

ŚW. TOMASZ Z AKWINU  
SUMA TEOLOGICZNA  
Tom 3

---

# O TRÓJCY PRZENAJŚWIĘTSZEJ

CZĘŚĆ III O BOGU  
( 1, 27 - 43 )

Przełożył i objaśnieniami zaopatrzył  
o. Pius BĘŁCH, O.P.

"Jak najgoręcej pragniemy, by z każdym dniem wzrastała liczba ludzi czerpiących z dzieł Tomasza z Akwinu oświatę i naukę; dotyczy to nie tylko księży i ludzi wielkiej nauki... Wielce też sobie życzymy, by ze względu na potrzeby Chrześcijaństwa coraz więcej wydobywano skarbów z jego wskazań. Trzeba więc jego pisma tłumaczyć i wydawać w jak największej ilości języków..."

Papież Jan XXIII, 16 września 1960  
(AAS. 25.X.1960)

NAKŁADEM KATOLICKIEGO OŚRODKA  
WYDAWNICZEGO "VERITAS"  
4-8, PRAED MEWS, LONDON, W.2.

## ZAWARTOŚĆ TOMU 3

1. Traktat O TRÓJCY PRZENAJSWIĘTSZEJ (1. 27-43) .....
2. Odnośniki do tekstu (wykaz źródeł) .....
3. Objasnienia tłumacza.....
4. Słownik łacińsko-polski (słownictwo trynitarne) .....
5. Skorowidz nazw i rzeczy .....
6. Spis rzeczy

## ZAGADNIENIE 27 /1/

### POOHODZENIE OSÓB BOSKICH

Ukończyliśmy rozważania nad tym, co dotyczy jedności istoty Boga; pozostaje<sup>a</sup> nam jeszcze omówić to, co dotyczy Trójcy Osób w Bogu. Ponieważ zaś o odrębność Osób Boskich stanowią stosunki oparte o wywód, dlatego trzymając się porządku najpierw rozpatrzmy sprawę wyvodu, czyli pochodzenia, /2/ potem stosunki wypływające z pochodzenia, wreszcie Osoby.

Zagadnienie pochodzenia nasuwa pięć pytań: 1. Czy w Bogu istnieje pochodzenie? 2. Czy któreś z pochodzeń w Bogu można uznać za rodzenie? 3. Czy poza rodzeniem może być jeszcze jakieś inne pochodzenie w Bogu? 4. Czy owo inne pochodzenie można uważać za rodzenie? 5. Czy w Bogu spotykamy dwa lub więcej pochodzeń?

### Artykuł 11

#### *CZY W BOGU ISTNIEJE POOHODZENIE ?*

Zdaje się, że w Bogu nie może być jakiegoś pochodzenia, bo:

1. Pochodzenie oznacza ruch na zewnątrz. Lecz w Bogu nic nie jest poruszalne ani zewnętrzne. A więc w Bogu nie ma pochodzenia.

2. Wszystko, co pochodzi, jest różne od tego, od czego pochodzi. Lecz w Bogu nie ma żadnej różności, gdyż jest On w najwyższym stopniu niezłożony. Zatem w Bogu nie ma żadnego pochodzenia.

3. Pochodzić od kogoś innego, zdaje się, jest sprzeczne z pojęciem pierwszego początku. Otóż jak wyżej wykazano<sup>1</sup> Bóg jest pierwszym początkiem. Wobec tego nie ma miejsca w Bogu na pochodzenie.

*Wbrew* temu są słowa Pana: "Ja bowiem od Boga wyszedłem"<sup>2</sup> b.

*Odpowiedź:* Pismo św. w sprawach dotyczących Boga posługuje się nazwami wyrażającymi pochodzenie. Temu to właśnie pochodzeniu różni różny sens nadawali.

Niektórzy pojmowali to pochodzenie na sposób pochodzenia skutku od przyczyny; tak właśnie pojmował Ariusz<sup>c</sup> i twierdził, że Syn pochodzi od Ojca jako Jego pierwsze stworzenie, i że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako Obu Ich stworzenie. Według tego ani Syn, ani Duch Święty nie byłby prawdziwym Bogiem, a to niezgodne jest z tym, co powiedziano o Synu: "Jesteśmy w prawdziwym Bogu, w Synu Jego, Jezusie

---

<sup>a</sup> Patrz Wstęp do z. 2, t. 1, str. 76.

<sup>b</sup> Także J 15, 26.

<sup>c</sup> Patrz /3/.

Chryście. On zaś jest prawdziwym Bogiem"<sup>3</sup>; o Duchu Świętym zaś: "Czy nie wiecie, że ciało wasze jest przybytkiem Ducha Świętego?"<sup>4</sup> - a jedynie Bóg może mieć przybytek, czyli świątynię.

Inni zaś pojmowali owo pochodzenie na sposób przyczyny przechodzącej w skutek, o ile go albo w ruch wprawia, albo wytłacza w nim swoje podobieństwo. Tak właśnie pojmował Sabeliusz<sup>d</sup>; jego zdaniem ten Sam Bóg Ojciec, o ile przyjął ciało z Dziewicy zwie się Synem, a o ile uświęca stworzenie rozumne i ożywia je, zwie się Duchem Świętym. Z tym jednak twierdzeniem sprzeczne są słowa Pana: "Syn nie mógłby niczego czynić sam od siebie"<sup>5</sup> - a mówi tak sam o Sobie! To i inne liczne świadectwa pokazują, że Ojciec nie jest tym samym co Syn. /3/

Rozważywszy rzecz starannie jasno widać, że jeden i drugi przyjmował tylko pochodzenie na zewnątrz, że więc żaden z nich nie dostrzegł w samym Bogu pochodzenia wewnętrznego. Ponieważ zaś każde pochodzenie zakłada jakieś działanie, dlatego w wypadku działania przechodzącego w materię zewnętrzną mamy pochodzenie na zewnątrz, a w wypadku działania pozostającego w samym działaczu mamy pochodzenie wewnątrz. /4/ Najjaśniej widać to na przykładzie myśli; jej czynność: myśleć pozostaje w podmiocie myślącym, czyli w myślicielu; w każdym bowiem kto myśli, przez to samo że myśli, z jego władzy myślenia pochodzi coś w nim samym, a tym jest poczęcie czy pojęcie rzeczy poznanej, pochodzącej z jego poznawania. To właśnie poczęcie czy pojęcie wyrażamy i oznaczamy na zewnątrz głosem; owo poczęcie otrzymało nazwę: słowo wewnętrzne, a jego zewnętrzny znak czy wyraz: słowo ustne. /5/

Bóg jest ponad wszystkim. Stąd też tego, co odbywa się w Nim, nie wolno pojmować na sposób najniższych stworzeń, jakimi są ciała, lecz na podobieństwo najwyższych stworzeń, jakimi są jestestwa myślące; zresztą nawet od nich zaczerpnięte podobieństwo nie zdoła Boga przedstawić. Nie wolno zatem przyjmować w Nim pochodzenia tak, jak je spotykamy w rzeczach cielesnych, a więc w postaci ruchu miejscowego lub w postaci działania jakiejś przyczyny na swój zewnętrzny skutek - jak np. ciepło pieca ogrzewa otaczające przedmioty - ale na sposób wyłaniania się w myśli słowa, a więc tak, jak słowo myślowe<sup>e</sup> wyłania się z mówiącego je wewnątrz i pozostaje w nim. W tym też znaczeniu Wiara Katolicka przyjmuje w Bogu pochodzenie.

Na 1. Zarzut ten bierze pochodzenie w znaczeniu ruchu miejscowego albo działania dokonywanego się w materii zewnętrznej, albo też przechodzącego w zewnętrzny skutek. Jak jednak powiedzieliśmy<sup>6</sup>, w Bogu nie ma mowy o takim pochodzeniu.

Na 2. To, co pochodzi pochodzeniem na zewnątrz, musi różnić się od źródła swego pochodzenia; to zaś, co pochodzi wewnątrz pochodzeniem myślowym, nie musi się odeń różnić; owszem, im doskonalej pochodzi, tym bardziej stanowi jedno ze źródłem swego pochodzenia. Jasne jest bowiem, że im coś się lepiej pojmuje, tym pojęcie umysłowe dogłębniej tkwi w podmiocie pojmującym i tym ściślej jedno z nim tworzy. Przecież

---

<sup>d</sup> /3/.

<sup>e</sup> **Verbum intelligibile** - słowo, jakie myśl w sobie tworzy i w sobie mówi.

myśl, gdy nad czymś aktualnie myśli, staje się tym, o czym myśli: stanowi z nim jedno<sup>f</sup>. Skoro więc - o czym już wyżej była mowa<sup>7</sup> - poznanie Boże stoi u zenitu doskonałości, wynika z tego, że Słowo Boże musi, bez żadnej różności, stanowić jedno w sposób doskonały ze źródłem swego pochodzenia.

Na 3. Owszem, od jakiegoś początku w charakterze czegoś dlań zewnętrznego i różnego, sprzeczne jest z pojęciem pierwszego początku; pochodzić wszakże od niego wsobnie w nim zostając - bez różnicy z nim, w sposób myślowy, to zawiera się w pojęciu pierwszego początku. Np. gdy mówimy, że architekt jest początkiem budowanego domu, to przez ów początek rozumiemy pomysł jego sztuki architektonicznej; i pomysł ów byłby włączony w pojęcie pierwszego początku, gdyby architekt ów był pierwszym początkiem. Otóż Bóg, pierwszy początek wszechrzeczy tak się ma - porównawczo - do rzeczy stworzonych, jak się ma architekt do swoich dzieł.

## Artykuł 2

### *CZY KTÓREŚ Z POCHODZEŃ W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE ?*

Zdaje się, że tego pochodzenia, które istnieje w Bogu, nie można uznać za rodzenie, bo:

1. "Rodzenie-powstawanie" przeciwstawia się "rozkładowi-zanikowi" /6/ i jest przejściem z niebytu do bytu; podmiotem obydwu jest materia. Wszystko to jednak nie ma miejsca w Bogu. A więc nie może być mowy o rodzeniu w Bogu.

2. Jak już powiedziano<sup>1</sup>, pochodzenie w Bogu odbywa się w sposób myślowy. Lecz u nas takiego pochodzenia nie uważa się za rodzenie; a więc i w Bogu.

3. Każdy rodzony pobiera istnienie od rodziciela. Zatem istnienie każdego rodzonego jest istnieniem otrzymanym. Lecz żadne istnienie otrzymane nie jest istnieniem, które bytuje samo przez się. Ponieważ zaś istnienie Boże - co wyżej udowodniono<sup>2</sup> - jest istnieniem, które istnieje samo przez się, wynika z tego, że żadnego rodzonego istnienie nie jest istnieniem Bożym. Nie ma zatem rodzenia w Bogu.

*Wbrew temu czytamy w psalmie: "Ja Ciebie dziś zrodziłem"*<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Pochodzenie Słowa w Bogu zwiemy: rodzenie. Dla wyjaśnienia tego należy zauważyć, że nazwa "rodzenie" ma dwa znaczenia: Pierwsze, wspólne dla wszystkiego, co powstaje i zanika; w tym znaczeniu rodzenie nie jest czymś innym, jak zmianą z nieistnienia w istnienie; drugie, właściwe tylko dla istot żyjących; i tak rodzenie oznacza: wywodzenie się kogoś żyjącego z żyjącego - z sobą złączonego - początku; to też właściwie zwiemy: narodzenie.

Wszelako nie każdy tak się wywodzący może zwać się zrodzonym, ale właściwie ten tylko, kto nosi na sobie piętno podobieństwa do swojego początkodawcy; dlatego ani sierść, ani włos nie ziszczają w sobie treści: zrodzonego i syna; /7/ ziszcza je przecież to

---

<sup>f</sup> Patrz t. 1 /107/, str. 296.

tylko, co pochodzi od początkodawcy i nosi na sobie piętno podobieństwa do niego; i to nie byle jakiego, gdyż robaki lęgające się w zwierzętach również nie ziszczają w sobie treści rodzenia i synostwa, mimo że są tego samego rodzaju: są więc podobne rodzajowo; otóż istotna treść rodzenia w drugim znaczeniu wymaga, by zrodzony - pochodząc od swego początkodawcy - miał z nim podobną gatunkowo naturę: tak jak człowiek rodzi się z człowieka, a koń z konia.

Otóż u istot żyjących, jakimi są ludzie i zwierzęta, które przechodzą z możliwości życia do rzeczywistego życia, spotykamy obie odmiany rodzenia: powstawanie i narodzenie. Jeśli zaś znajdzie się taka istota żyjąca, której życie nie przechodzi z możliwości do rzeczywistości, wtedy pochodzenie, które ewentualnie w niej się odbywa, wyklucza zgoła pierwszy typ rodzenia, tj. powstawanie; może jednak u niej zachodzić drugi typ rodzenia - właściwy dla jestestw żyjących.

Tak więc pochodzenie Słowa w Bogu ziszcza w sobie istotną treść rodzenia: "pochodzi" bowiem drogą działania myślowego, które przecież jest czynnością życiową; pochodzi "z żyjącego - z sobą złączonego - "początkodawcy", o czym wyżej była mowa<sup>4</sup>; ma pełne doń podobieństwo": gdyż poczęcie myśli<sup>a</sup> jest podobizną rzeczy poznanej; "posiada tę samą naturę": gdyż w Bogu, jak to wyżej wykazano<sup>5</sup>, "myśleć" i "istnieć" stanowi jedno. Oto dlatego pochodzenie Słowa w Bogu uważa się za rodzenie, a samo Słowo pochodzące nosi nazwę: Syn.

Na 1. Zarzut ten ma na uwadze rodzenie w pierwszym znaczeniu, a więc to, które wyraża przejście z możliwości do rzeczywistości; jak to jednak wyżej powiedziano<sup>6</sup>, takiego rodzenia nie spotykamy w Bogu.

Na 2. Nasze "myśleć" nie jest samą substancją naszej myśli; dlatego słowo, które jest w nas owocem pracy umysłowej, nie jest tej samej natury z tym, od którego pochodzi; nie przysługuje mu też w sposób właściwy i pełny miano rodzenia. /8/ Lecz w Bogu, jak to wyżej wykazano<sup>7</sup>, "myśleć" jest tym samym, co i sama substancja myślącego; dlatego i Słowo pochodzące pochodzi jako byt samoistny o tej samej naturze i nosi we właściwym znaczeniu miano zrodzonego i syna. Tu też jest powód, czemu Pismo św. nazw odnoszących się do rodzenia istot żyjących, używa do wyrażenia pochodzenia Mądrości Bożej, takich zwłaszcza, jak: poczęcie i urodzenie; mówi bowiem w imieniu Bożej Mądrości: "Jeszcze nie było przepaści, a jam już poczęta była... Przed pagórkami jam się urodziła"<sup>8</sup>. Jeśli zaś chodzi o naszą myśl, to stosujemy doń nazwę "poczęcie" w tym sensie, że w słowie naszej myśli znajduje się jedynie podobizna rzeczy poznanej. nie ma zaś wcale tożsamości natury.

Na 3. Nie wszystko, co jest pobrane, musi być otrzymane, czyli przyjęte w jakimś podmiocie; /9/ inaczej nie można by było twierdzić, że wszelkie jestestwo rzeczy stworzonej jest pobrane od Boga, skoro nie ma żadnego takiego podmiotu, który by przyjął całość jestestwa. A zatem, co jest w Bogu rodzone, pobiera byt od rodziciela, ale nie w ten sposób, by ów byt był przyjęty w jakiejś materii czy podmiocie; (to bowiem nie da się pogodzić z samoistością Bożego istnienia czy bytu); ale pobiera byt w tym znaczeniu, że pochoząc od rodziciela ma byt Boga i istnieje, ale nie jako coś innego od

---

<sup>a</sup> Poczęcie myśli: to co myśl poczęła, jej owoc: pojęcie.

bytu Bożego. Sama bowiem pełnia doskonałości bytu Bożego zawiera w sobie i Słowo pochodzące w sposób myślowy i Początkodawcę Słowa, zarówno jak i wszystko inne, jak to wyżej powiedziano<sup>9</sup>, co zbiega się na doskonałość Boga.

### Artykuł 3

#### *CZY OPRÓCZ RODZENIA SŁOWA JEST JESZCZE JAKIEŚ INNE POCHODZENIE W BOGU ?*

Zdaje się, że oprócz rodzenia Słowa nie istnieje w Bogu żadne inne pochodzenie, bo:

1. Przyjąwszy drugie pochodzenie, należało by dla tej samej racji przyjąć jeszcze inne pochodzenie, i jeszcze inne, i tak szło by się w nieskończoność, co jest niedorzeczne. Należy przeto poprzestać na pierwszym tak, by tylko było jedno pochodzenie w Bogu.

2. Każda natura ma tylko jeden sposób przekazywania siebie samej; a to dlatego, że o jedności czy różności działań stanowią ich kresy<sup>a</sup>. Otóż pochodzenie w Bogu polega na przekazaniu Boskiej natury. Ponieważ zaś, co już wyżej wykazano<sup>1</sup>, w Bogu jest tylko jedna natura, wychodzi na to, że w Bogu jest tylko jedno pochodzenie.

3. Jeśli się już przyjmie w Bogu jakieś drugie pochodzenie, inne niż pochodzenie myślowe Słowa, będzie to tylko pochodzenie miłości, które się odbywa według działania woli. Lecz takie pochodzenie nie może się różnić od pochodzenia myślowego - według działania myśli, gdyż w Bogu, jak wyżej wykazano<sup>2</sup>, wola nie jest czymś innym od myśli. A więc oprócz pochodzenia Słowa, w Bogu nie ma innego pochodzenia.

*Wbrew* temu czytamy u Jana, że Duch Święty pochodzi od Ojca<sup>3</sup>; jest również czymś innym niż Syn; pisze bowiem: "Ja zaś będę prosił Ojca, a innego Pocieszyciela da wam"<sup>4</sup>.  
.A więc oprócz pochodzenia Słowa mamy w Bogu jeszcze inne pochodzenie

*Odpowiedź:* w Bogu są dwa pochodzenia: pochodzenie Słowa i jeszcze jakieś drugie.

Wyjaśniając rzecz zauważmy, że pochodzenie w Bogu może się odbywać jedynie weaług działania pozostającego w samym działaczu, nigdy zaś według działania zmierzającego ku czemuś na zewnątrz. U istot duchowych takim wsobnym działaniem jest czynność myśli i woli. Otóż pochodzenie Słowa odbywa się według czynności myśli; natomiast według czynności woli odbywa się w nas jeszcze jakieś inne pochodzenie, mianowicie pochodzenie miłości, dzięki czemu rzecz miłowana jest w podmiocie miłującym; podobnie jak w poczęciu słowa rzecz wypowiedziana lub poznana przez myśl jest w myślącym. A więc oprócz pochodzenia Słowa mamy w Bogu jeszcze inne pochodzenie, a jest nim pochodzenie Miłości.

Na 1. Pochodzenia w Bogu nie muszą iść w nieskończoność; wszak pochodzenie wewnętrzne, które odbywa się w naturze duchowej, kończy się na pochodzeniu w woli.

---

<sup>a</sup> kresy - **termin**: początek i koniec rzeczy w sensie: kij ma dwa końce.

Na 2. Jak to wyżej pokazano<sup>5</sup>, cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem. Czegoś podobnego nie spotkasz w innych rzeczach. Dlatego też każde pochodzenie, które nie kieruje się na zewnątrz, przekazuje Boską naturę, a nie jakieś inne natury

Na 3. Chociaż w Bogu wola nie jest czymś innym od myśli, to jednak natura myśli i woli wymaga, by pochodzenia odbywające się stosownie do ich czynności, układały się między sobą według jakiegoś porządku<sup>b</sup>; nie może być bowiem mowy o pochodzeniu miłości, jeśli się nie uwzględni uprzedniego pochodzenia słowa; wola przecież to tylko może ukochać co wpierw myśl poczęła. Jak więc zachodzi jakowyś porządek kolejności między słowem a jego początkodawcą, mimo że w Bogu myśl i poczęcie myśli stanowią jeden byt, tak samo, choć w Bogu myśl i wola stanowią jedno, to jednak w Bogu pochodzenie Miłości i pochodzenie Słowa układają się między sobą z zachowaniem porządku i odrębności; a to dlatego, że w samej naturze miłości to leży, że nie może pochodzić inaczej, jak tylko z uprzedniego poczęcia myśli.

#### Artykuł 4

### *CZY POCHODZENIE MIŁOŚCI W BOGU MOŻNA UWAŻAĆ ZA RODZENIE*

Zdaje się, że pochodzenie Miłości w Bogu jest rodzeniem, bo:

1. O takiej istocie żyjącej, która pochodzi od drugiej i ma z nią podobną naturę, mówimy, że jest rodzona i że się rodzi. Lecz to, co w Bogu pochodzi jako Miłość tak pochodzi, że ma podobną naturę; inaczej stałoby poza naturą Boską i mielibyśmy do czynienia z pochodzeniem na zewnątrz. A więc to, co w Bogu pochodzi jako Miłość, pochodzi jako ten, który jest rodzony i rodzi się.

2. Podobieństwo stanowi sedno zarówno słowa jak i miłości. Czytamy bowiem u Syryacha: "Każda istota żyjąca lubi podobną do siebie"<sup>1</sup>. Skoro zaś z racji podobieństwa twierdzimy o słowie, że jest rodzone i narodzone, wydaje się, że dla tej samej racji można to samo powiedzieć o miłości.

3. Co nie należy do żadnego gatunku danego rodzaju, nie zalicza się do tego rodzaju. Skoro zaś w Bogu spotykamy pochodzenie Miłości, powinno prócz tego miana wspólnego otrzymać jakieś miano szczególne; a nie można znaleźć innego, jak tylko: rodzenie. A więc zdaje się, że pochodzenie Miłości w Bogu jest rodzeniem.

*Wbrew temu:* gdyby tak było, to Duch Święty pochodzący jako Miłość pochodziłby jako rodzony, czemu zaprzecza Atanazy<sup>a</sup>, mówiąc: "Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna; przez Nich nie uczyniony, nie stworzony, ani też nie zrodzony, ale od Nich pochodzący"<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Pochodzenia Miłości w Bogu nie można uznać za rodzenie. Dla jasności zauważmy że jest różnica między myślą a wolą. Otóż myśl staje się zaktualizowana przez

---

<sup>b</sup> Patrz niżej, z. 42,3.

<sup>a</sup> Patrz wyżej /1/, oraz t. 15, str. 210 /51/.



to, że przedmiot myślowo poznawany jest w myśli w postaci swojej podobizny<sup>b</sup>; wola zaś jest zaktualizowana nie przez to, że w woli jest jakaś podobizna rzeczy zechcianej, lecz przez to, że z woli obudził się pociąg ku rzeczy zechcianej.

Otóż po chodzenie odbywające się w myśli z natury rzeczy zawiera w sobie upodobnienie; o tyle też ma charakter rodzenia; wszystko bowiem co się rodzi, jest podobne do swojego rodziciela. Pochodzenie zaś odbywające się w woli nie ma w sobie charakteru podobieństwa, ale raczej siły pobudzającej i poruszającej ku czemuś. Stąd też to, co pochodzi w Bogu na sposób miłości, nie pochodzi jako zrodzone, czyli jako syn, lecz raczej pochodzi jako duch! Mianem tym oznaczamy jakowyś ruch życionośny i siłę pobudzającą; tak to bowiem bywa, że miłość pobudza i porusza ludzi do czynu.

Na 1. Cokolwiek jest w Bogu, stanowi jedno z Boską naturą. Dlatego od strony tejże jedności nie może mieć uzasadnienia ani jedno, ani drugie pochodzenie, uzasadnienia tłumaczącego ich odrębność; istotne uzasadnienie jednego i drugiego pochodzenia musi tkwić w ustosunkowaniu się jednego pochodzenia do drugiego. Na to zaś ustosunkowanie trzeba patrzeć z punktu swoistego charakteru woli i myśli. Stąd też zależnie od ich swoistego charakteru bierze miano jedno i drugie pochodzenie w Bogu i miano to nadaje się dla oznaczenia owego swoistego charakteru rzeczy. Dlatego to, co pochodzi w Bogu jako miłość, przejmuje wprawdzie Boską naturę, a mimo to nie nazywa się narodzonym.

Na 2. Podobieństwo inaczej odnosi się do słowa, inaczej do miłości. Do słowa odnosi się w tym znaczeniu, że właśnie ono samo jest jakowymś podobieństwem rzeczy myślowo poznanej, tak jak zrodzony jest podobieństwem rodziciela. Do miłości zaś odnosi się nie w tym znaczeniu, żeby sama miłość była podobieństwem, ale w tym, że podobieństwo jest przyczyną - początkiem miłowania<sup>c</sup>. Nie wynika przeto z tego, że miłość jest rodzona, ale że zrodzony jest początkodawcą miłości.

Na 3. Jak wyżej powiedziano<sup>3</sup>, do Boga nie możemy stosować innych nazw, jak tylko zaczerpniętych od stworzeń; a ponieważ stworzenia przekazują naturę jedynie drogą rodzenia, stąd - dla nadania pochodzeniu w Bogu własnej specjalnej nazwy - żadne inne miano tak się nie nadaje, jak właśnie rodzenie. W następstwie tego to pochodzenie, które nie jest rodzeniem, pozostaje bez specjalnego własnego miana; ponieważ jednak jest to pochodzenie ducha, dlatego można mu dać miano: tchnienie.

## Artykuł 5

### *CZY W BOGU JEST WIĘCEJ POCHODZEŃ NIŻ DWA?*

Zdaje się, że w Bogu jest więcej pochodzeń niż dwa, bo:

---

<sup>b</sup> Patrz niżej z. 85, 1 na 1; z. 87, 1 na 3, także wyżej, t. 1 Skorowidz str. 308 pod Podobizna.

<sup>c</sup> Patrz niżej 1-2. 27, 3, t. 10, str. 57.

1. Dla tej samej racji przyjmujemy w Bogu istnienie wiedzy i woli, co i potęgi. Skoro więc przyjmujemy w Bogu dwa pochodzenia odpowiadające myśli i woli, wydaje się, że należy przyjąć jeszcze trzecie pochodzenie - odpowiadające potędze.

2. Jak się zdaje, najwięcej uprawnioną do tytułu: początek pochodzenia, ma dobroć; przecież nawet potocznie mówi się<sup>1</sup>, że w naturze dobroci tkwi udzielanie się. Wydaje się więc, że należało by przyjąć jeszcze jakieś pochodzenie odpowiadające dobroci w Bogu.

3. Płodność Boska jest chyba bogatsza niż płodność ludzka. Lecz u nas jest nie tylko jedno pochodzenie słowa, lecz wiele, gdyż u nas z jednego słowa pochodzi drugie; podobnie, z jednej miłości druga. Przeto i w Bogu jest więcej pochodzeń niż dwa.

*Wbrew* temu: w Bogu mamy jedynie dwóch, którzy pochodzą, mianowicie Syn i Dnch Święty. Zatem są w Nim jedynie dwa pochodzenia.

*Odpowiedź:* Tylko te pochodzenia mogą zachodzić w Bogu, które odpowiadają czynnościom pozostającym wsobnie w działaczu; otóż dwie są tylko tego rodzaju czynności w naturze duchowej i Boskiej: myśleć oraz chcieć. Wprawdzie odczuwanie zmysłowe wydaje się być również czynnością pozostającą wsobnie w podmiocie odczuwającym, to jednak jest ono obce dla natury duchowej; nie da się go również całkowicie wykluczyć z rodzaju czynności przechodnich; odczuwanie przecież odbywa się na skutek oddziaływania przedmiotu postrzegalnego na zmysł<sup>a</sup>. Wynika z tego, że w Bogu - poza pochodzeniem Słowa i Miłości - nie może być mowy o jakimś innym jeszcze pochodzeniu.

Na 1. Potęga jest początkiem działania, którego kresem są inne rzeczy. Działanie więc potęgi należy do typu działania na zewnątrz<sup>b</sup>. Tak więc ów przymiot potęgi nie stanowi o pochodzeniu Osób Boskich, lecz o pochodzeniu stworzeń.

Na 2. Dobro - zdaniem Boecjusza<sup>2</sup> - odnosi się do istoty, a nie do czynności; chyba, że stanowi przedmiot woli. Ponieważ zaś pochodzenia w Bogu odbywają się wedle czynności, dlatego nie da się przyjąć jakichś pochodzeń wedle dobroci i innych podobnych przymiotów - poza pochodzeniem Słowa i Miłości: jako że Bóg Swoją istotę, prawdę i dobroć, myślą poznaje i miłuje.

Na 3. Jak wyżej podano<sup>3</sup>, Bóg jednym niezłożonym aktem wszystko poznaje i podobnież wszystkiego chce; nie może przeto u Niego zachodzić pochodzenie słowa ze słowa, ani też miłości z miłoci; jest w Nim bowiem jedynie jedno doskonałe Słowo i jedna doskonała Miłość; i w tym przejawia się właśnie doskonała płodność Boga. /10/

## ZAGADNIENIE 28

### STOSUNKI ZACHODZACE W BOGU /11/

---

<sup>a</sup> Patrz niżej, z. 78, 3, t. 6.

<sup>b</sup> Wyżej, z. 25, t. 2, str. 216-230.

Zajmiemy się teraz stosunkami zachodzącymi w Bogu. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Czy w Bogu zachodzą jakieś rzeczowe stosunki? 2. Czy te stosunki stanowią istotę Boga, czy też są jakby z zewnątrz do niej przyłączone? 3. Czy w Bogu może zachodzić więcej stosunków rzeczowo od siebie odrębnych? 4. Jaka jest ich liczba?

## Artykuł 1

### *CZY W BOGU ZACHODZĄ JAKIEŚ RZECZOWE STOSUNKI?*

Zdaje się, że w Bogu nie zachodzą jakoweś rzeczowe stosunki, bo :

1. "Jeśli ktoś, pisze Boecjusz, stosuje do Boga działą bytu /12/: każdy z nich Bogu przypisany zamienia się w Jego jestestwo; stosunek zaś zgoła nie może o Nim orzekać"<sup>1</sup>. Lecz cokolwiek jest rzeczowo w Bogu, może o Nim orzekać. A więc w Bogu nie zachodzi stosunek rzeczowy. /13/

2. "W Trójcy, pisze Boecjusz, stosunek Ojca do Syna i Obydwóch do Ducha Świętego ma się tak, jak stosunek tego, który jest tym samym, do tego który jest tym samym"<sup>2</sup>. Otóż końcowa część tego zdania wyraża stosunek czysto myślny; każdy bowiem stosunek rzeczowy musi mieć dwie rzeczowe strony. A więc stosunki zachodzące w Bogu są tylko myślnie, a nie rzeczowe. /14/

3. Stosunek ojcostwa jest stosunkiem początkodawcy. Lecz gdy mówimy: Bóg jest początkodawcą stworzeń, zawieramy w tym jakiś stosunek myślny, a nie rzeczowy. A więc również i ojcostwo w Bogu nie jest stosunkiem rzeczowym; nie są też nim dla tej samej racji również i inne stosunki w Bogu zachodzące.

4. Rodzenie w Bogu odbywa się według pochodzenia słowa w myśli. Lecz stosunki zasadzające się na działaniu myśli są stosunkami myślnymi. A więc ojcostwo i synostwo, które zachodzą w Bogu z racji rodzenia, są jedynie stosunkami myślnymi.

*Wbrew temu:* Ojcostwo daje prawo do tytułu ojca, a synostwo do tytułu syna. Jeśli więc nie ma w Bogu rzeczywistego ojcostwa i synostwa, wynikałoby z tego, że Bóg nie jest w rzeczy samej prawdziwie ojcem i synem, a tylko jest takowym w ujęciu naszej myśli, co jest herezją Sabeliusza.

*Odpowiedź:* W Bogu niektóre stosunki są rzeczowe. Dla jasności zauważmy, że tylko w działale wyrażającym stosunek do czegoś można spotkać coś, co jest czystym wytworem rozumu, a czego nie ma w rzeczy. Inaczej ma się sprawa z resztą działów. Inne bowiem działą bytu, np. ilość-masa i jakość, w swej istotnej treści oznaczają tkwienie w czymś; stosunek zaś w swej istotnej treści oznacza sama odnośność do czegoś. Otóż odnośność ta istnieje niekiedy w samej naturze rzeczy; wtedy mianowicie, gdy dane rzeczy z natury swojej układają się wzajem między sobą według naturalnego porządku i mają wzajemną skłonność do siebie. Tego pokroju stosunki muszą być rzeczowe; przykładem ciało ciężkie - jego ciężenie i kierunek ku miejscu środkowemu<sup>a</sup>; w ciele istnieje jakaś

---

<sup>a</sup> Patrz t. 2 /16/, str. 255.

odnośność względem miejsca środkowego. Podobnie ma się rzecz z innymi tego rodzaju rzeczami. Niekiedy zaś stosunek wyrażający wzgląd na coś zachodzi jedynie w samym pojmowaniu rozumu porównującego jedno z drugim: to właśnie jest stosunek czysto myślny; przykładem rozum zestawiający człowieka ze zwierzęciem jako gatunek z rodzajem.

Otóż tam, gdzie ktoś pochodzi od swego początkodawcy i ma z nim tę samą naturę, tam obaj: pochodzący i początkodawca muszą być tego samego rzędu, /15/ a tym samym muszą zachodzić między nimi wzajemne rzeczowe odniesienia. Ponieważ zaś, jak wyżej podano<sup>3</sup>, pochodzenia w Bogu odbywają się według tożsamości natury, wynika z tego, że stosunki zachodzące według pochodzeń w Bogu, muszą być stosunkami rzeczowymi.

Na 1. Stosunek wcale nie może orzekać o Bogu według istotnej treści tego, co wyraża stosunek do czegoś; a tej istotnej treści tego, co ma stosunek do czegoś, nie należy ujmować od strony podmiotu tkwienia, ale od strony odnośności do czegoś. Nie chciał tym też Boecjusz wykluczyć wszelkiego stosunku z Boga; twierdził tylko, że stosunek w swej istocie nie ma tkwić w kimś i tak o nim orzekać, ale raczej wyraża odnośność do czegoś.

Na 2. Stosunek zawarty w wyrazie "to samo", jeśli naprawdę oznacza to samo, jest stosunkiem myślnym; przecież tego pokroju stosunek polega na pewnym jakimś szyku danej rzeczy do samej siebie - wymyślonym i rozważanym pod jakimiś jej dwoma względami przez rozum<sup>b</sup>. Inaczej ma się sprawa, gdy mówimy o danych rzeczach, że są te same, ale nie liczbowo, tylko że mają tę samą rodzajową czy gatunkową naturę. Otóż Boecjusz przyrównuje stosunki zachodzące w Bogu do stosunku tożsamości nie we wszystkim, ale tylko w tym jednym, że stosunki zachodzące w Bogu, podobnie jak stosunek tożsamości, nie wprowadzają żadnej różnicowej zmiany w jestestwo - naturę Boga.

Na 3. Ponieważ stworzenie pochodzi od Boga tak, że ma różną Odeń naturę, dlatego Bóg stoi poza rzędem całego stworzenia; stosunek (*habitus*) zaś Jego do stworzeń nie wypływa z Jego natury; nie tworzył przecież stworzeń z musu swojej natury, ale - jak to wyżej uzasadniono<sup>4</sup> - swoją myślą i wolą. Nie ma przeto w Bogu rzeczowego stosunku do stworzeń; za to stworzenie łączy z Bogiem stosunek rzeczowy; wszystkie przecież stworzenia objęte są Bożym porządkiem, a w swojej naturze zawierają zależność od Boga. Tymczasem pochodzenia w Bogu odbywają się według tej samej natury; nie można więc ich upodabniać do pochodzenia stworzeń.

Na 4. Stosunki, które są czystym owocem pracy rozumu w jakimś materiale poznanym, są stosunkami czysto myślnymi, gdyż rozum wysłedza je między dwiema rzeczami poznanymi. Natomiast te stosunki, które są owocem działania myśli i zachodzą między słowem myślowo pochodzącym a jego początkodawcą, nie są stosunkami czysto myślnymi, lecz rzeczowymi; albowiem i sama myśl, i rozum, są to jakoweś rzeczy i mają się do tego, co myślowo pochodzi, tak, jak się ma rzecz cielesna do tego, co z niej cielesnie pochodzi. W ten to sposób ojcostwo i synostwo są rzeczowymi stosunkami w Bogu.

---

<sup>b</sup> Wyżej, z. 13, 12 i 7, t. 2, str. 38-41. 22-28.

## Artykuł 2

### CZY W BOGU STOSUNEK JEST TYM SAMYM CO I ISTOTA?

Zdaje się, że w Bogu stosunek nie jest tym samym, co i istota, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Nie wszystko, co mówimy o Bogu, wyraża istotę; mówimy bowiem o stosunku, np. Ojca do Syna, a to nie oznacza istoty"<sup>1</sup>, A więc stosunek nie wchodzi do istoty Bożej.

2. Pisze dalej Augustyn: "Każda rzecz wyrażająca stosunek nie tylko jest stosunkiem, ale także jest rzeczą, np. człowiek-pan, człowiek-sługa<sup>2</sup>. Jeśli więc przyjmujemy jakieś stosunki w Bogu, musimy też przyjąć coś innego oprócz stosunków. Tym zaś może być tylko istota. A więc istota jest czymś innym niż stosunki.

3. Czytamy u Filozofa<sup>3</sup>, że "być" względnika<sup>a</sup> polega na odnośności. Gdyby więc stosunek wchodził w samą istotę Bożą, wynikałoby z tego, że "być" Bożej istoty polegałoby na odnośności do czegoś; to jednak nie da się przyjąć wobec doskonałości "być" Bożego, o którym powiedzieliśmy<sup>4</sup>, że jest w najwyższym stopniu bezwzględne i samoistne. A więc stosunek nie stanowi istoty Bożej.

*Wbrew temu:* Wszystko, co nie stanowi istoty Bożej, jest stworzeniem. Otóż stosunek cieszy się rzeczywistym-rzeczowym bytem w Bogu; i jeśli nie uzna się go za istotę Boga, będzie stworzeniem i nie będzie mu się oddawało oznak najwyższej czci; gdy tymczasem śpiewamy w prefacji: "Niech będzie uwielbiona w Osobach właściwość, w Majestacie równość"<sup>b</sup>.

*Odpowiedź:* Gilbert Porreta, jak powiadają, miał w tej sprawie popełnić błąd, który potem odwołał na synodzie w Reims; /16/ w jego mniemaniu stosunki w Bogu mają znamię czegoś towarzyszącego, czyli z zewnątrz przyczepionego. Wyjaśniając rzecz zauważmy, że w każdym rodzaju przypadłości - a jest ich dziewięć - należy dostrzec dwa względy: pierwszy, to wspólny i jednakowy dla każdego poszczególnego rodzaju przypadłości sposób bytowania, stanowiący właściwie o ich charakterze; wiadomo, polega on na tkwieniu czy bytowaniu<sup>c</sup> w kimś; albowiem "być" przypadłości polega na bytowaniu czy tkwieniu w czymś; drugie, co można uwzględnić w każdym dziale przypadłości, to swoista i właściwa natura każdego z nich.

Otóż jeśli chodzi o inne działy przypadłości, to w przeciwieństwie do stosunku - nawet tę swoistą właściwą naturę działu ujmujemy, zestawiając ją z podmiotem tkwienia; np. ilość-masa i jakość; przez ilość bowiem rozumiemy miarę jestestwa, a przez jakość

---

<sup>a</sup> względnik - **relativum**: to, co ma stosunek do czegoś; "być" - **esse**.

<sup>b</sup> Prefacja do Trójcy Przenajświętszej.

<sup>c</sup> **in esse** - tkwić-bytować w kimś.

przystosowanie jestestwa. Natomiast jeśli chodzi o stosunek, to tę swoistą właściwą jemu naturę ujmujemy nie przez zestawienie z podmiotem tkwienia, ale przez zestawienie z czymś poza.

Jeśli przeto weźmiemy pod uwagę stosunki - i to także w świecie stworzeń - o ile są stosunkami, a więc w zestawieniu z czymś poza, wówczas mają charakter czegoś towarzyszącego, nie wrazonego do wewnątrz, tzn. poniekąd oznaczają wzgląd-odnośność jakby napawającą samą rzecz odnoszącą się, o ile ona tymże względem czy odnośnością kieruje się ku drugiej stronie.

Jeśli zaś weźmie się pod uwagę stosunek o ile jest przypadłością, wówczas tkwi w podmiocie i ma w nim bytowanie przypadłościowe. Otóż Gilbert Porreta uznawał tylko stosunek według pierwszego sposobu ujmowania.

Cokolwiek jednak w świecie stworzeń ma bytowanie przypadłościowe, odniesione do Boga otrzymuje bytowanie substancjalne, albowiem w Bogu nie może być nic takiego, co by bytowało na sposób przypadłości tkwiącej w podmiocie; lecz cokolwiek jest w Nim, stanowi Jego istotę<sup>d</sup>.

Tak więc: biorąc pod uwagę ten wzgląd, według którego stosunek w świecie stworzeń bytuje jako przypadłość w podmiocie, stosunek rzeczowo w Bogu istniejący przyjmuje "być" istoty Boga i razem z nią całkowicie stanowi jedno; biorąc zaś pod uwagę samą tylko odnośność, stosunek ten nie wyraża jakiegoś związku czy odniesienia do istoty, ale raczej do strony sobie przeciwstawnej.

Jasne teraz jest, że stosunek rzeczowo w Bogu istniejący i istota Boża stanowią jedną rzecz i różnią się między sobą jedynie w dociekaniu rozumu: w tym znaczeniu, że pojęcie stosunku zawsze zawiera wzgląd na stronę sobie przeciwstawną, czego nie zawiera pojęcie istoty. Widać zatem wyraźnie, że w Bogu "być" stosunku i "być" istoty nie są czymś innym, ale stanowią jedno i to Samo.

Na 1. W tych słowach nie twierdzi Augustyn, że ojcostwo czy inny stosunek w Bogu - a chodzi o sposób bytowania - nie stanowi tego samego co i istota Boża, ale twierdzi, że stosunek nie orzeka tak, jak zwykle orzeka się o jestestwie, a więc jako istniejący w tym podmiocie, o którym orzeka; twierdzi więc, że stosunek orzekając wskazuje na odnośność do czegoś drugiego.

Z tego widać, że tylko dwa działy bytu mogą stosować się do Boga: [jestestwo i stosunek]; /17/ dlaczego? Bo inne działy wyrażają związek z tym, o kim orzekają zarówno pod względem swojego "być", jak i pod względem treści właściwej dla swojego działu. Aliści co jest w Bogu, nie może mieć innego związku z tym, w którym jest, albo o kim orzeka, jak tylko związek czy stosunek tożsamości, a to z powodu największej niezłożoności Boga.

Na 2. W nazwie wyrażającej stosunek dostrzegamy nie tylko wzgląd na coś, lecz także coś bezwzględnego - i to zarówno w świecie stworzeń, jak i u Boga: wszakże nie jednakowo. Albowiem w stworzeniu to, co w nim jest bezwzględne, stanowi inną rzecz niż to, co mieści się w nazwie wyrażającej stosunek. W Bogu zaś nie jest inną rzeczą, ale jedną i tą samą; tego jednak nie zdoła doskonale oddać nazwa wyrażająca stosunek, gdyż

---

<sup>d</sup> Patrz wyżej, z.3, 6, t. 1, str. 98-99.

nie może tego pomieścić znaczenie takiej nazwy. Powiedzieliśmy bowiem wyżej<sup>5</sup>, gdy rozprawialiśmy o nazwach Boga, że o wiele więcej zawiera doskonałość Boskiej istoty, niż jakiegokolwiek nazwy silące się ją wyrazić. Stąd też wcale nie wynika, że w Bogu oprócz stosunków jest jeszcze coś rzeczowo innego; trudność tylko nastęcza samo nazewnictwo.

Na 3. Gdyby doskonałość Boża nie zawierała w sobie nic więcej jak tylko to, co nasuwa sama nazwa stosunkowa<sup>e</sup> wówczas jej "być" byłoby niedoskonałe, jako że odnosiłoby się do czegoś innego; tak samo gdyby nie zawierała nic więcej nad to, co oznaczamy mianem "mądrość" nie byłaby czymś samoistnym. Wszelako doskonałość Bożej istoty jest tak wielka, że żadna - jakkolwiek by była - nazwa nie zdoła jej objąć swoim znaczeniem. A więc z faktu, że nazwa stosunkowa, czy wszelka inna nazwa Bogu nadana, nie oznacza czegoś doskonałego, wcale nie wynika, iż Istota Boża ma "być" niedoskonałe; wszak Boża istota, jak to wyżej powiedziano<sup>6</sup>, zawiera w sobie doskonałość wszystkich działów bytu./18/

### Artykuł 3

#### *CZY STOSUNKI, JAKIE W BOGU ZACHODZĄ, SĄ RZECZOWO OD SIEBIE ODREBNE? /19/*

Zdaje się, że stosunki, jakie w Bogu zachodzą, nie są od siebie rzeczowo odrębne, bo :

1. Wszystko, co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również i ze sobą się utożsamia. Lecz wszelki stosunek w Bogu istniejący stanowi rzeczowo to samo co i istota Boża. A więc stosunki nie są rzeczowo od siebie odrębne.

2. Jak ojcostwo i synostwo są odrębne od istoty Bożej, bo te nazwy wyrażają inne pojęcia, tak samo dobroć i potęga. Lecz z powodu tej pojęciowej różnicy nie ma jakiejś rzeczowej odrębności między dobrocią a potęgą Bożą. A więc nie ma jej i między ojcostwem a synostwem .

3. W Bogu odrębność rzeczowa ma swoje jedyne uzasadnienie w pochodzeniu. Lecz jeden stosunek, jak się zdaje, nie może pochodzić od drugiego. A więc stosunki nie są rzeczowo odrębne od siebie.

*Wbrew* temu powiada Boecjusz: "W Bogu isto ta stanowi o jedności - stosunek wprowadza trójcę"<sup>1</sup>. Jeśli więc stosunki nie będą odrębne rzeczowo od siebie, nie będzie w Bogu rzeczowo trójcy a tylko myślnie, pojęciowo - co właśnie jest błędem Sabeliusza.

*Odpowiedź:* Przypisując komuś jakiś przymiot, musimy mu przypisać wszystko, co stanowi istotną treść tego przymiotu; np. komukolwiek przypisze się nazwę człowieka, musi mu się także przypisać, że jest rozumny. Otóż stosunek oznacza odnośność jednego do drugiego, z racji czego odnośność ta wprowadza przeciwstawność stosunkową jednej strony wobec drugiej. /20/ A ponieważ, jak już powiedziano<sup>2</sup>, w Bogu zachodzi rzeczowy

---

<sup>e</sup> Nazwa stosunkowa: - **nomen relativum**, tj. nazwa wyrażająca stosunek.

stosunek, musi też w następstwie zachodzić u Niego rzeczowa przeciwstawność. Rzeczowa zaś przeciwstawność w pojęciu swoim zawiera odrębność. A więc musimy przyjąć w Bogu rzeczową odrębność; ale nie w Jego bycie bezwzględny, jakim jest istota, która przecież stanowi najwyższą jedność i niezłożoność, ale w Jego bycie względnym, czyli stosunkowym.

Na 1. Zdaniem Filozofa<sup>3</sup> zasada: wszystko, co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również ze sobą się utożsamia, obowiązuje tylko w tych rzeczach, które są i rzeczowo, i pojęciowo tożsame, np. odzież i ubranie; nie obowiązuje zaś w tych, które różnią się pojęciowo. Stąd też mówi tamże: Choć czynność jest tym samym co ruch, podobnie jak jest nim i doznawanie, nie wynika z tego wcale, że czynność i doznawanie są tym samym; czynność bowiem wyraża wzgląd na to, od kogo jest ruch w ruchadle, doznawanie zaś wyraża wzgląd, że jest w nim od kogoś. /21/ Podobnie, chociaż ojcostwo jest rzeczowo tym samym co i istota Boża, tak samo jak jest nią i synostwo, to jednak ojcostwo i synostwo w swoich właściwych znaczeniach wyrażają przeciwstawne odniesienia, a więc są odrębne od siebie.

Na 2. Potęga i dobroć nie zawierają w swoich pojęciach jakichś przeciwstawności. Z nimi więc jest inna sprawa.

3. Chociaż prawdę powiedziawszy, stosunki nie wywodzą się, czyli nie pochodzą wzajemnie od siebie, to jednak z racji pochodzenia, gdzie jedno od drugiego pochodzi, ujmujemy je jako przeciwstawne.

#### Artykuł 4

##### *CZY W BOGU ZACHODZĄ TYLKO CZTERY RZECZOWE STOSUNKI, MIANOWICIE: OJCOSTWO, SYNOSTWO, TCHNIENIE I POCHODZENIE?*

Zdaje się, że w Bogu nie zachodzą tylko owe cztery rzeczowe stosunki, bo:

1. W gronie tym nie widzimy takich stosunków u Boga spotykanych i wydaje się rzeczowych, jak poznawcy myślącego do przedmiotu myśli, osobnika chcącego do przedmiotu chcenia. Zatem w Bogu jest więcej rzeczowych stosunków niż cztery.

2. Stosunki rzeczowe w Bogu zasadzają się na pochodzeniu myślowym słowa. Otóż zdaniem Awicenny<sup>1</sup> stosunki myślowe mnożą się w nieskończoność. A więc w Bogu jest nieskończona ilość stosunków rzeczowych ,

3. Jak wyżej powiedziano<sup>2</sup>, idee rzeczy są wiecznie w Bogu, i jak tamże zaznaczono, nie różnią się między sobą, chyba w odniesieniu do rzeczy. A więc należy przyjąć w Bogu wiele więcej wiecznych stosunków.

4. Równość, podobieństwo i tożsamość są też jakimiś stosunkami i są wiecznie w Bogu. A więc w Bogu mamy odwiecznie więcej stosunków niż te, które wyżej wymieniono.



*Wbrew* temu z pozoru raczej wygląda, że jest ich mniej: "Ta sama przecież, zdaniem Filozofa, jest droga z Aten do Teb, co i z Teb do Aten"<sup>3</sup>. Podobnie, jak się zdaje, jednym i tym samym jest stosunek ojca do syna - zwany ojcostwem, co i stosunek syna do ojca - zwany synostwem. A więc w Bogu nie ma czterech stosunków.

*Odpowiedź:* Zdaniem Filozofa<sup>4</sup>, każdy stosunek opiera się albo na ilości, np. dwójnasób i połowa, albo na działaniu i doznawaniu, np. działacz i dzieło, ojciec i syn, pan i sługa itp. Ponieważ zaś w Bogu nie ma mowy o ilości (jest bowiem wielki bez ilości - twierdzi Augustyn<sup>5</sup>), dlatego rzeczowy stosunek w Bogu może być oparty jedynie o działanie; oczywiście, nie o działanie, według którego coś pochodzi na zewnątrz, gdyż, jak wyżej powiedziano<sup>6</sup>, stosunki Boga do stworzeń nie istnieją w Nim rzeczowo. Pozostaje więc, że w Bogu można przyjąć stosunki rzeczowe oparte jedynie o działanie, według którego coś pochodzi w Nim wewnątrz, a nie na zewnątrz.

Tego zaś pokroju pochodzeń w Bogu, jak wyżej powiedziano<sup>7</sup>, mamy dwa. Pierwsze z nich odbywa się według działania myśli, i to jest pochodzenie Słowa; drugie odbywa się według działania woli, i to jest pochodzenie Miłości. Odnośnie do każdego z tych pochodzeń musimy przyjąć po dwa przeciwstawne stosunki; pierwszy z nich to stosunek pochodzącego do początkodawcy drugi to samego początkodawcy. Otóż pochodzenie Słowa zwie się: rodzenie, i to we właściwym znaczeniu, tak jak przysługuje istotom żyjącym. Zatem stosunek początkodawcy rodzenia u istot cieszących się pełnią życia zwie się: ojcostwo, a stosunek pochodzącego od początkodawcy zwiemy: synostwo.

Jak wyżej powiedziano<sup>8</sup>, pochodzenie Miłości nie ma własnej nazwy; stąd też nie mają jej i stosunki, które się na niej zasadzają. Jednakowoż stosunek początkodawcy tego pochodzenia nazwano: tchnienie, a stosunek pochodzącego nazwano: pochodzenie, chociaż te dwie nazwy dotyczą samych pochodzeń, czyli wywodzeń, a nie stosunków.

Na 1. Gdzie myśl i przedmiot myślenia, osobnik chcący i przedmiot chcenia stanowią dwie różne rzeczy, tam może zachodzić rzeczowy stosunek między wiedzą a jej przedmiotem, i osobnikiem chcącym a przedmiotem chcenia. W Bogu jednak tym samym zupełnie jest myśl i przedmiot myślenia; poznając bowiem swoją myślą siebie, poznaje tym samym wszystko inne<sup>a</sup>; tak samo rzecz się ma z Jego wolą i przedmiotem chcenia. Stąd to tego pokroju stosunki w Bogu nie są rzeczowe, podobnie jak nim nie jest stosunek tego samego do tego samego. Stosunek jednak do słowa jest rzeczowy, gdyż słowo oznacza to, co pochodzi jako owoc myślowego działania, a nie rzecz poznaną. I rzeczywiście, gdy poznajemy kamień, mianem słowa oznaczamy to, co myśl pojmuje z rzeczy poznanej.

Na 2. U człowieka stosunki myślowe mnożą się w nieskończoność; innym bowiem aktem człowiek poznaje kamień, innym aktem poznaje to, że poznaje kamień i jeszcze innym, że to poznaje: tak działania myślenia będą się mnożyć w nieskończoność, a w następstwie i stosunki poznane. Lecz w Bogu nie może to zaistnieć, gdyż jednym aktem poznaje wszystko.

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 14, 5, t. 2, str. 50-52.

Na 3. Stosunki wzajemne między ideami są przedmiotem poznania Bożego. Z ich wielości nie wynika, że w Bogu zachodzą liczne stosunki, a tylko że Bóg poznaje liczne stosunki.

Na 4. . Równość i podobieństwo w Bogu nie są rzeczowymi, ale jedynie pojęciowymi stosunkami, o czym niżej<sup>9</sup>.

Na 5. Owszem, ta sama jest droga od jednego końca do drugiego i na odwrót; tylko kierunek jej, a zarazem i stosunek, jest zgoła różny. Nie można przeto z tego wnioskować, że stosunek ojca do syna i na odwrót jest ten sam; można by było to wnioskować o jakimś bycie nieodnośnym, gdyby stał w pośrodku między nimi.

## ZAGADNIENIE 29

### OSOBY BOSKIE

Poprzedziwszy rzecz tym, co, jak się zdaje, należało poznać na wstępie, a więc zagadnieniami o pochodzeniu i o stosunkach w Bogu, trzeba teraz przystąpić do Osób. I tak najpierw przyjrzymy się Osobom samym w sobie - bezwzględnie, a potem porównamy je między sobą. Rozważanie Osób samych w sobie - bezwzględnie winno obejmować: pierwsze, rozważanie Ich ogólne; drugie, omówienie poszczególnych Osób. Ogólne zaś rozważanie Osób, jak się zdaje, winno obejmować cztery zagadnienia: 1. Znaczenie nazwy "osoba". 2. Liczbę Osób. 3. To, co z tej ilości Osób wypływa lub jej się przeciwstawia, jako to: różność, podobieństwo itp. 4. To, co dotyczy naszego poznawania Osób.

Pierwsze zagadnienie rzuca cztery tematy: 1. Określenie osoby. 2. Porównanie osoby z istotą, samoistnością i hipostazą. 3. Czy nazwa "osoba" stosuje się do Boga? 4. Jeśli tak, to w jakim znaczeniu?

### Artykuł 1

#### OKREŚLENIE OSOBY

Boecjusz tak określa osobę: "Osoba jest to jestestwo jednostkowe natury rozumnej"<sup>1</sup>. Otóż zdaje się, że to określenie osoby jest nienależyte, bo:

1. żaden poszczególnik nie da się określić. /22/ Lecz osoba oznacza jakiegoś poszczególnika (*singulare*). A więc osoba nie jest należyte określona.

2. W tym określeniu "jestestwo" albo oznacza jestestwo pierwsze, albo jestestwo drugie; jeśli pierwsze, wówczas zbyteczne jest dodawać "jednostkowe", gdyż jestestwo pierwsze właśnie oznacza jestestwo jednostkowe; jeśli zaś drugie, wówczas dodanie tego

przymiotnika jest błędne i zawiera sprzeczność; przecież jestestwo drugie to tyle, co rodzaje lub gatunki. A więc to określenie nie jest poprawnie zbudowane. /23/

3. W określeniu danej rzeczy nie wolno umieszczać orzecznika logicznego; /24/ nie uchodzi bynajmniej za dobre następujące określenie: człowiek jest gatunkiem zwierzęcia; "człowiek" bowiem jest nazwą rzeczy, a "gatunek" nazwą orzecznika logicznego. Ponieważ zaś "osoba" jest nazwą rzeczy (oznacza bowiem jakieś jestestwo natury rozumnej), dlatego w jej określeniu nienależycie umieszczono orzecznik logiczny, jakim jest "jednostka".

4. Zdaniem Arystotelesa, natura "jest początkiem ruchu i spoczynku w tym, w którym jest sama przez się, a nie przez przypadłość"<sup>2</sup>. Lecz osobę spotykamy w rzeczach niepodlegających ruchowi: w Bogu i u aniołów. A więc w określeniu osoby należało raczej użyć wyrazu "istota" a nie "natura".

5. Dusza oddzielona od ciała jest jestestwem jednostkowym natury rozumnej - nie jest wszakże osobą; a więc nie należy tak określać osoby.

*Odpowiedź:* Chociaż w każdym dziale bytu można spotkać powszechnik i poszczególnik-jednostkę, to jednak w jakiś szczególniejszy sposób znajduje się "jednostka" w dziale jestestwa. Jestestwo bowiem ujednostkawia się samo przez się, gdy tymczasem przypadłości ujednostkawiają się poprzez podmiot, którym właśnie jest jestestwo: mówimy bowiem o danej białości jako o białości tego oto podmiotu.

Stąd też słusznie poszczególne jednostki jestestwa przybierają szczególne miano - wyróżniające je od innych; mianowicie zwą się: hipostazy lub jestestwa pierwsze.

W jeszcze bardziej szczególny i doskonały sposób mamy do czynienia z poszczególnikiem i jednostką u jestestw rozumnych, które panują nad swoim działaniem, tzn. nie są kierowane - jak tyle innych - ale w działaniu same sobą kierują; a wiadomo: działanie zawsze dotyczy pojedynczych czynności. I dlatego w wyróżnieniu od innych jestestw poszczególniki natury rozumnej cieszą się szczególnym mianem, mianowicie "osoba". Stąd to w powyższym określeniu osoby wyrażono się "jestestwo jednostkowe" dla zaznaczenia, że chodzi o poszczególnika w dziale jestestwa; wyrażono się też "natury rozumnej", by podkreślić, że chodzi o poszczególnika jestestw rozumnych.

Na 1. To prawda, że nie można określić tego czy innego poszczególnika; można wszakże określić to, co stanowi wspólne pojęcie poszczególności; w ten to sposób Filozof<sup>3</sup>

określa pierwsze jestestwo; tak też czyni Boecjusz, podając określenie osoby.

Na 2. Zdaniem niektórych, w określeniu osoby chodzi o jestestwo pierwsze, czyli hipostazę; nie na darmo wszakże dodano "jednostkowe". Czemu? Bo o ile wyrazem "hipostaza" lub "jestestwo pierwsze" wykluczono ujmowanie ogólne lub jako części (albowiam nie uznajemy wcale za hipostazę ani ogólnego pojęcia człowieka, ani też ręki, która jest tylko jego częścią), to wyrazem "jednostkowe" wykluczono z pojęcia osoby możliwość przybrania jej (przez Chrystusa); wszak natura ludzka Chrystusa nie jest osobą; jest bowiem przybrana przez godniejszą Osobę, tj. przez Słowo Boże.

Można jednak na to lepiej tak odpowiedzieć: Jestestwo jest pojęciem wspólnym - obejmującym jestestwo pierwsze i drugie; wyrażeniem "jednostkowe" ograniczono je do jestestwa pierwszego.

Na 3. Gdy nie znamy różnic istotnych, lub gdy nie otrzymały własnej nazwy, wówczas niekiedy posługujemy się różnicami przypa dłościowymi na miejsce różnic istotnych; tak np. mówimy: ogień jest ciałem niezłączonym, gorącym i suchym. Przypadłości bowiem własne czy właściwe są skutkami form istotnych - podstawowych i tym samym je ujawniają<sup>b</sup>.

W podobny sposób dozwolone jest używanie nazw orzeczników logicznych przy określaniu danej rzeczy, o ile stosuje się je do niektórych brakujących nazw rzeczy. W ten to właśnie sposób nazwa "jednostka" znalazła się w określeniu osoby i to na oznaczenie takiego sposobu samoistnienia, który jest właściwy dla poszczególnych jestestw.

Na 4. Zdaniem Filozofa<sup>4</sup> wyraz "natura" oznaczał pierwotnie powstawanie istot żyjących, a więc narodzenie; ponieważ owo powstawanie dokonuje się zawsze z jakiegoś początku - źródła wewnętrznego, dlatego rozciągnięto tę nazwę na oznaczenie początku wewnętrznego wszelkiego ruchu, tak właśnie określił naturę Filozof w drugiej księdze Fizyki; skoro zaś tego pokroju początek może być formalny lub materialny, stąd znowu powszechnie przez naturę rozumie się zarówno materię, jak i formę; a ponieważ właśnie forma stanowi o zupełności istoty każdej rzeczy, dlatego powszechnie istota każdej rzeczy zawarta w określeniu tejże rzeczy nosi nazwę natury. Tak też tu używamy nazwy "natura". Stąd też Boecjusz we wzmiankowanym dziele<sup>5</sup> powiada, że "natura jest to różnica gatunkowa nadająca formę każdej rzeczy". albowiem właśnie różnica gatunkowa stanowi określenie, a bierzemy ją z własnej formy rzeczy<sup>c</sup>. Właściwsze więc było w określeniu osoby, która przecież jest poszczególnikiem określonego działu bytu, raczej użyć wyrazu "natura" niż "istota - *essentia*"; ta ostatnia bowiem pochodzi od "być, istnieć - *esse*" - a to jest najbardziej wspólne.

Na 5. Dusza jest częścią gatunku ludzkiego; i chociaż jest w stanie odłączenia, to jednak zachowuje przyrodzoną możebność i ciążenie ku ponownemu połączeniu się z ciałem: z tego powodu nie można jej uznać za jednostkowe jestestwo, a więc za hipostazę czy jestestwo pierwsze, podobnie zresztą jak ręki czy jakiegokolwiek innej części człowieka. Oto dlaczego nie stosuje się do niej ani określenie, ani nazwa osoby. /25/

## Artykuł 2

### *CZY OSOBA ZNACZY TO SAMO CO HIPOSTAZA, SAMOISTNOŚĆ I ISTOTA ?*

Zdaje się, że osoba jest tym samym co hipostaza, i istota, bo:

---

<sup>b</sup> Forma podstawowa: patrz wyżej, t. 1, str. 280; przypadkowości: patrz wyżej, z. 3, 6 /54/, t. 1, str. 99. 284.

<sup>c</sup> Patrz niżej, z. 50, 2 na 1, t. 4; z. 85, 3 na 4; a 5 na 3, t. 6.

1. Zdaniem Boecjusza: "U Greków nazwa *hypostasis* oznaczała jestestwo jednostkowe natury rozumnej"<sup>1</sup>. Lecz to właśnie znaczy łacińska nazwa "*persona* - osoba"; a więc "*persona* - osoba" znaczy zupełnie to samo co hipostaza.

2. W wypowiedziach o Bogu wyrażamy się zarówno, że są w Nim trzy Osoby, jak i że są w Nim trzy samoistności czy samoistniki. Nie można by było się tak wyrażać, gdyby osoba i samoistność nie znaczyły tego samego. A więc osoba i samoistność znaczą to samo.

3. Zdaniem Boecjusza<sup>2</sup>, greckie "*usia*" - tyle co łacińskie "*essentia*" a nasze "istota" oznacza skład materii z formą. Otóż właśnie ów skład materii z formą stanowi jednostkę jestestwa, czyli inaczej hipostazę lub osobę. A więc, jak się zdaje, wszystkie te nazwy jedno znaczą. /26/

4. *Wbrew* temu wypowiada się Boecjusz, że "Tylko rodzaje i gatunki samoistnieją; jednostki zaś

nie tylko samoistnieją, ale także stanowią podłoże [dla przypadłości]"<sup>3</sup>. Otóż właśnie od samoistnienia (*a subsistendo*) wywodzi się nazwa "samoistność" (*subsistentia*), a od stanowienia podłoża (*a substando*) wywodzi się nazwa "*substantia*" czyli hipostaza. Ponieważ zaś rodzajom i gatunkom nie przysługuje nazwa "hipostaza" lub "osoba", dlatego hipostaza czy osoba nie jest tym samym co samoistność.

5. Zdaniem Boecjusza<sup>4</sup> hipostaza oznacza materię, a *usiosis-samoistność*, oznacza formę. Tymczasem ani formy, ani materii nie można uważać za osobę. A więc osoba jest czymś innym niż hipostaza i samoistność .

*Odpowiedź:* Według Filozofa<sup>5</sup> wyraz *substantia*-jestestwo bywa używany w dwóch znaczeniach. Pierwsze, w znaczeniu sedna rzeczy zawartego w jej określeniu; stosownie do tego mówimy: określenie oddaje substancję rzeczy; otóż Grecy to znaczenie substancji - jestestwa oddawali wyrazem: *usia*; łacina może zaś użyć na to wyrazu: *essentia*-istota; /27/ drugie, w znaczeniu podmiotu (*subiectum*) lub osobnika (*suppositum*) samoistniejącego w dziale jestestwa.

Ogólnie mówiąc, to ostatnie może nosić nazwę orzecznika logicznego wtedy właśnie zwie się: osobnik - *suppositum*; może jednak także nosić nazwy oddające samą rzecz; i tych jest trzy; oto one: rzecz natury samoistność czy samoistnik i hipostaza; nazwy te wywodzą się z potrójnego ujmowania substancji - jestestwa; i tak: o ile istnieje sama przez się - a nie w innym, zwie się: samoistność czy samoistnik; w potocznym bowiem użyciu te rzeczy samoistnieją, które mają istnienie samo w sobie, a nie w innym; o ile jest podłożem dla jakiejś wspólnej natury zwie się: rzecz natury np. ten oto człowiek jest rzeczą natury ludzkiej; o ile w końcu jest podłożem dla przypadłości zwie się: hipostaza, czyli substancja - jestestwo. Otóż co te trzy nazwy oznaczają powszechnie w całym dziale jestestwa, to właśnie nazwa osoba znaczy w dziale jestestw rozumnych.

Na 1. U Greków "*hypostasis*" z samego znaczenia wyrazowego oznacza właściwie każdą poszczególną jednostkę jestestwa; powszechnie jednak przyjęło się używać tej nazwy na oznaczenie jednostki natury rozumnej, a to dla dostojności tejże natury.

Na 2. Jak my wyrażamy się w liczbie mnogiej, że są w Bogu trzy osoby i trzy samoistności, tak Grecy mówią o trzech hipostazach. Ponieważ wszakże nazwa "*substantia-jestestwo*", która we właściwym znaczeniu jest odpowiednikiem hipostazy, jest u nas wieloznaczna, skoro niekiedy oznacza istotę, a niekiedy hipostazę, by nie dawać okazji do błędu, woleli "*hypostasis*" tłumaczyć raczej: "samoistność" niż "*substantia-jestestwo*". /28/

Na 3. Istota, we właściwym znaczeniu, oznacz to, co wchodzi do określenia rzeczy. Do określenia zaś rzeczy nie wchodzi pierwiastki (*principia*) jednostkowe, ale gatunkowe. Stąd to w rzeczach złożonych z materii i formy istota nie oznacza samej tylko formy czy samej tylko materii, ale skład materii z formą wspólną - o ile są pierwiastkami gatunku. Natomiast skład z tej oto materii i z tej oto formy oznacza właśnie hipostazę i osobę. Albowiem dusza, mięso, kości, stanowią treść człowieka w ogóle; ale ta oto dusza i to oto mięso i te oto kości stanowią treść właśnie tego oto człowieka. A więc hipostaza i osoba dodają do pojęcia istoty pierwiastki jednostkowe i - jak to wyżej powiedziano, gdy była mowa o niezłożoności Boga<sup>6</sup> - w rzeczach złożonych z materii i z formy wcale nie są tym samym, co istota. /26/

Na 4. Boecjusz tak twierdzi: rodzaje i gatunki samoistnieją w tym sensie, że niektórym jednostkom przysługuje samoistność z tej racji, iż należą do rodzajów i gatunków objętych działem jestestwa; ale nie twierdzi, że same gatunki czy rodzaje samoistnieją. Jest to właśnie zdanie Platona<sup>7</sup> który głosił, że gatunki rzeczy samoistnieją oddzielnie od poszczególnikowa.<sup>a</sup> Jeśli zaś chodzi o to stanowienie pod-łoża, to owszem, jest to rzeczą jednostek wobec przypadłości; te jednak stoją poza istotą rodzajów i gatunków.

Na 5. Od materii, co też jest jej właściwe, ma jednostka - skład materii i formy - to do siebie, że jest podłożem dla przypadłości. Po tej myśli idzie wypowiedź Boecjusza: "Forma prosta-niezłożona nie może być podłożem"<sup>8</sup>. Za to od własnej formy, co znowuż jest jej właściwe, ma jednostka to, że samoistnieje sama przez się; forma bowiem nie nadchodzi do rzeczy już samoistniejącej, ale dopiero właśnie ona daje materii istnienie (*esse*) aktualne-rzeczywiste: na skutek czego dopiero jednostka może samoistnieć. Z tej to racji Boecjusz powiązał hipostazę z materią, a "*usiosis*", czyli samoistność - z formą; w istocie bowiem materii to leży, że z zasady ma być podłożem, w istocie zaś formy, że niesie samoistność. /28/

### Artykuł 3

#### CZY WOLNO STOSOWAĆ DO BOGA NAZWĘ "OSOBA" ?

Zdaje się, że odnośnie do Boga nie należy używać nazwy "osoba", bo:

1. Czytamy u Dionizego. "W ogóle nie godzi się mówić czy myśleć coś o Nadistocie i o tajnikach Boga, nad to, co nam Bóg powiedział w Księgach świętych"<sup>1</sup>.

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 6, 4, t. 1, str. 135 oraz t. 2 /77/, str. 274.

Tymczasem w Piśmie św. Nowego i Starego Testamentu wcale nie spotykamy nazwy "osoba". A więc nie godzi się stosować do Boga nazwy: osoba.

2. Zdaniem Boecjusza: "Nazwa "osoba" prawdopodobnie bierze początek od osób-aktorów zamaskowanych, którzy w komediach i tragediach przedstawiali jakoweś osobistości. Otóż wyraz *persona*-osoba pochodzi od *personare*, co znaczy: wydawać silny głos; a to stąd, że głos piętrzył się w zagłębieniu maski i potęgował. Grecy te właśnie maski zwali *prosopa*, gdyż zakładano je przed oczy na twarze, że zakrywały całe oblicze"<sup>2</sup>. Otóż o czymś takim zgoła nawet mówić nie można o Bogu, chyba tylko w przenośni. A więc nazwa "osoba" Boga nie może przysługiwać, chyba tylko przenośnie.

3. Każda osoba jest hipostazą. Lecz nazwy "hipostaza" nie można stosować do Boga, jako że, zdaniem Boecjusza<sup>3</sup>, hipostaza stanowi podłoże dla przypadłości, których przecież w Bogu nie ma. Również i Hieronim wyraża się<sup>4</sup>, że nazwa "hipostaza" "pod smakiem miodu kryje truciznę". A więc nie można do Boga stosować nazwy "osoba".

4. Jeśli do kogoś nie stosuje się dane określenie, znaczy to, że stoi on poza jego obrębem. Lecz wyżej podane<sup>5</sup> określenie osoby, jak się zdaje, nie przystaje do Boga; już to dlatego, że rozum w swojej pracy posługuje się wnioskowaniem, co jak wyżej udowodniono<sup>6</sup>, zgoła nie przypada do Boga; nie można więc o Nim mówić, że jest "rozumnej natury"; już to dlatego, że Boga bynajmniej nie można nazwać "jednostkowym" jestestwem, skoro czynnikiem ujednostkowania jest materia - Bóg zaś jest niematerialny. Nie jest wreszcie substancją<sup>a</sup>, gdyż nie jest podłożem dla przypadłości. A więc nie powinno się przyznawać Bogu miana osoby.

*Wbrew* temu wypowiada się Skład Atanazjański: "Inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego".

*Odpowiedź:* Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze. Ponieważ zaś Bogu winno się przyznać wszelką doskonałość, jako że Jego istota jest pełnią doskonałości, dlatego całkiem słusznie przyznaje się Bogu miano osoby; oczywiście nie według tej samej miary co stworzeniom, ale w o wiele wyższy sposób: tak jak i inne nazwy nadane przez nas stworzeniom z kolei są przyznawane Bogu; jak się to odbywa, powiedzieliśmy wyżej, rozprawiając o nazwach Bożych<sup>7</sup>.

Na 1. Chociaż Pismo św. Nowego i Starego Testamentu nie użyło, mówiąc o Bogu, wyrażenia "osoba" to jednak na wielu jego stronach - w wypowiedziach dotyczących Boga - spotykamy to, co ta nazwa oznacza; mianowicie, że Bóg jest najwyższego stopnia bytem samoistnym i że jest najdoskonalszą istotą myślącą. Stanie zaś na stanowisku, że w wypowiedziach o Bogu należy koniecznie używać jedynie tego języka i wyrażań, jakie Pismo św. do Boga stosowało i nam je przekazywało, prowadziłoby do nedorzecznego wniosku, że nikt nigdy nie mógłby mówić o Bogu innym językiem, jak tylko tym, w którym pierwotnie Pismo św. Starego i Nowego Testamentu zostało nam podane. Tymczasem konieczność rozprawiania z heretykami

---

<sup>a</sup> **Substantia** od **substare**, co znaczy: być podmiotem, podłożem.

zmusiła do wynajdowania nowych nazw na wyrażenie starych prawd Bożych. Nie trzeba też wystrzegać się tej nowości, skoro nie jest wcale "niezbożną", tzn. skoro harmonizuje dobrze z myślą Pisma św., a Apostoł nawołuje<sup>8</sup>, by tylko "wystrzegać się niezbożnych nowości słów"<sup>b</sup>.

Na 2. Jeśli chodzi o samo pierwotne pochodzenie nazwy "osoba" to rzeczywiście nie przystaje do Boga; ale jeśli bierze się pod uwagę to, na oznaczenie czego została użyta, wówczas przystaje do Boga i to jak najbardziej. W komediach bowiem i tragediach przedstawiano niektóre sławne postacie, co spowodowało, że nazwę "osoba" nadawano niektórym ludziom obdarzonym jakąś godnością. Stąd to nawet utarł się zwyczaj nazywania dygnitarzy kościelnych "*persona*", czyli "osobistość". Z tej to racji niektórzy tak określają osobę: "Jest to hipostaza o wyróżniającej właściwości wskazującej na dostojęństwo". Ponieważ zaś "samoistnieć w rozumnej naturze" jest znakiem wielkiego dostojęństwa, dlatego, jak wyżej powiedziano<sup>9</sup> każda jednostka natury rozumnej zwie się osobą. Wszelako dostojęństwo Bożej natury przewyższa wszelką godność i dostojęństwo; stąd też właśnie Bogu najbardziej przysługuje miano: osoba.

Na 3. Biorąc pod uwagę to, skąd się ta nazwa wywodzi, miano "hipostaza" wcale nie przystaje do Boga, gdyż nie jest On podłożem dla przypadłości; przysługuje Mu jednak ze względu na to, co właściwie oznacza ta nazwa, a oznacza rzecz samoistniejącą.

Co do Hieronima, powiadającego, że pod miodem tej nazwy kryje się trucizna, to rzecz tak się ma: Nim Kościół Zachodni używający łaciny dowiedział się o właściwym znaczeniu nazwy "hipostaza", heretycy otumaniali ludzi prostych właśnie przy pomocy tej nazwy i zmuszali ich do przyjmowania w Bogu większej ilości istot, jak już przyjęli kilka hipostaz; a to stąd pochodziło, że wyraz "*substantia*", który zna czy to samo, co greckie "*hypostasis*", w powszechnym użyciu Kościoła Zachodniego znaczył tyle, co "*essentia*" - istota.

Na 4. Owszem, można wyrazić się, że Bóg jest rozumnej natury, ale o ile "rozum" nie oznacza wnioskowania, tylko ogólnie: naturę myślącą czy duchową. Miano "jednostka" nie może przystawać do Boga o ile wyraża wzgląd na materię, która jest czynnikiem ujednostkowania; może jednak Mu przysługiwać, o ile wyraża nieprzekazalność. Nazwa "*substantia*" przysługuje Bogu, o ile oznacza byt sam przez się istniejący.

Zdaniem niektórych wyżej podane określenie Boecjusza nie jest określeniem tej osoby, jaką w Bogu spotykamy Chcąc nawet uzupełnić to określenie, Ryszard od. św. Wiktora<sup>10</sup> powiedział, że osoba, o jaką chodzi u Boga, oznacza: "nieprzekazalne istnienie Bożej natury".

## Artykuł 4

### CZY NAZWA "OSOBA" W BOGU OZNACZA STOSUNEK ?

---

<sup>b</sup> Tak Wulgata, Bibl. Tysiąclecia: "O, Tymoteuszu, strzeż depozytu [wiary], unikając światowej gadaniny".



Zdaje się, że nazwa "osoba" nie oznacza w Bogu stosunku, ale jestestwo, bo:

1. Czytamy u Augustyna: "Gdy mówimy o osobie Ojca, mamy na myśli nie co innego, jak właśnie jestestwo Ojca; a więc "osoba" wyraża zwrot ku sobie, a nie do Syna"<sup>1</sup>.

2. Istota jest odpowiedzią na pytanie: co to jest. Otóż, jak zauważa Augustyn: "Gdy mówimy: trzech są, którzy dają świadectwo na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty<sup>2</sup>, i pytamy: co za trzech? Odpowiedź brzmi: trzy Osoby"<sup>3</sup>. A zatem nazwa "osoba" oznacza istotę.

3. Zdaniem Filozofa<sup>4</sup> określenie oddaje znaczenie nazwy. Lecz jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>5</sup>, osobę określamy: "jednostkowe jestestwo rozumnej natury". A więc nazwa "osoba" oznacza jestestwo.

4 U ludzi i u aniołów "osoba" nie oznacza stosunku, ale coś nieodnośnego-bezwzględego; gdyby więc w Bogu oznaczała stosunek, wówczas orzekałaby różnoznacznie o Bogu, ludziach i aniołach.

*Wbrew* temu twierdzi Boecjusz<sup>6</sup>, że każda nazwa dotycząca Osób Boskich oznacza stosunek. Ale chyba żadna nazwa tak ściśle nie dotyczy Osób, jak właśnie nazwa: osoba. Przeto nazwa osoba oznacza stosunek.

*Odpowiedź:* Zastosowanie nazwy "osoba" do Boga: co ona ma w Nim oznaczać, napotyka na tę trudność, że *wbrew* naturze nazw istotowych, /29/ orzeka o trzech w liczbie mnogiej; co gorzej, sama ta nazwa wcale nie wyraża odnośności, jak to mają czynić wszystkie nazwy wyrażające stosunek.

Z tego powodu niektórzy /30/ posunęli się do twierdzenia, że nazwa "osoba" zasadniczo, z tego co narzuca sama nazwa, w Bogu oznacza istotę, tak jak i nazwa "Bóg", no i nazwa "mądry". Pod naporem jednak heretyków, na zarządzenie Soboru<sup>a</sup>, przystosowano tę nazwę w tym sensie, by mogła wyrażać stosunek i to zwłaszcza używana w liczbie mnogiej lub wraz z nazwą przydzieloną, ot jak np. w powiedzeniu: "trzy Osoby" lub "inną jest Osoba Ojca, inną Syna"; w liczbie zaś pojedynczej można używać tej nazwy albo jako nazwy nieodnośnej, albo odnośnej.

Lecz to nie daje wystarczającego, jak się wydaje, uzasadnienia. Albowiem jeśli nazwa "osoba" z samego swojego znaczenia nic więcej nie oznacza, jak tylko istotę Boga, i jeśli dozwoli się mówić "trzy Osoby" jeszcze to nie zatkałoby ust heretyków, owszem, nastęczyłoby im lepszej okazji do gorszego psioczenia.

Mając to na uwadze, inni głosili, /31/ że nazwa "osoba" w Bogu oznacza naraz i istotę, i stosunek. Spośród nich jedni sądzili, że osoba w pierwszym rzędzie oznacza istotę, a w drugim - stosunek; osoba bowiem: *persona* to jakby: sama przez się jedna - *per se una*<sup>b</sup>. jedność zaś, to rzecz istoty; w wyrażeniu zaś sama przez się - *per se*, zawiera się drugorzędowo stosunek, w tym sensie, że Ojciec poniekąd z racji stosunku odrębny od

---

<sup>a</sup> Chodzi o Sobór Nicejski (325 r.). Patrz **De Potentia**, qu. 6, 4 odp.

<sup>b</sup> Chodzi o etymologię łacińskiego wyrazu "**persona**": podówczas sztucznie wyprowadzano ją z samego brzmienia nazwy: **per se una**. Oczywiście że jest mylna i sam Autor jej nie przyjmuje.

Syna bytuje sam przez się. Drudzy natomiast głosili krańcowo przeciwne zdanie, mianowicie, że "osoba" oznacza w pierwszym planie stosunek, a drugoplanowo istotę: bo w określeniu osoby "natura" występuje w dopełniaczu; i ci byli bliżsi prawdy.

Przeto dla rozwikłania tej spornej sprawy należy zauważyć, że coś wchodzi w znaczenie rzeczy o węższym zakresie, co nie wchodzi w znaczenie rzeczy o szerszym zakresie; przykładem "rozumny": wchodzi w znaczenie człowieka, ale nie wchodzi w znaczenie zwierzęcia. Inną zatem jest rzeczą pytać, co oznacza "zwierzę", a inną pytać, co oznacza "człowiek" - gatunek zwierzęcia. Podobnie: co innego jest pytać, co oznacza nazwa "osoba" w ogóle, a co innego jest pytać, co oznacza Osoba Boska!

Osoba bowiem w ogóle, jak już powiedziano<sup>7</sup>, oznacza jednostkowe jestestwo rozumnej natury. Jednostka zaś oznacza to, co jest odrębne od wszystkiego, ale samo w sobie jest niepodzielone. Osoba przeto w każdej naturze oznacza to, co jest wyodrębnione w tejże naturze; w naturze np. ludzkiej oznacza: to oto mięso, te właśnie kości, tę oto duszę: one to jako czynniki ujednostkawiające stanowią o tym, że mamy człowieka - jednostkę; i chociaż one nie wchodzi w znaczenie czy określenie osoby w ogóle, wchodzi jednak w znaczenie osoby ludzkiej. Jeśli idzie o Boga, to, jak wyżej powiedzieliśmy<sup>8</sup>, odrębność może wprowadzić jedynie stosunek oparty o wywód. Stosunek zaś w Bogu nie występuje jako przypadłość tkwiąca w podmiocie, lecz stanowi samą istotę Boską; jest więc samoistnikiem, jak jest nim i sama istota Boska. A zatem jak bóstwo jest Bogiem, tak ojcostwo Boże jest Bogiem Ojcem - Ten zaś jest Osobą Boską. Osoba więc Boska oznacza stosunek jako samoistniejący; inaczej mówiąc: oznacza stosunek na sposób jestestwa, które jest hipostazą samoistniejącą w Boskiej naturze; aczkolwiek samoistnik w Boskiej naturze nie jest czymś innym od tejże Boskiej natury<sup>c</sup>.

W myśl tego prawdą jest, że nazwa "osoba" oznacza pierwszoplanowo stosunek, drugoplanowo istotę; z tym zastrzeżeniem, że nie bierzemy tu stosunku jako stosunku, ale o ile jest oznaczony na sposób hipostazy.

Podobnie, również oznacza istotę pierwszoplanowo, a stosunek drugoplanowo, o ile istota jest tym samym co i hipostaza; hipostaza zaś w Bogu jest oznaczona jako wyodrębniona stosunkiem; w ten sposób stosunek, oznaczony na sposób stosunku, wchodzi drugoplanowo w treść osoby.

Trzeba tu jeszcze dodać, że podane tu znaczenie nazwy "osoba", nie było wcale znane w tym czasie kiedy pojawiły się herezje trynitarned. Używano wtedy tejże nazwy na równi z innymi nazwami bezwzględnyymi. Z czasem wszakże nazwę tę dostosowano i ustalono, że ma mieć znaczenie względne - stosunkowe: do czego też nadawało się jej znaczenie; inaczej mówiąc, że oznacza pojęcie względne, nie wpłynęło na to samo tylko utarte używanie, jak głosiła pierwsza opinia, ale również samo znaczenie nazwy "osoba".

Na 1. Nazwa "osoba" wyraża zwrot do siebie, a nie do kogoś innego, bo oznacza stosunek nie na sposób stosunku, ale na sposób jestestwa-hipostazy. W myśl tego

---

<sup>c</sup> Oznacza bowiem naturę nie bezwzględnie, ale od strony stosunku, czyli właściwości osobowej i właśnie na nią wskazuje.

<sup>d</sup> Herezje trynitarnie, patrz wyżej /3/.

Augustyn twierdzi, że osoba oznacza istotę, o ile w Bogu istota jest tym samym co hipostaza; w Bogu przecież nie różni się: "to, co jest" i "to, czym coś jest". /32/

Na 2. Pytmie: "co to jest" niekiedy chce znać naturę, którą oznacza określenie; np. gdy pytam: co to jest człowiek ? otrzymuję odpowiedź: zwierzę rozumne śmiertelne; niekiedy jednak chce znać osobnika; np. gdy pytam: co pływa w morzu? otrzymuję odpowiedź: ryba. Podobnie i tu; na pytanie: co za trzy? Odpowiedź brzmi: Trzy Osoby.

Na 3. Jak powiedziano<sup>9</sup>, stosunek w Bogu zawiera się w samym pojęciu jestestwa jednostkowego, tj. wyodrębnionego lub nieprzekazalnego.

Na 4. Nazwa oddająca pojęcie szersze wcale nie staje się różnoznaczną przez to, że nazwy oddające pojęcia węższe mają różne znaczenia; np. chociaż koń i osioł mają inne sobie właściwe określenia, to jednak nazwa "zwierzę" orzeka o nich jednoznacznie, a to dlatego, że określenie zwierzęcia jest wspólne obu. Chociaż więc Osoba Boska w swoim znaczeniu zawiera stosunek, osoba zaś anioła czy człowieka nie zawiera go w swoim znaczeniu, wcale nie wynika z tego, że nazwa "osoba" musi orzekać o nich wszystkich różnoznacznym; nie musi też orzekać jednoznacznie, skoro, jak wyżej uzasadniono<sup>10</sup>, nie może orzekać jednoznacznie o Bogu i o stworzeniach. /33/

## ZAGADNIENIE 30

### WIELOŚĆ OSÓB W BOGU

Następnie będzie mowa na temat wielości Osób; ujmijmy rzecz w cztery pytania: 1. Czy w Bogu jest więcej Osób? 2. Ile? 3. Co w Bogu oznaczają wyrazy liczebnikowe? 4. Wspólność nazwy "osoba".

#### Artykuł 1

#### *CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB ?*

Zdaje się, że nie powinno się przyjmować więcej Osób w Bogu, bo:

1. Osoba to jednostkowe jestestwo natury rozumnej. Jeśli przeto w Bogu jest więcej osób, będzie i więcej jestestw-substancji - a to jest jawną herezją.

2. Mnogość bezwzględnych właściwości wcale nie dokona odrębności osób ani w Bogu, ani u ludzi; tym mniej mnogość stosunków. Otóż, jak wyżej powiedziano<sup>1</sup>, w Bogu jest tylko jedna wielość: stosunków. A więc nie może być mowy o wielości Osób w Bogu.

3. Boecjusz<sup>2</sup>, rozprawiając o Bogu<sup>2</sup>, wyraża się, że prawdziwie jedno jest to, w czym nie spotkasz liczby. Lecz wielość zawiera w sobie liczbę. A więc w Bogu nie ma wielu Osób.

4. Gdzie liczba, tam całość i część. Jeśli więc w Bogu jest liczba osób, trzeba będzie mówić o całości i części w Bogu, co stanowczo sprzeciwia się niezłożoności Bożej.

*Wbrew* temu pisze Symbol Atanazjański: "Inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego"<sup>3</sup>. A więc Ojciec i Syn i Duch Święty świadczą o tym, że jest więcej Osób w Bogu.

*Odpowiedź:* Dotychczasowe wywody prowadzą do wniosku, że w Bogu jest więcej Osób. Dopiero co bowiem wykazaliśmy<sup>4</sup>, że nazwa "osoba" w Bogu oznacza stosunek jako rzecz samoistniejącą w Boskiej naturze. Powiedzieliśmy również wyżej<sup>5</sup>, że w Bogu jest kilka stosunków rzeczowych. Wychodzi na to, że mamy kilka rzeczy samoistniejących w Boskiej naturze; a to znowuż znaczy, że jest kilka Osób w Bogu.

Na 1. "Jestestwo - *substantia*" w określeniu osoby nie oznacza istoty ale osobnika; jasne to z dodanego przymiotnika "jednostkowe". Grecy na oznaczenie tak właśnie pojętego jestestwa mają wyraz "*hypostasis*". Stąd to, jak my mówimy o trzech Osobach, oni mówią o trzech hipostazach. Z powodu różnoznaczności czy wieloznaczności nazwy "*substantia* - jestestwo" my nie zwykliśmy wyrażać się "trzy jestestwa-*substantiae*", aby ktoś nie brał tego w znaczeniu "trzy istoty-*essentiae*"

Na 2. Właściwości bezwzględne w Bogu, jako to: dobroć, mądrość, wcale się sobie wzajemnie przeciwstawiają i w następstwie zgoła nie różnią się rzeczowo między sobą. Chociaż więc samoistnieją, nie stanowią wszakże wielu rzeczy samoistnych, a to właśnie znaczy, że nie stanowią wielu Osób Boskich. W świecie stworzeń właściwości bezwzględne, jako to: białość, słodkość itp. chociaż różnią się rzeczowo między sobą, to jednak nie są samoistnikami. Inaczej ma się sprawa z właściwościami względnymi w Bogu; /34/ jak to bowiem już wyżej stwierdziliśmy<sup>6</sup>: i są one samoistnikami, i są od siebie rzeczowo odrębne. Dlatego wielość tychże właściwości wystarczająco tłumaczy wielość Osób w Bogu.

Na 3. Najwyższa jedność i niezłożoność Boga wyklucza Zeń wszelką wielość przymiotów bezwzględnych; nie wyklucza zaś wielości stosunków. Stosunki bowiem, jak zauważa Boecjusz<sup>7</sup>, wyrażając samą odnośność kogoś do czegoś, nie wprowadzają żadnego złożenia w tym, o kim orzekają.

Na 4. Liczba jest dwojaka: niezłożona czy bezwzględna, np. dwa, trzy, cztery, albo złączona z rzeczami liczonymi, np. dwoje ludzi, dwa konie. Jeśli więc zastosuje się do Boga liczbę bezwzględnie, czyli w oderwaniu - wówczas nic nie stoi na przeszkodzie, by mówić o całości i części w Bogu; to bowiem odbywa się jedynie w dociekaniu naszego rozumu; wszak liczba oderwana od rzeczy liczonych ma swój byt jedynie w rozumie. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę liczbę, o ile jest w rzeczach liczonych, wówczas w rzeczach stworzonych jeden jest częścią dwu, dwa jest częścią trzech, np. jeden człowiek jest częścią dwóch, a dwoje ludzi jest częścią trzech.

Ten jednakże sposób nie może mieć wcale zastosowania do Boga, gdyż, o czym niżej<sup>8</sup>, Ojciec to tyle, co i cała Trójca.

## Artykuł 2

### CZY W BOGU JEST WIĘCEJ OSÓB NIŻ TRZY ?

Zdaje się, że w Bogu jest więcej niż trzy Osoby bo:

1. Wielość Osób Boskich, jak już powiedziano<sup>1</sup>, stoi w ścisłej zależności od wielości właściwości stosunkowych w Bogu. Otóż, o czym wyżej była mowa<sup>2</sup>, w Bogu są cztery stosunki: ojcostwo, synostwo, wspólne tchnienie i Pochodzenie. A więc w Bogu są cztery osoby.

2. W Bogu wcale nie różni się bardziej natura od woli, niż natura od myśli. Otóż w Bogu inną jest Osoba, która pochodzi na sposób woli jako miłość, a inną, która pochodzi na sposób natury jako syn. A więc jest jeszcze inna, która pochodzi na sposób myśli jako słowo, i inna, która pochodzi na sposób natury jako syn. Z tego znowu wynika, że nie tylko trzy Osoby są w Bogu.

3. W świecie stworzeń im coś zajmuje wybitniejsze miejsce, tym więcej ma wsobnych czynności; np. człowiek stojący ponad innymi zwierzętami jest obdarzony zdolnością myślenia i chcenia. Aliści Bóg nieskończenie góruje nad wszelkim stworzeniem. Zatem powinna być w Nim nie tylko osoba pochodząca na sposób woli i na sposób myśli, lecz także jeszcze innymi nieskończonymi sposobami. A więc Osoby w Bogu są w nieskończonej ilości.

4. Dzięki swojej nieskończonej dobroci Bóg Ojciec udziela siebie samego w nieskończony sposób - wydając Boską Osobę. Ale w Duchu Świętym dobroć jest nieskończona. A zatem Duch Święty wydaje Boską Osobę, a ta znowu inną i tak w nieskończoność.

5. Cokolwiek da się objąć jakąś liczbą określoną, da się i mierzyć; liczba bowiem to jakaś miara. Lecz Osoby Boskie są niezmierzone; jasne to ze słów Atanazego: "Niezmierzony Ojciec, niezmierny Syn, niezmierny Duch Święty"<sup>3</sup>. A więc nie da się Ich objąć liczbą: trzy.

*Wbrew* temu czytamy u Jana: "Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty"<sup>4</sup> a. Na pytanie zaś: co za trzej? - zdaniem Augustyna<sup>5</sup> - odpowiedź brzmi: Trzy Osoby! A więc w Bogu są tylko trzy Osoby.

*Odpowiedź:* Z dotychczasowych wywodów wynika konieczność istnienia w Bogu li tylko trzech Osób. Wykazaliśmy przecież dopiero co<sup>6</sup>, że wiele Osób to tyle, co wiele stosunków samoistniejących i rzeczowo od siebie odrębnych. Rzeczowa zaś odrębność między stosunkami Boskimi ma uzasadnienie w przeciwstawności właściwej dla każdego stosunku<sup>b</sup>. Wynika z tego, że dwa przeciwstawne stosunki winny należeć do dwóch

---

<sup>a</sup> Słynne **Comma Johanneum** - sprawa autentyczności tego tekstu. Patrz odpowiednie wyjaśnienie w Biblii Tysiąclecia.

<sup>b</sup> Patrz niżej, z. 28, 3.

Osób; stosunki zaś nieprzeciwstawne muszą dotyczyć jednej i tej samej Osoby. Ponieważ zaś ojcostwo i synostwo to dwa przeciwstawne stosunki, dlatego muszą należeć do dwóch Osób. Tak więc ojcostwo samoistne to Osoba Ojca, a synostwo samoistne to Osoba Syna.

Pozostałe zaś dwa stosunki - wspólne tchnienie i Pochodzenie - nie wyrażają żadnej przeciwstawności do ojcostwa i synostwa, za to wzajem się przeciwstawiają; nie mogą przeto oba dotyczyć jednej Osoby. Albo więc trzeba, by jeden z nich dotyczył naraz obu wspomnianych Osób, albo by jeden dotyczył jednej, a wtóry drugiej Osoby. Nie można zaś przyjąć, by Pochodzenie dotyczyło Ojca i Syna, czy też jednego z Nich, gdyż z tego by wynikało, że pochodzenie myśli, które w Bogu jest rodzeniem, według którego jest ojcostwo i synostwo, wywodzi się z pochodzenia Miłości, według którego jest tchnienie i Pochodzenie, skoro Osoba rodząca i zrodzona wywodziłyby się od tchnącego; sprzeczne by to było z poprzednimi przesłankami<sup>7</sup>. Pozostaje więc, że tchnienie jest rzeczą tak Osoby Ojca, jak i Osoby Syna, jako że nie wyraża żadnej przeciwstawności stosunkowej ani do ojcostwa, ani do synostwa; w następstwie zaś tego Pochodzenie musi być rzeczą innej Osoby, zwanej Duchem Świętym, która - o czym wyżej była mowa<sup>8</sup> - pochodzi na sposób miłości. A więc, jako końcowy wniosek, są tylko trzy Osoby w Bogu, mianowicie Ojciec, Syn i Duch Święty.

Na 1. Chociaż są cztery stosunki w Bogu, to jednak jednego z nich, mianowicie tchnienia, nie da się odłączyć od Osoby Ojca i Syna, lecz należy do Jednego i Drugiego. I tak, choć jest stosunkiem, mimo to ani nie można go uważać za właściwość, skoro nie dotyczy jednej tylko Osoby, ani też za stosunek osobowy, tj. stanowiący Osobę. Za to owe trzy stosunki: ojcostwo, synostwo i Pochodzenie zowią się: właściwościami osobowymi, tj. jakby stanowiące Osoby; ojcostwo bowiem jest Osobą Ojca, synostwo Osobą Syna, Pochodzenie Osobą Ducha Świętego pochodzącego.

Na 2..To, co pochodzi na sposób myśli jako Słowo, nosi na sobie piętno podobieństwa do swojego początkodawcy; tak samo zresztą jak i to, co pochodzi na sposób natury; z tej to racji wyżej powiedzieliśmy<sup>9</sup>, że pochodzenie Słowa Bożego jest właśnie rodzeniem na sposób natury. Miłość zaś, jako taka, nie pochodzi jako podobieństwo tego, od którego pochodzi (aczkolwiek w Bogu miłość jest współistotową - jako miłość Boska); z tego powodu pochodzenia Miłości w Bogu nie uważa się za rodzenie.

Na 3. Człowiek - twór doskonalszy od innych zwierząt - ma większe bogactwo czynności wsobnych niż inne zwierzęta, bo jego doskonałość jest na sposób złożenia. Za to aniołowie - twory doskonalsze i mniej złożone - mają o wiele mniej wsobnych czynności niż człowiek; nie dostrzeżesz u nich wyobrażenia, czucia itp. W Bogu zaś jest tylko rzeczowo jedno działanie; ono też stanowi Jego istotę<sup>c</sup>. A skąd się biorą w Nim dwa pochodzenia - wyżej wyłożyliśmy<sup>10</sup>.

Na 4. Argument zarzutu byłby słuszny, gdyby Duch Święty posiadał zgoła inną liczbowo dobroć niż dobroć Ojca; i wtedy jak Ojciec dzięki swojej dobroci dobywa Osobę Boską, to samo czyniłby i Duch Święty. Wszelako jedną i tą samą jest dobroć Ojca i Ducha Świętego. Nie ma też innej odrębności, jak tylko poprzez stosunki Osób. Stąd

---

<sup>c</sup> Patrz wyżej, t. 2: Skorowidz pod "istota", str. 35; oraz niżej, z. 77, 2, t. 6.

dobroć przypada Duchowi Świętemu w charakterze jakby pobranej od drugiego; Ojcu zaś przypada w charakterze początkodawcy przekazującego ją. Z racji zaś przeciwstawności stosunkowej nie do pomyślenia jest, by stosunek, jakim jest Duch Święty, był zarazem stosunkiem, jakim jest: być początkodawcą Osoby Boskiej: przecież On pochodzi od innych Osób, jakie w Bogu być mogą.

Na 5. Jeśli chodzi o określoną liczbę oderwaną, a więc liczbę istniejącą jedynie w ujęciu naszej myśli, to prawdą jest, że jednostka jest miarą liczby. Jeśli zaś chodzi o liczbę zastosowaną do rzeczy, a chodzi o zastosowanie do Osób Boskich, to zgoła nie może tu być mowy o mierzeniu i rzeczy mierzonej, gdyż, o czym niżej<sup>11</sup>, wielkość trzech Osób jest ta sama: nic zaś nie jest miarą samego siebie.

### Artykuł 3

#### *CZY LICZEBNIKI WNOSZĄ COŚ W BOGA ? /35/*

Zdaje się, że wyrazy liczebnikowe wnoszą coś w Boga,bo:

1. Jedność Boża stanowi istotę Boga. Lecz każda liczba jest uwielokrotnioną jednością<sup>a</sup>. Wszelki przeto liczebnik oznacza w Bogu istotę. A więc zasada w Nim coś pozytywnego.

2. Cokolwiek orzeka o Bogu i o stworzeniach, przysługuje Bogu w wyższym stopniu niż stworzeniom. Lecz liczebniki coś wnoszą w stworzenia. A więc chyba tym bardziej czynią to w Bogu.

3. Jeżeli liczebniki niczego nie wnoszą w Boga, a używa się ich jedynie dla wyrugowania czegoś, tak jak np. wielość ruguje jedność, a jedność ruguje wielość, wówczas mamy błędne koło w rozumowaniu, wprowadzające do głowy tylko zamęt i do niczego pewnego inie wiodące - a to jest niedopuszczalne. Wychodzi na to, że jednak liczebniki wnoszą coś w Boga.

*Wbrew* temu pisze Hilary. "Przebywanie w towarzystwie, a jest ono odmianą wielości, wyklucza przebywanie w pojedynkę i w odosobnieniu"<sup>1</sup>. Ambroży zaś tak się wyraża: "W wyznaniu: Bóg jest jeden, jedność wyklucza wielość bogów ale bynajmniej nie wnosi w Boga ilości"<sup>2</sup>. Widać stąd, że tego pokroju nazw używa się do rugowania, a nie do usadowienia czegoś w Bogu.

*Odpowiedź:* Zdaniem Magistra<sup>3</sup>, liczebniki nie służą do usadowienia czegoś w Bogu, ale jedynie do wyrugowania Zeń czegoś. Inni są wprost odmiennego zdania.

Dla rozwikłania tej sprawy należy przypomnieć, że wszelka wielość zakłada jakiś podział. Mamy zaś dwojaki podział: Pierwszy, materialny, stosowany do podziału ciągu; jogo następstwem jest właśnie liczba, która jest gatunkiem ilości. /36/ Widać z tego, że taka liczba ma zastosowanie jedynie w rzeczach materialnych, zawierających w sobie

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 11, 2, t. 1, str. 187-191.

ilość - masę. Drugi, formalny: spotykamy go tam, gdzie trzeba oddzielać przeciwstawne lub różne formy. Jego następstwem jest wielość, która nie należy do żadnego działu bytu; zaliczamy ją bowiem do orzeczników nadrzędnych, mianowicie do bytu, dzielącego się, jak wiemy, na: jedno i wiele. Taki też tylko podział można stosować do rzeczy niematerialnych. /37/

Otóż niektórzy brali pod uwagę jedynie tę wielość, która jest gatunkiem ilości-masy liczebnej; a ponieważ widzieli, że taka ilość-masa liczebna nie ma miejsca w Bogu, dlatego twierdzili, że liczebniki niczego nie sadowią w Bogu, a tylko coś Zeń uchylają. Inni zaś, mając również na uwadze ten sam typ wielości, głosili następujące zdanie: Jak Bogu przypisujemy wiedzę według jej właściwej treści, a nie według jej treści rodzajowej - a więc jako jakości, która jest nie do przyjęcia w Bogu - tak samo przypisujemy Bogu liczbę według jej właściwej treści, nie zaś według jej treści rodzajowej, a więc jako ilości-masy.

Naszym jednak zdaniem liczebniki odniesione do Boga wcale nie są tymi liczbami, które stanowią gatunek ilości; gdyby nimi były, odnosiłyby się do Boga jedynie przenośnie, a więc tak, jak inne właściwości cielesne, np. szerokość, długość itp.; ale liczebniki te należy do tej wielości, którą zaliczamy do orzeczników nadrzędnych. Wielość zaś nadrzędna tak się ma do różnych wielości, o których orzeka, jak się ma jedno do bytu - wiadomo, jedno jest zamienne z bytem. Otóż omawiając zagadnienie jedności Boga stwierdziliśmy<sup>4</sup>, że takowe jedno niczego właściwie nie dorzuca do bytu, a tylko wyraża zaprzeczenie jego podziału. "Jedno" przecież znaczy tyle, co byt niepodzielony. Kiedykolwiek przeto mówimy o danej rzeczy, że jest jedna, chcemy tym zaznaczyć, że chodzi o rzecz niepodzielną. I tak np. jeden człowiek oznacza niepodzielną naturę lub jestestwo człowieka. Z tego samego powodu, w wyrażeniu "wiele rzeczy" wielość, o którą chodzi, oznacza wiele rzeczy o ile każda z nich jest niepodzielona. Przeciwnie, liczba, która jest gatunkiem ilości-masy, wnosi jakąś przypadłość dorzuconą do bytu; to samo trzeba rzec o "jedno", które jest początkiem liczby.

Tak więc w Bogu liczebniki oznaczają to, czy Tych, o których mówią; nad to, jak już powiedziano, nie dodają nic nowego, a tylko są zaprzeczeniem podziału; i co do tego słuszność miał Magister w swoich *Sentencjach*. Gdy bowiem mówimy: jedna istota, "jedna" oznacza tu istotę niepodzielną. gdy znowu mówimy: jedna Osoba, "jedna" oznacza Osobę niepodzielną; gdy wreszcie mówimy. wiele Osób, mamy przez to na myśli owe wiele Osób, i zarazem to, że każda z nich jest niepodzielona; wielość przecież w pojęciu swoim zawiera zbiór jedności.

Na 1. Jedno i wielość, jako orzeczniki nadrzędne są szerszymi pojęciami niż jestestwo i stosunek; stąd też, zależnie od tego, do czego chce się ich użyć, mogą w Bogu oznaczać albo istotę, albo stosunek. Wszelako, jak wyżej zaznaczono<sup>5</sup>, oba te orzeczniki, z samych sobie właściwych znaczeń, do istoty i do stosunku dorzucają jedynie zaprzeczenie podziału.

Na 2. Tyłko ta wielość, która jest gatunkiem ilości-masy, wnosi coś w rzeczy stworzone; tej jednak żadną miarą nie można stosować do Boga; stosować można Doń



jedynie wielość, która jest orzecznikiem nadrzędnym, ta zaś do każdej rzeczy, o której orzeka, nie dorzuca nic więcej, jak tylko to, że każda z nich jest niepodzielona.

Na 3. Jedno nie jest zaprzeczeniem wielości, ale podziału; ten zaś pojęciowo wyprzedza jedno i wielość. Również wielość nie jest zaprzeczeniem jedności, ale wyklucza tylko podział u każdej z tych poszczególnych rzeczy, z których się składa. Wszystko to zostało już wyłożone gdy była mowa o jedności Boga<sup>6</sup>.

Trzeba także stwierdzić, że argumenty podane przez powagi zajmujące przeciwne stanowisko<sup>b</sup>, nie są wystarczające. Chociaż bowiem wielość wyklucza odosobnienie, a jedność wyklucza wielobóstwo, nie wynika wszakże z tego, żeby tych wyrażen używało się jedynie w tym znaczeniu. Białość bowiem wyklucza czarność, a przecież nazwa "białość" oznacza nie tylko wykluczenie czarności.

#### Artykuł 4

### CZY NAZWA "OSOBA" MOŻE BYĆ WSPOLNA TRZEM OSOBOM ?

Zdaje się, że nazwa "Osoba" nie może być wspólną trzem Osobom, bo:

1. Poza istotą nic nie może być wspólne trzem Osobom. Lecz nazwa "osoba" nie oznacza pierwszoplanowo istoty. A więc nie jest wspólną trzem Osobom.

2. "Wspólne" ma za przeciwstawnika: "nieprzekazalne". Lecz jak widać z wyżej podanego określenia Ryszarda od św. Wiktora<sup>1</sup>, do istoty osoby należy to, że jest nieprzekazalna. A zatem nazwa "osoba" nie jest wspólna trzem Osobom.

3. Przypuśćmy, że jest wspólna trzem. W takim razie owa wspólność albo jest w rzeczy, albo tylko w ujęciu myśli. Aliści nie może zachodzić w rzeczy, bo wtedy trzy Osoby byłyby jedną osobą. Nie może również zachodzić tylko w ujęciu myśli, bo wtedy Osoba byłaby powszechnikiem, gdy tymczasem wyżej udowodniliśmy<sup>2</sup>, że w Bogu nie ma ani powszechnika, ani poszczególnika, ani rodzaju, ani gatunku. A więc nazwa "osoba" nie jest wspólna trzem.

*Wbrew* temu jest następująca wypowiedź Augustyna: Na pytanie: co za trzech? Odpowiedź brzmi: Trzy Osoby<sup>3</sup>. Dlaczego? Bo tym, co jest im wspólne, to właśnie jest "osoba".

*Odpowiedź:* Nawet z samego sposobu wyrażania się: trzy Osoby, widać, że nazwa "osoba" jest wspólna trzem. Podobnie jak powiedzenie trzech ludzi wskazuje na to, że nazwa "człowiak" jest wspólna trzem. Ma się rozumieć, że nie jest to wspólność rzeczy, /38/ a więc taka, według której jedna istota jest wspólna trzem; z tego bowiem by wynikało, że jak jest jedna istota w trzech, tak również byłaby jedna osoba w trzech.

Pytanie, jaką ma być ta wspólność, doczekało się różnych odpowiedzi. Jedni sądzili, że jest to wspólność przeczenia, a to dlatego, że w określeniu osoby jest mowa o

---

<sup>b</sup> We *Wbrew* temu.

jej nieprzekazalności. Drudzy twierdzili, że jest to wspólność orzecznika logicznego<sup>a</sup>, a to dlatego, że określając osobę nazwano ją jednostką; podobnie jak koń i wół to mają wspólne, że jeden i drugi stanowią jakiś gatunek. Obie jednak opinie grzebie fakt, że nazwa "osoba" ani nie jest nazwą przeczenia, ani orzecznika logicznego, ale jest nazwą rzeczy.

A oto należyta odpowiedź. Nazwa "osoba" również i do ludzi stosowana, jest nazwą wspólną wspólnością ujmowana przez rozum, nie taką wszakże, jak rodzaj, lub gatunek, lecz jak jednostka nieokreślona. Nazw bowiem rodzajów lub gatunków, takich jak człowiek lub zwierzę, używa się na oznaczenie samych natur wspólnych, nie zaś na oznaczenie orzeczników logicznych natur wspólnych, które są oznaczone nazwami: rodzaj lub gatunek. Natomiast jednostka nieokreślona, np. jakiś człowiek, oznacza naturę wspólną o określonym sposobie istnienia, jaki przysługuje poszczególnikom, a więc że jest to byt sam przez się istniejący, odrębny od innych. Za to jednostka im iennie wyszczególniona oznacza poszczególnik o określonych odrębnych cechach, np. nazwa Sokrates oznacza to oto ciało i te oto kości. /39/

Zachodzi tu jednak różnica: mianowicie "jakiś człowiek" oznacza naturę lub jednostkę od strony natury o takim sposobie istnienia, który przysługuje poszczególnikom. Natomiast "osoba" nie jest używana na oznaczenie jednostki od strony natury, ale na oznaczenie rzeczy samoistniejącej w takiej naturze.

A to właśnie w ujęciu rozumu jest wspólne wszystkim Osobom Boskich, że każda z Nich samoistnieje w naturze Boskiej i jest odrębna od innych. W ten to sposób nazwa "osoba" w ujęciu rozumu jest wspólna trzem Osobom Boskim.

Na 1. Zarzut ma na uwadze wspólność rzeczy, co nie wchodzi w rachubę.

Na 2. Owszem, osoba jest nieprzekazalna, jednakowoż sam ów sposób istnienia nieprzekazalnie może być wspólny dla wielu.

Na 3. Przyznajemy, że wspólność ta nie jest rzeczy, ale rozumu; nie wynika jednak z tego, że w Bogu mamy powszechnik i poszczególnik, rodzaj i gatunek; już to dlatego, że również i w odniesieniu do ludzi wspólność osoby nie jest wspólnością rodzaju lub gatunku, już to dlatego, że Osoby Boskie mają jeden (*esse*), podczas gdy rodzaj i gatunek, jak i wszelki powszechnik, orzeka o wielu rzeczach różnych co do bytu (*esse*).

## ZAGADNIENIE 31

### O TYM, CO DOTYCZY JEDNOŚCI LUB WIELOŚCI W BOGU

---

<sup>a</sup> Drugiego stopnia: patrz wyżej /24/.

Przyjrzyjmy się z kolei tym rzeczom [sprawom, wyrażeniom] , które dotyczą jedności lub wielości w Bogu. Chodzi nam o cztery tematy. 1. Sama nazwa "Trójca". 2. Czy można wyrazić się: Syn jest inny niż Ojciec? 3. Czy wyrażenie wyłączające, które wydaje się wykluczać inność, może być dołączone do nazwy istotowej w Bogu? 4. Czy może być dołączone do nazwy osobowej?

## Artykuł 1

### CZY W BOGU JEST TRÓJCA ?

Zdaje się, że w Bogu nie ma Trójcy, bo:

1. Każda nazwa albo w Bogu oznacza jestestwo, albo stosunek. Lecz nazwa "Trójca" nie oznacza jestestwa-istoty: orzekałaby przecież o poszczególnych Osobach. Nie oznacza również stosunku, gdyż nie jest nazwą wyrażającą odnośność. A więc nie należy stosować nazwy "Trójca" do Boga.

2. Nazwa "Trójca" oznacza wielość, zatem wydaje się być nazwą zbiorową. Takiej jednak nazwy nie można stosować do Boga, gdyż jedność, jaką wyraża nazwa zbiorowa, jest najslabszą jednością; wiadomo zaś, że Bóg stanowi najwyższą jedność. A więc nazwa "Trójca" nie odpowiada Bogu.

3. Wszystko, co jest troiste, jest trojakiem. Lecz w Bogu nie może być trojakości, skoro jest ona gatunkiem nierówności. A więc nie może być w Nim i troistości - Trójcy.

4. Cokolwiek jest w Bogu, stanowi Jego jedyną istotę gdyż Bóg, to Boska istota. Jeśli więc przyjmujemy Trójcę w Bogu, wówczas wejdzie ona w jedność Boskiej istoty, a wtedy będziemy mieć w Bogu aż trzy istotowe jedności, co jest jawną herezją.

5. W Bogu konkret orzeka o oderwalniku czy abstrakcie; odnosi się to zresztą do wszystkiego, cokolwiek mówimy o Bogu. I tak Bóstwo jest Bogiem, ojcostwo jest Ojcem. Co do Trójcy, to wcale nie można rzec: Trójca jest troista, gdyż to równało by się herezji, że w Bogu jest aż dziewięć rzeczy. A więc nie należy do Boga stosować nazwy "Trójca".

*Wbrew* temu Atanazy w Symbolu tak mówi: "Trzeba czcić i jedność w Trójcy i Trójcę w jedności".

*Odpowiedź:* Nazwa "Trójca" oznacza w Bogu określoną liczbę Osób. Jak przeto przyjmujemy wielość Osób w Bogu, tak samo też trzeba posługiwać się nazwą "Trójca"; co bowiem w sposób nieokreślony oznacza nazwa "wielość" to samo w sposób określony oznacza nazwa "Trójca".

Na 1. Jak się zdaje, nazwa "Trójca-*Trinitas*" według etymologii słowa, oznacza jedną dla trzech Osób istotę; albowiem Trójca-*Trinitas* to poniekąd jedność trzech: trójca, *trium unitas*. Jednakowoż według właściwości słowa oznacza raczej liczbę osób o tej samej istocie. Z tej racji nie możemy wcale wyrazić się: Ojciec jest Trójcą, skoro nie jest trójosobą. Nazwa "Trójca" przyznajemy nie oznacza samych stosunków Osób, lecz raczej

liczbę Osób związanych ze sobą wzajemnymi stosunkami. Z samej więc nazwy nie wyraża odnośności.

Na 2. Nazwa zbiorowa w swoim pojęciu zawiera dwa składniki: wielość osobników oraz jakąś jedność ładu: np. lud, to mnogość ludzi ujętych w jakiś ład. Otóż jeśli idzie o pierwszy składnik, przyznajemy, nazwa "Trójca" ma cechy nazwy zbiorowej. Za to jeśli chodzi o drugi, zasadniczo różni się, gdyż w Trójcy Boskiej nie panuje tylko jedność ładu, lecz nadto również jedność istoty.

Na 3. Trójca jest nazwą nieodnośną; oznacza bowiem liczbę trzech Osób. Natomiast "trojakość" oznacza proporcję nierówności; jest przeciw, zdaniem Boecjusza<sup>1</sup>, gatunkiem proporcji nierównej. Dlatego też można mówić o Trójcy w Bogu, nigdy zaś o trojakości. /40/

Na 4. W Trójcy należy uwzględnić i liczbę i Osoby liczone. Tak więc nie twierdzimy że w zwrocie "Trójca w jedności" liczba "Trójca" odnosi się do jedności istoty tak, jakoby ta istota była potrójnie jedna; za to twierdzimy, że "Osoby liczone" są jednej natury i to tak, jak o osobnikach danej natury mówimy, że istnieją w tejże naturze; na odwrót mówimy o "jedności w Trójcy" tak, jak to się mówi o naturze, że istnieje w swoich osobnikach.

Na 5. W zwrocie "Trójca jest troista", podana w orzeczeniu liczba "troista" oznacza pomnożenie jej przez siebie samą, a więc trzy razy trzy, a to dlatego, że wyraz "troista" wnosi trójrozróżnienie w osobnikach tego, o czym orzeka, a orzeka o Trójcy. Nie można przeto wyrazić się: "Trójca jest troista". Gdyby bowiem Trójca była troista, wynikałoby z tego, że było by trzech osobników, i każdy byłby trójcą; podobnie jak z powiedzenia "Bóg jest troisty-trójcą" wynika, że jest trzech osobników Bóstwa.

## Artykuł 2

### CZY SYN JEST INNY NIŻ OJCIEC ? /41/

Zdaje się, że Syn nie jest inny niż Ojciec, bo:

1. Wyraz "inny" jest względnikiem wskazującym na różność jestestwa; jeśli przeto Syn jest inny niż Ojciec, jak się zdaje, jest także różny od Ojca, to zaś jest sprzeczne ze stanowiskiem Augustyna, który tak pisze: Gdy mówimy "trzy Osoby", "wcale nie mamy na myśli różności"<sup>1</sup>.

2. Jeśli dwie rzeczy są inne od siebie, to w jakiś sposób i różnią się między sobą. Jeśli więc Syn jest inny od Ojca, trzeba będzie przyznać, że różni się od Ojca; to zaś nie zgadza się z następującą wypowiedzią Ambrożego: "Ojciec i Syn stanowią jedno z racji Bóstwa. nie ma też między ich istotami ani różnicy, ani też żadnej różności"<sup>2</sup>.

3. Od *alius*-inny pochodzi *alienus*-obcy, odmienny; lecz Syn nie jest obcy, odmienny od Ojca; świadczy o tym następująca wypowiedź Hilarego: W Osobach Boskich "nic nie jest różne ani obce - odmienne, ni oddzielne"<sup>3</sup>. A więc Syn nie jest inny niż Ojciec.

4. *Alius-inny* i *aliud-co innego*: znaczą to samo, a różnią się tylko rodzajem: tam męski, tu nijaki; jeśli przeto Syn jest inny niż Ojciec, wynika chyba z tego, że Syn jest czymś innym niż Ojciec.

*Wbrew* temu tak się wypowiada Augustyn: "Ojciec i Syn i Duch Święty są jednej istoty; i co do niej ani Ojciec nie jest czymś innym, ani Syn, ani Duch Święty; chociaż co do osoby: innym jest Ojciec, innym Syn, innym Duch Święty"<sup>4</sup>.

*Odpowiedź*: Ponieważ jak to mówi Hieronim<sup>5</sup> wypowiedzi nieściśle czy nieprzemyślane wikłają w herezję, dlatego w rozprawianiu o Trójcy należy postępować z ostrożnością i oględnością. "Nie ma bowiem, mówi Augustyn<sup>6</sup>, błędów bardziej niebezpiecznych jak w tej materii, nic trudniejszego w dociekaniu, i nie ma też owocniejszych nad te zdobyczy". Trzeba nam przeto w naszej rozprawie o Trójcy ustrzec się od dwóch krańcowy ch błędów i wybrać między nimi bezpieczną drogę; chodzi tu o błąd Ariusza, który wraz z Trójcą Osób przyjmował trójcę istot, i także o błąd Sabeliusza, który wraz z jednością istoty przyjmował jedność osoby .

Dla uniknięcia przeto błędu Ariusza winniśmy wystrzegać się stosowania do Boga wyrażen: "różność" i "różnica" po to, by nie przekreślić jedności istoty. Ze względu wszakże na przeciwstawność stosunkową możemy posłużyć się nazwą "odrębność". W jakimkolwiek przeto autentycznym dziele spotykamy wyrażenia: różność lub różnica Osób, należy te wyrażenia brać w sensie: odrębność. Poza tym, by nie przekreślić niezłożoności Bożej istoty, należy wystrzegać się wyrażen: oddzielenie i podział, bo w nich chodzi o całość i części. Do tego, by nie przekreślić równości, należy wystrzegać się nazwy: nierówność. By wreszcie nie przekreślić podobieństwa, trzeba się wystrzegać wyrazu: obcy i rozbieżny, gdyż jak mówi Ambroży: w Ojcu i Synu "nie jest rozbieżne, ale jedno Bóstwo"<sup>7</sup>. Hilary zaś w przytoczonych wyżej słowach powiada, że "w Bogu nie znajdziesz nic obcego, nic oddzielnego".

Dla uniknięcia zaś błędu Sabeliusza trzeba unikać wyrażenia: *singularitas* - poszczególność, pojedynczość, by nie przekreślić przekazalności istoty Bożej. Stąd to wyraża się Hilary: "To świętokradztwo mówić, że Ojciec i Syn, każdy z osobna, jest poszczególnym Bogiem"<sup>8</sup>. Należy z kolei strzec się używania przymiotnika "jedyny", by nie zaprzepaścić liczby Osób; każe bowiem tenże Hilary<sup>9</sup> wybić sobie z głowy stosowanie do Boga takich wyrażen, jak: poszczególny, pojedynczy i jedyny. Wszelako uznajemy za poprawne wyrażenie: jedyny Syn, bo nie ma u Boga więcej Synów; uważamy zaś za nienależyte wyrażenie: jedyny Bóg, bo Bóstwo jest wspólne dla kilku Osób. Następnie wystrzegajmy się wyrażenia: *confusus*-zlany, zmieszany, by zachować naturalny porządek między Osobami; słusznie zatem powiada Ambroży: "Bóg jest jeden, ale nie zlanie w jedno; a że nie da się w Nim niczego odróżnić, dlatego nie jest wieloraki"<sup>10</sup>. Wreszcie winno się unikać wyrażenia: samotny, odosobniony, by nie przekreślić towarzystwa trzech Osób; po tej myśli idzie wypowiedź Hilarego: "Bogiem, w którego wierzymy, nie jest Bóg osamotniony i różny"<sup>11</sup>.

Otóż jeśli idzie o nazwę "inny", użytą w rodzaju męskim, to wyraża ona jedynie odrębność osobnika; stąd całkiem poprawnie możemy wyrażać się: Syn jest inny niż Ojciec; jest przecież innym osobnikiem Boskiej natury niż Ojciec, jak jest i inną Osobą, i inną hipostazą.

Na 1. "Inny" uchodzi za nazwę szczegółową i dotyczy osobnika; stąd też dla zachowania swego znaczenia, wystarczy odrębność jestestwa branego w sensie hipostazy lub osoby. Natomiast "różność" domaga się odrębności jestestwa branego w sensie istoty. Dlatego to, choć Syn jest inny niż Ojciec wcale nie możemy się wyrazić, że jest Odeń różny.

Na 2. "Różnica" zawiera w swoim pojęciu odrębność formy. Otóż w Bogu istnieje tylko jedna forma; mianowicie ta, o której mówi Apostoł: "On istniejąc w postaci (formie) Bożej" itd.<sup>12</sup>. I dlatego, jak widać z przytoczonego tekstu Ambrożego, wyraz "różnica" nie przystaje do Boga. Damascen<sup>13</sup> wszelako posługuje się tym wyrażeniem i stosuje do Osób Boskich, ponieważ właściwość stosunkowa ma charakter formy; w jego mniemaniu hipostazy nie różnią się między sobą co do jestestwa, a tylko określonymi właściwościami. Atoli jak powiedzieliśmy<sup>14</sup>, wyraz "różnica" należy tu brać w znaczeniu: odrębność.

Na 3. "Obcy" to inaczej: "zewnątrz stojący" i odmienny czy niepodobny. Tego wszakże nie wyraża wyraz "inny". Stąd też mówimy: Syn jest inny niż Ojciec, nigdy zaś: Syn jest odmienny-obcy dla Ojca.

Na 4. Rodzaj nijaki oznacza coś nieukształtowanego i niewyodrębnionego; męski i żeński zaś oznaczają coś już ukształtowanego i wyodrębnionego. Dlatego też całkiem słusznie rodzaj nijaki oznacza istotę wspólną; natomiast męski i żeński rodzaj oznacza jakiegoś określonego osobnika w naturze wspólnej. Widać to na przykładzie z życia ludzkiego. Na pytanie: kto to jest? brzmi odpowiedź: to Sokrates; a jest to nazwa osobnika, a na pytanie: co to jest? pada odpowiedź: to zwierzę rozumne i śmiertelne. Ponieważ zaś w Bogu odrębność odnosi się do Osób, a nie do istoty, dlatego nie wyrażamy się: Co innego Ojciec, a co innego Syn; za to mówimy. Ojciec jest inny niż Syn; na odwrót mówimy, że są "jedno" a nie "jeden".

### Artykuł 3

#### *CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJACY "SAM" MOŻE BYĆ PRZYDAWKĄ DO WYRAZU ISTOTOWEGO W BOGU ?*

Zdaje się, że w Bogu zaimek wyłączający "sam" nie może być przydany do wyrazu istotowego, bo:

1. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup>, "sam" to ten, kto nie przebywa z kim innym. Lecz Bóg przebywa w gronie aniołów i dusz świętych. Nie można więc wyrazić się: Sam Bóg.

2. Cokolwiek w Bogu jest przydane do wyrazu istotowego, może orzekać o każdej Osobie wprost i o wszystkich razem. I tak skoro poprawnie mówimy: mądry Bóg, możemy również wyrazić się: Ojciec jest mądrym Bogiem oraz Trójca jest mądrym

Bogiem. Lecz Augustyn mówi: "Trzeba zwrócić uwagę na zdanie mówiące, że sam Bóg prawdziwy, to nie jest sam Ojciec"<sup>2</sup>. /42/ Nie możemy przeto mówić: Sam Bóg.

3. Wyraz "sam" przydany nazwie istotowej jest podmiotem albo dla orzeczenia wyrażającego Osobę Boską, albo dla orzeczenia wyrażającego istotę Boską. Otóż nie może być współpodmiotem dla orzeczenia oznaczającego Osobę Boską, gdyż tak utworzone zdanie: sam Bóg jest Ojcem, jest błędne; przecież i człowiek jest ojcem. Nie może także nim być dla orzeczenia oznaczającego istotę Boga; gdyby bowiem było prawdziwe zdanie: sam Bóg stwarza, wynikałoby z tego, jak się zdaje, że i to zdanie byłoby prawdziwe: sam Ojciec stwarza; cokolwiek bowiem orzekamy o Bogu, możemy orzekać i o Ojcu; jednakowoż to ostatnie zdanie jest jawnie błędne bo również i Syn jest Stwórcą. A więc wyraz "sam" nie może być przydany do nazwy istotowej w Bogu.

*Wbrew* temu są słowa Apostoła: "Królowi wieków nieśmiertelnemu ... Bogu samemu"<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Wyraz "sam" można brać kategorematicznie lub synkategorematicznie. Wyraz kategorematiczny stawia po prostu i jedynie to, co oznacza, obok osobnika i więcej nic; np. "biały" obok "człowiek" w wyrażeniu: biały człowiek; i tak biorąc wyraz "sam" żadną miarą nie może być dołączony do jakiejś nazwy wyrażającej Boga, a to dlatego, że wprowadziłby odosobnienie do tejże nazwy z czego by wyniknęło odosobnienie czy osamotnienie Boga, co wyżej odrzuciliśmy<sup>4</sup>.

Natomiast wyraz synkategorematiczny wyraża związek orzeczenia z podmiotem; należą tu: "każdy" lub "żaden"; tego typu jest i wyraz "sam", który wyklucza wszelkiego innego osobnika od udziału w orzeczeniu. Weźmy przykład: powiedzenie "sam Sokrates pisze" nie oznacza, że Sokrates jest odosobniony czy samotny, ale że nikt nie bierze udziału w jego pisaniu, choć koło niego roi się od ludzi. I tak biorąc wyraz "sam" nic nie stoi na przeszkodzie by go dołączyć do jakiejś nazwy istotowej wyrażającej Boga, skoro wyklucza wszystkich innych z Boga od udziału w orzeczeniu. Mówimy więc np: Sam Bog jest wieczny, gdyż nikt poza Bogiem nie jest wieczny.

Na 1. Owszem aniołowie i dusze święte zawsze przebywają z Bogiem; gdyby jednak nie było wielości Osób w Bogu, wyszło by na to, że Bóg byłby sam lub osamotniony. Nie obroni przecież przed samotnością towarzystwo kogoś czy czegoś, co jest obcej, odmiennej natury; chociaż bowiem przebywa człowiek w ogrodzie pełnym roślin, drzew i zwierząt, to jednak mówimy że jest on tam sam; podobnie, gdyby nie było kilku Osób Boskich chociaż przebywałyby w gronie aniołów i ludzi, słusznie trzeba by było powiedzieć, że Bóg jest sam lub samotny. Tak więc przebywaniem w towarzystwie aniołów i dusz Bóg nie pozbyłby się samotności bezwzględnej; tym mniej samotności względnej tj. z racji posiadania takiego czy innego przymiotu, czy w ogóle orzeczenia. /43/

Na 2. Ściśle biorąc wyraz "sam" nie dotyczy orzeczenia wziętego formalnie - jako orzeczenia. Dotyczy zasadniczo podmiotu i wyklucza zeń wszelki inny podmiot. Natomiast przysłówek "tylko", jako że ma charakter wykluczenia, może dotyczyć i podmiotu i orzeczenia. Możemy więc powiedzieć: tylko Sokrates biegnie, co znaczy: nikt

inny poza nim; a możemy i tak rzec: Sokrates biegnie tylko; co znaczy: więcej nic innego nie robi. A więc nie są poprawne następujące zdania: Ojciec jest sam Bogiem, oraz: Trójca jest samym Bogiem; chyba żeby do orzeczenia coś jeszcze wpleciono, np. Trójca jest Bogiem, którym jest sam Bóg, według tego również i to zdanie uchodziłoby za prawdziwe: Ojciec jest Bogiem, którym jest sam Bóg, o ile zaimek względny, "który" odnosi się do orzeczenia "Bogiem", a nie do podmiotu "Ojciec". Przytoczone zaś słowa Augustyna: Ojciec nie jest samym Bogiem, lecz Trójca jest samym Bogiem, należy traktować jako jego wyjaśnienie; chce przez to powiedzieć, że owych pochwalnych słów: "Królowi wieków nieśmiertelnemu ... Bogu samemu nie należy odnosić do Osoby Ojca, ale do samej Trójcy.

Na 3. Wyraz "sam" może być przydany do nazwy istotowej i to bez względu na to, czy orzeczenie będzie odnosiło się do Osoby Boskiej, czy też do istoty Boskiej. I rzeczywiście zdanie: sam Bóg jest Ojcem może mieć dwa znaczenia; albowiem "Ojciec" może oznaczać Osobę Ojca, i w takim razie zdanie to jest prawdziwe; wszak tą osobą wcale nie jest człowiek; już to może oznaczać tylko stosunek "ojcostwo"; i w takim razie to jest błędne, gdyż stosunek "ojcostwo" spotykamy i gdzie indziej chociaż nie jednoznacznie. Podobnie i to zdanie: sam Bóg stwarza, jest prawdziwe. Nie należy wszakże z niego wyciągnąć wniosku: a więc sam Ojciec stwarza; jak bowiem uczy logika, wyraz wskazujący na wyłączność wyklucza wszelką zmianę w tym wyrazie, któremu jest przydany. Nie można więc rozciągać tego wyrazu zstępując na jego osobniki i stosując do któregoś z nich; np, ze zdania: sam człowiek jest zwierzęciem rozumnym śmiertelnym, nie wolno wyciągnąć wniosku: a więc sam Sokrates.

#### **Artykuł 4**

##### *A CZY ZAIMEK WYŁĄCZAJĄCY "SAM" MOŻE BYĆ PRZYDANY DO WYRAZU OSOBOWEGO ?*

Zdaje się, że zaimek wskazujący na wyłączność, może być dołączony do wyrazu osobowego, nawet gdy orzeczenie jest wspólne bo:

1. Zbawiciel, zwracając się do Ojca, tak mówi: "Aby poznali Ciebie samego Boga prawdziwego"<sup>1</sup>. A więc sam Ojciec jest Bogiem prawdziwym.

2. Czytamy u Mateusza: "Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec"<sup>2</sup>. Innymi słowy: sam Ojciec zna Syna. Lecz "znać Syna" jest wspólne dla trzech Osób. A więc wniosek ten sam co wyżej.

3. Wyraz wskazujący na wyłączność wcale nie wyklucza tego, co potrzebne do pojęcia tego wyrazu, któremu jest przy dany; nie wyklucza więc z niego ani części, ani uogólnienia. Ze zdania: "sam Sokrates jest biały" nie wynika wcale, że: "a więc jego ręka nie jest biała" lub że: "a więc człowiek nie jest biały". Otóż pojęcie jednej Osoby zawiera



w sobie drugą; w pojęciu Syna zawiera się Ojciec, i na odwrót. Mówiąc przeto: "sam Ojciec jest Bogiem" nie wykluczamy ani Syna, ani Ducha Świętego. A zatem to zdanie wydaje się prawdziwe.

4. Kościół śpiewa: "Ty sam Najwyższy, Jezu Chryste"<sup>3</sup>.

*Wbrew* temu, zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem" można dwojako rozumieć, mianowicie. "Ojciec jest Bogiem, i nikt inny oprócz Ojca nie jest Bogiem". Otóż to drugie zdanie jest błędne, gdyż Syn jest innym niż Ojciec, a jest Bogiem. A więc zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem, jest błędne; tak samo ma się sprawa z podobnymi zdaniami.

*Odpowiedź:* Zdanie: "sam Ojciec jest Bogiem, może mieć więcej znaczeń. Jeśli np. wyrazu "sam" użyje się kategorematicznie i tak postawi się go obok 'Ojciec', wówczas przyprawia się Go o odosobnienie; a w takim razie zdanie to staje się błędne. O ile zaś wyrazu "sam" użyje się synkategorematicznie, to znowu może on nadać temu zdaniu kilka znaczeń; i tak, jeśli wyklucza od formy podmiotu, zdanie jest prawdziwe i ma taki sens: "sam Ojciec jest Bogiem" tzn. "Ten, z którym nikt inny nie dzieli tytułu Ojca, jest Bogiem". W taki też sposób wyjaśnia owo zdanie Augustyn i powiada: "Wyrażamy się 'sam Ojciec' nie dlatego, żeby Ojciec był oddzielony od Syna lub Ducha Świętego; wyrażając się tak chcemy zaznaczyć, że Oni Obaj nie są ojcami tak, jak jest nim Bóg Ojciec"<sup>4</sup>. Tego jednak znaczenia nie spotykamy w potocznym użyciu, chyba w następującym rozumieniu: "Ten, kto sam uchodzi za Ojca, jest Bogiem".

We właściwym jednak swym znaczeniu wyraz "sam" wyklucza od udziału w orzeczeniu; według tego: jeśli wykluczy "kogoś innego" - a więc w rodzaju męskim, zdanie to będzie błędne; jeśli zaś wykluczy "coś innego" - a więc w rodzaju nijakim, będzie prawdziwe. Syn bowiem jest "inny" niż Ojciec, ale nie jest "co innego" niż Ojciec. /44/ To samo dotyczy Ducha Świętego. Ponieważ jednak, jak wyżej powiedziano<sup>5</sup> wyraz "sam" właściwie biorąc dotyczy podmiotu, dlatego raczej zmierza do wykluczenia "kogoś innego" niż "coś innego". Stąd też nie trzeba tego zdania używać powszechnie, a gdybyśmy je spotkali w jakimś autentycznym dziele, należy je jakoś odpowiednio wytłumaczyć.

Na 1. Jak twierdzi Augustyn<sup>6</sup>, wypowiedzi Zbawiciela: "Ciebie samego, Boga prawdziwego", nie należy odnosić do Osoby Ojca, ale do całej Trójcy. Jeśli zaś chce się odnieść do Osoby Ojca, nie wykluczy się przez to innych Osób, a to z racji jedności istoty; o ile, ma się rozumieć, wyraz "sam" wyklucza jedynie, jak wyżej zaznaczono<sup>7</sup>, "coś innego".

Na 2. Podobną jest odpowiedź na drugi zarzut. Gdy bowiem przypisujemy Ojcu coś istotowego, nie wyklucza ani Syna, ani Ducha Świętego - a to z powodu jedności istoty. Należy tu jednak zaznaczyć, że ów wyraz "nikt" (*nemo*) w przytoczonym tekście nie ma tego samego znaczenia, co "żaden człowiek - *nullus homo*", mimo że na to zdaje się wskazywać sam ów wyraz "*nemo - non homo*, nikt" (w takim bowiem razie nie można by było wyłączyć Osoby Ojca); ale wyrazu "nikt" (*nemo*) użyto w potocznym znaczeniu odnosząc go do wszelkiej rozumnej natury.

Na 3. Wyraz nsamn wskazujący na wyłączność nie wyklucza tego, co potrzebne do pojęcia tego wyrazu, którego jest przydawką i co stanowi jednego osobnika jako część i uuogólnienie. Lecz Syn i Ojcie to dwa odrębne osobniki. A więc rozumowanie zarzutu zawodzi.

Na 4. My nie kończymy Hymnu Anielskiego na słowach, że sam Syn jest Najwyższy, ale że sam jest Najwyższy: "z Duchem Świętymn w chwale Boga Ojca".

## ZAGADNIENIE 32

### JAK POZNAJEMY OSOBY BOSKIE ?

Następnie trzeba nam zastanowić się nad sprawą naszego poznawania Osób Boskich; odnośnie do tego nasuwają się cztery pytania: 1. Czy można poznać Osoby Boskie przyrodzonym rozumem? 2. Czy należy przyznać Osobom Boskim jakieś znamiona? 3. Ile? 4. Czy można być innego zdania o znamionach ?

#### Artykuł 1

### *CZY MOŻNA TRÓJCE OSÓB BOSKICH POZNAĆ PRZYRODZONYM ROZUMEM ?*

Zdaje się, że Trójcę Osób Boskich można poznać przyrodzonym rozumem, bo:

1. Filozofowie zdobili dojść do poznania Boga i to właśnie tylko w oparciu o siły przyrodzonego rozumu; spotykamy też u nich wiele wypowiedzi o Trójcy Osób. Arystoteles np. tak pisze: "Liczba ta (chodzi mu o trójkę) przynagla nas do uwielbienia Boga jednego, górującego przymiotami nad wszelkim stworzeniem"<sup>1</sup>. A oto wypowiedź Augustyna o dziełach platończyków: "Wyczytałem z nich, nie tymi samymi słowy wprawdzie, ale treściowo zupełnie to samo, i to wieloma różnymi poparte dowodami, że "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo"<sup>2</sup>; to, i dalszy ciąg wskazują, że mowa o odrębności Osób Boskich. Również glosa wypowiada się,<sup>3</sup> że moc czarodziejów faraona ustała przy trzecim znaku, tj. przy znajomości trzeciej Osoby, czyli Ducha Świętego. A więc znali przynajmniej dwie Osoby. Wreszcie Trismegist wyraża się: "Monada-jedność zrodziła monadę-jedność i ku sobie zwróciła żar"<sup>4</sup>; jak się zdaje, ma to wskazywać na rodzenie Syna i pochodzenie Ducha Świętego. A więc można zdobyć poznanie Osób Boskich za pomocą rozumu przyrodzonego. /45/

2. Czytamy u Ryszarda od św. Wiktora: "Wierzę bez powątpiewania, że nigdy nie zabraknie dowodów nie tylko prawdopodobnych, ale i koniecznych na uzasadnienie każdej prawdy"<sup>5</sup>. Dlatego też dla udowodnienia Trójcy Osób niektórzy posłużyli się takim argumentem, jak nieskończona dobroć Boga, która samej siebie nieskończenie udziela właśnie w pochodzeniu Osób Boskich. Inni zaś powołali się na to zdanie (Seneki): "Bez towarzystwa nie ma mowy o szczęściu z posiadania dobra - jakiegokolwiek

by ono było"<sup>6</sup>. Wreszcie Augustyn<sup>7</sup> podjął się wyjaśnienia Trójcy Osób na sposób pochodzenia słowa i miłości w naszym umyśle; tą też drogą i my poszliśmy<sup>8</sup>. Można więc poznać Trójcę Osób samym tylko rozumem przyrodzonym.

3. Objawiać człowiekowi to, czego rozum ludzki nie jest zdolny poznać, jak się zdaje, to krok daremny. Otóż wcale nie godzi się mówić, że objawienie Boże tajemnicy Trójcy jest krokiem daremnym. A więc rozum ludzki może poznać Trójcę Osób.

*Wbrew* temu wypowiada się Hilary: "Niechaj człowiek wyzbędzie się myśli o tym, że swoim rozumem zdoła zgłębić tajemnicę Rodzenia"<sup>9</sup>. Ambroży zaś tak pisze: "Niemożliwością jest poznać tajemnicę Rodzenia: umysł zawodzi, głos zamiera"<sup>10</sup>. Lecz jak z powyższego wynika<sup>11</sup>, właśnie sam ów wywód (początek) rodzenia i pochodzenia wyodrębnia Trójcę Osób Boskich. Ponieważ zaś człowiek wcale nie może ani wiedzieć, ani zrozumieć tego, czego nie może udowodnić koniecznie przekonującym argumentem, dlatego wniosek: zgoła nie można poznać rozumem Trójcy Osób.

*Odpowiedź:* Niemożliwe jest dojść do poznania Trójcy Osób Boskich rozumem przyrodzonym. Uzasadnienie:

Jak to wyżej wykazaliśmy<sup>12</sup>, człowiek może rozumem przyrodzonym dojść do poznania Boga li tylko ze znajomości stworzeń. Stworzenia zaś wiodą do poznania Boga tak, jak w ogóle skutek wiedzie do poznania przyczyny. Wynika z tego, że tego tylko możemy dowiedzieć się o Bogu przyrodzonym rozumem, co przysługuje Mu jako początkodawcy wszelkiego bytu. Na tym też fundamencie oparliśmy podane wyżej nasze rozważania o Bogu<sup>13</sup>. Siła zaś stwórcza Boga jest wspólna całej Trójcy<sup>a</sup>; dotyczy przeto jedności istoty, a nie odrębności Osób. Rozumem przeto przyrodzonym tego tylko możemy dowiedzieć się o Bogu, co dotyczy jedności Jego istoty, nie zaś tego, co dotyczy odrębności Osób.

Ten przeto, kto sili się rozumem przyrodzonym udowodnić Trójcę Osób, w dwojaki sposób występuje przeciw Wierze: pierwsze, przeciw godności samej Wiary dotyczącej właśnie spraw niewidzialnych, które przekraczają siły rozumu ludzkiego; po tej myśli idą też wypowiedzi Apostoła: "Wiara jest dowodem tych rzeczywistości, których nie widzimy"<sup>14</sup> i "Głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata, ani władców tego świata ... lecz głosimy tajemnicę mądrości Bożej, mądrość ukryta"<sup>15</sup>. /46/ Drugie, godzi w tak pożyteczne wysiłki pociągania innych do Wiary. Przytaczając bowiem dla udowodnienia Wiary nie przekonujące argumenty, naraża ją tym samym na pośmiewisko ze strony niewierzących; wyrabia przecież w nich przekonanie, że my opieramy się na tych właśnie dowodach i z powodu nich właśnie wierzymy<sup>b</sup>.

Nie silmy się przeto udowadniać spraw Wiary inaczej, jak tylko powołując się na powagi i to oczywiście wobec tych, którzy takowe uznają. Wobec innych zaś wystarczy dla obrony wykazywać, że nie jest niemożliwe to, czego Wiara uczy. Taką drogę wskazał

---

<sup>a</sup> Niżej, z. 45, 6, t. 4.

<sup>b</sup> Niżej, z. 46, 2.

Dionizy mówiąc: "Kto całkowicie robi się głuchy na słowa, do niego nie trafimy naszą filozofią; gdy jednak otwiera uszy na prawdę słów - słów Bożych, wtedy dostrajamy się i nimi posługujemy"<sup>16</sup> c. /1/

Na 1. Filozofowie zgoła nie znali tajemnicy Trójcy Osób Boskich w jej najistotniejszych rysach, a więc: ojcostwo, synostwo, Pochodzenie; zgodne to ze słowami Apostoła: "Głosimy tajemnicę ... której nie pojął żaden z władców tego świata"<sup>17</sup>; a głosa przez owych władców każe mieć na myśli filozofów. Poznali oni wszakże niektóre istotowe przymioty, które zwykło się przyznawać Osobom, jako to: potęgę przyswaną Ojcu, mądrość Synowi i dobroć Duchowi Świętemu; o tym zresztą niżej będzie mowa<sup>18</sup>.

Wypowiedzi Arystotelesa: "liczba ta przynagła nas itd." nie należy rozumieć w sensie tym, że on przyjmował w Bogu liczbę trzech; po prostu chciał powiedzieć, że w starożytności posługiwano się liczbą "trzy" przy ofiarach i modłach; a to dlatego, że w liczbie tej dopatrywano się jakiejś doskonałości.

Również co do owych ksiąg platończyków, gdzie znajdujemy podobno słowa: "Na początku było słowo itd.", to u nich "słowo" bynajmniej nie oznacza Osoby w Bogu rodzonej, ale pomysł w umyśle Boga, według którego Bóg wszystko stworzył, a ten pomysł właśnie my przyswajamy Synowi.

A chociaż poznali przymioty przyswane trzem Osobom, powiadamy, że zawiedli "Przy trzecim znaku", tzn. przy poznaniu trzeciej Osoby, gdyż zblądzili co do dobroci, którą przyswajamy Duchowi Świętemu: w sensie wskazanym przez św. Pawła, mianowicie, że: "Choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu"<sup>19</sup>.

Można i tak powiedzieć: Platończycy uznawali jeden naczelny byt i mówili o nim, że jest Ojcem całości wszechrzeczy; przyjmowali z kolei jeszcze inne jestestwo niższe od Niego i nazwali je: umysł lub myśl ojcowska; w tej to myśli, jak pisze Makrobiusz<sup>20</sup>, znajdowały się idee-pomysły wszystkich rzeczy. Nie przyjmowali wszakże jakiegoś osobnego trzeciego jestestwa, które zdawałoby się być odpowiednikiem Ducha Świętego.

Ale my dalecy jesteśmy od takiego pojmowania Ojca i Syna, mianowicie że się różnią co do istoty; w ten właśnie błąd wpadli Orygenes i Ariusz, bo poszli za platończykami.

Co do słów Trismegista: "Monada-jedność zrodziła monadę-jedność i ku sobie zwróciła własny żar", to nie należy ich łączyć z rodzeniem Syna czy pochodzeniem Ducha Świętego, ale ze stworzeniem świata, w sensie: jeden Bog stworzył jeden świat z miłości samego siebie.

Na 2. Zwykle przytaczamy dowody na dwie rzeczy: pierwsze, by przekonywująco udowodnić jakąś zasadę; tak np. astronomia podaje dostateczne dowody na jednostajną szybkość ruchu nieba; drugie, nie by przekonywująco udowodnić zasadę, ale założywszy ją, przytacza się dowody, by wykazać zgodność wypływających skutków; tak np. astronomia podaje teorię obiegów ciał dokoła ziemi i epicykli po to, by nią tłumaczyć wyraźne dane zmysłów o ruchach ciał niebieskich. Aliści teoria ta wcale nie dowodzi przekonywująco; dane te mogłaby nawet z lepszym powodzeniem wytłumaczyć jakaś inna teoria.

---

<sup>c</sup> Patrz o tym wyżej, z. 1, 8, t. 1, str. 67-70.

Otóż pierwszym sposobem można przytaczać racje na udowodnienie, że Bóg jest jeden, i na temu podobne. Za to racje przytaczane na wytłumaczenie Trójcy są drugiego typu. Dopiero bowiem po przyjęciu Trójcy jako faktu, racje te wchodzi w grę; i to nie tak, by przekonywująco udowadniały Trójcę, ale jedynie, by wykazały jej zgodność czy słuszność, /47/

Jaśniejsze się to stanie, gdy omówimy poszczególne próby. I tak nieskończona dobroć Boża przejawia się także w powoływaniu do bytu stworzeń; przecież stworzyć coś z niczego może li tylko Moc Nieskończona. Jeśli przeto Bóg w nieskończonej dobroci udziela się, to nie aż tak, żeby coś od razu nieskończonego musiało Odeń pochodzić; wystarczy, że na swój sposób korzystać będzie z dobroci Bożej<sup>d</sup>. Również przytoczone zdanie: "Bez towarzystwa nie ma mowy o szczęściu z posiadanego dobra, jakiegokolwiek by ono było", jest słuszne w wypadku, gdy jedna osoba nie ziszcza w sobie doskonałej dobroci i dlatego do szczęścia pełne j dobroci potrzebuje dobra od kogoś współtowarzyszącego.

Co do podobieństwa z naszą myślą, to ono nie udowadnia dostatecznie czegoś o Bogu, a to dlatego, że myśl nie znajduje się w Bogu i w nas jednoznacznie. Słusznie wyraził się Augustyn<sup>21</sup> twierdząc, że wiara prowadzi do poznania, ale nie na odwrót.

Na 3. Poznanie Osób Boskich było dla nas konieczne z dwóch powodów: pierwsze, byśmy mieli prawdziwy sąd o stworzeniu rzeczy. I tak, twierdzeniem, że Bóg uczynił wszystko swoim Słowem, odpieramy błąd, że Bóg stworzył rzeczy z konieczności natury; twierdzeniem zaś, że w Bogu jest pochodzenie Miłości, wykazujemy prawdę, że Bóg stworzył rzeczy nie dlatego, by ich potrzebował, ani też dla jakiejś innej zewnętrznej Dłań przyczyny, ale z miłowania swojej dobroci. Stąd też i Mojżesz, stwierdziwszy, że: "Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię", zaraz dodaje: "Wtedy Bóg rzekł: niechaj się stanie światłość" po to, by wskazać na Słowo Boże; potem zaś napisał: "Bóg, widząc że światłość jest dobra itd."<sup>22</sup>, a to dla okazania dowodu miłości Bożej. To samo pisze po każdym dziele. Drugim, i to głównym powodem, było urobienie w naszych umysłach prawowitego zapatrywania na zbawienie rodu ludzkiego, mianowicie że jest ono dziełem Syna wcielonego i darem Ducha Świętego.

## Artykuł 2

### *CZY BÓGU NALEŻY PRYZNAĆ ZNAMIONA ? /48/*

Zdaje się, że nie powinno się przyjmować istnienia znamion w Bogu, bo:

1. Czytamy u Dionizego: "Niech się nikt nie waży mówić o Bogu więcej nad to, co nam o Nim powiedziano w Piśmie św."<sup>1</sup>. Lecz w Piśmie św. nie ma nigdzie wzmianki o znamionach. A zatem nie należy przyznawać Bogu znamion.

---

<sup>d</sup> Patrz wyżej z. 25, 2, t. 2, str. 218-220.

2. Cokolwiek przyjmujemy w Bogu, należy albo do jedności istoty, albo do Trójcy Osób. Lecz znamiona nie należą ani do jedności istoty, ani do Trójcy Osób. Nie orzeka bowiem o znamionach to, co należy do istoty: nie mówimy przecież: "ojcostwo jest mądre" lub "ojcostwo stwarza"; nie orzeka też o nich to, co należy do Osoby: nie mówimy przecież "ojcostwo rodzi" i "synostwo jest rodzone". A więc nie należy przyjmować znamion w Bogu.

3. Nie wolno tworzyć jakichś oderwalników (abstraktów) od rzeczy niezłożonych po to, by stanowiły zasady poznania; wszak rzeczy te są poznawane same sobą. Lecz Osoby Boskie są jak najbardziej niezłożone. A więc nie powinno się przyjmować znamion w Bogu.

*Wbrew* temu wypowiada się Damascen: "Dostrzegamy odrębność hipostaz - tj. Osób - dzięki trzem właściwościom, mianowicie ojcostwu, synostwu i Pochodzeniu"<sup>2</sup>. Trzeba więc przyznać Bogu właściwości i znamiona.. /49/

*Odpowiedź:* Prepozytyn, /50/ ze względu na niezłożoność Osób, sądził, że w Bogu nie ma miejsca na właściwości i znamiona; gdziekolwiek zaś je się spotka, każe zamienić oderwalnik na konkret; i daje taki przykład: Jak w życiu codziennym zwykliśmy odzywać się do drugiego: "proszę łaskawość twoją" co znaczy: "ciebie łaskawo" tak samo gdy mówimy w Bogu o ojcostwie, mamy na myśli Boga Ojca.

Rzecz ma się jednak inaczej. Jak bowiem wyżej wykazano<sup>3</sup>, stosowanie do Boga nazw konkretnych i oderwanych wcale nie przynosi uszczerbku dla Bożej niezłożoności; jak bowiem poznajemy, tak i nazywamy. Otóż nasz rozum nie zdoła przeniknąć samej niezłożoności Bożej, a więc poznać ją taką, jaką jest sama w sobie. Dlatego też sprawy Boże poznaje i nazywa dostępnym dla siebie sposobem; inaczej mówiąc: sam tkwi w świecie cielesno-zmysłowym i od niego czerpie swoje poznanie. Poznając zaś rzeczy zmysłowe, używamy nazw oderwanych na oznaczenie form niezłożonych; na oznaczenie zaś rzeczy samoistnych używamy nazw konkretnych. Stąd też, jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, to, co stanowi Boga, z racji swojej niezłożoności oznaczamy nazwami oderwanymi; z racji swojej samoistności i zupełności oznaczamy nazwami konkretnymi.

Wszelako nie tylko nazwy istotowe w Bogu mają znaczenie oderwane i konkretne, np. bóstwo i Bóg, mądrość i Mędrzec, ale mają je i nazwy osobowe, np. ojcostwo i Ojciec.

Do zajęcia takiego stanowiska zmuszają nas przede wszystkim dwie racje: pierwsza, to udry heretyków. Wiara bowiem nasza uczy nas, że Ojciec i Syn i Duch Święty stanowią zarazem jednego Boga i trzy Osoby. Otóż na ich nagabywania: z jakiej racji stanowią jednego Boga, a z jakiej racji stanowią trzy osoby, na pierwsze pytanie dajemy odpowiedź: stanowią jedno z racji istoty, czyli bóstwa; ale jak odpowiedzieć im na drugie pytanie, mianowicie co jest racją odrębności Osób? Odpowiedź nasza brzmi: sprawiają to nazwy oderwane! I właśnie te nazwy oznaczające coś oderwanego, jako to: ojcostwo i synostwo, zwą się: właściwości lub znamiona. Tak więc istotę Boga

oznaczamy pytaniem: co to ? Osobę Boską: kto to? Właściwości zaś lub znamiona pytaniem: z racji czego? czym?

Drugą rację powoduje fakt, że w Bogu jedna Osoba odnosi się do dwóch Osób: mianowicie Osoba Ojca do Osoby Syna i do Osoby Ducha Świętego; nie odnosi się wszakże jednym stosunkiem, bo wówczas także i Syn i Duch Święty odnosiliby się do Ojca jednym i tym samym stosunkiem; a ponieważ w Bogu jedynie stosunki wprowadzają wielość Trójcy, wynikało by z tego że Syn i Duch Święty nie stanowiliby dwóch Osób<sup>a</sup>.

Prepozytyn daje na to taką odpowiedź: Jak Bóg ma się do stworzeń jednym tylko sposobem odniesienia, a stworzenia mają się do Boga różnorodnymi i wieloma sposobami odniesienia, tak Ojciec jednym stosunkiem odnosi się do Syna i Ducha Świętego, a Ci dwaj za to odnoszą się do Ojca dwoma stosunkami.

Ale na taką odpowiedź zgodzić się nie można. Oto racja czemu: Ponieważ względniek w swoim istotnym gatunkowo pojęciu polega na odnośności, czyli na "mieć się ku", dlatego dwa stosunki, którym z przeciwka stoi odpowiadający im jeden tylko stosunek, wcale nie stanowią dwóch gatunkowo różnych stosunków. Inny przecież gatunkowo stosunek musi stanowić "pan", a inny "ojciec" skoro ich odpowiedniki: "podaństwo" i "synostwo", stanowią różne stosunki. Wszystkie zaś odniesienia stworzeń do Boga sprowadzają się do jednego gatunkowo stosunku, mianowicie do stosunku stworzenia do Stwórcy. Syn zaś i Duch Święty wcale nie odnoszą się do Ojca według jednego gatunkowo stosunku. A więc porównanie Prepozytyna dalekie jest od prawdy.

Co ważniejsze, jak to widać z powyższych<sup>5</sup>, nic nas nie upoważnia do przyjmowania w Bogu rzeczowego stosunku wobec stworzeń. Nie ma zaś przeszkód, by mnożyć stosunki myślnie w Bogu. Za to trzeba przyjąć w Ojcu ten stosunek rzeczowy, którym odnosi się do Syna i do Ducha Świętego. Dlatego też dwóm stosunkom: Syna do Ojca i Ducha Świętego do Ojca, muszą odpowiadać w Ojcu również dwa stosunki: jeden, to odniesienie do Syna, drugi, to odniesienie do Ducha Świętego. A ponieważ Ojciec stanowi jedną tylko Osobę, dlatego sama konieczność zmusiła oznaczyć osobno te stosunki nazwami oderwanymi; i one właśnie noszą miano: właściwości i znamiona.

Na 1. owszem, nie ma w Piśmie św. wzmianki o znamionach; mówi wszakże ono o Osobach; przez nie zaś trzeba mieć na myśli i znamiona, które tak są w Osobach, jak oderwalnik w konkretności.

Na 2. Owszem, sami przyznaliśmy wyżej<sup>6</sup>, że znamiona lub stosunki mają w Bogu byt rzeczowy; jednakowoż, jeśli chodzi o sam sposób oznaczania, to w Bogu znamie wcale nie oznacza rzeczy, ale jakąś treść czy formę, po której poznajemy Osoby. Wynika z tego, że to, co ma jakiś związek z jakąś czynnością istotową lub osobową wcale nie może dotyczyć znamion. Owszem godziło by nawet w sam charakter ich oderwanego znaczenia. Nie wolno nam przeto wyrażać się: "ojcostwo rodzi lub stwarza", ani też "ojcostwo jest mędrujące lub myślące". Można wszakże o znamionach orzekać przymioty istotowe, nie związane z jakąś czynnością, a tylko rugujące z Boga to, co stworzeniom właściwe. Możemy przeto wyrażać się: "ojcostwo jest wieczne" lub "niezmierzone" lub

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 28, 3.

temu podobne. Podobnie z powodu tożsamości rzeczy mogą o znamionach orzekać rzeczowniki istotowe i osobowe. I tak wolno nam wyrażać się: "ojcostwo jest Bogiem" oraz "ojcostwo jest Ojcem". /51/

Na 3. Owszem, Osoby są niezłożone; jednakowoż bez uszczerbku dla ich niezłożoności wolno nam to, co najbardziej właściwe dla każdej Osoby, oznaczyć oderwanymi nazwami, jak to wyżej powiedziano<sup>7</sup>. /52/

### Artykuł 3

#### CZY JEST PIĘĆ ZNAMION ?

Zdaje się, że nie ma pięciu znamion, bo:

1. Znamiona właściwe Osób stanowią zarazem stosunki, którymi się te Osoby od siebie wyodrębniają. Lecz, jak już wyżej powiedziano<sup>1</sup>, w Bogu przyjmujemy tylko cztery stosunki. A więc i znamion winno być tylko cztery.

2. Z racji jednej istoty Boga mówimy: Bóg jest jeden; z racji trzech Osób mówimy: Bóg - to Trójca; jeśli więc przyjmujemy w Bogu pięć znamion, trzeba by było powiedzieć: Bóg jest pięcioistny (*quinus*); a to nie licuje.

3. Skoro przyjmujemy w Bogu trzy Osoby i pięć znamion, będziemy musieli również przyznać, że na jakąś Osobę przypadają dwa znamiona, lub nawet więcej. Tak np. na Osobę Ojca przypadają niezrodzoność, ojcostwo i wspólne tchnienie. Otóż owe trzy znamiona albo różnią się rzeczowo między sobą, albo nie. Jeśli przyjmujemy między nimi rzeczową różnicę, wówczas Osoba Ojca będzie złożona z kilku rzeczy. Jeśli zaś przyjmujemy między nimi różnicę myślną tylko, wówczas jedno znamię mogłoby orzekać o dwóch pozostałych; przykładowo: jak powiadamy, "dobroć Boga jest mądrością Boga" - a to z powodu braku różnicy między nimi w Bogu, tak samo moglibyśmy wyrazić się: "wspólne tchnienie jest ojcostwem", na co wszakże nikt się nie zgodzi. Nie ma więc pięciu znamion w Bogu.

4. *Wbrew* temu wydaje się, że mamy ich więcej, bo jak Ojciec - dzięki temu, że od nikogo nie pochodzi - nosi znamię "niezrodzoność", tak samo i z Duchem Świętym - przecież od Niego już więcej żadna inna Osoba nie pochodzi; dzięki temu winien nosić jeszcze jedno znamię, które będzie już szóste.

5. Jak Ojciec i Syn to mają wspólne, że od Nich pochodzi Duch Święty, tak również Syn i Duch Święty to mają wspólne, że od Ojca pochodzą. Skoro więc przyjmujemy jedno znamię wspólne dla Ojca i Syna, to również winniśmy przyjąć jedno znamię wspólne dla Syna i Ducha Świętego.

*Odpowiedź:* Przez znamię należy rozumieć ten najwłaściwszy i najistotniejszy rys danej Osoby, po którym właśnie Ją poznajemy. Otóż, że mamy kilka Osób Boskich, sprawia to wywód, jaki u Nich spotykamy. /53/ W każdym zaś wywodzie mamy dwie strony: tę, od której coś się wywodzi, i tę, która się wywodzi. Te właśnie dwie strony w Bogu dają nam możliwość rozpoznania Osoby.



I tak Osobę Ojca poznajemy nie po tym, żeby wywodziła się od kogoś, ale odwrotnie, po tym, że się od nikogo nie wywodzi; z tego właśnie tytułu przybiera znamię: niezrodzoność; z tego zaś tytułu, że od niej ktoś się wywodzi daje się poznać w dwojaki sposób: z racji wywodzenia się Odeń Syna daje się poznać znamieniem: ojcostwo; z racji zaś wywodzenia się Odeń Ducha Świętego daje się poznać znamieniem: wspólne tchnienie.

Syna zaś możemy poznać po tym, że wywodzi się od kogoś drogą rodzenia. Z tego też tytułu przybiera znamię rozpoznawcze: synostwo; z tej zaś racji, że ktoś inny Odeń się wywodzi, mianowicie Duch Święty, Syn daje się poznać w ten sam sposób, co i Ojciec, mianowicie znamieniem: wspólne tchnienie.

Ducha Świętego poznajemy po tym, że wywodzi się od kogoś innego lub od innych; i z tego tytułu daje się poznać znamieniem: Pochodzenie; zgoła zaś nie można Go poznać po tym, żeby jakaś inna Osoba Odeń się wywodziła, skoro wiadomo, że żadna inna Osoba Odeń nie pochodzi.

Tak więc pięć liczymy znamion w Bogu: niezrodzoność, ojcostwo, synostwo, wspólne tchnienie i Pochodzenie. Spośród nich tylko cztery zaliczają się do stosunków; niezrodzoność bowiem, jak to niżej powiemy<sup>2</sup>, sama z siebie nie jest stosunkiem, a tylko doń się sprowadza. Również tylko cztery uchodzą za właściwości, albowiem wspólne tchnienie, jako że dotyczy dwóch Osób, nie jest właściwością. Wreszcie tylko trzy spośród nich, jako że stanowią Osoby, zwą się: znamiona osobowe. Są to: ojcostwo, synostwo i Pochodzenie; niezrodzoność bowiem i wspólne tchnienie, o czym szeroko niżej<sup>3</sup>, zwą się: znamiona Osób, nie zaś: znamiona osobowe.

Na 1. Jak dopiero co powiedzieliśmy<sup>4</sup>, oprócz czterech stosunków należy przyjąć jeszcze dalsze znamię, mianowicie niezrodzoność.

Na 2. Istotę Boga pojmujemy jako jakąś rzecz; również i Osoby pojmujemy jako jakąś rzecz. Natomiast znamiona pojmujemy jako formy czy treści rozpoznawcze Osób. Stąd to z racji jedności istoty wolno mówić: Bóg jest jeden; a z racji Trójcy Osób wolno rzec: Bóg jest Trójcą. Wszelako owe pięć znamion nie upoważnia do wyrażenia się: Bóg jest pięcioisty. /54/

Na 3. Jedynie przeciwstawne stosunki wprowadzają wielość rzeczową w Bogu; kilka zaś właściwości jednej Osoby, o ile one nie wyrażają przeciwstawnych stosunków, wcale nie różni się rzeczowo między sobą. Nie orzekają też wzajem o sobie, gdyż oznaczają różne ujęcia Osób. Podobnie np. powiemy, że w Bogu przymiot potęgi jest przymiotem wiedzy, chociaż mówimy, że w Bogu wiedza jest potęgą.

Na 4. Ponieważ, o czym wyżej była mowa<sup>5</sup>, osoba wyraża jakąś godność, dlatego nie można przyznać Duchowi Świętemu jakiegoś znamienia li tylko z tego tytułu, że żadna Osoba Odeń się nie wywodzi. To przecież wcale nie świadczy o Jego godności, tak, jak powagę Ojca podnosi fakt, że od Nikogo się nie wywodzi.

Na 5. Syn i Duch Święty wcale nie stanowią jednego wspólnego im szczególnego sposobu istnienia od Ojca, tak jak Ojciec i Syn stanowią jeden wspólny szczególny sposób dobywania z siebie Ducha Świętego. To zaś, co ma być cechą znamiennej rozpoznania Osoby, musi być czymś szczególnym. A więc nie zachodzi podobieństwo.

## Artykuł 4

### CZY MOŻNA MIEĆ INNE ZDANIE O ZNAMIONACH ?

Zdaje się, że nie wolno żywić przeciwnego zdania o znamionach, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Nie ma błędów bardziej niebezpiecznych, niż w materii dotyczącej Trójcy"<sup>1</sup>; do niej też zapewne zaliczają się i znamiona. Lecz żywienie przeciwnych poglądów w tym względzie nie może obyć się bez błędu. A więc nie wolno utrzymywać przeciwnych poglądów o znamionach.

2. Jak powiedzieliśmy<sup>2</sup>, właśnie znamiona umożliwiają nam rozpoznanie Osób. Lecz zgoła nie wolno wyznawać przeciwnych poglądów o Osobach. A więc również i o znamionach.

*Wbrew* temu: Nigdzie nie spotykamy takiego artykułu wiary, który by mówił o znamionach. A więc można mieć takie lub inne zdanie o znamionach.

*Odpowiedź:* W dwojaki sposób dana prawda podlega wierze: pierwsze wprost; chodzi tu o prawdy, które Objawienie Boże podało nam jako głównie zamierzone, np. Bóg jest jede, w trzech Osobach, Wcielenie Syna Bożego itp.; o nich też żywić błędne poglądy to tyle, co wpaść w herezję, zwłaszcza gdy się to czyni z uporem<sup>a</sup>; drugie: niewprost zaś podlegają wierze te prawdy, z których zaprzeczenia wypływa coś wierze przeciwnego; np. z twierdzenia, że Samuel nie był synem Elkana<sup>3</sup>, wynika że Pismo św. zawiera błędy.

Co do tych drugich może ktoś żywić błędne zdanie bez niebezpieczeństwa herezji; z zastrzeżeniem: nim sobie z tego zda sprawę, albo też: nim to, że z tego wypływa coś wierze przeciwnego, zostanie określone, no i o ile - co szczególnie ważne - nie stoi uporczywie przy swoim. Skoro jednak mu się to wyjaśni, a zwłaszcza gdy Kościół określi, że z tego wypływa coś wierze przeciwnego, wówczas upieranie się nadal przy swoim nie obejdzie się bez błędu i herezji. Stąd to wiele twierdzeń uważa się dziś za herezję, które dawniej za takową nie uchodziły, i to właśnie dlatego, że dziś jaśniej widzimy, co z nich wynika.

Stosując to do znamion trzeba tak odpowiedzieć: Niektórzy teologowie faktycznie mieli o nich przeciwne zdanie, ale bez wpadnięcia w herezję, gdyż wcale nie chcieli utrzymywać poglądów przeciwnych wierze. Natomiast kto by żywił błędne zdanie o znamionach i zdawał sobie sprawę, że z tego wynikło by coś przeciwnego wierze, taki wpadłby w herezję.

W świetle tego jasne są odpowiedzi na zarzuty.

---

<sup>a</sup> **Pertinacia** - upór: nadmiernie stać przy swoim zdaniu; patrz 2-2, 138, 2, t. 21, str. 154.

## ZAGADNIENIE 33

### OS0BA OJCA

Następnie trzeba omówić poszczególne Osoby. Najpierw Osobę Ojca. Temat wyczerpiemy w czterech pytaniach: 1. Czy Ojcu przysługuje "być początkiem"? 2. Czy Osoba Ojca została właściwie oznaczona nazwą "Ojciec"? 3. Czy przyznawane Bogu miano "Ojciec" dotyczy przede wszystkim Osoby, czy też Istoty? 4. Czy "być niezrodzonym" jest właściwością Ojca.

### Artykuł 1

#### CZY OJCU PRZYŚLUGUJE BYĆ POCZĄTKIEM ?

Zdaje się, że Ojca bynajmniej nie można uważać za początek Syna lub Ducha Świętego, bo:

1. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup> początek-*principium* i przyczyna-*causa* jedno znaczą. Lecz nikt nie powie: Ojciec jest przyczyną Syna. A więc nie powinno się również mówić, że jest Jego początkiem.

2. Odpowiednikiem początkodawcy jest początkobiorca. Jeśli przeto Ojca uznamy za początkodawcę Syna, w następstwie będziemy musieli także uznać Syna za początkobiorcę, a więc i za stworzenie, co jest jawnym błędem. /55/

3. Nazwa "początek, to łacińskie *principium* (początek, pierwiastek), które wywodzi się od *prioritas*-pierwszeństwo. Lecz zdaniem Atanazego<sup>2</sup>, w Bogu nie ma kolejności: to pierwsze, a to wtóre. A więc wcale nie powinno się stosować do Boga nazwy: początek,

*Wbrew* temu pisze Augustyn: "Ojciec jest początkiem całego Bóstwa"<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Nazwa "początek, po prostu oznacza to, od czego coś pochodzi. Nazywamy przeto początkiem wszystko to, od czego coś w jakikolwiek sposób pochodzi; i na odwrót. Ponieważ zaś Ojciec jest Tym, od którego ktoś inny pochodzi, stąd wniosek: Ojciec jest początkiem.

Na 1. Ojcowie Greccy stosują do Boga zarówno nazwę "przyczyna" jak i nazwę "początek". Nie robią też różnicy między tymi nazwami. Natomiast Ojcowie Łacińscy nie stosują do Boga nazwy "przyczyna" a tylko nazwę "początek". A oto czemu: "Początek" - *principium* - jest szerszym pojęciem niż "przyczyna" - *causa*; ta zaś jest szerszym pojęciem niż "składnik" - *elementum*. Pierwsze bowiem zaczęcie lub pierwsza część rzeczy zwie się "początek" a nie "przyczyna". Wyżej zaś ustaliliśmy<sup>4</sup>, że im jakaś nazwa

ma szersze znaczenie, tym lepiej nadaje się do Boga; im zaś nazwa jest bardziej szczegółowa, tym bardziej określa sposób bytowania odpowiadający jak się zdaje, stworzeniom. Otóż nazwa "przyczyna", wyraża różność jestestwa i zależność jednego od drugiego; tego zaś nie zawiera w sobie nazwa "początek". Albowiem jakkolwiek byś wziął przyczynę<sup>a</sup>, zawsze spotykamy u niej dystans między przyczyną a tym, czego jest przyczyną; wszak zawsze przyczyna jest większej doskonałości i mocy. Tymczasem nazwę "początek" stosujemy wszędzie tam, gdzie nie spotykamy żadnej tego pokroju różnicy, a tylko jakowyś porządek czy kolejność: tak jak np. twierdzimy, że punkt jest początkiem linii, lub też że początkowa (pierwsza) część linii jest początkiem linii.

Na 2. Owszem, Ojcowie Greccy mówią o Synu lub Duchu Świętym że są początkobiorcami. Nie spotykamy jednak tego u Ojców Łacińskich. Albowiem chociaż przyznajemy Ojcu z racji początkodawstwa jakąś powagę czy dostojeństwo, to jednak nie przypisujemy Synowi lub Duchowi Świętemu niczego takiego, co by w jakikolwiek sposób wyrażało podległość lub umniejszenie, a to dlatego, by nie dać sposobności do jakiegokolwiek błędu. Po tej myśli idą słowa Hilarego: "Ojciec ma większą powagę jako dawca; ale i Syn nie jest mniejszym, On, co w darze otrzymał sam byt Ojca"<sup>5</sup>.

Na 3 Owszem, nazwa "początek, (pierwiastek - *principium*), jeśli chodzi o jej pochodzenie, jak się zdaje, wywodzi się od "pierwszeństwo" - *prioritas*. Faktycznie jednak wcale nie oznacza pierwszeństwa, ale wywód. Nie należy bowiem mieszać, jak to wyżej przestrzeżliśmy<sup>6</sup>, znaczenia nazwy z jej pochodzeniem pierwotnym.

## Artykuł 2

### CZY NAZWA "OJCIEC" JEST WŁAŚCIWIE NAZWĄ OSOBY BOSKIEJ ?

Zdaje się, że nazwa "Ojciec" nie jest właściwie nazwą Osoby Boskiej, bo:

1 Nazwa "ojciec" oznacza stosunek; osoba zaś oznacza jestestwo jednostkowe. A więc nazwa "ojciec" wcale nie jest właściwą nazwą dla oznaczenia Osoby Boskiej.

2. "Rodziciel" ma szerszy zakres niż "ojciec"; każdy bowiem ojciec jest rodzicielem, ale nie na odwrót. Lecz, jak wyżej powiedzieliśmy<sup>1</sup>, nazwy o szerszym zakresie lepiej i właściwiej nadają się do Boga. A więc lepszą i właściwszą nazwą dla Osoby Boskiej będzie "rodziciel" i "rodzic" niż "Ojciec".

3. Nazwa przenośna wcale nie może stanowić właściwej nazwy dla kogoś. Lecz o słowie naszej myśli przenośnie wyrażamy się: "dziecko" lub "płód myśli"; wynika z tego,

---

<sup>a</sup> Przyczyn jest cztery: patrz niżej, t. 9, str. 382; t. 11, str. 286.

że i ten, do którego słowo przynależy zwie się "ojciec" w przerośnym znaczeniu. A więc i początkodawcę Słowa Bożego nie można we właściwym znaczeniu nazwać Ojcem.

4. Cokolwiek jest wspólne Bogu i stworzeniom, w o wiele pełniejszej formie ziszcza się w Bogu niż w stworzeniach. Tymczasem jeśli chodzi o rodzenie, to zdaje się, że raczej stworzenia ziszczają je w pełniejszej formie niż Bóg. Przecież o wiele prawdziwsze, jak się wydaje, jest rodzenie tam, gdzie ktoś pochodzi od rodzica nie tylko jako odrębny stosunek, ale także jako odrębny pod względem istoty. A więc wcale nie widać, by miano "Ojciec", które ma podstawę w rodzeniu, nadawało się na imię własne czy właściwe dla jakiejś Osoby Boskiej.

*Wbrew* temu mówi Psalmista: "On będzie wołał do mnie: Ty jesteś moim Ojcem<sup>2</sup>".

*Odpowiedź:* Imię własne każdej osoby oznacza to, czym ta osoba jest odrębną od wszystkich innych. Jak bowiem zdaniem Arystotelesa<sup>3</sup> do pojęcia człowieka w ogóle należy dusza i ciało, tak do pojęcia tego oto człowieka należy ta oto dusza i to oto ciało; tym też właśnie ten oto człowiek staje się odrębnym od wszystkich innych<sup>a</sup>. Tym zaś, co Osobę Ojca wyodrębnia od wszystkich innych właśnie jest ojcostwo. Stąd też imieniem własnym (właściwym) dla Osoby Ojca jest nazwa "Ojciec", która znaczy tyle co ojcostwo.

Na 1. W naszym świecie stosunek wcale nie jest samoistną osobą; stąd też i nazwa "ojciec" nie oznacza osoby a tylko stosunek osoby. Wbrew błędnym mniemaniom niektórych teologów, /56/ stoimy na stanowisku, że zgoła inaczej ma się rzecz w Bogu; u Niego bowiem stosunek, jaki wyraża imię "Ojciec", jest samoistną Osobą. Dlatego to wyżej powiedzieliśmy<sup>4</sup>, że nazwa "osoba" zastosowana do Boga oznacza stosunek jako samoistniejący w Boskiej naturze.

Na 2. Zdaniem Filozofa nazwa danej rzeczy winna przede wszystkim uwypuklać jej doskonałość i stan końcowy jej rozwoju. Otóż "rodzenie" oznacza stan stawania się; ojcostwo zaś oznacza pełny kres rodzenia; dlatego też "Ojciec" jest o wiele celniejszą nazwą Osoby Boskiej niż rodziciel lub rodzic.

Na 3 Nasze słowo wcale nie jest samoistnikiem w ludzkiej naturze; i dlatego zgoła nie można w sensie właściwym uważać je za zrodzone lub za syna. Natomiast Słowo Boże jest samoistnikiem w Boskiej naturze; i dlatego nie przerośnie, ale we właściwym sensie uważa się je za Syna, a Jego Początkodawcę za Ojca.

Na 4. Nazwy: rodzenie i ojcostwo oraz inne, które we właściwym sensie Bogu nadajemy - jeśli chodzi o samą rzecz oznaczoną, a nie o sposób oznaczania<sup>b</sup> - w pełniejszej i prawdziwszej formie ziszczają się w Bogu niż w stworzeniu. Wyraziście tak pisze o tym Apostoł: "Kłękam na kolana przed Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa od którego nazwane jest wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi"<sup>6</sup>. A oto uzasadnienie:

Jasnym jest, że o charakterze gatunkowym rodzenia stanowi jego kres, a jest nim forma czy postać zrodzonego; i im ona bliższą będzie formy rodziciela, tym prawdziwsze

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 29, 2 na 3; a. 4, odp.; niżej, z. 75, 4, odp., t. 6.

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 13, 6, odp., t. 2, str. 20-22.

i doskonalsze będzie rodzenie. Tak np. rodzenie jednoznaczne jest doskonalsze od rodenia niejednoznacznego<sup>c</sup>. Rodziciel bowiem ma to do siebie, że rodzi coś podobnego do siebie pod względem formy. Stąd już samo to, że w rodzeniu Bożym tą samą liczbowo jest forma rodziciela i zrodzonego - gdy tymczasem u stworzeń nie jest tą samą liczbowo, ale gatunkowo tylko - pokazuje, że rodzenie, a w następstwie i ojcostwo, w pełniejszej formie ziszcza się w Bogu niż u stworzeń. Przeto już nawet samo to uwypukla prawdę rodzenia i ojcostwa Bożego, że w Bogu odrębność zrodzonego od rodziciela zasadza się jedynie na stosunku.

### Artykuł 3

#### *CZY NAZWA "OJCIEC", NADANA BOGU, JEST PRZEDĘ WSZYSTKIM NAZWĄ OSOBOWĄ ? /57/*

Zdaje się, że w Bogu nazwa "Ojciec" nie oznacza przede wszystkim Osoby, bo:

1. Pojęciowo nazwa wspólna poprzedza nazwę własną. /58/ Lecz nazwa "Ojciec", jako nazwa osobowa, jest nazwą własną Osoby Ojca, jako zaś nazwa istotowa, jest nazwą wspólną całej Trójcy; do całej przecież Trójcy modlimy się: Ojczy nasz, itd. A więc "Ojciec" w pierwszym rzędzie oznacza istotę Boga, a dopiero w drugim Osobę.

2. O rzeczach mających tę samą treść znaczeniową nazwa wspólna wcale nie może orzekać: o jednej więcej, a o drugiej mniej. Lecz ojcostwo i synostwo, jak się zdaje, orzeka według tej samej treści znaczeniowej i o pierwszej Osobie Boskiej - o ile jest Ojcem Syna Bożego, i o całej Trójcy - o ile Ona jest Ojcem naszym lub stworzenia. Treścią tą wspólną dla Syna Bożego i dla stworzenia, zdaniem Bazylego<sup>1</sup>, jest "pobierać". A więc nazwa "Ojciec" w Bogu bynajmniej nie jest najpierw nazwą osobową a dopiero z kolei istotową.

3. Nie dadzą się przyrównać do siebie te rzeczy, które mają różne treści znaczeniowe. Tymczasem św. Paweł przyrównuje Syna Bożego do stworzenia z racji synostwa lub rodzenia. Mówi bowiem: "On jest obrazem Boga niewidzialnego - Pierworodnym wobec każdego stworzenia"<sup>2</sup>. A więc ojcostwo w Bogu nie jest rzeczą w pierwszym rzędzie Osoby a drugorzędowo istoty, ale równorzędnie według tej samej treści jest rzeczą jednej i drugiej.

*Wbrew temu:* Pierwej jest wieczność niż Czas. Otóż że Bóg jest Ojcem Syna, to rzecz wieczności; a że jest Ojcem stworzeń, to rzecz czasu. A więc ojcostwo Boże ziszcza się przede wszystkim wobec Syna a nie wobec stworzeń.

*Odpowiedź:* Nazwa orzeka przede wszystkim o tym, co ziszcza w sobie doskonale całą jej treść znaczeniową; natomiast o tym, co ziszcza ją w sobie li tylko częściowo, czyli pod jakimś względem, orzeka z kolei; o tym też, co ziszcza ją tylko częściowo, możemy

---

<sup>c</sup> Rodzenie jednoznaczne (generatio univoca): patrz wyżej, z. 4, 2-3 oraz z. 6, 2, /59/, t. 1, str. 107-113, 285; z. 13, 5 na 1; z. 25, 2 na 2-3, /22/, t. 2, str. 19. 219-220. 260.

powiedzieć, że jest podobne do tego, co ziszcza ją doskonale; albowiem wszystko, co występuje choćby w niedoskonałej postaci, bierze swój początek od tego, co doskonale. Weźmy dla przykładu nazwę "lew"; w pierwszym rzędzie i w sensie właściwym nosi ją zwierzę: lew. Ono bowiem ziszcza w sobie całą treść znaczeniową, jaką zwykliśmy rozumieć przez nazwę "lew". Natomiast jeśli o człowieku jakimś mówimy: lew, to jedynie dlatego, że z racji odwagi lub męstwa, lub czegoś podobnego, dostrzegamy w nim coś ze lwa, czyli coś z treści znaczeniowej lwa; człowiek przeto ziszcza w sobie tylko jakieś podobieństwo do lwa.

Otóż z tego co się wyżej powiedziało<sup>3</sup> jasno widać, że jedynie w Bogu Ojcu i Synu Bożym spotyka w pełni ideę ojcostwa i synostwa; a to dlatego, że Ojciec i Syn są jednej i tej samej natury i chwały. Natomiast stworzenie, jeśli cieszy się synostwem Bożym, to nie w pełnym tego słowa znaczeniu, skoro Stwórca i stworzenie nie mają tej samej natury, ale z racji jakiegoś podobieństwa<sup>a</sup>; i im to podobieństwo jest doskonalsze, tym człowiek bliższym jest ideału prawdziwego synostwa.

Jeśli przeto Bogu nadajemy miano Ojca stworzeń, czynimy to dla stworzeń nierozumnych jedynie z powodu śladów, jakie Stwórca zostawia w stworzeniu, dających słabe tylko podobieństwo; to miał na myśli Job, gdy pisał: "Czy deszcz także ma ojca? A kto zrodził krople rosy?"<sup>4</sup>. Dla stworzeń zaś rozumnych, bo są na obraz<sup>b</sup> i podobieństwo Jego<sup>5</sup>; pisze O tym Księga Powtórzonego Prawa: "Czy nie On twym Ojcem, twym Stwórcą? Wszak On cię uczynił, umocnił"<sup>6</sup>. Dla niektórych z powodu łaski upodabniającej; tych to właśnie zwiemy dziećmi przybranymi; otrzymują bowiem dar łaski, dzięki któremu stają się zdolni do dziedziczenia wiecznej chwały; mówi o tym Apostoł: "Sam Duch wspiera swym świadectwem naszego ducha, że jesteśmy dziećmi Bożymi. Jeżeli zaś jesteśmy dziećmi, to i dziedzicami"<sup>7</sup>. Dla niektórych wreszcie z powodu upodobnienia w chwale; chodzi o tych, co już posiadają dziedzictwo chwały; to ma na myśli Apostoł, gdy pisze: "Chlubimy się nadzieją chwały Bożej"<sup>8</sup>.

Tak więc jasno widać, że w Bogu ojcostwo w pełnym swoim wyrazie urzeczywistnia się przede wszystkim w stosunku Jednej Osoby do Drugiej; a dopiero drugorzędowo w stosunku Boga do stworzenia.

Na 1. Owszem, nazwy wspólne bezwzględnie pojęciowo poprzedzają nazwy własne; zawierają się bowiem w pojęciu nazw własnych; ale nie na odwrót; wszak w pojęciu Osoby Ojca zawiera się Bóg, ale nie na odwrót. Natomiast nazwy własne wyrażające stosunki między Osobami poprzedzają te nazwy wspólne, które wyrażają stosunek do stworzenia; albowiem Osoba pochodząca w Bogu pochodzi jako początek produkcji stworzeń. /59/ Jak bowiem słowo poczęte - pomysł dzieła, wcześniej pojawia się w umyśle artysty niż samo dzieło, które przecież zostaje wykonane na podobieństwo słowa - pomysłu poczętego w jego umyśle, tak pierwiej pochodzi Syn od Ojca niż stworzenie, które o tyle ma prawo do nazwy dzieci Bożych, o ile w udziale przypada mu podobieństwo do Syna Bożego; jasno wyraził to Apostoł pisząc: "Albowiem tych,

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 4, 3, t. 1, str. 109-113.

<sup>b</sup> Niżej, z. 93, t. 7.

których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, aby się stali na wzór obrazu Jego Syna"<sup>9</sup>.

Na 2. Owszem "pobierać" jest wspólne dla stworzenia i dla Syna Bożego, ale wspólność ta nie jest jednoznaczna i wyraża bardzo dalekie podobieństwo; dzięki niemu Syn jest "Pierworodnym, wobec każdego stworzenia"<sup>10</sup>; stąd też Apostoł, stwierdziwszy, że Bóg niektórych przeznaczył "aby się stali na wzór obrazu Jego Syna"<sup>11</sup>, zaraz dodaje: "aby On był pierworodnym między wielu braćmi"<sup>12</sup>. - Jednakowoż Syn Boży, będąc w naturalny sposób tym, czym jest, ma coś osobliwszego, czego inni nie mają; mianowicie, jak tenże Bazyli pisze, że to, co pobiera, pobiera z natury i dzięki temu nosi nazwę: Jednorodzony. Jasne to ze słów Jana: "Jednorodzony Bóg, który jest w łonie Ojca, [o Nim - o Bogu] pouczył"<sup>13</sup>. /60/

Zarazem jest to odpowiedzią i na trzeci zarzut.

#### Artykuł 4

### *CZY "BYĆ NIEZRODZONYM" JEST SWOISTĄ WŁAŚCIWOŚCIĄ OJCA ?*

Zdaje się, że "być niezrodzonym" nie jest czymś swoście właściwym dla Ojca, bo:

1. Wszelka właściwość wnosi coś pozytywnego w ten podmiot do którego należy. Lecz "niezrodzony" niczego nie wnosi w Ojca, a tylko czemuś przeczy. A więc nie oznacza właściwości Ojca.

2. "Niezrodzony" albo wyraża brak, albo czyste zaprzeczenie. Jeśli przeczenie, wówczas o każdym, kto nie jest zrodzony, można powiedzieć: "niezrodzony". Otóż ani Duch Święty, ani istota Boga nie są zrodzeni. A więc również i im przysługuje miano: "niezrodzony", a tym samym nie jest to już swoistą właściwością Ojca. Jeśli zaś oznacza brak, wówczas wyjdzie to na ujmę dla Ojca, a to dlatego, że każdy brak przynosi ujmę dla swojego podmiotu; to zaś jest zgoła nie do przyjęcia.

3. "Niezrodzony" nie oznacza w Bogu stosunku, skoro nie jest nazwą stosunkową; oznacza przeto jestestwo Boże. A zatem "niezrodzony" i "zrodzony" to dwa różne jestestwa. Tymczasem Syn, który przecież jest zrodzony, nie stanowi różnego jestestwa od Ojca. A więc nie powinno się mówić o Ojcu, że jest niezrodzony.

4. Właściwość jest przymiotem przysługującym jednemu i samemu tylko. Ponieważ zaś w Bogu nie tylko jedna, ale więcej Osób pochodzi, nic nie stoi na przeszkodzie, jak się zdaje, by w Bogu było również więcej Osób od nikogo nie istniejących. A więc "być niezrodzonym" wcale nie jest li tylko Ojca właściwością.

5. Ojciec jest początkiem zarówno Osoby zrodzonej, jak i Osoby pochodzącej. A więc, jeśli z powodu przeciwstawności do Osoby zrodzonej, przyznaje się Ojcu jako swoistą właściwość to, że jest niezrodzony, to również winno Mu się przyznać jako swoistą właściwość i to, że jest niepochodzący.



*Wbrew* temu tak pisze Hilary: "Jeden pochodzi od jednego - zrodzony od niezrodzonego - dzięki czemu przybiera jeden właściwość niezrodzoności, drugi wywodzenia się"<sup>1</sup>.

*Odpowiedź:* Jak w świecie stworzeń spotykamy początek pierwszy i początek drugi, tak i u Osób Boskich, gdzie przecież nie ma kolejności: "pierwszy - drugi, najpierw - potem", również spotykamy: Początek bez początku - a jest nim Ojciec, oraz Początek z Początku - a jest nim Syn. Jeśli idzie o pierwszy początek w świecie stworzeń, to nasza myśl wyodrębnia w nim dwie postacie: pierwsze, o ile jest pierwszym początkiem dlatego, że ma stosunek do tych rzeczy, które odeń pochodzą; drugie, o ile jest pierwszym początkiem dlatego że od nikogo nie pochodzi.

Tak więc na podobieństwo tego: Ojciec ze względu na osoby Odeń pochodzące przyjmuje znamię: ojcostwa i wspólnego tchnienia. Z tego zaś powodu, że od nikogo nie pochodzi, przyjmuje znamię: Początek bez początku: i to właśnie wyraża owa właściwość: niezrodzoność, którą też i oznacza miano: niezrodzony.

Na 1. Zdaniem niektórych, owa właściwość Ojca, jaką jest niezrodzoność, zawarta w nazwie: niezrodzony, nie wyraża li tylko zaprzeczenia, ale obejmuje: albo naraz i to, że Ojciec od nikogo nie pochodzi, i to, że jest początkiem innych; albo oddaje wszechstronne Jego początkodawstwo, czyli autorstwo; albo wreszcie pełnię - źródła<sup>a</sup>.

Ale to nie widzi nam się prawdą. Według tego bowiem "niezrodzoność" wcale nie byłaby inną właściwością niż ojcostwo i tchnienie, ale zawierałaby je w sobie tak, jak nazwa własna zawiera się w nazwie wspólnej. Albowiem "być źródłem" i "być początkodawcą-autorem", w zastosowaniu do Boga, znaczy to samo co: być początkiem wyvodu. /61/

Dlatego trzeba powiedzieć za Augustynem<sup>2</sup>, że "niezrodzony" wyraża po prostu zaprzeczenie rodzenia biernego; jak mówi: "Wyraz 'niezrodzony' tyle znaczy, co 'nie Syn' ". Nie wynika jednak bynajmniej z tego, że "być niezrodzonym" nie jest właściwym znamieniem Ojca; przecież z zasady posługujemy się metodą zaprzeczania, gdy chodzi o opis rzeczy pierwszych i niezłożonych; tak np. opisujemy punkt jako to, co nie ma części.

Na 2. "Niezrodzony" niekiedy w użyciu oznacza czyste przeczenie. W takim też znaczeniu bierze to Hieronim<sup>3</sup> i mówi, że Duch Święty jest niezrodzony, tzn. nie jest zrodzony. Przymiotnik ów może jeszcze oznaczać jakąś odmianę braku, a mimo to nie przynosić ujmy.

Brak bowiem ma kilka odmian: pierwsza, kiedy daną rzecz natura nie wyposażyla w to, czego innym nie skąpiła; np. kamień jest rzeczą martwą, bo mu brak życia; tego życia, którego darem natura obdarzyła wiele jestestw; druga, kiedy daną rzecz natura nie wyposażyla w to, czym, w ramach tego samego rodzajun obdarzyła inne gatunki; tego pokroju jest ślepotą kreta; trzecia, kiedy dana rzecz nie ma tego, co z natury mieć powinna: ta odmiana braku wyraża niedoskonałość i dlatego nie w jej sensie należy mówić o Ojcu "niezrodzony".

Otóż "niezrodzony" w zastosowaniu do Ojca może wyrażać jedynie drugą odmianę braku, co będzie miało sens: jakiś osobnik Boskiej natury nie jest zrodzony; teje samej

---

<sup>a</sup> **Plenitudo fontalis**, dosłownie: pełność źródłowa; chodzi jednak o źródło pełne.

jednak natury jakiś inny osobnik jest zrodzony. Ale według takiego toku myśli można by było i o Duchu Świętym powiedzieć, że jest niezrodzony. Aby więc ów przymiotnik był swoistą właściwością li tylko Ojca, trzeba nadto w nazwie "niezrodzony" dorozumieć się i tego, że odnosi się ona do tej Osoby Boskiej, która jest początkiem innej Osoby; aby tym sposobem nazwa ta wyrażała wyłączenie innych od charakteru "początku Osób w Bogu", lub też by podkreślała, że Osoba niezrodzona zgoła od nikogo nie pochodzi, a nie tylko ograniczała się do stwierdzenia, że nie pochodzi od innej drogą rodzenia. I gdy tak się rzecz postawi, wówczas "być niezrodzonym" nie będzie się odnosiło ani do Ducha Świętego, skoro wywodzi się On od innego jako samoistna Osoba drogą pochodzenia, ani także do istoty Boskiej, o której można powiedzieć, że jest w Synu lub Duchu Świętym od innego, mianowicie od Ojca.

Na 3. Zdaniem Damascena<sup>4</sup> "niezrodzony" oznacza: po pierwsze, to samo co "niestworzony"; w tym też znaczeniu nosi charakter jestestwa; według tego też czynimy rozróżnienie między jestestwem stworzonym a niestworzonym; po drugie, oznacza to, co nie jest zrodzone; w tym znaczeniu nosi charakter stosunku i to w takim sensie, w jakim przeczenie sprowadza się do twierdzenia, według przykładów: "nie człowiek" sprowadza się do działu bytu "jestestwo", a "nie biel" zalicza się do jakości. Ponieważ zaś w Bogu "zrodzony" wyraża stosunek, dlatego również i "niezrodzony" zalicza się do stosunku. A więc bezpodstawny jest wniosek, że Ojciec niezrodzony i Syn zrodzony stanowią odrębne jestestwa. Owszem, jest między nimi odrębność, ale tę sprawia stosunek, i to w sensie: Ojcu trzeba odmówić charakteru: stosunku Syna. /62/

Na 4. Jak w każdym dziale czy rzędzie, musi być ktoś jeden, jako pierwszy, tak i w naturze Boskiej musi być jeden pierwszy początek, który od nikogo nie pochodzi, co właśnie oddaje miano "niezrodzony". A zatem kto przyjmuje dwóch niezrodzonych, przyjmuje zarazem dwóch bogów i dwie natury Boskie. To miał na myśli Hilary pisząc: "Skoro jest tylko jeden Bóg, nie może być dwóch niezrodzonych"<sup>5</sup>. A oto czemu: Gdyby było dwóch niezrodzonych, wówczas jeden z nich nie pochodziłby od drugiego, tym samym nie było by między nimi przeciwstawności stosunkowej a co za tym idzie i odrębności. Musiałaby przeto być między nimi aż różność natur.

Na 5. Tę właściwość Ojca, że "nie jest od innego" lepiej uwypukla to, że Mu się odmawia charakteru urodzonego Syna, niż to, że Mu się odmawia charakteru pochodzenia biernego Ducha Świętego: już to dlatego, że, jak wyżej powiedziano<sup>6</sup>, Pochodzenie bierne Ducha Świętego nie ma własnej nazwy, już to dlatego, że z samej kolejności natury Pochodzenie to zakłada rodzenie Syna. Stąd samo odmówienie Ojcu charakteru "zrodzonego" i przyznanie Mu tytułu "początkodawcy rodzenia" prowadzi do wniosku, że Ojciec nie pochodzi pochodzeniem właściwym dla Ducha Świętego; Duch Święty bowiem nie jest początkiem rodzenia, ale pochodzi od zrodzonego. /63/

## ZAGADNIENIE 34

### OSOBA SYNA

Następnie będziemy zastanawiać się nad Osobą Syna; nadano Jej trzy nazwy: Syn, Słowo i Obraz. Co się tyczy Syna, już zostało omówione to w zagadnieniu Osoby Ojca, gdyż jedno nie da się pojąć bez drugiego. Pozostały więc do rozpatrzenia nazwy: Słowo i Obraz. Co do Słowa nasuwają się trzy pytania: 1. Czy przez Słowo należy rozumieć istotę, czy też Osobę Boską? 2. Czy jest imieniem własnym Syna? 3. Czy w nazwie "Słowo" kryje się wzgląd na stworzenia?

#### Artykuł 1

##### *CZY W BOGU "SŁOWO" JEST NAZWĄ OSOBY ?*

Zdaje się, że w Bogu "Słowo" nie jest nazwą osobową, bo:

1. Nazwy osobowe, jako to: Ojciec, Syn, przyznajemy Bogu we właściwym znaczeniu. Tymczasem według Orygenes<sup>1</sup> nazwę "Słowo" nadajemy Bogu w przenośnym znaczeniu. A więc "Słowo" nie jest nazwą osobową w Bogu.

2. Zdaniem Augustyna: "Słowo jest to poznanie złączone z miłością"<sup>2</sup>. Według zaś Anzelma: "Dla Najwyższego Ducha mówić, to tyle, co: intuicją rozumować"<sup>3</sup>. Lecz w Bogu: poznanie, rozumowanie, ogląd, czyli intuicja stanowią istotę Bożą. A więc "Słowo" nie jest nazwą Osoby.

3. Do istoty słowa należy to, że się je mówi. Lecz zdaniem Anzelma<sup>4</sup>: jak Ojciec poznaje i Syn poznaje i Duch Święty poznaje, tak samo Ojciec mówi, Syn mówi i Duch Święty mówii; również i każdy z Nich jest mówionym czyli wypowiedziany. A więc nazwa "Słowo" nie jest nazwą Osoby Boskiej, ale istoty Boskiej.

4. Żadna Osoba Boska nie jest uczyniona. Lecz Słowo Boże jest czymś uczynionym; świadczy o tym Psalmista: "Ogniu, gradzie, śniegu, lodzie i wietrze gwałtowny, czyniący słowo Jego"<sup>5</sup> a. A więc Słowo w Bogu nie jest nazwą osobową.

*Wbrew* temu wypowiada się Augustyn: "Jak Syn wyraża stosunek do Ojca, tak i Słowo zawiera stosunek do tego, czym jest słowem"<sup>6</sup>. Lecz Syn jest nazwą osobową, gdyż wyraża stosunek do Ojca. A więc i Słowo. /64/

*Odpowiedź:* W Bogu nazwa "Słowo" brana we właściwym znaczeniu żadnym sposobem nie jest nazwą istotową, ale osobową.

Gwoli zrozumienia rzeczy zauważmy, że u nas ludzi "słowo" ma aż trzy znaczenia właściwe, a czwarte niewłaściwe, czyli przenośne. Najbardziej pospolite i najjaśniejsze

---

<sup>a</sup> **Biblia Tysiąclecia** ma: "... co pełnisz Jego słowo".

do zrozumienia jest dla nas to słowo, które ustnie głosem wymawiamy. Otóż w tym to głosie dostrzegamy dwie rzeczy, które od wewnątrz pochodzą. Są to: samo dobycie głosu oraz jego znaczenie. O głosie bowiem, idąc po myśli Filozofa, można powiedzieć i że oznacza pojęcie myśli<sup>7</sup>, i że rodzi go wyobraźnia<sup>8</sup>. Nie może zaś w żaden sposób uchodzić za słowo taki głos, który niczego nie oznacza. O tyle przeto głos zewnętrzny jest słowem, o ile oznacza wewnętrzne pojęcie myśli.

Tak więc przez "słowo" w pierwszym rzędzie i przede wszystkim należy rozumieć wewnętrzne pojęcie myśli; w drugim rzędzie sam głos jako znak wewnętrznego pojęcia; w trzecim rzędzie głos w wyobraźni wytworzony. Te trzy znaczenia słowa miał na myśli Damascen pisząc<sup>9</sup>, że przez słowo należy rozumieć: "naturalną czynność myśli, tzn., że pracuje, myśli i rozumuje; to jego światło i blask". Oto pierwsze znaczenie; ciągnie dalej: "Jest i takie słowo, którego nie wypowiadamy głosem, ale tylko w sercu"; oto trzecie znaczenie. I wreszcie: "Słowem jest posłaniec czy przekaźnik myśli"; oto drugie znaczenie. W czwartym rzędzie umieścimy słowo użyte przenośnie czy obrazowo, mianowicie użyte na oznaczenie tej rzeczy, którą słowo oznacza lub sprawia. Tak np. mówimy: "To jest słowo, które ci powiedziałem", lub: "które król nakazał", wskazawszy na jakiś fakt, który jest oznaczony słowem: czy to po prostu oznajmującym, czy nawet rozkazującym.

Jeśli chodzi o Boga, to tu może w grę wchodzić jedynie słowo użyte we właściwym znaczeniu i to to, które oznacza pojęcie myśli. Tak o tym pisze Augustyn<sup>10</sup>: "Každy może zrozumieć słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale nawet zanim powstaną w myśli obrazy tych dźwięków ... może już widzieć ... pewne podobieństwo tego Słowa, o którym powiedziano: 'Na początku było Słowo' " <sup>11</sup>.

Otóż samo owo pojęcie czy poczęcie wewnętrzne to ma do siebie, że pochodzi od kogoś, mianowicie od poznawcy poczynającego - od Jego poznania, czyli znajomości. Dlatego też to słowo, które wchodzi w rachubę, gdy mowa o Bogu, oznacza to, co od kogoś innego pochodzi; a to właśnie stanowi istotną cechę nazw osobowych w Bogu, gdyż, o czym wyżej była mowa<sup>12</sup>, o odrębności Osób Boskich stanowi wywód. Tak więc nazwa "słów", o ile się je bierze w Bogu w sensie właściwym, jest nazwą li tylko osobową, a nie istotową.

Na 1. Arianie, dla których natchnieniem był Orygenes,<sup>b</sup> twierdzili, że Ojciec jest inny niż Syn różnością co do jestestwa, czyli istoty.

Stanąwszy przeto wobec faktu, że Syna Bożego nazwano Słowem, posunęli się do twierdzenia, że nie jest Słowem we właściwym sensie. Uczynili tak dlatego, żeby nie byli zmuszeni przyznać, iż Syn Boży nie jest poza jestestwem-istotą ojca; do tego zaś zmusiłby ich sposób pochodzenia słowa; słowo bowiem wewnętrzne tak pochodzi od mówiącego je, że w nim pozostaje.

Kto jednak przyjmie Słowo Boże choćby w przenośnym znaczeniu, musi przyjąć Słowo Boże i we właściwym znaczeniu. Nie można bowiem czegoś nazywać przenośnie "słowo", jak tylko z racji ujawniania: bo albo ujawnia jako słowo, albo jest słowem ujawnione. Jeśli jest ujawnione słowem, wówczas należy przyjąć słowo, którym jest

---

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 35, 1 na 1.

ujawnione. Jeśli natomiast zwie się słowem dlatego, że zewnętrznie ujawnia, wówczas te, które na zewnątrz ujawniają, o tyle zwa się słowami, o ile oznaczają wewnętrzne pojęcie myśli, które ktoś również i przez zewnętrzne znaki ujawnia. Chociaż więc niekiedy mówi się przenośnie o Słowie w Bogu, to jednak trzeba przyjąć w Bogu i Słowo we właściwym sensie, Słowo stanowiące Osobę.

Na 2. Spośród tego, co w Bogu dotyczy myśli, jedynie Słowo oznacza Osobę; tylko Ono bowiem oznacza coś, co wyłania się z czegoś. To bowiem, co myśl w pojmowaniu płodzi, jest właśnie słowem. Bo jeśli chodzi o samą myśl, według tego jak jest przez formę myślową przeniesioną w stan rzeczywistości, /65/ to jest ona czymś bezwzględny. To samo odnosi się i do czynności myśli: "myśleć"; ma się ona do myśli działającej tak, jak "być" do bytu urzeczywistnionego; "myśleć" bowiem nie oznacza czynności opuszczającej myśliciela, ale pozostającą w nim<sup>c</sup>.

Gdy więc Augustyn nazwał słowo: poznaniem (*notitia*), to przez owo poznanie nie rozumiał aktu myśli poznającej czy też jakiegoś jej usprawnienia, ale miał na myśli to, co myśl poznaniem poczyna. Stąd też tenże Augustyn wyraża się o Słowie<sup>13</sup>, że jest: Zrodzoną Mądrością, a to nie jest czym innym, jak samymż poczęciem mędrca (*conceptio sapientis*), co równym sposobem można nazwać: zrodzone poznanie.

W ten sam sposób można wytłumaczyć zdanie Anzelma: "Dla Najwyższego Ducha: mówić, to tyle, co intuicją rozumować"; intuicja bowiem Bożego rozumowania jest poczęciem Słowa Bożego. Sam jednak wyraz "rozumowanie" nie jest szczęśliwie dobrany i właściwie nie przystaje do Słowa Bożego. Zdaniem bowiem Augustyna: "Powiadamy 'Słowo Boże' a nie 'rozumowanie Boże' dlatego, by wykluczyć z Boga wszystko, co zmienne, a więc co raz przyjmuje taką postać, że staje się słowem, to znów może ją porzucić i jeszcze dalej bez postaci się zmieniać"<sup>14</sup>. Ścisłej mówiąc, rozumowanie-*cogitatio*<sup>d</sup> polega na dociekaniu czy poszukiwaniu prawdy, a o tym nie może być mowy w Bogu. Skoro zaś myśl dojdzie do sedna prawdy, już nie rozumuje, ale w pełni cieszy się jej oglądem. Anzelm więc użył niewłaściwego wyrażenia; zamiast powiedzieć: kontemplacja, użył: rozumowanie.

Na 3. Jak właściwie biorąc "słowo" jest rzeczą Osoby Boskiej, nie zaś istoty, tak również i "mówić" jest rzeczą Osoby. Inaczej mówiąc: jak Słowo nie jest wspólne Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, tak i nie jest prawdą, że Ojciec i Syn i Duch Święty są jednym mówiącym; stąd też Augustyn pisze: "W Bogu mówiący owym współwiecznym Słowem, nie jest pojmowany z wyłączeniem [Słowa ale wraz ze Słowem, bez ktorego nie byłby mówiącym]"<sup>15</sup>.

Natomiast "być mówionym" jest rzeczą każdej Osoby. Nie tylko bowiem Słowo jest mówione, ale również i rzecz, która Słowem jest poznana lub oznaczona. Tak więc jedna Osoba w Bogu "jest mówiona" w ten sposób, w jaki Słowo jest mówione. Jeśli zaś chodzi o ten sposób, w jaki rzecz w Słowie poznana "jest mówiona", to dotyczy on każdej Osoby. I rzeczywiście. Ojciec poznając w pełni Siebie i Syn i Ducha Świętego jako też wszystko inne w ramach swej wiedzy, poczyna czy wydaje Słowo; w ten sposób cała

<sup>c</sup> Wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.

<sup>d</sup> Patrz niżej, 2-2. 2, 1, t. 15, str. 33 i 202 /32/.

Trójca, a także wszelkie stworzenia "są mówione czy wypowiedziane" w Słowie. Podobnie jak nasz rozum: słowem, które poczyna poznając kamień, mówi - wydaje kamień. /66/

Co do Anzelma, to użył on niewłaściwie "mówić" zamiast "myśleć": a to są przecież różne rzeczy. Albowiem "myśleć" wyraża li tylko związek (*habitus*) myśliciela z przedmiotem myślowo poznany; związek zaś ten nie wyraża żadnego wyvodu, czyli pochodzenia od, a jest tylko jakimś zarysowaniem myśli czy nadaniem jej formy i to w sensie: nasza myśl przechodzi w stan rzeczywistości dzięki formie rze-

czy myślowo poznawanej. W Bogu zaś, co wyżej uzasadniono<sup>16</sup>, myśl i jej przedmiot stanowią całkowicie jedno i to samo. Natomiast "mówić" wyraża przede wszystkim związek ze Słowem poczętym; nic przecie innego nie znaczy mówić, jak właśnie dobywać słowo. I dopiero poprzez słowo myśl wyraża związek z rzeczą myślowo poznaną, ta zaś dopiero w słowie dobytym ujawnia się poznawcy .

Ostatecznie więc w Bogu tylko ta Osoba "mówi", która dobywa Słowo, każda zaś Osoba jest myśląca i myślą poznana, tym samym jest Słowem mówiona, czyli wyrażona.

Na 4. Psalmista użył tu wyrazu "słowo" przenieśniewnie i nazwał słowem to, co słowo oznacza, albo to, co jest jego skutkiem. W tym sensie wyrażamy się o stworzeniach, że spełniają słowo Boga, gdyż podejmują się przedsięwzięć wyznaczonych im przez poczęte Słowo Boskiej mądrości; tak np. o jakimś osobniku wyrażamy się, że spełnia słowo króla, ponieważ wykonuje tę pracę, którą zleciły mu słowa króla.

## Artykuł 2

### *CZY "SŁOWO" JEST IMIENIEM WŁASNYM SYNA ?*

Zdaje się, że "Słowo" nie jest imieniem własnym Syna, bo:

1. Syn jest w Bogu Osobą samoistniejącą. Tymczasem słowo nie oznacza rzeczy samoistniejącej. Świadczy o tym nasze słowo. A więc "Słowo" nie może być imieniem własnym Osoby Syna.

2. Słowo pochodzi od mówiącego sposobem jakiegoś wydania, czyli wydobywania. Jeżeli przeto Syn jest Słowem we właściwym znaczeniu, musi pochodzić od Ojca drogą jakiegoś wydania; a to, zdaniem Augustyna<sup>1</sup>, jest herezją Walentyna. /67/

3. Każde imię własne danej Osoby oznacza i podnosi jakąś jej właściwość. Jeżeli przeto uznamy "Słowo" za imię własne Syna, będzie musiało oznaczać jakąś Jego właściwość, a tym samym liczba właściwości w Bogu będzie większa niż ta, którą wyżej podaliśmy<sup>2</sup>.

4. Każdy, kto myśli, myśleniem poczyna słowo. Myśli też i Syn; a więc i On musi począć jakieś słowo; a jeśli tak, to już "być Słowem" nie jest właściwe li tylko Synowi.

5. Apostoł pisze o Synu, że: "podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi"<sup>3</sup>. Bazyl<sup>4</sup> wyciągnął z tego wniosek, że Duch Święty jest słowem Syna. A więc "być Słowem" nie jest właściwe li tylko Synowi.

*Wbrew* temu pisze Augustyn: "Słowo oznacza samego Syna"<sup>5</sup>.

*Odpowiedź:* W Bogu "Słowo" brane we właściwym znaczeniu jest nazwą osobową i jest imieniem własnym Osoby Syna. Wszak oznacza jakoweś wyłanianie myśli; w Bogu zaś Osoba, która pochodzi według wyłaniania myśli zwie się: Syn, a tego pokroju pochodzenie, jak już wykazano<sup>6</sup>, zwie się: rodzenie. Wychodzi zatem na to, że właściwie biorąc w Bogu sam tylko Syn musi zwać się: "Słowo".

Na 1. W człowieku "być" i "myśleć" to dwie różne rzeczy. Stąd też to, co ma w nas istnienie myślowe, wcale nie wchodzi w skład naszej natury. W Bogu inaczej: u Niego "być" i "myśleć" stanowi jedno; stąd też Słowo Boga nie jest w Nim przypadłością ani też jakimś Jego skutkiem, ale stanowi Jego naturę. Dlatego też musi być samoistnikiem, cokolwiek bowiem wchodzi w naturę Boga, ma być samoistny. Mając to na myśli pisał Damascen: "Słowo Boga jest jestestwem bytującym jako hipostaza. Co się tyczy innych słów, a chodzi o nasze, to są jedynie tworamami czy sprawnościami duszy"<sup>7</sup>.

Na 2. Potępiono błąd Walentyna nie dla jego zdania, że Syn jest zrodzony drogą wydania - to Arianie zdaniem Hilarego<sup>8</sup>, stawiali mu ten zarzut - ale, jak podaje Augustyn<sup>9</sup>, dlatego że wprowadził różne sposoby wydawania [na sposób gnostyków] .

Na 3. Nazwa "Słowo" zawiera tę samą właściwość co i nazwa "Syn"; pisze o tym Augustyn: "Synem jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem"<sup>10</sup>. Narodzenie bowiem Syna - tę właściwość Jego Osoby - oznaczono różnymi nazwami, wszystkie zaś nadane Synowi siłą się oddać różnorodne bogactwo Jego doskonałości. I tak: by podkreślić, że jest współnaturalny<sup>a</sup> Ojcu zwie się: Syn. By uwypuklić, że jest współwieczny<sup>b</sup>, zwie się: Blask - Odblask. By zaznaczyć, że jest zupełnie podobny, nosi miano: Obraz. By wreszcie wskazać na niematerialny sposób urodzenia, otrzymuje imię: Słowo. Niepodobieństwem było znaleźć jakąś jedną nazwę, która by zdołała wszystko to naraz wyrazić.

Na 4. Dla jednej i tej samej racji Syn "jest myślący" co i "jest Bogiem"; jak bowiem wyżej powiedzieliśmy<sup>11</sup>, w Bogu "myśleć" jest rzeczą istoty Bożej. Syn zaś nie jest Bogiem rodzącym, ale Bogiem zrodzonym. Owszem jest myślący, ale nie jako wydający słowo, ale jako Słowo pochodzące. W Bogu przecież Słowo pochodzące nie różni się rzeczowo od myśli Bożej; jest w Nim tylko odrębność Słowa od swego początkodawcy, a tę powoduje sam stosunek.

Na 5. Apostoł mówiąc o Synu: "podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi" użył nazwy "słowo" przenośnie, mianowicie w znaczeniu: skutku słowa. Stąd też glosa do tych słów powiada, że "słowo" oznacza tu tyle, co: rozkaz; ma to taki sens: potęga Słowa w skutku swoim utrzymuje rzeczy w bycie tak, jak potęga Słowa w skutku swoim powołała rzeczy do bytu.

Również Bazyli, nazywając Ducha Świętego słowem, czyni to w znaczeniu przenośnym i niewłaściwym, mianowicie w sensie: słowo czyjeś oznacza to wszystko co

---

<sup>a</sup> **Connaturalis** - współnaturalny, tj. tej samej natury.

<sup>b</sup> **Coaeternus** - współwieczny, tj. równie wieczny.

kogoś ujawnia i daje poznać; nazwał więc Ducha Świętego słowem Syna z tego powodu, że ujawnia i daje poznać Syna.

### Artykuł 3

#### CZY NAZWA "SŁOWO" ZAWIERA WZGLĄD NA STWORZENIA ? /68/

Zdaje się że nazwa "Słowo" nie zawiera w sobie stosunku do stworzeń, bo:

1. Wszelka nazwa nadana Bogu napomykająca o skutku w stworzeniach jest nazwą istotową. Lecz "Słowo", jak to już powiedzieliśmy<sup>1</sup>, nie jest nazwą istotową, ale osobową. A więc Słowo wcale nie zawiera w sobie względu na stworzenia.

2. Takie nazwy Bogu nadaje, jak: Pan i Stworzyciel, a więc nazwy wyrażające wzgląd na stworzenia, ważne są dopiero od momentu zaistnienia czasu<sup>a</sup>. Lecz Słowo jest w Bogu wiecznie; a więc nie wyraża stosunku do stworzeń.

3. Słowo wyraża wzgląd na tego, od którego pochodzi; jeżeli przeto wyraża wzgląd na stworzenie, wyjdzie na to, że pochodzi od stworzenia.

4. W Bogu tyle jest idei, ile jest różnych ustosunkowań się do stworzeń. Jeśli więc Słowo wyraża wzgląd (ustosunkowanie) do stworzeń<sup>b</sup>, wyjdzie na to, że w Bogu nie jest jedno słowo, ale wiele.

5. Jeśli w Słowie zawiera się wzgląd na stworzenie, to polega on tylko na tym, że Bog poznaje stworzenia. Lecz Bóg poznaje nie tylko byty, ale i niebyty<sup>c</sup>. A więc w Słowie będzie zawarty wzgląd na niebyty! Czy to nie błąd?

*Wbrew* temu powiada Augustyn: "Imię 'Słowo' wyraża nie tylko wzgląd czyli stosunek do Ojca, ale również i do tych rzeczy, które potęgą stwórczą Słowa zostały uczynione"<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Tak, Słowo zawiera wzgląd na stworzenie. Bóg bowiem, poznając siebie, poznaje i wszelkie stworzenie<sup>d</sup>. Otóż słowo w umyśle poczęte zawiera i przedstawia to wszystko, co stanowi aktualny przedmiot poznania. Nasz rozum potrzebuje wielu słów wewnętrznych, czyli pojęć stosownie do wielu różnych rzeczy, które poznaje; ponieważ zaś Bóg jednym aktem poznaje i siebie, i wszystko inne, dlatego Jego jedyne Słowo wyraża nie tylko Ojca, ale i stworzenie. A jak wiedza Boga wobec Boga ogranicza się jedynie do poznania stworzenia zaś i poznaje, i stwarza<sup>e</sup> tak i Słowo Boże: wobec Boga Ojca jest tylko wyrazem i wyrażeniem Jego tajników, stworzenie zaś i wyraża, i tworzy. Stąd Psalmista mówi: "bo sam przemówił, a wszystko powstało"<sup>3</sup>. Słowo bowiem zawiera ideę twórczą tych rzeczy, które Bóg tworzy.

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 13, 7, t. 2, str. 22-28.

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 15, 2, t. 2, str. 83-86.

<sup>c</sup> Patrz wyżej, z. 14, 9, t. 2, str. 61-62.

<sup>d</sup> Wyżej, z. 14, 5, t. 2, str. 50-52.

<sup>e</sup> Wyżej, z. 14, 16, t. 2, str. 79-81.



Na 1. W nazwie "osoba" zawarta jest również, choć nie wprost, i natura. Wszak określamy osobę jako jednostkowe jestestwo natury rozumnej. Tak więc nazwa "Osoba Boska" - z punktu jej osobowyc ustosunkowań nie wyraża względu na stworzenie; za to brana z punktu jej związku z naturą - wyraża względ na stworzenie. O ile zaś w swoim znaczeniu zawiera istotę, wówczas nic nie przeszkadza, by zawierała w sobie zarazem i względ na stworzenie. Jak bowiem istotne i właściwe dla Syna jest "być Synem", tak istotne i właściwe jest dla Niego: "być zrodzonym Bogiem" lub "zrodzonym Stwórcą". I w tym właśnie sensie nazwa "Słowo" zawiera w sobie stosunek do stworzeń.

Na 2. Ponieważ stosunki są następstwami czynności, dlatego niektóre nazwy zawierają w sobie stosunek Boga do stworzeń; stosunek ten wszakże jest następstwem czynności przechodzącej w zewnętrzny skutek; mamy tu na myśli takie czynności Boga, jak: stwarzać i zarządzać; takie też nazwy przysługują Bogu dopiero od chwili zaistnienia czasu. Niektóre zaś nazwy wyrażają taki stosunek, który jest następstwem nie czynności przechodzącej w wewnętrzny skutek, ale czynności pozostającej w działaczu dobywającym ją; chodzi tu o takie czynności jak: wiedzieć i chcieć. Takie też nazwy nadaje się Bogu niezależnie od czasu. I właśnie nazwa "Słowo" zawiera w sobie ten drugi typ stosunku do stworzeń. Ani też nie jest to prawdą, że wszystkie nazwy zawierające w sobie stosunek Boga do stworzeń, ważne są dopiero od zaistnienia czasu. Albowiem tylko te nazwy nadaje się Bogu dopiero od zaistnienia czasu, które zawierają w sobie taki stosunek, który jest następstwem czynności Boga przechodzącej w zewnętrzny skutek.

Na 3. Bóg nie poznaje stworzeń wiedzą pobraną od stworzeń, ale poznaje je poprzez Swoją własną istotę. Chociaż więc Słowo wyraża stworzenia, to jednak bynajmniej nie musi od nich pochodzić.

Na 4. Nazwa "idea" nie jest nazwą osobową i przede wszystkim służy do oznaczenia stosunku do stworzenia; dlatego można mówić o wielu ideach w Bogu. Natomiast nazwa "Sowo" przede wszystkim służy do oznaczenia stosunku do "mówiącego", a dopiero następnie do stworzeń i to w sensie: Bóg, poznając siebie, poznaje i wszystko stworzenie. Tu powód, czemu w Bogu jest tylko jedno jedyne Słowo mające postać Osoby.

Na 5. Niebyty w ten sam sposób są przedmiotem wiedzy Bożej, co i Słowa Bożego; zdaniem bowiem Augustyna<sup>4</sup>, w niczym Słowo Boże nie jest mniejsze od wiedzy Boga. Wszelako co do bytów, to Słowo i wyraża je, i tworzy; jeśli zaś chodzi o niebyty, to Słowo wyraża je i przedstawia.

## ZAGADNIENIE 35

### OBRAZ

Z kolei omawiamy nazwę: Obraz. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy Obraz jest nazwą osobową w Bogu? 2. Czy jest czymś właściwym Synowi?

## Artykuł 1

### CZY W BOGU "OBRAZ" JEST NAZWĄ OSOBOWĄ ?

Zdaje się, że "Obraz, nie jest nazwą Osoby w Bogu, bo:

1. Zdaniem Augustyna: "Jedno jest Trójcy Przenajświętszej Bóstwo i jeden obraz, według którego też człowiek został utworzony"<sup>1</sup>. Z tego wynika, że "Obraz" nie jest nazwą osobową, ale istotową.

2. Zdaniem Hilarego: "Obraz jest to wyobrażenie tej rzeczy, którą przedstawia"<sup>2</sup>. Lecz w Bogu "wyobrażenie-species" czyli "forma" są nazwami istotowymi. A więc i obraz.

3. Łaciński wyraz: *imago*, a nasz: obraz, wywodzi się od: *imitari*, nasze: naśladować. Otóż dostrzegamy w tym kolejność ważności, mianowicie pierwszeństwo modelu przed obrazem. Lecz między Osobami Boskimi nie istnieje żadna kolejność czy hierarchia, żeby jedna Osoba była poczesna, a druga poślednia. A więc "obraz" wcale nie może być nazwą osobową w Bogu.

*Wbrew* temu wypowiada się Augustyn: "Cóż bardziej niedorzecznego, jak obraz nie odnoszący się do czegoś"<sup>3</sup>. A więc w Bogu Obraz wyraża stosunek, a tym samym jest nazwą osobową.

*Odpowiedź:* Z istoty swej obraz jest podobieństwem czy podobizną; wszelako nie byle jakie podobieństwo stanowi istotę obrazu; obraz bowiem musi być tak podobny do rzeczy przedstawionej, by przedstawiał ten Sam gatunek, co i rzecz, lub przynajmniej jakąś cechę gatunku, co i rzecz przedstawiona obrazem. Tą zaś cechą gatunku, jeśli idzie o ciała, jak się zdaje jest kształt; widzimy bowiem jak różne gatunki zwierząt mają rozmaite kształty, choć są tej samej maści. Stąd jeśli się tylko odda, np. namaluje na ścianie, same tylko barwy jakiejś rzeczy, a nie zarysuje się jej kształtów, nie będzie mowy o obrazie. Wszelako nawet podobieństwo gatunkowe lub co do kształtu nie wyczerpują pełnej treści stanowiącej pojęcie obrazu; wymagany jest bowiem jeszcze jeden istotny składnik, mianowicie wywodzenie się; albowiem, jak to mówi Augustyn<sup>4</sup>, jedno jajo nie jest obrazem drugiego, gdyż nie jest z niego jako z modelu odtworzone. Ostatecznie więc istotną treść obrazu stanowi: pochodzić od modelu i być podobnego z nim gatunku, lub przynajmniej mieć podobną cechę gatunku. Otóż wszystko, co w Bogu wyraża pochodzenie, czyli wywód, odnosi się do Osób. Stąd też i nazwa "Obraz" jest nazwą osobową.

Na 1. Mówiąc właściwie, obraz oznacza to, co pochodzi od drugiego jako jego podobizna. Ta zaś rzecz, od której pochodzi ta podobizna, właściwie biorąc nosi miano: wzór, lub model, a niewłaściwie: obraz. W tym też niewłaściwym sensie użył Augustyn słowa "obraz", gdy pisał, że Bóstwo Trójcy Przenajświętszej jest obrazem, według którego został człowiek uczyniony.

Na 2. Wyobrażenie, o jakim mówi Hilary, określając obraz, oznacza rysy (forma) odbite na kimś od kogoś. Mówiąc bowiem, że obraz jest to wyobrażenie czegoś, tak myślimy: podobizna ma ten sam wygląd co i wzór, w sensie: ma podobne doń rysy czy wygląd.

Na 3. Jeśli chodzi o Osoby Boskie, to "naśladowanie" wcale nie wyraża jakiegoś umniejszenia ważności, ale jedynie: upodobnienie.

## Artykuł 2

### CZY NAZWA "OBRAZ" JEST NAZWĄ WŁASNĄ SYNA ?

Zdaje się, że "Obraz" nie jest nazwą własną Syna, bo:

1. Mamy taką wypowiedź Damascena: "Duch Święty jest obrazem Syna"<sup>1</sup>. A więc nazwa ta nie jest właściwą tylko Synowi.

2. Augustyn poucza<sup>2</sup>, że z treści swojej obraz jest to podobizna odtwarzająca. Ale to właśnie odpowiada Duchowi Świętemu: pochodzi przecież od innego z zachowaniem podobieństwa doń; jest zatem obrazem; a skoro tak, to tym samym nazwa "obraz" nie jest już właściwą tylko Synowi.

3. Również i o człowieku mówimy, że jest obrazem Boga; pisze nawet Apostoł: "Mężczyzna nie powinien nakrywać głowy, bo jest obrazem i chwałą Boga"<sup>3</sup>. A więc nie jest to nazwa właściwa tylko Synowi.

*Wbrew* temu twierdzi Augustyn: "Sam tylko Syn jest obrazem Ojca"<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Ojcowie Grecy powszechnie utrzymują, że Duch Święty jest obrazem Ojca i Syna. Natomiast Ojcowie Łacini tylko Synowi przyznają nazwę: Obraz; czynią to w oparciu o kanoniczne księgi Pisma św., które tylko Synowi nadają tę nazwę. A oto jego świadectwa: "On jest obrazem Boga niewidzialnego, Pierworodnym wobec każdego stworzenia"<sup>5</sup> i "Jest odblaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty"<sup>6</sup>. Dla uzasadnienia tego stanowiska niektórzy wskazali na fakt, że Syn ma nie tylko z Ojcem wspólną naturę, ale także i znamię Początku. Natomiast Duch Święty nie ma żadnego znamienia wspólnego ani z Ojcem ani z Synem. /69/ Ale to jest niedostateczne uzasadnienie. Zdaniem bowiem Augustyna<sup>7</sup>, gdy mówimy o nierówności lub równości w Bogu, to nie czynimy tego w oparciu o stosunki zachodzące w Bogu. To samo trzeba powiedzieć i o podobieństwie, które, jak wiadomo, istotnie jest wymagane do pojęcia obrazu.

Inni /70/ głoszą takie zdanie: Duch Święty nie może być obrazem Syna, bo obraz nie jest obrazem obrazu. Duch Święty nie może być również obrazem Ojca, bo obraz odnosi się bezpośrednio do tego, kogo przedstawia, podczas gdy Duch Święty odnosi się do Ojca przez Syna. Duch Święty nie jest wreszcie obrazem naraz Ojca i Syna, bo w takim razie byłby jeden obraz dla dwóch, co wydaje się im niemożliwe. Stąd wyciągają wniosek, że Duch Święty żadnym sposobem nie może być obrazem. - Lecz to, co mówią,

nie jest warte, gdyż - o czym niżej<sup>8</sup> - Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego. Nie ma więc żadnej przeszkody, by był jeden obraz Ojca i Syna, o ile stanowią jedno, skoro przecież i człowiek jest jednym obrazem całej Trójcy.

Dlatego też trzeba podać zgoła inne uzasadnienie; oto ono: Jak Duch Święty przy swoim pochodzeniu pobiera, podobnie jak i Syn, naturę Ojca, a mimo tego nie jest zrodzonym, tak również pobiera podobieństwo gatunkowe Ojca, a mimo tego nie jest obrazem Ojca. Czemu? Bo Syn pochodzi jako Słowo; w istocie zaś słowa leży podobieństwo gatunkowe do tego, od którego pochodzi, nie leży zaś ono w istocie miłości ogólnie wziętej, chociaż przysługuje tej Miłości, jaką jest Duch Święty jako Miłość Boża<sup>a</sup>.

Na 1. Damascen, jak i inni Doktorowie Grecy, powszechnie przez obraz rozumieją doskonałe podobieństwo.

Na 2. Choć Duch Święty jest podobny do Ojca i Syna, to jednak, z powodu wyżej wyłuszczonego<sup>9</sup>, nie wynika z tego, żeby był obrazem.

Na 3. W podwójny sposób czyjś obraz może się znajdować w kimś drugim: pierwsze, gdy znajduje się w rzeczy o tej samej gatunkowo naturze, np. obraz ojca-króla w swoim synu; drugie gdy znajduje się w rzeczy o innej naturze; np. obraz króla na denarze. Otóż Syn jest obrazem Ojca według pierwszego sposobu; człowiek zaś jest obrazem Boga według drugiego sposobu. Stąd to dla uwydatnienia niedoskonałości tego obrazu, jaki jest w człowieku, wyrażono się, że człowiek nie tyle "jest obrazem" co "na obraz"<sup>b</sup>, a tym chciano wskazać na wysiłek dążenia do doskonałości. Żadną zaś miarą nie można o Synu Bożym powiedzieć, że jest "na obraz", gdyż jest doskonałym Obrazem Ojca.

## ZAGADNIENIE 36

### OSOBA DUCHA ŚWIĘTEGO

Pozostała nam teraz do omówienia Osoba Ducha Świętego. Poza nazwą: Duch Święty ma Ona jeszcze dwie inne nazwy: Miłość i Dar Boga. Obecnie rozważymy nazwę: Duch Święty. Postawimy sobie cztery pytania: 1. Czy nazwa Duch Święty jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej? 2. Czy ta Osoba Boska, która nosi imię Duch Święty, pochodzi od Ojca i Syna? 3. Czy pochodzi od Ojca przez Syna? 4. Czy Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego?

#### Artykuł 1

#### *CZY NAZWA "DUCH ŚWIĘTY" JEST IMIENIEM WŁASNYM JAKIEJŚ OSOBY BOSKIEJ ?*

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 27, 4 str. 13-15.

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 3, 1 na 2, t. 1, str. 88; z. 33, 3; zwłaszcza niżej, z. 93, t. 7.

Zdaje się, że nazwa "Duch Święty" wcale nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej, bo:

1. Żadna nazwa wspólna trzem Osobom nie może być imieniem jakiejś Osoby. Lecz nazwa "Duch Święty" jest wspólna trzem Osobom. I tak np. Hilary<sup>1</sup> wykazuje, że Duch Boga niekiedy oznacza Ojca, np. w tekście: "Duch Jahwe, Pana, nade mną"<sup>2</sup>; niekiedy oznacza Syna; gdy np. Syn mówi: "Ja mocą Ducha Bożego wyrzucam złe duchy"<sup>3</sup>, oświadcza, że wypędza czarty mocą własnej natury; niekiedy wreszcie oznacza Ducha Świętego; np. w tekście: "Wyleję Ducha mojego na wszelkie ciało"<sup>4</sup>. A więc nazwa "Duch Święty" wcale nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej.

2. Zdaniem Boecjusza<sup>5</sup>, imiona Osób Boskich są nazwami odnośnymi. Lecz nazwa "Duch Święty" nie jest nazwą odnośną. A więc nazwa ta nie jest imieniem własnym Osoby Boskiej.

3. Ponieważ Syn jest nazwą Osoby Boskiej, dlatego nie można Go zwać Synem tego lub owego. Tymczasem o Duchu Pismo św. pisze, że jest duchem tego lub owego człowieka; oto teksty: "Rzekł Jahwe do Mojżesza: ... "wezmę z ducha, który jest w tobie i dam im"<sup>6</sup> i "Duch Eliasza spoczął na Elizeuszu"<sup>7</sup>. A więc "Duch Święty" jak się zdaje, nie jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej.

*Wbrew* temu pisze Jan: "Trzej są, którzy świadectwo dają na niebie: Ojciec, Słowo i Duch Święty"<sup>8</sup>. W związku z tym pisze Augustyn: "Na pytanie: Co za trzej? Odpowiadamy: trzy Osoby"<sup>9</sup>. A więc "Duch Święty" jest imieniem Osoby Boskiej.

*Odpowiedź:* Jak wyżej powiedziano<sup>10</sup>, na dwa pochodzenia w Bogu, jedno z nich, chodzi o Pochodzenie na sposób miłości, nie ma własnej nazwy; stąd też i stosunki oparte o to Pochodzenie są bezimienne, o czym zresztą była mowa<sup>11</sup>; dla tej też racji i Osoba tą drogą pochodząca, nie ma własnego imienia. Niektóre jednak nazwy utarły się na oznaczenie tychże stosunków; i tak dostosowane do nich otrzymały nazwy: Pochodzenie i technienie. Nazwy te jednak nie wyrażają, jak się zdaje, z samego ich znaczenia, stosunków, ale raczej czynności znamionujące<sup>a</sup>. W podobny również sposób dostosowano nazwę "Duch Święty" na oznaczenie tej Osoby Boskiej, która pochodzi na sposób miłości; tą bowiem nazwą posługuje się Pismo św.

Dwie są racje uzasadniające stosowność tej nazwy. Pierwszą nastęrcza sama wspólność nazwy "Duch Święty". Tak to wyjaśnia Augustyn: "Ponieważ nazwa ta jest wspólna dla dwóch pierwszych Osób, dlatego sam Duch Święty zachował dla siebie, jako imię własne, tę nazwę, która jest wspólną dla dwóch pierwszych; bo i Ojciec jest Duchem i Syn jest Duchem; i Ojciec jest święty i Syn jest święty"<sup>12</sup>. Drugą rację nasuwa sama treść znaczeniowa tej nazwy; łaciński bowiem wyraz: "*spiritus*", w zastosowaniu do rzeczy cielesno-zmysłowych, oznaczan jak się zdajen jakowąś siłą napędową, czyli podniecającą i poruszającą; wszak podmuch i wiatr również noszą nazwę: *spiritus* - duch, dech.

---

<sup>a</sup> Patrz niżej, z. 41, 1.

Otóż cechą właściwą miłości jest to, że ożywia i porusza wolę miłośnika ku rzeczy miłowanej, świętość zaś przypisujemy tym rzeczom czy osobom, które odnoszą się do Boga. Ponieważ więc Osoba Boska pochodzi jako miłość, którą Bóg jest miłowany, dlatego jak najśluszej nosi miano: Duch Święty.

Na 1. O ile "Duch Święty" weźmiemy jako dwuwyraz, a więc osobno "Duch", a osobno "Święty", wówczas jest nazwą wspólną dla całej Trójcy; nazwa bowiem "duch" oznacza niematerialność Boskiego jestestwa. Co więcej nawet i "duch" cielesny, a więc dech czy wiatr jest niewidzialny i mało materialny. A więc nazwę "duch" nadajemy wszystkim jestestwom niematerialnym i niewidzialnym. Co do nazwy "Święty" to uwydatnia ona nieskalaność czy szlachetność Bożej dobroci.

Jeśli zaś "Duch Święty" weźmiemy razem jako jedno powiedzenie, o jednym znaczeniu, wówczas przyjęło się w Kościele używać tej nazwy na oznaczenie jednej z trzech Osób, tej mianowicie, która pochodzi na sposób miłości; uzasadnienie tego dopiero co podaliśmy<sup>13</sup>.

Na 2. Owszem sam wyraz "Duch Święty" nie wyraża stosunku. Nadano mu jednak znaczenie stosunku, kiedy nazwę tę ustalono na oznaczenie Osoby - odrębnej od innych Osób samym tylko stosunkiem. Można jednak i w samej nazwie dopatrzeć się jakiegoś stosunku jeśli patrzeć będziemy na Ducha Świętego (Tchnienie) jako na tego, który jest tchniony.

Na 3. Nazwa "Syn" zawiera w sobie tylko sam stosunek tego, który jest od początkodawcy do swojego początkodawcy. Za to nazwa "Ojciec" zawiera w sobie stosunek początkodawcy. Podobnie zawiera go i nazwa "Duch Święty" o ile wyraża jakąś siłę poruszającą<sup>b</sup>. Żadne zaś stworzenie nie ma charakteru początkodawcy wobec którejś z Osób Boskich. Owszem, rzecz ma się wprost odwrotnie. Dlatego możemy mówić: nasz Ojciec, nasz Duch, ale nigdy nasz Syn.

## Artykuł 2

### *CZY DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD SYNA ? /71/*

Zdaje się, że Duch Święty nie pochodzi od Syna, bo:

1. Powiada Dionizy: "Niech się nikt nie waży mówić o jestestwie Bóstwa nad to, co przez Boga zostało nam wyrażone w Piśmie św."<sup>1</sup>. Nigdzie zaś w Piśmie św. nie jest powiedziane, że Duch Święty pochodzi od Syna, a tylko, że od Ojca pochodzi. Mówi o tym Jan: "Duch prawdy, który od Ojca pochodzi"<sup>2</sup>. A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

2. Skład Wiary Soboru Konstantynopolskiego tak orzeka<sup>a</sup>; "Wierzymy ... i w Ducha Świętego, Pana i ożywiciela, który od Ojca pochodzi, i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy". W żadnym więc wypadku nie wolno było

---

<sup>b</sup> Patrz niżej, z. 38, 2 na 3.

<sup>a</sup> r. 381, D. 86.

dodawać do naszego Składu Wiary wtętu, że Duch Święty pochodzi "od Syna"; owszem na tych, co to uczynili, winna raczej spaść kara klątwy<sup>b</sup>.

3. Damascen tak pisze: "Mówimy, że Duch Święty jest od Ojca i zwiemy Go Duchem Ojca. Natomiast wcale nie mówimy, że Duch Święty jest od Syna; zwiemy Go jednak Duchem Syna"<sup>3</sup>. A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

4. Nikt nie pochodzi od tego, w którym znajduje odpocznienie. Lecz Duch Święty spoczywa w Synu; pisze o tym legenda bł. Andrzeja: "Pokój wam i wszystkim, którzy wierzą w jednego Boga Ojca i w jednego Syna Jego, jedyne Pana naszego Jezusa Chrystusa, i w jednego Ducha Świętego, od Ojca pochodzącego i w Synu pozostającego". A więc Duch Święty nie pochodzi od Syna.

5. Syn pochodzi jako Słowo. Lecz nasz duch wcale nie pochodzi w nas, jak się zdaje, od słowa naszego. A więc i Duch Święty nie pochodzi od Syna.

6. Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały. A więc zbyteczne jest twierdzić, że pochodzi od Syna.

7. Zdaniem Arystotelesa: W rzeczach wiecznotrwałych nie różni się "być" od "móc"<sup>4</sup>: o wiele mniej u Boga. Otóż Duch Święty może być wyodrębniony od Syna, nawet gdyby od Niego nie pochodził. Mówi bowiem Anzelm: "Syn i Duch Święty mają od Ojca byt (*esse*), ale każdy w inny sposób: Jeden drogą rodzenia, Drugi drogą Pochodzenia. Tym też Jeden jest odrębny od Drugiego"<sup>5</sup>. Potem zaś dorzuca: "Gdyby nawet nic innego nie wyodrębniło Syna od Ducha Świętego, już to jedno wystarczyłoby, żeby Ich wyodrębnić". A więc Duch Święty nie pochodząc od Syna, jest odrębny od Syna.

*Wbrew* temu pisze Atanazy w Symbolu: "Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący".

*Odpowiedź*: Musimy koniecznie stanąć na stanowisku, że Duch Święty jest od Syna. Gdyby bowiem nie był od Niego, wówczas żadnym sposobem nie dałby się wyodrębnić od Jego Osoby. Wynika to z dotychczasowych wywodów<sup>6</sup>.

Niemożliwe bowiem do przyjęcia jest twierdzenie, że Osoby Boskie są odrębne Jedna od Drugiej dzięki czemuś bezwzględnemu. Wynikało by przecież z tego, że trzy Osoby nie miałyby jednej istoty. Cokolwiek bowiem orzeka o Bogu w sposób bezwzględny, stanowi jedność Jego Istoty. Pozostaje przeto tylko jedno wyjście, mianowicie, że Osoby Boskie są odrębne Jedna od Drugiej stosunkami.

Nie wszystkie jednak stosunki mogą wyodrębnić Osoby, ale tylko stosunki przeciwstawne, Widać to najlepiej na Osobie Ojca. Wprawdzie Ojciec ma dwa stosunki: jednym odnosi się do Syna, drugim do Ducha Świętego, ale nie są to stosunki przeciwstawne, i dlatego nie stanowią dwóch Osób, a należą do jednej tylko Osoby Ojca. Gdyby przeto u Syna i Ducha Świętego znajdowały się jedynie te dwa stosunki, które osobno każdego z Nich odnoszą do Ojca, stosunki te nie byłyby między sobą przeciwstawne, tak samo, jak dwa stosunki, którymi Ojciec odnosi się do każdego z Nich.

---

<sup>b</sup> Tak poleca Sobór Efeski, r. 431, D. 125 i 148.

Stąd jak jest jedna Osoba Ojca, tak też wynikało by z tego, że Osoba Syna i Ducha Świętego byłaby jedna; Osoba ta odnosiłaby się do Ojca dwoma stosunkami przeciwnymi do dwóch stosunków Ojca. Takie jednak stanowisko jest herezją burzącą prawdziwą wiarę w Trójcę. A więc Syn i Duch Święty muszą odnosić się do siebie według stosunków przeciwnych. Otóż, jak wyżej udowodniono<sup>7</sup>, w Bogu nie może być mowy o innych przeciwnych stosunkach, jak tylko o tych, które zachodzą z racji wyvodu. Przeciwnie zaś stosunki wynikające z wyvodu, to: z jednej strony początkodawca, a z drugiej ten, kto od początkodawcy pochodzi. Ostatecznie pozostają z tego dwa rozwiązania: albo musi się przyjąć, że Syn jest od Ducha Świętego, czego nikt nie twierdzi, albo że Duch Święty jest od Syna, co my wyznajemy.

Za tym też stanowiskiem przemawia sposób pochodzenia Obydwóch. Powiedzieliśmy przecież wyżej<sup>8</sup>, że Syn pochodzi na sposób myśli jako Słowo, Duch Święty zaś na sposób woli jako Miłość. Zawsze zaś jest tak, że miłość pochodzi od słowa. Dlaczego? Bo przecież to tylko pokochamy, co pierwiej pojęciem umysłu uchwycimy. I już to samo świadczy jasno o pochodzeniu Ducha Świętego od Syna.

Ale jest i inna racja. Nastęca ją sama potrzeba ustawienia rzeczy według porządku. Nigdzie bowiem nie spotkamy, by pochodzenie kilku od jednego nie odbywało się według ustalonego porządku. Wyjątek stanowią rzeczy materialne, gdzie jedna rzecz od drugiej różni się materialnie. Tak np. jeden kowal kuje wiele noży materialnie od siebie odrębnych, nie mających ze sobą żadnego związku czy porządku. Natomiast tam, gdzie mamy do czynienia nie tylko z samą odrębnością materialną, a więc wszędzie, gdzie spotykamy większą liczbę tworów czy dzieł, tam zawsze musi istnieć jakieś ustawienie ich według porządku. Dlatego to również i w ustawieniu Stworzeń - dzieł Boga - według porządku, przejawia się majestat i piękno Bożej mądrości.

Skoro więc od jednej Osoby Ojca pochodzą dwie Osoby, mianowicie Syn i Duch Święty, musi być między Nimi jakieś ustawienie według porządku; nie może tu w grę wchodzić inne ustawienie, jak tylko ustawienie porządku przez samą naturę, tj. według pochodzenia jednego od drugiego<sup>c</sup>. Niemożliwy więc jest do przyjęcia taki układ, według którego Syn i Duch Święty tak pochodziliby od Ojca, żeby Jeden od Drugiego nie pochodził; chyba że się przyjmie między Nimi odrębność właściwą rzeczom materialnym, co jest wprost niemożliwe.

Mając to na uwadze nawet sami Grecy przyznają, że Pochodzenie Ducha Świętego nie może obejść się bez jakiegoś stosunku do Syna. Przyznają więc, że Duch Święty jest "Duchem Syna" lub że "pochodzi od Ojca przez Syna". Jak słyhać, niektórzy z nich godzą się nawet na zdanie, że "jest od Syna" lub "wypływa czy wytryska z Niego", byle by tylko nie "pochodził"; ale to już zakrawa albo na nieuctwo, albo na upór.

Każdy bowiem, kto do rzeczy podchodzi bez uprzedzeń, łatwo dostrzeże, że spośród wyrażen oddających wszelki rodzaj wyvodu, "pochodzenie" jest wyrażeniem najogólniejszym. Posługujemy się nim bowiem na oznaczenie wszelkiej postaci wyvodu. I tak mówimy: linia pochodzi od punktu, promień od słońca, rzeka ze źródła, i tak w

---

<sup>c</sup> Patrz niżej, z. 42, 3, odp.



każdym podobnym wypadku<sup>d</sup>. Stąd też czy użyjemy takiego, czy innego wyrażenia odnoszącego się do wyvodu, zawsze wyjdzie na to, że Duch Święty pochodzi od Syna.

Na 1. Owszem, nie powinno się mówić o Bogu tego, czego nie zawiera Pismo św.: czy to dosłownie, czy co do sensu. Prawdą jest że w Piśmie św. nigdzie nie spotykamy "co do słowa" formuły, że Duch Święty pochodzi od Syna; można to jednak wysnuć z jego sensu, zwłaszcza ze słów Synan mówiącego tak o Duchu Świętym<sup>9</sup>: "On mnie otoczy chwałą, ponieważ z mojego weźmie". /72/

Również z zasady: cokolwiek Pismo św. mówi o Ojcu, należy to rozciągnąć i na Syna, nawet i wtedy, gdy dołączone jest wyrażenie oznaczające wyłączność<sup>e</sup>; wyjątek stanowi wypadek, gdy zaznaczona jest odrębność Ojca i Syna za pomocą przeciwstawnych stosunków; i rzeczywiście, słowa Pana: "Nikt nie zna Syna, tylko Ojciec"<sup>10</sup> wcale nie wykluczają tego, żeby i Syn znał siebie samego.

Gdy przeto Pismo św. mówi że Duch Święty pochodzi od Ojca, choćby nawet było dodane, że od samego Ojca pochodzi, wcale nie wyklucza to Syna. Dlaczego? Bo nie ma przeciwstawności między Ojcem a Synem, jeśli chodzi o: "być początkiem Ducha Świętego"; jest zaś jeśli chodzi o: "Ten jest Ojcem, a Ów Synem.

Na. 2. Na każdym Soborze układano jakiś Skład Wiary, a to w związku z jakąś grasującą herezją, którą potępiano. Następny Sobór nie układał nowego Składu; trzymał się poprzedniego, a to, co domyślnie (*implicite*) zawierał poprzedni Skład, wyjaśniał przeciw heretykom za pomocą jakiegoś uzupełnienia czy dodatku do Składu. Stąd też orzeczenie Soboru Chalcedońskiego<sup>f</sup> powiada, że zebrani na Soborze Konstantynopolskim Ojcowie podali naukę o Duchu Świętym "nie by wypełniać luki (w nauce Ojców zebranych w Nicei), ale by dla odparowania heretyków wyjaśnić myśl ich nauki", A ponieważ za czasów pierwszych Soborów nie słyszano o takim błędzie, mianowicie że Duch Święty nie pochodzi od Syna, dlatego nie zachodziła potrzeba wyraźnego (*explicite*) określenia tej prawdy. Z chwilą wszakże późniejszego pojawienia się u niektórych tego błędu, na jakimś Synodzie zebranych na Zachodzie, Biskup Rzymski powagą swoją określił tę prawdę wyraźnie. Powagą zresztą tegoż Biskupa również i dawne Sobory były zwoływane i zatwierdzone<sup>g</sup>. Nauka ta jednak zawierała się donyślnie w starej prawdzie, że Duch Święty pochodzi od Ojca. /73/

Na 3. To Nestorianie pierwsi wychylili się z błędem, że Duch Święty nie pochodzi od Syna. Sobór Efeski potępił nawet jakiś nestoriański Skład Wiary. Błąd ich podjął Teodoret Nestoriańczyk<sup>11</sup>, /74/ a za nim poszło wielu, także i Damascen. Dlatego w tym wypadku nie należy liczyć się z jego zdaniem. Niektórzy jednak teologowie o Damascenie tak mówią: Nie opowiada się on wprawdzie za tym, że Duch Święty jest od Syna, ale też z wypowiedzi jego nie wynika, żeby temu przeczył.

Na 4. Twierdzenie, że Duch Święty spoczywa lub pozostaje w Synu, wcale nie wyklucza tego, by od Niego pochodził. Wszak każdy uznaje, że Syn pozostaje czy trwa w

---

<sup>d</sup> Patrz niżej, z. 33, 1, odp.

<sup>e</sup> Np. *solus* - sam, patrz z. 31, 4.

<sup>f</sup> Rok 451.

<sup>g</sup> Patrz 2-2. 1, 10, odp. i na 2, t. 15, str. 30 nast.

Ojcu, mimo że od Ojca pochodzi. A to, że Duch Święty spoczywa w Synu, odbywa się albo w ten sposób, w jaki miłujący swoją miłością spoczywa w miłowanym albo spoczywa w ludzkiej naturze Chrystusa, stosownie do słów Jana: "Ten, nad kim ujrzysz Ducha zstępującego i spoczywającego nad Nim, jest tym, który chrzci"<sup>12</sup>.

Na 5. Mówiąc o podobieństwie Słowa w Bogu do słowa naszego, nie należy Słowa w Bogu ujmować na podobieństwo naszego słowa ustnego gdyż tak w ogóle nie może być mowy o pochodzeniu ducha, chyba tylko przenośnie; należy zaś je ujmować na podobieństwo słowa umysłowego, od którego pochodzi miłość.

Na 6. Właśnie dlatego że Duch Święty pochodzi od Ojca w sposób doskonały, nie tylko że nie jest zbyt, ale powiadamy, jest wprost konieczne, by Duch Święty pochodził od Syna. Dlaczego? Bo Ojciec i Syn mają jedną i tę samą moc, i cokolwiek pochodzi od Ojca, musi i od Syna pochodzić, z wyjątkiem tego, co nie da się pogodzić z charakterem, tj. właściwością synostwa. Syn bowiem nie jest od siebie samego, lubo jest od Ojca.

Na 7. Odrębność Osoby Ducha Świętego od Osoby Syna zasadza się na tym, że wywód Syna jest odrębny od wyvodu Ducha Świętego. Sama zaś różnica wyvodu polega na tym, że Syn jest tylko od Ojca, a Duch Święty jest od Ojca i Syna. Inaczej, jak wyżej powiedzieliśmy<sup>13</sup>, nie dało by się wyodrębnić obu pochodzeń.

### Artykuł 3

#### *CZY DUCH ŚWIĘTY POCHODZI OD OJCA PRZEZ SYNA ?*

Zdaje się, że Duch Święty nie pochodzi od Ojca przez Syna, bo:

1. Pochodzić od kogoś przez kogoś to tyle, co nie pochodzić odeń bezpośrednio. Jeśli więc Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, wówczas nie pochodzi bezpośrednio od Ojca, a to traci niestosownością.

2. Jeśli Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, to pochodzi Odeń jedynie z powodu Ojca; a jeśli tak, to podlega zasadzie: to, co powoduje, pocześniejsze jest od tego, co jest powodowane<sup>1</sup>. A więc Duch Święty w większym stopniu pochodzi od Ojca niż od Syna.

3. Syn pobiera byt (*esse*) drogą rodzenia. Jeśli więc przyjmujemy, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna, wyjdzie na to, że najpierw rodzi się Syn, a potem dopiero pochodzi Duch święty; to zaś prowadzi do heretyckiego wniosku, że pochodzenie Ducha Świętego nie jest wieczne.

4. Zdanie: "ktoś działa przez kogoś" można odwrócić według przykładu: "król działa przez starostę"<sup>a</sup> - "starosta działa przez króla"<sup>b</sup>. Otóż żadną miarą nie można

---

<sup>a</sup> Tzn. za pośrednictwem starosty.

<sup>b</sup> Tzn. z ramienia króla.

wyrazić się: "Syn tchnie Ducha Świętego przez Ojca". A więc żadną miarą nie można twierdzić, że Ojciec tchnie Ducha Świętego przez Syna.

*Wbrew* temu tak się modli Hilary: "Utrwał, proszę, żywotność mojej wiary, bym nieustannie cieszył się posiadaniem Ojca, tzn. Ciebie, i bym uwielbiał razem z Tobą Syna, i był zasłużony sobie na posiadanie Ducha Świętego, który jest z Ciebie przez Twojego Jednorodzonego"<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* We wszystkich takich powiedzeniach, jak: "ktoś działa przez kogoś", przyimek "przez" oznacza, że dopełnienie "kogoś", jest jakąś przyczyną czy początkiem wzmiankowanego działania. Ponieważ zaś działanie stoi w środku między działaczem a dziełem, dlatego niekiedy to dopełnienie, przed którym stoi przyimek "przez" jest przyczyną tego działania, które wychodzi od działacza. W takim razie jest przyczyną sprawiającą, że działacz działa: czy to przyczyną celową, czy formalną, czy sprawczą, tj. poruszającą. Jest przyczyną celową według przykładu: "rzemieślnik pracuje przez chęć zarobku"<sup>c</sup>. jest przyczyną formalną w sensie przykładu: "pracuje przez swoją sztukę"<sup>d</sup>; jest przyczyną sprawczą, czyli poruszającą w myśl przykładu: "pracuje przez (na) rozkaz drugiego".

Niekiedy zaś dopełnienie, przed którym stoi ów przyimek "przez", jest przyczyną działania, o ile ono kończy się na dziele, według przykładu: "rzemieślnik pracuje poprzez młotek"<sup>e</sup>. Nie oznacza to, że młotek jest przyczyną sprawiającą działanie rzemieślnika, ale że jest przyczyną dla dzieła, iż wychodzi z rąk rzemieślnika, i że także i to ma od rzemieślnika.

To samo mają na myśli ci, co tak rzecz ujmują: przyimek "przez" niekiedy wskazuje wprost na przyczynę czy powagę główną. Tak jest w zdaniu "król działa przez starostę"; niekiedy zaś wskazuje na nią drugoplanowo. Tak jest w zdaniu: "starosta działa przez króla".

Ponieważ zaś Syn właśnie od Ojca ma to, że Duch Święty od Niego pochodzi, dlatego można wyrazić się: Ojciec tchnie Ducha Świętego przez Syna, lub - co na to samo wychodzi - Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna.

Na 1. W każdym działaniu dostrzegamy dwie rzeczy: osobnika działającego i siłę, którą działa. Np. ogień grzeje żarem<sup>f</sup>. Jeśli więc chodzi o siłę, jaką Ojciec i Syn tchną Ducha Świętego, to jest ona jedna i ta sama, i nie ma tu mowy o jakimś środku czy pośredniości. Jeśli zaś bierzemy pod uwagę same Osoby tchnące, wówczas rzecz ma się tak: ponieważ Duch Święty pochodzi wspólnie od Ojca i Syna, dlatego możemy się wyrazić, że Duch Święty, o ile jest od Ojca, pochodzi od Ojca bezpośrednio, a o ile jest od Syna, pochodzi od Ojca pośrednio. Oto całe sedno powiedzenia: "Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna". Podobnie np. Abel pochodził bezpośrednio od Adama,

---

<sup>c</sup> Tzn. z chęci, w celu zarobku.

<sup>d</sup> Tzn. kieruje się swoim znawstwem faktu.

<sup>e</sup> Tzn. młotek jest narzędziem; patrz niżej, z. 39, 8; z. 49, 6 na 2, t. 4.

<sup>f</sup> Według dawnych poglądów ogień był osobnikiem.

jako że Adam był jego ojcem, a pośrednio, jako że Ewa, jego matka, pochodziła od Adama. Przyznajemy jednak, że te, przykład, zaczerpnięty z materialnego pochodzenia, wydaje się nam zbyt nieudolny, by wyrazić niematerialne pochodzenie Osób Boskich.

Na 2. Gdyby Syn pobrał od Ojca inną liczbowo siłę do tchnienia Ducha Świętego, byłby poniekąd przyczyną drugą i narzędną. W tym wypadku Duch Święty rzeczywiście w większym stopniu pochodziłby od Ojca niż od Syna. Tymczasem Ojciec i Syn mają jedną i tę samą liczbowo siłę tchnącą, i dlatego Duch Święty w równej mierze od Nich pochodzi. Wszelako niekiedy spotkać można zdanie, że Duch Święty pochodzi przede wszystkim lub właściwie od Ojca, a to z tej racji, że Syn ma tę siłę od Ojca.

Na 3. Jak rodzenie Syna jest współweczne Rodzicielowi, a więc nie było żadnej przestrzeni czy różnicy czasu między istnieniem Ojca a urodzeniem Syna, tak i pochodzenie Ducha Świętego jest współweczne swojemu początkodawcy, a więc nie było żadnej przestrzeni czy różnicy czasu między urodzeniem Syna a pochodzeniem Ducha Świętego, jedno bowiem i drugie jest wieczne.

Na 4. Nie zawsze można odwrócić zdanie: "ktoś działa przez kogoś". Nie można np. odwrócić i powiedzieć: "młotek pracuje poprzez rzemieślnika", za to można powiedzieć: "starosta działa przez króla". Czemu? Bo starosta ma w swojej naturze, żeby działał. Jest przecież panem swojego działania, natomiast młotek nie ma w swojej naturze, by działał, ale jedynie by nim działano - spełnia więc rolę zwykłego narzędzia. Mimo że przyimek "przez" wskazuje na pośredniość, mówimy: "starosta działa przez króla", gdyż im na wyższym szczeblu organizacji działania stoi jakiś osobnik, tym jego siła bezpośredniej działa na skutek. Przecież to siła pierwszej przyczyny przynagła i przykłada przyczynę drugą do wywołania swojego skutku. /75/ Stąd też i w naukach opierających się o ściśle dowodzenie mówi się, że pierwsze zasady są bezpośrednie<sup>8</sup>.

Tak więc, o ile starosta zajmuje pośrednie miejsce w rządzie osobników działających, powiadamy: "król działa poprzez starostę". Jeśli natomiast bierzemy pod uwagę drabinę, czy rząd sił, wówczas powiadamy: "starosta działa przez króla", boć nie co innego, jak właśnie siła królewska sprawia, że działalność starosty przynosi skutek. W ustawieniu zaś Osób: Ojca i Syna według porządku, bierze się pod uwagę nie Ich siłę, ale to, że są osobnikami. Stąd też wyrażamy się: "Ojciec tchnie przez Syna", ale nie na odwrót.

#### Artykuł 4

##### *CZY OJCIEC I SYN STANOWIĄ JEDEN POCZĄTEK DUCHA ŚWIĘTEGO ? /76/*

Zdaje się, że Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego, bo:

1. Duch Święty chyba nie pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno: ani jedno co do natury, bo w takim razie, jako że Duch Święty ma tę samą naturę co i Oni, pochodziłby również i od siebie samego; ani o ile stanowią jedno z racji posiadania

---

<sup>8</sup> Patrz t. 1 /12/ /21/ /32/ /34/ /115/, str. 246-247. 250. 268-269. 298.

jakiejs jednej właściwości, gdyż, jak się zdaje, jedna właściwość nie może należeć do dwóch osobników. A więc Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna nie o ile stanowią jedno, ale o ile stanowią dwie Osoby; to zaś wychodzi na to, że Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego.

2. W powiedzeniu: "Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego, nie może chodzić o jedność osobową, bo w takim razie Ojciec i Syn byłiby jedną Osobą; nie chodzi też o jedność właściwości; gdyby bowiem właśnie z racji jednej właściwości Ojciec i Syn stanowili jeden początek Ducha Świętego, z tego samego powodu, z racji posiadania dwóch właściwości, Ojciec, jak się zdaje, stanowiłby dwa początki: Syna i Ducha Świętego, co zakrawa na niestosowność. A więc Ojciec i Syn wcale nie stanowią jednego początku Ducha Świętego.

3. Syn nie więcej stanowi jedno z Ojcem niż Duch Święty. Lecz Duch Święty i Ojciec nie stanowią jednego początku dla jakiejs Osoby Boskiej. A więc również Ojciec i Syn.

4. Jeśli Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, to wówczas albo tym jednym początkiem jest Ojciec, albo tym jednym początkiem nie jest Ojciec. Otóż oba stanowiska są nie do przyjęcia, bo jeśli tym jednym początkiem jest Ojciec, to wtedy wychodzi na to, że Syn jest Ojcem; jeżeli zaś tym jednym początkiem nie jest Ojciec, to wtedy wychodzi na to, że Ojciec nie jest Ojcem. Nie należy więc wyrażać się: Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego.

5. Zdanie: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego" można - jak się zdaje - odwrócić i powiedzieć: "jednym początkiem Ducha Świętego jest Ojciec i Syn". Otóż to ostatnie zdanie wydaje się błędne: mówiąc bowiem "początkiem", musi się mieć na myśli albo Osobę Ojca, albo Osobę Syna; w obu jednak wypadkach zdanie jest błędne. A więc i to zdanie jest błędne: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego".

6. Jedno co do jestestwa, to to samo jestestwo. Jeśli więc Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, wychodzi na to, że są i tym samym początkiem. Otóż to ostatnie zdanie ma wielu przeciwników. A więc nie można przychylić się do zdania, że Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego.

7. Ojciec i Syn i Duch Święty uchodzą za jednego Stwórcę właśnie dlatego, że są jednym początkiem stworzeń. Tymczasem, zdaniem wielu, Ojciec i Syn nie stanowią jednego, ale dwóch "technieli"; jest to po myśli Hilarego, który tak pisze: "Należy wyznawać, że Duch Święty ma za Autorów Ojca i Syna"<sup>1</sup>. A więc Ojciec i Syn nie są jednym początkiem Ducha Świętego.

*Wbrew* temu wypowiada się Augustyn<sup>2</sup> i twierdzi, że Ojciec i Syn nie stanowią dwóch, ale jeden początek Ducha Świętego.

*Odpowiedź:* O ile nie zachodzą przeciwstawne stosunki, to Ojciec i Syn stanowią we wszystkim jedno. Otóż Ojciec i Syn, o ile stanowią początek Ducha Świętego, wcale nie przeciwstawiają się sobie jako przeciwstawne stosunki. A więc są jednym początkiem Ducha Świętego.

Zdaniem wszakże niektórych, wypowiedź: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego" jest niewłaściwa. Tak to tłumaczą: nazwa "początek, brana w liczbie pojedynczej, nie oznacza Osoby tylko właściwość; użyta jest więc jako przymiotnik; a ponieważ nie wolno określać przymiotnika przymiotnikiem, dlatego nie można poprawnie wyrazić się: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego", chyba, że wyrazowi "jednym" wyznaczy się poniekąd rolę przysłówka, i wtedy zdanie: "są jednym początkiem" będzie miało sens: "są w jeden sposób początkiem". Lecz w odpowiedzi na to również dobrze można by było wyrazić się: "Ojciec stanowi dwa początki: Syna i Ducha Świętego", tzn. "stanowi początek w podwójny sposób".

Należy raczej tak sprawę postawić: Owszem nazwa "początek, oznacza właściwość, ale na sposób rzeczownika, tak jak i nazwa ojciec i syn - także i w naszym świecie. Stąd też - jak i inne rzeczowniki - liczbę gramatyczną wiąże z treścią (formą) znaczeniową. Powiedzmy więc tak: Jak Ojciec i Syn stanowią jednego Boga z powodu jednej wspólnej treści znaczeniowej, zawartej w nazwie: Bóg, tak również Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego z powodu jednej wspólnej właściwości oznaczonej nazwą: początek.

Na 1. Biorąc pod uwagę siłę tchnącą, to nie ulega wątpliwości że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią jedno co do siły tchnącej. Siła ta, o czym niżej<sup>3</sup>, oznacza poniekąd naturę z właściwością. Nic to nie przeszkadza, by dwa osobniki o jednej i tej samej naturze miały jedną właściwość. Biorąc zaś pod uwagę osobników tchnących, wówczas trzeba przyznać, że Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, o ile stanowią dwie Osoby. Pochodzi przecież od Nich jako miłość jednocząca Dwóch.

Na 2. Zdanie: "Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, wskazuje na jedną Ich właściwość, mianowicie na tchnienie<sup>a</sup>; ono też stanowi tu istotną treść nazwy: początek. Wcale jednak nie wynika z tego, że z powodu kilku właściwości trzeba Ojca uważać za kilka początków, gdyż to oznaczałoby wielość osobników.

Na 3. Podobieństwo i niepodobieństwo w Bogu to rzecz istoty, nie zaś właściwości stosunkowych. Stąd jak Ojciec nie jest bardziej podobny do siebie samego niż do Syna, tak i Syn nie jest bardziej podobny do Ojca niż Duch Święty.

Na 4. Te dwa zdania, mianowicie "Ojciec i Syn są jednym początkiem, a jest nim Ojciec" i " ...jednym początkiem, a nie jest nim Ojciec, wcale nie są sprzeczne; nie musi się przeto wybrać albo jednego, albo drugiego. Wszak w zdaniu "Ojciec i Syn są jednym początkiem", "początek" nie ma ściśle określonego znaczenia. Owszem w sposób nieokreślony mówi naraz o dwóch Osobach. A więc tok myśli zarzutu to zwykły sofizmat, czyli krętake rozumowanie; podkłada bowiem pod ten sam wyraz coś nieokreślonego, to znów coś określonego<sup>b</sup>.

Na 5. Czemu by nie. Zdanie: "Jednym początkiem Ducha Świętego jest Ojciec i Syn" uważamy za prawdziwe. Jak to bowiem dopiero co powiedzieliśmy<sup>4</sup>, "początek" nie zakłada, że chodzi o jedną tylko Osobę, lecz mówi o Obu, bez wskazania na Tę lub Ową.

---

<sup>a</sup> Nie jest to właściwość osobowa, tj. stanowiąca Osobę; patrz wyżej, z. 30, 2 na 1; z. 32, 3; niżej z. 40, 1 na 1.

<sup>b</sup> *Est fallacia figurae dictionis.*

Na 6. Całkiem spokojnie i poprawnie można wyrażać się, że Ojciec i Syn stanowią ten sam początek Ducha Świętego, byle by tylko przez "początek rozumieć naraz obie Osoby - bez wskazania na Tę lub Ową.

Na 7. Zdaniem niektórych<sup>c</sup>, chociaż Ojciec i Syn są jednym początkiem Ducha Świętego, to jednak stanowią dwóch "technieli", jako że stanowią dwóch odrębnych osobników. Stanowią też dwóch "technących" jako że czynności zawsze odnosimy do osobników. Zgoła inaczej ma się z nazwą "Stworzyciel"; albowiem, jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>5</sup>, Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako od dwóch odrębnych Osób, stworzenia zaś pochodzą od Trzech Osób - nie jako Osób odrębnych, ale o ile mają jedną istotę.

Można jednak, jak się zdaje, dać lepszą odpowiedź. Ponieważ "technący" jest przymiotnikiem, a "techniel" rzeczownikiem, dlatego wolno nam wyrazić się: "Ojciec i Syn stanowią dwóch technących" - jako że stanowią dwóch osobników. Nie wolno natomiast wyrazić się: "... stanowią dwóch technieli" - jako że jest tylko jedno technienie. Czemu? Bo przymiotniki stosują się co do liczby do osobników, rzeczowniki zaś mają liczbę od siebie samych, od swej treści znaczeniowej: według formy oznaczonej. Co do Hilarego, twierdzącego, że Duch Święty jest od Ojca i Syna jako Autorów, wyjaśniamy krótko: Hilary położył rzeczownik zamiast przymiotnika.

## ZAGADNIENIE 37

### MIŁOŚĆ JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO

Z kolei omawiamy nazwę: Miłość. Stawiamy dwa pytania: 1. Czy jest imieniem własnym Ducha Świętego? 2. Czy Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym?

#### Artykuł 1

#### *CZY MIŁOŚĆ JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO? /77/*

Zdaje się, że Miłość nie jest imieniem własnym Ducha Świętego bo:

1. Augusty, podaje to w wątpliwość i pyta: "Nie wiem, dlaczego nie można by nazwać miłością i Ojca, i Syna i Ducha Świętego, gdyż razem są jedną miłością, tak jak mówimy, że mądrością jest i Ojciec i Syn i Duch Święty, stanowiąc razem jedną mądrość, a nie potrójną mądrość"<sup>1</sup>. Lecz imię, które nadajemy tak poszczególnym Osobom, jak i

---

<sup>c</sup> Tak mniemał Autor w młodości, patrz 1 Sent. dist. 11, q. 1, a. 4 ad 3; dist. 29, q. 1, a. 4 ad 3.

wszystkim wspólnie w liczbie pojedynczej, zgoła nie może być imieniem własnym jakiegś Osoby. A więc nazwa "miłość" wcale nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

2. Duch Święty jest samoistną Osobą. Lecz "miłość" wcale nie oznacza samoistnej osoby, lecz po prostu jest to jakowaś czynność przechodząca od miłującego ku miłowanemu. A więc miłość wcale nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

3. Miłość jest więzią wzajem się miłujących, Dionizy zaś zwie ją "jakowąś siłą jednoczącą". Lecz więź stoi w środku między tymi dwoma stronami, które spaja i wcale nie wygląda na ich pochodną. A ponieważ, jak to już wykazano<sup>5</sup>, Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, wychodzi na to, że wcale nie jest On miłością albo więzią Ojca i Syna.

4. Każdy, kto miłuje, ma miłość. Lecz Duch Święty miłuje, a więc ma miłość. Jeśli więc Duch Święty jest miłością, wyjdzie na to, że będzie miłością miłości i duchem od ducha, co trąci bezsensem.

*Wbrew* temu tak się Grzegorz wypowiada: "To właśnie Duch Święty jest Miłością"<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Nazwę "miłość" możemy nadać i istocie Bożej i Osobie Bożej. Jeśli ją nadamy Osobie Bożej, wówczas jest imieniem własnym Ducha Świętego; podobnie jak "Słowo" jest imieniem własnym Syna. A oto wytłumaczenie:

Jak wyżej wykazano<sup>5</sup>, w Bogu mamy dwa pochodzenia: jedno według myśli: to pochodzenie słowa; drugie według woli: to pochodzenie miłości. Pochodzenie pierwsze jest nam lepiej znane; stąd też na oznaczenie jego poszczególnych składników, które dadzą się w nim wyodrębnić, utworzono i nadano odpowiednio dobrane nazwy. Inaczej zgoła ma się sprawa z pochodzeniem woli. Stąd też, by oznaczyć Osobę tą drogą pochodzącą, z braku własnych nazw, posługujemy się nazwami, które wyglądają na jakieś opisywanie czy kołowanie. Również i stosunkom zachodzącym z racji tego pochodzenia, jak to już powiedziano<sup>6</sup>, nadano nazwy: Pochodzenie i Tchnienie; z samego jednak ich wyrazowego znaczenia widać, że są to nazwy oznaczające raczej wywód niż stosunek.

Tok jednak naszego rozumowania musi traktować podobnie oba pochodzenia.

Otóż jak z poznania danej rzeczy wytwarza się w myśli poznawcy jakieś umysłowe poczęcie czy pojęcie rzeczy poznanej, które zwiemy "słowo", tak również z umiłowania danej rzeczy wytwarza się w afekcie miłośnika jakoweś, że się tak wyrazimy, wrażenie czy odcisk, czy odtworzenie rzeczy miłowanej<sup>a</sup>; dzięki czemu powiadamy, że przedmiot miłowany przebywa w swoim miłośniku tak, jak myśl jest w myślicielu<sup>b</sup>. Tak więc gdy ktoś siebie samego myślowo poznaje i miłuje, jest sam w sobie nie tylko przez tożsamość rzeczy, lecz także jak jest myśl w myślicielu i miłowany w miłującym.

Aliści gdy chodzi o myśl, umiano wynaleźć odpowiednie wyrazy nna oznaczenie związku poznawcy myślącego z rzeczą myślowo poznawaną. Widać to choćby na przykładzie wyrazu: "myśleć"; dobrano też i inne wyrazy, by oznaczyć sam tok czy

---

<sup>a</sup> *Impressio rei amatae in affectu amantis.*

<sup>b</sup> Tu myśl w znaczeniu: owoc myśli.



przewód poczęcia myślowego, a mianowicie "mówić" i "słowo". Z tych jedynie "myśleć" dotyczy istoty, jako że nie zawiera w sobie stosunku do pochodzącego słowa; za to "Słowo" dotyczy Osoby, jako że oznacza to, co pochodzi. Wreszcie wyraz "mówić" oznacza znamionującą czynność, jako że wyraża stosunek początkodawcy Słowa do samego Słowa.

Natomiast gdy idzie o wolę to oprócz "miłować" i "kochać", które kryją w sobie związek miłującego z miłowanym, zgoła nie mamy wyrazów na oznaczenie stosunku owego wrażenia lub odczucia rzeczy miłowanej, wytworzonego w miłośniku na skutek jego miłości, do swojego początkodawcy; i na odwrót: początkodawcy do "wrażenia". Dlatego też z braku innych stosunki wspomniane oznaczamy nazwami: miłość (*dilectio*) i kochanie (*amor*); jest to jednak tak, jak gdybyśmy nazwali Słowo Myśleniem Poczętym<sup>c</sup>, lub Mądrością Zrodzoną.

Ostatecznie więc: o ile "miłość" lub "kochanie" wyraża li tylko związek miłującego z rzeczą miłowaną, wówczas "miłość" i "miłować" dotyczą istoty Bożej; podobnie jak "myślenie" i "myśleć". O ile natomiast używamy tych wyrazów na oznaczenie stosunku, jaki zachodzi między tą rzeczą, która pochodzi na sposób miłości, a jej początkodawcą, i na odwrót, tzn. o ile przez "miłość" rozumiemy "miłość pochodzącą", a przez "miłować" rozumiemy "tchnąć miłość pochodzącą", wówczas "Miłość" jest imieniem własnym Osoby a "miłować" lub "kochać" jest czasownikiem [czynnością] znamionującą tak jak "mówić" lub "rodzić". /78/

Na 1. Augustyn ma tu na myśli tę miłość, która - jak dopiero co powiedzieliśmy - stanowi istotę Bożą.

Na 2. Chociaż: myśleć, chcieć, miłować, z pozoru wyglądają na czynności przechodnie - przechodzące na swoje przedmioty, w rzeczywistości jednak, jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>7</sup>, są to czynności wsobne - pozostające w ich sprawcy: tak jednak że w nim zawierają jakiś związek z przedmiotem. Stąd to, również i u nas, miłość jest czymś, co przebywa w miłośniku, a słowo wewnętrzne jest tym, co przebywa w tym, który je w sobie mówi: zawsze jednak jedno i drugie zawiera w sobie związek z rzeczą słowem wyrażoną czy z rzeczą miłowaną. Atoli w Bogu, gdzie przypadłość jest nie do pomyślenia, jest coś więcej: bo tak Słowo jak i Miłość mają byt samoistny.

A więc gdy mówimy że Duch Święty jest miłością Ojca do Syna, czy do czegoś innego, wcale nie oznacza to czegoś przechodzącego, ale jedynie oznacza związek miłości z rzeczą miłowaną, podobnie jak Słowo zawiera w sobie związek Słowa z rzeczą Słowem wyrażoną.

Na 3. Całkiem słusznie powiadamy, że Duch Święty jako Miłość, stanowi więź między Ojcem i Synem. Skoro bowiem Ojciec jedną i jedyną miłością miłuje i Siebie, i Syna i odwrotnie, dlatego Duch Święty jako Miłość zawiera w sobie wzajemny związek Ojca z Synem - i odwrotnie: związek miłującego z miłowanym. Skoro więc Ojciec i Syn mają wzajemną miłość do siebie, Duch Święty - Ich wzajemna Miłość - musi pochodzić od Obydwóch.

---

<sup>c</sup> **Intelligentia concepta** - myślenie poczęte; patrz niżej, z. 79, 10, t. 6.

Jeżeli więc idzie o wywód, to wcale Duch Święty nie stoi w pośrodku, ale po prostu jest trzecią Osobą Trójcy. Na tomiast jeśli idzie o dopiero co wzmiankowany związek, wówczas przynajmniej, stoi pośrodku jako więź dwóch Osób, od Obydwóch pochodząc. /79/

Na 4. Chociaż Syn myśli (poznaje), to jednak nie dobywa słowa, gdyż "myśleć" przysługuje Mu właśnie z tytułu Słowa pochodzącego<sup>d</sup>. Na podobieństwo tego: chociaż Duch Święty miłuje - chodzi o miłość istotową - to jednak nie tchnie miłości, tzn. nie miłuje w takim znaczeniu, w jakim ma to charakter znamienia. Jeśli miłuje, to z tytułu istoty jako Miłość pochodząca, nigdy zaś jako Ten, od którego by miłość pochodziła.

## Artykuł 2

### *CZY OJCIEC I SYN MIŁUJĄ SIĘ DUCHEM ŚWIĘTYM ?*

Zdaje się, że Ojciec i Syn nie miłują się Duchem Świętym, bo:

1. Augustyn dowodzi<sup>1</sup>, że Ojciec jest mądry, ale bynajmniej nie tą mądrością, którą zwiemy: Mądrość Zrodzona. Lecz jak Syn jest Mądrością Zrodzoną, tak Duch Święty jest, jak powiedziano<sup>2</sup>, Miłością pochodzącą. A więc Ojciec i Syn wcale nie miłują się Miłością pochodzącą, jaką jest Duch Święty.

2. W zdaniu: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" czasownik "miłować" albo dotyczy istoty albo znamienia. O ile dotyczy istotyn zdanie to nie jest prawdziwe; wtedy bowiem równie dobrze można by było powiedzieć, że "Ojciec poznaje Synem". Nie jest też owo zdanie prawdziwe, o ile ten czasownik weźmiemy jako znamię, gdyż wtedy równie dobrze można by było powiedzieć, że "Ojciec i Syn tchną Duchem Świętym" lub że: "Ojciec rodzi Synem". W żaden więc sposób zdanie: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" nie jest prawdziwe.

3. Jedną i tą samą miłością Ojciec miłuje naraz: Syna, Siebie i nas. Otóż Ojciec wcale nie miłuje Siebie Duchem Świętym; wszak żadna czynność znamionująca nie obiera kierunku zwrotnego<sup>a</sup> (ku swojemu początkowi). Zgoła przecież niedopuszczalne jest zdanie: "Ojciec rodzi się - siebie", lub "Ojciec tchnie się - siebie". A więc i to zdanie winno uchodzić za niedopuszczalne: "Ojciec miłuje się Duchem Świętym", o ile "miłować" bierzemy jako znamię.

Tak samo, jak się zdaje, nie można nazwać Duchem Świętym tej miłości, którą nas Ojciec miłuje, skoro się w niej zawiera wzgląd na stworzenie, a to jest rzeczą istoty. A więc i to zdanie. "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym", jest błędne.

*Wbrew temu tak mówi Augustyn: "Duch Święty ... jest tym ... przez co Syn jest miłowany przez Rodziciela i wzajemnie Syn miłuje swojego Rodzica"<sup>3</sup>.*

---

<sup>d</sup> Patrz wyżej, z. 34, 2 na 4.

<sup>a</sup> **Non reflectitur.**

*Odpowiedź:* W zdaniu: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym" trudność nastęrcza użycie narzędnika; a wiadomo, że zwykle nawiązuje on do jakiejś przyczyny. Wyglądało by według tego na to, że to właśnie Duch Święty byłby początkiem miłości dla Ojca i Syna, co jest zgoła niemożliwe.

Dlatego też powodowani tym niektórzy posunęli się do twierdzenia, że zdanie: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym" jest błędne. Powołują się też na Augustyna i mówią, że on odrzucił je przez to samo, iż odwołał podobne doń następujące zdanie: "Ojciec jest mądry Mądrością Zrodzoną"<sup>4</sup>.

Inni twierdzą, że to zdanie jest niewłaściwie postawione, a winno brzmieć: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym", tj. miłością istotową, którą przyswajamy Duchowi Świętemu.

Jeszcze inni mówili, że w zdaniu tym narzędnik ma postać znaku, co będzie miało sens: "Duch Święty jest znakiem, że Ojciec miłuje Syna" - jako że pochodzi od Niej jako Miłość.

Niektórzy z kolei tłumaczą, że ów narzędnik nawiązuje do przyczyny formalnej, gdyż Duch Święty jest Miłością, którą formalnie Ojciec i Syn wzajem się miłują.

Wreszcie byli i tacy, co twierdzili, że narzędnik ten wskazuje na skutek formalny; oni też najbardziej zbliżyli się do prawdy.

Nim wypowiemy nasze zdanie, musimy dać jakieś wyjaśnienie. /80/ Gdy nadajemy rzeczom nazwę, to bierzemy je zwykle od ich form<sup>b</sup>; oto przykłady: Rzecz jest nazwana "biała" z racji białości, a "człowiek" z racji człowieczeństwa. A zatem z zasady: to, od czego dana rzecz bierze swą nazwę, przyjmuje wobec niej postać formy. Gdy np. mówię: "Ten człowiek jest okryty płaszczem", narzędnik pełni rolę przyczyny formalnej, chociaż płaszcz nie jest formą.

Zdarza się również niekiedy, że jakaś rzecz otrzymuje nazwę od tego, co od niej pochodzi. I tak działacz bierze nazwę już to od swego działania, już to od kresu działania, czyli od skutku o ile tenże skutek odpowiada istotnemu charakterowi tegoż działania. Tak np. mówimy: "ogień ogrzewa ogrzewaniem", chociaż ogrzewanie wcale nie jest formą ognia [bo jest nią ciepło, żar], ale działaniem od ognia pochodzącym. Podobnie wyrażamy się: "drzewo kwitnie kwieciami", a przecież kwiaty wcale nie stanowią form drzewa, a są tylko jednym ze skutków odeń pochodzących.

Wobec tego nasza odpowiedź jest taka: Czasownik "miłować" można w Bogu odnieść i do istoty, i do znamienia. O ile odniesiemy go do istoty wówczas: Ojciec i Syn nie miłują się Duchem Świętym, ale swoją istotą. Dlatego też pisał Augustyn: "Któż by się ośmielił twierdzić, że Ojciec jedynie przez Ducha Świętego kocha i Siebie i Syna i Ducha Świętego?"<sup>5</sup> Ten też wzgląd miały na uwadze pierwsze opinie.

O ile zaś odniesiemy go do znamienia, wówczas "miłować" znaczy właśnie tyle, co: tchnąć Miłość; podobnie "mówić" znaczy tyle, co: dobyć słowo, a "kwitnąć" - wydawać kwiaty. Jak więc mówimy: "drzewo kwitnie kwieciami" tak samo powiadamy: "Ojciec mówi Słowem lub Synem: Siebie samego i stworzenie"; tak Samo również

---

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 13, 11, odp., t. 2, str. 36-38.

wyrażamy się: "Ojciec i Syn miłują Duchem Świętym lub Miłością pochodzącą : Siebie i nas".

Na 1. Dopiero co zaznaczyliśmy, że "być mądrym" lub "być myślącym" w Bogu odnoszą się tylko do istoty; stąd nigdy nie wolno wyrazić się: "Ojciec jest mądry lub poznaje Synem". Natomiast "miłować" może w Bogu odnosić się i do istoty i do znamienia. W myśl tego wolno nam wyrażać się: "Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym".

Na 2. Gdy sama treść danej czynności zawiera określony skutek, wtedy jej początek można oznaczyć i za pomocą czynności, i za pomocą skutku; według tego można powiedzieć: "drzewo kwitnie kwitnieniem" lub też: "kwitnie kwiatami". Natomiast gdy treść danej czynności nie zawiera określonego skutku, wtedy nie można jej początku oznaczyć za pomocą skutku, a tylko za pomocą czynności. Według tego np. nie mówimy: "drzewo wydaje kwiat kwiatem", ale "wydawaniem kwiatu".

Otóż czasowniki: "tchnie" i "rodzi" oznaczają tylko czynności znamionujące Osoby. Stąd wcale nie możemy powiedzieć: "Ojciec tchnie Duchem Świętym lub rodzi Synem". Natomiast możemy wyrazić się: "Ojciec mówi słowem" - jako Osobą pochodzącą. Możemy też powiedzieć: "Ojciec mówi mówieniem" - jako czynnością znamionującą; "mówić" bowiem zawiera określoną Osobę pochodzącą, gdyż "mówić" to tyle, co dobywać słowo. Podobnie "miłować" - jako czynność znamionująca znaczy tyle, co wydawać miłość. Dlatego też można wyrażać się: "Ojciec miłuje Syna Duchem Świętym" - jako Osobę pochodzącą, oraz "... samym miłowaniem" - jako czynnością znamionującą.

Na 3. Nie tylko Syna, ale także Siebie i nas Ojciec miłuje Duchem Świętym, gdyż jak powiedzieliśmy,<sup>6</sup> "miłować" jako znamię nie oznacza tylko wydawanie Boskiej Osoby, ale i Osobę wydaną na sposób miłości, która to miłość wyraża związek z rzeczą miłowaną. Stąd to: jak Ojciec "mówi" Siebie i wszystko stworzenie Słowem, które zrodził, a to dlatego, że Słowo zrodzone w pełni przedstawia Ojca i wszystko stworzenie, tak samo również "miłuje" Siebie i wszystko stworzenie Duchem Świętym, a to dlatego, że Duch Święty pochodzi jako miłość tej pierwszej dobroci, według której Ojciec miłuje Siebie i wszystko stworzenie.

Widać również z tego, że ów związek ze stworzeniem poniekąd drugorzędowo zawiera się i w Słowie, i w Miłości pochodzącej, mianowicie o ile prawda i dobroć Boża są początkiem poznania i miłowania wszystkiego stworzenia. /81/

## ZAGADNIENIE 38

### DAR JAKO NAZWA DUCHA ŚWIETEGO

Nazwę "Dar" ujmijmy w dwa pytania: 1. Czy "Dar" może być nazwą osobową? jest imieniem własnym Ducha Świętego?

## Artykuł 1

### CZY DAR JEST NAZWĄ OSOBOWĄ ?

Zdaje się, że Dar nie jest nazwą osobową, bo:

1. Każda nazwa osobowa jest znakiem jakiejś odrębności w Bogu. Lecz nazwa "dar" nie wnosi żadnej odrębności w Boga, gdyż, jak dowodzi Augustyn, Duch Święty: "tak jest dany, On - Dar Boży, jak też sam daje siebie samego jako Bóg"<sup>1</sup>. A więc "dar" nie jest nazwą osobową.

2. Żadna nazwa osobowa nie stosuje się do istoty Boga. Lecz, według świadectwa Hilarego<sup>2</sup>, istota Boża jest darem, który Ojciec przekazuje Synowi. A więc "dar" wcale nie jest nazwą osobową.

3. Zdaniem Damascena<sup>3</sup>, jeśli chodzi o Osoby Boskie, to żadna nie jest podległa lub do posługi. Lecz "dar" wyraża jakąś podległość czy zależność i od tego, komu jest dany, i od tego, kto daje. Nie jest przeto nazwą osobową.

4. "Dar" zawiera w sobie stosunek do stworzeń; a jeśli tak, to jak się zdaje, można go przyznać Bogu dopiero od zaistnienia czasu. Lecz nazwy osobowe jako to: Ojciec i Syn, przysługują Bogu odwiecznie. A więc "dar" nie jest nazwą osobową.

*Wbrew* temu tak się wypowiada Augustyn: "A ponieważ powłoka ciała znaczy tyle, co ciało, zatem Dar Ducha Świętego nie jest niczym innym, jak samym Duchem Świętym"<sup>4</sup>.  
/82/

*Odpowiedź:* "Dar" to ma do siebie, że bywa dawany czy darowany; a skoro tak, to tym samym wyraża stosunek i do dawcy, i do obdarowanego. Każdy bowiem, kto daje, ze swego daje; a daje po to, by dar stał się własnością obdarowanego, żeby więc był czyimś. Jeśli zaś o Osobie Boskiej mówimy, że jest czyjaś, to jest takową albo z racji wyvodu; tak np. Syn jest Ojca, albo dlatego, że jest posiadana przez kogoś. Wtedy zaś posiadamy jakąś rzecz, gdy swobodnie czy dowolnie możemy jej używać (*uti*) i dowoli się nią cieszyć (*frui*). /83/ Wszelako w taki sposób tylko rozumne stworzenie z Bogiem złączone może posiadać Boską Osobę. Co do innych stworzeń, to Osoba Boska może się nimi posługiwać, ale nie daje im to prawa czy możliwości cieszenia się Osobą Boską i korzystania z Jej skutków - darów. Stworzenie zaś rozumne dostępuje niekiedy tego zaszczytu. Zachodzi to wtedy gdy tak dalece jest dopuszczony do udziału w Słowie, Bożym i Miłości Pochodzącej, że potrafi w sposób wolny Boga prawdziwie poznawać i należycie miławać. Jedynie więc rozumne stworzenie może posiadać Boską Osobę. Do takiego wszakże Jej posiadania nie może ono dojść własnymi siłami; musi to więc być darem Nieba, tj. dane nam z Góry, co bowiem przychodzi nam skąd inąd, bez naszego

zachodu, to, jak powiadamy, "otrzymujemy w darze". W tym też sensie Boskiej Osobie przysługuje: być daną i Darem.

Na 1. Wtedy nazwa "Dar" zawiera odrębność osobową, gdy jest "czyimś darem" z racji wyvodu. Mimo tego Duch Święty daje samego Siebie, a to dlatego, że jest samodzielna dla siebie Osobą, która może sobą rozporządzać (*uti*), a raczej korzystać ze swojej pełni (*frui*). /83/ Podobnie i o wolnym człowieku mówimy, że jest panem samego siebie. To miał na myśli Augustyn pytając retorycznie: "Co jest bardziej twoje, niż ty sam?"<sup>5</sup>.

Można na to jeszcze inaczej odpowiedzieć, i to lepiej: Dar zawsze w jakiś sposób należy do dawcy. Można w ogóle wyliczyć kilka sposobów przynależenia jednej rzeczy do drugiej; pierwszy, jak mówi Augustyn,<sup>6</sup> posuwa się aż do utożsamienia. W tym wypadku dar nie jest odrębny od dawcy; jest za to odrębny od obdarowanego. I w tym właśnie znaczeniu mówimy, że Duch Święty daje Siebie. Drugi sposób przynależenia, to np. posiadłość lub niewolnik. W tym wypadku dar różni się istotowo od dawcy; taki też dar Boży jest czymś stworzonym. Trzeci sposób mówi o należeniu do kogoś jedynie z racji wywodzenia się; w ten sposób Syn jest Ojca, Duch Święty jest Ojca i Syna; i jeśli w tym sensie będziemy mówić, że dar należy do dawcy, wówczas "Dar" jest osobowo odrębny od Dawcy i jest nazwą Osoby.

Na 2. Istota Boża jest darem Ojca w sensie wyżej podanym; chodzi o pierwszy sposób przynależenia; istota bowiem Boża tak należy do Ojca, że stanowią jedno i to samo, a więc tożsamość.

Na 3. W zestawieniu z dawcą, "Darn w Bogu, jako nazwa osobowa, wcale nie zawiera jakiegoś podlegania, ale li tylko wywodzenie się; w zestawieniu zaś z obdarzonym, niesie z sobą, jak powiedzieliśmy<sup>7</sup> swobodne używanie lub rozkoszowanie się Nim. /83/

Na 4. Istota daru nie polega na tym, żeby już był komuś dany; wystarczy, że ma to w sobie, by mógł być dany. Stąd odwiecznie Osoba Boska nosi nazwę "Dar" aczkolwiek została nam dana dopiero w czasie. Do tego, chociaż ta nazwa zawiera w sobie stosunek czy wzgląd na stworzenie, to jednak nie musi być nazwą istotową; owszem, zawiera w sobie coś istotowego, ale tylko tak, jak w pojęciu osoby zawiera się i istota w sensie wyżej podanym<sup>8</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY DAR JEST IMIENIEM WŁASNYM DUCHA ŚWIĘTEGO ?*

Zdaje się, że "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego, bo:

1. Darem zwiemy coś dlatego, że jest darowane, czyli dane. Lecz Izajasz pisze: "Syn został nam dany"<sup>1</sup>. A więc nazwa "Dar" równie dobrze nadaje się do Syna, jak i do Ducha Świętego.

2. Każde imię własne Osoby oznacza i uwydatnia jakąś jej właściwość. Lecz nazwa "Dar" wcale nie oznacza jakiejś właściwości Ducha Świętego. A więc "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

3. Jak wyżej powiedzieliśmy<sup>2</sup>, Ducha Świętego można nazwać "Duchem jakiegoś człowieka". Nigdy zaś nie mówi się, że jest "Darem jakiegoś człowiekan", a tylko, że jest "Darem Boga". A więc "Dar" nie jest imieniem własnym Ducha Świętego.

*Wbrew* temu tak się Augustyn wypowiada: "To, że Syn jest rodzony polega na tym, że jest On z Ojca; ... tak samo i dla Ducha Świętego być Darem Bożym oznacza, że od Ojca i Syna pochodzi"<sup>3</sup>. Lecz Duch Święty nabiera prawa do imienia własnego właśnie z tego tytułu, że pochodzi od Ojca i Syna. A więc i "Dar" jest imieniem własnym Ducha Świętego.

*Odpowiedź:* Dar, o ile w Bogu oznacza Osobę, stanowi imię własne Ducha Świętego. A oto potrzebne wyjaśnienie:

Zdaniem Filozofa<sup>4</sup>, dar w sensie właściwym oznacza danie czy datek bezzwrotny, inaczej mówiąc: oznacza obdarowanie kogoś, ale nie z myślą o otrzymaniu wynagrodzenia; w pojęciu więc swoim zawiera darowiznę "darmową". A co jest powodem dawania podarunków darmo? Miłość! Dlatego bowiem dajemy komuś darmo podarunek, bo mu życzymy dobra. Tak więc pierwsze i najpocześniejsze, co w darze niesiemy to miłość, która życzy bliźniemu dobra. Jasno stąd widać, że miłość stanowi pierwszy i podstawowy dar; ona to leży u podstaw wszystkich darów darmowych. A ponieważ, jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>5</sup>, Duch Święty pochodzi w postaci Miłości, dlatego też pochodzi i w postaci Daru Pierwszego. Pisał o tym Augustyn: "Ten Dar, jakim jest Duch Święty, i który jest dany wspólnie wszystkim członkom Chrystusa dzieli się na mnóstwo darów przeznaczonych dla każdego"<sup>6</sup>. /84/

Na 1. Jak Syn, dlatego że pochodzi jako Słowo, ma to do siebie i w sobie, iż jest podobizną swego Początkodawcy, i w sensie właściwym nosi miano Obrazu, chociaż i o Duchu Świętym mówimy, że jest podobny do Ojca, tak, na podobieństwo tego, również i Duch Święty, dlatego, że pochodzi od Ojca jako Miłość, w sensie właściwym nosi miano Daru, chociaż i o Synu mówimy, że jest dany. Bo nawet i to, że Syn jest nam dany, pochodzi z Miłości Ojca. Pisze o tym Jan: "Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał"<sup>7</sup>.

Na 2, Dar z pojęcia swego przynależy do dawcy z tytułu wywodzenia się. Tytuł ten zaś wskazuje na tę właściwość Ducha Świętego, jaką jest Pochodzenie.

Na 3. Nim dar przejdzie w cudze ręce, należy tylko do dawcy; skoro zaś został dany, należy do obdarowanego. Ponieważ zaś w pojęciu swoim "Dar" nie zawiera aktualnego czy rzeczywistego przekazania w cudze ręce, dlatego nie można o nim mówić jako o Darze człowieka, ale jako o Darze Boga-Dawcy. Dopiero wtedy gdy już został dany staje się Duchem lub Darem własnym człowieka. /85/

## ZAGADNIENIE 39

### OSOBY A ISTOTA

Dotychczas mówiliśmy o Osobach samych w sobie - bezwzględnie. Obecnie zestawimy Osoby: z istotą, z właściwościami, z czynnościami znamionującymi i same między sobą. Zagadnienie pierwsze ujmijmy w osiem pytań:

1. Czy w Bogu istota jest tym samym co Osoba? 2. Czy wyrażenie: "Trzy Osoby są jednej istoty" jest należyte? 3. Czy nazwy istotowe orzekają o Osobach w liczbie mnogiej, czy też pojedynczej? 4. Czy przymiotniki, czasowniki, imiesłowy znamionujące Osobę mogą orzekać o nazwach istotowych branych konkretnie? 5. Czy mogą orzekać o nazwach istotowych branych oderwanie? 6. Czy nazwy Osób mogą orzekać o konkretnych nazwach istotowych? 7. Czy można przyswajać Osobom przymioty istotowe? 8. Jakie przymioty przyswajamy poszczególnym Osobom?

#### Artykuł 1

##### *CZY W BOGU ISTOTA JEST TYM SAMYM CO OSOBA ? /86/*

Zdaje się, że w Bogu istota nie jest tym samym, co Osoba, bo:

1. Gdzie istota jest tym samym co osoba, czyli osobnik, tam dla jednej natury jest tylko jeden osobnik; przykładem tego są wszystkie jestestwa pozamaterialne<sup>a</sup>; w wypadku bowiem gdy dwie rzeczy stanowią jedno i to samo, jedna nie może mnożyć się bez tego, żeby i druga się nie pomnożyła. Lecz, jak widać z powyższyc<sup>1</sup>, w Bogu mamy jedną istotę i trzy Osoby. A więc istota nie jest tym samym co osoba.

2. Obce prawdzie jest, by można było o jednym i tym samym coś jednocześnie naraz twierdzić i zaprzeczać. Tymczasem całkiem poprawnie możemy o istocie i o Osobie coś twierdzić i czemuś przeczyć; o Osobie bowiem twierdzimy, że jest wyodrębniona; równocześnie zaś tego samego zaprzeczamy istocie i mówimy, że nie ma w niej wyodrębnienia. A więc Osoba nie jest tym samym co istota.

3. Żadna rzecz nie może być podłożem dla samej siebie. Otóż właśnie osoba jest podłożem dla istoty i dlatego nawet otrzymała nazwę: podłoże, czyli osobnik lub hipostaza. A więc Osoba wcale nie jest tym samym co istota.

*Wbrew* temu Augustyn tak się wypowiada: "Kiedy wymieniamy Osobę Ojca, to nie mówimy wtedy o niczym innym jak o substancji Ojca"<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Dla tych, co zgłębili zagadnienie niezłożoności Boga, prawda jest jasna. Wszak niezłożoność Boga, jak wyżej uzasadniono<sup>3</sup>, domaga się tego, by w Bogu istota była tym samym co i osobnik, czyli podłoże. A wiadomo, w jestestwach myślących osobnik znaczy tyle, co osoba.

<sup>a</sup> Aniołowie i dusza ludzka poza ciałem; patrz wyżej, z. 3, 3, odp. t. 1, str. 91-92; niżej z. 50, 4, t.4.



Trudność tkwi w tym, że mamy kilka Osób Boskich, przy nietkniętej jedności istoty. A ponieważ, jak twierdzi Boecjusz<sup>4</sup>, o wielości Osób w Trójcy stanowi stosunek; dlatego niektórzy /87/ wychylili się ze zdaniem, że w Bogu w taki sposób różni się istota od Osoby, w jaki i stosunki mają charakter czegoś towarzyszącego. Teologowie ci dostrzegali w stosunku li tylko jego odnośność, pomijali zaś to, że jest on również jakąś rzeczą.

A oto nasze zdanie: Jak to wyżej pokazaliśmy<sup>5</sup>, podczas gdy w świecie stworzeń stosunki tkwią w podmiocie jako przypadłości, to w Bogu stanowią samą Jego istotę. Wynika z tego, że w Bogu istota nie jest czymś innym rzeczowo, jak właśnie Osobą, i że mimo to Osoby zachowują między sobą rzeczową odrębność. Dlaczego? Bo jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>6</sup>, Osoba znaczy tyle co stosunek, o ile ma on byt samoistny w Boskiej naturze. A jeśli idzie o stosunek, to zestawiając go z istotą widzimy, że wcale nie różni się od niej rzeczowo, a tylko myślnie. Zestawiając go zaś z przeciwstawnym sobie stosunkiem widzimy, że z tytułu przeciwstawności, wyodrębnia się odeń rzeczowo; i tak mamy jedną istotę i trzy Osoby.

Na 1. W świecie stworzeń o odrębności osobników nie stanowią stosunki, ale pierwiastki istotowe; u stworzeń przecieŜ stosunki wcale nie są samoistnikami. To właśnie w Bogu stosunki są nimi. Stąd teŜ w Bogu, w wypadku zaistnienia przeciwstawności, stosunki są zdolne wyodrębnić osobników. Nie wprowadza to jednak odrębności w istotę, skoro stosunki te bynajmniej nie wyodrębniają się od siebie z tego powodu, że są tym samym rzeczowo co istota.

Na 2. Ponieważ w Bogu - według naszego pojmowania - istota i Osoba różnią się pojęciowo, dlatego można coś stwierdzić o jednym, czego zaprzeczy się drugiemu; w następstwie, co stosuje się do jednego, nie trzeba stosować do drugiego. /88/

Na 3. Jak wyżej powiedzieliśmy<sup>7</sup>, Bogu nadajemy nazwy na sposób rzeczy stworzonych. /89/ A ponieważ natury rzeczy stworzonych ujednostkowiają się poprzez materię, ta zaś stanowi podłoŜe, czy podkŁad dla gatunku, dlatego jednostki noszą nazwy: podmioty lub osobniki - podłoŜa lub hipostazy. Tu powód czemu i Boskim Osobom nadajemy nazwy: osobniki lub hipostazy. Bynajmniej nie chodzi tu więc o jakieś rzeczowe podłoŜenie czy podleganie.

## Artykuł 2

### *CZY WYRAŹENIE: "TRZY OSOBY SĄ JEDNEJ ISTOTY", JEST NALEŹYTE ? /90/*

Zdaje się, że nie powinniśmy się wyrażać: "Trzy Osoby są jednej istoty", bo:

1. Hilary pisze<sup>1</sup>, że Ojciec i Syn i Duch Święty "stanowią: trzech z racji jestestwa; jedno z racji jednomyślności". Ale jestestwo Boga to tyle, co istota Boga. A więc trzy OSoby nie mają jednej istoty.

2. Zdaniem Dionizego<sup>2</sup> nie wolno niczego więcej twierdzić o Bogu nad to, co Pismo św. o Nim swoją powagą nam podało. Ale nigdzie w Piśmie św. nie znajdziesz

powiedzenia: "Ojciec i Syn i Duch Święty są jednej istoty". A więc zgoła nie wolno tak twierdzić.

3. Natura Boża jest tym samym co i istota. A więc wystarczyło by powiedzieć: Trzy Osoby są jednej natury.

4. Zwykło się mówić, że nie osoba ma istotę, ale raczej że istota ma osobę. Wcale więc nie jest stosowny, jak się zdaje, ów zwrot: Trzy Osoby mają jedną istotę.

5. Augustyn pisze<sup>3</sup>, że bynajmniej nie mówimy: Trzy Osoby są "z jednej istoty", by nie myślano, że w Bogu czym innym jest istota, a czym innym Osoba. Lecz zarówno przymyki, jak i dopełniacze<sup>a</sup> wskazują na to samo, mianowicie na jakieś przejście. A więc racja ta zabrania nam wyrażać się: Trzy Osoby są jednej istoty.

6. Mówiąc o Bogu należy unikać tego, co następcza sposobność do błędu. Otóż właśnie w tej wypowiedzi: "Trzy Osoby są jednej istoty lub jestestwa", znajduje się okazja do błędu. Dlaczego? Bo jak pisze Hilary: "Wyrażenie 'jedno jestestwo Ojca i Syna' może oznaczać albo jednego samoistnika noszącego dwie nazwy, albo że jedno jestestwo, podzieliwszy się, utworzyło dwa niedoskonałe jestestwa, albo jeszcze jakieś trzecie uprzednie czy wcześniejsze jestestwo które zostało przez te dwa zagarnięte i przybrane"<sup>4</sup>. Wcale więc nie należy wyrażać się: Trzy Osoby mają jedno jestestwo.

*Wbrew* temu Augustyn tak się wypowiada<sup>5</sup>: Ustalony na Soborze Nicejskim przeciw Arianom wyraz *homousion* (współistotny) tyle właśnie znaczy, co: Trzy Osoby są jednej istoty.

*Odpowiedź*: Jak wyżej ustaliliśmy<sup>6</sup>, nasz rozum nie nazywa rzeczy dotyczących Boga według ich swoistego, a więc Bożego charakteru, skoro nie może ich w tenże sposób poznawać, ale według sposobu wypracowanego dla rzeczy stworzonych. Otóż jeśli chodzi o rzeczy podpadające pod zmysły - a te przecież stanowią źródło poznania dla rozumu - nie co innego, ale materia jest czynnikiem rozdrobnienia natury danego gatunku na jednostki; w takim też razie natura przyjmuje postać formy jednostka zaś przybiera postać osobnika czy podłoża dla formy. Z tej to racji, przenosząc ten sposób oznaczania na sprawy dotyczące Boga, w Bogu istotę oznaczamy jako formę trzech Osób.

W świecie stworzeń nasz sposób wyrażania się zwykł łączyć w charakterze przynależenia wszelką formę ze swoim podmiotem; tak np. mówimy o zdrowiu lub pięknie tego czy owego człowieka. Natomiast wcale nie łączymy podmiotu z formą posiadaną - jakoby on do niej przynależał, chyba z dodatkiem jakiegoś dopełnienia, które by ową formę oznaczało; w ten sposób wyrażamy się: kobieta o pięknych kształtach lub człowiek o wyrobionej cnocie.

Podobnie i co do Boga: Ponieważ tu uwielokrotniają się Osoby a nie uwielokrotnia się istota, dlatego wyrażamy się: jedna istota trzech Osób, oraz trzy Osoby jednej istoty; przy czym owe dopełniacze mają być rozumiane jako utworzone na oznaczenie formy.

/80/

---

<sup>a</sup> "Jednej istoty" jest w dopełniaczu, czyli drugim przypadku.

Na 1. Hilary bierze "jestestwo-substantia" w znaczeniu: "hipostaza", a nie w znaczeniu "istota".

Na 2. Owszem, Pismo św. nie zawiera co do słowa formuły: trzy Osoby mają jedną istotę; zawiera jednak sam sens tej prawdy; np. "Ja i Ojciec jedno jesteśmy"<sup>7</sup>; "Ojciec jest we mnie, a Ja w Ojcu"<sup>8</sup>, i wiele innych tekstów o tym samym znaczeniu.

Na 3. Ponieważ natura oznacza źródło działania, a istota (*essentia*) bierze swą nazwę od być, istnieć (*ab essendo*), dlatego tylko o tych rzeczach można powiedzieć, że są jednej natury, które łączy jedno działanie; np. wszystko co ogrzewa; natomiast tylko o tych rzeczach można powiedzieć, że są jednej istoty, które łączy jeden byt (*esse*). Stąd też lepiej wyraża jedność Bożą formuła: trzy Osoby są jednej istoty, niż: są jednej natury. /27/

Na 4. Forma czy przedmiot bez określającego dopełnienia zwykle oznacza przynależenie do podmiotu; np. "cnota Piotra". Na odwrót, gdy dany podmiot ma jakąś formę czy przymiot, zwykle nie oznacza to przynależenia podmiotu do formy, chyba że chcemy formę czy przymiot określić lub uwypuklić; w takim razie używamy dwóch dopełniaczy: jednego do oznaczenia formy drugiego do oznaczenia jej określenia. W ten sposób wyrażamy się: "Piotr jest wielkiej cnoty"; może być i jeden dopełniacz, ale musi mieć siłę dwóch; w ten np. sposób wyrażamy się: "Oto mąż krwi!", tzn. "Oto człowiek, co przelał wiele ludzkiej krwi!" A ponieważ istota Boża wobec Osoby ma poniekąd charakter formy, dlatego całkiem słusznie mówi się: "istota Osoby", nie zaś na odwrót, chyba że coś się doda dla zaznaczenia czy określenia istoty; np. gdyby się tak powiedziało: "Ojciec jest Osobą Bożej istoty", lub: "trzy Osoby są jednej istoty".

Na 5. Przyimki "z" i "od" wcale nie wyrażają przyczyny formalnej, ale raczej nawiązują do przyczyny sprawczej lub materialnej. Obie zaś te przyczyny we wszystkich wypadkach są odrębne od tego, czego są przyczynami. Nic bowiem nie jest swoją materią, ani też nikt nie jest swoim początkodawcą. Atoli - jak to widać u wszystkich jestestw niematerialnych - jakiś byt jest swoją formą. Dlatego też z powiedzenia: "trzy Osoby jednej istoty" - oznaczając istotę jako formę - wcale nie widać, żeby istota była czymś innym niż Osoba; byłaby czymś innym, gdyby się powiedziało: trzy Osoby z jednej istoty.

Na 6. Odpowiadamy słowami samego Hilarego. "Było by ujmą dla rzeczy świętych, gdybyśmy - dlatego, że niektórzy nie traktują ich jak trzeba: święcie - odrzucali potrzebę ich istnienia. A że tam ktoś źle rozumie *homousion*, mało mnie to obchodzi, mnie, który je pojmuje jak trzeba". A nieco wyżej mówi: "Mamy więc jedno jestestwo, wspólne dla Ojca i Syna; nie ma więc mowy o jakimś podziale czy scaleniu, czy udziale w jakimś uprzednim jestestwie"<sup>9</sup>.

### Artykuł 3

## CZY NAZWY ISTOTOWE ORZEKAJĄ O TRZECH OSOBACH W LICZBIE POJEDYNCZEJ ?

Zdaje się, że nazwy istotowe, jak np. nazwa "Bóg", nie orzekają o trzech Osobach w liczbie pojedynczej, ale mnogiej, bo:

1. Jak "człowiek" znaczy tyle, co "mający człowieczeństwo", tak "Bóg" znaczy tyle, co "mający Bóstwo". Lecz trzy Osoby, to "trzej mający Bóstwo". A więc trzy Osoby to "trzej bogowie".

2. Gdzie Wulgata ma: "Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię"<sup>1</sup>, oryginalny tekst hebrajski ma "*Elohim*", co można przetłumaczyć: bogowie lub sędziowie; wyrażono się zaś tak ze względu na wielość Osób. A więc trzy Osoby, to kilku bogów, nie zaś jeden Bóg.

3. Nazwa "rzecz" jest wyrazem nieodnośnym i chyba należy do działu jestestwa. Tymczasem wyraz ten orzeka o trzech Osobach w liczbie mnogiej. Właśnie w ten sposób używa go Augustyn pisząc: "Oto rzeczy, w których mamy szukać radości: Ojciec i Syn i Duch Święty"<sup>2</sup>. A więc i inne nazwy istotowe można w liczbie mnogiej orzekać o trzech Osobach.

4. Jak nazwa "Bóg, oznacza tego, kto ma Bóstwo, tak nazwa "osoba, oznacza to, co ma byt samoistny w jakiejś naturze myślącej. A ponieważ mówimy o trzech Osobach, dlatego z tego samego powodu wolno nam mówić o trzech bogach.

*Wbrew* temu czytamy w Księdze Powtórzonego Prawa: "Słuchaj Izraelu, Jahwe jest naszym Bogiem - Jahwe jedyny"<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Spośród nazw istotowych jedne oznaczają istotę rzeczownikowo, inne przymiotnikowo. Otóż te, które oznaczają istotę rzeczownikowo, orzekają o trzech Osobach tylko w liczbie pojedynczej, a nigdy w liczbie mnogiej. Natomiast te, które oznaczają istotę przymiotnikowo, orzekają o trzech Osobach w liczbie mnogiej.

Czemu tak? Bo nazwy rzeczownikowe oznaczają coś na sposób jestestwa; nazwy zaś przymiotnikowe oznaczają coś na sposób przypadłości, która tkwi w podmiocie. Jestestwo zaś ma samo przez się zarówno bytowanie (*esse*), jak i jedność lub wielość. Stąd też liczba pojedyncza czy mnoga nazwy rzeczownikowej zależna jest od formy oznaczonej przez nazwę. Zgoła inaczej jest z przypadłościami; jak bowiem mają bytowanie w podmiocie, tak i od niego biorą jedność lub wielość<sup>a</sup>; stąd też i liczba pojedyncza czy mnoga nazw przymiotnikowych zależna jest od podłoża - osobników<sup>b</sup>.

W świecie stworzeń nie zdarza się, by kilku osobników miało jedną formę, chyba że będziemy mówić o jedności ładu, np. o formie uporządkowanej wielości; ale i wtedy nazwy oznaczające taką formę orzekają o wielu w liczbie pojedynczej, o ile są to nazwy rzeczownikowe, nie zaś o ile są przymiotnikowe. Mówimy bowiem: "wielu ludzi tworzy zespół lub wojsko, lub naródn"; natomiast wyrażamy się: "wielu ludzi jest zrzeszonych".

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 29, 1, odp.

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 36, 4, odp. i na 7; liczba gramatycznych nazw rzeczownikowych zależy od form.

Inaczej w Bogu. Jak już powiedziano<sup>4</sup>, istota Boża zajmuje stanowisko formy, ta zaś, jak wyżej uzasadniono,<sup>5</sup> jest niezłożona i w najwyższym stopniu jedna. Stąd też nazwy oznaczające istotę Bożą rzeczownikowo orzekają o trzech Osobach nie w liczbie mnogiej, ale pojedynczej. Oto racja, czemu o Sokratesie, Platonie i o Cynceronie mówimy: to trzech ludzie. Natomiast o Ojcu i Synu i Duchu Świętym nie mówimy: to trzech bogowie, ale to jeden Bóg. bo w trzech osobnikach ludzkiej natury są trzy człowieczeństwa; w trzech zaś Osobach jest jedna Boża istota.

Na odwrót, nazwy oznaczające istotę Bożą przymiotnikowo, orzekają o trzech Osobach w liczbie mnogiej: a to z powodu wielości podłoży-osobników. W ten sposób, jeśli się to bierze za przymiotniki, wyrażamy się: trzech istniejący, trzech mądrzy, trzech wieczni, niestworzeni, niezmierni. Jeśli się zaś weźmie to za rzeczowniki, wówczas za Atanazym powiemy<sup>6</sup>: "Jeden niestworzony, jeden niezmierny i jeden wieczny".

Na 1. Owszem, "Bóg" znaczy tyle, co "mający Bóstwo"; wszelako jedno i drugie ma inny sposób oznaczania; albowiem "Bóg" to nazwa rzeczownikowa, natomiast "mający Bóstwo", to nazwa przymiotnikowa. Stąd też, chociaż są "trzech mający Bóstwo", to jednak bynajmniej z tego nie wynika, że są "trzech bogowie".

Na 2. Każdy język ma swoisty sposób wyrażania się; jak więc z powodu wielości osobników Grecy mówią: "trzy hipostazy", tak język hebrajski mówi w liczbie mnogiej: "*Elohim*"; my zaś, łacinnicy, nie wyrażamy się w liczbie mnogiej mówiąc: "bogowie" lub "jestestwa - substancje" z obawy, że może ktoś odnieść wielość do istoty.

Na 3. Nazwa "rzecz" jest jednym z orzeczników nadrzędnych; /37/ może więc należeć i do działu jestestwa, i do stosunku; jako stosunek orzeka o Bogu w liczbie mnogiej; jako jestestwo orzeka w liczbie pojedynczej. Dlatego też Augustyn w tymże miejscu powiada: "Ta to Trójca jest pewną jakąś najświętszą rzeczą".

Na 4. Nie istota lub natura jest tą formą, jaką oznacza nazwa "osoba", ale "osobowość". /91/ A ponieważ w Ojcu i Synu i Duchu Świętym są trzy osobowości, tj. trzy osobowe właściwości, dlatego nazwa "osoba" orzeka o trzech w liczbie mnogiej, a nie pojedynczej.

#### Artykuł 4

##### *CZY KONKRETNE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY ?*

Zdaje się, że wcale nie można konkretnych nazw istotowych brać na oznaczenie Osoby, tak żeby zdanie: "Bóg rodzi Boga" było prawdziwe, bo:

1. Logika uczy, że jeśli chodzi o wyrazy oddające pojedynczość, to znaczenie i branie na oznaczenie /92/ wychodzi na jedno i to samo. Lecz nazwa "Bóg", jak się zdaje, jest wyrazem oddającym pojedynczość, gdyż, jak wyżej powiedziano<sup>1</sup> nie może orzekać w liczbie mnogiej. A ponieważ oznacza istotę, więc, jak widać, bierze się ją na oznaczenie istoty, a nie na oznaczenie Osoby.

2. Wyraz stanowiący orzeczenie zdania wcale nie zwięża znaczenia wyrazu stanowiącego podmiot zdania, chyba jedynie z racji czasu współznaczonego. Lecz w zdaniu: "Bóg stwarza", nazwę "Bóg" bierze się na oznaczenie istoty. A więc w zdaniu: "Bóg rodzi", wyrazu "Bóg" wcale nie można brać - ze względu na orzeczenie "rodzi" - na oznaczenie Osoby.

3. Jeśli uznamy za prawdziwe zdanie: "Bóg rodzi", bo Ojciec rodzi, dla tej samej racji i to zdanie jest prawdziwe: "Bóg nie rodzi", bo Syn nie rodzi. A jeśli tak, to mamy Boga rodzącego i Boga nierodzącego: a więc, jak widać, aż dwóch bogów.

4 Jeśli "Bóg rodzi Boga", to albo rodzi Boga siebie, albo innego Boga. Otóż nie rodzi Boga siebie, bo jak mówi Augustyn: "Nie ma takiej rzeczy, która by samą siebie rodziła"<sup>2</sup>. Nie rodzi też innego Boga, boć tylko jeden Bóg istnieje. A więc zdanie: "Bóg rodzi Boga" jest błędne.

5. Jeśli "Bóg rodzi Boga", to albo rodzi Boga, którym jest Bóg Ojciec, albo Boga, którym nie jest Bóg Ojciec. Jeśli pierwsze, wówczas Bóg Ojciec wyjdzie na zrodzonego; jeśli drugie, wówczas będziemy mieć Boga, który nie jest Bogiem Ojcem, co jest błędne. A więc wcale nie wolno wyrażać się: "Bóg rodzi Boga".

*Wbrew* temu mówi Symbol Nicejski: "(Wierzymy ... w ... Syna Bożego) ... Boga z Boga"<sup>a</sup>.

*Odpowiedź:* Zdaniem niektórych nazwa "Bóg, i inne doń podobne we właściwym sensie stosownie do swojej natury występują w znaczeniu istoty; wszelako z racji dołączonego znamienia nazwy te bierzemy i na oznaczenie Osoby. Punktem wyjścia dla tej opinii była chyba myśl o niezłożoności Bożej; ta bowiem domaga się, żeby w Bogu i "to, co się ma"; w ten sposób "mający bóstwo" - co właśnie oznacza nazwa "Bóg", jest tym samym co i "Bóstwo".

Jednakowoż gdy chodzi o właściwe rozumienie wyrazu, trzeba mieć na uwadze nie tylko rzecz oznaczoną, ale i sposób oznaczania. A ponieważ nazwa "Bóg" oznacza istotę Bożą, o ile jest w podłożu, czyli osobniku - podobnie jak nazwa "człowiek" oznacza "człowieczeństwo", o ile jest w podłożu (osobniku) - dlatego inni teologowie, mając to właśnie na uwadze, dali lepszą odpowiedź. Oto ona: nazwa "Bóg" ze swojego sposobu oznaczania ma to do siebie, że we właściwym sensie można ją brać na oznaczenie Osoby - podobnie jak nazwę "człowiek".

Tak więc nazwę "Bóg" niekiedy bierzemy na oznaczenie istoty np. w zdaniu: Bóg stwarza; tu bowiem orzeczenie należy do podmiotu z racji formy oznaczonej<sup>b</sup> - a jest nią Boskość; niekiedy zaś bierzemy ją na oznaczenie Osoby, i to albo jednej, np. w zdaniu: Bóg rodzi, albo dwóch, np. w zdaniu: Bóg tchnie, albo trzech, np. w tekście: "Królówi wieków nieśmiertelnemu, niewidzialnemu Bogu samemu - cześć i chwała"<sup>3</sup>.

---

<sup>a</sup> "Wierzymy ... w jednego ... Jezusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca ... tzn. z substancji Ojca, Boga w Bogu, światłość ze światłości ..." D. 54.

<sup>b</sup> Orzeczenie: stwarza, rodzi, tchnie, nieśmiertelny itp. wskazuje, w jakim znaczeniu należy brać nazwę "Bóg": oderwanie czy konkretnie, na oznaczenie istoty czy Osoby, jednej czy kilku.

Na 1. Owszem, nazwa "Bóg" ma pokrewieństwo z wyrazami oddającymi pojedynczość, gdyż forma tą nazwą oznaczona wcale się nie uwielokrotnia. Ma jednak również pokrewieństwo z wyrazami wspólnymi, gdyż formę tą nazwą oznaczoną spotykamy w kilku osobnikach. Chociaż więc oznacza istotę, niekoniecznie musi się zawsze brać tę nazwę na oznaczenie istoty<sup>c</sup>.

Na 2. Zarzut ten występuje przeciw opinii utrzymującej, że nazwa "Bóg" z natury swojej nie może występować w znaczeniu Osoby.

Na 3. Tak nazwa "Bóg", jak i nazwa "człowiek" mogą występować w znaczeniu "osoba", ale niejednakowo. Dlaczego? Bo: forma oznaczona nazwą "człowiek" - tzn. "człowieczeństwo" - jest rzeczowo różna w różnych osobnikach, na które się rozdrabnia. Stąd też nazwę tę zasadniczo (*per se*) bierze się na oznaczenie osoby, czyli osobnika odrębnego, i to nawet wtedy, gdy do niej nie dodaje się żadnego dopełnienia wyznaczającego jej to znaczenie. Ponieważ zaś jedność czy wspólność natury ludzkiej to twór myśli<sup>d</sup>, a nie byt rzeczowy, dlatego wyrazu "człowiek" zasadniczo nie bierzemy na oznaczenie natury ludzkiej wspólnej, czyli oderwanej, chyba że jakieś dopełnienie wyznaczy mu to znaczenie, jak np. w zdaniu: Człowiek jest gatunkiem.

Natomiast forma oznaczona nazwą "Bóg", tj. istota Boża, jest jedna i wspólna - i to rzeczowo; stąd też zasadniczo bierze się ją na oznaczenie natury wspólnej; atoli dołączone dopełnienie może jej wyznaczyć znaczenie "Osoba"; tak właśnie jest w zdaniu: Bóg rodzi. Tu czynność znamionująca "rodzi" wyznacza nazwie "Bóg" znaczenie Osoby Ojca. Za to w zdaniu "Bóg nie rodzi", nie ma żadnego dopełnienia wyznaczającego nazwie "Bóg" znaczenie Osoby Syna; stąd samo z siebie zdanie to nasuwa myśl, że rodzenie jest sprzeczne z naturą Bożą. Gdyby jednak jakieś dopełnienie wskazało na Osobę Syna, wtedy owo zdanie byłoby prawdziwe, np. gdyby je tak zbudowano: Bóg zrodzony nie rodzi.

Jak z tego wynika, nie można mówić o Bogu rodzącym i o Bogu nierodzącym, chyba że się coś dopowie wskazującego na Osobę; np. gdyby się wypowiedziało: Ojciec jest Bogiem rodzącym, a Syn jest Bogiem nierodzącym. Nie wynika przeto z tego, że mamy więcej bogów, gdyż, jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, Ojciec i Syn są jednym Bogiem.

Na 4. Pierwszy człon alternatywy, mianowicie Ojciec rodzi Siebie Boga, jest wyraźnym błędem; przecież tu "Siebie", jako że jest to zaimek zwrotny, dotyczy tego samego osobnika; nie zmienia rzeczy wypowiedź Augustyna<sup>5</sup> mówiącego, że Bóg Ojciec "zrodził drugiego Siebie", gdyż owo "Siebie" albo jest biernikiem i wtedy to zdanie ma sens: zrodził innego niż On sam, albo wyraża tzw stosunek prosty - wskazujący jedynie na tożsamość natury; ale wówczas zdanie ma charakter emfaticzny lub jest niewłaściwe i ma sens: zrodził innego najbardziej do Siabie podobnego. /93/

Również i drugi człon alternatywy, mianowicie: zrodził innego Boga, kryje w sobie błąd. Dlaczego? Bo chociaż - jak to wyżej powiedziano<sup>6</sup> - "Syn jest inny niż Ojciec", to jednak nie wolno wyrażać się, że jest "innym Bogiem"; tu bowiem owo

---

<sup>c</sup> Ale można ją brać także i na oznaczenie osobnika, w którym się też istota znajduje.

<sup>d</sup> Czyli powszechnik, natura oderwana, owoc abstrakcji.

"innym" pełni rolę przymiotnika dotyczącego rzeczownika "Bogiem", a to wprowadziłoby odrębność czy rozłam w samo Bóstwo.

Niektórzy wszakże uznają za prawdziwe zdanie: zrodził innego Boga, byleby owo "innego" uważać za rzeczownik, a "Boga" uważać za jego dopełnienie. Aliści jest to zgoła niewłaściwy sposób wyrażania się i należy go unikać, by nie dać sposobności do błędu.

Na 5. Pierwszy człon tej alternatywy, mianowicie "Bóg zrodził Boga, którym jest Bóg Ojciec" jest błędny. Dlaczego? Bo tu "Ojciec" jest dopełnieniem do "Bóg" i wyznacza Mu znaczenie Osoby Ojca, co daje taki sens: Bóg zrodził Boga którym jest sam Ojciec. W takim razie Ojciec byłby rodzony, co jest błędem; natomiast zdanie przeczące, mianowicie "Bóg zrodził Boga, którym nie jest Bóg Ojciec", jest prawdziwe.

Gdyby jednak ktoś uważał, że "Ojciec" nie jest tu dopełnieniem do "Bóg", ale że między "Bóg" a "Ojciec" należy coś wtrącić, wtedy na odwrót, zdanie twierdzące będzie prawdziwe, a przeczące błędne, bo w takim razie zdanie będzie tak wyglądało: Bóg zrodził Boga, którym jest Bóg, który jest Ojcem. Taka wszakże wykładnia jest sztuczna czy dziwaczna. Dlatego lepiej jest po prostu odrzucić ujęcie twierdzące jako błędne, a przeczące uznać za prawdziwe.

Jednakże w mniemaniu Prepozytyna<sup>e</sup> zdanie to zarówno w formie przeczącej, jak i twierdzącej jest błędne. Uzasadnia to tak: W zdaniu twierdzącym zaimek względny "który" może odnosić się do podmiotu czy osobnika; w zdaniu zaś przeczącym odnosi się i do podmiotu, i do formy, czyli treści rzeczy oznaczonej. Według tego zdanie twierdzące ma taki sens: Osobie Syna przysługuje być Bogiem Ojcem; sens zaś zdania przeczącego jest następujący: ani Osobie Syna, ani Jego Bóstwu nie przysługuje być Bogiem Ojcem. - Ale to wydaje się zgoła bezrozumne. Przecież jak uczy Filozof<sup>7</sup>, ta sama rzecz może być podmiotem twierdzenia i przeczenia.

## Artykuł 5

### *CZY ODERWANE NAZWY ISTOTOWE MOŻNA BRAĆ NA OZNACZENIE OSOBY ?*

Zdaje się, że oderwane nazwy istotowe można brać na oznaczenie Osoby, a więc że zdanie: "istota rodzi istotę" jest prawdziwe, /94/ bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ojciec i Syn razem są jedną mądrością, ponieważ są jedną istotą, a każdy poszczególnie jest mądrością z mądrości tak, jak jest istotą z istoty"<sup>1</sup>.

2. Gdy człowiek rodzi się lub rozkłada, to zarazem rodzi się lub rozkłada wszystko, co go stanowi. A ponieważ Syn ma istotę Bożą i jest rodzony, dlatego chyba słuszny jest wniosek, że istota Boża jest rodzona.

3. Jak z Powyższych wypływa<sup>2</sup>, "istota Boża" i "Bóg" stanowią jedno i to samo. Lecz dopiero co uznaliśmy<sup>3</sup> za prawdziwe zdanie: Bóg rodzi Boga. A więc i to zdanie: "istota rodzi istotę" jest prawdziwe.

---

<sup>e</sup> Patrz wyżej, z. 32, 2, odp. /50/.



4. Podmiot w zdaniu można brać w znaczeniu tego orzeczenia, które o nim orzeka. Lecz istota Boga jest Ojcem. A więc istotę można brać na oznaczenie Osoby Ojca, co wychodzi na to, że istota rodzi.

5. Istota to "rzecz rodząca". Dlaczego? Bo istota to Ojciec rodzący; jeśli więc istota nie rodzi, istota będzie rzeczą rodzącą i rzeczą nierodzącą, co jest nianożliwe.

6. Zdaniem Augustyna "Początkiem całego Bóstwa jest Ojciec"<sup>4</sup>. Lecz Ojciec może być początkiem tylko przez to, że rodzi lub tchnie. A więc Ojciec rodzi lub tchnie Bóstwo.

*Wbrew* temu jest wypowiedź Augustyna: "Nie ma takiej rzeczy, która by samą siebie rodziła"<sup>5</sup>. Otóż jeśli istota rodzi istotę, rodzi tylko samą siebie. Przecież w Bogu niczego takiego nie ma, co by było odrębne od istoty Bożej. A więc istota nie rodzi istoty.

*Odpowiedź:* Co do tego opat Joachim zajął błędne stanowisko. /95/ Oto co głosił: W Bogu, z powodu niezłożoności, "Bóg" nie jest czymś innym niż "Boża istota". Wobec tego jak mówimy. "Bóg rodzi Boga", tak samo wolno wyrażać się: "Istota rodzi istotę".

W tym też leży jego pomyłka; albowiem, jak wyżej zaznaczono<sup>6</sup>, jeśli chodzi o prawdę czy sens wypowiedzi, winno się uwzględnić nie tylko rzeczy oznaczone, ale również i sposób ich oznaczania. Stosownie do tego: biorąc pod uwagę samą rzecz, przyznajemy "Bóg" i "Bóstwo" stanowią jedno i to samo. Atoli gdy idzie o sposób oznaczania, nie jest on ten sam w obu wypadkach: nazwa bowiem "Bóg" oznacza Bożą istotę, o ile jest w swoim nośniku czy podłożu; i dlatego sam ów sposób oznaczania po prostu sam z siebie narzuca możliwość brania tejże nazwy na oznaczenie Osoby. Stąd też to, co jest właściwe Osobom, można - jak powiedziano<sup>7</sup> - orzekać o nazwie "Bóg", a więc można wyrażać się: Bóg jest zrodzony lub rodzi.

Natomiast Sam sposób oznaczania nazwy "istota" nie ma tego w sobie by narzucał branie jej na oznaczenie Osoby; oznacza przecież istotę w postaci oderwanej. Stąd też tego, co jest właściwe Osobom, dzięki czemu są one odrębne od siebie, zgoła nie wolno przyznawać istocie, albowiem przyznanie jej tego równało by się wprowadzeniu takiej odrębności w istotę, jaka istnieje między osobnikami. /96/

Na 1. Gwoli zabezpieczenia jedności istoty z Osobą, święci Doktorowie używali niekiedy dosadniejszych wyrażen, z uszczerbkiem nieraz dla ścisłości wypowiedzi. Nie należy przeto tychże wypowiedzi upowszechniać, ale raczej odpowiednio wyjaśniać. Trzeba więc używane przez nich nazwy oderwane zastąpić nazwami konkretnymi lub nawet imionami własnymi Osób; według tego ich wyrażenia: "istota z istoty", lub "mądrość z mądrości" będą miały taki sens: "Syn, który jest istotą i mądrością, pochodzi od Ojca, który jest istotą i mądrością".

Dodajmy, że między tymi nazwami oderwanymi jest jakoweś stopniowanie; mianowicie nazwy oderwane dotyczące działania są najściślej związane z osobami, jako że zawsze działanie bierze swój początek i przynależy do osobnika: dlatego za mniej niewłaściwe uchodzi wyrażenie: "natura z natury" lub "mądrość z mądrości", niż wyrażenie: "istota z istoty".

Na 2. W świecie stworzeń zrodzony nie otrzymuje od rodziciela tej samej liczbowo natury, jaką ma rodziciel, ale liczbowo inną. Rodzenie wszczyna od nowa jej bytowanie w zrodzonym, a rozkład jest jej końcem. Stąd też natura ta rodzi się i rozkłada z racji ubocznej, czyli przypadłościowo. Natomiast zrodzony Bóg pobiera od rodziciela tę samą liczbowo naturę, jaką ma rodziciel; i dlatego w Synu natura Boża nie rodzi się ani wprost czy istotnie (*per se*), ani ubocznie czy przypadłościowo.

Na 3. Owszem Bóg i istota Boża stanowią jedną i tę samą rzecz. Ponieważ jednak każde z nich ma odmienny sposób oznaczania, dlatego trzeba je odmiennie traktować.

Na 4. Z powodu Bożej niezłożoności istota Boża tak orzeka o Ojcu, że się z Nim utożsamia. Z tego jednak bynajmniej nie wynika, że istotę można brać na oznaczenie Ojca, a to z powodu odmiennego sposobu oznaczania. Co do zasady postawionej w zarzucie, to ma ona zastosowanie w tych wypadkach, gdzie jedno orzeka o drugim tak, jak powszechnik o poszczególniku. /39/

Na 5. Zachodzi różnica między nazwami rzeczownikowymi a przymiotni-kowymi; rzeczownikowe bowiem wyrażają osobnika, przymiotnikowe zaś nie, a tylko rzecz oznaczoną kładą obok rzeczownika. Do rzeczy będzie przypomnieć zasadę logiki: nazwy rzeczownikowe są brane na oznaczenie osobników, przymiotniki nien a tylko przymiotują - wskazują na formę<sup>a</sup>. Wynika z tego, że rzeczownikowe imiona własne mogą orzekać o istocie, a to z racji tożsamości rzeczy, bez obawy że osobowa właściwość wprowadzi sobą jakąś odrębną istotę; wszak umieszcza się przy osobniku, o którym mówi rzeczownikowa nazwa. /97/

Natomiast przymiotniki znamionujące i osobowe zgoła nie mogą orzekać o istocie, chyba z dodatkiem jakiegoś rzeczownika. Wcale więc nie wolno wyrażać się: istota jest rodząca. Atoli poprawne jest zdanie: "istotą jest to rzecz rodząca" lub "Bóg rodzący", o ile tu "rzecz" i "Bóg" bierze się w znaczeniu "Osoba", a nie w znaczeniu "istota".

Tak więc żadnej nie widać sprzeczności między zdaniami: "istota jest to rzecz rodząca" i "istota jest to rzecz nierodząca", gdyż w pierwszym zdaniu "rzecz" bierze się w znaczeniu "Osoba", w drugim zaś w znaczeniu "istota".

Na 6. "Bóstwo", jako że jest jedno w kilku osobnikach ma jakoweś pokrewieństwo z formą, czyli oderwaną treścią nazwy zbiorowej. Stąd też w zdaniu: "Ojciec jest początkiem całego Bóstwa", "Bóstwo" może znaczyć tyle, co "zespół Osób", w sensie: spośród wszystkich Osób Boskich, On sam jest początkiem. Niekoniecznie z tego musi wynikać, że Ojciec jest początkiem samego siebie; podobnie jak np. jakiś wybraniec z ludu staje się naczelnikiem całego narodu, ale nie samego siebie.

Ale można i inaczej odpowiedzieć; mianowicie, że Ojciec jest początkiem całego Bóstwa nie dlatego, że je rodzi i tchnie, ale dlatego, że rodząc i tchnąc przekazuje je.

## Artykuł 6

### CZY OSOBY MOGĄ ORZEKAĆ O NAZWACH ISTOTOWYCH ?

---

<sup>a</sup> **Nomina sustantiva supponunt; adiectiva vero non supponunt, sed copulant;** patrz wyżej, art. 3, odp.

Zdaje się, że Osoby nie mogą orzekać o istotowych nazwach konkretnych, że więc nie wolno wyrażać się: "Bóg, to trzy Osoby", lub "Bóg to Trójca" bo:

1. Zdanie: "człowiek to każdy człowiek" dlatego jest błędne, bo żaden osobnik: "człowiek" nie może ziścić w sobie orzeczenia "każdy człowiek"; wszak ani o Sokratesie, ani o Platonie, ani o kimkolwiek innym nie można powiedzieć: "to każdy człowiek". Otóż ta sama rzecz ma się ze zdaniem: "Bóg to Trójca"; żaden bowiem osobnik Boskiej natury nie może ziścić go w sobie; wszak ani Ojciec nie jest Trójcą, ani Syn, ani Duch Święty. A więc zdanie: "Bóg to Trójca" jest błędne.

2. Jeśli chodzi o orzekanie, to zwykle nie orzekamy nazw podrzędnych o nazwach sobie nadrzędnych, z wyjątkiem chyba orzekania przypadłościowego. Oto jego przykład: zwierzę jest człowiekiem; dla zwierzęcia bowiem jako takiego, "być człowiekiem" - to przypadłość. Lecz, jak mówi Damascen<sup>1</sup>, nazwa "Bóg" tak się ma do trzech Osób, jak w orzekaniu nazwa nadrzędna czy wspólna ma się do nazw podrzędnych. A więc, jak widać, imion Osób wcale nie można orzekać o nazwie "Bóg", chyba w sposób przypadłościowy.

*Wbrew* temu tak się wypowiada Augustyn: "Wierzymy, że jeden Bóg, to jedna Trójca o nazwie Bóg<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Jak już powiedziano<sup>3</sup>, przymiotnikowe nazwy osobowe lub znamionujące zgoła nie mogą orzekać o istocie; mogą to czynić nazwy rzeczownikowe; a mogą z powodu rzeczowej tożsamości istoty z Osobą. Otóż istota Boża stanowi jedną i tę samą rzecz nie tylko z jedną Osobą, ale z trzema. Wynika z tego, że o istocie może orzekać zarówno jedna, jak i dwie, i trzy Osoby, że więc wolno wyrażać się: Istota to Ojciec i Syn i Duch Święty. A ponieważ, jak już powiedziano<sup>4</sup>, nazwa "Bóg" treścią swoją narzuca branie jej na oznaczenie istoty, dlatego zdanie: "Bóg to trzy Osoby" jest prawdziwe, podobnie jak i zdanie: "istota to trzy Osoby".

Na 1. Jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, nazwa "człowiek" sama z siebie występuje w znaczeniu "osoba"; a dopiero z racji dołączonego dopełnienia występuje w znaczeniu natury oderwanej czy wspólnej. Dlatego też zdanie: "człowiek to każdy człowiek", jest błędne, nie ziszcza się bowiem w żadnym osobniku. Natomiast nazwa "Bóg" sama z siebie występuje w znaczeniu "istota"; i dlatego, chociaż zdanie: "Bóg to Trójca" nie ziszcza się na żadnym osobniku Boskiej natury i odnośnie do nich nie jest prawdziwe, to jednak jest prawdziwe, gdy się ma na myśli istotę. - Nie miał tego na uwadze Porreta<sup>6</sup> i dlatego uznał to zdanie za błędne.

Na 2. W zdaniu: "Bóg" lub "Boska istota jest Ojcem" mamy do czynienia z orzekaniem tożsamościowym; a więc zgoła nie wchodzi tu w grę orzekanie podrzędne o nadrzędnym, takie bowiem rzeczy jak: powszechnik czy poszczególnik, w Bogu nie istnieją. Dlatego też zdania: "Ojciec jest Bogiem" i "Bóg jest Ojcem" wcale nie są prawdziwe orzekaniem przypadłościowym, ale są takowe orzekaniem tożsamościowym, tj. same przez się. /98/

## Artykuł 7

### CZY WOLNO PRYZYSWOIĆ OSOBOM NAZWY ISTOTOWE ?/99/

Zdaje się, że nie należy przyswajać Osobom nazw istotowych, bo :

1. Mówiąc o Bogu, należy unikać wszystkiego, co prowadzi do błędu w wierze, gdyż jak hieronim Twierdzi: "Nierozważną wypowiedzią wpada się w herezję"<sup>1</sup>. Lecz przyswojenie jednej Osobie tego, co jest wspólne Trzem Osobom, może doprowadzić do błędu w wierze. Dlaczego? Bo to można rozumieć: albo że dany przymiot ma tylko ta Osoba, której się go przyswaja, albo że ma go w większym stopniu niż inne. A więc nie wolno przyswajać Osobom przymiotów istotowych.

2. Przymioty istotowe występujące w postaci oderwanej zachowują się jak forma. Tymczasem jedna Osoba wobec drugiej bynajmniej nie zachowuje się jak forma. Dlaczego? Bo forma i podmiot przynależenia formy to nie dwa odrębne osobniki, ale jeden. A więc nie powinno się przyswajać Osobom przymiotów istotowych, zwłaszcza w ujęciu oderwanym.

3. To, co właściwe komuś<sup>a</sup>, pojęciowo pierwiej jest niż przymiot przyswojony; wchodzi bowiem w istotną treść przymiotu przyswojonego; przymioty istotowe zaś, na odwrót: pojęciowo pierwiej są niż Osoby. Według bowiem naszego pojmowania to, co wspólne, pierwiej jest niż to, co swoiste czy właściwe komuś. A więc nie należy przyswajać Osobom przymiotów istotowych.

*Wbrew* temu jest świadectwo Apostoła: "Głosimy Chrystusa ... który jest ... mocą i mądrością Bożą"<sup>2</sup>.

*Odpowiedź:* Dla uprzystępnienia tajemnic wiary godziło się przyswoić Osobom istotowe przymioty. Chociaż bowiem, jak to wyżej powiedzieliśmy<sup>3</sup>, nie da się rozumowo udowodnić Trójcy Osób, to jednak godzi się naświetlić Ją tym, co bardziej przemawia do naszego rozumu. Otóż istotowe przymioty bardziej przystępne są dla naszego rozumu niż to, co właściwe dla Osób. Dlaczego? Bo, jak już rzeczono<sup>4</sup>, nasz rozum czerpie swoje poznanie od stworzeń i tą drogą może w sposób pewny dojść do poznania istotowych przymiotów, nie zaś do poznania właściwości osobowych. Do uprzystępnienia więc naszemu rozumowi Osób Boskich służą analogie i podobieństwa dostrzeżone w stworzeniach; są to ślady i obrazy tychże Osób<sup>b</sup>; temu samemu też celowi służą również i istotowe przymioty; i to właśnie ujawnienie i uprzystępnienie rozumowi Osób za pomocą istotowych przymiotów nosi miano: przyswojenie.

W podwójny sposób istotowe przymioty mogą nam ujawnić i uprzystępnić Osoby Boskie; pierwsze, drogą podobieństwa. Tak np. Synowi przyswaja się wszystkim co

---

<sup>a</sup> To, co właściwe Osobie - **prioprium Personae**; chodzi o właściwości, imiona własne Osoby i to, co znamionuje Osobę; a więc o cechy stwoiste Osoby, /patrz 99 § B/.

<sup>b</sup> Patrz niżej, z. 45, 7.

związane z myślą, dlatego że pochodzi na sposób myśli jako Słowo; drugie, drogą niepodobieństwa. W ten sposób, zdaniem Augustyna<sup>5</sup>, Ojcu przyswaja się potęgę dlatego, że na świecie ojcowie zwykli z powodu starości słabować, a tego nawet podejrzewać nie wolno u Boga.

Na 1. Przyswajając Osobom przymioty istotowe wcale nie twierdzimy, że są one Im właściwe; a jeśli je przyswajamy, to w celu uprzystępnienia tychże Osób drogą, jak rzeczono<sup>6</sup>, podobieństwa i niepodobieństwa, to zaś wiedzie nie do błędu w wierze, ale raczej do ujawnienia prawdy.

Na 2. Owszem, gdybyśmy Osobom przyswoili przymioty istotowe w taki sposób, żeby one stały się Im właściwe, wówczas faktycznie jedna Osoba wobec drugiej przybrałaby postać formy. Jednakowoż odzęgkuje się od tego Augustyn<sup>7</sup> i uczy: Ojciec jest mądry, ale nie tą mądrością, którą zrodził - jakoby tylko Syn był mądrością; prawda jest taka: jedynie razem, Ojciec i Syn mogą być nazwani: "mądry"; nigdy zaś sam Ojciec bez Syna. O Synu mówimy: "to mądrość Ojca" w tym znaczeniu, że jest On mądrością z Ojca mądrości. Jeden i Drugi bowiem z istoty swej jest mądrością i Obaj razem stanowią jedną mądrość. Dlatego też Ojciec nie jest tą mądrością, którą zrodził, ale tą, która stanowi Jego istotę.

Na 3. Według tego jak nasz rozum pojmuje: przymiot istotowy jako taki pierwiej jest niżli Osoba. Atoli gdy występuje w charakterze przyswojonego przymiotu, wtedy, bez ale, pierwiej od niego jest to, co właściwe dla Osoby. Zobrazujemy to na przykładzie: białe ciało; barwa jest czymś dalszym niż ciało - ujmując ciało białe z punktu ciała. Natomiast gdy ujmiemy z punktu bieli, wówczas naturalnie pierwiej jest barwa. /100/

## Artykuł 8

### *CZY ŚWIĘCI DOKTOROWIE ODPOWIEDNIO DOBRALI I PRZYSWOILI OSOBOM PRZYMIOTY ISTOTOWE ?*

Zdaje się, że święci Doktorowie nieodpowiednio dobrali i przyswoili Osobom to, co dotyczy istoty, bo:

1. Czytamy u Hilarego: "w Ojcu jest wieczność, w Obrazie piękno, w Darze zażywanie rozkoszy"<sup>1</sup>. W zdaniu tym wzmiankuje wszystkie trzy imiona własne Osób, mianowicie imię "Ojciec", imię "Obraz", o którym powiedzieliśmy<sup>2</sup>, że jest imieniem własnym Syna, i imię "podarunek (*munus*), czyli Dar", które, jak to wyżej powiedziano<sup>3</sup>, jest imieniem własnym Ducha Świętego. Tym też również Osobom Hilary przyswaja trzy przymioty: Ojcu wieczność, Synowi piękno, Duchowi Świętemu zażywanie rozkoszy.

Otóż jak się zdaje uczynił to bezrozumnie. Dlaczego? Bo wieczność oznacza trwanie bytu czy istoty (*essendi*); piękno uchodzi za początek bytu czy istoty; zażywanie rozkoszy zaś wiąże się chyba z działaniem. Żadnej jednak Osobie nie przyswaja się bytu-istoty ani też działania. Nikt jeszcze tego nie uczynił. A więc wydaje się, że Hilary nieumiejętnie dobrał i przyswoił Osobom owe przymioty.

2. Augustyn ze swej strony tak pisze: "W Ojcu jest jedność, w Synu równość, w Duchu Świętym harmonia jedności z równością"<sup>4</sup>. Czy to jednak słuszne? Chyba nie! Wszak wcale nie można jednej Osoby formalnie oznaczać czy określać tym przymiotem, który przyswojono Drugiej; przecież dopiero co powiedziano<sup>5</sup>, że Ojciec jest mądry, ale nie mądrością zrodzoną. Zresztą i sam Augustyn tak dalej pisze: "Owe wszystkie trzy Osoby stanowią jedno z powodu Ojca, wszystkie są równe z powodu Syna, wszystkie są ze sobą zharmonizowane z powodu Ducha Świętego". A więc niesłusznie przyswojono Osobom owe przymioty.

3. Zdaniem tegoż Augustyna<sup>6</sup>: Ojcu przyswaja się potęgę, Synowi mądrość, Duchowi Świętemu dobroć; ale w tym nie widać słuszności. Dlaczego? Bo przecież moc (*virtus*) należy do potęgi (*potentia*) i przyswaja się ją zarówno Synowi, czego świadectwem są słowa Apostoła: "Głosimy Chrystusa ... który jest ... mocą ... Bożą"<sup>7</sup>, jak i Duchowi Świętemu, czego świadectwem są znowu słowa Łukasza: "Moc wychodziła od Niego i uzdrawiała wszystkich"<sup>8</sup>. A więc nie ma powodu, by szczególnie Ojcu przyswajać potęgę.

4. Tenże Augustyn tak pisze gdzie indziej<sup>9</sup>: "Nie mieszajmy bezładnie tego, co powiedziano: 'Z Niego, przez Niego, w Nim'<sup>10</sup>, bo gdy Apostoł mówi<sup>11</sup> 'z Niego' - to z powodu Ojca, 'przez Niego' - to z powodu Syna, 'w Nim' - to z powodu Ducha Świętego". Otóż, jak się zdaje, wypowiedź ta jest pozbawiona słuszności. Czemu? Bo wyrażenie "w Nim" chyba nawiązuje do przyczyny celowej, wiadomo zaś, że to naczelna przyczyna. A jeżeli tak, to rolę tejże przyczyny wypada raczej przyswoić Ojcu, który przecież jest Początkiem bez początku.

5. Ewangelista Jan przyswaja Synowi prawdę pisząc: "Ja jestem drogą i prawdą, i życiem"<sup>12</sup>. Psalmista przyswaja Mu "księgę życia", gdy pisze: "W nagłówku księgi napisano o Mnie"<sup>13</sup>, co glosa<sup>14</sup> tak wyjaśnia: "W nagłówku<sup>a</sup>, tj. u Ojca, który jest Głową moją". Przyswaja się Mu również miano: "Ten który jest", gdyż glosa<sup>15</sup> do słów Izajasza<sup>16</sup>: "Mówiłem: otom, otom Ja! do narodu ..." tak pisze: "To są słowa Syna, który ongiś odezwał się do Mojżesza i powiedział: "Jam jest, który jest" ". Ale zdaje się, że wymienione stanowią raczej to, co właściwe dla Syna, a nie przymioty przyswojone, albowiem jeśli idzie o prawdę, to Augustyn powiedział o niej, że jest to: "Naiwyższe upodobnienie do początku, wykluczające wszelkie niepodobieństwo"<sup>17</sup>; z czego widać, że właściwie przysługuje Synowi, który ma początek.

Także i księga życia wydaje się być czymś, co właściwe, gdyż oznacza byt od innego: jako że każda księga jest przez kogoś napisana.

Wreszcie miano: "Ten, który jest, jak się zdajen winno uchodzić za to, co właściwe dla Syna. Dlaczego? Bo, przypuśćmy, że to istotnie Trójca odezwała się do Mojżeszan mówiąc: "Jam jest, który jest"<sup>18</sup>; jeśli tak, to Mojżesz mógł powiedzieć: "Ten, co jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym, posłał mnie do was"; a jeśli tak, to wskazując na jakąś jedną Osobę mógł powiedzieć: "Tenn co jest Ojcem i Synem i Duchem Świętym, posłał mnie do was"; a to już jest błędem, gdyż żadna Osoba nie jest Ojcem, Synem i Duchem Świętym. A więc "Ten który jest" nie jest wspólne Trójcy, ale właściwe Synowi.

---

<sup>a</sup> Nieaktualne, bo tekst oryg. ma: "W zwoju księgi".

*Odpowiedź:* Nasz rozum nie tylko dochodzi do poznania Boga ze stworzeń, ale co więcej sposób ich dociekania zmuszony jest przenieść na dociekanie Boga. Otóż dociekając jakiegokolwiek stworzenia rzucają się nam w oczy cztery jego ujęcia. Oto one za porządkiem: pierwsze, to sama rzecz bezwzględnie wzięta, o ile jest jakimś bytem; drugie, to rzecz jako jedna; trzecie, to zdolność czy moc wewnętrzna rzeczy do działania i powodowania skutków; czwarte, to związki rzeczy ze swymi skutkami. Jeśli idzie o Boga, to i tu rzucają się w oczy owe cztery ujęcia.

Idąc po tej linii, weźmy naprzód pierwsze ujęcie Boga, a więc Boga rozpatrywanego w swoim bezwzględnym bycie; i tak pojętemu Bogu doskonale odpowiada stanowisko Hilarego<sup>19</sup>, który Ojcu przyswaja wieczność, Synowi piękno, Duchowi zażywanie rozkoszy. Oto wymagane uzasadnienie:

Wieczność oznacza byt niezapoczątkowany; to zaś ma podobieństwo do tego, co właściwe Ojcu, który jest Początkiem bez początku.

Piękno (*species*), czyli uroda (*pulchritudo*) ma podobieństwo do tego, co właściwe Synowi. Piękno bowiem stanowią trzy składniki: pierwsze, całkowitość i doskonałość rzeczy; co ułomne i ma braki uchodzi za brzydkie; drugie, zachowanie należytej proporcji, czyli harmonijny układ rzeczy; trzecie, bijący w oczy blask czy jasność; stąd to nawet wszystko, co jest w jasnych barwach, uchodzi za piękne. - Pierwszy składnik ma podobieństwo do tej właściwości Syna, jaką jest synostwo: noszące w sobie prawdziwie i doskonale naturę Ojca. Na to właśnie zwraca uwagę Augustyn i pisze: "Tu, tj. w Synu, jest pierwsze i najwyższe życie itd."<sup>20</sup>. Drugi składnik odpowiada tej swoistości Syna, jaką jest wierny Obraz Ojca. Czyż nie uznajemy za piękny taki obraz-portret, który, chociaż coś szpetnego przedstawia, doskonale jednak rzecz oddaje? To właśnie ma na myśli Augustyn, pisząc: "Jest w Nim doskonała odpowiedniość, największa równość itd."<sup>21</sup>. Trzeci składnik ma podobieństwo do tej swoistości Syna, jaką jest Słowo. Ono, przecież - powtórzmy za Damascenem: "Jest światłem i blaskiem myśli"<sup>22</sup>. O tym tak pisze Augustyn: "To jakby Słowo doskonałe, które w niczym nie zawodzi, i jakby arcyzm czy arcydzieło wszechmocnego Boga itd."<sup>23</sup>.

Zażywanie czy używanie ma podobieństwo do tego, co właściwe czy swoiste Duchowi Świętemu. Zażywanie (*usus*) bierzemy tu w szerszym znaczeniu, mianowicie o ile obejmuje sobą również: rozkoszować się czy lubować sobie. Augustyn w ten sposób wyjaśnia oba wyrazy<sup>24</sup> ... "Używać (*uti, usus*) znaczy: korzystać z jakiejś rzeczy do woli, czyli posługiwać się nią; rozkoszować się czy lubować sobie (*frui, fruitio*) znaczy: używać rzeczy z radością". /83/ - Otóż to zażywanie rozkoszy, jakiego wzajem doznają Ojciec i Syn, odpowiada tej osobistej swoistości Ducha Świętego, jaką jest: Miłość. O tym to właśnie tak pisze Augustyn: "To miłowanie, ta rozkosz szczęśliwości, zostały przez naszego autora (Hilarego) zwięzłe nazwane radością - zażywaniem rozkoszyn<sup>25</sup>. Natomiast to zażywanie rozkoszy jakiego my doznajemy z posiadania Boga, ma podobieństwo do tej osobistej swoistości Ducha Świętego, jaką jest: Dar. Pisze o tym Augustyn: "Jest nią (rozkoszą) w Trójcy Duch Święty. On, niezrodzony, jest najśladszą

rozkoszą Rodziciela i Zrodzonego. Hojnością swoją i obfitym bogactwem obsypuje wszelkie stworzenie<sup>26</sup>.

Jasne jest nam teraz, czemu to wieczność, piękno i zażywanie rozkoszy przyznajemy lub przyswajamy Osobom, nie zaś istotę lub działanie; wszak są to nazwy tak wspólne, że w ich treściach nie dostrzegamy nic takiego, co by miało podobieństwo z tym, co swoiste dla Osób.

Weźmy teraz pod uwagę drugie ujmowanie Boga, a więc Boga jako jednego. Tak pojętemu Bogu odpowiada stanowisko Augustyna; on to przyswoił: Ojcu jedność, Synowi równość, Duchowi Świętemu spójnię czy harmonię<sup>27</sup>. Każdy jasno widzi, że wszystkie trzy zawierają w swoim pojęciu jedność, choć rozmaicie. Jedność zawiera ją bezwzględnie, wprost - bez zakładania czegoś uprzednio. Dlatego przyswojono ją Ojcu, który nie zakłada żadnej Osoby, jako że jest Początkiem bez początku. Równość zawiera jedność w zestawieniu z czymś drugim; to bowiem uchodzi za równe, co ma jedną ilość czy masę z kimś innym; stąd też przyswojono ją Synowi, który jest początkiem z początku. Wreszcie spójnia zawiera jedność panującą między dwoma osobnikami; przyswojono ją Duchowi Świętemu, o ile pochodzi od dwóch.

Powyższe wywody dają nam klucz do zrozumienia dalszej wypowiedzi Augustyna: "Owe trzy (jedność, równość, spójnia) stanowią jedno z powodu Ojca; są równe z powodu Syna; są spojone z powodu Ducha Świętego". Jasne bowiem jest, że temu wszystko przypisujemy, w kim to, jako w pierwszym, jest spotykane. Weźmy np. żyjątko najniższego szczebla: dlatego powiadamy o nich, że żyją, ponieważ mają duszę wegetatywną, w której jako w pierwszej znajduje się wątek życia tychże żyjątek. Otóż z Osobą Ojca z miejsca pojawia się jedność, i to nawet gdyby - przypuśćmy tę niemożliwość - usunęło się inne Osoby; i dlatego to inne Osoby mają jedność od Ojca.

Natomiast gdyby się usunęło inne Osoby, w ogóle nie było by mowy o równości w Ojcu; skoro tylko się pojawia Syn, zaraz wychodzi na jaw sprawa równości. Dlatego to mówi się, że wszystkie są równe z powodu Syna, nie w tym sensie, że Syn jest źródłem czy początkiem równości w Ojcu, ale w tym, że gdyby Syn nie był równy Ojcu, nie można by było mówić, że Ojciec jest równy. O równości u Ojca mówimy zasadniczo w odniesieniu do Syna. Także i Duch Święty to ma od Syna, że jest równy Ojcu.

Podobnie usunąwszy Ducha Świętego - spoidło pozostałych Osób - zgoła nie dało by się pojąć, na czym zasadza się jedność spójni między Ojcem i Synem. Skoro zaś tylko uzna się Ducha Świętego, zaraz wychodzi na jaw, skąd między Ojcem i Synem panuje taka spójnia. Stąd to właśnie mówi się, że wszystkie są spojone z powodu Ducha Świętego.

Weźmy z kolei pod uwagę trzecie ujmowanie Boga, o ile mianowicie dostrzegamy w Nim zasobną moc do powodowania skutków. Po myśli takiego ujęcia idzie trzeci typ przyswajania; według niego to przyswojono potęgę, mądrość i dobroć<sup>28</sup>. Ten trzeci typ stosuje już to drogę podobieństwa, biorąc pod uwagę to, co jest w Osobach Boskich, już to drogę niepodobieństwa, biorąc pod uwagę to, co jest w stworzeniach. I tak: potęga (*potentia*) ma charakter początku; z tego powodu ma podobieństwo do Ojca niebieskiego, który jest początkiem całego Bóstwa. Niedostaje jej zaś niekiedy ojcu ziemskiemu z



powodu starości. Mądrość ma podobieństwo do Syna Bożego jako Słowa, które przecież nie jest czymś innym, jak pojęciem, czy poczęciem mądrości. Niedostaje zaś jej niekiedy synowi ziemskiemu z powodu krótkości życia. Dobroć wreszcie, jako że jest pobudką i przedmiotem miłości, nosi w sobie podobieństwo do Ducha Bożego, który jest Miłością. Jakże jednak ta dobroć zda się odcinać od ducha tego świata, jako że kryje w sobie jakoweś gwałtowne miotanie się, w myśl słów Izajasza: "Duch mocarzów jest jak wichler bijący w ścianę"<sup>29</sup>.

Jeśli idzie o moc (*virtus*) to faktycznie przyswaja się ją i Synowi i Duchowi Świętemu; ale w takim razie nie oznacza samej potęgi rzeczy, ale jej przejawy: to, co od potęgi rzeczy pochodzi; tak jak to się mówi o jakimś potężnym skutku wywołanym przez działacza, że jest jego mocą.

Bierzemy wreszcie pod uwagę czwarte ujęcie. Chodzi w nim o Boga w stosunku do Jego dzieł. Po linii tego ujęcia przyswojono ów tekst Apostoła: "Z Niego, przez Niego, w Nim"<sup>30</sup>. Otóż przyimek "z" niekiedy wskazuje na przyczynę materialną, co jest obce Bogu; niekiedy wszakże wskazuje na przyczynę sprawczą, ta zaś przysługuje Bogu z racji Jego potęgi czynnej; stąd też przyswojono ją Ojcu, podobnie jak potęgę. Przyimek "przez" niekiedy wskazuje na przyczynę pośrednią; np. kowal kuje poprzez młotek; w tym wypadku "przez" jest czymś więcej niż przyswojenie, bo jest właściwością Syna; stosownie do słów Jana: "Wszystko przez Nie [Słowo] się stało"<sup>31</sup>, nie w sensie: "Syn jest narzędziem, ale: "Syn jest początkiem z początku". Niekiedy zaś, "przez" wskazuje na formę, czyli tę wartość, przez którą działacz działa; np. mówi się, że artysta działa przez sztukę; w takim razie owo "przez Niego" przyswaja się Synowi dla tej samej racji co mądrość i sztukę.

Wreszcie przyimek "w"<sup>b</sup>, ściśle mówiąc nasuwa myśl o dzierżycielu czy nosicielu; w podwójny zaś sposób Bóg dzierży rzeczy; pierwsze, bo ma ich podobizny; mówi się przecież, że rzeczy są w Bogu, o ile są w Jego wiedzy. W takim razie owo "w Nim" należało by przyswoić Synowi; drugie, bo swoją dobrocią podtrzymuje rzeczy w bycie i zarządza nimi, prowadząc każdą do odpowiedniego celu; w takim razie owo "w Nim" należy przyswoić Duchowi Świętemu, podobnie jak i dobroć.

Nie ma potrzeby ni racji przyswajania Ojcu, Początkowi bez początku, przyczyny celowej, uchodzącej za naczelną przyczynę. Przecież Osoby Boskie, pochodząc od Ojca jako od swego początku, nie pochodzą Odeń gwoli celu. Wszak każda z Nich jest ostatecznym celem; ale pochodzą Odeń pochodzeniem naturalnym, to zaś, jak się zdaje, należy raczej do potęgi czy siły naturalnej.

Co do innych wątpliwość nasuwających<sup>32</sup>, tak odpowiadamy: Ponieważ prawda, jak to wyżej powiedziano<sup>33</sup>, jest rzeczą myśli, dlatego przyswaja się ją Synowi; bynajmniej jednak nie jest Jego właściwością. Dlaczego? Bo, jak powiedzieliśmy wyżej<sup>34</sup>, prawdę można ujmować albo o ile jest w myśli, albo o ile jest w rzeczy. Otóż jak myśl i rzecz - rzecz brana istotowo - dotyczą istoty a nie Osoby, tak samo i prawda. - Przytoczone zaś określenie Augustyna ma na uwadze prawdę już przyswojoną Synowi.

---

<sup>b</sup> **Biblia Tysiąclecia:** "dla Niego".

Księga życia wprawdzie na pierwszym planie mówi o znajomości, ale mówi też, choć w dopełniaczu, i o życiu; wszak w Bogu jest ona, jak wyżej wyłożyliśmy<sup>35</sup>, znajomością tych, którzy mają dostąpić życia wiecznego. Dlatego też przyswaja się ją Synowi; za to Duchowi Świętemu przyswaja się życie, jako że ono mieści w sobie jakiś wewnętrzny pęd czy ruch, co przecież odpowiada tej swoistości Ducha Świętego, jaką jest Miłość. Jeśli zaś chodzi o to zastrzeżenie, że każda księga jest przez kogoś napisana, to wcale nie stanowi to pojęcia księgi jako księgi, ale odnosi się to do niej jako do dzieła sztuki<sup>c</sup>; stąd też nie ma tu mowy o pochodzeniu; nie jest to właściwość osobowa, ale przymiot przyswojony Osobie.

Wreszcie miano "Który jest"<sup>d</sup> przyswajamy Osobie Syna; podstawą do tego nie jest istotna treść tego miana, ale ramy w jakich występuje. Chodzi o to, że odezwanie się Boga do Mojżesza było wyobrażeniem czy figurą tego uwolnienia rodzaju ludzkiego, jakiego Syn dokonał. Zauważmy wszakże, że gdyby "który" wzięło się jako zaimek względny, wtedy "który jest" mogło by się niekiedy odnosić do Osoby Syna, i tak byłoby nazwą osobową. Gdyby np. tak powiedzieć: "Syn jest zrodzony, Który jest"; podobnie jak i "Bóg zrodzony" jest nazwą osobową. O ile jednak "który" występuje w postaci nieokreślonej, wtedy jest nazwą istotową.

Co do zaimka "Ten-iste" rzecz ma się tak: chociaż z punktu gramatycznego wydaje się on wskazywać na jakąś określoną osobę, to jednak wszystko dające się wskazać, gramatycznie biorąc, może uchodzić za osobę, mimo że w rzeczy samej takową nie jest; mówimy bowiem: "ten kamień", "ten osioł"; dlatego też i istotę Boską, o ile oznacza i występuje pod "Bóg", gramatycznie mówiąc, można wskazać zaimkiem "ten"; tak właśnie napisano w Księdze Wyjścia: "Ten Bóg mój<sup>e</sup> i wielbić Go będę"<sup>36</sup>.

## ZAGADNIENIE 40

### OSOBY A STOSUNKI ALBO WŁAŚCIWOŚCI /101/

Z kolei zestawimy Osoby ze stosunkami lub właściwościami. Nasuwają się tu cztery pytania: 1. Czy stosunek jest tym samym co Osoba? 2. Czy stosunki wyodrębniają i stanowią Osoby? 3. Gdyby się samą myślą oderwało stosunki od Osób, czy pozostałyby hipostazy odrębne? 4. Co jest pierwiej myślowo: czynności Osób, potem stosunki, czy na odwrót?

### Artykuł 1

#### *CZY STOSUNEK JEST TYM SAMYM CO I OSOBA ?*

---

<sup>c</sup> Autor rozróżnia: księgę jako księgę, a więc treść księgi, oraz księgę jako dzieło literackie.

<sup>d</sup> **Biblia Tysiąclecia** ma "Jestem".

<sup>e</sup> **Biblia Tysiąclecia** ma "On Bogiem moim".

Zdaje się że w Bogu stosunek nie jest tym samym co i Osoba, bo:

1. Jeśli idzie o dwie te same rzeczy, to nie może powieścić się jedna bez powielenia drugiej. Tymczasem w jednej Osobie spotykamy kilka stosunków; w Osobie np. Ojca spotykamy ojcostwo i wspólne tchnienie; do tego spotykamy jeden stosunek u dwóch Osób; wspólne tchnienie spotykamy i u Ojca i u Syna. A więc stosunek nie jest tym samym co i osoba.

2. Zdaniem Filozofa<sup>1</sup>, nic nie jest w samym sobie. Otóż właśnie stosunek jest w Osobie. Nie można twierdzić, że dzieje się to z powodu tożsamości z Osobą, gdyż dla tej samej racji byłby również i w istocie. A więc w Bogu stosunek czy właściwość nie jest tym samym co i Osoba.

3. Jeśli idzie o dwie te same rzeczy, to cokolwiek powiemy o jednej, musimy rzec i o drugiej. Tymczasem nie wszystko co mówimy o Osobie, da się rzec o właściwości. Mówimy bowiem że Ojciec rodzi; wcale jednak nie powiadamy, że ojcostwo jest rodzące czy rodzi. Przeto w Bogu właściwość nie jest tym samym co Osoba.

*Wbrew* temu czytamy u Boecjusza<sup>2</sup>, że w Bogu nie ma różnicy między tym "kto jest", a tym "dzięki czemu jest". Lecz Ojciec właśnie dzięki ojcostwu jest Ojcem. Zatem Ojcostwo i Ojciec są tym samym. Dla tego samego powodu również i inne właściwości są tym samym co Osoby.

*Odpowiedź:* Co do tego spotykamy różne zapatrywania. Jedni głosili, że właściwości ani nie są Osobami, ani w Osobach; oparciem dla nich był swoisty dla stosunku sposób oznaczania; wiadomo bowiem, że stosunek nie oznacza istnienia w kimś, ale raczej odnośność do kogoś. Dlatego też utrzymywali, jak wyżej podaliśmy<sup>3</sup>, że stosunki "towarzyszą". /102/ Ponieważ jednak stosunek ujmowany w Bogu jako rzecz jest samą istotą Boską, ta zaś, jak widać z powyższych<sup>4</sup>, jest tym samym co Osoba, dlatego trzeba przyjąć, że stosunek jest tym samym co Osoba.

Inni właśnie ze względu na tę tożsamość tak twierdzili: owszem, właściwości są Osobami, ale bynajmniej nie są w Osobach. Dlaczego? Bo, jak sądzą, przyjmowanie w Bogu właściwości to tylko rzecz naszego sposobu wyrażania się - o czym zresztą była już mowa wyżej<sup>5</sup>. /103/ Jak to jednak wyżej wykazano<sup>6</sup>, przyjmowanie w Bogu właściwości jest koniecznością. Otóż właściwości te występują w postaci oderwanej jako jakieś formy Osób. A ponieważ forma ta ma do siebie, że jest w tym podmiocie, do którego należy, dlatego trzeba przyjąć, że właściwości są w Osobach i że mimo tego są Osobami. Podobnie o istocie, która jest Bogiem, mówimy, że jest w Bogu.

Na 1. Chociaż właściwości i Osoba stanowią jedną i tę samą rzecz, to jednak są to dwa różne pojęcia; dlatego też gdy powieści się jedno, nie musi drugie. Zauważmy przy tym, że w dwóch wypadkach tam, gdzie w świecie stworzeń zachodzi różnica rzeczowa, w Bogu z racji Jego niezłożoności stwierdzamy rzeczową tożsamość. Pierwszy wypadek, to skład materii z formą; Boska niezłożoność wyklucza go<sup>a</sup>; następstwem tego w Bogu oderwalnik i konkret są tym samym, np. Boskość i Bóg. Drugi, to skład podmiotu z

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 2 i 3, t. 1, str. 89-92.

przypadłościami; i ten również wyklucza Boska niezłożoność<sup>b</sup>, czego następstwem jest to, że cokolwiek przypiszemy Bogu, jest Jego istotą; z tego powodu mądrość i moc stanowią jedno i to samo; obie przecież znajdują się w Boskiej istocie.

Otóż stosownie do tych dwóch postaci tożsamości widzimy, jak w Bogu właściwość jest tym samym co Osoba. Czemu? Bo jeśli idzie o właściwości osobowe, to są one tym samym co i Osoby dla racji tej, dla której oderwalnik jest tym samym co konkret. Istotnie, wszak są to właśnie same Osoby samoistne. I tak: ojcostwo to właśnie sam Ojciec, synostwo to właśnie sam Syn, Pochodzenie to właśnie sam Duch Święty. Natomiast nieosobowe właściwości utożsamiają się z Osobami według drugiej postaci tożsamości, mianowicie wszystko, co przypiszemy Bogu, jest Jego istotą. I w ten właśnie sposób wspólne tchnienie utożsamia się z Osobą Ojca i Osobą Syna; nie w sensie, żeby obie Osoby stanowiły jedną przez się samoistną Osobę, ale w sensie nauki wyżej podanej<sup>7</sup>, mianowicie jak jedna istota znajduje się w dwóch Osobach, tak i jedna właściwość znajduje się w dwóch Osobach. /104/

Na 2. O właściwościach mówimy, że są w istocie li tylko w ten sposób, że utożsamiają się z nią; natomiast jeśli o właściwościach mówimy, że są w Osobach utożsamiając się z nimi, to mamy na myśli nie tylko to, że stanowią z nimi jedną i tę samą rzecz, ale coś więcej. Mianowicie mamy na myśli sposób oznaczania; zachowują się bowiem one jak forma w swoim podłożu-osobniku; i dlatego właściwości określają i wyodrębniają Osoby, a nie is totę.

Na 3. Imiesłowy i czasowniki znamionujące oznaczają czynności znamionujące; /105/ a wiadomo, czynności to rzecz osobników czy podłoży. Natomiast właściwości wcale nie oznaczamy jako podłoży-osobników, ale jako ich formy. Sam przeto ów sposób oznaczania sprzeciwia się i nie pozwala imiesłowom i czasownikom znamionującym orzekać o właściwościach<sup>c</sup>.

## Artykuł 2

### *CZY O ODREBNOŚCI OSÓB STANOWIĄ STOSUNKI ?*

Zdaje się, że o odrębności Osób nie stanowią stosunki, bo:

1. Rzeczy niezłożone wyodrębniają się same sobą<sup>a</sup>. Lecz Osoby Boskie są w najwyższym stopniu niezłożone; a więc same sobą się wyodrębniają, a nie stosunkami.

2. Jeżeli forma jest odrębna, to tylko w ramach swojego rodzaju; /106/ tak np. czerń i biel różnią się od siebie w ramach jakości. Lecz hipostaza oznacza jednostkę w dziale jestestwa; a zatem o odrębności hipostaz nie mogą stanowić stosunki.

3. Wpierw jest bezwzględnik, a potem dopiero względnik. Lecz odrębność Osób Boskich wysuwa się jako pierwsza. A więc odrębność ta bynajmniej nie pochodzi od stosunków.

---

<sup>b</sup> Wyżej, z. 3, 6, t. 1, str. 98-99.

<sup>c</sup> Patrz wyżej, z. 32, 2 na 2.

<sup>a</sup> Wyżej, z. 3, 8 na 3, t. 1, str. 106-107.

4. To, co zakłada odrębność, wcale nie może być pierwszym czynnikiem tejże odrębności. Lecz stosunek zakłada odrębność; owszem, zawiera się nawet ona w jego określeniu: istota bowiem względniaka polega na odnośności do drugiej strony. A więc w Bogu stosunek wcale nie może być pierwszym wyodrębniającym czynnikiem.

*Wbrew* temu tak się wypowiada Boecjusz: "O wielości Osób Boskich w Trójcy stanowi li tylko stosunek".

*Odpowiedź:* Gdzie jakąś wielość łączy coś wspólnego, tam trzeba szukać jakiegoś czynnika wyodrębniającego. A ponieważ trzy Osoby Boskie łączy wspólnie jedność istoty, dlatego trzeba szukać tego, co je wyodrębnia i stanowi o ich wielości. Otóż u Osób Boskich spotykamy dwa czynniki, według których je wyodrębniamy: wywód i stosunek, a te, chociaż nie różnią się rzeczowo, mają jednak różny sposób oznaczania; albowiem wywód oznacza i ma charakter działania, np. rodzenie; stosunek zaś oznacza i ma charakter formy, np. Ojcostwo.

Wobec tego niektórzy, mając na uwadze to, że stosunek jest następstwem działania, twierdzili, iż to wywód wyodrębnia hipostazy w Bogu; według tego powiemy: Ojciec jest odrębny od Syna właśnie dlatego, że Ojciec rodzi, a Syn jest rodzony. Jeśli idzie o stosunki czy właściwości, to twierdzą, że są to następstwa ujawniające odrębności hipotez, czyli Osób; tak np. w świecie stworzeń właściwości ujawniają i uwydatniają odrębności jednostek. Wiadomo zaś, że dokonują ich pierwiastki materialne. /107/

Na takie jednak stanowisko nie możemy się zgodzić z dwóch powodów. Pierwszy powód: żeby zrozumieć czemu dwie rzeczy są od siebie odrębne, należy wewnątrz nich samych znaleźć to, co stanowi o ich odrębności; w świecie np. stworzeń jest tym materia lub forma. Tymczasem wywód danej rzeczy wcale nie oznacza czegoś w niej wewnętrzznego, ale po prostu to, że się dopiero jest w drodze do lub od rzeczy. Tak np. rodzenie oznacza i drogę ku rzeczy rodzonej, i drogę wychodzącą od rodziciela. Nie do przyjęcia jest więc, by samo tylko rodzenie wyodrębniało rodziciela od zrodzonego; trzeba przeto u obu znaleźć te czynniki, którymi się wzajem od siebie wyodrębniają. Jeśli idzie o Osobę Boską, to myśl nasza nie może w niej znaleźć nic więcej, jak tylko istotę i stosunek, czyli właściwość; a ponieważ istota jest tym, co łączy i jest wspólna Osobom, dlatego pozostaje jedno: mianowicie, że to właśnie stosunki stanowią o odrębności jednej Osoby od drugiej.

Drugi powód: odrębność Osób Boskich należy brać nie w sensie jakowegoś dzielenia tego, co im jest wspólne, gdyż istota wspólna trzem zostaje zawsze niepodzielona, ale w sensie, że to właśnie same owe czynniki wyodrębniające stanowią rzeczy wyodrębnione. Zatem stosunki lub właściwości o tyle wyodrębniają lub stanowią hipostazy, czyli Osoby, o ile same są samoistnymi Osobami; ze więc ojcostwo jest Ojcem, a synostwo jest synem, gdyż w Bogu nie różni się oderwalnik od konkretnego.

Natomiast obce dla pojęcia wyvodu jest, żeby on stanowił hipostazę lub Osobę. Wszak wywód w znaczeniu czynnym jest pojmowany jako dobywanie się od Osoby

samoistnej, stąd też ją zakłada; zaś wywód w znaczeniu biernym np. rodzenie się, jest pojmowany jako droga ku Osobie samoistnej, a nie jako ją stanowiący.

Dlatego też lepiej jest powiedzieć, że raczej stosunki wyodrębniają Osoby, czyli hipostazy, niż wywód. A chociaż jedno i drugie to czyni, to jednak według naszego sposobu pojmowania pierwiej i przede wszystkim czynią to stosunki. Stąd to nazwa "Ojciec" oznacza nie tylko właściwość, lecz również i hipostazę. Natomiast nazwa "Rodziciel" lub "Rodzic" oznacza li tylko właściwość. Dlaczego? Bo nazwa "Ojciec" oznacza stosunek, który wyodrębnia i stanowi hipostazę, nazwa zaś "Rodziciel" lub "Rodzony" oznacza wywód, który wcale nie wyodrębnia i nie stanowi hipostazy. /7/

Na 1. Osoby to nic innego, jak właśnie same samoistne stosunki. Wcale przeto nie uchybia niezłożoności Osób Boskich to, że je stosunki wyodrębniają.

Na 2. Odrębność Osób Boskich nie dotyczy ich bytu samoistnego, ani też jakiegokolwiek przymiotu bezwzględego, ale jedynie ich odnościn mianowicie że Jedna jest w stosunku do Drugiej. Stąd też do Ich wyodrębnienia wystarczy stosunek. /108/

Na 3. Im pierwotniejsza jest odrębność czy różnica, tym bliżej stoi jedności. Najmniejszą też wprowadza odrębność. Dlatego też odrębność Osób Boskich winno sprawić to jedynie, co najmniej wyodrębnia, mianowicie stosunek. /109/

Na 4. Owszem, stosunek zakłada uprzednią odrębność osobników, ale wtedy gdy jest przypadłością; gdy jednak mamy do czynienia ze stosunkiem samoistnym, wówczas nie zakłada jej, ale właśnie odrębność tę ze sobą niesie. W twierdzeniu bowiem: istota względnika polega na odnośności do drugiej strony, przez ową "drugą stronę" rozumie się odpowiednik, czyli współwzględnik stosunku; a ten bynajmniej nie jest pierwotniejszy, ale z natury rzeczy równoczesny. /110/

### Artykuł 3

#### *GDYBY SIĘ SAMĄ MYŚLĄ ODERWAŁO STOSUNKI OD OSÓB, CZY POZOSTAŁYBY JESZCZE HIPOSTAZY ? /111/*

Zdaje się że gdyby samą myślą oderwało się właściwości, czyli stosunki od Osób, mimo to pozostałyby hipostazy, bo:

1. To, wobec czego coś się ma jako dodane, da się pojąć także po usunięciu tego, co dodane: np. "człowiek" wobec "zwierzę" ma się jako coś dodanego. Można też pojąć "zwierzę" po usunięciu "rozumne"<sup>a</sup>. Lecz osoba wobec hipostazy ma się jako coś dodanego. Wszak osoba to hipostaza o wyodrębniającej właściwości wskazującej na godność. Tak więc usunąwszy od osoby właściwość osobową, da się pojąć sama hipostaza.

2. Bynajmniej nie z tego powodu Ojciec jest Ojcem i jest Kimś. Ojcem bowiem jest z powodu ojcostwa; gdyby i z powodu ojcostwa był Kimś, wówczas Syn, u którego ani mowy nie ma o ojcostwie, wcale nie byłby Kimś. Gdyby się więc usunęło myślą

---

<sup>a</sup> "Zwierzę" to rodzaj - szersze pojęcie niż "człowiek", który jest gatunkiem.

ojcostwo od Ojca, pozostanie jeszcze to, że jest Kimś, a to równa się temu, że jest hipostazą. A zatem po usunięciu właściwości od Osoby pozostaje nadal hipostaza.

3. Czytamy u Augustyna: "Co innego znaczy być niezrodzonym, a co innego być Ojcem; i gdyby nawet Ojciec nie zrodził Syna, nic nie przeszkadzało by zwać Go "niezrodzony" <sup>1</sup>. Lecz gdyby Ojciec nie zrodził Syna, nie było by w Nim ojcostwa. A więc usunąwszy ojcostwo pozostaje hipostaza Ojca z tytułu "niezrodzony".

*Wbrew* temu tak mówi Hilary: "W Synu nie znajdziesz nic więcej nad to, że jest narodził się". Toć właśnie dzięki narodzeniu jest Synem. Usunąwszy więc synostwo, nic nie zostanie z hipostazy Syna. To samo z tego samego powodu trzeba powiedzieć i o innych Osobach.

Odpowiedź: Nasz rozum dokonuje podwójnej abstrakcji: pierwsze, gdy odrywa powszechnik od poszczególnika, np. "zwierzę" od "człowiek"; drugie, gdy odrywa formę od materii; w ten np. sposób odrywa formę-kształt koła od wszelkiej cielesnej materii. /112/ Różnica między nimi polega na tym, że w pierwszej, po oderwaniu powszechnika od poszczególnika, nie zostaje to, od czego dokonano abstrakcji; i tak oderwawszy od "człowiek" różnicę "rozumne", już nie ma w naszej myśli pojęcia człowieka, a zostaje tylko pojęcie zwierzęcia; w drugiej natomiast, po oderwaniu formy od materii, jedno i drugie zachowuje w myśli swoje pojęcie; i tak oderwawszy kształt koła od spizu w rozumie naszym pozostają z osobna pojęcie koła i pojęcie spizu.

Jeśli idzie o Boga, to w rzeczy samej nie spotykamy u Niego ani powszechnika, ani poszczególnika, ani formy, ani materii; atoli nasz sposób ujmowania rzeczy dostrzega w Nim jakoweś tychże podobieństwo. Po tej myśli tak się Damascen wypowiada: "(W Bogu) istota jest tym, co wspólne; hipostaza jest poszczególnikiem"<sup>3</sup>. Jeśli więc weźmiemy pod uwagę pierwszą abstrakcję, tj. według typu powszechnik - poszczególnik, to - po usunięciu właściwości - w rozumie pozostaje wspólna istota; nie pozostaje zaś hipostaza Ojca, która jest niejako poszczególnikiem. Jeżeli zaś weźmiemy pod uwagę drugą abstrakcję, tj. oderwanie formy od materii, to po usunięciu nieosobowych właściwości pozostanie w rozumie pojęcie hipostaz i Osób. I tak, gdy myślą usuniemy z Ojca właściwości: niezrodzony lub tchnący, pozostaje nadal hipoteza lub Osoba Ojca. Natomiast po usunięciu myślą osobowej właściwości całkowicie znika pojęcie hipostazy. Nie wyobrażajmy sobie bowiem, że właściwości osobowe tak dołączają się do hipostaz Boskich, jak forma do już uprzednio istniejącego podmiotu, gdyż właściwości te niosą z sobą swoich osobników; czymże bowiem są owe właściwości, jeśli nie samoistnymi Osobami? Wszak ojcostwo to właśnie sam Ojciec, hipostaza zaś, jako że jest jednostkowym jestestwem, oznacza coś wyodrębnionego w Bogu. A ponieważ, jak to już powiedziano<sup>4</sup>, nie co innego, ale właśnie stosunek wyodrębnienia hipostazy i je stanowi, dlatego po usunięciu myślą stosunków osobowych wcale nie ostoją się hipostazy.

W związku z tym przypomnijmy wyżej podane<sup>5</sup> zdanie niektórych teologów utrzymujących, że w Bogu nie stosunki wyodrębniają hipostazy, ale że czyni to jedynie wywód. W myśl tego Ojciec jest hipostazą dzięki temu, że nie pochodzi od kogoś innego,

a Syn jest nią dlatego, że drogą rodzenia pochodzi od kogoś innego. Co do stosunków, to te, tak twierdzą, przyłączając się w charakterze poniekąd właściwości wskazujących na godność, stanowią sedno Osoby i stąd ich nazwa "osobistości" (*personalitates*); dlatego też po usunięciu myślą tych stosunków zostają wprawdzie hipostazy, ale nie zostają Osoby.

Z tym jednak nie można się zgodzić z dwóch powodów: pierwsze, bo to, jak wyżej wykazano<sup>6</sup>, właśnie stosunki wyodrębniają i stanowią hipostazy; drugie, bo każda hipostaza natury rozumnej jest osobą; jasne to z określenia Boecjusza<sup>7</sup>, według którego osoba jest to pojedyncze czy poszczególne jestestwo natury rozumnej. Aby więc otrzymać hipostazę, która by nie była osobą, należało by od natury oderwać rozumność, a nie od osoby właściwość.

Na 1. "Osoba" nie dodaje do "hipostazy" li tylko "właściwość wyodrębniającą" i nic więcej, ale "właściwość wyodrębniającą, wskazującą na godność"; cała bowiem dopiero ta formuła stanowi jedną różnicę. Istotniejsza ta "właściwość wyodrębniająca" - a przez nią należy mieć na myśli samoistnienie w naturze rozumnej - świadczy o godności. Stąd też, usunąwszy z osoby właściwość wyodrębniającą, już nie pozostaje hipostaza; zostałaby, gdyby usunięto rozumność natury. Zarówno bowiem osoba jak i hipostaza jest jednostkowym jestestwem; stąd w Bogu istotę obojga stanowi właśnie stosunek wyodrębniający.

Na 2. Ojciec dzięki ojcostwu jest nie tylko Ojcem, ale i Osobą i Kimś, czyli hipostazą. Nie wynika jednak z tego, że Syn nie jest Kimś, czyli hipostazą, jak i nie wynika, że nie jest osobą.

Na 3. Augustyn nie miał na myśli i nie twierdził, że po usunięciu ojcostwa pozostaje hipostaza z tytułu "niezrodzony" jak gdyby niezrodzoność stanowiła i wyodrębniała hipostazę Ojca. To przecież jest nie do pomyślenia, skoro - jak to on sam mówi - "niezrodzony" to wyraz negatywny, nie wnoszący nic pozytywnego. W cytowanym miejscu Augustyn użył wyrazu "niezrodzony" w sensie bardzo ogólnym, mianowicie że nie wszystko, co niezrodzone, jest ojcem. Tak więc usunąwszy ojcostwo już nie pozostaje w Bogu hipostaza Ojca jako odrębnego od innych Osób; owszem, pozostaje Ojciec, ale jako odrębny od świata stworzonego, jak go żydzi pojmowali.

## Artykuł 4

### *CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE PIERWEJ SĄ MYŚLOWO NIŻ WŁASCIWOŚCI ? /113/*

Zdaje się, że w ujęciu myśli czynności znamionujące są pierwiej niż właściwości, bo:

1. Magister pisze: "Ojciec jest zawsze, bo zawsze rodzi Syna"<sup>1</sup>, z czego widać, że w ujęciu myśli rodzenie poprzedza ojcostwo.

2. Każdy stosunek w ujęciu myśli zakłada to, na czym się opiera, np. równość zakłada ilość. Lecz ojcostwo jest to stosunek oparty o czynność rodzenia. A więc Ojcostwo zakłada rodzenie.



3. Tak się ma rodzenie czynne do ojcostwa, jak się ma narodzenie do synostwa. Lecz synostwo zakłada narodzenie; dlatego bowiem Bóg jest Synem, że się narodził. A więc i ojcostwo zakłada rodzenie.

*Wbrew temu:* Rodzenie jest to czynność Osoby Ojca. Lecz Osobę Ojca stanowi ojcostwo. A więc w ujęciu myśli pierwszej jest ojcostwo niż rodzenie.

*Odpowiedź:* Jeśli się stanie na stanowisku, że właściwości nie wyodrębniają i nie stanowią hipostaz, a tylko już wyodrębnione i ukształtowane czy ustanowione ujawniają, to w następstwie musi się bez ogródek przyjąć, że stosunki, tak jak pojmujemy, następują po czynnościach znamionujących, że więc można po prostu powiedzieć: ponieważ rodzin jest Ojcem.

Natomiast skoro się wyjdzie z założenia, że to stosunki w Bogu wyodrębniają i stanowią hipostazy, wówczas wprawdzie trzeba posłużyć się rozróżnieniem. Otóż wywód w Bogu ma znaczenie czynne i bierne. Czynny wywód, to rodzenie, które przypisujemy Ojcu, i tchnienie - brane jako czynność znamionująca - które przypisujemy Ojcu i Synowi. Bierny wywód zaś, to narodzenie, które przypisujemy Synowi, i Pochodzenie, które przypisujemy Duchowi Świętemu.

Otóż wywody bierne, według naszego pojmowania, bezwarunkowo pierwszej są niż właściwości Osób pochodzących, i to nawet osobowe właściwości. Dlaczego? Bo nasz rozum pojmuje i oznacza wywód w znaczeniu biernym jako dopiero drogę do Osoby, którą stanowi właściwość. Podobnie i wywód w znaczeniu czynnym, w pojęciu naszym pierwszej jest niż nie osobowy stosunek Osoby--Początkodawcy, tzn. czynność znamionująca tchnienia pierwszej jest myślowo niż bezimienna właściwość względna wspólna Ojcu i Synowi. /114/

Natomiast osobową właściwość Ojca można dwojako ujmować: pierwsze, jako stosunek. W tym charakterze znowu zakłada myślowo czynność znamionującą, gdyż stosunek, jako taki, opiera się o czynność; drugie, o ile stanowi Osobę; z tego punktu stosunek musi być pierwszej niż czynność znamionująca, gdyż w ogóle osoba działająca w ujęciu myśli wyprzedza działanie.

Na 1. W zdaniu: "ponieważ rodzi, jest Ojcem" Magister bierze nazwę "Ojciec" w znaczeniu li tylko stosunku, nie zaś w znaczeniu Osoby samoistnej; bo gdyby w znaczeniu Osoby, musiało by się powiedzieć odwrotnie: "ponieważ jest Ojcem, rodzi".

Na 2. Zarzut ten uwzględnia tylko jedną stronę ojcostwa, mianowicie że jest stosunkiem. Nie bierze zaś pod uwagę tego, że ojcostwo jest również tym, co stanowi Osobę.

Na 3. Narodzenie jest drogą ku Osobie Syna, i dlatego w naszym pojęciu poprzedza synostwo, nawet o ile stanowi ono Osobę Syna. Natomiast rodzenie czynne oznacza i przedstawia się nam jako jakieś dobywanie się od Osoby Ojca; i dlatego zakłada właściwość osobową Ojca.

## ZAGADNIENIE 41

### OSOBY A CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE

Następnie wypada nam zestawić Osoby z czynnościami znamionującymi; odnośnie do czego nasuwa się sześć pytań: 1. Czy należy przypisywać Osobom czynności znamionujące? 2. Czy te czynności są konieczne, czy też dobrowolne? 3. Czy według tychże czynności Osoba pochodzi z niczego, czy też od kogoś? 4. Czy względem czynności znamionujących trzeba przyjąć w Bogu jakąś moc? 5. Co właściwie ta moc oznacza? 6. Czy znamionujące czynności mogą kończyć się na wielu Osobach?

#### Artykuł 1

#### *CZY OSOBOM NALEŻY PRZYPISAĆ CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE ? /115/*

Zdaje się, że nie należy przyznawać Osobom czynności znamionujących, bo:

1. Boecjusz tak mówi: "Każdy dział bytu orzekany o Bogu zamienia się w Boską istotę z wyjątkiem stosunku"<sup>1</sup>. Lecz "czynność" jest jednym z dziesięciu działów bytu. Jeśli się więc ją przypisze Bogu, będzie należeć do Jego istoty, a nie do znamienia.

2. Augustyn ze swej strony pisze<sup>2</sup>, że wszystko, co mówimy o dotyczy albo istoty, albo stosunku. Lecz my to, co dotyczy istoty, zwykliśmy oznaczać i nazywać "przymioty istotowe", to zaś, co dotyczy stosunku, zwykliśmy oznaczać nazwami Osób i właściwości; i to wystarczy. Wobec czego nie ma sensu przypisywać Osobom jeszcze czynności znamionujących.

3. Każda czynność ma to właściwe, że sama sobą wywołuje jakieś doznanie. Lecz w Bogu zgoła nie zwykło się przyjmować doznań. A więc i czynności znamionujących nie powinno się do Boga dopuścić.

*Wbrew* temu tak pisze Augustyn: "Swoistością Ojca jest to, że rodzi Syna"<sup>3</sup>. Otóż rodzenie to pewna jakaś czynność. A więc trzeba przyjąć w Bogu istnienie czynności znamionujących.

*Odpowiedź:* O odrębności Osób Boskich stanowi wywód. Ten zaś najodpowiedniej możemy oznaczyć i określić jedynie za pomocą jakichś czynności. Chcąc więc ustawić według porządku wywodzenia Osoby Boskie, konieczne trzeba przypisać Osobom czynności znamionujące. /116/

Na 1. Każdy wywód oznaczamy i określamy za pomocą jakiejś czynności. W Bogu zaś spotykamy dwie odmiany wyvodu: pierwszy, to pochodzenie stworzeń od Boga, i ten jest wspólny trzem Osobom<sup>a</sup>; drugi, to pochodzenie Osoby od Osoby; i właśnie czynności oznaczające tę drugą odmianę otrzymały miano: "czynności znamionujące"; stąd to czynności przypisywane Bogu i oznaczające pochodzenie stworzeń od Boga należą do istoty. Dlaczego? Bo, jak widać z powyższych<sup>4</sup>, znamiona Osób są to stosunki wzajem zachodzące między Osobami.

Na 2. Czynności znamionujące i stosunki między Osobami stanowią całkowicie jedną i tę samą rzecz, różnią się jedynie odmiennym sposobem oznaczania. Stąd to Magister pisze<sup>5</sup>, że rodzenie i rodzenie się "innymi słowy zwą się: ojcostwo i synostwo". A oto stosowne wyjaśnienie:

Zwróćmy uwagę na ruch. Właśnie on daje nam przede wszystkim klucz do rozumienia wyvodu jednej rzeczy od drugiej; wiadomo bowiem, że gdy jakaś rzecz została wyprowadzona ze swego stanu, to miał tu miejsce ruch i nie obeszło się to bez jakiejś przyczyny; stąd to według pierwotnego i zasadniczego znaczenia czynność oznacza wywodzenie się ruchu. Jak bowiem ruch, o ile jest w ciele poruszonym przez kogoś, zwie się: doznawanie, tak znowu wywód - wszczęcie tegoż ruchu, o ile od kogoś bierze początek i kończy się na ciele poruszonym, zwie się: czynność. Gdy więc precz usuniemy ruch, czynność będzie oznaczać li tylko sam porządek czy kolejność wyvodu, w sensie: czynność od danej przyczyny lub początku zmierza czy ma się ku temu, co od niego się wywodzi<sup>b</sup>. A ponieważ w Bogu ruch nie istnieje dlatego czymże będzie owa czynność osobowa wydająca Osobę, jeśli nie związkiem początkodawcy z Osobą, która od tegoż początkodawcy pochodzi? I właśnie te związki (*habitudines*) to tyle, co stosunki lub znamiona.

Dalej: o sprawach Bożych i myślowych<sup>c</sup>, nie możemy inaczej mówić, jak tylko sposobem stosowanym do zjawisk świata zmysłowego, od którego czerpiemy nasze poznanie. Ponieważ zaś w tymże świecie czynności i doznania, jako że kryją w sobie ruch, są zgoła czymś innym niż stosunki, które są ich następstwem, dlatego trzeba było i te związki między Osobami oznaczyć osobno na sposób czynności, a osobno na sposób stosunków. Jasno z tego widać, że stanowią jedną i tę samą rzecz, a różnica między nimi pochodzi tylko od naszego sposobu oznaczania.

Na 3. Owszem, czynność, o ile zawiera w sobie wywód ruchu, pociąga za sobą doznanie; ale bynajmniej nie w tym znaczeniu bierzemy "czynność" u Osób Boskich; przecież nie przyjmujemy u Nich żadnych doznawań, czyli odbierań, chyba tylko z punktu ujmowania czysto gramatycznego, przy czym ciągle chodzi o nasz sposób oznaczania; w tym sensie przypisujemy Ojcu czynność "rodzić", a Synowi "być rodzonym". /117/

## Artykuł 2

---

<sup>a</sup> Patrz niżej, z. 45, 6, t. 4.

<sup>b</sup> Niżej, z. 45, 2 na 2, a. 3, odp. t. 4.

<sup>c</sup> Chodzi o przedmiot myśli: **res intelligibiles**; patrz wyżej, t. 1 /118/, str. 299.

## CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE SĄ DOBROWOLNE ? /118/

Zdaje się, że czynności znamionujące są dobrowolne, bo:

1. Hilary tak pisze: "Ojciec, nie naglony przyrodzoną koniecznością, zrodził Syna"<sup>1</sup>.

2. Apostoł mówi: "(Ojciec) przeniósł [nas] do królestwa swego umiłowanego Syna"<sup>2</sup>. Umiłowanie zaś jest rzeczą woli. A więc Syn jest zrodzony przez Ojca - wolą.

3. Nic bardziej dobrowolnego nad miłość! Lecz Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna jako Miłość. A więc pochodzi dobrowolnie.

4. Syn pochodzi na sposób myśli - jako Słowo. Lecz każde słowo pochodzi od mówiącego poprzez wolę. A więc Ojciec wydaje Syna poprzez wolę, a nie poprzez naturę.

5. Wszystko, co nie jest dobrowolne, jest konieczne. Wynika z tego, że jeśli Ojciec nie zrodził Syna wolą, zrodził Go, jak się zdaje, koniecznością; a to sprzeczne jest z poglądem Augustyna na tę sprawę<sup>3</sup>.

*Wbrew* temu wypowiada się Augustyn i mówi: "Ojciec nie zrodził Syna ani wolą, ani koniecznością"<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Zdanie: "coś jest lub powstaje wolą" można dwojako rozumieć; po pierwsze, narzędnik "wolą" oznacza tyle, co iść po linii woli, a więc czyste harmonizowanie się z wolą. W ten sposób mogę wyrazić się: jestem człowiekiem z mojej woli, co znaczy: chcę być człowiekiem; według tego sensu można poprawnie wyrazić się: Ojciec zrodził Syna wolą, podobnie jak i jest Bogiem wolą, gdyż chce być Bogiem i chce rodzić Syna. /119/

Po drugie, ów narzędnik nawiązuje do początku; tak np, mówimy, że robotnik pracuje wolą, gdyż wola jest początkiem dzieła. Według tego sensu należy tak powiedzieć: Bóg Ojciec nie zrodził Syna wolą, natomiast wolą powołał do bytu świat stworzony. Tę właśnie myśl wyraża następujące zdanie Hilarego<sup>5</sup>: "Kto by twierdził, że Syn został uczyniony wolą Boga jako jedno ze stworzeń, niech będzie wyklęty". /120/ Oto uzasadnienie :

Inna jest przyczynowość woli, a zgoła inna natury. Natura jest ograniczona do powodowania skutków li tylko jednego typu; wola zaś nie. Dlaczego? Bo skutek upodabnia się do formy twórcy, przez którą tenże działa, a wiadomo: jedna rzecz naturalna ma jedną tylko formę naturalną dzięki której rzecz ma bytowanie (*esse*): jakie też ono jest, takie czyni. Natomiast forma, przez którą działa wola, bynajmniej nie jest jedna, przeciwnie, jest ich więcej: tyle, ile pojęć czy pomysłów powziętych. Stąd płynie wniosek: to, czego dokonuje się wolą, nie jest takie, jakim jest twórca, ale takie, jakie twórca chce mieć i o jakim myśli. Ostatecznie więc wola jest początkiem tych rzeczy, które mogą być "tak lub owak"<sup>a</sup>, natomiast natura jest początkiem li tylko tych rzeczy, które mogą być jedynie "tak".

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 19, 3, odp., t. 2, str. 132-135.

Co do Boga, to zgoła obce dla Jego natury jest: móc być tak lub owak; natomiast stanowi to sedno stworzeń. Dlaczego? Bo Bóg jest bytem z istoty swej koniecznym, a stworzenie powstało z niczego.

Stąd to Arianie, chcąc naszą myśl doprowadzić do wniosku, że Syn jest stworzeniem, twierdzili, że Ojciec zrodził Syna wolą, o ile wola oznacza początek. My zaś stanowczo twierdzimy, że Ojciec zrodził Syna nie wolą, ale naturą. Tę myśl tak wyraża Hilary: "To wola Boga obdarzyła bytem wszystkie stworzenia; atoli gdy idzie o naturę Syna, to dało Mu ją doskonale narodzenie z Bytu niezrodzonego i wykluczającego doznawanie czy bierność. Takie są wszystkie stworzenia, jakimi je chciał mieć Bóg. Syn zaś z Boga zrodzony ma byt samoistny taki, jaki ma Bóg"<sup>6</sup>.

Na 1. Św. Hilary pisał to przeciw heretykom utrzymującym, że rodzenie Syna nie idzie po linii woli Ojca, ale że Ojciec zrodził Syna z musu natury tak, że co do rodzenia nie miał woli, podobnie jak ludzie wbrew swojej woli muszą znosić wiele przeciwności, jako to: śmierć, starość itp. A że taką jest myśl Hilarego widać to z ubocznych jego zdań; wśród nich takie np.: "że Ojciec zrodził Syna, czynił to nie wbrew swojej woli, nie zmuszony przez coś lub przynaglony wbrew chęci koniecznością naturalną".

Na 2. Apostoł nazywa Chrystusa: umiłowanym Synem Boga nie w sensie, że miłowanie jest początkiem rodzenia Syna, ale w sensie, że Syn jest nad wyraz miłowany przez Boga.

Na 3. Wola też stanowi pewną jakąś naturę, i jako taka pragnie czegoś w sposób naturalny. Tak np. wola człowieka naturalnym pędem rwie się do szczęścia; podobnie i Bóg w naturalny sposób chce Siebie i miłuje Siebie. Za to jeśli idzie o rzeczy inne niż On sam, jak już powiedziano<sup>7</sup>, wola Boga ustosunkowuje się tak lub owak; tymczasem Duch Święty pochodzi jako Miłość, mianowicie o ile Bóg miłuje Siebie samego; chociaż więc pochodzi na sposób woli, to jednak pochodzi w sposób naturalny. /121/

Na 4. Również i owoce myśli-pojęcia, sprowadzają się do pierwszych zasad, które, wiadomo, poznajemy samorzutnie w sposób naturalny. Bóg zaś poznaje siebie w sposób naturalny i z tego tytułu poczęcie Słowa jest naturalne.

Na 5. Coś może być konieczne albo samo przez się, albo przez coś innego<sup>b</sup>. Przez coś innego, czyli z zewnątrz, może być podwójnie: pierwsze, ze strony przyczyny sprawczej zniewalającej, co zwiemy przymus, gwałt; drugie, ze strony celu; tak np. o jakimś środku do celu mówimy, że jest konieczny, gdyż bez niego albo wcale nie można dopiąć celu, albo nie tak dobrze. Jeśli chodzi o rodzenie w Bogu, to ono nie jest konieczne ani z jednej, ani z drugiej strony; Bóg przecież nie jest środkiem do celu, a żaden przymus nie może Go dotknąć.

Konieczne samo przez się, czyli z natury swojej jest to, co nie może nie być; tak właśnie konieczne jest istnienie Boga; w ten też sposób konieczne jest, żeby Ojciec zrodził Syna. /122/

### Artykuł 3

---

<sup>b</sup> Patrz niżej, z. 82, 1, odp., t. 6.

## *CZY CZYNNOSCI ZNAMIONUJĄCE DOBYWAJĄ OSOBĘ Z CZEGOŚ CZY TEŻ Z NICZEGO ? /123/*

Zdaje się, że czynności znamionujące nie dobywają Osoby z czegoś, bo:

1. Jeżeli Ojciec rodzi Syna z czegoś, to rodzi Go albo z Siebie samego, albo z czego innego. Jeżeli z czego innego, to w Synu znajdzie się coś obce Ojcu. Dlaczego? Bo ten, kto się rodzi, przenosi na siebie tego, z którego się rodzi; to jednak jest sprzeczne z nauką Hilarego, mówiącego, że: "nie dojrzysz między Nimi żadnej różnicy, żadnej obcości"<sup>1</sup>. Jeżeli natomiast Ojciec rodzi Syna z Siebie, wówczas będziemy musieli przyjąć, że po zrodzeniu Syna Ojciec albo całkiem zanika, albo staje się Synem, a to jest błędne. Dlaczego tak? Bo ten, z którego coś się rodzi i który zachowuje przy tym coś trwałego, otrzymuje charakter i nazwę od tego, co się rodzi; np. mówimy: człowiek jest biały bo zostaje "człowiek" gdy z nie-białego staje się biały. A więc Ojciec nie rodzi Syna z czegoś, ale z niczego.

2. To, z czego coś się rodzi, jest początkiem tego, co się rodzi. Jeśli przeto Ojciec rodzi Syna z istoty lub natury swojej, wówczas istota lub natura Ojca jest początkiem Syna. Ma się rozumieć, że nie początkiem materialnym, gdyż materia w Bogu nie istnieje; jest więc poniekąd początkiem czynnym, tak jak rodziciel jest początkiem rodzonego. Wychodzi z tego, że istota rodzi, co wyżej zostało odrzucone jako błędne<sup>2</sup>.

3. Zdaniem Augustyna<sup>3</sup>, trzy Osoby nie są "z" tej samej istoty, bo istota nie jest czymś innym niż Osoba. Lecz Osoba Syna wcale nie jest czymś innym niż istota Ojca. A więc Syn nie jest "z" istoty Ojca.

4. Każde stworzenie jest z niczego. Lecz Pismo św. mówi o Synu jako o stworzeniu. Syrach np. wyklada w usta mądrości zrodzonej takie zdanie: "Jam wyszła z ust Najwyższego, pierworodna między wszystkim stworzeniem"<sup>4</sup>; a nieco niżej: "Od początku i przed wiekami jestem stworzona"<sup>5</sup>. A więc Syn nie jest zrodzony z czegoś, ale z niczego.

Ten sam zarzut można postawić pod adresem Ducha Świętego, gdyż spotykamy w Piśmie św. takie zdania: "Wyroczenia Jahwe, który rozpostarł niebiosy i założył fundamenty ziemi, i ducha tchnął we wnętrze człowieka"<sup>6</sup>. Prorok zaś Amos tak pisze: "On to jest, który tworzy góry i stwarza wichry"<sup>7 a</sup>.

*Wbraw* temu pisze Augustyn: "Bóg Ojciec zrodził Syna sobie równego ze swojej natury bez początku"<sup>8</sup>.

*Odpowiedź:* Syn nie jest zrodzony z niczego, ale z jestestwa Ojca. Uzasadnienie: Jak to wyżej wykazano,<sup>9</sup> ojcostwo, synostwo i narodzenie są w Bogu w sensie prawdziwym i właściwym. Zachodzi jednak różnica między prawdziwym rodzeniem, którego owocem jest syn, a robotą wykonywaną przez rzemieślnika z jakiegoś zewnętrznego materiału; stolarz bowiem robi ławkę z drzewa; człowiek zaś rodzi syna z siebie. Jak więc rzemieślnik robi coś z materiału, tak Bóg, o czym niżej<sup>10</sup>, tworzy z niczego; nie w sensie,

---

<sup>a</sup> Wichry - **spiritus** - duch.

że owo "nic" wchodzi w jestestwo rzeczy przez stworzonej, ale w sensie, że Bóg powołuje do bytu całe jestestwo rzeczy bez uprzedniego zaistnienia kogo czy czegokolwiek.

Gdyby więc Syn pochodził od Ojca jako z niczego istniejący, miałby się tak do Ojca, jak robocizna - dzieło do swego wykonawcy. Jasne zaś, że takie dzieło nie może sobie rościć pretensji do synostwa we właściwym sensie, a jedynie do jakiegoś dalekiego doń podobieństwa. Gdyby więc Syn pochodził od Ojca jako istniejący z niczego, wynikało by z tego, że nie byłby właściwym i prawdziwym synem, co sprzeczne jest ze słowami Jana: "Jesteśmy w prawym Bogu, w Synu Jego, Jezusie Chrystusie"<sup>11</sup>. Prawdziwy przeto Syn Boga nie jest z niczego, i nie jest zrobiony, ale jedynie zrodzony.

Owszem, niekiedy stworzenia z niczego przez Boga dobyte, otrzymują nazwę: dzieci Boże; jest to jednak przenośnia, wskazująca na jakoweś upodobnienie do tego, który jest prawdziwym Synem. Stąd to tenże Syn: o ile sam jedynie jest prawdziwym i naturalnym Synem Boga, otrzymuje nazwę Jednorodzony, stosownie do słów Jana: "Jednorodzony Bóg który jest w łonie Ojca, [o Nim] pouczył"<sup>12</sup>; o ile zaś dzięki upodobnieniu Doń inni zwać się "przybrane dzieci", tenże Syn otrzymuje, niejako przenośnie, miano: Pierworodny, stosownie do słów św. Pawła: "Albowiem tych, których od wieków poznał, tych też przeznaczył na to, by się stali na wzór obrazu Jego Syna, aby On był pierworodnym między wielu braćmi"<sup>13</sup>.

Prowadzi to do ostatecznego wniosku, że Syn Boży jest zrodzony z jestestwa Ojca. Ale czy tak, jak rodzi się syn u ludzi? Nie! Tu bowiem część jestestwa człowieka rodzącego przechodzi w jestestwo dziecka; tymczasem natura Boska nie da się podzielić. Trzeba więc przyjąć, że Ojciec, gdy rodzi Syna, przekazuje Mu nie część, ale całą naturę; pozostaje tylko, jak to widać z powyższych<sup>14</sup>, odrębność co do wyvodu.

Na 1. W zdaniu: Syn jest zrodzony z Ojca, przyimek "z" oznacza współistotny początek rodzący, a nie po czątek materialny. Cokolwiek bowiem powstaje z materii jest przemianą tejże materii w inną jakąś formę; gdy tymczasem istota Boska ani nie ulega przemianie, ani też nie przybiera innej formy.

Na2. Jak to wyjaśnia Magister<sup>15</sup>, zdanie: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca" oznacza i nawiązuje do początku jakby czynnego; mówi dosłownie: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca, tzn. z Ojca, który jest istotą"; powołuje się przy tym na Augustyna, który tak pisze<sup>16</sup>. Gdy mówię: z Ojca, który jest istotą, to tak, jak bym dobitniej wyraził się: z istoty Ojca.

Ale mnie wydaje się, że ta odpowiedź niewystarczająco wyjaśnia sens tego zdania. Według niej bowiem, równie dobrze moglibyśmy wyrazić się: stworzenie jest z Boga, który jest istotą; gdy przecież wcale nie wolno nam powiedzieć, że jest z istoty Boga; ze swej strony podajemy takie wyjaśnienie.

Przyimek "z" zawsze wskazuje na współistotność. Stąd też nie wyrazimy się: dom jest z budowniczego, bo budowniczy nie jest początkiem współistotnym domowi. Natomiast wolno nam się wyrazić, że coś jest z czegoś, byleby tylko "z" oznaczało każdą postać początku współistotnego; a może to być początek czynny, jak np. w zdaniu: syn jest z ojca; może być początek materialny, jak np. w zdaniu: scyzoryk jest z żelaza; może być wreszcie początek formalny; spotyka się go tylko tam, gdzie sama forma ma być

samoistny, nie złączony z innym bytem; tak np. wolno nam o aniele jakimś wyrazić się, że jest z natury duchowej. W ten też sposób mówimy: Syn jest zrodzony z istoty Ojca; a to ma sens: istota Ojca przekazana Synowi drogą rodzenia ma w Nim byt samoistny.

Na 3. W zdaniu: "Syn jest zrodzony z istoty Ojca" zachowana jest odrębność dzięki dopełniaczowi "Ojca". Natomiast w zdaniu: "Trzy Osoby są z istoty Bożej" nie znajduje się nic takiego, dzięki czemu mogła by być zachowana odrębność, o jakiej mówi przyimek "z". A więc nie są jednakowe.

Na 4. Kiedy Pismo św. mówi: "Mądrość jest stworzona", to może mieć na myśli nie tę Mądrość, jaką jest Syn Boży, ale mądrość stworzoną, jakiej Bóg udzielił stworzeniom. Dowodem tego są następujące słowa Syracha: "On ją stworzył [chodzi o mądrość] w Duchu Świętym i rozlał ją na wszystkie dzieła swoje"<sup>17</sup>. Nie powinno tu budzić sprzeciwu to, że w tym samym tekście Pismo św. mówi o Mądrości zrodzonej i stworzonej, gdyż mądrość stworzona jest jakowymś udziałem w Mądrości niestworzonej.

Zdanie to równie dobrze można odnieść do natury stworzonej, jaką przybrał Syn Boży; będzie miało wówczas taki sens: od początku i przed wiekami jestem stworzona, tzn. przewidziano, że złączę się ze stworzeniem.

Można wreszcie i tak tłumaczyć; przez nazwy: "mądrość stworzona" i "zrodzona" chce Pismo św. zwrócić uwagę naszą na szczególny charakter rodzenia w Bogu; widać go w różnicy między stwarzaniem a rodzeniem. Przez rodzenie zrodzony pobiera naturę rodziciela, a to jest doskonałość. Przez stwarzanie zaś Stwórca nie zmienia się, a stworzenie nie otrzymuje natury Stwórcy. Mówimy więc o Synu zarazem i że jest stworzony, i że jest zrodzony by przez nazwę "stworzony" podkreślić niezmienność Ojca, a przez nazwę "zrodzony" zaznaczyć jedność natury w Ojcu i Synu. Tak właśnie Hilary<sup>18</sup> tłumaczy ów tekst Pisma świętego .

Pozostałe zaś cytaty nie mówią o Duchu Świętym, ale o duchu stworzonym; oznacza on niekiedy wiatr, niekiedy powietrze; czasem tchnienie czy oddech ludzki, to znów duszę lub wszelkie jestestwo niewidzialne.

#### Artykuł 4

##### *CZY W BOGU ISTNIEJE MOŻNOŚĆ - MOC ODNOŚNIE DO CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCYCH ?*

Zdaje się, że odnośnie do czynności znamionujących w Bogu nie istnieje możliwość-moc, bo :

1. Każda możliwość jest albo czynna, albo bierna. /124/ Żadna z nich jednak nie może tu wchodzić w grę. Wszak wyżej już wykazano<sup>1</sup>, że możliwość bierna w Bogu nie istnieje, ani też jedna Osoba nie ma możliwości czynnej, czyli mocy wobec Drugiej, gdyż jak widać z powyższych<sup>2</sup>, Osoby Boskie nie są uczynione. A więc nie ma w Bogu możliwości dobywania czynności znamionujących.



2. Możliwość dotyczy tego, co możliwe. Lecz Osoby Boskie nie należą do rzędu rzeczy możliwych, ale koniecznych. A więc nie należy przyznawać Bogu możliwości odnośnie do czynności znamionujących, tj. takich, z których pochodzą Osoby.

3. Syn pochodzi jako Słowo, które jest poczęciem-płodem myśli. Duch Święty zaś pochodzi jako Miłość, która znowu jest rzeczą woli. Natomiast gdy mowa o możliwości w Bogu, to jak widać z powyższych<sup>3</sup> - zawsze w odniesieniu do skutków, a nie w odniesieniu do czynności: myśleć i chcieć. A więc nie należy przyjmować w Bogu istnienia możliwości odnośnie do czynności znamionujących.

*Wbrew* temu pisze Augustyn: "Jeżeli Bóg Ojciec nie mógł zrodzić Syna sobie równego, to gdzież Jego wszechmoc?"<sup>4</sup> A więc jest w Bogu możliwość odnośnie do czynności znamionujących.

*Odpowiedź:* Skoro się raz w Bogu przyjęło czynności znamionujące, musi się w Nim przyjąć również i możliwość-moc do ich dobywania. Czymże bowiem jest możliwość-moc, jeśli nie początkiem jakiejś czynności? Ponieważ zaś Ojca uważa się za początek rodzenia, a Ojca i Syna za początek tchnienia, dlatego z konieczności musimy przyznać Ojcu moc do rodzenia, a Ojcu i Synowi moc do tchnienia. A ponieważ moc do rodzenia oznacza to, czym rodziciel rodzi - każdy zaś rodziciel rodzi czymś - dlatego w każdym rodzicielu musimy przyjąć moc do rodzenia, a w "tchnicielu" moc do tchnienia.

Na 1. Z czynności znamionujących dana Osoba wcale nie pochodzi jako uczyniona; gdy więc jest mowa o mocy Boga do czynności znamionujących, to tę moc nie odnosi się do jakiejś Osoby uczynionej, ale tylko do Osoby pochodzącej.

Na 2. To "możliwe", które przeciwstawia się konieczności, jest następstwem możliwości biernej, a tej nie spotkasz w Bogu. Ten też sposób możliwości w Bogu nie istnieje; istnieje w Nim jedynie ta odmiana "możliwego" które jest podpodziałką konieczności. W tym też sensie można powiedzieć, że jak możliwe jest, iż Bóg istnieje, tak i możliwe jest, że Syn jest rodzony. /125/

Na 3. Możliwość-moc oznacza początek. Początek zaś w pojęciu swoim zawiera odrębność od początkobiorcy. Jeśli mowa o Bogu, to tu spotykamy dwie odmiany odrębności: pierwszą, rzeczową; drugą, myślną. Otóż istota Boga jest rzeczowo odrębna od istoty tych rzeczy których Bóg jest początkiem z racji stworzenia. Tak też rzeczowo jedna Osoba jest odrębna od tej Drugiej, której daje początek czynnością znamionującą.

Natomiast między czynnością a działaczem, w Bogu jest odrębność tylko myślna; inaczej w Bogu czynność byłaby przypadłością Wynika z tego, że można przypisać Bogu możliwość-moc we właściwym znaczeniu: początku odnośnie do tych czynności, z których pochodzą rzeczy odrębne od Boga, czy to odrębne istotowo, czy też osobowo. Stąd jak przyznaje się Bogu moc do stwarzania, tak również wolno Mu przyznać moc do rodzenia i tchnienia.

Atoli czynności: myśleć i chcieć wcale nie są takimi, co by oznaczały pochodzenie jakiejś rzeczy od Boga istotowo lub osobowo odrębnej. Dlatego też nie ziszczają w sobie warunków właściwych dla zaistnienia mocy w Bogu; a jeśli ziszczają, to tylko według

naszego sposobu pojmowania i oznaczania<sup>a</sup>, w sensie: dla naszego rozumu co innego w Bogu znaczy myśl, a co innego myśleć, chociaż "myśleć" Boga stanowi samą Jego istotę i nie ma początku.

---

<sup>a</sup> Patrz wyżej, z. 25, 1 na 3, t. 2, str. 218.

## Artykuł 5

### CO OZNACZA OWA MOŻNOŚĆ - MOC DO RODZENIA: STOSUNEK ? ISTOTE ?

Zdaje się, że owa możliwość-moc do rodzenia tchnienia oznacza stosunek, a nie istotę, bo:

1. Moc-możliwość, jak widać z jej określenia, oznacza początek. Arystoteles<sup>1</sup> bowiem mówi o mocy, czyli możliwości czynnej, że jest początkiem działania. Lecz w Bogu: być początkiem wobec Osoby, wiąże się ze znamieniem. A więc w Bogu moc nie oznacza istoty, ale stosunek.

2. W Bogu nie istnieje różnica między "móc" a "działać". Lecz w Bogu rodzenie oznacza stosunek; a więc i moc do rodzenia oznacza stosunek.

3. Wszystko, co w Bogu oznacza istotę, jest wspólne trzem Osobom. Lecz moc do rodzenia wcale nie jest wspólną trzem Osobom, ale jest właściwą Ojcu. A więc bynajmniej nie oznacza istoty.

*Wbrew* temu: Jak Bóg jest mocen rodzić Syna, tak samo i chce Go<sup>a</sup>. Lecz wola rodzenia oznacza istotę. A więc i moc do rodzenia ją oznacza.

*Odpowiedź:* Niektórzy twierdzili, że w Bogu moc do rodzenia oznacza stosunek. Z tym jednak nie można się zgodzić. Czemu? Bo:

Moc spotykana u każdego działacza, właściwie biorąc oznacza to, czym działacz działa. Z zasady zaś każdy, kto swoim działaniem coś tworzy, tworzy coś podobnego do siebie, tj. do tej formy, którą działa. Oto przykład: człowiek zrodzony jest podobny do swego rodziciela, bo ma tę samą co i on naturę ludzką, a właśnie dzięki niej ojciec ma moc do rodzenia człowieka. Wobec tego. tą mocą do rodzenia w rodzicielu jest właśnie to, w czym zrodzony staje się podobny do rodziciela.

Otóż Syn Boży i Ojciec rodzący podobni są do siebie w naturze Boskiej. Stąd też natura Boska w Ojcu stanowi w Nim moc do rodzenia. Potwierdzenie tego znajdujemy w tych słowach Hilarego: "To niemożliwe, żeby zrodzony Bóg nie przyjął tej natury, z której pochodzi; nie może być kimś innym niż Bogiem ten, kto od Boga ma całą Jego Istotę"<sup>2</sup>.

Tak więc trzeba za Magistrem<sup>3</sup> powiedzieć, że w Bogu moc do rodzenia oznacza głównie istotę Boską, a nie tylko stosunek. Ma się rozumieć, że nie oznacza istoty, o ile ta stanowi ze stosunkiem jedno i to samo, tak, by moc oznaczała na równi jedno i drugie. Dlaczego? Bo:

Chociaż ojcostwo oznaczamy jako formę Ojca, to jednak jest ono osobową właściwością i ma się do Osoby Ojca tak, jak się ma u stworzeń forma jednostkowa do danej jednostki. Otóż u stworzeń forma jednostkowa stanowi osobę rodzącą i bynajmniej nie jest tym, czym rodziciel rodzi; w przeciwnym razie Sokrates rodziłby Sokratesa. Stąd

---

<sup>a</sup> Chce wolą harmonizującą, patrz wyżej, a. 2.

też nie wolno uważać ojcostwa za to, czym Ojciec rodzi, ale za to, co stanowi Osobę Rodziciela; w przeciwnym razie Ojciec rodziłby Ojca. Otóż tym, czym Ojciec rodzi, jest natura Boska; w niej też upodabnia Syna do siebie. W tym sensie mówi Damascen<sup>4</sup>, że rodzenie jest "dziełem natury"; nie w znaczeniu, że natura rodzi, ale że ona jest tym, czym rodziciel rodzi. Tak więc moc do rodzenia oznacza w pierwszym rzędzie naturę Boską, a w drugim stosunek.

Na 1. Moc bynajmniej nie oznacza samego stosunku początkodawcy do początkobiorcy; gdyby tak było, należałaby do działu stosunku: ale oznacza sam tylko początek; i to nie początek w tym znaczeniu, w jakim mówimy, że działacz jest początkiem, ale w znaczeniu: początkiem jest to, czym działacz działa. Działacz zaś jest odrębny od swego dzieła, a rodziciel od zrodzonego. Atoli to, czym rodziciel rodzi, jest wspólne i dla zrodzonego i dla rodziciela, i to tym doskonalej, im doskonalsze jest rodzenie. A ponieważ rodzenie w Bogu jest najdoskonalsze, dlatego to, czym rodziciel rodzi, jest nie tylko wspólnie dla rodziciela i zrodzonego ale co więcej, jest jednym i tym samym liczbowo, a nie tylko, jak u stworzeń, gatunkowo. Twierdzenie nasze, że istota Boga jest początkiem, którym rodziciel rodzi bynajmniej nie prowadzi do wniosku, że przez to wprowadza się odrębność w Boską istotę; owszem, prowadziłoby, gdybyśmy twierdzili, że to istota Boża rodzi<sup>b</sup>.

Na 2. W Bogu między mocą do rodzenia, a rodzeniem jest taka sama tożsamość, jaka jest między istotą Bożą, a rodzeniem i ojcostwem, mianowicie tożsamość rzeczowa, przy odrębności myślniej - pojęciowej.

Na 3. Wyrażenie: *n*moc do rodzenia, mówi w pierwszym przypadku o mocy, a o rodzeniu w dopełniaczu. To tak, jak bym mówił o "istocie Ojca". Stąd też, gdy się ma na uwadze istotę i ją oznacza, to moc do rodzenia jest wspólna trzem Osobom; natomiast gdy się bierze pod uwagę wzmiankowane dopełniaczem znamię, wówczas moc jest właściwością Osoby Ojca. /126/

## Artykuł 6

### *CZY CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE MOGĄ KOŃCZYĆ SIĘ NA WIELU OSOBACH ?*

Zdaje się, że owocem czynności znamionującej może być więcej Osób, że więc w Bogu jest kilka Osób zrodzonych lub "wytchnionych", bo:

1. Każdy, kto ma w sobie moc rodzenia, może rodzić. Lecz Syn ma w sobie moc rodzenia - zatem może rodzić; jasne, że nie samego Siebie, tylko innego syna; a więc u Boga może być kilku synów.

2. Augustyn tak pisze: "Syn nie zrodził Stwórcy. Nie dlatego, że nie mógł, ale że nie miał potrzeby"<sup>1</sup>.

---

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 39, 5, odp.

3. Bóg Ojciec chyba ma większą moc do rodzenia niż ojciec ziemski. Lecz jeden człowiek może spłodzić większą liczbę synów; zatem i Bóg, tym bardziej, że moc Ojca, po zrodzeniu jedyne Syna, nie umniejszyła się wcale.

*Wbrew* temu: W Bogu nie ma różnicy między "móc" i "być". Gdyby więc w Bogu mogło być kilku synów, to by i było; i tak było by w Bogu więcej Osób niż trzy, co jest herezją.

*Odpowiedź:* Powtarzając słowa Atanazego<sup>2</sup>. W Bogu jest tylko jeden Ojciec, jeden Syn i jeden Duch Święty. Ma to poczwórne uzasadnienie:

Pierwsze od strony stosunków, które to jedynie stanowią o odrębności Osób Boskich; a ponieważ Osoby Boskie to nie co innego, jak właśnie same samoistne stosunki, dlatego tylko wtedy będzie w Bogu więcej Ojców lub więcej Synów, gdy będzie w Nim więcej ojcostw i więcej synostw. To jednak może zachodzić tylko tam, gdzie jest odrębność materialna; powielanie bowiem form czy postaci danego gatunku odbywa się poprzez materię, a tej nie masz w Bogu. Stąd też w Bogu może być li tylko jedno samoistne synostwo; tak jak i białość, gdyby mogła istnieć samoistnie, byłaby li tylko jedna<sup>a</sup>.

Drugie uzasadnienie nasuwa sposób pochodzeń: Ponieważ Bóg wszystko poznaje i chce jednym i niezłożonym aktem, dlatego może być li tylko jedna Osoba pochodząca na sposób słowa, a jest nią Syn, oraz li tylko jedna na sposób miłości, a jest nią Duch Święty.

Trzecie bierzemy ze sposobu pochodzenia: Jak bowiem już powiedziano<sup>2</sup>, Osoby Boskie pochodzą w sposób naturalny; a wiadomo, natura jest ograniczona do jednego.

Czwarte ze strony doskonałości Osób Boskich. Czemu Syn jest doskonałym Synem? Bo w Nim zawiera się całe Boże synostwo i bo jest tylko jeden Syn. To samo należy powiedzieć i o innych Osobach.

Na 1. Owszem, godzimy się, że zasadniczo Syn ma tę moc co i Ojciec; nie możemy jednak wcale zgodzić się na to, że Syn ma moc rodzenia, jeżeli "rodzenia" jest rzeczownikiem odsłownym od czasownika formy czynnej, co by miało sens: Syn ma moc do rodzenia. Tak jak: chociaż Ojciec i Syn mają to samo "być", to jednak nie przystoi Synowi "być Ojcem" - a to z powodu dołączonego znamienia. Gdyby jednak owo "rodzenia" było rzeczownikiem odsłownym czasownika w formie biernej, wówczas godzimy się, że w Synu jest moc rodzenia, w sensie: "moc żeby był rodzony". Również godzimy się na to, jeżeli "rodzenia" jest rzeczownikiem odsłownym czasownika nieosobowego; wówczas "moc rodzenia" ma sens: "moc, którą jest rodzony przez jakąś Osobę".

Na 2. Przez te słowa Augustyn bynajmniej nie chce twierdzić, że Syn mógłby rodić Syna, ale że jeśli nie rodzi, to nie z niemocy Syna; o czym niżej<sup>4</sup>.

Na 3. Jak powiedziano<sup>5</sup>, niematerialność i doskonałość Boga wymaga tego, żeby nie mogło być więcej synów w Bogu. Że więc nie ma więcej synów wcale to nie pochodzi z niemocy Ojca do rodzenia.

---

<sup>a</sup> Patrz niżej, z. 50, 4, odp., t. 4; z. 75, 7, odp., t. 6.

## ZAGADNIENIE 42

### ROWNOSC I PODOBIENSTWO MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI

Pozostało nam jeszcze zestawienie Osób ze Sobą: pierwsze, zestawienie Ich z punktu równości i podobieństwa; drugie, z punktu posłannictwa.

Pierwsze ujmijmy w sześć pytań: 1. Czy między Osobami Boskimi jest równość? 2. Czy Osoba pochodząca jest równa tej Osobie, od której pochodzi pod względem wieczności? 3. Czy między Osobami Boskimi panuje jakiś porządek kolejności? 4. Czy Osoby Boskie są równe pod względem wielkości? 5. Czy jedna Osoba jest w Drugiej? 6. Czy są równe pod względem mocy ?

#### Artykuł 1

##### *CZY MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI PANUJE RÓWNOŚĆ ? /127/*

Zdaje się, że równość nie przysługuje Osobom Boskim bo:

1. Z filozofii Arystotelesa wiemy<sup>1</sup>, że równość jest tam, gdzie jest jednakowa ilość. Lecz w Osobach Boskich wcale nie istnieje ani ilość ciągła wewnętrzna, tj. wielkość, ani ilość ciągła zewnętrzna, tj. miejsce i czas. Nie można też mówić u Nich o równości liczbowej, gdyż dwie Osoby to coś więcej niż jedna. Wynika z tego, że zgoła nie może być mowy o równości między Osobami Boskimi.

2. Jak już powiedziano<sup>2</sup>, Osoby Boskie mają jedną istotę, istocie zaś nadajemy znaczenie i charakter formy. Otóż posiadanie przez kilku tej samej formy wcale nie wytwarza u nich równości, ale podobieństwo; a więc można mówić o podobieństwie Osób Boskich, a nie o Ich równości.

3. Mówiąc o równości, mamy na myśli kilka rzeczy równych sobie, bo "równe", to równe równemu. Lecz o Osobach Boskich wcale nie można powiedzieć, że są sobie równe. Dlaczego? Bo Augustyn tak pisze: "Jeżeli obraz doskonale oddaje podobieństwo wzoru, to obraz się z nim równa, a nie wzór ze swoim obrazem"<sup>3</sup>; a wiadomo, Obrazem Ojca jest Syn; zatem Ojciec nie jest równy Synowi; nie ma więc równości między Osobami Boskimi.

4. Równość, to jakiś stosunek. Otóż nie znamy takiego stosunku, który by był wspólny wszystkim Osobom; przeciwnie, to właśnie stosunki wyodrębniają jedną Osobę od Drugiej; a więc nie ma miejsca na równość w Osobach Boskich.

*Wbrew temu jest wypowiedź Atanazego: "Trzy Osoby w całości są sobie współwieczne i zupełnie równe"*<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Koniecznie trzeba uznać równość Osób Boskich. Oto uzasadnienie:

Zdaniem Filozofa<sup>5</sup>, wtedy kilka rzeczy uważa się za równe, gdy między nimi nie ma większej lub mniejszej. Co do Osób Boskich, to wcale nie można powiedzieć, że Jedna jest mniejsza, a Druga jest większa, gdyż, jak pisze Boecjusz: "Ci, co - jak Arianie - mówią o Osobach: ta większa, a ta mniejsza, i widzą u nich stopnie, wprowadzają rozłam w istotę Boga, rozbijającą Tróję, i wiodą do wielobóstwa"<sup>6</sup>. Dlaczego? Bo rzeczy nierówne nigdy nie mogą mieć jednej i liczbowo tej samej ilości. Jeśli zaś jest mowa o ilości w Bogu, to chodzi tylko o Jego istotę. Wynika z tego, że gdyby istniała jakaś nierówność między Osobami Boskimi, Osoby te nie miałyby już jednej istoty, i tak trzy Osoby wcale nie stanowiłyby jednego Boga, co jest niedopuszczalne; a więc musimy uznać równość Osób Boskich.

Na 1. Rozróżniamy dwojaką ilość. Pierwsza, to ilość masy lub wymierna ilość. Znajduje zastosowanie li tylko w rzeczach cielesnych; nie można jej też wcale spotkać u Osób Boskich. Ale jest jeszcze inna ilość, mianowicie ilość siły czy wartości; rozumiemy przez nią doskonałość jakiejś formy czy natury; to właśnie tę ilość mamy na myśli, gdy mówimy o jakiejś rzeczy, że jest więcej lub mniej ciepła, czyli że jest więcej lub mniej doskonała pod względem ciepła.

Tę to ilość siły czy wartości ujmujemy, po pierwsze, w jej korzeniu czy sednie, tj. jako samą ową doskonałość formy czy natury. W tym też sensie mówi się o wielkości duchowej, podobnie jak się mówi o wielkim cieple z racji jego nasilenia i doskonałości. Tak o tym pisze Augustyn: "Gdzie wielkość nie polega na masie cielesnej, tam za większe uchodzi to, co jest lepsze"<sup>7</sup>. "Lepsze" zaś to tyle, co "doskonalsze". Po drugie, ilość siły czy wartości ujmujemy od strony skutków formy. Otóż pierwszym skutkiem formy jest istnienie; każda bowiem rzecz ma istnienie zależnie od swojej formy; drugim skutkiem formy jest działanie; każdy bowiem działacz, działa mocą swojej formy.

Tak więc ilość jako siłę-wartość ujmujemy i spotykamy: w istnieniu i w działaniu. Najpierw w istnieniu. Chodzi tu o to, że im rzecz ma doskonalszą naturę, tym ma dłuższe trwanie. Z kolei w działaniu: chodzi tu o to, że im kto ma doskonalszą naturę, tym ma więcej mocy do działania. Ostatecznie więc, jak należy pojmować równość między Ojcem i Synem i Duchem Świętym, tak ujmuje Augustyn<sup>8</sup>: "Jeden Drugiego nie wyprzedza wiecznością, nie góruje nad Nim wielkością, nie przewyższa siłą". /128/

Na 2. Gdy bierzemy pod uwagę ilość w znaczeniu: siła czy wartość, wówczas taka ilość zawiera w sobie podobieństwo i coś więcej: wyklucza wyższość nad kimś. O wszystkich bowiem rzeczach, które mają udział w jednej formie, można powiedzieć, że są do siebie podobne, nawet gdyby ów udział miały w nierównym stopniu. I tak powiemy: powietrze jest podobne do ognia przez to, że jest gorące. Nie można jednak tychże rzeczy uważać za równe, skoro jedna ma doskonalszy udział w tej formie niż druga. A ponieważ Ojciec i Syn mają nie tylko jedną naturę, ale ta natura jest u Nich w doskonałym stopniu równa, dlatego - by odzegnać się od błędu Eunomiusza<sup>a</sup> - nie tylko powiadamy, że Syn jest podobny do Ojca, ale również - aby odzegnać się od błędu Ariusza - że Syn jest równy Ojcu.

---

<sup>a</sup> Patrz o nim /3/ /13/.

Na 3. Równość lub podobieństwo w Bogu można dwojako oznaczyć czy wyrazić: za pomocą nazw i za pomocą czasowników.

Otóż oznaczenie ich za pomocą nazw wskazuje na wzajemną równość i podobieństwo między Osobami Boskimi; Syn jest równy Ojcu i Doń podobny - i na odwrót. Dlaczego? Bo Syn ziszcza w sobie istotę Boską w tym samym stopniu, co i Ojciec. Stąd jak Syn ma w sobie całą wielkość Ojca, co znaczy właśnie, że jest równy Ojcu, tak ze swej strony Ojciec ma w sobie całą wielkość Syna, co znaczy że jest równy Synowi.

Jeśli idzie o stworzenie, to jak mówi Dionizy: "Nie można odwrócić równości i podobieństwa"<sup>9</sup>. Mówimy wprawdzie, że skutki są podobne do swoich przyczyn, gdyż noszą w sobie formę przyczyn, ale nie można tego odwrócić, gdyż forma ziszcza się przede wszystkim w przyczynie, a tylko drugorzędowo w skutku.

Natomiast czasowniki oznaczają równość wraz z ruchem; a chociaż w Bogu ruch nie istnieje, istnieje jednak w Nim "pobierać"; ponieważ zaś Syn pobiera od Ojca to, dzięki czemu jest Mu równy, a nie na odwrót, dlatego mówimy: Syn "współrówna się", czyli jest współrówny Ojcu, a nie odwrotnie.

Na 4. U Osób Boskich nie można nic więcej dostrzec, jak tylko istotę, w której społeczeństwo uczestniczą, i stosunki, które je wyodrębniają. Otóż równość zawiera w sobie jedno i drugie. Zawiera odrębność Osób, gdyż nigdy nie można równać siebie z samym sobą. Zawiera też jedność istoty, gdyż dlatego właśnie Osoby są równe, bo są jednej wielkości i istoty. Jasne zaś, że ten sam do siebie samego nie odnosi się jakimś rzeczowym stosunkiem. Jasne też, że jeden stosunek nie odnosi się do drugiego poprzez jakiś wtrącony stosunek. Gdy więc mówimy, że ojcostwo przeciwstawia się synostwu, to owo przeciwstawienie bynajmniej nie jest stosunkiem wtrąconym między ojcostwo a synostwo, inaczej w obu wypadkach stosunek mnożyłby się w nieskończoność. Dlatego też równość czy podobieństwo Osób Boskich nie jest jakimś rzeczowym stosunkiem, różnym od stosunków osobowych, ale w swoim pojęciu zawiera tak stosunki wyodrębniające Osoby, jak i jedność istoty. Stąd też Magister powiedział o niej, że "sama tylko ich nazwa jest stosunkowa"<sup>10</sup>.

## Artykuł 2

### CZY OSOBA POCHODZĄCA JEST RÓWNIE WIECZNA CO JEJ POCZĄTKODAWCA? CZY SYN JEST WSPÓŁWIECZNY OJCU?

Zdaje się, że Osoba pochodząca nie jest równie wieczna, jak i jej początkodawca, że więc Syn nie jest współwieczny Ojcu, bo:

1. Ariusz wylicza dwanaście różnych sposobów rodzenia. Oto one: Pierwszy jest na wzór wywodzenia się linii z punktu; wadą jego jest brak równości, jeśli idzie o niezłożoność. Drugi jest na wzór wysyłania promieni przez słońce; wadą jego jest brak równości co do natury. Wzorem trzeciego jest odcisk wyciśnięty przez pieczęć; wadą jego jest przekreślenie zarówno współlistotności, jak i skuteczności mocy. Wzorem czwartego



jest obudzenie dobrej woli przez Boga, co również przekreśla współistotność. Piąty jest na wzór przypadłości wychodzącej z jestestwa, wszelako przypadłość nie ma samoistnego bytu. Szósty jest na wzór oderwania formy poznawczej od materii tak, jak zmysły pobierają formę poznawczą od rzeczy cielesnych; tu jednak brak równości pod względem niezłożoności duchowej. Wzorem siódmego jest obudzenie woli przez pomysł, ale to obudzenie odbywa się w czasie. Wzorem ósmego jest zmiana kształtu; tak np. z brązu robi się posąg; ale to rzecz materii. Dziewiąty jest na wzór ruchu wywołanego przez poruszydca; ale tu jest skutek i przyczyna. Dziesiąty jest na wzór wyprowadzenia gatunku z rodzaju, ale to nie ma miejsca w Bogu, skoro Ojciec nie orzeka o Synu jak rodzaj o gatunku. Wzorem jedenastego jest tworzenie artystyczne czy rzemieślnicze; tak np. zrobiona skrzynia jest tworem skrzyni poczętej w myśli. Wzorem dwunastego jest rodzenie, tak jak np. syn jest z ojca, ale tu jest następstwo czasowe. Jasno z tego widać, że w każdym z tych wzorów pochodzenia jednej rzeczy od drugiej jest jakiś brak: albo brak równości natury, albo brak równoczesności<sup>a</sup>. Jeśli więc Syn pochodzi od Ojca to trzeba przyznać, że albo jest mniejszy od Ojca, albo późniejszy, albo jedno i drugie.

2. Cokolwiek dobywa się od kogoś, ma początek; lecz nic wiecznego nie ma początku; a więc ani Syn, ani Duch Święty nie są wieczni.

3. Cokolwiek ulega rozkładowi, przestaje istnieć. A więc i cokolwiek się rodzi, zaczyna istnieć; po to się przecież rodzi, by istnieć. Lecz Syn jest zrodzony przez Ojca, a więc zaczyna istnieć; tym samym nie jest współwieczny Ojcu.

4. Jeśli Syn jest zrodzony przez Ojca, to: albo ciągle się rodzi, albo kiedyś był moment Jego urodzenia. Przypuśćmy że ciągle się rodzi! Co wówczas? Otóż co jest w trakcie rodzenia, jest niedoskonałe. Widzimy to na przykładzie ruchu i czasu, które są w trakcie nieustannego stawania się, jako że polegają na następstwie. Wynikało by z tego, że Syn byłby zawsze niedoskonały, co jest nie do przyjęcia. Pozostaje więc drugie: że kiedyś był jakiś moment zrodzenia Syna, i że przed tym momentem Syn nie istniał.

*Wbrew temu jest powaga Atanazego: "Trzy Osoby w całości są sobie współwieczne"*<sup>1</sup>.

*Odpowiedź:* Jest nieodzowną prawdą, że Syn jest współwieczny Ojcu. Uzasadnia to następujące rozumowanie :

Że jakaś rzecz, pobierająca byt od swego początkodawcy, jest odeń późniejszą, może to pochodzić już to ze strony działacza, już to ze strony działania.

Najpierw od strony działacza; mamy ich dwa rodzaje i to zgoła odmienne: inaczej bowiem zachowuje się działacz dobrowolny, a inaczej działacz naturalny. Działacz dobrowolny ma swobodny wybór czasu; jak bowiem w jego mocy jest wybór formy, którą chce nadać skutkowi, o czym wyżej była mowa<sup>2</sup>, tak również i w jego mocy jest wybór czasu, w którym chce tenże skutek wywołać. Co do działacza naturalnego, to ten nie ma od samego początku doskonałej siły do wywołania skutku, ale siły tej nabiera dopiero z biegiem czasu; tak np. w niemowlęctwie człowiek nie potrafi rodzić.

Z kolei od strony działania: otóż już samo to, że działanie polega na następstwie,

---

<sup>a</sup> *Aequalitas durationis.*

nie pozwala, by rzecz pobierająca byt od początkodawcy, była z nim równoczesna. Stąd też, nawet gdyby się przypuściło, że jakiś działacz zaczyna działać takim właśnie działaniem zaraz skoro tylko zaistnieje, nie wywoła skutku zaraz w samym momencie zaczęcia działania, ale dopiero w momencie na którym się ono kończy.

Z powyższych zaś jasno widać<sup>3</sup>, że Ojciec nie rodzi Syna wolą, ale naturą, że natura Ojca jest odwiecznie doskonała, i wreszcie że działanie, którym Ojciec wydaje Syna nie zawiera w sobie następstwa; w przeciwnym razie zrodzenie Syna Bożego odbyłoby się według kolejnego następstwa, byłoby materialne i złączone z ruchem, a to jest niemożliwe. Pozostaje więc jeden wniosek: że jak tylko istnieje Ojciec, istnieje i Syn, że Syn jest współwieczny Ojcu, i że Duch Święty jest współwieczny Ojcu i Synowi.

Na 1. Augustyn zwraca uwagę<sup>4</sup> na to, że żaden sposób czy wzór pochodzenia zaczerpnięty od stworzeń, nie zdoła doskonale przedstawić rodzenia w Bogu. Trzeba więc we wszystkich tych i innych wzorach szukać podobieństwa, bo co niedostaje jednemu, drugi i trzeci coś niecoś dorzuci. Stąd czytamy w postanowieniach Soboru Efeskiego: "Niech imię 'Blask' ogłasza nam, że Syn współistnieje z Ojcem i jest Mu współwieczny; imię 'Słowo' niech nam pokazuje narodzenie bez bierności, a imię 'Syn' niech nam mówi o Jego współistności". Ponad wszystkimi jednak wzorami góruje wyrazistością pochodzenie słowa z myśli; w pochodzeniu tym wprawdzie słowo jest późniejsze od swego początkodawcy, ale tylko tam gdzie myśl przechodzi z możliwości do rzeczywistości; a o tym przejściu nawet nie może być mowy w Bogu!

Na 2. Wieczność wyklucza początek czy zaczęcie trwania, ale nie wyklucza początku wywodzenia.

Na 3 Każdy rozkład jest jakąś przemianą; stąd też cokolwiek ulega rozkładowi zaczyna nie być, a kończy być. Lecz, jak powiedziano<sup>5</sup>, rodzenie w Bogu nie jest przemianą. Stąd Syn zawsze jest rodzony, a Ojciec zawsze rodzi.

Na 4. Jeżeli idzie o czas, to co innego jest w nim to, co niepodzielne, mianowicie moment, a co innego to, co trwa, mianowicie czas. Atoli gdy idzie o wieczność, to, jak wyżej powiedziano<sup>6</sup>, ów moment niepodzielny "teraz" stoi zawsze niezmienny. A wiadomo, rodzenie Syna nie odbywa się ani w momencie czasu "teraz", ani w czasie, ale w wieczności. Dlatego też, gwoli zaznaczenia owej terażniejszości i pozostawiania wieczności można za Orygenesem o Synu powiedzieć, że "zawsze rodzi się"<sup>7</sup>. Lepiej jednak za Grzegorzem<sup>8</sup> i Augustynem<sup>9</sup> wyrazić się, że: "jest zawsze rodzony", gdyż przysłówek "zawsze" wskazuje na pozostawianie - ciągłość wieczności, a "rodzony" podnosi doskonałość rodzenia. W ten sposób wykluczamy z Syna wszelką niedoskonałość i "moment, w którym Go nie było" - jak to właśnie twierdził Ariusz.

### Artykuł 3

#### *CZY MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI ISTNIEJE PORZĄDEK NATURY ? /129/*

Zdaje się, że między Osobami Boskimi nie zachodzi porządek natury, bo:

1. W Bogu nic więcej nie spotkasz poza: istotą, Osobą i znamieniem. Lecz "porządek natury" nie oznacza ani istoty, ani którejś z Osób, ani też któregoś ze znamion. A więc porządek natury w Bogu nie istnieje.

2. Gdziekolwiek jest porządek natury, tam jedno ma pierwszeństwo przed drugim, przynajmniej według natury i naszego pojmowania. Lecz gdy idzie o Osoby Boskie, to jak mówi Atanazy: "Nic w tej Trójcy nie jest wcześniejsze lub późniejsze"<sup>1</sup>. A więc porządek natury wcale między Osobami Boskimi nie istnieje.

3. Gdzie porządkowanie, tam i wyodrębnianie. Lecz w naturę Boga nie wolno wprowadzać żadnej odrębności; a więc i porządkowania; nie wolno więc mówić u niej o jakimś porządku natury.

4. Natura Boga to tyle, co istota Boga. Lecz nigdy nie mówi się o porządku istoty w Bogu. A więc nie można też mówić o porządku natury w Bogu.

*Wbrew* temu: Wielość bez porządku to pomieszanie. Lecz jak mówi Atanazy<sup>2</sup>: między Osobami Boskimi nie ma pomieszania czy chaosu. A więc istnieje tam porządek.

*Odpowiedź*: Wszelkie porządkowanie dokonuje się w oparciu o jakiś początek. Początek zaś przybiera wiele różnych postaci; i tak mówimy, że punkt jest początkiem położenia rzeczy; w poznawaniu zasada czy założenie jest początkiem dowodzenia; każda przyczyna też ma związek z jakimś początkiem; stąd i porządek może być taki czy owaki. Aliści, gdy mowa o Bogu, to - jak wyżej powiedziano<sup>3</sup> - w grę może wchodzić li tylko początek według wyvodu, z wykluczeniem pierwszeństwa. Stąd też musi tu być i porządek według wyvodu - z wykluczeniem pierwszeństwa. Ten to właśnie porządek zwie się: porządek natury; zdaniem Augustyna<sup>4</sup>: nie oznacza on, że jedna Osoba ma pierwszeństwo przed Drugą, ale że Jedna pochodzi od Drugiej.

Na 1. Porządek natury oznacza znamię wyvodu w ogólności, bez wyszczególnienia tego czy owego znamienia. /130/

Na 2. Gdy chodzi o stworzenia, to nawet gdy skutek jest współczesny czy równoczesny co do trwania ze swoim początkiem, to jednak początek ma pierwszeństwo przed skutkiem tak co do natury, jak i co do pojmowania; oczywiście o ile bierzemy pod uwagę samego początkodawcę. Natomiast jeśli weźmiemy pod uwagę same stosunki między przyczyną a skutkiem, początkodawcą a początkobiorcą, wówczas jasne, że względniki muszą być równoczesne czy jednoczesne ze sobą tak co do natury, jak i w pojmowaniu; wszak jeden stosunek określamy przez drugi. Lecz w Bogu same właśnie stosunki stanowią Osoby samoistnie bytujące w jednej naturze. Dlatego też ani ze strony natury, ani ze strony stosunków nie może być mowy o pierwszeństwie jednej Osoby przed Drugą: czy to chodzi o pierwszeństwo według natury, czy według pojmowania.

Na 3. Gdy mówimy: "porządek natury", to nie chodzi tu o porządkowanie samej natury, ale chodzi i o Osoby Boskie, o porządek w Ich naturalnym wywodzeniu się Jednej od Drugiej.

Na 4. W przeciwieństwie do istoty, natura ma poniekąd charakter początku. Dlatego ów porządek wywodu lepiej oddaje zwrot: "porządek natury", niż "porządek istoty".

#### Artykuł 4

##### CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM WIELKOŚCI ?

Zdaje się, że Syn nie jest równy Ojcu pod względem wielkości, bo:

1. Sam Syn tak mówi o Sobie: "Ojciec większy jest ode mnie"<sup>1</sup>, Apostoł zaś tak pisze: "A gdy już wszystko zostanie Mu poddane, wtedy i sam Syn zostanie poddany temu, który Synowi poddał wszystko, aby Bóg był wszystkim we wszystkich"<sup>2</sup>.

2. Ojcostwo to godność i dostojęństwo Ojca. Lecz ojcostwo nie przysługuje Synowi. A więc nie całą godność, czyli dostojęństwo, jakie ma Ojciec, ma i Syn. Tym samym Syn nie jest równy Ojcu pod względem wielkości.

3. Gdziekolwiek mamy do czynienia z całością i częścią, tam większość części stanowi coś więcej niż jedna część lub mniejszość części; tak np. trzech ludzi, to coś więcej niż dwóch lub jeden człowiek. Lecz w Bogu, jak się zdaje, jest całość ogólna (powszechnik) i część, gdyż pod ogólną nazwą "stosunek" lub "znamie" kryje się kilka znamion. A ponieważ w Ojcu są trzy znamiona, w Synu zaś tylko dwa, dlatego, jak się zdaje, Syn nie jest równy Ojcu. /131/

*Wbrew* temu Apostoł tak pisze o Synu: "Nie poczytał za drapięstwo, że był równym Bogu"<sup>3 a</sup>.

*Odpowiedź:* Stwierdzamy stanowczo, że Syn jest równy Ojcu pod względem wielkości. Dlaczego? Bo wielkość Boga to nic innego jak doskonałość Jego natury; ojcostwo zaś i synostwo na tym właśnie polegają, że Syn mocą rodzenia dochodzi do posiadania tej doskonałości natury, jaką cieszy się Ojciec, i ma ją tak jak ma ją Ojciec. Ponieważ zaś u ludzi rodzenie jest przemianą - przejściem z możliwości do rzeczywistości, dlatego zrodzony syn nie dorównuje od samego początku swojemu ojcu-rodzicielowi; dopiero po odpowiednim okresie rozwoju dochodzi do zrównania się z nim, aliści i to nie zawsze, bo nieraz wada tkwiąca w samych początkach rodzenia powoduje niedorozwój. Z dotychczasowych zaś rozważań<sup>4</sup> jasno widać, że w Bogu mamy ojcostwo i synostwo w prawdziwym i właściwym sensie. Przez myśl nawet nie można przepuścić, by w samej mocy Boga Ojca do rodzenia tkwiła jakaś wada, lub żeby Syn Boży dochodził dopiero do doskonałości poprzez stopniowy rozwój. Stąd konieczny wniosek: Syn odwiecznie jest równy Ojcu pod względem wielkości. Tak o tym pisze Hilary: "Usuń na bok słabości cielesne, cały przewód poczęcia, boleści i wszystkie konieczności ludzkie z tym związane, a zostanie ci jedno, mianowicie że każdy syn, mocą naturalnego rodzenia, staje się równy ojcu, bo ma jak i on podobną naturę"<sup>5</sup>.

---

<sup>a</sup> Tak Wulgata. **Biblia Tysiąclecia** ma tak: "Nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem".

Na 1. Teksty te dotyczą Chrystusa w Jego ludzkiej naturze; z racji niej, wiadomo, Chrystus jest mniejszy od Ojca i jest Mu poddany. Atoli z racji Boskiej natury Chrystus jest Mu równy. Tak o tym pisze Atanazy: "Równy Ojcu według Bóstwa; mniejszy od Ojca według człowieczeństwa"<sup>6</sup>. Hilary znowuż tak: "Powaga Dawcy daje Ojcu tytuł do tego, że jest większy; ale i Ten, który w darze pobrał ten sam byt, wcale przez to nie staje się mniejszy"<sup>7</sup>. W innym zaś dziele tak się wypowiada: "podległość Syna, to cecha naturalnej, synowskiej uległości", t.j. uznanie powagi ojcowskiej; "podległość zaś wszystkich innych, to cecha stworzeń - ich niemocy"<sup>8</sup>.

Na 2. Tam równość, gdzie wielkość. Otóż jak wyżej powiedziano<sup>9</sup>, w Bogu wielkość oznacza doskonałość natury; wiąże się też z istotą. Wynika z tego, że w Bogu równość i podobieństwo dotyczą istoty i że zgoła nie może być mowy o nierówności lub braku podobieństwa, jeśli chodzi o odrębność stosunków. /132/ Wyraźnie pisze o tym Augustyn: "Pytanie, kto od kogo? To sprawa wyvodu. Pytanie, jaki i jak wielki? To sprawa równości"<sup>10</sup>.

Tak więc ojcostwo jest godnością Ojca, jak i istotą Ojca; godność bowiem jest bezwzględnikiem i wiąże się z istotą. Jak więc ta sama istota: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem, tak również i ta sama godność: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem. Słuszne więc jest zdanie: "Całą godność, jaką ma Ojciec, ma i Syn". Nie wolno jednak na podstawie tego tak rozumować: Ojciec ma ojcostwo, a więc Syn ma ojcostwo. Dlaczego? Bo zamienia się "co" (bezwzględnik) na "w stosunku do" (względnik); albowiem Ojciec i Syn mają tę samą istotę i godność; tylko że u Ojca jest stosunkiem Dawcy, u Syna zaś jest stosunkiem "Odbiorcy". /133/

Na 3 Chociaż orzeka o wielu stosunkach, to jednak w Bogu stosunek nie jest całością ogólną, czyli powszechnikiem. Dlaczego? Po wszystkie stosunki w Bogu stanowią jedno co do istoty i istnienia, a to zgoła nie da się pogodzić z pojęciem powszechnika; wiadomo przecież, że jego części są bytowo różne. Podobnie i osoba, jak to wyżej powiedziano<sup>11</sup>, wcale nie jest w Bogu powszechnikiem. Stąd też wszystkie razem stosunki bynajmniej nie stanowią czegoś więcej niż tylko jeden; tak samo wszystkie razem Osoby nie są czymś więcej niż tylko Jedną, gdyż każda Osoba nosi w sobie całą doskonałość Boskiej natury<sup>b</sup>.

---

<sup>b</sup> Patrz wyżej, z. 30, 1 na 4.

## Artykuł 5

### *CZY SYN JEST W OJCU, I ODWROTNIE ? /134/*

Zdaje się, że Syn nie jest w Ojcu i na odwrót, bo:

1. Filozof<sup>1</sup> podaje osiem sposobów przebywania czegoś w czymś. /135/ Otóż przechodząc pojedynczo każdy z nich widać, że przebywanie Syna w Ojcu i na odwrót nie odpowiada żadnemu z nich. A więc Syn nie przebywa w Ojcu i na odwrót.

2. Kto wyszedł skądś, już tam nie jest. Lecz Syn wyszedł od Ojca i to odwiecznie; pisze o tym Micheasz: "Wyjścia Jego [datują się]<sup>a</sup> od początku, od dni wieczności"<sup>2</sup>. A więc Syn nie przebywa w Ojcu.

3. Co się tyczy przeciwstawników, /136/ to nigdy jeden nie przebywa w drugim. Lecz między Ojcem a Synem jest przeciwstawność stosunkowa. A więc nie może Jeden przebywać w Drugim.

*Wbrew* temu jest wyznanie samego Syna: "Ja jestem w Ojcu, a Ojciec we Mnie"<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* W Ojcu i Synu należy wziąć pod uwagę: istotę, stosunek i wywód. Każde z nich też ze swej strony mówi o przebywaniu Syna w Ojcu, i na odwrót.

Najpierw istota. Ojciec jest w Synu, bo Ojciec jest swoją istotą; tę to istotę przekazuje Synowi bez jakiegokolwiek naruszenia, czyli przemiany w samym sobie; a ponieważ istota Ojca jest w Synu, z tego wniosek, że Ojciec jest w Synu. Z drugiej stronyn ponieważ Syn, to istota Syna, dlatego Syn jest w Ojcu, w którym jest Jego istota. /137/ To miał na myśli Hilary pisząc: "Bóg niezmienny, rodząc niezmiennego Boga, idzie, że tak powiem, po linii swojej natury; w tym to więc zrodzonym Bogu widzimy samoistną naturę Boga. I tak: w Bogu jest Bóg"<sup>4</sup>.

Następnie stosunek. To jasne, gdyż jedna z przeciwstawnych stosunkowo stron wchodzi w pojęcie drugiej, i na odwrót.

Wreszcie wywód. To również jasne, gdyż pochodzenie słowa myślowego nie jest na zewnątrz, ale zostaje w mówiącym.

Z drugiej strony i to, co wypowiada się słowem, zawiera się w słowie.

Całe powyższe rozumowanie odnosi się również i do Ducha Świętego.

Na 1. To, co zachodzi w świecie stworzeń, nie zdoła wystarczająco przedstawić tego, co zachodzi w Bogu; i dlatego przebywanie Syna w Ojcu i na odwrót nie odpowiada żadnemu ze sposobów podanych przez Filozofa. Aliści największe podobieństwo ma ten sposób przebywania, według którego początkobiorca jest w początkodawcy, z tą jednak różnicą, że w świecie stworzeń początkodawca i początkobiorca nie mają jednej i tej samej istoty

---

<sup>a</sup> **Biblia Tysiąclecia** ma: "Pochodzenie Jego itd." (Mi 5, 1).

Na 2. Wyjście Syna z Ojca odbywa się na sposób pochodzenia wewnętrznego, a więc tak, jak słowo dobywa się z serca i w nim pozostaje. Stąd w Bogu przez owo wyjście należy rozumieć odrębność stosunków, a nie jakoweś oddalenie się od istoty.

Na 3. Ojciec i Syn nie przeciwstawiają się sobie istotą, ale stosunkami; a o nich powiedzieliśmy<sup>5</sup>, że choć są sobie przeciwstawne, mimo to jeden jest w drugim.

## Artykuł 6

### *CZY SYN JEST RÓWNY OJCU POD WZGLĘDEM POTĘGI ? /138/*

Zdaje się, że Syn nie jest równy Ojcu pod względem potęgi, bo:

1. Czytamy u Jana: "Syn nie mógłby niczego dokonać sam od siebie, gdyby nie widział Ojca czyniącego"<sup>1</sup>. Ale Ojciec może czynić sam od siebie. A więc Ojciec jest większy od Syna pod względem mocy.

2. Ten, kto nakazuje i poucza, ma większą moc niż ten, kto jest posłuszny i pobiera naukę. Lecz Ojciec nakazuje Synowi. Czytamy o tym u Jana: "Tak czynię, jak mi Ojciec nakazał"<sup>2</sup>. Ojciec także poucza Syna; pisze o tym tenże Jan: "Ojciec miłuje Syna i ukazuje Mu to wszystko, co On sam czyni"<sup>3</sup>. Z drugiej strony czytamy u Jana, że Syn słucha Ojca: "Tak, jak słyszę, sędzę"<sup>4</sup>. A więc Ojciec ma większą potęgę niż Syn.

3. To rzecz wszechmocy Ojca, że może zrodzić Syna sobie równego. Pisze o tym Augustyn: "Jeżeli nie mógł zrodzić Syna sobie równego, to gdzież jest wszechmoc Boga Ojca?"<sup>5</sup>. Lecz Syn, jak to wyżej wykazano<sup>6</sup> nie może zrodzić Syna. A więc nie wszystko, co stanowi wszechmoc Ojca, może Syn; nie jest przeto równy Ojcu pod względem mocy.

*Wbrew* temu mówi sam Syn: "To samo, co On czyni, podobnie i Syn czyni"<sup>7</sup>.

*Odpowiedź:* Koniecznie musimy stać na stanowisku, że Syn jest równy Ojcu pod względem mocy. Dlaczego? Bo moc do działania jest przejawem doskonałości natury. Przykładem tego są stworzenia. Im doskonalszą naturą cieszy się któreś, tym więcej mocy przejawia w działaniu. Otóż nieco wyżej wykazaliśmy<sup>8</sup>, że samo pojęcie ojcostwa i synostwa Bożego domaga się, by Syn był równy Ojcu pod względem wielkości, tj. miał tę samą doskonałość natury. Wynika z tego, że Syn jest równy Ojcu pod względem potęgi. To samo rozumowanie dotyczy Ducha Świętego w odniesieniu do reszty Osób.

Na 1. Słowa: "Syn nie może nic uczynić sam od siebie", bynajmniej nie odbierają Synowi tej mocy, jaką ma Ojciec. Wszak coś wprost przeciwnego mówią dalsze słowa Jana: "To samo, co On czyni, na ten sam sposób czyni i Syn"; ale słowa te pokazują, że Syn ma tę moc od tego Ojca, od którego ma i naturę. W związku z tym pisze Hilary: "Tak silną jest jedność natury Boskiej, że gdy Syn działa przez siebie samego, nie działa od siebie samego"<sup>9</sup>.

Na 2. "Ojciec poucza", "Syn pobiera naukę" mają jedynie sens taki, że Ojciec przekazuje Synowi wiedzę tak samo, jak i przekazuje Mu istotę. To wyjaśnienie odnosi się również i do nakazywania Ojca; albowiem rodząc Syna, daje Mu odwiecznie wiedzę i

wolę, czyli władzę nad tymi rzeczami, które mają być uczynione. Można też, co nawet będzie lepsze, odnieść te wyrażenia do Chrystusa w Jego ludzkiej naturze.

Na 3. Jak ta sama istota: w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem, tak podobnie: jedna i ta sama jest moc, którą Ojciec rodzi, a Syn jest rodzony; stąd jasny wniosek, że cokolwiek może Ojciec, może i Syn.

Nie wy nika jednak bynajmniej z tego, że Syn może rodzić. Kto by tak wnioskował, zamieniał by błędnie "co" (bezwzględnik) na "w stosunku do" (względnik). Dlaczego? Bo w Bogu rodzenie, to stosunek; a więc Syn ma tę samą wszechmoc, co i Ojciec, ale w innym stosunku. Ojciec ma też wszechmoc, jako Dawca - i to właśnie oznacza owo powiedzenie "Ojciec może rodzić"; Syn zaś ma ją jako Odbiorca - i to właśnie oznacza owo powiedzenie "Syn może być rodzony".

## ZAGADNIENIE 43 /139/

### POSYŁANIE OSOB BOSKICH

Na koniec rozpatrzmy zagadnienie posłannictwa Osób Boskich; ujmijmy to w osiem pytań: 1. Czy przystoi jakiejś Osobie być posyłaną? 2. Czy posyłanie jest wieczne, czy tylko w czasie? 3. Jaka jest racja niewidzialnego posyłania Osoby? 4. Czy każdej Osobie przystoi być posyłaną? 5. Czy zarówno Syn, jak i Duch Święty bywa niewidzialnie posyłany? 6. Do kogo zwraca się owo niewidzialne posłannictwo? 7. O posłannictwie widzialnym. 8. Czy jakaś Osoba posyła siebie samą: widzialnie lub niewidzialnie?

### Artykuł 1

#### *CZY JAKIEJŚ OSOBIE BOSKIEJ PRZYSTOI BYĆ POSŁANA ?*

Zdaje się, że to nie licuje, by jakaś Osoba była posyłana, bo:

1. Poślaniec jest niższy niż posyłający. Lecz między Osobami jedna nie jest niższa od drugiej. A więc jedna Osoba nie wysyła drugiej.

2. Poślaniec musi rozstać się i odłączyć od posyłającego; pisze o tym Hieronim: "Co złączone w jedno i stanowi jedno ciało, nie może być posłane"<sup>1</sup>. Lecz zdaniem Hilarego<sup>2</sup>, od Osób Boskich: "niczego nie można odłączyć"; a więc jedna Osoba nie posyła drugiej.

3. Każdy poślaniec musi opuścić jedno miejsce po to, by znaleźć się na nowym miejscu; ale to zgoła nie dotyczy Osoby Boskiej, gdyż jest wszechobecna; a więc zgoła nie może być mowy o posyłaniu Osoby Boskiej.

*Wbrew temu czytamy u Jana: "Ja nie jestem sam, lecz Ja i Ten, który Mnie posłał"<sup>3</sup>.*



*Odpowiedź:* W pojęciu posyłania mieszczą się dwa stosunki: pierwszy to stosunek posłańca do osoby wysyłającej; drugi, to stosunek posłańca do kresu, czyli miejsca przeznaczenia.

Co do pierwszego: Sam fakt posłania kogoś wskazuje na jakieś pochodzenie posłańca od posyłającego; to zaś ma różne postacie: albo jest to rozkaz; np. pan posyła sługę; albo jest to rada; i tak mówi się o doradcy, że posyła króla na wojnę; albo jest to wywód; i tak mówi się o drzewie, że wypuszcza kwiaty.

Drugi stosunek wskazuje na miejsce przeznaczenia do którego posłaniec jest posłany po to, by w nim w jakiś sposób zaczął być: albo dlatego, że jeszcze nigdy przedtem nie był w tym miejscu, dokąd jest posłany albo też zaczął w tymże miejscu być w nowym jakimś charakterze, w jakim dotychczas nie był.

Z obu tych tytułów można mówić o posyłaniu Osoby Boskiej: pierwsze, o ile posyłanie oznacza pochodzenie jako wywód posłańca od osoby posyłającej; drugie, o ile oznacza nowy sposób istnienia w kimś. W tym to drugim sensie mówimy o Synu, że został posłany na świat przez Ojca; co znaczy: zaczął być widzialnie dzięki przybraniu ciała na tym świecie, w którym przecież, jak świadczy Jan<sup>4</sup>, już uprzednio przebywał.

Na 1. Owszem, w pojęciu posłannictwa kryje się niższość ze strony posłańca, ale tylko wtedy, gdy pochodzenie posłańca od osoby posyłającej przybiera postać rozkazu albo rady; wiadomo bowiem, że rozkazodawca jest wyższy stopniem, a doradca mądrzejszy. W Bogu jednak to pochodzenie oznacza li tylko wywód; a ten, jak wyżej powiedziano<sup>5</sup>, zawiera w sobie równość Osób Boskich.

Na 2. Posłaniec, który dopiero zaczyna przebywać w miejscu, w którym uprzednio w żadnym charakterze nie był, w wykonaniu swojego posłannictwa musi poruszać się z miejsca na miejsce, a tym samym musi odejść od miejsca osoby posyłającej go. Aliści to zgoła nie zachodzi przy posyłaniu Osoby Boskiej. Dlaczego? Bo Osoba posłana ani nie zaczyna być tam, gdzie Jej pierwiej nie było, ani też nie przestaje być tam, gdzie była. Dlatego też posłannictwo obywa się bez odłączenia czy rozstania; zachowuje jedynie odrębność wyvodu.

Na 3. Zarzut ten mówi o takim posłannictwie, które nie może się obejść bez ruchu miejscowego; a to u Boga nie zachodzi.

## Artykuł 2

### *CZY POSYŁANIE ODBYWA SIĘ W WIECZNOŚCI, CZY TEŻ TYLKO W CZASIE ?*

Zdaje się, że posyłanie mogło odbywać się w wieczności, bo:

1. Grzegorz tak pisze: "O tyle Syn jest posłany, o ile jest rodzony"<sup>1</sup>. Lecz rodzenie Syna jest Wieczne; a więc i posyłanie.

2. Cokolwiek odbywa się w czasie, podlega zmianie. Lecz Osoba Boska nie ulega żadnym zmianom. A więc posyłanie Osoby Boskiej nie jest w czasie, ale w wieczności.

3. Posyłanie to pochodzenie, lecz pochodzenie Osób Boskich jest wieczne; a więc i posyłanie.

*Wbrew* temu pisze Apostoł: "Gdy jednak nadeszła pełnia czasu, zesłał Bóg Syna Swego"<sup>1</sup>.

*Odpowiedź:* Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na różnicę, jaka zachodzi między wyrażeniami oddającymi wywód Osób Boskich.

Otóż niektóre z nich z pojęcia swego oznaczają li tylko stosunek do początkodawcy. Są to: pochodzenie i wyjście. Inne natomiast wraz z oznaczeniem stosunku do początkodawcy, wskazują na kres, czyli owoc pochodzenia; spośród tych ostatnich: jedne wyrażenia wskazują na kres czyli owoc w wieczności; są to: rodzenie i tchnienie; jasne, bo rodzenie to pochodzenie Osoby Boskiej i przekaz natury Boskiej; a tchnienie biernie wzięte, to Pochodzenie samoistnej Miłości; inne zaś wyrażenia, wraz ze stosunkiem do początku, wskazują na kres, czyli przeznaczenie w czasie. Są to: posłannictwo i danie; jasnen wszak posłańca wysła się po to, by znalazł się w miejscu przeznaczenia, a dar daje się po to, by go posiadano. Otóż, że jakieś stworzenie posiada Osobę Boską, i że Osoba Boska ma w nim nowy sposób istnienia, to chyba odbywa się w czasie.

Stąd wniosek: posłannictwo i danie odbywają się li tylko w czasie; rodzenie i tchnienie li tylko w wieczności; pochodzenie zaś i wyjście odbywają się w Bogu tak w wieczności, jak i w czasie. Dlaczego? Bo Syn pochodzi, wyszedł w wieczności, by być Bogiem; wyszedł, zjawił się również i w czasie: by posłannictwem widzialnym stać się człowiekiem, i także posłannictwem niewidzialnym być w człowieku.

Na 1. Zdanie Grzegorza można dwojako rozumieć: pierwsze, że chodzi tu o rodzenie Syna w czasie; a więc nie z Boga Ojca, ale z Matki. Drugie, że już samo zrodzenie w wieczności daje Synowi tytuł do tego, iż może być posłany.

Na 2. Jeżeli w tych faktach, że Osoba Boska istnieje gdzieś w nowej postaci, lub że ją ktoś posiada w czasie, zachodzi jakaś zmiana, to tłumaczy się ją zmiennością stworzenia, a nie Osoby Boskiej. Podobnie jak Bóg: z nastaniem czasu otrzymuje tytuł "Pan" z racji zmienności stworzenia. /140/

Na 3. Wyraz "posłannictwo" mówi nie tylko o pochodzeniu od początkodawcy ale także o tym, jakie przeznaczenie w czasie ma to pochodzenie. Stąd też posyłanie odbywa się jedynie w czasie.

Można również i tak odpowiedzieć: posłannictwo zawiera w swoim pojęciu pochodzenie w wieczności, i jeszcze coś więcej, mianowicie skutek, czyli przeznaczenie w czasie; stosunek bawiem Osoby Boskiej do swojego Początku, to rzecz li tylko wieczności. Stąd też, jeżeli mówimy o podwójnym pochodzeniu, mianowicie w wieczności i w czasie, to nie dlatego, żeby był dwojaki stosunek do Początku, ale dlatego, że jest dwojaki kres, czyli owoc jego: jeden w wieczności, drugi w czasie.

### Artykuł 3

#### CZY NIEWIDZIALNE POSYŁANIE OSOBY BOSKIEJ ODBYWA SIĘ JEDYNNIE ZE WZGLĘDU NA DAR ŁASKI UŚWIĘCAJĄCEJ? /141/

Zdaje się, że niewidzialne posłannictwo Osoby Boskiej nie ma na celu jedynie daru łaski uświęcającej, bo:

1. "Posłać Osobę Boską" znaczy tyle, co "dać Ją w darze". Jeśli więc posyła się Osobę Boską li tylko gwoli daru łaski uświęcającej, wówczas nie daje się samej Osoby Boskiej, ale tylko Jej dary; a to właśnie stanowi błąd tych, co twierdzą, że nie Duch Święty, ale Jego dary są nam dane.

2. Wyrażenie "ze względu na" nawiązuje do jakiejś przyczyny. Ale to właśnie Osoba Boska jest przyczyną, że mamy dar łaski uświęcającej, a nie na odwrót; mówi bowiem Apostoł: "Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany"<sup>1</sup>. A więc wyrażenie: "Osoba Boska jest posłana ze względu na dar łaski uświęcającej" nie jest odpowiednie.

3. Augustyn tak pisze o Synu: "Gdy w czasie ktoś duchem Go poznaje, wtedy mówi się o Jego posłaniu"<sup>2</sup>. Lecz Syna poznaje się nie tylko dzięki łasce uświęcającej, lecz również dzięki łasce darmo danej, /142/ np. przez wiarę i wiedzę. A więc Osoba Boska jest posłana nie tylko ze względu na samą łaskę uświęcającą.

4. Zdaniem Hrabana<sup>3</sup> Apostołowie otrzymali w darze Ducha Świętego dla czynienia cudów. /143/ To zaś wcale nie jest darem łaski uświęcającej, ale łaski darmo danej. A więc Osobę Boską otrzymujemy nie tylko ze względu na łaskę uświęcającą.

*Wbrew* temu wypowiada się Augustyn: "Duch Święty pochodzi (w czasie) dla uświęcenia stworzenia"<sup>4</sup>. Posłannictwo zaś, czyli posyłanie znaczy tyle, co pochodzenie w czasie; a ponieważ uświęcenia stworzenia dokonuje li tylko łaska uświęcająca, dlatego i posłanie Osoby Boskiej dokonuje się li tylko poprzez łaskę uświęcającą.

*Odpowiedź:* Osoba Boska "jest posłana" znaczy: "istnieje w kimś w jakiś nowy sposób"; Osoba Boska "jest dana" znaczy: "ktoś Ją posiada". Otóż jedno i drugie dzieje się jedynie dzięki łasce uświęcającej.

Wyjaśnienie :

Znamy sposób istnienia Boga wspólny wszystkim rzeczom tak, jak przyczyna jest w skutkach, które mają udział w jej dobroci, mianowicie swoją istotą, potęgą i obecnością<sup>a</sup>. Jednakowoż ponad tym wspólnym sposobem jest jeszcze jeden szczególny, który przysługuje stworzeniu rozumnemu; według niego, jak się to przyjęło mówić: Bóg jest w nim tak, jak rzecz poznana jest w poznawcy, a rzecz miłowana jest w miłującym; ponieważ zaś działaniem swoim: poznaniem i miłowaniem, stworzenie rozumne dosięga

---

<sup>a</sup> Wyżej, z. 8, 3, odp., t. 1, str. 155-157.

samego Boga, dlatego o tym szczególnym sposobie powiadamy, że według niego Bóg nie tylko jest w stworzeniu rozumnym, ale coś więcej: mieszka w nim jak w swojej świątyni. /144/

Tak więc żaden inny skutek nie może być racją, dla której by Osoba Boska w nowy sposób była w stworzeniu rozumnym, jak tylko łaska uświęcająca. Zatem jedynym celem posłania i pochodzenia w czasie Osoby Boskiej jest łaska uświęcająca.

Do tego: wtedy dopiero możemy powiedzieć o rzeczy, że ją posiadamy gdy wolno nam jej swobodnie używać i nią się cieszyć<sup>b</sup>. Otóż li tylko dzięki łasce uświęcającej mamy możność cieszenia się posiadaniem Osoby Boskiej. Zaznaczmy jednak, że w tymże darze łaski uświęcającej, człowiek otrzymuje Ducha Świętego, i że przezeń Duch Święty mieszka w nas. Dlatego też nie kto inny ale sam Duch Święty jest nam dany i posłany. /145/

Na 1. Dar łaski uświęcającej udoskonala, czyli uzdalnia stworzenie rozumne nie tylko do swobodnego używania tegoż daru stworzonego, ale także do cieszenia się posiadaniem Osoby Boskiej; stąd też posłannictwo niewidzialne dzieje się gwoli łaski uświęcającej, a w tym samą Osobę Boską otrzymujemy.

Na 2. Łaska uświęcająca przysposabia duszę do posiadania Osoby Boskiej, i to właśnie oznacza zdanie: Duch Święty jest dany ze względu na dar łaski uświęcającej. Jednakowoż sam ów dar łaski jest od Ducha Świętego; to właśnie miał na myśli Apostoł, pisząc: "Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany".

Na 3. Owszem, możemy poznać Syna dzięki niektórym dziełom łaski - innym niż łaska uświęcająca; wszelako dzięki tym innym dziełom, ani On w nas nie zamieszka, ani my Go posiadać nie zdołamy<sup>c</sup>.

Na 4. Dar czynienia cudów, z przeznaczenia swego ma ujawniać łaskę uświęcającą; podobnie zresztą jak i dar proroctwa i wszelkie inne łaski darmo dane; stąd też Apostoł<sup>5</sup> łaskę darmo daną nazywa: "objaw Ducha"; gdy więc słyszymy o Apostołach, że otrzymali Ducha Świętego dla czynienia cudów, to w sensie: otrzymali łaskę uświęcającą i zarazem znak ujawniający ją.

Gdyby zaś był udzielony tylko znak łaski uświęcającej, a nie sama łaska, wówczas nie można by było zasadniczo mówić, że Duch Święty jest dany; można by, ale z jakimś określeniem. W myśl tego można by powiedzieć, że komuś dano ducha proroczego lub cudotwórczego, o ile otrzymał od Ducha Świętego moc czynienia cudów i wypowiedania proroctw.

---

<sup>b</sup> Wyżej, z. 38, 1, odp. /83/.

<sup>c</sup> Niżej, a. 5 na 2.

## Artykuł 4

### CZY RÓWNIEŻ I OJCU PRZYSŁUGUJE BYĆ POSŁANYM ?

Zdaje się, że również i Ojcu przysługuje być posłanym, bo:

1. "Posłać Osobę Boską" znaczy tyle, co "dać Ją". Lecz Ojciec daje siebie samego; nikt przecie nie mógłby Go posiadać, gdyby On sam siebie nie dał. A więc godzi się mówić że Ojciec posyła siebie samego.

2. Posłanie Osoby Boskiej wiąże się z zamieszkaniem łaski w duszy. Lecz dzięki łasce cała Trójca mieszka w nas. Píše o tym Jan: "Przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać"<sup>1</sup>. A więc każda z Osób Boskich jest posyłana.

3. Oprócz znamion i Osób, wszystko, co przysługuje jednej Osobie, przysługuje również i wszystkim. Lecz posłanie nie oznacza ani jakiejś Osoby, ani też znamienia, gdyż jak wyżej ustalono<sup>2</sup>, mamy ich tylko pięć. A więc każdej Osobie przystoi być posłaną.

*Wbrew* temu písze Augustyn: "Nigdzie nie czytamy w Księgach świętych o posyłaniu Ojca"<sup>3</sup>.

*Odpowiedź:* Posłannictwo w pojęciu swoim oznacza: pochodzenie od kogoś, co w Bogu, jak wyżej powiedziano<sup>4</sup>, dokonuje się według wyvodu; a ponieważ Ojciec od nikogo nie pochodzi, dlatego żadną miarą nie przysługuje Mu miano posłańca; atoli miano to przysługuje jedynie Synowi i Duchowi Świętemu, którzy pochodzą od kogoś.

Na 1. O ile "dawać" znaczy i "przekazać coś komuś dobrowolnie", to owszem, Ojciec daje siebie, w sensie: wspaniałomyślnie udziela siebie samego stworzeniu, by ono cieszyło się Jego posiadaniem. O ile zaś "dawać" nasuwa myśl o powadze (*auctoritas*) dawcy w stosunku do tego, co jest dane, wówczas "być danym", podobnie jak "być posłanym", przysługuje li tylko tej Osobie, która pochodzi od drugiej. /61/

Na 2. Owszem, skutek łaski jest również i dziełem Ojca, który dzięki niej gości w duszy, zarówno jak i Syn i Duch Święty; ponieważ jednak Ojciec nie pochodzi od nikogo, dlatego nie można o Nim mówić, że jest posłany. To miał na myśli Augustyn, písząc: "Jeśli Ojciec jest przez kogoś w czasie poznawany, wtedy nie mówi się o Jego posyłaniu, bo nie jest On z kogoś, i od nikogo nie pochodzi"<sup>5</sup>.

Na 3. Posyłanie, o ile oznacza pochodzenie od Osoby wysyłającej, zawiera w swoim pojęciu także i znamię. Oczywiście, nie znamię w znaczeniu szczegółowym, ale ogólnym, w sensie: "być od kogoś", to rzecz wspólna dwom znamionom"<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup> Synostwu i tchnieniu biernemu.

## Artykuł 5

### CZY TRZEBA ŻEBY I SYN BYŁ NIEWIDZIALNIE POSYŁANY ?

Zdaje się, że nie ma potrzeby, żeby również i Syn był niewidzialnie posyłany, bo:

1. Niewidzialne posłannictwo Osoby Boskiej wiąże się ściśle z darami łaski, te zaś wszystkie należą do Ducha Świętego, stosownie do słów Apostoła: "Wszystko zaś sprawia jeden i ten sam Duch"<sup>1</sup>. A więc niewidzialne posłannictwo to rzecz li tylko Ducha Świętego.

2. Posłannictwo Osoby Boskiej ma na celu łaskę uświęcającą. Tymczasem dary stanowiące udoskonalenie myśli bynajmniej nie są to dary łaski uświęcającej, skoro można je mieć bez miłości, jak to czytamy u Apostoła: "Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę i wszelką [możliwą] wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym"<sup>2</sup>. Ponieważ zaś Syn pochodzi jako Słowo myśli, dlatego, jak się zdaje, zgoła nie odpowiada Jego charakterowi, żeby był posyłany.

3. Jak się rzekło<sup>3</sup>, posłannictwo Osoby Boskiej to jakoweś pochodzenie. Lecz innego charakteru jest pochodzenie Syna, a innego Ducha Świętego. Jeżeli więc obie te Osoby są posyłane, to i posłannictwa ich będą mieć inny charakter. A ponieważ jedno posłannictwo wystarczająco zdoła uświęcić stworzenie, drugie jest zbyteczne.

*Wbrew* temu o Mądrości Boskiej czytamy: "Wyślij ją z niebios świętych, ześlij od tronu swej chwały"<sup>4</sup>.

*Odpowiedź:* Dzięki łasce uświęcającej cała Trójca mieszka w duszy; pisze o tym Jan: "Przyjdziemy do niego i będziemy w nim przebywać"<sup>5</sup>. Otóż posłanie Osoby Boskiej do kogoś przez niewidzialną łaskę oznacza, że ta Osoba w nowy jakiś sposób w nim mieszka i że pochodzi od drugiej Osoby. A ponieważ Syn i Duch Święty i mieszkają przez łaskę, i pochodzą od innej Osoby, dlatego Jednemu i Drugiemu przysługuje niewidzialne posłannictwo; nie przysługuje ono jednak Ojcu; chociaż bowiem mieszka przez łaskę, to jednak nie pochodzi od nikogo, a więc i nie może być posłanym.

Na 1. Chociaż wszystkie dary, jak powiedziano wyżej<sup>6</sup>, z charakteru swego, przyznajemy Duchowi Świętemu gdyż On, jako Miłość, ziszcza w sobie ideał pierwszego daru, to jednak niektóre z nich, ze względu na swoistą treść, przyznajemy na sposób jakowegoś przyswojenia Synowi; chodzi o dary dotyczące myśli. Otóż posłanie Syna wiąże się właśnie z tego pokroju darami. Stąd to Augustyn o niewidzialnym posłaniu Syna pisze: "Wtedy ziszcza się w kimś Jego posłannictwo, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył"<sup>7</sup>.

Na 2. Dzięki łasce dusza kształtuje się na modłę Boga. Stąd też posłanie jakiejś Osoby Boskiej przez łaskę do duszy wymaga odpowiedniego ukształtowania i upodobnienia jej do posłanej Osoby, a to sprawia jakiś dar łaski. A ponieważ Duch

Święty to Miłość, dlatego tym darem upodabniającym duszę do Ducha Świętego jest dar miłości; stąd też posłannictwo Ducha Świętego wiąże się ściśle z darem miłości.

Syn zaś to Słowo; ale nie jakiegokolwiek, lecz Słowo tchnące Miłość. "To Słowo, pisze Augustyn, które teraz chcemy wyróżnić i podsunąć, to jest poznanie złączone z miłością"<sup>8</sup>. A więc jeśli Syn jest posłany, to nie dla zwykłego udoskonalenia myśli, ale dla takiego oświecenia, czyli pouczenia myśli, dzięki któremu by myśl i dusza zapłonęły żarem miłości - w myśl słów: "Każdy, kto od Ojca usłyszał i nauczył się, przyjdzie do Mnie"<sup>9</sup>; "Gdy rozważałem, zapłonął w nim (sercu) ogień"<sup>10</sup>. Augustyn wskazał znacząco na tę myśl, gdy pisał: "Wtedy ziszcza się misja (posłannictwo) Syna, gdy Go umysł poznał, i poznając przeżył"<sup>11</sup>. Owo: "poznając przeżył" oznacza poznanie z jakimś doświadczalnym doznaniem przeżyć; to właśnie stanowi sedno mądrości, która, jak wiadomo, jest jakimś doznawaniem smaku, czyli rozkoszy w poznawaniu prawdy - w myśl słów<sup>12</sup>: "Mądrość bowiem nauki jest według imienia swego". /146/

Na 3. Jak już powiedziano<sup>13</sup>, posłannictwo czy posyłanie w pojęciu swoim zawiera: wywód Osoby posłanej, oraz mieszkanie w duszy przez łaskę. Otóż gdy bierzemy posłannictwo jako wywód, wówczas posłannictwo Syna jest odrębne od posłannictwa Ducha Świętego, tak jak rodzenie Syna jest odrębne od Pochodzenia Ducha Świętego. Natomiast gdy bierzemy pod uwagę skutek łaski (mieszkanie), wówczas oba posłannictwa mają jeden wspólny korzeń - łaskę, a różnią się wywoływaniem odrębnych skutków łaski, a są nimi: oświecenie rozumu i rozniecenie czy zapalenie afektu. Z tego jasno widać, że jedno posłannictwo nie może się obyć bez drugiego, gdyż żadne z nich nie może się obejść bez łaski uświęcającej; do tego: nigdy nie można oddzielić jednej Osoby od Drugiej.

## Artykuł 6

### POŚLANNICTWO NIEWIDZIALNE DOCIERA DO WSZYSTKICH UCZESNIKÓW ŁASKI ?

Zdaje się, że posłannictwo niewidzialne nie dociera do wszystkich, co są w łasce, bo:

1. Ojcowie Starego Przymierza mieli udział w łasce, a jednak, jak się zdaje, posłannictwo niewidzialne wcale do nich nie dotarło; świadczą o tym słowa Jana: "Duch bowiem jeszcze nie był [dany], ponieważ Jezus nie został jeszcze uwielbiony"<sup>1</sup>. A więc posłannictwo niewidzialne wcale nie dociera do wszystkich uczestników łaski.

2. Postęp w cnocie, to dzieło li tylko łaski. Lecz niewidzialne posłannictwo bynajmniej, jak się zdaje, nie ma wpływu na postęp w cnocie. Dlaczego? Bo postęp w cnocie wydaje się być ciągły, skoro miłość zawsze albo się potęguje, albo przygasa, co dawało by jakieś ciągłe posłannictwo. A więc posłannictwo niewidzialne wcale nie dotyczy wszystkich uczestników łaski.

3. Kto najpełniej posiada łaskę, jeśli nie Chrystus i Święci w niebie? Tymczasem, jak się zdaje, posłannictwo zgoła ich nie dotyczy. Dlaczego? Bo posłannictwo dotyczy

tego, co odległe. Tymczasem Chrystus, jako człowiek i wszyscy święci w niebie są doskonale zjednoczeni z Bogiem. A więc posłannictwo niewidzialne wcale nie obejmuje wszystkich posiadaczy łaski.

4. Sakramenty Nowego Zakonu zawierają łaskę; nikt jednak nie powinien że posłannictwo niewidzialne ich dotyczy. A więc nie do wszystkiego, co ma łaskę, dociera posłannictwo niewidzialne.

*Wbrew* temu Augustyn powiada<sup>2</sup>, że celem posłannictwa niewidzialnego jest uświęcenie stworzenia. Otóż każde stworzenie obdarzone łaską staje się tym samym święte. A więc posłannictwo niewidzialne obejmuje wszelkie stworzenie łaską obdarzone.

*Odpowiedź:* Jak już powiedziano<sup>3</sup> z samego swego pojęcia posłannictwo wymaga, by posłaniec albo zaczął być tam, gdzie go pierwaj nie było - co zachodzi w świecie stworzeń - albo tam, gdzie już pierwaj był, zaczął być w jakimś nowym charakterze. W tym właśnie drugim znaczeniu mówimy o posłannictwie Osób Boskich. W myśl tego: w tym, do którego dociera to posłannictwo, musi zaistnieć dwoje: przebywanie w stanie łaski, oraz jakaś odnowa przez łaskę; i właśnie tych wszystkich, co ziszczają owo dwoje dotyczy posłannictwo niewidzialne.

Na 1. Posłannictwo niewidzialne docierało również i do Ojców Starego Przymierza; świadczą o tym słowa Augustyna, który pisze, że Syn jest posłany niewidzialnie "żeby być z ludźmi albo w ludziach, co zdarzało się już u Patriarchów i Proroków"<sup>4</sup>. Słowa zaś Jana: "Ducha bowiem jeszcze nie było" odnoszą się do tego dania-zesłania, które wśród znaków widzialnych dokonało się w dniu Zielonych Świątek.

Na 2. Posłannictwo niewidzialne dotyczy także postępu w cnocie lub wzrostu w łasce. Tak pisze o tym Augustyn: "Teraz misja Jego [Syna] spełnia się w kimś przez kogo jest poznany i rozumiany w tej mierze, w jakiej to jest dostępne dla duszy rozumnej dążącej ku Bogu albo już doskonałej"<sup>5</sup>. Gdy idzie o wzrost w łasce, to owo posłannictwo niewidzialne zachodzi w tych szczególnych wypadkach, gdy ktoś zdobywa się na jakiś nowy wyczyn, lub występuje na wyższy szczebel łaski. Np. gdy dostępuje łaski czynienia cudów czy prorokowania, lub gdy z żaru miłości wystawia się na męczeństwo, czy porzuca wszystkie posiadane dobra; w ogóle gdy porywa się na jakiegokolwiek trudne dzieło.

Na 3. Co do świętych w niebie, to posłannictwo niewidzialne objęło ich z pierwszą chwilą otrzymania szczęścia wiecznego. Potem nadal dociera do nich, ale nie dla natężenia, czyli wzmożenia łaski, ale gwoli dalszego objawiania im niektórych tajemnic. I tak aż do dnia sądu ostatecznego; ten jednak wzrost dotyczy zakresu łaski w sensie: obejmuje coraz więcej prawd.

Co do Chrystusa, to posłannictwo niewidzialne objęło Go zaraz w początku Jego poczęcia, nie później; otrzymał bowiem pełnię mądrości i łaski zaraz w początku swego poczęcia<sup>a</sup>.

---

<sup>a</sup> Patrz niżej, 3. 7, 9; z. 12, 2, t. 24, str. 143-145. 215-217.



Na 4. Owszem sakramenty Nowego Zakonu zawierają łaskę, ale w charakterze narzędzi. A więc tak, jak forma, czyli kształt dzieła sztuki zawiera się w narzędziach wykonujących je. Wiadomo, narzędzia te służą jedynie do przeniesienia idei artysty w materiał. Natomiast, jak się przyjęło, posłannictwo dotyczy zawsze końcowego przeznaczenia; dlatego też posłannictwo Osoby Boskiej nie dotyczy sakramentów, ale tych, co za ich pośrednictwem otrzymują łaskę<sup>b</sup>.

## Artykuł 7

### *CZY GODZIŁO SIĘ POSYLAĆ WIDZIALNIE DUCHA ŚWIĘTEGO ?*

Zdaje się, że nie wypadało zsyłać widzialnie Ducha Świętego, bo :

1. Ponieważ Syn został widzialnie posłany na świat, dlatego napisano o Nim, że jest niższy od Ojca. Nigdzie jednak nie napisano o Duchu Świętym, że jest niższy od Ojca. A więc Duchowi Świętemu nie przysługuje być widzialnie zesłanym.

2. Wtedy zachodzi widzialne posłannictwo gdy jakaś Osoba przybiera i wiąże ze sobą jakieś widzialne stworzenie. Przykładem tego jest posłanie Syna w ciele. Lecz Duch Święty wcale nie przybrał i nie związał z sobą jakiegoś widzialnego stworzenia.

Wcale więc nie można o Nim powiedzieć, że w jednych stworzeniach widzialnych przebywa inaczej niż w drugich, chyba że przebywa w nich jako w znaku. W ten to właśnie sposób przebywa w sakramentach i we wszystkich figurach Starego Zakonu. A więc nie ma widzialnego posłannictwa Ducha Świętego; albo trzeba powiedzieć, że Jego widzialne posłannictwo dotyczy dopiero co wymienionych wypadków.

3. Każde widzialne stworzenie jest skutkiem przejawiającym całą Trójcę. Otóż zgoła nie widać, czemu przez nie ma być posłany raczej Duch Święty niż inna Osoba.

4. Syn został widzialnie posłany w ludzkiej naturze: jako najgodniejszej z widzialnych stworzeń. Jeśli przeto posyła się widzialnie Ducha Świętego, to powinno się Go posłać w postaci któregoś ze stworzeń rozumnych.

5. Zdaniem Augustyna<sup>1</sup>, w dokonywaniu dzieł widzialnych Bóg zwykle korzysta z posługi aniołów. A więc, jeżeli się ukazały jakieś widzialne postacie, działo się to przez aniołów. W takim razie nie Duch Święty, ale aniołowie zostali posłani.

6. Jeśli Duch Święty jest widzialnie posłany, to przede wszystkim po to, by ujawnić niewidzialne posłannictwo; w ogóle bowiem to, co widzialne ujawnia to, co niewidzialne. Wynika z tego, że tam, gdzie nie dotarło posłannictwo niewidzialne, nie powinno dotrzeć i widzialne posłannictwo, że i wszyscy, co otrzymali posłannictwo niewidzialne czy to w Nowym, czy w Starym Przymierzu, powinni również otrzymać posłannictwo widzialne, a to jest jawnym błędem. A więc Duch Święty zgoła nie był widzialnie posłany.

*Wbrew temu czytamy u Mateusza<sup>2</sup>, że Duch Święty zstąpił w postaci gołębicy na Pana po Jego chrzcie.*

---

<sup>b</sup> Patrz niżej, 3, 62, 1. 4, t. 27.

*Odpowiedź:* Bóg rozciąga swoją opatrność nad wszystkimi stosownie do natury każdej rzeczy. Otóż, jak widać z powyższych<sup>3</sup>, zgodną z naturą człowieka jest metoda wprowadzania go w świat niewidzialny poprzez świat widzialny. Oto dlaczego należało ujawnić człowiekowi tajniki Boga za pomocą świata widzialnego. A więc: jak Bóg siebie samego i wieczne pochodzenie Osób ukazał w pewnej mierze człowiekowi za pomocą jakichś śladów zostawionych w stworzeniu widzialnym, tak również wypadało, by i niewidzialne posłannictwa Osób Boskich zostały ujawnione za pomocą jakichś stworzeń widzialnych. Inaczej jednak ujawnia się Syn a inaczej Duch Święty.

Duchowi Świętemu bowiem, skoro pochodzi jako Miłość, przysługuje "być darem uświęcenia"; Synowi zaś, skoro jest początkiem Ducha Świętego, przysługuje "być sprawcą tego uświęcenia". Dlatego też Syn został widzialnie posłany jako spawca uświęcenia; Duch Święty zaś jako znak uświęcenia.

Na 1. Syn tak dalece przybrał i związał ze sobą w jedną osobę to stworzenie widzialne, w którym nam się ukazał, że co się powie o tymże stworzeniu, może być powiedziane i o Synu Boga. I właśnie z racji tejże przybranej natury mówi się o Synu, że jest niższy od Ojca. Natomiast Duch Święty nie przybrał i nie związał z sobą w jedną osobę stworzenia widzialnego, w którym się ukazał, tak dalece, by co przypisuje się temuż stworzeniu, przypisywało się i Jemu. Dlatego też związanie Ducha Świętego z widzialnym stworzeniem wcale nie upoważnia do mówienia o Nim, że jest niższy od Ojca.

Na 2. Posłanie widzialne, czyli zesłanie Ducha Świętego, to nie zjawa (wizja) wyobraźni, spotykana u Proroków; tak to tłumaczy Augustyn<sup>4</sup>: "Prorockie widzenie nie przedstawiało się oczom ciała w kształtach cielesnych, ale oczom ducha w duchowych obrazach ciał. Natomiast gołębicę i płomień wszyscy, którzy je oglądali, widzieli własnymi oczyma ... Nie możemy również nazywać Ducha Świętego gołębicą czy ogniem w taki sposób, jak np. Chrystusa nazywamy opoką, jak napisane jest: a opoką był Chrystus<sup>5</sup>. Ta skała bowiem istniała w rzeczywistości, a wskutek tego: czym była i do czego służyła<sup>6</sup>, doszło do nazwania tak Chrystusa, którego symbolicznie wyrażała ... Natomiast te, o których mowa (gołębicą i ogień) istniały tylko przelotnie i wyłącznie dla tego, co oznaczały. Przypominają mi one raczej ów ogień, który ukazał się Mojżeszowi w krzaku gorejącym<sup>7</sup>, albo słup obłoku, za którym szedł lud na puszczy<sup>8</sup>, albo grzmoty i błyskawice towarzyszące nadaniu Prawa na Górze<sup>9</sup>. Te widzialne zjawiska ponjawiały się jedynie dla okazania czegoś i zaraz znikwały".

Jasno z tego widać, że posłannictwo widzialne nie ma charakteru wizji prorockich, skoro te wizje dzieją się w wyobraźni i nie są cielesne; nie ma też charakteru znaków sakramentalnych Starego i Nowego Przymierza, gdyż w sakramentach bierze się rzeczy już istniejące dla oznaczenia czegoś świętego. Jeśli więc mowa o zesłaniu widzialnym Ducha Świętego, znaczy to: Duch Święty zjawił się w postaci niektórych stworzeń do tego specjalnie uczynionych, by były Jego znakami.

Na 3. Owszem, stworzenia widzialne są dziełem całej Trójcy; nie przeszkadza to jednak, by były również uczynione dla szczególniejszego ujawnienia tej czy innej Osoby.

Jak bowiem posługujemy się różnymi nazwami na oznaczenie Ojca i Syna i Ducha Świętego, tak mogli Oni być również oznaczeni różnymi rzeczami, chociaż między Nimi nie ma żadnej rozłąki czy różności.

Na 4. Trzeba było wskazać na Osobę Syna jako na Sprawcę uświęcenia, jak to wyżej uczyniliśmy<sup>10</sup>; wszak posłannictwo widzialne Syna musiało się dokonać właśnie w naturze rozumnej, jako że ta natura jest zdolna do działania i może jej przysługiwać uświęcanie. Natomiast znakiem uświęcenia nie mogło być każde inne stworzenie. Nie było też potrzeby, by to stworzenie widzialne do tego celu specjalnie uczynione, musiało być przybrane przez Ducha Świętego i związane z Nim w jedną Osobę; wszak przybrane było nie dla zdziałania czegoś, ale li tylko by było znakiem. Z tego też powodu nie mogło trwać dłużej, jak tylko w czasie spełniania swojego zadania.

Na 5. Stworzenia te widzialne zostały przez aniołów ukształtowane nie po to, by były znakiem osoby anioła, ale osoby Ducha Świętego. A ponieważ Duch Święty tak przebywał w tych widzialnych stworach, jak rzecz oznaczana jest w znaku, dlatego mówimy o widzialnym zesłaniu przez nie Ducha Świętego, a nie anioła.

Na 6. Posłannictwo niewidzialne nie zawsze musi się ujawniać na zewnątrz jakimiś widzialnymi znakami, gdyż "wszystkim objawia się Duch dla [wspólnego] dobra"<sup>11</sup>, tj. dobra Kościoła. Celem tychże widzialnych znaków i zarazem owym dobrem ogólnym, jest rozkrzewienie i utrwalenie Wiary; dzieła tego dokonali przede wszystkim Chrystus i Apostołowie; jak to mówi Apostoł: "Było ono głoszone na początku przez Pana, a umocnione u nas przez tych, którzy je słyszeli"<sup>12</sup>. Dlatego też widzialne posłannictwo Ducha Świętego winno objąć szczególnie Chrystusa, Apostołów i tę grupę pierwszych świętych, która poniekąd stanowiła podwaliny Kościoła. Zaznaczmy tu jednak, że posłannictwo widzialne Ducha Świętego do Chrystusa, wskazywało na posłannictwo niewidzialne, jakie miało miejsce jeszcze u samego początku Jego poczęcia, a nie wtedy, kiedy się odbyło; a to posłannictwo widzialne do Chrystusa odbyło się w czasie Jego chrztu pod postacią gołębic; wiadomym jest to ptak płodny; miało na celu pokazać w Chrystusie władzę dawania łaski poprzez odrodzenie duchowe; stąd to zabrzmiał i głos Ojca: "Ten jest mój Syn umiłowany"<sup>13</sup>, by na podobieństwo Jednorodzonego i inni doznali odrodzenia. W przemienieniu Pańskim Duch Święty zstąpił Nań widzialnie w postaci obłoku świetlistego, by wskazać na nadmierne bogactwo Jego nauki. Stąd słowa: "Jego słuchajcie"<sup>14</sup>.

Na Apostołów zaś Duch Święty zstąpił w postaci tchnienia, by wskazać na ich władzę kapłańską w szafowaniu sakramentami. Stąd słowa: "Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone"<sup>15</sup>. W postaci języków ognistych zstąpił na nich, by wskazać na ich urząd nauczycielski. Stąd słowa: "Zaczęli mówić obcymi językami"<sup>16</sup>.

Zgoła zaś posłannictwo widzialne Ducha Świętego nie powinno obejmować Ojców Starego Przymierza. Dlaczego? Bo najpierw winno się dokonać widzialne posłannictwo Syna, a potem dopiero Ducha Świętego. Wszak Duch Święty ujawnia Syna tak, jak Syn ujawnia Ojca. Owszem, Osoby Boskie zjawiały się widzialnie Ojcom Starego Przymierza, ale nie można tych zjaw uważać za posłannictwo widzialne, gdyż - jak

poucza Augustyn<sup>17</sup> - nie miały na celu wskazywać na mieszkanie Osoby Boskiej w duszy przez łaskę, ale wskazywać na co innego.

## Artykuł 8

### CZY OSOBA BOSKA JEST POSYŁANA LI TYLKO PRZEZ TĘ OSOBĘ, OD KTÓREJ ODWIECZNIE POCHODZI ?

Zdaje się, że jeśli Osoba Boska jest posyłana, to tylko przez tę Osobę, od której odwiecznie pochodzi, bo:

1. Augustyn tak pisze: "Ojca nikt nie posyła, bo od nikogo nie pochodzi"<sup>1</sup>. A więc jeśli jakaś Osoba jest posyłana przez inną, musi od Niej pochodzić.

2. Wysyłający ma władzę czy zwierzchność (*auctoritas*) nad posłańcem. Otóż, jeśli idzie o Osoby Boskie, to może być mowa jedynie o "zwierzchności" (*auctoritas*) z tytułu wywodu<sup>a</sup>. A więc Osoba Boska posłana musi pochodzić od Osoby posyłającej.

3. Jeżeli Osoba Boska może być posłana przez tę, od której nie pochodzi, wówczas bez żadnej przeszkody wolno będzie mówić, że Duch Święty jest dany przez człowieka, chociaż od niego nie pochodzi. Temu jednak stanowczo sprzeciwia się Augustyn<sup>2</sup>. A więc Osoba Boska może być posłana li tylko przez tę, od której pochodzi.

*Wbrew* temu są słowa Izajasza, twierdzącego, że Syn jest posłany przez Ducha Świętego: "Teraz Pan Bóg posłał mię i Duch Jego"<sup>3</sup> b. Wiadomo, Syn nie pochodzi od Ducha Świętego. A więc Osoba Boska może być posłana przez tę, od której nie pochodzi.

*Odpowiedź:* W tej sprawie spotykamy się z różnymi wypowiedziami: Jedni twierdzą, że Osoba Boska jest posłana li tylko przez tę Osobę, od której odwiecznie pochodzi. Gdy więc się słyszy, że Syn Boży jest posłany przez Ducha Świętego, należy, w myśl tej wypowiedzi, odnosić to do natry ludzkiej, w której Duch Święty posłał Go głosić ewangelię.

Augustyn zaś tak uczy<sup>4</sup>: Syn sam siebie posyła, ale też i jest posłany przez Ducha Świętego; Duch Święty również samego siebie posyła, i jest posłany przez Syna; że więc w Bogu "być posłanym" nie przysługuje każdej Osobie, ale tylko Osobie pochodzącej od innej; natomiast "posyłać" przysługuje każdej Osobie.

Otóż oba zdania są w jakimś sensie prawdziwe; albowiem gdy mówimy o jakiejś Osobie, że jest posłana, rozumiemy przez to: i samą Osobę od innej pochodzącą, i skutek widzialny lub niewidzialny zamierzony tymże posłannictwem Osoby Boskiej. Jeśli więc przez "posyłającego" rozumiemy początek Osoby posyłanej, to wówczas nie każda Osoba posyła, ale tylko ta, której przysługuje charakter początku wobec Osoby posyłanej. W myśl tego Syn jest posłany jedynie przez Ojca, Duch Święty zaś jedynie przez Ojca i Syna. Natomiast jeśli przez Osobę posyłającą rozumiemy początek, czyli źródło skutku,

<sup>a</sup> **Auctoritas** oznacza: powagę, zwierzchność-władzę wydawcę; patrz wyżej, z. 1, 8, t. 1, str. 67-70 i niżej /61/

<sup>b</sup> **Biblia Tysiąclecia:** "Teraz Pan, Jahwe, posłał mnie ze swoim Duchem".

który jest zamierzony przez posłannictwo, to wówczas cała Trójca posyła Osobę wysłaną.

Z tego bynajmniej nie wynika, że człowiek daje Ducha Świętego; przecież nie może powodować skutku łaski.

W świetle tego jasne się stają odpowiedzi na zarzuty.

W tłumaczeniu posługiwałem się tekstem: S. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, cura et studio sac. Petri Caramellon cum textu et recensione Leonina, Marietti, Taurini 1952. Według tego też tekstu podaję odnośniki. Cytaty Ojców i innych autorów tłumaczę według tego, jak są podane w tekście. Cytaty Pisma św. biorę przeważnie z *Biblii Tysiąclecia*, Poznań 1971, Pallotinum. Wiadomo jednak, że *Biblia Tysiąclecia* jest przekładem z oryginału, a św. Tomasz trzyma się Wulgaty; trzeba też było mieć na uwadze swoisty sposób posługiwania się cytatami Pisma św. przez średniowiecze, no i przez św. Tomasza; nie wszędzie więc mogłem się trzymać *Biblii Tysiąclecia*, ale niekiedy trzeba było uciec się do przekładu Wujka z Wulgaty, a niekiedy nawet samemu wprost z tekstu św. Tomasza tłumaczyć. Jeśli idzie o Wujka, to posługiwałem się: *Pismem św. Starego i Nowego Testamentu* o. Wujka Jakuba T.J., Kraków 1935; w odnośnikach duże W oznacza tekst z Wujka. Sposób cytowania Pisma św według *Biblii Tysiąclecia*, wyd. 2, r. 1971. Słowa w klamrach są dodatkiem tłumacza. Litera D. oznacza D. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 21-23.

z. oznacza zagadnienie; a. oznacza artykuł; np. z. 2, 3. 4. oznacza zagadnienie 2, artykuł 3 i 4;

t. oznacza tom polskiego wydania Sumy.

## ODNOŚNIKI D0 TEKSTU

### ZAGADNIENIE 27

#### art. 1

1. wyżej, z. 2, 3. t. 1, tr. 81-85
2. J 8, 42.
3. 1 J 5, 20.
4. 1 Kor 6, 19.
5. J 5, 19.
6. w odpow.
7. wyżej, z. 14, 1, t. 2. str. 41-44

#### art. 2

1. art. poprz.
2. wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95.
3. Ps 2, 7.
4. art. poprz.
5. wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.
6. w odpow.
7. wyżej, z. 14, 4, t. 2, str. 48-50.
8. Prz 8, 24. W.
9. wyżej, z. 4, 2, t. 1, str. 107-109.

#### art. 3

1. wyżej, z. 11, 3, t. 1, str. 191-193.
2. wyżej, z. 19. 1, t. 2, str. 128-130.
3. J 15, 26.
4. J 14, 16.
5. wyżej, z. 3, 3. 4, t. 1, str. 91-95.

#### art. 4

1. Syr 13, 15.
2. Symbolum **Quicumque D.** 39; tekst przy końcu ni-niejszego tomu. Doda-tek i § 1.
3. wyżej, z. 13 1, t. 2, str. 6.

#### art. 5

1. De Div. Nomin. 4; p. wyżej, z. 19, 2, t. 2, str. 130-132.
2. De Hebd. 3.
3. wyżej, z. 14. 7; z. 19, 5, t. 2, str. 57-58. 138-140.

### ZAGADNIENIE 28

#### art. 1

1. De Trin. 4.
2. Tamże, 6.
3. wyżej, z. 27, 3 na 2.
4. wyżej, z. 14, 8; 19, 4, t. 2, str. 59-60. 135-138.

#### art. 2

1. 5 De Trin. 5; u Stokowskiej str. 211 (p. obj. /1/).
2. 7 de Trin. 1; Stokowska, str. 241.
3. Praedic. 7.
4. wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95.
5. wyżej, z. 13, 2, t. 2, str. 8-11.
6. wyżej, z. 4, 2, t. 1, str. 89-90.

#### art. 3

1. De Trin. 6.
2. a. 1.
3. 3 Physic. 3

#### art. 4

1. 3 Metaph. 10.
2. wyżej z. 15, 2, t. 2, str. 83-86.
3. 3 Physic. 3.
4. 5 Metaphys. 15.
5. Contra Epist. Manichaei 15.
6. a. 1 na 3; z. 13, 7, t. 2, str. 22-28.
7. wyżej, z. 27, 5.
8. wyżej, z. 27, 4.
9. niżej. z. 42, 1 na 4.

## ZAGADNIENIE 29

10. z. 13, 5, t. 2, str. 15-19.

### art. 1

1. De Duabus Naturis 3.
2. 2 Physic. 1.
3. Categ. 5.
4. 5 Metaphys. 4.
5. De Duabus Naturis 5.

### art. 2

1. De Duabus Naturis 3.
2. Komentarz do Praedicamentorum:  
De substantia.
3. De Duabus Naturis 3.
4. Koment. do Praedic.
5. 5 Metaphys. 8.
6. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92
7. Fedon 48. 49; Parmen. 6.
8. De Trin. 2.

### art. 3

1. De Div. Nom. 1.
2. De Duabus Naturis 3.
3. tamże.
4. Ad Damasum. Epist. 15 /57/.
5. a. 1.
6. z. 14. 7 t. 2, str. 57-58.
7. z. 13, 3, t. 2, str. 11-13.
8. 1 Tm 6, 20, W.
9. a. 1.
10. 4 De Trin. 22.

### art. 4

1. De Trin. 6; Stokowska. str. 252.
2. 1 J 5, 7, W.
3. 7 De Trin. 4; Stokowska str 248.
4. 4 Metaphys. 7.
5. a. 1.
6. De Trin. 6.
7. a. 1.
8. z. 28, 3.
9. w odpow.

## ZAGADNIENIE 30

### art. 1

1. z. 28, 3.
2. De Trin. 3.
4. Symb. D. 39.
4. z. 29, 4.
5. z. 28, 1. 3. 4.
6. z. 28, 3; z. 29, 4.
7. De Trin. 6.
8. z. 42, 4 na 3

### art. 2

1. art. poprz.
2. z. 28, 4.
3. Symb. D. 39.
4. 1 J 5, 7, W.
5. 7 De Trin. 4; Stokowska str 248;  
6, str. 252.
6. art. poprz.
7. z. 27, 3 na 3.
7. z. 27, 3 na 3.
8. tamże, a. 4.
9. z. 27 2; z. 28, 4.
10. z. 27, 3. 5
11. z. 42, 1. 4

### art. 3

1. 4 De Trin. 17.
2. De Fide 2.
3. 1 Sent. 24.
4. z. 11, 1, t. 1, str.184-187.
5. w odpow.
6. z. 11, 2 na 4, t.1, str. 190-191.

### art. 4

1. z. 29, 3 na 4.
2. z. 3, 5, t. 1, str. 95-98.
3. 7 De Trin. 4, 6.

## ZAGADNIENIE 31

### art. 1

1. 1 Arithmetica 23.

### art. 2

1. 7 De Trin. 4.
2. 1 De Fide 2.
3. 7 De Trin. 39.
4. raczej Fulgentius De Fide ad Petrum 1.
5. patrz Magister, 4 Sent., dist. 13.
6. 1 De Trin. 3; Stokowska str. 83 84.
7. 1 De Fide 2.
8. 7 De Trin. 39.
9. tamże, 38.
10. 1 De Fide 2.
11. 4 De Trin. 18.
12. Flp 2, 6.
13. 3 De Fide Orth. 5.
14. w odpow.

### art. 3

1. 2 Elench. 3.
2. 6 De Trin. 9; Stokowska str. 233.
3. 2 Tm 1, 17.
4. art. poprz.

### art. 4

1. J 17, 3, W.
2. Mt 11, 27.
3. Gloria we Mszy św.
4. 6 De Trin. 7; Stokowska str. 233
5. art. poprz. na 2.
6. 6 De Trin. 9.
7. w odpow.

## ZAGADNIENIE 32

### art. 1

1. 1 De Caelo et Mundo 1.
2. 7 Wyznania 9.
3. Rz 1; Wj 8, 19.
4. Poemand., dial. 4.
5. 1 De Trin. 4
6. Epist. 6.
7. 9 De Trin. 4 i n.
8. z. 27, 1. 3.
9. 2 De Trin. 9.
10. 1 De Fide 10.
11. z. 30, 2.
12. z. 12, 4. 11. 12, t. 1, str. 204-208. 224-229.
13. z. 12, 12, t. 1, str. 227-229.
14. Hbr 11, 1.
15. 1 Kor. 2, 6 i n.
16. De Div. Nom. 2.
17. 1 Kor. 2. 7 i n.
18. z. 39, 7.
19. Rz 1, 21.
20. 1 super somnium Scipionis 2, 6.
21. 27 super Jo. 7.
22. Rdz 1, 1 i n.

### art. 2

1. De Div. Nom. 1.
2. 3 De Fide Orth. 5.
3. z. 3, 3 na 1, t. 1, str. 92; z. 13, 1 na 2, t. 2, str. 7.
4. tamże.
5. z. 28, a. 1 na 3.
6. z. 28, 1.
7. w odpow.

### art. 3

1. z. 28, 4.
2. z. 33, 4 na 3.
3. z. 40, 1 na 1.
4. w odpow.
5. z. 29, 3 na 2.



**art. 4**

1. 1 De Trin. 3; Stokowska str. 83. 84.
2. a. 2, 3.
3. 1 Sm 1.

**ZAGADNIENIE 33****art. 1**

1. 4 Metaphys. 2.
2. Symb. D. 39.
3. 4 De Trin. 20; Stokowska str. 204.
4. z. 13, 2, t. 2, str.8-11.
5. 9 De Trin. 54.
6. z. 13, 2 na 2; a. 8; t. 2, str. 8-11, 28-29.

**art. 2**

1. art. poprz. na 1.
2. Ps 89 /88/, 27.
3. 7 Metaphys. 10.
4. z. 29, 4.
5. 2 De Anima 4.
6. Ef 3, 14-16, W.

**art. 3**

1. Homil. 15 De Fide.
2. Kol 1, 15.
3. z. 27 2; z. 28, 4.
4. Job 38, 28.
5. Rdz 1, 26.
6. Pwt 32, 6.
7. Rz 8n 16 i n.
8. Rz 5. 2.
9. Rz 8, 29.
10. Kol 1, 15.
11. Rz 8, 29.
12. tamże.
13. J 1, 18.

**art. 4**

1. 4 De Trin. 33.
2. 5 De Trin. 7.
3. Patrz Magister. 1 Sent. 13, c. 4.
4. 1 De Fide Orth. 8.
5. De synodis super can 26.
6. z. 27, 4 na 3.

**ZAGADNIENIE 34****art. 1**

1. Super Joannem: "In principio erat verbum", c. 1
2. 9 De Trin. 10; Stokowska str. 289.
3. Monol. 63 /60/.
4. tamże 62. 63 /60/.
5. Ps 148, 8, W.
6. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
7. 1 Periherm 1.
8. De Anima lib. 2 c. 8.
9. 1 De Fide Orth. 13.
10. 15 De Trin. 10; Stokowska str. 245.
11. J 1, I.
12. z. 27, wstęp; z. 32, 3.
13. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
14. 15 De Trin. 16; Stokowska str. 435.
15. 7 De Trin. 1; Stokowska str. 239.
16. z. 14, 2, 4, t. 2, str. 44-46. 48-50.

**art. 2**

1. De Haeresibus 11.
2. z. 32, 3.
3. Hebr. 1, 3.
4. 5 contra Eunomium 11.
5. 6 De Trin. 2; Stokowska str. 227.
6. z. 27, 2.
7. 1 De Fide Orth. 13.
8. 6 De Trin. 9.
9. zarz. 2.

10. 7 De Trin. 2; Stokowska str. 243.
11. art. poprz. na 2 3

**art. 3**

1. a. 1.
2. 83 Quaest. 63.
3. Ps 33 /32/, 9.
4. 15 De Trin. 14

**ZAGADNIENIE 35**

**art. 1**

1. Fulgentius de Fide ad Petrum 1.
2. De Synodis, super c. 1.
3. 7 De Trin. 1 ; Stokowska str. 240.
4. 83 Quaest. 74.

**art. 2**

1. 1 De Fide Orth. 13.
2. 83 Quaest. 74.
3. 1 Kor 11, 7.
4. 6 De Trin. 2; Stokowska str. 227.
5. Kol 1, 15.
6. Hbr 1, 3.
7. 2 /3/ contra Maximin. 14.
8. z. 36, 4.
9. w odpow.

**ZAGADNIENIE 36**

**art. 1**

1. 8 De Trin. 23. 25.
2. Iz. 61, 1; Łk 4, 18.
3. Mt 12, 28.
4. Dz 2, 17.
5. De Trin. 5.
6. Lb 11, 17
7. 2 Krl 2, 15.
8. 1 J 5, 7, W.
9. 7 De Trin. 4.
10. z. 27, 4 na 3.

11. z. 28. 4.
12. 15 De Trin. 19; Stokowska str. 444.
13. w odpow.

**art. 2**

1. De Div. Nom. 1.
2. J 15, 26.
3. 1 De Fide Orth. 8.
4. 3 Physic. 4.
5. De Processione Spiritus Sancti 4.
6. z. 28, 3; z. 30, 2.
7. z. 28, 4.
8. z. 27, 2. 4; z. 28, 4.
9. J. 16, 14.
10. Mt 11, 27
11. Epist. 171ad Joannem Antioch Episc.
- 12.. J 1, 33.
13. w odpow.

**art. 3**

1. 1 Poster. 2.
2. De Trin. 57.

**art. 4**

1. 2 De Trin. 29.
2. 5 De Trin. i4.
3. z. 41, 5.
4. na 4.
5. na 1.

**ZAGADNIENIE 37**

**art. 1**

1. 15 De Trin. 17; Stokowska str. 437.
2. De Div. Nom. 4.
3. z. 36, 2.
4. Homil. 30 in Evang.
5. z. 27, 1. 3. 5.
6. z. 28, 4.

7. z. 14, 2; z. 18, 3 na 1, t. 2, str. 44-46. 124. 125.

**art. 2**

1. 7 De Trin. 1.
2. art. poprz.
3. 6 de Trin. 5; Stokowska str. 230.
4. 1 Retract. 26.
5. 15 De Trin. 7; Stokowska str. 413.
6. art. poprz.

**ZAGADNIENIE 38**

**art. 1**

1. 15 De Trin. 19; Stokowska 443.
2. 9 De Trin. 54.
3. 3 De Fide Orth. 21.
4. 15 De Trin. 19; Stok. str. 443.
5. Super Joan. tract. 29 n 3.
6. tamże.
7. w odpow.
8. z. 34, 3 na 1

**art. 2**

1. Iz 9, 5.
2. z. 36, 1 zarz. 3.
3. 4 De Trin. 20; Stok. str. 203.
4. 4 Tppic. 4.
5. z. 27, 4; z. 37, 1.
6. 15 De Trin. 19; Stak. str. 441.
7. J 3, 16

**ZAGADNIENIE 39**

**art. 1**

1. z. 28, 3; z. 30, 2.
2. 7 De Trin. 6; Stok. 252.
3. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92.
4. De Trin. 6.
5. z. 28, 2.

6. z. 29, 4.

7. z. 13, 1 na 2. a. 3. t. 2, str. 7.11-13

**art. 2**

1. De Synodis. In exposit. Fidei Antiach.
2. De Div. Nam. 1.
3. 7 De Trin. 6; Stak. 255.
4. De Dynodis 68.
5. 2 /3/ cantra Maximium 14.
6. z. 13, 1 na 2; a. 3, t. 2. str. 7. 11-13.
7. J. 10, 30.
8. J 10. 38; 14, 10.
9. Dy Synadis 85. 86. 71.

**art. 3**

1. Rdz. 1, 1.
2. 1 De Dactrina Christiana 5.
3. Pwt 6, 4.
4. art. poprz.
5. z. 3, 7; z. 11, 4, t. 1, str. 99-101. 193-195.
6. Symbol D. 39.

**art. 4**

1. art. poprz.
2. 1 De Trin. 1; Stok. 80.
3. 1 Tm 1, 17.
4. art. poprz
5. Ad Maximum Episc. 17 /66/.
6. z. 31, 2.
7. Peri Hermen 6.

**art. 5**

1. 7 De Trin. 2; Stak. 243.
2. z. 3, 3, t. 1, str. 91-92.
3. art. poprz.
4. 4 De Trin. 20; Stok. 204.
5. 1 De Trin. 1; Stok 80.
6. art. poprz.
7. tamże.

**art. 6**

1. 3 De Fide Orth. 4.
2. De Fide Cathalica Sermo 1, lub Serma de Tempore 129, seu in Caena Damini 3
3. art. paprz. na 5.
4. a. 4 na 3.
5. tamże.
6. Camment. in lib. 2 Boet. De Trin. ad Joannem Diac.

#### **art. 7**

1. u Magistra 4 Sent. dist 13 in fine; u Hieronima nie spatykany.
2. 1 Kor 1, 24.
3. z. 32, 1.
4. tamże na 1.
5. Hugo od św Wiktora 1 de Sacram. p. 2 c. 8
6. w odpow
7. De Trin. 1.

#### **art.8**

1. 2 De Trin. 1.
2. z. 35, 2.
3. z. 38, 2.
4. 1 De Dactr. Christ. 5.
5. art. poprz. na 2; z. 37, 2 zarz. 1.
6. u Hugona ad św. Wiktora 1 De Sacram. p. 2 c. 6. 8
7. 1 Kar 1, 24
8. Łk 6, 19.
9. 6 De Trin. 10; Stok 237.
10. dalsze zdanie jest z 2 contra Maximin. 23 n. 4.
11. Rz 11, 36, W.
12. J 14, 6.
13. Ps 39, 8, W.
14. zwykła.
15. międzylin.
16. Iz 65, 1, W.
17. De Vera Relig. 36.
18. Wj 3, 14, W.

19. zarz. 1.
20. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
21. tamże.
22. 1 De Fide Orth. 13
23. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
24. 10 De Trin. 11; Stok. 307.
25. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
26. tamże.
27. zarz. 2.
28. zarz. 3.
29. Iz 25, 4, W.
30. zarz. 4.
31. J 1, 3.
32. zarz. 5.
33. z. 16. 1, t. 2, str. 89-92.
34. tamże.
35. z. 24, 1, t 2, str. 210-212.
36. Wj 15, 2, W.

### **ZAGADNIENIE 40**

#### **art. 1**

1. 4 Physic. 3.
2. De Hebdom.
3. z. 28, 2.
4. z. 29, 1.
5. z. 32, 2.
6. tamże.
7. z. 30, 2.

#### **art. 2**

1. De Trin. 6.

#### **art. 3**

1. 5 De Trin. 6; Stok 212.
2. 4 De Trin. 10.
3. 3 De Fide Orth. 6.
4. art. poprz.
5. tamże.
6. tamże.
7. De Duab. Natur. 3.

**art 4**

1. Sent., dist. 27.

**ZAGADNIENIE 41****art. 1**

1. De Trin. 4.
2. 5 De Trin. 4. 5; Stok. 210-211.
3. Fulgentiusn De Fide ad Petrum 2.
4. z. 32, 2. 3.
5. 1 Sent.. dist. 26.

**art. 2**

1. De Synodis can. 25 Sirmien.
2. Kol. 1, 13.
3. Ad Orosium; Dialog. 65 Quaest.; q. 7.
4. tamże.
5. De Synodis can. 24 Sirmien.
6. tamże.
7. z. 19 , 3, t. 2, str. 132-135.

**art. 3**

1. 7 De Trin. 39.
2. z. 39, 5.
3. 7 De Trin. 6; Stok. 255.
4. Syr 24, 5, W.
5. Syr 24, 14, W.
6. Za 2, 1.
7. Am 4, 13.
8. Fulgentius. De Fide ad Petrum 2.
9. z. 27, 2; z. 33, 2 na 3, 4; a. 3.
10. z. 45, 2.
11. 1 J 5, 20.
12. J 1, 18.
13. Rz 8, 29.
14. z. 40, 2.
15. 1 Sent., dist. 5.
16. 15 De Trin 13; Stok. 432.
17. Syr 1, 9 i n. W.

18. De Synodis, super can. 5 Ancyran.

**art. 4**

1. z. 25, 1.
2. art. poprz.
3. z. 25, 1 na 3. 4., t. 2, str. 218.
4. 2 /3/ contra Maximinum haereticum 7.

**art. 5**

1. 5 Metaphys 12.
2. 5 De Trin. 37.
3. 1 Sent., dist. 7.
4. 1 De Fide Orth. 8.

**art. 6**

1. 2 /3/ contra Maximinum 12.
2. Symboln D. 39.
3. a. 2.
4. z. 42, 6 na 3.
5. w odpow.

**ZAGADNIENIE 42****art. 1**

1. 1 Metaphys. 15.
2. z. 39, 2.
3. 6 De Trin. 10; Stok. 236.
4. Symbol D. 39.
5. 10 Metaphys. 5.
6. Te Trin. 1.
7. 6 De Trin. 8; Stok 233.
8. Fulgentius, De Fide ad Petrum 1.
9. De Div. Nom. 9.
10. I Sent., dist. 31.

**art. 2**

1. Symbol D. 39.
2. z. 41, 2.
3. tamże.

4. Sermo 38 de Verbis Domini 6, lub De Verbis. Evang. 117.
5. z. 27, 2.
6. z. 10, 2 na 1; a. 4 na 2, t. 1, str. 171. 176.
7. In Joan. t. 1.
8. 29 Moral. 1.
9. 83 Quaest. 37.

**art. 3**

1. Symbol D. 39.
2. tamże.
3. z. 33, 1 na 3.
4. 2 /3/ contra Maximin.14.

**art.4**

1. J 14, 28.
2. 1 Kor 15, 28
3. Flp 2, 6, W.
4. z. 27, 2; z. 33, 2 na 3, 4; a. 3.
5. De Synodis n. 73
6. Symbol D. 40.
7. 9 De Trin. 54.
8. De Synodis n. 79
9. w odpow.
10. 2 /3/ contra Maximin.
11. z. 30, 4 na 3.

**art. 5**

1. 4 Physic. 3.
2. Mi 5, 2, W.
3. J 14, 10.
4. 5 De Trin. 37. 38.
5. w odpow.

**art. 6**

1. J 5, 19.
2. J 14, 31.
3. J 5, 20.
4. J 5, 30.
5. 2 /3/ contra Maximin. 7.
6. z. 41, 6 na 1. 2.

7. J 5, 19.
8. a. 4.
9. 9 De Trin. 48.

**ZAGADNIENIE 43**

**art. 1**

1. 5 Koment. do Ezechiela 13, 15 i n.
2. 7 De Trin 39.
3. J 8, 16.
4. J 1, 10.
5. z. 42, 4. 6.

**art. 2**

1. Homil. 26 in Evang.
2. Ga 4, 4.

**art. 3**

1. Rz 5, 5.
2. 4 De Trin. 20; Stok. 203.
3. 11 Enar. in Epist. Pauli super 1 Kor 12, 12.
4. 15 De Trin. 27; Stok. 445.
5. 1 Kor 12, 7.

**art. 4**

1. J 14, 23.
2. z. 32, 3.
3. 2 De Trin. 5; Stok. 123.
4. a.1.
5. 4 De Trin. 20; Stok. 203.

**art. 5**

1. 1 Kor 12, 11.
2. 1 Kor 13, 2.
3. a. 1. 4.
4. Mdr 9, 10.
5. J 14, 23.
6. z. 38, 2.
7. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
8. 9 De Trin. 10; Stok. 289.

9. J 6, 45.
10. Ps 39 /38/, 4.
11. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
12. Syr 6, 22, W.
13. a. 1. 3.

**art. 6**

1. J 7. 39.
2. 15 De Trin. 27. Stok. 455.
3. a. 1.
4. 4 De Trin. 20; Stok. 202.
5. tamże.

**art. 7**

1. 3 De Trin. 10; Stok. 165-172.
2. Mt 3, 16.
3. z. 12, 12, t. 1, str. 227-229.
4. 2 De Trin. 6; Stok. 12 i n.
5. 1 Kor 10, 4.
6. Wj 17, 6.
7. Wj 3, 2.
8. Wj 13, 21 i n.
9. Wj 19, 16.
10. w odpow.
11. 1 Kor 12, 7.
12. Hebr 2, 3.
13. Mt 3, 17
14. Mt 17, 5.
15. J 20, 23.
16. Dz 2, 4.
17. 2 De Trin. 17; Stok. 146.

**art. 8**

1. 4 De Trin. 20; Stok. 203.
2. 15, De Trin. 26; Stok. 452.
3. Iz 48, 16, W.
4. 2 De Trin. 5; Stok. 124.

# OBJAŚNIENIA TŁUMACZA

## ZAGADNIENIE 27

/1/ Jeden Bóg w trzech Osobach: Oto tajemnica nad tajemnicami, przedmiot całej rozprawy, jaka leży przed nami. Objawiona wyraźnie przez Chrystusa i określona przez Sobory: Nicejski 325 r., Konstantynopolski 381 r., Laterański 1215 r., Lyonński 1274 r., Florencki 1439 r., a także przez wiele Synodów (Wyznawców, Aleksandria 362 r., Rzymski 382 r. (D. 59-82), w Toledo 675 r. (D 275-281), w Sens 1140/1 r. z okazji Abelarda (D. 368-387), w Reims 1148 r., z okazji Gilberta Porrety (D. 389-392) stanowi trzon wszystkich Składów, czyli Wyznań Wiary na czele ze Składem Apostolskim, stanowiącym codzienny pacierz chrześcijanina i Nicejsko-Konstantynopolskim, odmawianym we Mszy św., a zarazem trzon życia chrześcijańskiego.

Skoro jest największą tajemnicą, rozum nasz ani nie mógł dojść do jej istnienia, ani też po jej objawieniu przez Chrystusa nie zdoła jej zrozumieć i udowodnić. Rola więc św. Tomasza ogranicza się do wykazania, że ta tajemnica nie jest sprzeczna z rozumem, i że można ją nam rozumowo jakoś uprzystępnąć czy wyjaśnić za pomocą analogii, czyli podobieństw. Ocenę wartości swoich wywodów i metodę postępowania podaje Autor niżej w z. 32, 1.

Rozprawa św. Tomasza o Trójcy jest końcowym etapem rozwoju nauki katolickiej o Trójcy w Bogu i ostateczną jej syntezą - i to najlepszą; po niej już nic lepszego i nowego nie powstało.

Autor miał za sobą nie tylko Objawienie, Sobory, Synody, spory i wprost walki, ale także sporo rozpraw, przeważnie polemicznych, które z jednej strony przedstawiały naukę o Trójcy, z drugiej zbijały błędne wypowiedzi. Wszystkie o to razem stanowi źródło, skąd czerpał swoje wiadomości; będziemy się z nimi stykać na każdej stronie.

Szczególną jednak wartość będą dlań stanowić następujące powagi: św. Atanazy († 373), główny bohater zwycięski w walce z arianizmem, który wykrył i ujawnił błędy Ariusza, doprowadził do ich potępienia na Soborze Nicejskim, oraz ściśle ujął naukę katolicką o Trójcy; Autor często powołuje się na tzw. Symbol (Skład) Atanazjański; św. Augustyn, a zwłaszcza jego centralne dzieło: *De Trinitate*, O Trójcy, pisane przez 20 lat (399-419); z niego też czerpie najobficiej (Dzieło to ukazało się w polskim tłumaczeniu: Wyd. św. Wojciecha 1962 r., przełożyła Maria Stokowska, opracował Jan M. Szymusiak SJ. Stąd brałem odpowiednie cytaty, podając w odnośnikach stronę); św. Bazyli († 379), św. Grzegorz Nazjański († 390), św. Grzegorz z Nysy († 395); ci trzej, to tzw. Ojcowie Kapadoccy - na Wschodzie. Na Zachodzie zaś: św. Hilary († 367), św. Ambroży († 397), Boecjusz († 525), św. Jan Damasceński - Damascen († 749), św. Anzelm († 1109). Miał też i autorów współczesnych sobie: Abelard, którego nie cytuję († 1142), Gilbert Porreta (1154) często wzmiankowany, św. Bernard († 1153). Piotr Lombard - Magister († 1160), Ryszard od św. Wiktora († 1173), Prepozytyn († 1210), Joachim Opat († 1215), św.



Bonawentura - niecytowany († 1274) oraz wielu innych, których określa bezimiennie jako "niektórzy".

Św. Tomasz już uprzednio pisał na temat Trójcy: *Komentarz do Sentencji Lombarda, De Veritate, De Potentia, 4 Contra Gentes, Komentarz do Jana, Compendium Theologiae, Contra Errores Graecorum*. Nie były to jednak opracowania dojrzałe i całościowe.

Charakter traktatu jest nader spekulatywny i ścisły. Spotykamy tu całą niemal filozofię scholastyczną w całej swej wnikliwości i ścisłości dociekań.

Rozprawę należy czytać bez zniechęcenia; korzystać z Odnośników i Objaśnień tłumacza; dopiero po przeczytaniu całości ukaże się tok myśli, stopniowe rozwijanie zagadnień, co da rozumienie używanych wyrażen, zagadnień i w ogóle całości. Wszak to chyba naitrudniejszy traktat całej Sumy, a zarazem cała głębia mistyki chrześcijańskiej.

Dla znających łacinę podajemy na końcu słowniczek wyrażen łacińskich, ich tłumaczenie na nasz język, używanych w naszym tłumaczeniu, a zamieszczamy go przy końcu jako dodatek.

/2/ *Wstęp*. Stosunek - *relatio*: patrz obj. /11/ i /13/. Pochodzenie - *processio*: wywód - *origo*.

Pochodzenie jest najszerszym wyrażeniem i oznacza wszelki sposób brania początku od kogoś lub czegoś: czy to pochodzeniem wewnętrznym, czy to zewnętrznym. Autor wyjaśnia to w z. 36, 2 (sam koniec odpowiedzi); patrz również 43, 2. Wywód, wywodzenie, w tym traktacie oznacza ściśle pochodzenie oparte o czynność i stosunek; patrz z. 32, 3 i obj. /53/.

/3/ *a. 1, odp.* Chrześcijaństwo w samych początkach swego istnienia stanęło wobec niecierpiącej zwłoki sprawy: wypracowania nauki o Bogu; chodziło o to, jakie jest miejsce Chrystusa i Ducha Świętego wobec jednego Boga. Starożytność chrześcijańska wiąże się przede wszystkim z tym właśnie zagadnieniem: jedności i Trójcy Osób w Bogu. Okazją do wypracowania tej nauki były właśnie herezje. Ponieważ w trakcie rozprawy będziemy się stale stykać z niektórymi nazwami heretyków i herezji, ponieważ sama rozprawa ma na uwadze ich błędy, dlatego uchodzi za konieczne, żeby się z nimi zapoznać na samym początku. Możemy wyodrębnić trzy grupy błędów:

1. Modalizm (unitarianie, monarchianie. patripasjanie, teopasjanie itp.), nie uznaje Osób Boskich jako odrębnych i samoistnych osobników. Uznaje tylko jednego Boga o różnych sposobach (*modus*) przejawiania się. I tak Prakseasz (II wiek) działający w Rzymie i Afryce, oraz Noetus na Wschodzie, głosili, że między Ojcem a Synem nie ma żadnej osobowej różnicy; Chrystus to Bóg Ojciec, który stał się człowiekiem i cierpiał; stąd nazwa: patrypasjanie (ten błąd zaczął się od Szymona Czarnoksiężnika, Dzieje AP. 8, 9; wyznawali go i montaniści). Sabeliusz (II-III w.), kapłan działający w Afryce i Rzymie głosił, że Bóg jest jedną Osobą, która objawia się potrójnym sposobem działania: o ile stwarza, zwie się Ojcem; o ile zbawia, zwie się Synem; o ile uświęca, zwie się Duchem Świętym. Stąd nazwa: sabelianizm. Tę samą naukę głosił Fotyn, biskup Siremium, i Pryscylian w IV wieku biskup z Awila, a w średniowieczu Abelard; ten

ostatni tłumaczył Trójcę za pomocą trzech idei: Potęgi, mądrości i dobroci. (Patrz D. 368 nast.) Ten pogląd został wznowiony u protestantów i racjonalistów XVII i XVIII w.: trzy Osoby, to trzy sposoby lub ujawniania się jednego Boga; widzimy go również u Hegla i Schellinga, a zwłaszcza u Hermesa († 1831), ucznia Hegla, profesora teologii; papież Grzegorz XVI w 1835r. potępił jego racjonalizm (D. 1618, nast.), a Sobór Watykański I jego panteizm (D. 1805); także i u Rosminiego spotykamy ów pogląd (D. 1916).

2. Subordynacjonizm. Jego wspólnym błędem jest to, że nie uznaje Syna i Ducha Świętego jako współistotnych Ojcu; uważa Ich za niższych i podległych (*subordinati*) Ojcu, jako że są stworzeniami. Rzecznikami tego poglądu już w czasach apostołskich byli Cerynt i Ebion, a w II wieku Teodot Starszy z Bizancjum, działający w Rzymie. Głosił, że Chrystus jest zwykłym człowiekiem, adoptowanym za syna przez Boga Ojca (adopcjonizm). To samo głosił Artemon, Karpokrates i Teodot Młodszy oraz wielu gnostyków. Papież Wiktor I (189-199) odrzucił ich poglądy i uznał za błędne. Paweł z Samosaty, biskup antiocheński w III w. głosił, że Chrystus to mąż natchniony, w którym zamieszkała moc Boża - Słowo (*logos*). Aż trzy synody na Wschodzie zajęły się tymi poglądami. uznając je za błędne (patrz D. 233, 271, 710); w III wieku głosili owe błędy. Hipolit i Nowacjan.

Głównym jednak rzecznikiem subordynacjonizmu był Ariusz kapłan aleksandryjski, z którego imieniem wiążą się największe spory i walki o Trójcę Osób w Bogu (256-336). Swoje poglądy ujął w całość propagandową w 4ziele pt. *Thalia*. Oto jego poglądy: Jest tylko jeden Bóg niezrodzony, wieczny, jedyny bez początku, prawdziwy. Syn nie jest wieczny; nie jest Bogiem, gdyż jako zrodzony, był czas, kiedy nie istniał, nie mógł wtedy istnieć, kiedy nie był zrodzony; Bóg nie jest wiecznie Ojcem. Syn został stworzony z niczego, z wolnej woli Boga; został stworzony jako pierwszy, by stać się narzędziem Boga przy stwarzaniu reszty. Nie jest więc prawdziwym Bogiem, współistotnym Ojcu; ma tylko miano Syna Bożego; z racji łaski udzielonej, otrzymał udział w Bóstwie, ale jest zwykłym niedoskonałym stworzeniem.

Ariusz miał wielu zwolenników i to w sferach wyższego duchowieństwa i u niektórych cesarzy; jego nauka zrobiła wielki wstrząs w ówczesnym świecie. Zajął się nią pierwszy Sobór Powszechny w Nicei (325). Potępił błędy Ariusza i tak określił naukę Kościoła: "Wierzimy w jednego Boga Ojca Wszechmogącego, Stworzyciela wszystkich rzeczy widzialnych i niewidzialnych; i w jednego Pana naszego Jezusa Chrystusa, Syna Bożego, zrodzonego z Ojca, jednorodzonego, to znaczy z substancji (*usia*) Ojca, Boga z Boga, światłość ze światłości, Boga prawdziwego z Boga prawdziwego, zrodzonego, nie stworzonego, współistotnego (*consubstantialis - homousios*). Ojcu, przez którego uczynione zostały wszystkie rzeczy ... (Wierzimy) w Ducha Świętego" (D. 54)<sup>a</sup>.

Po Soborze arianie podzielili się na dwie grupy: pierwsza stała na stanowisku, że Syn jest niepodobny - *anomoios* do Ojca. Rzecznikami tego byli: Aecjusz, Eunomiusz i Eudoksos (IV wiek); druga utrzymywała, że Syn jest podobny - *homoios, homoiusios* do Ojca; to tzw. semiarianie; ostoją tego był Bazyli z Ancyry.

---

<sup>a</sup> Orzeczenie podajemy według **Breviarium Fidei**, (Szymusiak, Głowa SJ. św. Wojciecha 1964) z własnymi koniecznymi poprawkami.

Biskup Konstantynopola Macedoniusz († 362) i Marcei z Ancyry († 374), semiarianie, oraz inni, głosili, że Duch Święty został stworzony przez Syna. Drugi Sobór Powszechny w Konstantynopolu (381) uznał to za herezję i uzupełnił Skład Nicejski następującymi słowami: "(Wierzymy) i w Ducha Świętego, Pana i Ożywiciela, który od Ojca (i Syna) pochodzi, i którego wraz z Ojcem i Synem czcimy jednocześnie i wielbimy, który przemawiał przez Proroków" (D. 86).

W XVI wieku Michał Servetus (spalony w 1553) odrzucał Tróję Osób, a tych, co w nią wierzyli, uważał za tryteistów i ateuszów. Także Valentinus Gentilis (ściety w 1568) twierdził: "Kto w jednym Bogu wyodrębnia Osoby, albo trzyma z diabłem, albo wprowadza rozbieżność w jedną substancję Boga" (według Marcol. Daffara, *De Deo uno et trino*, Marietti 1945, str. 331 n).

W wiekach XVI-XVII Polska była żywym ośrodkiem arianizmu i innych błędów antytrynitarnych. Ostoją był Faust Sozzini, stąd socynianie: patrz D. 993, oraz wyżej t. 2 /68/.

3. Tryteizm. Głównym jego zwolennikiem był w III w. Marcjon (patrz wyżej t. 2. /68/. O nim tak pisze św. Dionizy papież około 260 r.: "Wskazane jest, abym wypowiedział się także o tych, którzy najczcigodniejszą prawdę głoszoną przez Kościół Boży, mianowicie najwyższą Jedność (Trójcy Świętej) dzielą, rozłączają i rozpraszają na trzy moce, trzy różne substancje, trzy bóstwa. Słyszałem bowiem, że są wśród was katecheci i głoszący słowo Boże, którzy wprowadzają tę naukę, chociaż diametralnie, powiedziałbym, różnią się od samego Sabeliusza. Ten ostatni bowiem bluźni, utrzymując że Syn jest tym samym, co Ojciec, i odwrotnie. Oni natomiast głoszą jakby trzech bogów, dzieląc świętą Jedność na trzy oddzielne i obce sobie hipostazy. Tymczasem Słowo Boże musi być złączone z Bogiem wszechrzeczy, a Duch Święty - jako miłość - (musi) w Nim przebywać i trwać.

Stąd mogę twierdzić że Boża Trójca schodzi się w jedno Bóstwo (tworząc) jakby szczyt (geometrycznego stożka), i jest jednym wszechmogącym Bogiem wszechrzeczy: musi bowiem być jedną Głową i jednością organiczną.

A zatem nierozważna nauka Marcjona, który tę jedność Boga dzieli i rozkłada na trzy niezależne początki (*principia*), pochodzić może tylko od diabła, a w żadnym wypadku od prawdziwych uczniów Chrystusa lub od tych, którzy upodobali sobie naukę Zbawiciela. Ci wjedzą, że Pismo św. wyraźnie głosi Tróję Świętą; ale o trzech bogach nie ma mowy ani w Starym, ani w Nowym Testamencie.

Przeto nie wolno na trzy bóstwa dzielić przedziwnej Bożej Jedności, ani zmniejszać godności i niezrównanej wielkości Pana pojęciem "stworzenia". Lecz należy wierzyć w Boga Ojca Wszechmocnego, w Jezusa Chrystusa, Syna Jego, i w Ducha Świętego" (D. 48. 51).

Wyznawał go również i Filipon z Aleksandrii (VI w.); według niego i jego uczniów są trzy Osoby Boskie, ale tak odrębne od siebie, że łączy je tylko sama nazwa ogólna gatunkowa: Bóg. Z tego wynika, że mamy trzech bogów. Do tego sprowadzają się następujące błędy: Roscelin († 1125) kanonik, nominalista w sporze o powszechniki, twierdził, że trzy Osoby nie mogą mieć jednej natury, że więc łączy je tylko zgodność

woli i jedność potęgi: jak są trzej aniołowie, trzy dusze, tak są trzej bogowie. Synod w Soissons 1092 uznał ten pogląd za błędny.

Gilbert Porreta († 1154), realista w sporze o powszechniki, głosił, że natura Boska istnieje o drębnie od Osób; a więc w Bogu nie było by Trójcy, ale czwórca! Błąd ów odrzucił Synod w Reims w roku 1148 (D. 389-392). Joachim, Opat z Fiore († 1202) uważał, że Osoby łączy jedynie nazwa zbiorowa, a nie wspólna istota. Błędem tym zajął się Sobór Laterański IV w. 1215. - A. Günther († 1863) zastosował do Trójcy teorię Hegla o tezie, syntezie i antytezie; zajął się tym Pius IX (1857) i odrzucił owo zastosowanie jako obce nauce Kościoła (D. 1655).

/4/ a. 1, *adp.* Oto zasadnicze rozróżnienie, na którym opiera się cała rozprawa o Trójcy. Pochodzenie na zewnątrz, którego kresem jest rzecz stojąca poza istotą tego, od którego pochodzi; w ten sposób stwarzanie jest w Bogu pochodzeniem na zewnątrz. Pochodzenie wewnątrz, którego kresem jest rzecz zostająca wewnątrz tego, w którym się dokonuje owo pochodzenie: tak właśnie dokonuje się pochodzenie Osób Boskich.

/5/ a1, *odp.* Chodzi o naturalne poznanie u ludzi na ziemi, gdyż święci w niebie oglądają Boga bezpośrednio, bez pośrednictwa słowa wewnętrznego przypadłościowego. Patrz z. 12, 2, t. 1. str. 199-201.

Co to: myślowy, myślny, myśl: "Myślowy" to tyle, co dotyczący myśli i myślenia, to przymiotnik od myśl (równoznaczne z "umysłowy"; chodzi o łacińskie: *intelligibilis, intellectivus, intellectualis*). "Myślny" to nie tylko myślowy, ale: li tylko wytworzony przez myśl i mający swój byt li tylko w myśli, np. rodzaj, gatunek, niebyt itp. Różnica myślna lub pojęciowa znaczy tyle, co wytworzona li tylko przez myśl i w niej tylko mająca swój byt, choć w oparciu o podstawę w rzeczy; wynika ona z sytuacji naszej myśli, nie mogącej naraz ująć rzeczy, ale potrzebującej wielu pojęć, rozróżnień, analiz, rozumowań. Różnica myślna przeciwstawia się różnicy rzeczowej. Patrz t. 1 /103/ i t. 2 /45/.

/6/ a. 2, *zarz. 1.* Rodzenie - powstawanie przeciwstawia się rozkładowi-zanikowi. Łacińskie *generatio* jest wyrazem bardzo szerokim i po pierwsze oznacza każde powstawanie; według tego mówi się o powstawaniu rzeczy i o ich zaniku; tu zanik - *corruptio* jest również jak i *generatio* nazwą bardzo szeroką. Po drugie *generatio* oznacza powstawanie rzeczy żyjących z żyjących, czyli rodzenie, a *corruptio* oznacza tyle, co śmierć, rozkład. Zachodzi to u roślin, zwierząt i ludzi; po trzecie *generatio* oznacza rodzenie, pochodzenie istoty żyjącej z żyjącej, ale bez powstania i rozkładu; i to właśnie zachodzi w Bogu.

/7/ a. 2. *odp.* Terminologia: *Pater* - ojciec; *generans* - rodziciel; *genitor* - rodzic; *filius* - syn; *genitus* - rodzony, zrodzony, a w razie konieczności: rodzeniec, tzn. ten, kto się rodzi; *natus* - narodzony, rodzący się; *nativitas* - narodzenie, rodzenie się; rodzenie zawsze "*generatio*"; patrz z. 33, 2 na 2; z. 40, 2 odp.; o różnicy między rodzenie - *generatio* a narodzenie, rodzenie się - *nativitas*, patrz z. 33, 2 na 2. 4; z. 40, 2 odp.; a. 4, odp. i na 3; z. 41, 4. 5.

Rodzenie jest to czynność życia; polega na tym, że ktoś żyjący wywodzi się od kogoś żyjącego, z jego jestestwa tak, że ma z nim podobną gatunkowo naturę. Krótko: jest to wywód rodzonego z jestestwa rodziciela przekazujący naturę.

/8/ a. 2 na 2. Nasze słowo wewnętrzne, czyli to, co się zrodziło w naszym rozumie jak o jego owoc, jest przypadłością i należy do działu bytu: jakość, ściślej sprowadza się do jej gatunku: usprawienie.

Również i o owocach pracy naszej myśli powiadamy: plód myśli, zrodziło się w myśli itp.

/9/ a. 2 na 3. *Accipere* tłumaczą: pobrać; *esse acceptum* tłumaczą: byt, być, istnienie pobrane. *Recipere* tłumaczą: otrzymać, przyjąć; *esse receptum* tłumaczą: byt, być, istnienie otrzymane, przyjęte. To zgoła odmienne treści: wystarczająco mamy je wyjaśnione w tekście; przyznajemy, że "esse" tu i później stanowi prawdziwy orzech nie do rozgryzienia. Patrz niżej /18/.

/10/ a. 5 na 3. Pierwsze zagadnienie daje nam poznać prawdziwe oblicze Boga. Bóg - to pełnia życia. Żyje i to najsilniejszym tętmem życia wewnętrznego; jest to oczywiście życie czysto duchowe: najbogatsze i najplodniejsze: jego treścią to szczyty myślenia i miłowania, a owocem: Słowo Boże i Miłość samoistna. Bóg nie jest samotnikiem; pełnia życia wyklucza samotność i odosobnienie: Życie w Bogu, to życie w Trójcy.

Życie Boże to działanie Boże, a działanie Boże: myśleć i miłować mówi o pochodzeniu w Bogu. Jedno pochodzenie według działania myśli, to rodzenie i narodzenie Syna - Słowa Bożego; drugie pochodzenie według działania woли: to Pochodzenie Miłości - Ducha Świętego. Nieskończona doskonałość Boga jest Jego największą płodnością, objawiającą się w rodzeniu Syna i Pochodzeniu Miłości samoistnej, co zamyka koło pochodzeń w Bogu.

W historii religii i filozofii spotykamy zdanie, że pochodzeń w Bogu jest wiele, nawet mnogość: Gnostycy, zwłaszcza Bazylides z Aleksandrii i Walentyn z Aleksandrii i Rzymu, obaj z II w., rozbudowali cały fantastyczny system pochodzeń, emanacji, eonów, których liczyli setki. Ten sam błąd popełnili neoplatonicy III i IV w., zwłaszcza Jamblich, oraz socynianie, którzy przyjmują tyle pochodzeń w Bogu, ile jest przymiotów Boskich.

## ZAGADNIENIE 28

/11/ a. 1. Łacińskie *relatio* tłumaczą: stosunek. Nie można poprzestać na "relacja" z tego powodu, że obecnie w naszym języku ów wyraz znaczy tyle, co: sprawozdanie (relacjonować). Bliżej tego, co oznacza łacińskie *relatio*, stoi w naszym języku wyraz względ; ale nie ma ściśle określonego znaczenia, utarło się jednak mówić: *ens absolutum*, *ens relativum*: byt bezwzględny, byt względny - właśnie na oddanie przeciwstawienia: *absolutum* - *relativum*. Najbliższy tego jest polski: odnośność; wyraża nawet sedno stosunku; to mianowicie, że jest *ad aliquid*, czyli "mieć się ku"; ma jednak braki; nie

wyraża charakter absolutnego, bezwzględnego; a przecież "*relatio*" musi zawierać: i *ad se i ad aliquid*, tzn. ma mieć charakter i bezwzględny i względny. Do tego wyraz "odnośnik", którym by się winno oddać "*relatio*" ma już przyjęte inne znaczenie. Zostaje więc stosunek; choć jest niemieckiego pochodzenia i oznacza się nim biologiczne ludzkie czynności, to jednak tak się przyjął powszechnie i tak się zżył z naszym językiem, zwłaszcza w terminologii naukowej, że bez niego już się obejść nie można.

Będę się więc posługiwał wszystkimi trzema nazwami: stosunek, wzgląd i odnośność; podkreślam więc, że "wzgląd", "względny" będą tu używane zawsze w znaczeniu łacińskiego *relatio, respectus*. Tłumaczyć więc będę: *relatio* - stosunek; *ad aliquid*: odnośność, stosunek; *relate*: w stosunku do, ze względu na, wobec, zależnie od tekstu; *relativum*: względnik: byt (nazwa) względna, odnośna, stosunkowa; *correlativum*: współwzględnik, odpowiednik stosunku; *relativa, correlativa, extrema relationis*: strony stosunku; *habitudo*: związek z; nawiązanie; niekiedy także: stosunek, zależnie od tekstu; niekiedy bowiem *habitudo i relatio* są zamiennie używane; nieraz przedstawia duże trudności w oddaniu na polskie; *ordo ad*: związek z; nawiązanie: nasuwa myśl o; kieruje się ku; zwraca się do (termin trudny do oddania); *se habere ad*: mieć się do; *respectus*: wzgląd, odniesienie; niekiedy nawet stosunek; zależnie od tekstu; *absolutum*: bezwzględnik, byt (nazwa) bezwzględna, nieodnośna, niestosunkowa; *comparatio*: zestawienie, porównanie.

/12/ a. 1 zarz. 1. Działy bytu to słynne kategorie Arystotelesa. Wiadomo, dzieli on byt na 10 działów; oto one: 1. Jestestwo; 2. Ilość; 3. Jakość; 4. Stosunek; 5. Miejsce; 6. Czas; 7. Położenie; 8. Mienie-ubranie; 9. Czynność; 10. Doznawanie.

Jestestwo jest to byt istniejący sam przez się; stanowi podłoże dla przypadłości.

Przypadłości to działy bytu od drugiego do końca; stoją poza istotą rzeczy; nie mają bytu samoistnego; tkwią w jestestwie; są bytami tylko rzeczowymi i bezwzględnymi z wyj. stosunku.

O działach bytu patrz niżej, t. 11, str. 270 i n.; t. 15, str. 213; O jestestwie patrz niżej t. 9, str. 381. 389. 403; t. 11, str. 270; z. 29; wyżej, t. 1 /51/ /54/, str. 283. 284. O przypadłościach patrz skorowidz; także wyżej, z. 3, 6, /54/, t. 1, str. 98-9. 284; niżej, t. 9, str. 381. 403; t. 11, str. 270.

/13/ a. 1 zarz. 1. Stosunek w świecie stworzeń jest także przypadłością, ale o odrębnych, swoistych cechach; dzięki nim w Bogu z owych 10 działów spotykamy tylko jestestwo i właśnie stosunek; on to tłumaczy odrębność i jedność w Bogu; dlatego jego znajomość jest wprost nieodzowna dla zrozumienia całości naszej rozprawy. Zasadniczo Autor podał naukę o stosunku wcześniej: z 13, 7, t. 2, str. 22-28; w tym i w następnych zagadnieniach stale będzie do niej wracał i ją rozwijał; musimy podać najkonieczniejsze jej zręby:

1. Weźmy pod uwagę dwie rzeczy: drzewo i nauczyciel; drzewo da się pojąć i określić samo przez się, bez uciekania się do czegoś innego. Dlaczego? Bo z pojęcia swego nie wyraża koniecznego związku z kimś, czyli względu na coś, stosunku do czegoś; dlatego mówi się: drzewo jest nazwą bezwzględną; inaczej zgoła zachowuje się "nauczyciel"; nie da się go pojąć i określić samym sobą tylko, gdyż w pojęciu swoim

zawiera względ. stosunek do ucznia; uczeń nie da się pojąć bez nauczyciela, nauczyciel bez ucznia; jeden wyraża względ na drugiego, jeden odnosi się do drugiego; stąd mówi się, że są to nazwy względne, stosunkowe, odnośne. A więc: "drzewo" to bezwzględnik, nauczyciel-uczeń to względniki.

2. Przyjrzyjmy się różnym typom stosunków: Pierwszy typ: ojciec - syn, pan - sługa, wierzyciel - dłużnik itp. Są to stosunki rzeczowe z obu stron, czyli istniejące w rzeczywistości, niezależnie od naszej myśli; są to również stosunki oparte o jakieś działanie lub doznawanie, a więc przyczynowość; są to wreszcie stosunki wzajemne, czyli dwustronne, gdyż obie strony są rzeczami, niezależnie od naszej myśli istniejącymi. Drugi typ: 2 do 2; 6 do 3; 4 do 1 itp.; są to stosunki nierówności i równości oparte o ilość czy masę; one także są rzeczowe i dwustronne. Trzeci typ: Piotr jest podobny do Jana itp.; to stosunek podobieństwa i niepodobieństwa, oparty o jakość. Również i on jest dwustronnie rzeczowy. Czwarty typ: Stwórca - stworzenie; osoba sfotografowana - fotografia, przedmiot wiedzy - wiedza itp.; są to stosunki rzeczowe tylko z jednej strony; zwiemy je: jednostronnie rzeczowe. Stwórca może istnieć bez stworzenia, przedmiot wiedzy bez wiedzy, osoba sfotografowana bez swojej odbitki. Co więcej, między nimi nie ma równości; nie są tego samego rzędu. Stąd z ich strony jest stosunek myślny, czyli pojęciowy; natomiast stworzenie nie może istnieć bez Stwórcy, wiedza bez przedmiotu, fotka bez osoby fotografowanej; z ich strony jest stosunek rzeczowy i rzeczywisty. Piąty typ: byt - niebyt, rodzaj - gatunek, podmiot - orzeczenie itp.; są to stosunki myślnie, które rozum swą pracą wytwarza. Bo gdy idzie o stosunki rzeczowe, to nasz rozum je ujmuje, chwytą i poznaje jako już istniejące. I na tym polega swoisty charakter człowieka, że potrafi dostrzegać stosunki zachodzące między rzeczami i sam je tworzyć. Szósty typ: syn - ojciec, posłaniec - posylacz itp. Stosunek ów ma dwie cechy: jedna to odnośność jednego do drugiego, ojca do syna i na odwrót; druga to wywód jednej strony od drugiej: syna od ojca. Inne stosunki tego wyvodu nie mają; np. sąsiad. połowan itp. Stosunek tego typu nosi miano: *relatio originis* - stosunek oparty o wywód, wywodzenie się.

W z. 1 3, 7 na 1 wspomina Autor o dwóch odmianach stosunku: pierwszy, w którym na pierwszy plan wysuwa się sama odnośność, np. pan, sługa; ojciec, syn itp. (*relativa secundum esse*); i o tym tylko stosunku jest mowa w całym traktacie o Trójcy; drugi, w którym na pierwszym planie jest sama rzecz, np. poruszyciel, rzecz poruszana; głowa, podległe członki itp. (*relativa secundum dici*); i tego drugiego rodzaju stosunku w naszym traktacie nie spotkasz. Patrz t. 2 /28/, str. 260.

3. Składniki stosunku: Weźmy np. "ojciec"; dostrzegamy w nim a) dwie strony: ojciec i syn; ojciec jest początkiem stosunku; syn kresem; syn jest tzw. *correlativum* - odpowiednikiem stosunku. czyli współwzględnikiem; obie zaś strony; *relativa*, to względniki: b) podstawę tego stosunku; jest nią czynność "rodzić"; c) podmiot stosunku; jest nią ta osoba, która jest ojcem; d) samą odnośność: ojca do syna i na odwrót, czyli względ jednego na drugiego.

4. Określenie stosunku: Stosunek jest to związek jednej rzeczy z drugą, związek rzeczowy lub myślny, i to taki, że jedna strona wchodzi w określenie drugiej; istotą tego związku jest sama owa odnośność jednej strony do drugiej, np. ojca do syna na odwrót.

5. Cechy stosunku: a) Stosunek zawiera zawsze jakąś przeciwstawność; ojciec i syn są wzajem wobec siebie przeciwstawni; jest to najmniejsza odmiana przeciwstawności (patrz wyżej z. 17, 4 i /110/, t. 2, str. 114-116. 280; przeciwstawność ta nosi nazwę: *oppositio relativa* - przeciwstawność stosunkowa (patrz niżej /20/; można też nazwać ją przeciwstawnością względną lub odnośną; b) stosunek, np. "ojciec", choć jest jedną i tą samą przypadłością, wyraża dwa względy: pierwszy do swojego podmiotu, w którym musi tkwić (*esse in*); stosunek bowiem jest - jako rodzaj - przypadłością i jak każda przypadłość nie ma samoistnego bytu, ale musi tkwić w jakimś podmiocie; "ojciec" jest przypadłością i musi oprzeć się o podmiot, którym jest, dajmy na to, "człowiek"; drugi do strony sobie przeciwstawnej: do syna (*esse ad*); i to właśnie stanowi sedno stosunku; sama owa odnośność, czyli mieć się ku stronie sobie przeciwstawnej; c) w stosunku rzeczowym sam ów gatunkowy, istotny charakter stosunku, a więc w oderwaniu np. "ojcostwo", jako odnośność różni się rzeczowo od podmiotu tkwienia, np. od człowieka, który jest ojcem, od kresu odniesienia, np. od syna, i od czynności powodującej, np. rodzić; d) stosunek jako taki nie wnosi nic pozytywnego w podmiot tkwienia, gdyż jego gatunkową istotą jest sama odnośność: stąd też i jego brak nie przynosi ujmy, a jego posiadanie nie przynosi doskonałości; e) z racji samej owej odnośności, a więc ze swego sedna, stosunek ma charakter czegoś doczepionego do podmiotu i towarzyszącego mu; f) jest jedynym działem bytu, który nie jest bezwzględnością; nie orzeka więc o podmiocie, przyznając mu coś, a jedynie wskazując na odnośność podmiotu do drugiej strony; gdy np. mówię: "Piotr jest ojcem", chcę tylko powiedzieć: "Piotr ma syna" i nic więcej; natomiast stosunek wzięty jako przypadłość - a to wcale nie leży w jego gatunkowej istocie - tkwi w podmiocie i jako taki przynosi mu jakąś doskonałość; g) wszystkie działy bytu, to rzeczy naturalne, istniejące niezależnie od myśli; stosunek ma to do siebie jako swoiste i odrębne, że jest i rzeczą i tworem gołym myśli; mamy więc stosunki tylko rzeczowe, tylko myślnie i rzeczowo myślnie.

Szósta Teza Tomistyczna tymi słowami streszcza naukę Autora: "Prócz przypadłości bezwzględnych istnieje jeszcze względna, czyli stosunek do czegoś. Chociaż bowiem stosunek do czegoś nie wyraża w swym pojęciu jako takim tego, że tkwi w czymś, często jednak ma przyczynę w rzeczach i dlatego posiada istność rzeczywistą, różną od podmiotu".

Ewangelie mówią o Ojcu i Synu Bożym. Od początku zwrócono uwagę na to, że są to nazwy względne, tzn. wyrażające stosunek; zastosowano też do nich naukę Arystotelesa o stosunku; czynili to z jednej strony arianie, z drugiej wspomniani wyżej Ojcowie Kościoła.

Arianin Eunomiusz tak rozumował: Nazwy te nie mogą wyrażać li tylko stosunków myślnych, gdyż w takim razie mielibyśmy zwykły sabelianizm: jeden Bóg przejawiający się w trzech działaniach; a więc nazwy te wyrażają stosunki przeciwstawne i rzeczowe; a to oznacza, że są w Bogu trzy odrębne istoty. Doprowadziło to Eunomiusza do herezji subordynacjonizmu, a innych do tryteizmu.

Ojcowie Kościoła w walce ideowej z heretykami, w oparciu o Filozofa musieli głęboko przemyśleć naukę o stosunku; wykryć błąd heretyków i naukę tę zastosować do



Boga, Osób Boskich. Sprawa była trudna: jak pogodzić w Bogu byt bezwzględny z bytem względnym; jak może być w Bogu względnik, i to myślny i rzeczowy; jak w Bogu - jednym i niezłożonym - może być wielość przeciwstawnych rzeczowych stosunków; jak pogodzić jeóność z wielością. Należało przy tym tak rzecz postawić, by ujawnić prawdę, no i uniknąć błędów: sabelianizmu, subordynacjonizmu i tryteizmu.

Św. Tomasz znał doskonale sposób rozwiązania zagadnień przez Ojców - zwłaszcza Augustyna, Atanazego, Boecjusza i in. Przejrzał jednakże od nowa pisma Filozofa w oparciu o autentyczne teksty - ich świeże tłumaczenie i rozwiązał wszystkie te zagadnienia w jasnym mistrzowski sposób. Będziemy śledzić artykuł za artykułem jak otwarcie stawia każdą sprawę, podejmuje każdy zarzut, i daje jasną odpowiedź.

/14/ a. 1, zarz. 2. Ojciec jest Bogiem i Syn jest Bogiem; obustronny więc stosunek Ojca do Syna jest stosunkiem Boga do Boga; a ponieważ jest tylko jeden Bóg, stąd zarzut: w Bogu jest tylko stosunek tożsamościowy, a ten jest odmianą stosunku myślnego. - Nominaliści nie uznawali stosunku rzeczowego, a tylko myślnego.

/15/ a. 1, odp. W stosunku rzeczowym obie strony muszą być tego samego rzędu w sensie: muszą należeć do tej samej klasy, gatunku, rodzaju czy natury. Z braku tego warunku stosunek Boga do stworzeń nie jest rzeczowy. "Stosunek istniejący między Osobami Boskimi ma podobieństwo do stosunku tożsamościowego - jeśli mamy na uwadze jedność istoty; natomiast jeśli mamy na uwadze wywód Jednego od Drugiego w tej samej naturze - z tego punktu stosunki te muszą być rzeczowe" (św. Tomasz, *De potentia Dei*, q. 8, a. 1 ad 2).

Nauka Kościoła o istnieniu w Bogu stosunków rzeczowych: Symbol Toledański (675 r.): "Co się zaś tyczy imion Osób, które wyrażają odnośnie, to imię 'Ojciec' wyraża stosunek do Syna, imię 'Syn' - stosunek do Ojca, imię 'Duch Święty' stosunek do obu pozostałych itd." Patrz niżej, Dodatek 1 § 1. Sobór Florencki (1442 r.): "Te trzy Osoby są jednym Bogiem ... wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji" (Dekret dla jakobitów, D. 703; także Sobór Lateraneński 1215 r. D. 428).

/16/ a. 2, odp. Gilbert Porreta († 1154), biskup Poitiers, kanclerz szkoły w Chartresn prof. teologii w Paryżu, komentator Boecjusza, wielce popularny wśród studentów. Synod w Reims 1148 r. Patrz niżej /87/.

/17/ a. 2 na 1. Ponieważ działy bytu zasadniczo dotyczą stworzeń, a wielkość Boga nie może się w nich pomieścić, dlatego należy to rozumieć całkiem inaczej. Otóż jeśli mówimy, że do Boga stosuje się jedynie jestestwo i stosunek, jestestwo i stosunek bierzemy tu jako nazwy nadrzędne, tzn. stojące ponad Bogiem i stworzeniem, i orzekające o nich analogicznie, nie zaś jednoznacznie; patrz wyżej, z. 3, 5, t. 1, str. 95-98.

/18/ a. 2 na 3. Odpowiedź jasna: Istota Boża to bezwzględnik; i właśnie w Bogu stosunek wzięty jako przypadek staje się Bożą istotą, gdyż każdy przymiot przypisany Bogu musi stanowić Jego istotę z racji jej niezłożoności; natomiast stosunek wzięty w swojej gatunkowej istotnej treści, a więc jako odnośność, nie wyraża względu na istotę, ale na drugą stronę - przeciwstawną stronę stosunku. I to właśnie daje odrębność rzeczową Osób Boskich; w ten sam sposób Bóg jest najwyższym bytem bezwzględnym i względnym, innymi słowy: Bóg to jedność istoty i Trójca Osób zarazem. Naukę Kościoła

streszcza Synod z Reims z 1148 r.; patrz niżej /87/, oraz Sob. Lat. IV, 1215 r., D. 431; Jan XXII, 1329 r., D. 523.

W art. stale posługuje się Autor wyrażeniem *esse* (*esse essentiae, esse accidentis, esse substantiae*); spotykamy *existere*, prawdziwy to orzech nie do zgryzienia dla tłumacza; nie zawsze da się 'esse' oddać polskim 'istnienie', jak to uczyniliśmy wyżej, z. 3, 4, t. 1, str. 93-95; zasadniczo trzeba oddawać polskim 'być' (bytować, bytowanie, byt); według Autora 'esse' jest najogólniejszym orzeczeniem; od niego pochodzi 'essentia'; patrz wyżej, z. 27, 2 na 3, /9/; niżej z. 29, 1 na 4; patrz także wyżej t. 1, /41/ /48/, str. 272-277. 282.

/19/ a. 3. Ponieważ stale posługujemy się nazwą "odrębność" - *distinctio*, dlatego kilka uwag o niej: Odrębność jest tam, gdzie jedno nie uchodzi za drugie. Mamy różne odmiany odrębności: a) odrębność całkowita; zachodzi między dwiema rzeczami od siebie istotowo oddzielnymi; np. koń jest odrębny od krowy; b) odrębność całości od części i na odwrót; np. noga jest odrębna od ciała; c) odrębność modalna; np. ciało jest odrębne od swego kształtu; d) odrębność rzeczową stanowią dwie rzeczy istniejące niezależnie od naszej myśli, ale stanowiące w jakiś sposób jedną całość; np. w człowieku ciało i dusza; w Bogu Osoby Boskie; w obu wypadkach rzeczy wyodrębnione stanowią jedno; e) odrębność myślna zachodzi wtedy, gdy rozum ujmuje jako odrębne to, co w rzeczywistości stanowi jedną rzecz; niekiedy dokonuje tego bez żadnej podstawy w rzeczy; np. człowiek to człowiek, człowiek to zwierzę (*animal*) rozumne; niekiedy jednak ma co do tego poważne podstawy w samej rzeczy; podstawą tą jest albo zdolność rzeczy do wielu czynności, np. ogień grzeje, świeci, pali itp., albo nadmierne bogactwo i doskonałość rzeczy, np. Bóg skupia w sobie wszystkie doskonałości, jakie gdziekolwiek możemy spotkać; albo rzeczowe podobieństwo czy odmiennosc tej rzeczy z inną, np. człowiek jest podobny do zwierzaka (*brutum*) i zarazem odmienny odeń; albo nieudolność naszego rozumu, że nie może ogarnąć całości naraz, np. najpierw poznaje ciało, potem zwierzę, potem człowieka, wreszcie Piotra; f) mówi się jeszcze o odrębności wirtualnej zewnętrznej, niewłaściwej. Zachodzi wtedy, gdy jedna rzecz utożsamia ze sobą wiele takich doskonałości, które istnieją także poza nią w wielu osobnikach, lub sama dokonuje wiele różnych skutków, które zwykło wielu osobno wywoływać, lub sprawia w rozumie człowieka różnorodność pojęć; według tej wirtualnej odrębności niedopuszczalne jest orzekanie sprzecznych przymiotów o tej rzeczy, która je z sobą utożsamia. Odrębność wirtualna wewnętrzna, właściwa zachodzi wtedy, gdy jedna rzecz utożsamia ze sobą rzeczowo kilka przymiotów w ten sposób, że można te przymioty albo jej przypisać, albo ich odmówić tak, jakby nie tworzyły jednej rzeczy, np. człowiek - zwierzę (*animal*) rozumne; człowiekowi można przypisać, a można i odmówić nazwy "zwłrzę". Tu też dopuszczalne jest orzekanie sprzecznych przymiotów. Jedna i druga wirtualna odrębność jest myślną odrębnością.

Nauka Kościoła odnośnie do tego artykułu: "Trzej mają jedna substancję, jedną istotę, jedną naturę, jedno bóstwo, jedną niezmiernosc, jedną wieczność i wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji" (Sobór Florencki 1442 r., Dekret dla jakobitów, D. 703).

/20/ a. 3, odp. Arystoteles wymienia cztery gatunki przeciwstawności (*oppositio*): a) sprzeczność (*contradictio*), np. biały - niebiały; b) brak, pozbawienie, utrata (*privatio*), np. człowiek widzący - ślepy; c) przeciwieństwo (*contrarietas*), np. biały - czarny; d) stosunek (*relatio*), np. ojciec - syn. Zaznacza przy tym, że najmniejszą przeciwstawność wprowadza stosunek; patrz wyżej z. 17, 4, /110/, t. 2, str. 114-116. 280.

/21/ a. 3 na 1. Czynność (*actio*) i doznawanie (*passio*) to dwa kresy jednego i tego samego ruchu; patrz o tym także niżej z. 41, 1. - Odpowiedź na ten zarzut daje jasną odprawę sabelianizmowi, który odrzucał istnienie w Bogu rzeczowych stosunków. 0 ruchu patrz wyżej, t. 1, /41/, str. 273; t. 2 /113/ /118/, str. 281. 283. ; niżej t. 26, /158/, str. 357. Ruchadło - *mobile*: to, co jest lub może być w ruchu; patrz t. 2 /118/, str. 283.

## ZAGADNIENIE 29

/22/ a. 1, zarz. 1. Duże trudności w zrozumieniu tekstu mogą sprawiać wyrażenia: jednostka, jednostkowy; poszczególnik, poszczegół, poszczególny, pojedynczy itp.; chodzi o następujące wyrazy łacińskie: *individuum*, *particulare*, *singulare*; *individualis*, *particularis*, *singularis*; otóż Autor używa ich zamiennie; gwoli ścisłości będę zawsze tłumaczył: *individuum* - jednostka; *individualis* - jednostkowy; *individuatio* - ujednostkowanie, wyosobnienie; *individuari* - ujednostkować, wyosobnić, rozdrobnić na jednostki; *singulare*, *particulare* - poszczegół, poszczególnik; *singularis* - pojedynczy (bo chodzi o gramatyczną liczbę pojedynczą); *particularis* - poszczególny; *singularitas* - jednostkowość, pojedynczość, poszczególność, osobność.

/23/ a. 1, zarz. 2. Zrozumienie co to jest "substantia", jestestwo, co jestestwo pierwsze i drugie: ma zasadnicze znaczenie dla całego traktatu; dlatego konieczne wyjaśnienie: substancję tłumacząc: jestestwo; niekiedy i "byt" tam, gdzie Autor dzieli ją na pierwszą - i drugą. *Substantia prima* - jestestwo pierwsze; *substantia secunda* - jestestwo drugie. Zasadniczo jednak. wzorem Ojców Zachodnich, Autor używa "substantia" w znaczeniu: istota - *essentia*; dlatego gdzie tekst będzie wskazywał na taki właśnie sens, będę oddawał wyrazem "istota".

Co to substantia jestestwo, patrz wyżej /12/; tu podaję wyjaśnienie różnicy między jestestwem pierwszym a drugim: pierwsze zwie się także: jestestwo jednostkowe, poszczególne, pojedyncze; drugie zwie się także: jestestwo ogólne.

W V *Metaph.* (lec. 10, n. 903) czytamy: "Stwierdzamy potrójną różnicę między jestestwem poszczególnym, a jestestwem ogólnym. Pierwsza: jestestwo poszczególne, nie orzeka o kimś niższym, a czyni to właśnie jestestwo ogólne; druga: jestestwo ogólne samoistnieje li tylko dzięki jestestwu poszczególnemu; to zaś istnieje samo przez się; trzecia: jestestwo ogólne jest w wielu; natomiast jestestwo poszczególne jest od wszystkiego oddzielone i odrębne". W *Categ. c. 5* czytamy o jestestwie pierwszym, że: "ani nie jest w jakimś podmiocie, ani nie orzeka o jakimś podmiocie", np. Piotr, Paweł; a o jestestwie drugim: "nie jest w podmiocie, ale orzeka o podmiocie".

A więc w Bogu jestestwo drugie to tyle, co istota, natury ogólna. Jestestwo zaś pierwsze (byt samoistny), jednostkowe,

pojedyncze, poszczególne - to tyle co jednostka, poszczególnik, hipostaza, samoistnik, osobnik, osoba, rzecz natury, czyli to, co w sobie niepodzielone, od innych oddzielone i nieprzekazalne innym; między nimi są odcienie znaczeniowe, które w trakcie rozprawy będą wyjaśnione; z nich jednostka i osobnik uchodzą za orzeczniki logiczne.

/24/ a. 1, zarz. 3. Orzecznik logiczny (*nomen intentionis*). Będziemy się z tym nieraz spotykali. Wyjaśnienie: Rzecz poznana jest w rozumie poznającym w postaci poznawczej (*intentio*), ma dwa stopnie: postać poznawcza pierwszego stopnia dotyczy rzeczy: np. Sokrates jest człowiekiem. Postać poznawcza drugiego stopnia dotyczy logicznej klasyfikacji pojęć czy nazw np. człowiek jest gatunkiem, Sokrates jest jednostką. Przez orzecznik logiczny rozumiemy więc owe postacie poznawcze drugiego stopnia; należą tu: rodzaj, gatunek, jednostka, osobnik itp. Widać jasno że są to wtórne twory poznającego rozumu, tzn. dokonującego podwójnej abstrakcji; pierwsza wiąże się z pojęciem i rzeczą; druga dotyczy klasyfikacji logicznej pojęć i dalszego uogólnienia.

/25/ a. 1 na 5. *Anima separata* - dusza oddzielona od ciała, a więc po śmierci, a przed ponownym złączeniem z ciałem: jest nadal częścią człowieka, a tym samym nie jest jestestwem pierwszym, poszczególnikiem, osobą; brak jej zupełności i odrębności, jaka jest wymagana od osoby. Stan tej duszy oddaje Autor krótko: *Anima separata retinet naturam unibilitatis*. Patrz niżej, z. 75, a. 2 na 1, a. 4 na 2, t. 6.

/26/ a. 2, zarz. 3. *Compositum ex materia et forma*: skład materii z formą, ich scalenie w jedno. Ów skład można ujmować: pierwsze, jako naturę ogólną, wspólną; jej pierwiastkami, składnikami są materia i forma w ogóle. Mówimy o nich, że są to pierwiastki gatunkowe; one właśnie stamowią istotę i określenie rzeczy; drugie, jako jednostkę czy poszczególnika; tworzą go: wspomniane pierwiastki ogólne: materia i forma oraz pierwiastki jednostkowe: ta oto materia, ta oto forma, to oto ciało, te oto kości, te oto przypadłości; ponieważ właśnie te jednostkowe pierwiastki czy składniki stanowią o poszczególniku, dlatego zwa się: pierwiastki, czynniki ujednostkowiające czy wyosobniające.

/27/ a. 2, odp. *Definitio* - określenie; *quidditas* - sedno; *essentia-usia* - istota; czyli jestestwo drugie; *suppositum* - osobnik. Sedno to tyle, co istota rzeczy, o ile jest poznawana i wchodzi w określenie; istota, to konieczna treść stanowiąca rzecz, czyli to, czym rzecz jest; natura oznacza istotę, o ile jest źródłem działania; o różnicy między istotą a naturą, patrz wyżej a. 1 na 4 oraz niżej, z. 39, 2 na 3; osobnik - *suppositum* od *supponere*, co znaczy być podłożem dla ...; o ile jest podłożem dla istnienia, zwie się samoistnik, o ile dla natury wspólnej, zwie się rzecz natury, o ile dla przypadłości, zwie się po grecku *hypostasis*, *substantia* po łacinie; otóż co owe trzy nazwy: samoistnik, rzecz natury, substancja (hipostaza) oznaczają w ogóle w dziale bytu: jestestwo, to właśnie nazwa "osoba" oznacza w dziedzinie jestestw rozumnych.

/28/ a. 2 na 2. 5. *Subsistentia* - samoistość; *subsistens* - samoistnik. byt samoistny. *subsistere* - samoistnieć.

Greckie "*prosopon*" znaczy oblicze. Toteż greccy autorzy obawiali się, że wyrażenie "trzy oblicza" wznowi herezję modalizmu. Łacińskie "*Persona*" natomiast w języku potocznym oznacza "maskę teatralną", ale w języku prawniczym już za czasów Cicerona jest stosowana do określenia "osoby". U Greków "*hypostasis*" równała się raz z "*usia*", raz z "*prosopon*". Dopiero Ojcowie kapadoccy, szczególnie Grzegorz z Nazjanzu, który był autorytetem w dziedzinie językowej, ustalili słownictwo trynitarnie. "*Hypostasis*" zostało ustalone jako równoznaczne z "*prosopo*". (patrz *O Trójcy Świętej*, św. Augustyn, Stokowska-Szymusiak, str. 252, uwaga).

*Materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi*; dosłownie: materia jest zasadą (początkiem, podstawą, pierwiastkiem) "być podłożem"; forma zaś jest zasadą itp. samoistnienia (na 5).

O tej trudności uzgodnienia terminów *hypostasis-substantia* między Grekami a łacinnikami tak pisze Synod Wyznawców (Aleksandria 362 r.): "Z okazji sporu zapytaliśmy ich jednak (tych, którzy zerwali z arianami), czy - podobnie jak arianie - oni także utrzymują, że owe hypostazy są obcymi i wzajemnie się od siebie różniącymi substancjami, i że każda z hipostaz posiada niezależne istnienie, jak rzecz się ma w stworzeniach i w osobach ludzkich. Czy utrzymują, że te hipostazy różnią się substancją, jak złoto od srebra lub od brązu. Albo czy - jak inni heretycy - uznają istnienie trzech początków, czyli trzech bogów, kiedy mówią o trzech hipostazach. Oni jednak zaklinali się, że nigdy tego nie twierdzili ani na myśli nie mieli. A kiedy zapytaliśmy się, jak oni ostatecznie wyrażają swoje przekonanie, i dlaczego w ogóle takich wyrazów używają, odpowiedzieli: Wierzimy w Trójcę Świętą, nie tylko wyrażona słowem "trójca", ale będącą prawdziwie Trójcą substancjalną: Ojciec istnieje prawdziwie i trwa, Syn istnieje prawdziwie i trwa, Duch Święty do Niej należy i trwa. Ani nie mówimy o trzech bogach lub o trzech początkach, ani nie przyjmujemy tych, którzy tak twierdzą lub myślą. Wyznajemy natomiast Trójcę Świętą, jedyne Bóstwo, jeden Początek, Syna współistotnego Ojcu, jak mówią Ojcowie, Ducha Świętego niestworzonego, nie obcego, ale należącego do Trójcy Świętej, nieoddzielonego od istoty Syna i Ojca".

/29/ a. 4, odp. *Nomina essentialia* - nazwy istotowe, tzn. dotyczące istoty, a nie Osób. Należą tu: nazwy Boga, przymioty Boże, działanie Boga na zewnątrz. Nazwy stosunkowe *nomina relativa*, tzn. mówiące o stosunku Boga do, lub wyrażające stosunek, np. Pan, Ojciec itp.

/30/ a. 4, odp. Ma na myśli Hugona od św. Wiktora († 1141), ze zgromadzenia kanoników regularnych św. Augustyna, z opactwa św. Wiktora pod Paryżem, gdzie istniała Szkoła Wiktoriańska, autora dzieł z dziedziny mistyki, teologii i filozofii.

Sobór, na jaki się powołuje, to Nicejski z r 325, gdzie określono naukę o Trójcy przeciw Ariuszowi.

/31/ a. 4, odp. Owi inni to: Piotr Lombard, czyli Magister (patrz o nim t. 1 /2/, Szymon z Tournai (XII-XIII w., autor Sumy, ok. 1216 *Quaest Disp.*) i Wilhelm z Auxerre († 1232), magister paryski z kleru świeckiego, autor *Super quattuor libros sententiarum*.

/32/ a. 4 na 1. Istota oznacza to, czym rzecz jest; osobnik, osoba oznacza: kto to jest. O osobę pytamy: kto to jest; a o istotę pytamy: czym to jest. Patrz niżej z. 31, 2 na 4.

/ 33/ a. 4 na 4. Osoba jest nazwą ogólną, wspólną dla Boga, aniołów i dla człowieka; nie orzeka o nich ani różnoznacznie, ani jednoznacznie, ale analogicznie.

Nazwy równoznaczne mają jedną wspólną nazwę, ale oznaczają zgoła różne rzeczy, np. pies-zwierzę, pies-narzędzie do zdejmowania butów. Nazwy jednoznaczne mają nazwę wspólną, znaczenie jednakowe i jednakowo - według tej samej treści orzekają, np. człowiek. Nazwy analogiczne mają jedną nazwę i orzekają o wielu, ale nie według tej samej treści, ale o jednym przede wszystkim, a o reszcie według podobieństwa lub jakowegoś spokrewnienia czy jakowejś łączności z tym, o którym orzeka głównie; np. "zdrowy" przede wszystkim orzeka o ciele, a z kolei o klimacie, pokarmie, cerze itp. Wszystkie nazwy wspólne dla stworzenia i Boga są analogiczne, a więc nie jednakowo orzekają o Bogu i o stworzeniach. Patrz o tym niżej, z. 33, 3, odp. i głównie wyżej, z. 13, 5. 6, /10/ /20/, t. 2, str. 15-22. 253. 257-259.

### ZAGADNIENIE 30

/34/ a. 1 na 2. Właściwości względne, stosunkowe, odnośne: to takie, które wyrażają stosunek, np. ojcostwo, synostwo itp. Właściwości bezwzględne: to takie, które nie wyrażają w swoim pojęciu stosunku, np. Podziw, humor itp., są właściwościami człowieka. Właściwość to przypadłość wypływająca z istoty i towarzysząca jej: jest więc wewnętrzną. Mamy kilka odmia, właściwości: pierwsza, gdy dana cecha przysługuje gatunkowi, ale nie wszystkim jego jednostkom, np. być lekarzem; druga, gdy dana cecha przysługuje wszystkim jednostkom gatunku, ale nie jednemu tylko, np. być dwunożnym; trzecia, gdy przysługuje samemu tylko gatunkowi i wszystkim jego jednostkom, ale nie zawsze, np. na starość mieć siwe włosy; czwarta, gdy przysługuje jednemu tylko gatunkowi, wszystkim jego jednostkom i zawsze, np. zdolność do podziwu, poczucie humoru, wrażliwość na piękno itp. Niekiedy właściwość oznacza to, co nie jest wspólne, np. właściwością człowieka jest rozumować; niekiedy zaś oznacza to, co nie jest obce dla czyjejś natury, np. jeść, chodzić itp. dla człowieka. Właściwość jako przypadłość wewnętrzną należy do pięciu tzw. orzeczeń logicznych: rodzaj, gatunek, różnica, właściwość, przypadłość.

/35/ a. 3 Chodzi o to, czy liczebniki stosowane do Boga oznaczają w Nim coś pozytywnego, czy też oznaczają li tylko gołe zaprzeczenie. Liczebniki - *termini numerales*. *Ponunt* - zasadzają, wnoszą, zakładają, spotykają.

Nauka Kościoła: "W odnośni (*in relatione*) bowiem Osób ukazuje się liczba, a tymczasem w substancji Bożej nie ma niczego, co mogłoby być przedmiotem liczby. Inaczej mówiąc, Osoby wskazują na liczbę tym tylko, czym są we wzajemnym do Siebie stosunku. Nie posiadają natomiast liczby, gdy chodzi o Osoby same w sobie. Albowiem jedyne imię Trójcy Świętej, które wypowiada Jej naturę, w ten sposób do Niej się stosuje, iż nawet do trzech Osób odniesione, nie może być użyte w liczbie mnogiej. Dlatego wierzymy owym słowom Pisma św.: 'Wielki Pan nasz i wielka moc Jego, a mądrości Jego nie masz liczby' (Ps 146, 5)" (Symbol Toled. D. 280).

/36/ a. 3, odp. Ilość - *quantitas*: to pierwsza przypadłość wśród działów bytu; dzieli się na *quantitas continua* - ciąg, rozciągłość, i na *quantitas discreta* - liczbę. Szeroko o tym niżej, z.42, 1 na 1. /128/.

/37/ a. 3, odp. Orzeczniki nadrzędne - *transcedentalia*: są to najwyższe, analogiczne nazwy czy orzeczenia, które orzekają o każdej rzeczy, a więc i wzajem o sobie; należą do nich: byt, rzecz, coś, jedno, prawda, dobro. Patrz wyżej, t. 1, /48/ /79/, str. 282. 288.

Wielość jest podzieloną jednością lub zbiorem jednostek: mamy wielość czy jedność ilościową związaną z działem ilości, a więc i materii: ta nie wchodzi w grę, jeśli chodzi o Boga: mamy jeszcze wielość czy jedność nadrzędną, należącą do orzeczników nadrzędnych, stojąca ponad działami bytu, która analogicznie orzeka o Bogu i o stworzeniach. Patrz wyżej, z. 11, 1. 2, t. 1, str. 184-191.

/38/ a. 4. odp. Wspólność rzeczy - *communitas rei*. Autor gdzie indziej tak pisze o niej: "Wspólność rzeczy zachodzi wtedy, gdy jedna i ta sama liczbowo rzecz należy do wielu; tego pokroju wspólność natury zachodzi jedynie w Boskich Osobach; w Trójcy nie ma takiej wspólności, z wyjątkiem istoty i tego, co do istoty należy, jako to: przymioty, działania, przeczenia, stosunki istotowe" (1 Sent. dis. 25, q. 1, a. 3, c).

/39/ a. 4, odp. i na 3. Wspólność w ujęciu rozumu - *communitas rationis*; tworzy ją rozum. *Individuum vagum* - jednostka nieokreślona. Ujmiemy w drabinę ową kolejność ujmowań rozumu, zaczynając od dołu: 1. Sokrates - jednostka imiennie wyszczególniona, o cechach jednostkowych, nikomu nieprzekazywalnych, w sobie niepodzielna, od innych oddzielona.

2. Jakiś człowiek - jednostka bliżej nieokreślona; jest to natura wspólna człowieka w poszczególniku ze wskazaniem na naturę wspólną.

3. Osoba - jednostka bliżej nieokreślona; jest to natura wspólna człowieka w poszczególnym człowieku ze wskazaniem poszczególnego człowieka.

4. Natura wspólna: człowiek.

5. Orzecznik logiczny drugiego stopnia: człowiek, to gatunek. Wspólne, *commune*, oznacza to, co przysługuje wszystkim, do których się odnosi czy to w sposób rzeczowy, czy logiczny-myślowy. Powszechnik - *universale (logicum)* to oderwane pojęcie, które orzeka jednoznacznie o wielu bytowo odrębnych poszczególnikach: rodzaj o gatunkach, gatunek o jednostkach.

Pojęcia te są bliskie, zazębiają się i jedynie kontekst stanowi o ich sensie i sposobie używania; podobne jak *particulare - singulare*. Może być np. wspólność myślowa, a nie być powszechnikiem. Przypomnijmy, że postacie poznawcze mogą być dwojakiego stopnia; otóż W Bogu osoba jest nazwą wspólną, bo oznacza jestestwo pierwsze natury rozumnej, bynajmniej jednak nie jest powszechnikiem, a więc oderwalnikiem czy orzecznikiem logicznym drugiego stopnia, skoro oznacza stosunek w postaci hipostazy - pierwszego jestestwa, jest więc bytem myślowym pierwszego stopnia i wiąże się z rzeczą.

## ZAGADNIENIE 31

/40/ a. 1 na 3. Trójca - *trinitas*; troisty - *trinus*; trojaki - *triplex*. Trojakość wiąże się zawsze z ilością - masą materialną i jest proporcją nierówności; np; "trzy" to coś więcej pod względem wielkości niż "jeden".

/41/ a. 2. Tu sprawa terminologii trynitarnej, czyli ścisłego i odpowiedniego używania wyrażen w rozprawianiu o Trójcy. Tłumaczę w całej rozprawie zawsze tak: *diversus* - różny, różnorodny; *diversitas* - różność, różnorodność; *diversificare* - różnicować (tak np. St. Szober, Słownik poprawnej polszczyzny, PIW 1958).

*differre* - różnić się, różnić; *differentia* - różnica; *differens* - różniący, różniący się, różny; *indifferens* - bez różnicy, nie różniący, nie różniący się.

*alius* - inny; *aliud* - co innego; *alietas* - inność; *alienus* - abcy, odmienny.

*distinctio* - odrębność; *distinctus* - odrębny; *distinguere* - wyodrębnić; *indistinctus* - niewyodrębniony, niepodzielony;

*divisio* podział; *divisus* - podzielony; *divisibilis* - podzielny; *dividere* - dzielić; *indivisus* - niepodzielony; *indivisibilis* - niepodzielny. (Autor często używa zamiennie *indivisus* i *indistinctus*, *divisus* i *distinctus*, np. gdy idzie o określenie jednostki).

*separatus* oddzielony, odłączony; *separatio* - oddzielenie; *separabilis* - oddzielny; *separare* - oddzielać, odłączyć;

*disparitas* - nierówność;

*discrepans* rozbieżny.

*singularitas* - pojedynczość, poszczególność, osobność;

*unus* - jeden; *unum* - jedno; *unitas* - jedność; *unicus* - jedyny;

*confusus* - zlany, zmieszany;

*solitarius* - samotny odosobniony;

*consortium* - towarzystwo, zespół.

W odpowiedzi na zarzut 1 mamy uzasadnienie różnicy, jaka zachodzi między wyrażeniami: inny (*alius*), odrębny (*distinctus*), różność (*diversitas*), różnica (*differentia*);

‘Inny’ jest nazwą szczegółową - *nomen particulare* dotyczy poszczególnika; wyraża odrębność poszczególnika od poszczególnika; ‘różność’, ‘różnorodność’ dotyczy raczej istoty i wyraża odrębność istoty od istoty; ‘różnica’ dotyczy formy i wyraża odrębność formy od formy. Do Boga więc nie można stosować wyrażen: różność, różnorodność, różnica, różnić się, różnicować, gdyż wprowadzają rozłam w samą istotę Bożą. Wyrażenem najlepiej nadającym się jest ‘odrębność, odrębny, wyodrębnić’, jako że nasuwają myśl o odrębności osobnika od osobnika; stąd też w całej rozprawie trzymam się ściśle podanego tu nazewnictwa.

/42/ a. 3, zarz. 2. Pełny tekst Augustyna jest następujący: "Trzeba zwrócić uwagę na zdanie mówiące, że sam Bóg prawdziwy, to nie jest sam Ojciec ale Ojciec i Syn i Duch Święty Gdyby bowiem ktoś spytał, czy sam Ojciec jest Bogiem, jak odpowie się że nie jest? Chyba że się powie: Owszem, Ojciec jest Bogiem, ale nie jest On Bogiem sam, gdyż sam Bóg to Ojciec i Syn i Duch Święty".



/43/ a. 3 na 1. A więc nie usuwa samotności bezwzględnej towarzystwo niższych jestestw, a samotności względnej posiadanie takich czy innych przymiotów oraz dokonanie nawet najwspanialszych dzieł. Zastanawiające! Bóg nie cierpi samotności. Stąd mieszka w Trójcy Osób. Adamowi stworzył towarzyszkę, bo "nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam" (Rdz. 1, 18). Świat wypełnił i wypełnia swoimi dziełami. Doskonałość więc i szczęście domagają się życia w towarzystwie osobników o tej samej naturze.

/44/ a. 4, odp. A więc zdanie: 'nikt inny, jeno Ojciec jest Bogiem' jest błędne; natomiast zdanie: 'Ojciec, a nie co innego, jest Bogiem' jest prawdziwe.

## ZAGADNIENIE 32

/45/ a. 1, zarz. 1. Hermes Trismegist (trzykroć wielki; przydomek Hermesa czy Merkurego): pod tym nazwiskiem od III w. zaczęły się pojawiać jakieś pisma o treści religijno-filozoficznej; była to mieszanina pojęć chrześcijańskich, platońskich i stoickich; sam autor i jego pisma stanowiły zagadkę dla średniowiecza.

/46/ a. 1, odp. Stary Testament nie znał tajemnicy Trójcy; wszystkie podawane ongiś świadectwa. mające niby stwierdzać objawienie tejże tajemnicy, dzisiejsi egzegeci tłumaczą inaczej: nie w odniesieniu do Trójcy. Owszem, godziło by to nawet w monoteizm żydowski.

Objawienie tejże tajemnicy to rzecz Nowego Przymierza, Jezusa Nauczyciela. Oto świadectwa: chrzest w Jordanie Łk. 3, 21 i n.; Mt. 3, 16 i n.; Mk 1, 10 i n: przed wniebowstąpieniem ostatnie polecenie: "Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego" (Mt 28, 19); Łk 1, 31 i n.; Dz 1, 4 i n: 1 Kor 12, 4-6; 2 Kor 13, 13; Ef 4, 4-6 i inne.

Racjoniści nowocześni, stosując jakby metodę religii porównawczej usiłowali znaleźć trójcę także i w innych religiach: w hinduizmie, w religii babilońskiej, perskiej, buddyjskiej; oczywiście są to fantazje niepoważne. Kto by chciał rzecz dokładniej poznać, niech czyta: *Religie świata*. Pax. Warszawa 1957, gdzie też znajdzie obfitą bibliografię.

Racjoniści XIX wieku stali na stanowisku, że można rozumem udowodnić Trójcę Przenajświętszą. Ten błąd spotykamy u Hegla, Schellinga, Hermesa (D. 1618), Güntera (D. 1655 n), W Sołowiewa († 1900) i innych. Leon XIII potępił następujące zdanie Rosminiego († 1855): "Po objawieniu tajemnicy Trójcy Przenajświętszej można jej istnienie udowodnić argumentami czysto spekulatywnymi, wprawdzie negatywnymi i nie wprost, ale jednak takimi, że ta prawda stanie się dziedziną filozofii i zwykłym przedmiotem naukowym jak i inne" (D. 1915).

Rozumem nie potrafimy dojść do poznania Trójcy; Jej istnienia i istoty; patrz J 1, 18; Mt 11, 27; 1 Kor 2, 11 i in. Sobór Wat. I tak uczy: "Oprócz prawdy, do której może dojść rozum naturalny, przedłożone nam są również do wierzenia tajemnice zakryte w Bogu: nie można ich poznać bez Objawienia Bożego" (D. 1795). "Jeśli ktoś twierdzi, że

Objawienie Boże nie zawiera prawdziwych i w ścisłym znaczeniu tajemnic, lecz wszystkie dogmaty wiary można odpowiednio wykształconym rozumem na podstawie naturalnych przesłanek zrozumieć i udowodnić, niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych" (D. 1816).

/47 / a. 1 na 2. A) Teoria Ptolemeusza: Autor nie uzna jej jako prawdy, ale jako sposób wyjaśniania danych zmysłowych o stałości ziemi i o ruchu ciał niebieskich; w Komentarzu do Arystotelesa tak pisze: "Jasne, że starożytność nie uznawała wymyślonych przez siebie teorii astronomicznych jako zupełnie pewnych i udowodnionych; uważała je po prostu jako zwykłe założenie czy przypuszczenie, by w nim w jakiś sposób wyjaśnić dane zmysłów o ciałach niebieskich i o ich ruchach; owszem, stała na stanowisku, że dalszy postęp nauki umożliwi wynalezienie innej teorii, lepiej tłumaczącej zjawiska astronomiczne" (2 *De coelo et mundo*, lect. 17 na 5.).

B) To bardzo ważny artykuł, a zwłaszcza odpowiedź na drugi zarzut. Jest samokrytyką, czyli oceną wartości samego siebie, swoich granic, stron ujemnych i dodatnich. Pokazuje, jak trzeba patrzeć na całość rozumowych dociekań Trójcy Osób, jaką jest wielkość tej tajemnicy i zarazem wskazuje na konieczność wiary; ujawnia stronę metodologiczną, jaką się Autor posługuje tu i w całej Sumie i w ogóle w teologii.

C) Autor w innym swoim dziele tak pisze o naszym poznawaniu Trójcy Osób: "Mamy dwa sposoby poznania Trójcy Osób: pierwszy, gdy poznaje się to, co istotnie właściwe Osobom, co stanowi o Ich odrębności; gdy się to pozna, pozna się prawdziwie Trójcę Osób w Bogu; drugi, gdy poznajemy Osoby za pomocą istotowych przymiotów przyswojonych Osobom, np. potęgę Ojcu itd. W ten jednak drugi sposób nie możemy doskonale poznać Trójcy, gdyż nawet po usunięciu przez sam rozum Trójcy, przymioty te pozostają w Bogu: za to założywszy Trójcę, tego pokroju przymioty, z racji jakowegoś podobieństwa do właściwości Osób, są przyswajane Osobom.

Otóż te właśnie przyswojone Osobom przymioty mogą być poznane przyrodzonym rozumem; nigdy zaś właściwości Osób. Czemu? Bo działacz może to tylko działać, co leży w zasięgu jego narzędzi działania; np. kowal swoim rzemiosłem nie może wybudować domu, bo to nie leży w zasięgu narzędzi jego rzemiosła. Otóż ... pierwsze zasady, na których opiera się dowodzenie, są u nas poniekąd narzędziami rozumu czynnego, którego światłem kieruje się w nas rozum przyrodzony. Stąd też nasz rozum przyrodzony nie może w żaden sposób dosięgnąć i poznać tego, co leży poza zasięgiem pierwszych zasad. Poznanie zaś, jakie dają pierwsze zasady, wywodzi się od zmysłów ... Od rzeczy zaś zmysłowych nie można wcale dojść do tego, co istotnie właściwe Osobom, tak jak ze skutku idzie się do poznania przyczyny, gdyż wszystko, co dotyczy Boga jako przyczyny, należy do istoty; albowiem być przyczyną rzeczy, to rzecz istoty Boga. Natomiast właściwości Osób, to stosunki, którymi odnoszą się do siebie wzajem Osoby, a nie do stworzeń. A więc zgoła nie możemy dojść do poznania tego, co istotnie właściwe Osobom rozumem przyrodzonym" (*De Veritaten* q. 10, a. 13).

/48/ a. 2. Znamię - *notio*: to swoista właściwość danej Osoby Boskiej, umożliwiająca Jej rozpoznanie i wyodrębnienie od innych Osób - ujęta w postać

oderwaną; jasne, że owa właściwość musi nawiązywać do wywodu i stosunku oraz być zaszczytem.

Oderwalnik - *abstractum*; oderwanie - *abstractio*.

/49/ a. 2. *wbrew*. Stosownie do wskazówki Witolda Doroszewskiego (*O kulturę słowa* - Poradnik językowy, PIW 1964) tłumaczę zawsze łacińskie *proprietas*: właściwość. O właściwości w Trójcy patrz niżej a. 3.

/50/ a. 2. *odp.* Prepozytyn († 1210), teolog scholastyczny, autor niewydanej *Sumy teologicznej*.

/51/ a. 2 na 2. Przymioty istotowe, np. mądrość; czynności istotowe, np. stwarzać; czynności osobowe, np. rodzić; rzeczowniki istotowe, np. Bóg; rzeczowniki osobowe; np. Ojciec.

/52/ a. 2 na 3. Dla lepszego zrozumienia artykułu dodajmy, że: O każdej Osobie Boskiej możemy zapytać się: co to jest? Odpowiedź: to Bóg! (Tu chodzi o istotę); kto to jest? Odpowiedź: to Syn! (Tu chodzi o Osobę). Dzięki czemu jest Synem? Odpowiedź: dzięki synostwu! (Tu chodzi o właściwość i znamię).

/53/ a. 3, *odp.* Łacińskie *origo* tłumaczę wszędzie: wywód, wywodenie. Nie można przestać na: 'pochodzenie', skoro nim oddajemy łacińskie: *processio*. Pochodzenie jest nazwą ogólniejszą; wywód zaś oznacza właściwie pochodzenie zawierające w sobie stosunek: *relatio originis*. Dwa łacińskie wyrazy, często obok siebie stojące, domagają się odrębnego oddania; tym bardziej, że ich treści się nie pokrywają; a więc *origo* - wywód; *processio* - pochodzenie w ogóle, a przez duże P pochodzenie Ducha Świętego. Patrz /2/.

/54/ a. 3 na 2. Pięcioisty - *quinus*, na wzór: dwoisty, troisty; nie można pięcioraki, bo to znaczy: *quintuplex*: a tę formę, jak i trojaki, wyżej odrzuciliśmy jako niedopuszczalną w Bogu.

## ZAGADNIENIE 33

/55/ a. 1, *zarz. 2 i odp.* *Principium* - początek, początkodawca; *principiatum* - początkobiorca; wyrażenia te są jasne same z siebie. *Causa* - przyczyna. Różnicę między początkiem a przyczyną Molinari tak tłumaczy: Jedno i drugie ma to zbieżne, że oznacza wywód jednego od drugiego; ale różnią się w czterech punktach: 1. Przyczyna udziela bytu i istnienia skutkowi początek nie. 2. Skutek w bycie i istnieniu jest zależny od przyczyny, początkobiorca nie. 3. Skutek różni się co do istoty od przyczyny; nie zaś u początkodawcy i początkobiorcy. 4. Przyczyna ma pierwszeństwo nad skutkiem; nie ma tego u początkodawcy (patrz *Summa Theol.*, Marietti 1952, pars I, str. 573, XVI).

Nauka Kościoła: Sobór Florencki uczy: "Oświadczamy, że to, co święci Doktorzy i Ojcowie mówią, iż Duch Święty pochodzi z Ojca przez Syna, zmierza do tego, aby dać do zrozumienia i przez to zaznaczyć, że także Syn - jako i Ojciec - według Greków jest przyczyną, a według Łacinników zasadą samoistnego bytu (*principium subsistentiae*) Ducha Świętego. A ponieważ wszystko, co należy do Ojca, Ojciec sam dał

jednorodzonemu swemu Synowi rodząc Go, prócz tego, że jest Ojcem, przeto Syn odwiecznie otrzymał od Ojca to, że Duch Święty pochodzi od Niego, tak jak On jest odwiecznie z Ojca rodzony. Orzekamy ponadto, że wyraz *Filioque* jako wyjaśnienie poprzednich tercynów słusznie i należycie został włączony do Symbolu celem objaśnienia prawdy i z racji naglącej wówczas konieczności" (*Dekret dla Greków* 1439 r., D. 691).

"Wszystko to, czym jest Ojciec lub co Ojciec posiada, ma nie od kogoś innego, lecz z Siebie; jest (On) początkiem bez początku. Wszystko to, czym jest Syn lub co Syn posiada, ma od Ojca i jest Początkiem z Początku. Wszystko to, czym jest Duch Święty i co On ma, ma równocześnie od Ojca i Syna. Lecz Ojciec i Syn nie są dwoma początkami Ducha Świętego, ale jednym początkiem: jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema początkami stworzenia, ale jednym początkiem" (*Dekret dla jakobitów* r. 1442. D. 704). Patrz także D. 428.460.

/56/ a. 2 na 1. Chodzi o Porreę. Wiadomo, uważał on, że stosunek ma tylko charakter odnośności, nie zaś czegoś bezwzględnego, tzn. ma kierunek ku stronie przeciwstawnej, a nie ku swojemu podmiotowi. Patrz /16/.

/57/ a. 3. Chodzi o to, czy nazwa 'Ojciec', jest nazwą całej Trójcy, czy też jedynie Pierwszej Osoby. Oto świadectwa Pisma św. o Ojcu jako Osobie: J 1, 18; 3, 15; 8, 15; 10, 15, 30; 14, 6; 17, 11, 22; 20, 17. Ap. 1, 6; Mt 1, 27; Rz 15, 6; 2 Kor 1, 3; Ef 1, 3.

/58/ a. 3, zarz. 1. Np. nazwa 'człowiek' pojęciowo wyprzedza nazwę 'Piotr', a nazwa 'zwierzę' wyprzedza nazwę 'człowiek'.

/ 59/ a. 3 na 1. Chodzi o czysto logiczne pierwszeństw o bezwzględnych wspólnych nazw istotowych (np. mądrość) przed nazwami własnymi (np. Ojciec), oraz także pierwszeństwo nazw własnych stosunkowych (np. Ojciec) przed nazwami wspólnymi stosunkowymi (np. Stwórca Pan). Nazwy własne stosunkowe wyrażają stosunki między Osobami; nazwy wspólne stosunkowe wyrażają stosunki między Osobami; nazwy wspólne stosunkowe wyrażają stosunek Boga do stworzeń.

/60/ a. 3 na 2. A więc w Bogu nazwa 'Ojciec' ma trz znaczenia: 1. O ile ta nazwa orzeka analogicznie o Bogu i o stworzeniach; chodzi o ojcostwo stworzone i niestworzone. 2. O ile jest nazwą istotową wspólną całej Trójcy. 3. O ile jest imieniem własnym i znamieniem Pierwszej Osoby.

/61/ a. 4 na 1. Zdaniem niektórych etc., chodzi o Bonawenturę współczesnego Autorowi.

Wyraz *Auctor, Auctoritas* w zastosowaniu do Boga, do wywodów w Bogu ma szczególne znaczenie. W sporach trynitarnych między Wschodem a Zachodem, Ojcowie Zachodni nigdy nie godzili się na wyraz 'przyczyna'; godzili się na *Auctor, Auctoritas*; co to oznacza? Tyle co: początek, początkodawca. W tym sensie mówi się, że Ojciec jest Autorem Syna, że ma Autorytet Ojca, czyli charakter początkodawcy wobec Syna; w polskim języku bodajże najbliższym jest: wydawca, autor, być może nawet twórca. W tym też sensie należy rozumieć nazwę '*Auctor, Auctoritas*', ilekroć w dalszej rozprawie będzie używana.

/62/ a. 4 na 3. Tzn. Ojciec nie jest Synem. Jestestwo brane w znaczeniu istota.

/63/ a. 4 na 5. Pochodzenie czynne: Ojciec i Syn tchnie Ducha Świętego. Pochodzenie bierne: Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna. Rodzenie czynne: Ojciec rodzi Syna. Rodzenie bierne: Syn jest rodzony przez Ojca.

## ZAGADNIENIE 34

/64/ a. 1, *Wbrew*. Oto pełny tekst Augustyna: "Więc Ojciec i Syn są razem jedną istotą, jedną wielkością, jedną prawdą i jedną mądrością. Lecz Ojciec i Syn nie są razem jednym Słowem, ponieważ nie są obydwaj razem jednym Synem. Tak, jak mówimy Syn w odniesieniu do Ojca, a nie absolutnie, tak samo i Słowo, kiedy się o Nim mówi, odnosi się do tego, czym jest Słowem. Synem zaś jest przez to, że jest Słowem, a Słowem przez to, że jest Synem. Jeśli więc Ojciec i Syn nie są obydwaj razem jednym Synem, to tak samo nie są obydwaj razem wspólnym słowem Obu".

/65 / a. 1 na 2. Rozum jest przeniesiony w stan rzeczywistości (*in actum*) przez formę myślową poznawczą, czyli przez wrażenie umysłowe (*per speciem intelligibilem*). Ta poznawcza forma myślowa: 1. Urzeczywistnia rozum możliwościowy, bierny, zarysowuje go i nadaje mu sobą formę. 2. Zarazem - jako podobizna, obraz wiernie przedstawiający rzecz poznawaną - owa forma informuje rozum o rzeczy; podaje dane o rzeczy, którą przedstawia. 3. Obudza i pobudza, uruchamia rozum do działania, do pracy umysłowej, do poznawania, czyli do czynności poznawczej. Owocem tego jest słowo wewnętrzne, pojęcie czy poczęcie rzeczy w rozumie (umyśle, myśli). Owa forma jest tym, czym rozum (umysł, myśl) poznaje. O tym szeroko niżej, z. 84-88, t. 6 i 7.

/66/ a. 1 na 3. Autor gdzie indziej tak pisze: "Ojciec jest mówiony, ale nie jest Słowo, lecz jako rzecz Słowem wyrażona; podobnie i Duch Święty, gdyż Syn ujawnia, wyraża całą Trójcę; stąd Ojciec mówi jednym swoim Słowem wszystkie trzy Osoby" (*De veritate*, q. 4, a. 2 ad 3).

Oto ważniejsze świadectwa Pisma św. mówiące o Osobie Syna Bożego: Mt 3, 16n; 17, 5; 16, 16; 21, 37n; 11, 27; 22, 41-45; 28, 18; 5, 21-45; 24, 30n; 8, 3; 9, 28; 10, 8. Mk 1, 9-11; 2, 28; 4, 39; 5, 9-41; 9, 7; 12, 6 n; 13, 26; 16, 17. Łk 3, 21 n; 9, 55; 7 14. 47 50; 10, 17; 13, 14; 21, 27-36. J 1, 18; 1, 1. 3. 27. 5, 25 n; 8, 58; 10, 30; 11, 25; 14, 7. 10 n. 21 n. Dz. 3, 6. Rz 9, 5. Flp 2, 6 n. Tt 2, 13 n. Hbr 1, 1 n. I inne.

/67/ a. 2, *zarz.* 2. Walentyn, gnostyk działający w Rzymie († ok. 161); patrz o nim wyżej /10/ oraz t. 1 /84/, str 290.

/68/ a. 3. W całym artykule Autor posługuje się przeważnie wyrażeniem *respectus ad*, co tłumacząc: wzgląd na. Wiadomo jednak, że chodzi mu o stosunek, bo i tego wyrażenia kilkakrotnie używa; woli jednak *respectus*, bo jest ogólniejsze i nie nasuwa myśli o rzeczowym stosunku Boga do stworzeń.

## ZAGADNIENIE 35

/69/ a. 2, odp. Tak Ryszard od św. Wiktora († 1173), autor *De Trinitate* i innych pism mistycznych, ze szkoły Wiktoriańskiej, następca Hugona od św. Piotra. P. wyżej /30/.

/70/ a. 2, odp. To Aleksander z Hales, Albert W. († 1280), Bonawentura i inni.

## ZAGADNIENIE 36

/71/ a. 2. W tym i w następnych trzech artykułach zawiera się cały spór między Kościołem Wschodnim a Zachodnim dotyczący Osoby Ducha Świętego. Autor zebrał wszystkie zarzuty Wschodu i odparł z miażdżącą siłą rozumowego dociekania. Znał je dobrze. Niedługo przed jego urodzeniem Sobór Laterański IV (1215) ułożył formułę Wiary, w którą wpleciono zdanie: "Ojciec od nikogo nie pochodzi, Syn od samego tylko Ojca, Duch Święty od Obydwoh. i to bez początku. zawsze i bez końca" (D. 428). Za jego życia sprawa nauki o Duchu Świętym była nader aktualna: W roku 1261 upadło Cesarstwo Łacińskie na Wschodzie i bezpośrednio uległo zagrożeniu samo Cesarstwo Wschodnie: stąd umizgi Bizancjum w stronę Rzymu i szukanie porozumienia: najpierw religijnego, potem pomocy. Cesarz Michał Paleolog pragnie powrócić na łono Kościoła. Znosi się na nowy Sobór. Papież Urban IV poleca Tomaszowi opracować odpowiedni materiał, w którym byłyby uwzględnione wszystkie istotne punkty sporne; otrzymał też odpowiedni materiał od Papieża. Autor był więc świetnie zorientowany w zagadnieniu i w sprawach wielkich rozgrywek politycznych; podówczas (1259-1269) często przebywał na dworze papieskim; owocem pracy Autora było dziełko: *Contra errores Graecorum* (Przeciw błędom Greków) (1263). Autor zmarł w drodze na Sobór Lyoński w 1274; na tymże Soborze dokonano unii Kościoła Wschodniego z Zachodnim. Wschód uznał *Filioque*. Konstytucja Soboru o pochodzeniu Ducha Świętego określa: "Wiernie i nabożnie wyznajemy, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako dwóch początków, lecz jak od jednego początku; nie jako na skutek dwóch tchnień, lecz dzięki jednemu tchnieniu. Potępiamy i ganimy tych, którzy by się odważyli zaprzeczać, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna jako od dwóch początków, a nie jak od jednego początku" (D. 460). W wyznaniu wiary Michała Paleologa spotykamy zdanie: "Wierzymy i w Ducha Świętego, pełnego, doskonałego i prawdziwego Boga, pochodzącego z Ojca i Syna, współrównego i współistotnego, współwszechmocnego i współwiecznego we wszystkim z Ojcem i Synem" (D. 463).

Sprawa wróciła jeszcze raz na Soborze Florenckim (1438-1445). Sobór wydał dwa dekryty odnośnie do Ducha Świętego: *Dekre t dla Greków* (1439) i *Dekret dla jakobitów* (1442): oba cytowane wyżej /55/.

/72/ a. 2 na 1. Tak *Biblia Tysiąclecia*. Natomiast Seweryn Kowalski: "On uwielbi mnie, bo otrzyma z tego, co moje jest, aby wam to oznajmić". Podobnie Wulgata.

Oto teksty Pisma św. mówiące o Osobie Ducha Świętego: Mt 3, 16 n; 28, 19; 10, 20; 1, 20. Mk 1, 10 n; 13, 11. Łk 1, 35; 3, 31; 12, 12; 24, 49. J 14, 16. 26; 15, 26; 16, 7, 13, 15; 20, 22; 3, 5. Dz 1, 4 n, 8; 2, 4; 2, 33; 5, 3 n. Rz. 5, 5. 1 Kor 2. 10; 3, 16; 6, 19; 2, 4-6. 8-0. 2 Kor 13, 13. Ga 4, 6. Ef 4. 4-6. I inne.

/73/ a. 2 na 2. Chodzi o słynne: (*a Patre*) *Filioque* - (od Ojca) i Syna. Już w 5 wieku kościoły hiszpańskie włączyły *Filioque* do Składu Nicejsko-Konstantynopolitańskiego: od nich przejęły kościoły francuskie, (używając nazwy współczesnej) i niemieckie; na Synodzie w Akwizgranie w 809 r. proszono papieża Leona III, by i kościół rzymski to uczynił. Leon odmówił nie dlatego, żeby to sprzeczne było z nauką Kościoła, ale z obawy czy szacunku dla ustalonej formuły wiary na dawnych Soborach. Dopiero św. Henryk cesarz († 1024) wpłynął, a papieża Benedykta VIII (1012-1024), że i Rzym przyjął ów dodatek; odtąd siał się powszechny w całym Kościele Zachodnim; na Soborze Lyonkim II i Florenckim także i Grecy przyjęli *Filioque*, jak podaliśmy wyżej /55/ /71/.

Autor wspomina o jakimś Synodzie zebranym na Zachodzie (bez bliższego określenia który i gdzie); powtarza po prostu powszechne zdanie, które wyszło od Anzelma. Patrz *Summa Theolog.*, Marietti 1952, adnotacje t. 1, str. 575 n oraz D. 86 uwaga na dole.

/74/ a. 2 na 3. Teodoret, biskup Cyru († ok. 458); po Soborze Efeskim w 431 r., który potępił Nestoriusza, brał w obronę Teodora z Mopstwestii i Diodora z Tarsu, którzy uchodzili za duchowych ojców nestorianizmu (patrz niżej t. 24, str. 282).

/75/ a. 3 na 4. Innymi słowy: przyczyna pierwsza. jako instancja wyższa, organizująca i planująca, puszcza w ruch, przynagla i przywodzi przyczyny podległe, instalacje podrzędne, do wywoływania swoich skutków, a te są skutecznieniem planu przyczyny nadrzędnej. W rozprawie *De potentia* czytamy : "Siła przyczyny wyższej bardziej bezpośrednio wpływa na skutek niż siła przyczyny niższej gdyż to właśnie siła wyższa zaprzęga siłę niższą do wywołania skutku; stąd też powiedziano w dziele *O przyczynach*, że siła przyczyny pierwszej, jako pierwsza, oddziałuje na skutek i najpotężniej wpływa na jego wykonanie" (q. 3, a. 7 c).

/76/ a. 4. Nauka Kościoła: Sobór Lyonki (rok 1274) określa: "Wyznajemy, że Duch Święty wiecznie pochodzi od Ojca i Syna; nie jako od dwóch początków, ale jak od jednego początku; nie jako na skutek dwóch tchnień, lecz dzięki jednemu tchnieniu" (D. 460). Sobór Florencki: "Ojciec i Syn nie są dwoma początkami Ducha Świętego, ale jednym początkiem: jak Ojciec i Syn i Duch Święty nie są trzema początkami stworzenia, lecz jednym początkiem" (*Dekret dla Jakobitów* D. 704).

/77/ a. 1. *Dilectio, amor, caritas* w Bogu nie mają żadnej różnicy i znaczą to samo; dlatego i polskie wyrażenia: miłość, miłowanie, kochanie, nie mają na celu wyodrębnienia znaczenia, ale li tylko wskazują na odrębne łacińskie wyrażenia.

Tłumacząc: *Amor* - imię własne Ducha Świętego - Miłość. *Amatum* - przedmiot miłowany, miłowany. *Amans* - miłośnik, miłujący.

Trudnością artykułu jest to, że Autor używa w nim stałe wyrażenia *habitus* już to w znaczeniu szerszym: związek, już to w znaczeniu *relatio* - stosunek. To św. Augustyn pierwszy mówił o Miłości jako o imieniu własnym Ducha Świętego.

Symbol Toledański tak poucza o Duchu Świętym: "Nauczamy, że pochodzi zarazem od jednego i drugiego, i wyznajemy Go jako miłość lub świętość Ich Obydwu" (D. 277).

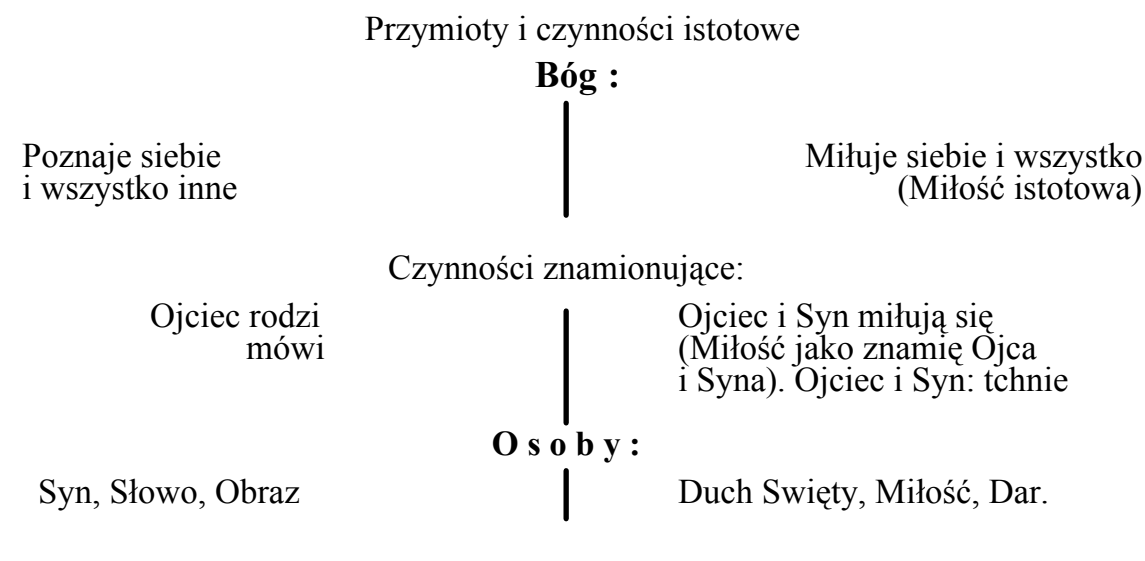
/78/ a. 1, odp. A więc w Bogu miłość może oznaczać: 1. Osobę Ducha Świętego, czyli to, co pochodzi z wzajemnej miłości Ojca i Syna - samo więc owo 'wrażenie'. 2. Istotę Boga; wtedy jest rzeczą wspólną trzem Osobom. 3. Znamię - i tak dotyczy Ojca i Syna jako tchnących Miłość, czyli Ducha Świętego.

/79/ a. 1 na 3. Na ten temat czytamy w dziele św. Tomasza *Przeciw błędom Greków*; Duch Święty "nie stoi w środku, o ile chodzi o kolejność wymieniania Osób, która oznacza tyle, co kolejność wypływająca z wyvodu; w ten to właśnie sposób Syn stoi w środku między Ojcem a Duchem Świętym; jeśli więc mówimy o Duchu Świętym, że stoi w środku, to dlatego, że jest jakby wspólnym Ich węzłem, jako że jest wspólną miłością Ojca i Syna".

/80/ a. 2, odp. Pojęcie formy, tak często spotykane w całym traktacie, i w ogóle w całej Sumie, jest zasadnicze, i bez jego rozumienia nie rozumie się niczego. Podaję garść wiadomości o niej: Jeśli byt dzielimy na możliwość i akt, to forma zawsze należy do aktu. Niekiedy jest częścią istotną jestestwa cielesnego: np. człowiek, fizycznie biorąc, składa się z materii i formy (dusza jest formą ciała). Niekiedy jest przypadłością wewnętrzną, konieczną jestestwa, np. kształt, jakość; w tym sensie mówimy, że forma poznawcza uruchamia bierny rozum i zarysowuje go, stanowiąc z nim jedno, bo rozum bierny, to możliwość, a forma poznawcza, to akt; niekiedy jest przypadłością zewnętrzną, niekonieczną jestestwa, np. postawa czy położenie ciała. Forma ma jeszcze inne znaczenie: nie jako część jestestwa, ale jako całość jestestwa w postaci oderwanej, np. człowieczeństwo; znaczy tyle, co sama istota rzeczy; w tym znaczeniu można ją nazwać stanowidłem rzeczy. W tym też sensie tu w art. bierze Autor wyraz 'forma'. Gwoli pełniejszego zrozumienia pojęcia formy należy czytać niżej, z. 39, 2. 3; z. 40, 3, odp.; z. 41, 2. 5; z. 42, 1 na 1; także wyżej, t. 1, /45/, str. 280-281.

/81/ a. 2 na 3. Kończąc o Miłości jako imieniu własnym Ducha Świętego, możemy schematycznie zobrazować używanie nazwy 'miłość' w Bogu w ten sposób, co zarazem zobrazuje całość wywodów w Bogu:





## ZAGADNIENIE 38

/82/ a. 1, *Wbrew*. Oto pełny tekst Augustyna: "Jednakże ponieważ wspomniani ludzie uznają przynajmniej to, że Duch Święty jest Darem Bożym, przeto należy zwrócić ich uwagę na to, że słowa 'Dar Ducha Świętego' należą do tego samego rodzaju wyrażen, co 'zwleczenie ciała zmysłowego' (Kol 2, 11). A ponieważ powłoka ciała znaczy tyle co ciało, zatem Dar Ducha Świętego nie jest niczym innym, jak samym Duchem Świętym".

/83/ a. 1. odp. i na 3. *Uti* - używać do woli rzeczy posiadanej; używać środków. *Frui* - cieszyć się do woli z rzeczy osiągniętej i posiadanej; rozkoszować się, lubować. Patrz niżej, z. 43, 3. odp. *Usus* używanie: *fruitio* - rozkoszowanie się, lubowanie. *Fruitio* w 1-2. 4, 3 (koniec odpow.), znaczy tyle co *delectatio* w odniesieniu do osiągnięcia celu ostatecznego; do tego wróci Autor niżej z. 39, 8, odp. Patrz o tym szeroko niżej, 1-2. 4, 3; z. 11. 16, t. 9, str. 85. 207-216. 260-268.

/84/ a. 2, odp. Tak więc w Bogu 'dar' może oznaczać: 1. Rzecz darmo dawaną; w tym sensie odnosi się do istoty, gdyż każda Osoba może się nam darmo udzielić w darze. 2. Wywód do Dawcy; w tym sensie jest znamieniem Syna i Ducha Świętego, jako że pobierają od Ojca istotę Boską. 3. Naczelną pierwszy dar i podstawę wszystkich darów (a więc i Miłość); w tym sensie jest imieniem własnym Ducha Świętego, bo to On jest Miłością.

/85/ a. 2 na 3. Różnica między *donum* i *datum*; *donum* - dar: bez względu na to, czy jest w ręku obdarowanego, czy nie; *datum* - oznacza dar o ile przeszedł w ręce obdarowanego.

## ZAGADNIENIE 39

/86/ a. 1. Art. krótko, jędrnie i jasno wykazuje jedność istoty przy Trójcy Osób w Bogu; jest to więc stanowcza rozprawa z tryteizmem, sabelianizmem i subordynacjanizmem.

Naukę Kościoła podajemy niżej /95/.

/87/ a 1, odp. Chodzi o Porretę. W swojej nauce o Trójcy Świętej tak dalece wyodrębniał naturę Boga od Osób Boskich, że powstawała jakaś 'czwórca'. Synod w Reims (1148 r.) w obecności papieża Eugeniusza III ujął naukę w Symbol czy Wyznanie Wiary, które przyjął Porreta. Patrz wyżej t. 1, /47/ "Gdy mówimy o trzech Osobach: Ojcu i Synu i Duchu Świętym, wyznajemy, że one są jednym Bogiem, jedną Boską substancją. Gdy na odwrót mówimy o jednym Bogu, o jednej Boskiej substancji, wyznajemy, że tenże jeden Bóg, jedna Boża substancja, to trzy Osoby" (Symbol w Reims D. 390).

/88/ a. 1 na 2. Np. możemy powiedzieć: 'Ojciec jest wieczny' i 'Bóg jest wieczny', bo tu nasza myśl nie widzi różnicy między osobą a istotą. Nie możemy natomiast powiedzieć: 'istota rodzi' i 'Ojciec rodzi', bo tu nasza myśl jasno dostrzega różnicę między istotą a Osobą; w naszym pojęciu co innego znaczy istota, a co innego osoba, czyli osobnik; o tej odrębności stanowi czynność 'rodzi', którą nasza myśl zwykła łączyć z osobnikiem, a nie z istotą.

/89/ a. 1 na 3. To naczelną zasadą w całym rozumowaniu teologicznym. Trzeba ją mieć stale na uwadze, czytając naszą rozprawę. Autor stale się do niej odwołuje; wiąże się to z analogicznym charakterem orzekania nazw o Bogu i o stworzeniach. Patrz wyżej, z. 32, 2, odp.

/90/ a. 2. Chodzi o poprawność formuły. 'Jeden Bóg w trzech Osobach Boskich'; 'jeden' mówi o jedności istoty.

Wyraz *'homousios'* jak i cały artykuł jest generalną rozprawą z arianizmem. Arianie stanowczo odrzucali wyraz *'homousios - współistotny'*; twierdzili, że Syn nie jest współistotny Ojcu, czyli że nie jest tej samej istoty co i Ojciec. Ich surowsza gałąź twierdziła o Synu, że nawet nie jest podobny do Ojca - *anomoios*; łagodniejsza gałąź godziła się na to, że Syn jest podobny do Ojca: *homoios, homoiusios*. Cała więc walka z arianizmem obracała się, po Soborze Nicejskim, około tych dwóch wyrażań: *homousios - homoiusios*; wiadomo, Sobór Nicejski i wszystkie następne stały na stanowisku: *homousios*, czyli że Syn jest współistotny Ojcu - *consubstantialis Patri*.

Symbol Toledański tak rzecz ujmuje: "Wyznajemy i wierzymy, że święta i niewysłowiona Trójca: Ojciec i Syn i Duch Święty, z natury jednym są Bogiem, o jednej substancji, jednej naturze, jednym także majestacie i mocy" (D. 275; także D. 39. 59. 66. 74. 82. 213. 254. 277 nast. 343 nast., 428. 461 nast. 703)

/91/ a. 3 na 4. 'Osoba' oznacza tego, który ma 'osobowość', a nie tego, który ma istotę czy naturę 'osobowość (personalitas)' znaczy tu tyle, co właściwość, znamię, stosunek; a wiadomo, stanowią one Osobę.

/92/ a. 4. zarz. 1. *Significatio* - znaczenie; *significare* - oznaczać, znaczyć. Znaczeniem wyraża istotę rzeczy; np. istotą człowieka jest: zwierzę rozumne; to też mamy na myśli, gdy pytamy o znaczenie człowieka w sensie: co to jest człowiek. Nie zawsze jednak wyraz bierzemy w tym znaczeniu, co oznacza; podsuwamy czy wyznaczamy mu nieraz inne znaczenie lub inne odcienie znaczeniowe; niekiedy wyraz o szerszym znaczeniu bierzemy w znaczeniu zwężonym: zacieśniamy go do ograniczonej liczby poszczególników; decyduje o tym orzeczenie, które poniekąd jest rozwinięciem podmiotu, czyli danego wyrazu. Terminologia scholastyczna nazywa to: *suppositio*, czyli jakby podsuwanie znaczenia pod wyraz. W naszym języku mówimy w takim wypadku, że dany wyraz 'bierzemy w tym znaczeniu' lub że 'bierzemy go na oznaczenie' tego czy owego wyrazu. Tak też będę tłumaczył: *supponere*. Widać jasno, że w naszym języku co innego jest: znaczyć, oznaczać coś, a co innego: występować w znaczeniu, brać w znaczeniu, brać na oznaczenie itp. Będę więc tłumaczył: *supponere* - brać w znaczeniu, używać, występować w znaczeniu, brać na oznaczenie; *suppositio* - branie w znaczeniu, występowanie w znaczeniu, branie na oznaczenie itp.

Zdanie: 'Bóg rodzi Boga' jest prawdziwe lub nieprawdziwe zależnie od tego, w jakim znaczeniu bierzemy nazwę Bóg.

'Wyraz oddający pojedynczość' to wyraz oddający pojedynczą, poszczególną rzecz - *terminus singularis*; w przeciwieństwie do *terminus communis* - do wyrazu wspólnego dla wielu pojedynczych, poszczególnych rzeczy.

/93/ a. 4 na 4. A. *Genuit alterum se* - zrodził drugiego siebie: w języku łacińskim 'se' jest biernikiem i narzędnikiem; stąd zarzut z racji tożsamości wyrazu i różności przypadków gramatycznych; w naszym języku tej trudności nie ma, bo 'se' siebie, oznacza tylko biernik.

B. Stosunek prosty - *relatio simplex* - wskazuje na tożsamość natury; np. 'kobieta, która nas zgubiła, wybawiła nas'; tu 'kobieta' oznacza dwie różne osoby: Ewę i Maryję, które mają - wspólną naturę ludzką; a więc tu podmiot tylko co do wspólnej natury zgadza się z orzeczeniem.

Stosunek osobowy - *relatio personalis*, np. 'człowiek, który się zapał Chrystusa, stał się Jego następcą'; tu w podmiocie i w orzeczeniu jest ten sam osobnik.

Tu wyraz 'stosunek' bodajże wzięty jest w sensie związku orzeczenia z podmiotem w zdaniu.

/94/ a. 5. Innymi słowy: Czy Bóstwo rodzi Bóstwo - *Deitas deitatem*. 'Bóg' to nazwa konkretna; 'Bóstwo, Boskość' to nazwa oderwana; tak jak człowiek i człowieczeństwo. Patrz wyżej z. 3, 3, t. 1, str. 91 -92.

/95/ a. 5, odp. Joachim z Fiore († 1202), fundator i opat klasztoru Cystersów w Fiore; napisał dziełko: *Libellum de unitate seu essentia Trinitatis* (O jedności, czyli istocie

Trójcy); w nim oskarżył Piotra Lombarda o to, że z istoty uczynił czwartą osobę dlatego, że powiedział o niej: "Nie jest rodzącą ani zrodzoną, ani pochodzącą". Sam zaś Joachim z istoty Boga uczynił jedność zbiorową, jaką jest np. naród. Sobór Laterański IV (1215 r.) poparł stanowisko Lombarda i potępił zdanie Joachima, który poza tym był świętobliwym

kapłanem. Oto orzeczenie Soboru: "Całą mocą wierzymy ... że jeden tylko jest prawdziwy Bóg ... Ojciec i Syn i Duch Święty: trzy wprawdzie Osoby, ale jedna istota, substancja, czyli natura zupełnie niezłożona. Ojciec od nikogo nie pochodzi, Syn od samego tylko Ojca, Duch Święty od Obydwóch, i to bez początku zawsze i bez końca. Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący ... Potępiamy więc i odrzucamy dziełko ... czyli traktat, które opat Joachim wydał przeciw mistrzowi Piotrowi Lombardowi o jedności albo istocie Trójcy Świętej. Nazywa go heretykiem i nierozsądnym dlatego że powiedział w *Sentencjach*: 'Jakaś najwyższą rzeczywistością jest Ojciec i Syn i Duch Święty, a ona nie jest ani rodząca, ani zrodzona, ani pochodząca'. Stąd twierdzi, że (mistrz Piotr) odnajdywał nie troistość, ale czwórcę w Bogu, czyli trzy Osoby i tę ich wspólną istotę jako czwarty człon. Wyraźnie twierdził, że nie ma takiej rzeczywistości, która by była Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Zaprzeczał istnieniu istoty, substancji i natury, mimo że przyznał, iż Ojciec i Syn i Duch Święty są jedną istotą, jedną substancją i jedną naturą. Ale jego zdaniem jedność tego rodzaju nie jest prawdziwa ani właściwa: jest to tylko jedność wspólnoty ujęta analogicznie, tak jak się mówi o wielu ludziach, że tworzą jeden naród, a o wielu wiernych, że są jedną społecznością kościelną. Wierzymy i wyznajemy, idąc za zdaniem Piotra Lombarda i potwierdzeniem ze strony Soboru, że jedna jest najwyższa rzeczywistość, niepojęta i niewysłowiona, która jest prawdziwie Ojcem i Synem i Duchem Świętym. Trzy Osoby są razem i każda z nich osobno. Dlatego w Bogu jest tylko troistość, nie 'czwórca', ponieważ każda z trzech Osób jest tą rzeczywistością, którą określamy mianem substancji, istoty lub natury Bożej. Ona jedyna jest początkiem wszystkich rzeczy, poza którym nie ma innego początku" (D. 428-432). Patrz także wyżej t. 1, /2/, str. 240.

/96/ a. 5, odp. Nie wolno więc mówić: 'Bóstwo jest ojcostwem', bo według naszego pojmowania inne jest pojęcie 'Bóg', a inne 'Bóstwo'. Co do rozróżnienia: rzecz oznaczona a sposób oznaczania, patrz wyżej, z. 13, 2. 3. 4. 6. t. 2, str. 8-22.

/97/ a. 5 na 5. Oto przykłady: istota jest Ojcem, Bóstwo jest Ojcem. Autor w *Sentencjach* tak pisze: "Zachodzi różnica między nazwami rzeczownikowymi a przymiotnikowymi; rzeczownikowe oznaczają nie tylko formę, ale również i podłoże formy: i dlatego mogą orzekać z racji obojga, kiedy orzekają z racji podłoża, wówczas zachodzi tzw. orzekanie przez tożsamość (*praedicatio per identitatem*); kiedy z racji formy, wówczas zachodzi tzw. orzekanie przez nazewnictwo lub przez nadanie formy (*per denominationem sive informacionem*): i to też orzekanie uchodzi za bardziej właściwe, gdyż wyrazy w orzeczeniu mają charakter formy. Natomiast nazwy przymiotnikowe oznaczają tylko formę: i dlatego mogą orzekać tylko przez nazewnictwo lub nadanie formy. Stąd też zdanie: 'istota jest rodząca' jest błędne, natomiast zdanie: 'istota jest Ojcem' jest prawdziwe" (3 *Sentent.*, dist. 5).

/98/ a. 6 na 2. Orzekane tożsamościowe jest wtedy, gdy jedno orzeka o drugim, ale razem stanowią jedną rzecz: np. Bóg jest Ojcem. Orzekanie przypadłościowe, np. zwierzę jest człowiekiem; tu wyraz podrzędny, o węższym zakresie - człowiek orzeka o wyrazie nadrzędnym o szerszym zakresie - zwierzę; dla zwierzęcia, jako takiego, być człowiekiem, to przypadłość. Orzekanie właściwe, np. człowiek jest zwierzęciem, Piotr

jest człowiekiem; tu wyraz nadrzędny, o szerszym zakresie - powszechnik, orzeka o podrzędnym, o węższym zakresie - o poszczególniku.

Nazwa 'Bóg' lwciale nie jest nazwą wspólną czy też powszechnikiem wobec Osób Boskich dlatego, że Bóg pokrywa się z Trójcą, stanowiąc jedną rzecz: jest to więc orzekanie tożsamościowe; nie ma w Bogu czegoś nadrzędnego i podrzędnego czy to z punktu rzeczowego, czy myślnego. Patrz wyżej z. 3, 5. 6, t. 1, str. 95-99.

/99/ a. 7. A). Przyswoić - *appropriare*; przyswojenie - *appropriatio*. Dlaczego tak? Wiem, że Sieniatycki (*Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 1, o Bogu jednym i trójosobowym, Kraków 1928) i ostatnio W Granat (*Dogmatyka katolicka*, t. 1, Bóg jeden w Trójcy Osób, Lublin 1962) posłużyli się wyrazem: przypisywanie, przypisywać. Ale oni nie mieli takich kłopotów z terminologią, jakie ma tłumacz. Otóż Autor używa wyrazu *appropriatio* w ściśle jednym znaczeniu; właśnie takim, o jakim mowa w tym i w następnym artykule, czyli związania z jedną Osobą Boską takiego przymiotu, który zasadniczo przypisuje się wszystkim Osobom; w innych wypadkach tego wyrazu nie używa; dla nich ma wyrażenia: *attribuere*, *adscribere*, *convenire*, *competere* etc. Wypadało i w tłumaczeniu ów wyraz *appropriatio* jakoś inaczej oddać. niż *attribuere*, *adscribere* etc., które oddajemy zwykle polskim: przypisywać. Gdyby się w tłumaczeniu użyło wyrazu 'przypisywanie' na *appropriatio*, wówczas zupełnie zginęłaby owa swoistość i odrębność tego wyrażenia, jakim jest *appropriatio*. Do tego łacińskie *appropriatio* i polskie 'przyswojenie' przypadają do siebie; wszak *appropriatio* pochodzi od *proprium*, a przyswojenie od swoistość; *proprium* zaś to tyle. co swoistość, czyli właściwość. *Podręczny słownik języka polskiego Arcta*, Warszawa 1957, tak pisze o swoistości: jest to "właściwość znamienna pewnej osoby lub przedmiotu; cecha wyróżniająca go od innych".

Ze swej strony Szober w cytowanym *Podręczniku poprawnej polszczyzny* podaje jako normalną formę: przyswoić coś komuś. A więc gdziekolwiek spotkamy w tłumaczeniu: przyswoić, przyswojenie, należy wiedzieć, że chodzi o łacińskie *appropriatio*; a gdziekolwiek spotkamy wyrażenia: przypisywać, przysługiwać itp., tam chodzi o łacińskie: *attribuere*, *adscribere* itp.

B) Dla zrozumienia artykułu należy dobrze odróżnić cztery rzeczy: 1. Przymioty istotowe - *attributa essentialia*, a więc wspólne trzem Osobom, np. mądrość, wszechmoc; czynności istotowe, np. stwarzać. 2. Właściwości - *proprietates* dotyczące tylko Osób, a więc: ojcostwo, niezrodzoność, synostwo, Pochodzenie: patrz wyżej z. 33, 3. 3. Imiona własne Osób - *nomina propria Personarum*: Ojciec, Początek bez początku, czyli Niezrodzony, Syn, Słowo, Obraz, Duch Święty, Miłość, Dar. 4. Przymioty przywojone - *appropriata*, czyli przymioty istotowe przydzielone danej Osobie - o których właśnie tu jest mowa.

W artykule Autor stale posługuje się '*proprium*' na oddanie tego wszystkiego, co właściwe dla danej Osoby; co obejmuje: właściwości, imiona własne, znamiona i czynności znamionujące; oddają to wyrażeniem: swoistość lub 'to, co właściwe Osobie'.

Pismo św. przyswaja Osobom nazwy istotowe: patrz choćby. Mt 9, 2; Łk 1, 35; 11, 4; 23, 34; J 6, 64; 5, 17-19; 14, 6, 10 nast.; 20, 22; Rz 5, 5; 1 Kor 1, 24; 12, 4; Ef 1, 3; Flp 2, 6; Hbr 10, 5; 2 P 1, 21 i inne.

/100/ a. 7 na 3. Artykuł ten jest nie tylko teologicznym wyjaśnieniem tekstów Pisma św., które faktycznie przyswajają Osobom przymioty istotowe, ale także jest rozprawą z Piotrem Abelardem († 1142), jednym z największych mistrzów tego czasu; w sprawie nauki o Trójcy zabrał głos, pisząc rozprawę: *O jedności i troistości Bożej*; była zwrócona przeciw Roscelinowi, nominaliście, który wprowadzał tak wielką różnicę między Osobami, że dochodził do tryteizmu; dzieło Abelarda na Synodzie w Soissons (1121) zostało spalone, bo trąciło sabelianizmem. Dla Abelarda odrębność Osób w Bogu jest bez podstaw realnych; przyjmujemy ją tylko z tej racji, że tak postanowił Bóg w swoim Objawieniu. Przeciw niemu wystąpił św. Bernard - podówczas największa powaga moralna. Sprawą zajął się Synod w Sens (1140/1141) i papież Innocenty II. Oto niektóre zdania odrzucone przez Synod:

"Ojciec posiada pełną moc, Syn część mocy, Duch Święty nie posiada żadnej". "Duch Święty nie pochodzi z substancji (albo z mocy) Ojca ani Syna" (D. 368n). "Do Ojca, który od nikogo nie pochodzi, należy właściwie i szczególnie działanie, a nie mądrość i dobroć" (D. 381). Uczniem i obrońcą Abelarda był Robert z Melun († 1167). O Abelardzie patrz wyżej t. 1, /8/; str. 245; t. 2, /201/ /210/. str. 336. 338.

## ZAGADNIENIE 40

/101/ Stosunki i właściwości traktuje Autor jako coś jednego. W odpowiedzi na zarz. 1 wprowadza rozróżnienie między właściwościami osobowymi (ojcostwo, synostwo, Pochodzenie), a właściwościami nieosobowymi (wspólne tchnienie, niezrodzoność). Patrz wyżej z. 32, 3; z. 40, 3, odp.

/102/ a. 1, odp. Tak Porreta. Patrz wyżej z. 28, 2 oraz /3/ /16/ /56/ /87/.

/103/ a. 1, odp. Tak Prepozytyn: patrz wyżej z. 32,2; /50/.

/104/ a. 1 na 1. W *Compendium Theologiae* (c. 65) czytamy: "Wspólne tchnienie w Ojcu jest Ojcem, w Synu jest Synem. Ojcostwo, synostwo i wspólne tchnienie różnią się jedynie ze względu na strony, do których się odnoszą; albowiem ojcostwem Ojciec odnosi się do Syna, a wspólnym tchnieniem do Ducha Świętego; podobnie Syn: synostwem odnosi się do Ojca, a wspólnym tchnieniem do Ducha Świętego".

/105/ a. 1 na 3. Imiesłowy i czasowniki znamionujące, np. rodzący, rodzić; tchnący, tchnąć; pochodzący, pochodzić.

/106/ a. 1. zarz. 2. 'W ramach swojego rodzaju': tu 'rodzaj' znaczy tyle, co: dział bytu; zwykle Autor posługuje się nazwą 'rodzaje' na oznaczenie arystotelesowskich kategorii, czyli działów bytu.

/107/ a. 2, odp. Zwolennikami tego stanowiska byli: Wilhelm z Auvergnen prof. i bp Paryża († 1249), autor między innymi dzieła: *O Trójcy*, ale także: Ryszard od św. Wiktora († 1173), Prepozytyn, Aleksander z Hales († 1245), Bonawentura (1274).

/108/ a. 2 na 2. Autor w Sentencjach tak pisze: "Osoby Boskie o tyle wyodrębniają się same sobą, o ile Osoby te i stosunki stanowią jedną rzecz. Lecz jak Osoba z racji sposobu oznaczania nie jest tym samym co stosunek, tak też i Osoby nie same sobą się wyodrębniają, ale stosunkami; podobnie jak i Bóg jest Bogiem sam przez się, chociaż jest Bogiem z racji Bóstwa, gdyż On sam jest swoim Bóstwem, (1 *Senr.*, dis. 26, q. 2n a. 1 ad 5).

/109/ a. 2 na 3. Różnice z biegiem czasu zadawniają się i pogłębiają. Tak stało się ze schizmą i protestantyzmem.

/110/ a. 2 na 4. W stosunku są dwie strony: ta, do której pierwsza się odnosi, zwie się *correlativum* - współwzględnikiem czy odpowiednikiem stosunku; np. syn jest współwzględnikiem ojca, czyli odpowiednikiem stosunku ojca.

/111/ a. 3. Artykuł jest rozprawą z grupą teologów, o jakich była mowa w poprzednim artykule. Patrz /107/; twierdzili oni, że po usunięciu, oczywiście myślnym, od Osób stosunków, pozostałyby jeszcze hipostazy.

/112/ a. 3, odp. Chodzi o materię cielesną o określonych właściwościach podpadających pod zmysły; bo jest jeszcze inna materia, niepodpadająca pod zmysły, matematyczna; chwyta ją tylko rozum; wiąże się z ilością (liczba, ciąg). Patrz niżej z. 85. 1 na 2, t. 7. Pierwsza abstrakcja jest całkowita, druga formalna.

/113/ a. 4 *Actus notionales* - czynności znamionujące. Znamiona to: ojcostwo, niezrodzoność, synostwo, wspólne tchnienie, Pochodzenie (*notiones*). Czynności znamionujące Osoby to czynności, na których polega wywód i stosunki w Bogu; niekiedy Autor rozumie przez nie czynności biernie i czynnie, a więc rodzić i być zrodzonym, tchnąć i być tchnionym; tu jednak bierze tylko czynnie, a więc chodzi o: rodzić i tchnąć; w tym sensie czynność znamionująca to tyle, co wydająca Osobę.

W art. chodzi o to, co które myślowo wyprzedza: znamię (właściwość, stosunek). czynność, Osoba? Również i ten artykuł nosi piętno polemiki z grupą teologów wyżej wspomnianych.

/114/ a. 4, odp. A więc 'być zrodzonym' rodzenie się, narodzenie, pierwiej jest myślowo niż synostwo, a 'tchnąć' pierwiej jest myślowo niż wspólne tchnienie - nieosobowa właściwość Ojca i Syna.

## ZAGADNIENIE 41

/115/ a. 1. A) Przypisać Osobom (*attribuere*) nie w sensie: przypisać Osobom to, czego nie mają same z siebie, ale uznać w Nich to, co już mają.

B) Nauka Kościoła: Sobór Later. IV (1215) tak uczy:  
"Wierzimy ... że jeden jest tylko prawdziwy Bóg ... trzy wprawdzie Osoby, ale jedna istota, substancja, czyli natura zupełnie niezłożona ... Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony,

Duch Święty pochodzący" (D. 428). "Jest Ojciec, który rodzi i Syn, który jest rodzony i Duch Święty, który pochodzi". (D. 432).

/116/ a. 1, odp. Pochodzenie mówi ogólnie o początkodawcy i o tych, co biorą początek w Bogu. Wywód bliżej określa te związki, jakie zachodzą między początkodawcą a tymi, którzy biorą początek; stąd mowa o stosunkach przeciwstawnych, o Osobach, właściwościach i znamionach. Czynności znamionujące wskazują już konkretnie na czynności, którymi Osoba - Początkodawca wydaje Osobę czy Osoby; są to: rodzić i tchnąć.

/117/ a. 1 na 3. A więc w Bogu nie ma tego działu bytu, jakim jest 'czynność - actio', 'doznawanie - passio'.

/118/ a. 2. A). Błędy: Gnostycy twierdzili że Bóg rodzi z musu czy ze ślepej konieczności. Arianie, że Ojciec rodzi Syna z wolnej woli, a raczej stwarza w sposób wolny, jak i każde inne stworzenie.

B) Naukę Kościoła tak streszcza XI Synod w Toledo (r. 675): "Ten zaś jest Synem Bożym z natury, a nie przez przybranie. I trzeba wierzyć, że Bóg Ojciec nie zrodził Go ani dobrowolnie, ani z konieczności: Bóg bowiem nie podlega jakiegokolwiek konieczności ani wola nie uprzedza w Nim mądrości" (D. 276).

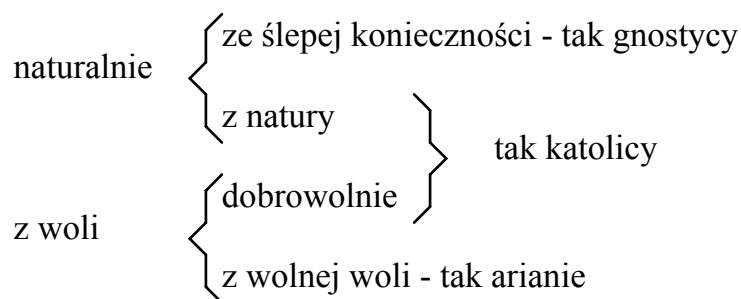
A więc Ojciec rodzi Syna: nie z wolnej woli, nie z konieczności zewnętrznej (przymus, konieczny środek), nie z musu natury wykluczającej chęć woli, ale z natury (z konieczności wewnętrznej) i dobrowolnie.

/119/ a. 2. odp. Oto dobrowolność.

/120/ a. 2, odp. Oto wolność. O różnicy między wolnością i dobrowolnością patrz niżej 1-2 6. t. 9, str. 183 nast.

/121/ a. 2 na 3. Wola ma trzy akty: 1. Naturalniekonieczne (konieczność wewnętrzna); wola bowiem jest też jakowas naturą i musi czynić to, do czego skłania natura; np. być, chcieć, kochać itp. 2. Wolne, zostawione jej do wyboru; to wolna wola. 3. Dobrowolne, gdy do naturalnej konieczności dołącza się poznanie i chęć woli; są bowiem takie rzeczy, które są konieczne, a chcemy ich z własnej woli; i tak właśnie Bóg Ojciec rodzi i tchnie.

/122/ a. 2 na 5. Możemy w ten sposób schematycznie przedstawić całą naukę tego artykułu. Ojciec rodzi Syna:



/123/ a. 3. Ariusz twierdził, że czynności te dobywają Osobę z niczego, że więc Syn dzieli losy wszystkiego stworzenia, które, wiadomo, dobywa Bóg z niczego: jako zaś



stworzenie, Syn nie ma tej samej istoty co Ojciec. Sobór Nicejski określił przeciw Ariuszowi, że Syn ma jedną i tę samą istotę, co i Ojciec. Jeszcze dobitniej określił to Sobór Laterański IV. "Ojciec, rodząc Syna w wieczności przekazał Mu swoją istotę. Nie wolno mówić, że dał Mu część swojej istoty, a część sobie zachował, gdyż istota Boga jest niepodzielna i niezłożona w najwyższym stopniu. Nie można też twierdzić, że Ojciec przekazał Synowi swoją istotę rodząc Go i tak Mu ją dając, że nie zachował jej dla siebie, gdyż istota zanikałaby. Jasne, że Syn przy narodzeniu pobrał istotę Ojca bez umniejszenia jej w Ojcu, że więc Ojciec i Syn mają jedną i tę samą istotę; w ten sposób jedną i tę samą rzecz stanowią: Ojciec i Syn i Duch Święty od Nich pochodzący" (D. 432; także D. 275" 1084).

/124/ a. 4, zarz. 1. *Potentia activa* - możność czynna: to wyposażenie podmiotu w zdolność działania i wywoływania skutków; *potentia passiva* - możność bierna: to zdolność przyjmowania w siebie czyjegoś działania, aktualizacji, doskonalenia, ulepszenia. W Bogu istnieje tylko możność czynna, czyli wszechmoc, potęga - i tę też tylko trzeba mieć na uwadze w art. 4-6. Szeroko o tym wyżej, z. 25, 1. 2. t. 2, str. 216-220. Artykuł stawia sobie pytanie: Jeśli w Bogu są czynności znamionujące Osobę: rodzic i tchnąć, to czy istnieje w Bogu możność czynna ich dobywania, czyli moc do rodzenia i tchnienia.

/125/ a. 4 na 2. Autor w komentarzu do IX *Metaphys.* (lec. 3, n. 1811nn) tak pisze: "Możliwe jest podwójne: pierwsze to, które przeciwstawiamy temu, co konieczne; według tego mówimy: to jest możliwe, co może być i nie być" - tu 'konieczne' oznacza to, co nie może nie być, a 'możliwe' chyba byt przygodny, a więc taki, co może być i nie być. "Drugie to, które jako wspólna nazwa obejmuje i dzieli się na to, co konieczne i na to, co może być i nie być; w tym wypadku 'możliwe' przeciwstawia się 'niemożliwemu". Autor wiąże rodzenie Syna w Bogu z tą drugąmożliwością; a chociaż mówi w naszym art., że jest podpodziałką konieczności (co trudno zrozumieć; czyżby tekst nie był w porządku lub zmiana myśli Autora?), to faktycznie chce powiedzieć, że rodzenie Syna jest możliwe, o ile możliwość oznacza konieczność natury nie wykluczającej przyzwolenia czy chęci woli, owszem, harmonizującej z nią.

/126/ a. 5 na 3. Lull Rajmund († 1315) twierdził, że trzy Osoby stanowią taką jedność, że każda czynność znamionująca musi być wspólna każdej Osobie, że więc rodzic i tchnąć jest wspólne Trzem.

## ZAGADNIENIE 42

/127/ a. 1. W tym art. jest mowa w ogóle o równości w Bogu; w następnych będzie mowa o równości pod względem trwania, wielkości i mocy; wszystko to jednak opiera się o zasadniczą jedność i równość, mianowicie o istotę. Nauka w tym zagadnieniu zawarta jak najdobitniej jest określona przez Kościół. Sobór Laterański IV orzeka; "Ojciec Rodziciel, Syn zrodzony, Duch Święty pochodzący: współistotni i równi sobie, współwszechmocni i współwieczni" (D. 428; także D. 39. 61. 76. 279. 344. 345).

/128/ a. 1 na 1. Ilość - *quantitas* wprawdzie jest działem bytu i przypadłością, to jednak niektóre jej odmiany wychodzą poza te ramy i są orzecznikami nadrzędnymi; ilość jest bowiem podwójna: pierwszan to ilość wymierna (*dimensiva*): dzieli się na ciąg (*continua*) i na liczbę (*discreta*); ciąg wewnętrzny, czyli wielkość to: wzdłuż - linia, wszerz i wzdłuż - powierzchnia, wzdłuż, wszerz i w głąb - bryła. ciało; ciąg zewnętrzny to miejsce i czas; liczba to powielone jedno, czyli zbiór jednostek; o niej patrz wyżej, z. 30, 3. Druga, to ilość siły (*quantitas virtutis*): tą siłą jest: wartość, doskonałość, forma rzeczy; wystarczająco o niej powiedziano w artykule.

/129/ a. 3. Porządek natury - *ordo naturae*: jest to porządek czy kolejność rzeczy, jaki ustala sama natura i jaki stwierdzamy w naturze niezależnie od naszego pojmowania. To właśnie sama natura ustala kolejność: ojciec - syn. Jest jeszcze porządek rozumu, tj. porządek, jaki ustala nasza myśl. Przez porządek w ogóle rozumiemy ustawienie kilku rzeczy według jakiegoś porządku, czyli kolejności.

/130/ a. 3 na 1. Autor gdzieś tak pisze: "Nazwa: *ordo* - porządek, oznacza znamię, ale nie w szczególności, lecz w ogólności; dopiero dodane dopełnienie określa o jakie znamię chodzi; i tak, gdy mówię porządek czy zwrot kierunkowy Ojca do Syna, wiem, że idzie o znamię: ojcostwo; gdy mówię: porządek czy zwrot kierunkowy Syna do Ojca, wiem że idzie o znamię: synostwo" (1 Sent., dis. 20, q. 1, a. 3 ad 4).

/131/ a. 4. zarz. 3. W Ojcu są trzy znamiona: ojcostwo, niezrodzoność i tchnienie czynne; w Synu są dwa: tchnienie czynne i synostwo.

/132/ a. 4 na 2. Autor pisze gdzie indziej: "Jeśli idzie o powielanie lub przekaz natury Bożej, to tu w grę wchodzi jedynie różnicą jaką czynią stosunki; ta jednak różnica nie polega na nierówności co do doskonałości, gdyż jak mówi Augustyn (*Contra Maximin*); pytanie, 'kto od kogo' jest rzeczą wyvodu. a nie równości lub nierówności" (*De pot.* q. 9, a. 9 ad 16).

/133/ a. 4 na 2. Tamże Autor pisze: "Jak przekazać naturę Boską jest doskonałością z Ojca w Synu (*de Patre in Filio*), tak w doskonały sposób przekazaną pobrać jest doskonałością w Duchu Świętym; jedna i druga doskonałość nie różni się co do wielkości, a tylko zawiera odrębność, jaką niesie stosunek, który nie wprowadza nierówności" (*De pot.* q. 9, a. 9 ad 17).

/134/ a. 5. Sobór Florencki (1442) mówi: "Trzej mają jedną substancję, jedną istotę, jedną naturę, jedno bóstwo, jedną niezmierność, jedną wieczność i wszystko jest (w nich) jednym, gdzie nie zachodzi przeciwstawność relacji. Z powodu tej jedności Ojciec jest cały w Synu, cały w Duchu Świętym; Syn jest cały w Ojcu, cały w Duchu Świętym; Duch Święty jest cały w Ojcu, cały w Synu. Żaden nie wyprzedza drugiego czy to wiecznością, czy też nie stoi ponad drugim godnością. ani nie przewyższa władzą" (D. 703, 704).

Autor wprawdzie tych wyrażen nie używa, ale w tym artykule mówi o tym, co teologia zwykła nazywać: *circumincessio*, *perichoresis*, czyli: przebywanie jednej Osoby w drugiej. Patrz o tym: J 9, 10; 10, 30. 38; 1 Kor 2, 11.

/135/ a. 5, zarz. 1. Oto one: część w całości; całość w części; gatunek w rodzaju, rodzaj w gatunku; forma w materii; poruszane w poruszającym; w kresie; umiejscowione w miejscu.

/136/ a. 5, zarz. 3. *Opposita* - przeciwstawniki, czyli nazwy przeciwstawne. Patrz wyżej /20/.

/137/ a. 5, *adp.* W art. poprz. na 2 powiedziano: "Ta sama istota w Ojcu jest ojcostwem, a w Synu synostwem".

/138/ a. 6. Nauka Kościoła: Synod Rzymski (382 r.): "Jeśli ktoś nie przyjmuje, że Syn Boży jest prawdziwym Bogiem, jak prawdziwym Bogiem jest Ojciec, i że wszystko może, wszystko poznaje i jest równy Ojcu - to sam się wyłącza ze społeczności wiernych" (D. 70). "Jeśli ktoś nie przyjmuje że Ojciec i Syn i Duch Święty posiadają jedną Boskość, władzę, majestat, moc, jedną chwałę, panowanie, jedno królestwo ... " (D. 78): Synod w Toledo (r. 675): "O każdej z osobna Osobie mówimy: Wszechmocny Ojciec, Wszechmocny Syn, Wszechmocny Duch Święty. A przecież nie trzech są wszechmocni, lecz jeden Wszechmocny" (D. 279).

## ZAGADNIENIE 43

/139/ A) Dotychczas była mowa o życiu Boga wewnątrz siebie - w łonie Trójcy. Obecnie będzie mowa o tych zjawiskach nadprzyrodzonych, jakie spotykamy w Objawieniu Starego i Nowego Przymierza, mianowicie o zjawianiu się Boga na świecie wśród ludzi i przebywaniu czy mieszkaniu w duszy człowieka: Pismo św. często mówi o posłaniu, wysłaniu, zesłaniu Syna i Ducha Świętego, a nawet całej Trójcy. Patrz: J 3. 16n: 34; 4, 34; 5, 30; 7, 28; 8, 42; 14, 26; 15, 26; 16, 7; 17, 3 Ga 4, 4. 6, Łk 24, 49. Dz 2, 1-4.

Symbol Toledański (r. 675) powiada: "Wierzimy, że ten Duch Święty został posłany przez jednego i drugiego, tak samo jak Syn przez Ojca" (D. 277; także D. 697. 794, 964).

B) Rozróżniamy posłannictwo, czyli posłanie: niewidzialne i widzialne; posłannictwo niewidzialne to mieszkanie Trójcy Świętej w duszy człowieka łaską uświęconego, bez uzewnętrzniania się; posłannictwo widzialne to przyjście Syna Bożego na świat w ciele ludzkim oraz różne widzialne zjawiania się Ducha Świętego.

/140/ a. 2 na 2. Zmienność stworzenia przechodzącego z nicości do bytu.

/141/ a. 3. "Ze względu na dar łaski uświęcającej": *secundum donum gratiae gratum facientis*. Co przez to należy rozumieć, odpowiedź mamy w Na 2. *Secundum* jest tu użyte w bardzo szerokim znaczeniu trudnym do oddania; można by lepiej: gwoli czy w związku z. Chodzi, ogólnie mówiąc, o związek łaski uświęcającej z mieszkaniem Osób w duszy człowieka.

/142/ a. 3, zarz. 3. Łaski darmo dane, związane z zadaniami apostołskimi i społecznymi Kościoła, mają na celu naprowadzenie innych na drogę do Boga. Patrz Na 4, oraz: 1 Kor 12, 7-10; niżej 1-2. 111, t. 14, str. 138-151; 2-2. t. 23.

/143/ a. 3. zarz 4. Hraban Maur († 856), bp moguncki, encyklopedysta wczesnego średniowiecza; autor dzieła *O naturach rzeczy*. Patrz wyżej t. 2, /198/, str. 321-335.

/144/ a. 3, odp. Symbol Epifaniasza (374 r.): "Wierzymy w Ducha Świętego, który mówił przez Zakon, nauczał przez Proroków, zstąpił nad Jordan, przemówił przez Apostołów i zamieszkuje w Świętych" (D. 13; także D. 799).

Pismo święte mówi o owym mieszkaniu w następujących miejscach: 1 Kor 3. 16n; 6. 19; 2 Kor 6, 16n; Rz 5, 5; Ga 4, 6; J 14, 23; 1 J 3, 24; 4, 6; Mdr 7, 27n; i inne.

/145/ a. 3, odp. Posłannictwo niewidzialne niesie duszy dwa dary: dar niestworzony (Osoby Boskie) i dar stworzony (łaska uświęcająca, której skutkiem jest dar mądrości i miłości); łaska uświęcająca (skutek daru niestworzonego) przysposabia duszę do posiadania Ducha Świętego i jest czynnikiem formalnym zjednoczenia z Bogiem, czyli upodobnieniem. Patrz niżej na 1. 2 i a. 5 na 2.

/146/ a. 5 na 2. *Biblia Tysiąclecia* ma: "Mądrość bowiem, zgodnie ze swą nazwą". Chodzi o to, że łacińskie *sapientia* - mądrość to według etymologii średniowiecznej *sapida scientia*, czyli mądrość to 'smaczna wiedza', a chodzi tu o smakowanie sobie czy lubowanie sobie w prawdzie nauki Chrystusowej.

Posłanie bowiem Boga do duszy musi poprzedzić jej przystosowanie, które polega na ukształtowaniu i upodobnieniu jej do Osoby Boskiej. Sprawia to dar mądrości i dar miłości; pierwszy przyswajamy Synowi, drugi Duchowi Świętemu; oba te dary wiążą się ściśle ze sobą, jak rozum i wola. Do przyjęcia bowiem Osoby wymagane jest nie tylko poznanie prawdy Chrystusowej, ale coś więcej: jej przeżycie, tzn. polubienie, przyjęcie z miłością jako swojej formacji umysłowej, przepojenie nią całego postępowania, życia; a ponieważ tą prawdą jest przede wszystkim Bóg, dlatego chodzi o poznanie i przeżycie Boga; poznanie z równoczesnym umiłowaniem Go; na tym właśnie polega owo przystosowanie duszy do łaski uświęcającej i do daru niestworzonego.

Nie wolno tu mieszać daru miłości, który jest darem stworzonym i przystosowaniem duszy, z Darem i Miłością, jakimi jest Duch Święty, Dar niestworzony.

Poruszane tu zagadnienia: mieszkanie w nas Osób Boskich, przystosowanie do tego duszy, łaska uświęcająca, miłość, mądrość; ich wzajemne ustosunkowanie, warunkowanie i związki: będą osobno szeroko rozpatrzone w swoich miejscach, a mianowicie: Łaska uświęcająca 1-2. 109-114, t. 14, str. 79-227; miłość 2-2. 23 -46, t. 16, gdzie całe z. 45 (str. 286-298) jest poświęcone darowi mądrości.

## DODATEK I

### SKŁADY-WYZNANIA WIARY

Pełną naukę o Trójcy podają przede wszystkim Składy (Wyznania, Symbole) Wiary. Oto one: 1) Najstarszy: Skład Apostolski (D. 6). 2) Wyznanie Wiary św.

Grzegorza Cudotwórcy z III w. 3) Euzebiusza z Cezarei ok. 300 r. 4) Skład Nicejski 325r. (D. 54). 5) Epifaniusza r. 374n (D. 13n). 6) Kostantynopolski z 381 r. (D. 86). 7) Św. Hieronima ok. r. 380. 8) Damazego (D. 15n). 9) Komentarz do Symbolu Wiary według św. Augustyna z VI w. 10) Symbol Atanazjański IV/V w. (D 39n). 11) Formuła *Clemens Trinitas* (D. 17n). 12) Symbol Toledański r. 675. (D. 275-281). 13) Wyznanie Wiary św. Leona IX r. 1053 (D. 343-349). 14) Skład Lateraneński, r. 1215 (D. 428). 15) Wyznanie Wiary Michała Paleologa, r. 1274 (D. 461-463). 16) Soboru Tryd., r. 1564 (D. 994 nast.).

Z nich podajemy tekst składu Atanazjańskiego i Toledańskiego.

## § 1 ATANAZJANSKI SYMBOL WIARY

Symbol ‘*Quicumque*’, choć zwie się atanazjańskim i do XVII w. przypisywano jego autorstwo św. Atanazemu, to jednak ponoć nie Atanazy jest jego autorem; autor nieznany. Jednakowoż ów symbol pochodzi z czasów bliskich Atanazemu, mianowicie IV-V w. i zawiera naukę Atanazego; niektórzy nadal jemu przypisują autorstwo; zyskał sobie w Kościele Zachodnim i Wschodnim powagę niemal dogmatyczną. Św. Tomasz często go przytacza. Podaję tylko tę część, która zawiera naukę o Trójcy.

"Ktokolwiek chce być zbawiony, musi przede wszystkim wyznawać katolicką wiarę, której jeśliby kto nie zachował całej i nienaruszonej, bez wątpienia zginie na wieczność.

Wiara zaś katolicka polega na tym, abyśmy czcili jednego Boga w Trójcy, a Trójcę w jedności; nie mieszając Osób, ani nie rozdzielając istoty; inna jest bowiem Osoba Ojca, inna Syna, inna Ducha Świętego; lecz Ojca i Syna i Ducha Świętego jedno jest Bóstwo, równa chwała, współwieczny majestat.

Jaki Ojciec, taki Syn, taki Duch Święty: niestworzony Ojciec, niestworzony Syn, niestworzony Duch Święty; niezmierny Ojciec, niezmierny Syn, niezmierny Duch Święty; wieczny Ojciec, wieczny Syn, wieczny Duch Święty: a jednak nie trzech wieczni, lecz jeden wieczny, jak i nie trzech niestworzeni, ani trzech niezmierni, lecz jeden niestworzony i jeden niezmierny.

Podobnie wszechmocny jest Ojciec, wszechmocny Syn, wszechmocny i Duch Święty: a jednak nie trzech wszechmocni, lecz jeden wszechmocny. Podobnie Bogiem jest Ojciec, Bogiem Syn, Bogiem Duch Święty: a jednak nie trzech bogowie, lecz jeden jest Bóg. Tak też Panem jest Ojciec, Panem Syn, Panem i Duch Święty: a jednak nie trzech panowie, lecz jeden jest Pan. Ponieważ jak każdą z osób osobno Bogiem i Panem prawda chrześcijańska wyznawać nam każe, tak katolicka religia zabrania nam mówić o trzech bogach lub trzech panach.

Ojciec przez nikogo nie został uczyniony ani stworzony, ani zrodzony. Syn pochodzi od samego Ojca, nie jest uczyniony, ani stworzony, lecz zrodzony. Duch Święty pochodzi od Ojca i Syna, nie jest ani uczyniony, ani stworzony, ani zrodzony, lecz pochodzący. Jeden więc jest Ojciec, a nie trzech ojcowie; jeden Syn, a nie trzech synowie; jeden Duch Święty, a nie trzech duchowie święci. I nic z tej Trójcy nie jest wcześniejsze

lub późniejsze, nie większe lub mniejsze, lecz trzy Osoby w całości są sobie współwieczne i zupełnie równe, tak iż we wszystkim - jak już wyżej powiedziano - trzeba czcić i jedność w Trójcy i Trójcę w jedności. Kto zatem chce być zbawiony, niech takie o Trójcy ma przekonanie" (D. 39).

## §2. SYMBOL TOLEDANSKI (675 r.)

"Wyznajemy i wierzymy w świętą i niewysłowioną Tróję; że Ojciec i Syn i Duch Święty są z natury jednym Bogiem, o jednej substancji, jednej naturze, jednym także majestacie i mocy.

Wyznajemy, że Ojciec nie jest zrodzony, ani stworzony, lecz niezrodzony. Sam bowiem od nikogo początku nie bierze, natomiast od Niego Syn ma zrodzenie, Duch Święty zaś pochodzenie. Jest On więc źródłem i początkiem całego Bóstwa, jest także Ojcem swej istoty, z niewysłowionej bowiem substancji w niewysłowiony sposób zrodził Syna, nie będącego niczym innym, niż On sam-Boga z Boga, światłość ze światłości. Od Niego więc pochodzi wszelkie ojcostwo na niebie i na ziemi (Ef 3, 15).

Wyznajemy także że Syn, będąc zrodzonym z substancji Ojca, bez początku przed wiekami, nie jest jednak stworzony. Albowiem nie istniał nigdy ani Ojciec bez Syna, ani Syn bez Ojca. A jednak nie jest Ojciec od Syna, tak jak Syn od Ojca, bo nie Syn Ojca, ale Ojciec zrodził Syna, Syn więc jest Bogiem z Ojca natomiast Ojciec jest Bogiem, lecz nie z Syna. Ojciec wprowadził (jest Ojcem) Syna, lecz nie jest Bogiem przez Syna: ten zaś jest Synem Ojca i Bogiem z Ojca. Jednakże Syn jest równy Ojcu we wszystkim, ponieważ nigdy nie zaczął rodzić się, ani nie zaprzestał. Wierzymy, że jest On także jednej substancji z Ojcem. Dlatego mówimy, że jest *homoousios* Ojcu, to znaczy tej samej, co Ojciec substancji; *homos* bowiem znaczy po grecku 'jeden', *ousia* zaś 'substancja', co razem połączone oznaczają: 'jedna substancja'.

Trzeba wierzyć, że Syn został zrodzony nie z niczego, ani z jakiejś innej substancji, lecz z łona Ojca, to znaczy z tej samej substancji. A zatem wieczny jest Ojciec, wieczny i Syn. A jeżeli Ojciec zawsze był, to i zawsze miał Syna, dla którego był Ojcem: i dlatego wyznajemy, że Syn zrodzony został przez Ojca bez początku. A gdy mówimy, że Syn został zrodzony z Ojca, to nie twierdzimy, że jest jakąś częścią wydzieloną z natury Ojca, lecz twierdzimy, że z doskonałości swojej Ojciec zrodził doskonałego Syna, bez umniejszenia ani podziału, ponieważ w mocy samego tylko Boga leży posiadanie równego Mu Syna. Ten zaś jest Synem Bożym z natury, a nie przez przybranie. I trzeba wierzyć, że Bóg Ojciec nie zrodził Go ani wola, ani z konieczności; Bóg bowiem nie podlega jakiegokolwiek konieczności, wola zaś nie uprzedza w Nim mądrości.

Wierzymy także, iż Duch Święty, który jest w Trójcy trzecią Osobą, jest jednym i tym samym oraz równym Bogu Ojcu i Synowi - Bogiem, jednej z nimi substancji i jednej również natury. Jednakże nie jest ani zrodzonym, ani stworzonym, lecz - pochodzącym od jednego i drugiego - Duchem Ich Obu. Wierzymy, że ten Duch Święty nie jest niezrodzony, ani zrodzony. Jeśli bowiem powiedzielibyśmy o Nim, że jest niezrodzony, przyjęlibyśmy dwóch Ojców. Jeśli zaś powiedzielibyśmy, że jest zrodzony, wydawało by się, że głosimy dwóch Synów. A tymczasem nie mówi się, że jest On tylko Duchem Ojca, lub tylko Duchem Syna, lecz zarazem Ojca i Syna. Ani bowiem nie pochodzi od Ojca (z przeznaczeniem) dla Syna, lub od Syna - dla uświęcenia stworzeń, lecz twierdzimy, że pochodzi zarazem od jednego i drugiego, i uznajemy Go jako miłość lub świętość Ich

Obu. A zatem wierzymy, że ten Duch Święty został posłany przez jednego i drugiego, tak samo jak Syn przez Ojca. Nie uważamy Go jednak za mniejszego od Ojca i Syna, tak jak uznał się mniejszym od Ojca i Ducha Świętego sam Syn, ze względu na przybrane ciało.

Taka jest nauka o Trójcy Świętej. Nie należy mówić o 'potrójnym' (*triplex*) Bogu, lecz głosić 'Trójcę' i w Nią wierzyć! Wyrażenie, że w Bogu jednym jest Trójca, nie jest ścisłe. Należy mówić, że Bóg jedyny jest Trójcą.

Co się zaś tyczy imion Osób, które wyrażają odnośni, to imię 'Ojciec' wyraża stosunek do Syna, imię 'Syn' - stosunek do Ojca, imię 'Duch Święty' - stosunek do Obu pozostałych. Choć imionami tymi nazwane są trzy Osoby biorąc pod uwagę ich odnośnie, niemniej wierzymy, że są one jedną naturą lub substancją. A więc nie twierdzimy, że tak jak są trzy Osoby, tak samo są i trzy substancje, lecz że jedna jest substancja, natomiast trzy Osoby. Albowiem Ojciec nie jest Ojcem absolutnie (z natury), lecz w odniesieniu do Syna. Syn zaś jest Synem nie (z natury) absolutnie, lecz w odniesieniu do Ojca. Podobnie i Duch Święty nie istnieje absolutnie (jako taki), lecz będąc Duchem Ojca i Syna, wyraża odnośnię do Ojca i Syna. Dalej, gdy mówimy słowo 'Bóg', to nie wyrażamy stosunku do kogoś innego, tak jak 'Ojciec' do Syna, lub 'Syn' do Ojca, albo 'Duch Święty' do Ojca i Syna. lecz wyrażamy Boga absolutnie.

Zapytani nawet o poszczególne Osoby, musimy wyznać, że każda jest Bogiem. O każdej z nich mówimy: Bóg Ojciec, Bóg Syn, Bóg Duch Święty. A przecież nie trzej są bogowie, lecz jeden jest Bóg. Tak samo o każdej z osobna Osobie mówimy: Wszechmocny Ojciec, Wszechmocny Syn, Wszechmocny Duch Święty. A przecież nie trzej są wszechmocni, lecz jeden Wszechmocny, tak jak jedno jest światło i jeden początek. A więc i wyznajemy, i wierzymy, że każda z Osób jest w sposób pełny Bogiem i wszystkie trzy Osoby są jednym Bogiem. Jedno niepodzielne i to samo Bóstwo, majestat albo moc, ani nie są umniejszone w którejkolwiek z nich, ani spotęgowane we wszystkich trzech razem. A to dlatego, że ani to nie oznacza czegoś mniej, gdy Bogiem nazywamy którąś z Osób szczególnie, ani więcej, gdy jednym Bogiem nazwiemy wszystkie trzy Osoby razem. Zatem ta Święta Trójca. będąca jednym i prawdziwym Bogiem, choć pozwala wyrazić się liczbą, jednak - nie da się w liczbie zamknąć.

W odnośni bowiem osób ukazuje się liczba, a tymczasem w substancji Bożej nie ma niczego, co mogłoby być przedmiotem liczenia. Inaczej mówiąc, Osoby wskazująa liczbę tym tylko, czym są we wzajemnym do siebie stosunku. Nie posiadają natomiast liczby, gdy chodzi o Osoby same w sobie. Albowiem jedyne imię Trójcy świętej, które wypowiada jej naturę, w ten sposób do niej się stosuje, iż nawet do trzech Osób odniesione, nie może być użyte w liczbie mnogiej. Dlatego wierzymy - owym słowem Pisma św.: "Wielki Pan nasz i wielka moc Jego, a mądrości Jego nie masz liczby" (Ps 146, 5).

Lecz jeśli powiedzieliśmy, że te trzy Osoby są jednym Bogiem, to z tego nie wynika, że Ojciec jest tym, kim jest Syn, lub że Syn jest tym, kim jest Ojciec, albo że można by nazwać tego, który jest Duchem Świętym - bądź to Ojcem, bądź to Synem. Albowiem Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn, ani Syn tym samym, kim jest Ojciec, ani Duch Święty tym samym, kim jest czy to Ojciec, czy Syn. A jednak Ojciec jest tym



samym co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Ojciec i Syn tym samym, co Duch Święty-słowem: z natury jednym Bogiem. Gdy bowiem mówimy że Ojciec nie jest tym samym, kim jest Syn - mamy na uwadze odrębność Osób. Gdy zaś mówimy, że Ojciec jest tym samym co Syn, Syn tym samym, co Ojciec, Duch Święty - tym samym co Ojciec i Syn - mamy na myśli Boską naturę, czyli substancję, sprawiającą, że (Osoby Trójcy Świętej) są jednością. A więc rozróżniamy, osoby bez podziału Bóstwa.

Z odrębności zatem Osób wnosimy o Trójcy; jedność natomiast przypisujemy naturze lub substancji. I tak owi Trzej stanowią jedność, oczywiście przez naturę, a nie osobowo. Jednakże nie należy owych trzech Osób uważać za dające się od siebie oddzielić, ponieważ wierzymy, że żadna z nich kiedykolwiek: czy to przed inną, czy po innej, czy też bez innej ani nie istniała, ani cokolwiek działała. Są bowiem nierozdzielne zarówno w tym, czym są, jak i w tym, co czynią.

Wierzymy, że między rodzącym Ojcem i zrodzonym Synem czy pochodzącym Duchem Świętym nie zachodzi najmniejszy przedział czasowy, którym by albo rodziciel kiedykolwiek poprzedzał zrodzonego, albo zrodzony pozbawiony był rodziciela, albo pochodzący Duch Święty okazał się późniejszym w stosunku do Ojca lub Syna. Dlatego więc głosimy i wierzymy, że Trójca ta jest nierozdzielna i niezmieszana.

A zatem jeśli, zgodnie z określeniem Tradycji Ojców, nazywamy je Trzema Osobami, to dlatego, by je (jako takie) uznać, a nie po to, by je rozdzielać. Jeśli bowiem weźmiemy pod rozwagę to, co Pismo św. mówi o Mądrości, że mianowicie "jasnością jest wiecznej światłości" (Mdr 7, 26), to wyznać musimy, że jak jasność ze światłem tworzy jedno, tak Syna od Ojca rozdzielić niepodobna. Tak więc, jak owych trzech Osób o jednej i nierozdzielnej naturze nie mieszamy ze sobą, tak również w żadnym wypadku nie twierdzimy, że mogą one być od siebie oddzielone.

Sama bowiem Trójca jasno nam to objawić raczyła, choćby nawet przez te imiona, którymi udostępnić zechciała naszemu poznaniu poszczególne Osoby, wzbraniając rozumienia jednej bez łączności z drugimi. Albowiem ani Ojca bez Syna nie znamy, ani cokolwiek wiemy o Synu bez Ojca. Sama zaiste odnośnia, w imieniu osobowym zawarta, wzbrania oddzielani a Osób, których jeśli nawet imię to zarazem nie wyszczególnia, to w każdym razie zarazem na nie wskazuje. Nikt bowiem, słysząc o jednym z owych imion, nie może nie pomyśleć o drugim. Lecz choć Ci Trzej są jednym, a jedno Trzema, niemniej każda z Osób posiada właściwą sobie cechę. U Ojca jest nią wieczność bez urodzenia, u Syna - wieczność w narodzeniu, u Ducha Świętego - pochodzenie bez narodzenia, ale tak samo z wiecznością" (D. 275-281).

## *DODATEK 2 - O SŁOWIE*

1. To św. Jan ewangelista pierwszy wprowadził nazwę 'słowo' w zastosowaniu do Syna Bożego i Jego odwiecznego pochodzenia rodzenia z Ojca w wieczności. Oto jego wypowiedź: "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono

było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła" (J 1, 1-5). Ciekawe, że żaden autor ksiąg Pisma św. w tym sensie nie mówi o Synu Bożym; co więcej, nawet sam Jan w innych miejscach tego wyrażenia nie używa zbyt często (tylko jeszcze niżej w.14 oraz Ap 19, 13). Zostawiamy na uboczu całą dyskusję na temat, skąd Jan wziął owo wyrażenie, i jaki wpływ miały na jego myśl inne prądy umysłowe czy inni myśliciele. Dla interesujących się tym polecam pracę O. Atanazego Fica, OP, *Jezus Chrystus*, Pallotinum, Poznań 1951, str. 109-128,

2. Św. Augustyn podjął myśl Jana i pierwszy dał temu szerokie i głębokie teologiczne uzasadnienie; wykazał podobieństwo, jakie zachodzi między pochodzeniem słowa w naszej myśli, a pochodzenie Słowa w Bogu. Podaję odpowiedni tekst Augustyna z jego dzieła o Trójcy (15 *De Trinitate* 10-11, Stokowska. str. 423-428). Będzie to wspaniała okazja do porównania sposobu pisania Augustyna ze sposobem ujmowania rzeczy przez Tomasza:

» A więc mówimy teraz o rzeczach już znanych, o których myślimy i które są nam znane, nawet gdy o nich nie myślimy. Jest jednak pewne, że jeżeli chcemy je wypowiedzieć, to nie możemy tego uczynić nie myśląc o nich. Bo kto myśli, ten - nawet bez dźwięku słów - mówi w głębi swego serca. Stąd mamy w Księdze Mądrości: "Mówili w sobie rozmyślając niedobrze" (Mdr 2, 1). Słowo 'rozmyślając' wyjaśnia, co znaczy, że 'mówili w sobie'. Podobnie czytamy w Ewangelii, gdy Pan powiedział do paralytyka: "Ufaj synu, odpuszczają się tobie grzechy twoje". A niektórzy z doktorów mówili sami w sobie: "Ten bluźni". Co to znaczy: "mówili sami w sobie", jeżeli nie to, że "mówili sobie w myśli"? Następnie czytamy: "A widząc Jezus myśli ich, rzekł: Czemu myślicie złe w sercach waszych?" (Mt 9. 2-4). Tak pisze Mateusz. Łukasz zaś tak opowiada o tym samym: "I poczęli myśleć doktorowie i faryzeusze, mówiąc: "Któż jest ten, co mówi bluźnierstwa? Któż może odpuścić grzechy, jedno sam Bóg? A Jezus poznawszy myśli ich, odpowiadając, rzekł do nich: Cóż myślicie w sercach waszych?" (Łk 5, 21n). Podobnie jak mamy w Księdze Mądrości: "Mówili w sobie", tak tutaj: "mówili sami w sobie", mówili w myśli. Oba teksty wykazują, że człowiek mówi sam w sobie, w głębi swego serca, to znaczy myśląc mówi. "Mówili sami w sobie", a Pan im rzekł: "Czemu myślicie?" Podobnie czytamy o bogaczu, którego rola wydała obfity plon: "Rozmyślał w sobie, mówiąc" (Mt 12, 17).

Niektóre więc myśli są mową serca. I serce również ma swoje usta, na co wskazuje Pan, kiedy mówi: "Nie to plami człowieka, co wchodzi do ust, ale to plami człowieka, co z ust wychodzi". W jednym zdaniu Pan mówi o dwóch rodzajach ust człowieka: o ustach ciała i ustach serca. Żydzi z pewnością sadzili, że człowieka plami to, co wchodzi przez usta, podczas gdy wedle słów Pana, plami człowieka to, co wychodzi z ust serca. Sam zresztą wyjaśnia swe słowa: "Jeszcze i wy także jesteście bez rozumu? Nie rozumiecie, że wszystko, co do ust wchodzi, idzie do żołądka i wydalą się na zewnątrz". Tu najwyraźniej jest mowa o ustach ciała. Lecz w tym, co zaraz potem następuje, wspomina i usta serca: "Ale to, co z ust wychodzi, pochodzi z serca i to plami człowieka: z serca bowiem pochodzą złe myśli" (Mt 15, 10-20). Cóż jaśniejszego nad to wytłumaczenie? A jednak,

kiedy mówimy, że myśli są słowami serca, nie przeczymy, że mogą one być zarazem wizjami powstałymi z zasobu intuicyjnego poznania, w każdym razie, gdy są prawdziwe. Bo kiedy są przekazywane na zewnątrz za pośrednictwem ciała, to mowa i wizja są czymś różnym; wewnątrz jednak, w myśli, stanowią one jedno. Tak samo słuch i wzrok jako zmysły ciała są dwoma różnymi zmysłami, ale w duszy widzieć i słyszeć to jedno. Oto dlatego, chociaż nie widzi się słów wypowiedzianych na zewnątrz, jednakże wewnętrzne słowa, to znaczy myśli - według świadectwa Ewangelii - były widziane, a nie słyszane: "Mówili sami w sobie: Ten bluźni". I zaraz potem mamy: "A widząc Jezus myśli ich". Widział więc, co mówili. W myśli swej widział ich myśli, co do których oni sądzili, że sami tylko je widzą.

Każdy więc może zrozumieć Słowo, nie tylko zanim zabrzmi, ale nawet zanim powstaną w myśli obrazy tych dźwięków (słowo to bowiem nie należy do żadnego języka, to jest do żadnego z tych, które nazywamy językami narodów, *linguae gentium*, do których należy i nasza łacina). Każdy, powiadam, może zrozumieć, co to jest słowo, może już widzieć przez zwierciadło i w tej zagadce pewne podobieństwo tego Słowa, o którym powiedziano: "Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, a Bogiem było Słowo" (J 1, 1). Jeśli mówimy coś prawdziwego, to znaczy coś, co znamy, wówczas musi się rodzić słowo z tej znajomości, która jest w pamięci i jest ono zupełnie jednorodne z tą wiedzą, z której pochodzi. Myśl ukształtowana na podstawie tego, co już wiemy, jest tym słowem wypowiedzianym w głębi serca. Nie jest to słowo ani greckie, ani łacińskie, ani z żadnego innego języka. Lecz kiedy trzeba je przekazać do poznania tych, do których mówimy, wówczas przyjmuje się jakiś oznaczający je znak. Najczęściej jest nim dźwięk, czasami gest. Pierwszy z nich zwraca się do uszu, drugi do wzroku, żeby te znaki cielesne również cielesnym zmysłem przekazały to, co mamy w duszy. Czy dawanie znaków za pośrednictwem gestów jest czymś innym niż przemawianiem w jakiś widzialny sposób? Pismo św. podaje przykład tego, co mówię. Czytamy bowiem w Ewangelii św. Jana: "Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam, że jeden z was mnie zdradzi. Spoglądali tedy uczniowie jeden na drugiego, niepewni, o kim mówił. A jeden z uczniów Jego, którego Jezus umiłował, spoczywał na piersi Jezusa. Na niego tedy skinął Szymon Piotr i rzekł mu: O kim to On mówi?" (J 13, 21- 24). Skinieniem powiedział to, czego nie śmiał powiedzieć słowami. Ale te znaki widzialne zakładają obecność słuchających i widzących. tych, do których mówimy. Za to pismo zostało wynalezione po to, ażebyśmy mogli rozmawiać nawet z nieobecnymi. Litery są znakami dźwięków, podobnie jak dźwięki w mowie są znakami myśli.

Zatem słowo rozbrzmiewające na zewnątrz jest znakiem słowa jaśniejącego wewnątrz, które najbardziej zasługuje na miano słowa. To, co ustami wypowiadamy, jest tylko dźwiękowym wyrazem słowa. A jeśli taki wyraz nazywamy słowem to dlatego, że słowo przyjmuje go jako znak dla wyrażenia się na zewnątrz. W ten sposób nasze słowo poniekąd staje się głosem cielesnym, przyjmując ten głos, by się stać postrzegalne dla zmysłów ludzkich; tak jak Słowo Boże ciałem się stało, przyjmując ciało, żeby widzialnie okazać się ludziom zmysłowym. Jak nasze słowo zewnętrzne staje się dźwiękiem głosowym, nie zamieniając się jednak w głos, tak samo Słowo Boże ciałem się stało, ale

niech nikt nie myśli, że zamieniło się w ciało. Przyjmując ciało nie dało się przez nie pochłonać. Tak więc nasze słowo stało się głosem, a Słowo Boże ciałem się stało. Dlatego to, jeżeli ktoś pragnie odkryć jakieś podobieństwo ze Słowem Bożym - zresztą zmieszane z wielu różnicami - ten nie powinien brać pod uwagę samego tylko słowa ludzkiego, które brzmi w uszach, czy to głosem wymawiane, czy też kiedy się je myśli w milczeniu. Bo nawet milcząc, można myśleć dźwięki słów, można po cichu recytować sobie poematy, choć się usta nie poruszają. Nie tylko rytm sylab, ale i melodie pieśni, będące czymś cielesnym i odnoszącym się do zmysłu słuchu są za pośrednictwem niematerialnych obrazów obecne w myśli tych, którzy przywołują ich wspomnienie.

Trzeba jednak sięgnąć poza to wszystko, ażeby dojść do słowa ludzkiego, będącego jakimś rodzajem podobieństwa, w którym choć trochę, chociaż w 'zagadce', widzi się jednak Słowo Boże. A nie o takim słowie Bożym tu mowa, które było dawane prorokom i o którym napisano: "A słowo Pańskie wzrastało i mnożyło się" (Dz 6, 7); ani o takim, o którym też powiedziano: "wiara rodzi się ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe" (Rz 10, 17), oraz: "Skoroście przyjęli głoszone przez nas Słowo Boże, przyjęliście je nie jako słowo ludzkie, ale jak jest w istocie, jako Słowo Boże" (I Tes 2, 13). Pismo św. zawiera niezliczone mnóstwo takich tekstów, gdzie się mówi o słowie Bożym, które w różnych, i to wielu językach, rozsiewa się w sercach i na ustach ludzi. Nazywa się je słowem Bożym, gdyż przekazuje ono naukę Bożą, a nie ludzką. Lecz Słowo Boże, którego teraz szukamy, ażeby je w jakiś sposób dostrzec poprzez to podobieństwo, jest tym Słowem, o którym powiedziano: "Bogiem było Słowo", o którym powiedziano: "wszystko się przez nie stało", i jeszcze: "Słowo ciałem się stało" (J 1. 1, 14); oraz "Zdrojem mądrości słowo Boże na wysokościach" (Syr 1, 5). Trzeba nam zatem dojść do słowa człowieka, słowa istoty obdarzonej duszą rozumną, do tego słowa - obrazu Bożego - nie z Boga zrodzonego, lecz przez Boga stworzonego - które nie jest wydawane w dźwięku, ani myślane jako dźwięk (co jest konieczne w każdym języku), ale wyprzedza wszystkie wyrażające je znaki i rodzi się z wiedzy będącej w duszy, kiedy ta wiedza wyraża się w słowie wewnętrznym. A więc wizja myśli jest najdokładniej odpowiednikiem wizji wiedzy. Kiedy bowiem to, co wiemy, wypowiada się za pośrednictwem dźwięku czy innego znaku uchwytnego dla zmysłów, wówczas treść poznawcza wyraża się nie w taki sposób, jak faktycznie istnieje, ale tak, jak może być dostrzeżona czy słyszana za pośrednictwem zmysłów ciała. Lecz kiedy to, co jest w poznaniu, zawiera się także w słowie, wówczas mamy prawdziwy wyraz czyli słowo, oczekiwaną przez człowieka prawdę; a to, co jest w jednym, jest również i w drugim, czego zaś nie ma w tym, to nie ma go i w tamtym; zgodnie z ewangelicznym "Jest - jest, nie - nie" (Mt 5. 37).

W taki sposób podobieństwo stworzonego obrazu zbliża się - o ile to możliwe - do podobieństwa zrodzonego obrazu, podobieństwa, którego mocą Bóg SYN jest we wszystkim istotą swoją podobny do Ojca.

Zwróćmy uwagę na jeszcze inne podobieństwo tej 'zagadki' do Słowa Bożego. Jak bowiem powiedziano: "Wszystko przez nie się stało", kiedy się stwierdza, że Bóg przez Słowo swoje wszystko stworzył; tak samo i człowiek nie czyni nic, co by się przedtem

nie wyraziło w głębi serca. Dlatego czytamy: "Początkiem każdego dzieła jest słowo" (Syr 37, 20). I tutaj także, kiedy słowo jest prawdziwe, mamy w nim początek dobrych uczynków. Prawdziwe zaś jest to słowo, które się rodzi z umiejętności czynienia dobrze, przy czym zachowuje się: "Jest - jest, nie - nie", bo jeśli coś jest w wiedzy mającej stać się zasadą życia, to jest również i w słowie kierującym działaniem; a jeśli nie jest tu, to i tam go nie ma. W przeciwnym razie takie słowo byłoby kłamstwem, a nie prawdą, więc grzechem, a nie dobrym uczynkiem.

Jeszcze inne podobieństwo zachodzi pomiędzy słowem naszym a Słowem Bożym. Nasze słowo może istnieć, nawet jeśli nie następuje po nim czyn; lecz nie może być działaniem, jeśli nie poprzedza go słowo. Tak samo i Słowo Boże może istnieć bez stworzeń, lecz nie byłoby żadnego stworzenia, gdyby nie było Słowa, "przez które wszystko się stało".

Dlatego nie Bóg Ojciec, nie Duch Święty i nie cała Trójca, ale jedynie Syn będący Słowem Bożym stał się człowiekiem, choć dokonało się to za sprawą całej Trójcy. A stało się tak, żebyśmy idąc za Nim i naśladując Jego przykład naszym słowem żyli do brzości to jest żeby nie było kłamstwa ani w kontemplacji, ani we wprowadzaniu w czyn naszego słowa.

Kiedyś ten obraz stanie się doskonały. Jak zdążać do tej pełni doskonałości? - tego uczy nas Nauczyciel dobry przez wiarę chrześcijańską i przez zaprawę w pobożności, abyśmy 'z odkrytą twarzą' wolni od zasło, Prawa będącego cieniem rzeczy przyszłych - patrzeli niby w zwierciadło i przemieniali się z chwały w chwałę, jakby od Ducha Pańskiego" « (2 Kor, 3. 18).

3. Św. Tomasz przejął całą naukę Augustyna i na niej oparł swoje zagadnienie o Słowie Bożym. Dla lepszego zrozumienia jego myśli podaję z innych jego dzieł teksty mówiące o słowie w nas i w Bogu w *De Potentia* (q. 8. a. 1, odp.): "W Bogu stosunek rzeczowy opiera się o czynność wsobną, tj. pozostającą w podmiocie dobywającym jej; tymi czynnościami są w Bogu: myśleć i chcieć; albowiem 'czuć', skoro dokonuje się w organie cielesnym, jest obce Bogu jako jestestwu bezcielesnemu; z tej to racji, mówi Dionizy (*De Div. nom. 11*), że w Bogu spotykamy doskonałe ojcostwo, tzn. nie cielesne, nie materialne, ale myślowe, czyli w sposób myślowy.

Myśliciel zaś myślący swoim myśleniem może zwracać się do czterech rzeczy: do rzeczy, którą poznaje, do formy poznawczej, dzięki której myśl staje się działającą, do swojej czynności 'myśleć' i do poczęcia, do pojęcia owocu myśli. Otóż owo pojęcie różni się od pozostałych trzech. Różni się od rzeczy poznawanej, gdyż ta jest niekiedy poza myślą, a pojęcie myśli jest li tylko w myśli; do tego pojęcie to zwraca się do rzeczy poznawanej jako do celu; po to bowiem myśl tworzy w sobie pojęcie rzeczy, by poznała rzecz poznawaną. Różni się także od formy poznawczej, gdyż forma poznawcza, która wprowadza myśl w stan działania ma charakter początku działania myśli; wszak każdy działa wtedy, gdy jest wprowadzony w stan działania; w ten zaś stan działania wprowadza jakaś forma, która tym samym uchodzi za początek działania. Różni się wreszcie od czynności myśli 'myśleć', gdyż pojęcie uchodzi za kres, owoc działania i

poniekąd za jej twór; to przecież myśl swoim działaniem tworzy określenie rzeczy lub także zdanie twierdzące czy przeczące.

Otóż to właśnie pojęcie wewnętrznej myśli zwie się we właściwym znaczeniu: słowo; a słowo zewnętrzne (głos) ma je oznaczać; głos bowiem zewnętrzny nie oznacza ani tego, co myśl poznaje, ani formy poznawczej, ani czynności myśli, ale oznacza pojęcie myśli, za którego pośrednictwem, myśl sięga rzeczy.

A więc to pojęcie, czyli słowo, którym nasza myśl poznaje inną niż ona sama rzecz, skądinąd bierze początek i co innego przedstawia: bierze początek od myśli, od jej działania, a przedstawia i jest podobizną rzeczy poznawanej.

Ponieważ zaś myśl poznaje samą siebie, dlatego słowo to, czyli pojęcie jest tejże myśli dzieckiem i podobizną: myśli samej siebie poznającej. Jest tak dlatego, że skutek swoją formą upodabnia się do przyczyny; formą zaś myśli jest rzecz poznawana; stąd słowo, które bierze początek od myśli, jest podobizną rzeczy poznanej: czy ona będzie tym samym co myśl, czy też czymś innym.

Otóż słowo naszej myśli jest czymś, co stoi zewnątrz bytu samej myśli (nie stanowi przecież jej istoty, lecz jest poniekąd jej doznaniem czy jakością); nie stoi jednak na zewnątrz samego 'myśleć' myśli, skoro 'myśleć' nie może się dopełnić bez tegoż słowa.

Jeśli więc będziemy mieć do czynienia z taką myślą, której 'myśleć' stanowi jej byt, wówczas to słowo nie będzie stało poza bytem samej myśli, podobnie jak nie stoi poza 'myśleć'. I właśnie taką jest myśl Boża; w Bogu bowiem jednym i tym samym jest: być i myśleć; stąd trzeba przyznać, że Jego słowo nie stoi poza Jego istotą, ale wspólnie z nią stanowi jedno. Tak więc w Bogu spotykamy wywód jednego od drugiego, tj. Słowa od Wydawcy Słowa: z zachowaniem jedności istoty. Gdziekolwiek bowiem jest wywód jednego od drugiego, tam trzeba przyjąć istnienie stosunku rzeczowego: albo z tej strony tylko która się wywodzi, gdy nie pobiera tej samej natury jaką ma początkodawca, co zachodzi przy pochodzeniu stworzeń od Boga, albo z obu stron, gdy ma tę samą naturę co i początkodawca, co zachodzi przy rodzeniu u ludzi, gdzie jest stosunek rzeczowy i w ojcu, i w synu.

Wykazaliśmy zaś już, że w Bogu Słowo jest współistotne swojemu początkodawcy, a więc w Bogu jest rzeczowy stosunek i ze strony Słowa. i ze strony wydawcy Słowa.

W *De Veritate* (q. 4, a. 2, odp. i na 3): "Słowo naszej myśli na podobieństwo którego możemy mówić o Słowie w Bogu. jest tym, na czym kończy się działanie naszej myśli; jest samym zrozumieniem (*intellectum*) i zwie się: pojęcie myśli ... Każde zrozumienie nasze jest czymś w nas, co rzeczowo i wychodzi od drugiego ... Ta zasada powszechna i prawdziwa ważna jest przy wszelkim poznawaniu: czy to będzie imać rzecz w swojej istocie, czy to przez podobieństwo; to bowiem pojęcie jest skutkiem czynności myślenia; stąd kiedy myśl poznaje siebie samą, jej pojęcie to nie sama myśl, ale coś wyrażonego, wydobytego z jej poznania. Tak więc słowo wewnętrzne naszej myśli ma w swojej treści dwa składniki: że jest zrozumieniem, i że jest czymś wyrażonym, dobytym przez kogoś.

Jeżeli więc będziemy mówić o Słowie w Bogu na podobieństwo obu owych składników wówczas Słowo Boże będzie zawierać nie tylko przewód rozumu, ale także przewód rzeczy. Jeżeli zaś na podobieństwo tylko jednego, mianowicie, że jest rozumieniem, wówczas nazwa 'słowo' w Bogu nie będzie zawierać przewodu rzeczowego, lecz tylko rozumu, jak i nazwa 'rozumienie'. Aliści to nie będzie użycie nazwy 'słowo' we właściwym znaczeniu; bo gdy się odejmie od czegoś coś, co należy do istotnej treści, wówczas już nie będzie można brać tego we właściwym znaczeniu. Stąd jeśli bierze się w Bogu nazwę 'słowo' we właściwym sensie, nazwa ta będzie się wiązać z Osobą; jeśli zaś bierze się ją ogólnie, wówczas może wiązać się z istotą. Ponieważ jednak nazw należy używać według tego, jak powszechnie są używane ... a wszyscy święci powszechnie uważają nazwę 'słowo' jako osobową, dlatego należy przyjąć, że ta nazwa ma znaczenie osobowe". Na 2. "Pojęcie myśli stoi w środku między rozumieniem a rzeczą rozumianą, bo właśnie za jego pośrednictwem myśl dosięga rzeczy; i dlatego pojęcie myśli nie tylko jest tym, co jest rozumiane, ale także i tym: czym myśl rzecz poznaje; aby tak to, co jest poznane mogło być nazwane zarówno samą rzeczą, jak i pojęciem myśli; podobnież jak i to, co jest mówione, można nazwać zarówno rzeczą wypowiedzianą przez Słowo, jak i samo słowo; widać to i na słowie zewnętrznym: wszak nie tylko wypowiada się głosem samą nazwę, ale i to, co ta nazwa oznacza. Tak więc: Ojciec jest mówiony nie jako Słowo, ale jako rzecz Słowem wypowiedziana; podobnież i Duch Święty, bo Syn ujawnia całą Trójcę; stąd Ojciec jednym swoim Słowem mówi wszystkie trzy Osoby".

---

## SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI

### SŁOWNICTWO TRYNITARNE

- ab aeterno - odwiecznie  
absolute - bezwzględnie, nieodnośnie; absolutum - bezwzględnik, nazwa bezwzględna, nieodnośna  
abstractum - oderwalnik; abstractio - oderwanie  
accidens - przypadłość; accidentalis - przypadłościowy  
accipere - pobrać; esse acceptum - być pobrany  
actio - czynność, działanie; actio immanens - czynność wsobna; actio transiens - czynność przechodnia  
actiones sunt in singularibus - działanie zawsze dotyczy pojedynczych czynności  
actus - akt, rzeczywistość, urzeczywistnienie; in actu - w rzeczywistości  
actus notionalis - czynność znamionująca  
actus novus - nowy wyczyn  
actus sunt suppositorum - czynność jest rzeczą osobnika  
ad aliquid - odnośność, stosunek  
adjungere - być przydawką, przylączyć  
adoptio - przybranie; adoptivus - przybrany za syna  
aequalitas - równość; aequaliter - w równej mierze, na równi  
aequivocatio - różnoznaczość  
aeternitas - wieczność  
affectio - odczucie; affectus - afekt  
affixus - przyczepiony  
agens - działacz, ten kto działa; agens voluntarius liber - działacz dobrowolny wolny;  
agens naturalis - działacz naturalny  
albedo - białość; album - biel  
alienus - obcy, odmienny  
aliud - co innego; alius - inny



amans - miłośnik, miłujący; amatum - przedmiot miłowany; amor - miłość  
 analogice - analogicznie  
 animal - zwierzę jako rodzaj  
 anomoios - niepodobny  
 apparitio - zjawienie się, zjawia  
 appropriatio - przyswojenie; appropriare - przyswajać; appropriatum - przymiot  
 przyswojony  
 artifex - rzemieślnik, artysta; artificiatum - dzieło dokonane, robocizna  
 assimilatio - upodobnienie  
 assistens - towarzyszący  
 associatio - towarzyszenie, przybranie za towarzysza  
 assumere sibi carnem visibilem in unitate personae - przybrać i złączyć ze sobą ciało  
 widzialne w jedną osobę  
 attributere - przypisać, przyznać, przymiotować; attributum essentiale - przymiot istotowy  
 auctor - autor, początkodawca, wydawca; auctor sanctificationis - sprawca uświęcenia;  
 auctoritas - powaga naukowa, autorstwo początkodawstwo  
 augmentum gratiae - wzrost w łasce  
 ballivus - starosta  
 benignitas - łaskawość  
 bonitas - dobroć; bonum - dobro  
 bonum est diffusivum sui - w naturze dobra tkwi udzielanie się  
 caritas - miłość  
 causa - przyczyna; causalitas - przyczynowość, działanie przyczynowe  
 circulatio in ratione - błędne koło w rozumowaniu  
 circumlocutio - kołowanie, opisywanie  
 claritas - blask  
 coaequari - współrównać; coequalis - współrówny  
 coaeternus - współwieczny, równie wieczny  
 coaevus - równoczesny, współczesny  
 coessentialis - współistotowy  
 coexistere - współistnieć  
 cogitatio - rozumowanie  
 cognitio - poznanie  
 communis - wspólny; communitas - wspólność  
 communicare - przekazywać; communicatio - przekazywanie, przekaz; communicabilis -  
 przekazywalny  
 comparatio - zestawienie, porównanie  
 competere - przysługiwać  
 complementum - pełny kres, zupełność  
 compositum - skład, scalenie; compositio - złożenie  
 conceptio - poczęcie, pojęcie; conceptio intelligibilis intellectualis - poczęcie myślowe, w  
 myśli; conceptus - pojęcie; conceptus interior - poczęcie wewnętrzne

concomitantia - harmonizowanie, iść po linii  
concretum - konkret  
conformare - kształtować; conformatio - kształtowanie  
confusio - zamieszanie, chaos; confusus - zlany, zmieszany  
connaturalis - współrzędny z naturą, współnaturalny  
connotare - napomykać, wzmiankować  
consilians - doradca  
consonantia - jednomyślność, zgodność  
consortium - towarzystwo, zespół  
consubstantialis - współlistotny  
continens - dzierżyciel  
continuus - ciągły; continuum - ciąg  
contradictio - sprzeczność  
convenire - przystawać, być odpowiednim, odpowiadać, przysługiwać  
correlativa - strony stosunku; correlativum - współwzględnik, odpowiednik stosunku  
corrumpere - zanikać, ulegać rozkładowi; corruptio - zanik, rozkład  
creatio - stwarzanie; creatura - stworzenie, świat stworzeń; creatura visibilis - stworzenie widzialne, stwór  
dans - dawca; datio - danie; datum - dar w ręku obdarowanego  
decursus - przeniesienie  
definitio - określenie  
demonstratio - dowodzenie  
determinate - w sposób określony; determinatus - określony  
Deus - Bóg; divinitas - bóstwo; in divinis - w Bogu  
dicere verbum - mówić słowo; dictio exclusiva - zaimek wyłączający, wskazujący na wyłączość  
differentia - różnica; differentia specifica - różnica gatunkowa; differe - różnić się, różnić - patrz wyżej obj. /41/  
dignitas - godność, dostojęstwo  
dilectio - miłowanie  
discrepans - rozbieżny  
discursus - wnioskowanie  
disparitas - nierówność  
disponere - przystosować, przysposobić; dispositio - przystosowanie  
dissimilitudo - niepodobieństwo, odmienność  
distinctio - odrębność; dist. secundum rem - odrębność rzeczowa (rzeczy od rzeczy); distinctio secundum rationem - odrębność myślna, pojęciowa; distinctus - odrębny; distinguere - wyodrębnić  
diversificare - różnicować; diversitas - różność, różnorodność; diversus - różny, różnorodny  
dividere - dzielić; divisio - podział; divisus - podzielony; divisibilis - podzielny  
dominium - panowanie

donatio gratuita - darowizna; Donum - Dar  
durare - trwać; duratio - trwanie  
elementa - składniki  
emanare - wyłaniać się; emanatio - wyłanianie  
electio - wybór  
epicyclorum ratio - teoria epicykli  
esse - być, byt, bytowanie, istnieć; esse acceptum - byt pobrany; esse receptum - byt otrzymany, przyjęty  
essentia - istota; essentialis - istotowy, istotny  
est cognoscitivum - poznaje; est expresivum - wyraża; est manifestivum - ujawnia, wyraża; est factivum - tworzy  
etymologia - znaczenie słowne, wyrazowe  
excentricorum ratio - teoria obiegów ciał dokoła ziemi  
excessus - wyższość nad  
exemplar - wzór, wzorzec, model  
exitus - wyjście  
exitus de potentia ad actum - przejście z możliwości do rzeczywistości  
experimentalis cognitio - poznanie z doświadczalnym doznawaniem przeżyć  
expositive - jako wyjaśnienie  
extrema relationis - strony stosunku  
extrinsecus - zewnętrzny  
faciens - działacz; factio - robota jako czynność; factum - dzieło, robocizna  
fecunditas - płodność  
figura - kształt; figurative - obrazowo  
filiatio - synostwo; Filioque - i od Syna; filius adoptivus - syn przybrany; filius naturalis - syn naturalny  
flatus - powiew, podmuch  
forma - forma, stanowidło, wartość, doskonałość, postać  
frul - rozkoszować, lubować; fruitio - rozkoszowanie, lubowanie  
genera - działy bytu, rodzaje  
generabile - to co może powstawać, rodzić się; generans - rodziciel; genitor - rodzic; genitus - rodzeniec, zrodzonym rodzony; generare, gignere - rodzić; generatio - rodzenie, powstawanie; generatio activa - rodzenie czynne; generatio passiva - rodzenie bierne  
gerundivum - rzeczownik odsłowny  
gratia gratum faciens - łaska uświęcająca; gratia gratis data - łaska darmo dana; gratuitus - darmowy  
habitudo - związek, stosunek  
homo - człowiek; humanitas - człowieczeństwo  
homoios, homoiusios - podobny  
homoousios - współistotny  
hypostasis - hipostaza, jestestwo pierwsze

ideatio - tworzenie, twórczość artystyczna, rzemieślnicza  
identitas - tożsamość  
illuminatio - oświecenie  
imago - obraz; imaginatio - wyobrażenie  
immaterialitas - niematerialność  
immensus - niezmierny  
immobilitate - unieruchomić, wykluczyć zmianę  
impassibilitas - bezbierność  
impressio - wrażenie, odcisk  
improcessibilis - niepochozny, niepochozny  
impulsio - siła napędowa  
incommunicabilis - nieprzekazalny  
incretus - niestworzony  
indeterminate - w sposób nieokreślony; indeterminate - nieokreślony  
indiciu sanctificationis - znak uświęcenia  
indifferens - bez różnicy; indifferens - brak różnicy - patrz wyżej obj. /41/  
indistinctus - bez wyodrębnienia, niewyodrębniony nie- podzielony  
individualis - jednostkowy; individualis - ujednostkować, wyosobnić; individualis -  
ujednostkowanie, wyosobnienie; individualis vagum - jednostka nieokreślona;  
individuus - jednostkowy  
indivisibilis - niepodzielny; indivisus - niepodzielony  
informatio intellectus - zarysowanie rozumu, myśli, nadanie jej formy  
ingenitus - niezrodzony  
inhabitare - zamieszkiwać; inhabitatio - zamieszkiwanie, przebywanie  
inhaerere - tkwić  
initium - zaczątek, wszczęcie  
innascibilitas - nienarodzoneość  
innovatio per gratiam - odnowa przez łaskę  
in obliquo - w dalszym przypadku, na dalszym planie  
inquisitio - dociekanie, poszukiwanie  
in recto - w pierwszym przypadku, na pierwszym planie  
instans - moment, chwila  
instructio - pouczenie  
instrumentum - narzędzie; instrumentalis - narzędny  
integritas - całkowitość  
intellectus - myśl; intelligens - myśliciel, myślący; intelligere - myśleć, myślą poznawać;  
intelligibilis -myślowy; intellectualis - myślący, duchowyn umysłowy; intellectum -  
rozumienie, myśl, owoc myśli; intelligentia - myślenie; processio intelligibilis -  
pochodzenie myślowe; verbum intelligibile - słowo myślowe  
intensio gratiae - natężenie, wzmożenie łaski  
intentio - orzecznik logiczny, postać poznawcza  
intuitus - wejrzenie, ogląd, intuicja

latria - adoratio latriae - oznaki najwyższej czci  
 lex, vetus, nova - stary, nowy zakon  
 liber - wolny  
 locatum - umiejscowione, rzecz, którą się umiejscawia; locus - miejsce  
 magnitudo - wielkość  
 manifestare - ujawniać, uprzystępnąć; manifestatio - ujawnienie  
 mens - umysł; mentalis - umysłowy, duchowy  
 mensura - miara  
 metaphorice - przenieśnie  
 ministerium angelorum - posługa aniołów  
 minoratio - umniejszenie  
 missio - posyłanie, posłannictwo; missio aeterna - posłannictwo wieczne, w wieczności;  
     missio temporalis - posłannictwo w czasie; missio visibilis - posłannictwo widzialne;  
     missio invisibilis - posłannictwo niewidzialne; missus - posłaniec, posłany; mittens -  
     posyłający, posyłacz, osoba posyłająca  
 mole - masa  
 motus - ruch; motus localis - ruch miejscowy; motus ad intra - ruch wewnątrz; motus ad  
     extra - ruch na zewnątrz; mobile - ruchadło  
 multiplicare - powielać; multiplicatio - powielenie  
 munus - podarunek  
 mutatio - zmiana, przejście  
 nativitas - narodzenie, rodzenie się; natus - narodzony, rodzony  
 natura communis - natura wspólna  
 necessarium per se - konieczne samo przez się; necessarium per aliud - konieczne przez  
     co innego  
 negatio - przeczenie  
 nemo - nikt  
 nexus - więź  
 nomen - nazwa, imię, miano; nomen collectivum - nazwa zbiorowa; nomen essentiale -  
     nazwa istotowa; nomen proprium - imię własne; nomen relativum -- nazwa względna,  
     stosunkowa, odnośna; nomen absolutum - nazwa bezwzględna, nieodnośna; nomen  
     substantivum - nazwa rzeczownikowa; nomen adjectivum - nazwa przymiotnikowa  
 notitia - poznanie, znajomość rzeczy  
 notio - znanie; notio personalis - znanie osobowe; notio Personae - znanie Osoby; actus  
     notionalis - czynność znamionująca  
 novitas - nowość, nowatorstwo  
 novus actus - nowy wyczyn  
 novus status gratiae - wyższy szczebel łaski  
 nullus - żaden  
 numerus simplex (absolutus, abstractus) - liczba niezłożona (bezwzględna, oderwana)  
 nunc - teraz  
 omnis - każdy

opposita - przeciwstawniki; oppositio - przeciwstawność; oppositio relativa -  
 przeciwstawność stosunkowa, odnośna, względna  
 ordinare - porządkować; ordo - porządek, kolejność, zwrot ku, rząd, kierunek, ciężenie;  
 ordo naturae - porządek ustalony przez naturę; ordo originis - porządek ustalony  
 przez wywód; ordo rationis - porządek ustalony przez rozum  
 origo - wywód, wywodzenie  
 particeps - uczestnik; participem esse - uczestniczyć, być uczestnikiem  
 particulare - poszczególnik, poszczegół  
 partus - zrodzenie  
 passio - doznawanie  
 pater - ojciec; paternitas - ojcostwo; Patres - Ojcowie  
 perceptio - poznanie z przeżyciem  
 perfectio - doskonałość, wartość, uposażenie, bogactwo  
 permanentia - pozostawanie  
 per prius - pierwiej, pierwotnie, przede wszystkim  
 persona - osoba, osobistość, dygnitarz; personalitas - osobowość  
 pluralitas - wielość; plures - kilka, wiele  
 ponere in - umieszczać, wnieść, zakładać  
 posse - móc; possibile - możliwe  
 posterior - późniejszy, pośledni, wtóry  
 potentia - możność; potentia activa - możność czynna, moc, potęga; potentia passiva -  
 możność bierna; potentia generandi - moc rodzenia; potentia spirandi - moc tchnienia;  
 potentia ad generandum - moc do rodzenia; potentia ad spirandum - moc do tchnienia  
 praedicamenta - działy bytu, rodzaje  
 praedicatio accidentalis - orzekanie przypadłościowe; praedicatio identitatis - orzekanie  
 tożsamościowe; praedicatum - orzeczenie  
 praeintelligere - być pierwiej myślowo  
 praesentialitas - terażniejszość  
 praesupponere - uprzednio zakładać  
 primarius - pierwszorzędnny  
 primogenitus - pierworodny  
 principiatum - początkobiorca  
 principium - początekn początkodawca, źródło, zasada, pierwiastek, czynnik; principia  
 individuantia - czynniki (pierwiastki) ujednostkownienia  
 prioritas - pierwszeństwo  
 prius-posterius - kolejność; najpierw-potem, pierwsze-wtóre  
 privatio - utrata, pozbawienie, brak  
 processio - pochodzenie  
 processus - przewód, tok  
 producere - dobyć, wydać, stworzyć, tworzyć, powołać do bytu  
 profectus virtutis - wzrost w cnocie  
 proferre verbum - dobyć, wypowiedzieć słowo

profluere - wypływać, wytrysnąć  
 prolatio - wydanie, dobyte  
 proportio inaequalitatis - proporcja nierówności  
 proprie - właściwie, w sposób właściwy; proprium - swoistość, to co właściwe; - nomen proprium - imię własne; proprietas absoluta - właściwość bezwzględna; proprietas relativa - właściwość względna, stosunkowa, odnośna; proprietas personalis - właściwość osobowa  
 propter quod unumquodque tole, et ilud magis - jeśli coś jest takie czy owakie z powodu czegoś innego, to owo inne jest jeszcze bardziej takie czy owakie. Albo: to, co powoduje pocześniejsze jest od tego, co jest powodowane  
 prosopa - maska  
 quaecumque uni et eidem sunt idem sibi invicem sunt eadem - wszystko co utożsamia się z jedną i tą samą rzeczą, również i ze sobą się utożsamia  
 qualitas - jakość  
 quantitas continua - ilość ciągła; quantitas intrinseca - ilość ciągła wewnętrzna; qu. extrinseca - ilość ciągła zewnętrzna; qu. dimensiva - ilość wymierna; qu. molis - masa; qu. virtutis - ilość siły wartości; qu. discreta - ilość liczebna, liczba  
 quasi - jakby, poniekąd, niejako, nieomal  
 quidditas - sedno  
 quies - spoczynek  
 quinus - pięcioisty  
 radix - korzeń, spód  
 ratio - rozum, pojęcie, treść, sedno rzeczy, twór myśli, dowódn powód; ratio idealis - pomysł w umyśle; ratio epicyclorum et excentricorum - teoria obiegu ciał dookoła ziemi i epicykli; rationem inducere - przytaczać dowody  
 realis - rzeczowy  
 recipere - przyjąć, otrzymać  
 regeneratio spiritualis - odrodzenie duchowe  
 relatio - stosunek; relatio opposita - stosunek przeciwstawny; relatio personalis - stosunek osobowy; relatio rationis - stosunek myślny; relatio realis - stosunek rzeczowy; relationis extrema - strony stosunku; relativa - względniki, strony stosunku nazwy stosunkowe, względne, odnośne; relativum - względnik, byt względny, odnośny, stosunkowy  
 remove - usunąć, rugować, uchylić  
 repraesentare - przedstawiać  
 res naturae - rzecz natury  
 respectus - wzgląd na, stosunek, odnośność  
 restringere - zacieśnić, zwężyć  
 retributio - odwzajemnienie  
 sapientia - mądrość  
 secundarius - drugorzędowy

separabilis - oddzielić się dający; separare oddzielać, odłączać; separatus - oddzielony,  
separatio - odzielenie, odłączenie  
significatio - znaczenie; significare - oznaczać, znaczyć  
signum - znak  
similitudo secundum genus - podobieństwo rodzajowe; secundum speciem - gatunkowe  
simplex - niezłożony; simplicitas - niezłożoność; simpliciter - po prostu, istotnie,  
zasadniczo  
singulare - poszczególnik; singularis - poszczególny, pojedynczy; singularitas -  
pojedynczość; osobność; singulariter w liczbie pojedynczej, osobno  
situs - położenie  
solitarius - samotny, odosobiony; solitudo - samotność, odosobienie; solit. absoluta -  
samotność bezwzględna; solit. relatiwa samotność względna  
solus - sam  
sophisma - kręta myślenie; sophistae - logicy  
species - gatunek, postać, piękno; species intelligibllis - forma poznawcza, myślowa;  
specificare - gatunkować  
spirare - tchnąć; spirans - tchnący; spirator - tchniciel; spiratio activa - tchnienie czynne;  
spiratio passiva - tchnienie bierne; spiratio communis - tchnienie wspólne  
spiritus - duch, wiatr, podmuch  
splendor - blask  
statim - zaraz, z miejsca  
subjectio - podległość  
subsistentia - samoistność; subsistens - samoitnik; subsistere - samoistnieć, bytować  
samoistnie  
substantia prima - jestestwo pierwsze; substantia secunda - jestestwo drugie; substantia  
intellectualis - jestestwo duchowe; substantia separata - jestestwo poza materialne  
successio - następstwo  
supponere - brać (występować) w znaczeniu (na oznaczenie); suppositio - branie  
(występowanie) w znaczeniu (na oznaczenie)  
suppositum - osobnik, podłoże  
symbolum fidei - skład wiary, symbol  
tantum - tylko  
tempus - czas; temporalis - w czasie  
terminus - kres, wyraz, przeznaczenie; termini numerales - liczebniki; terminus personalis  
- wyraz osobowy; terminus essentialis - wyraz istotowy; terminus singularis wyraz  
oddający pojedynczą rzecz; terminus communis - wyraz wspólny  
testamentum vet. nov. - Stary i Nowy Testament, Przymierze  
transcendentalia - orzeczniki nadrzędne  
transfiguratio - zmiana kształtu  
transitus - przejście  
transmutatio - przemiana  
Trinitas - Trójca; trinus - troisty; triplex - trojaki, potrójny



unicus - jedyny  
unigenitus - jednorodzony  
unitas - jedność; unitas essentiae - jedność istoty; unitas ordinis - jedność ładu; unum - jedno; unus - jeden  
univocatio - jednoznaczność  
universale - powszechnik  
usia - istota  
usiosis - samoistność, samoistnik  
usus - używanie; uti - posługiwać się czymś  
verbum - słowo; cordis - słowo serca, wewnętrzne; vocis - słowo ustne; intelligibile - słowo myślowe, wewnętrzne, umysłowe; v. activum, czasownik strony czynnej; v. passivum - czasownik strony biernej  
vestigium - ślad  
videtur - zdaje się, wydaje się, jak widać, chyba  
virtus - siła, cnota  
visio imaginaria - zjawy wyobraźni  
vivens - żyjący; vivum - żywotnik  
volens - podmiot chcący, chętny; volitum przedmiot chcenia; voluntarius - dobrowolny  
vox głos

---

## SKOROWIDZ NAZW I RZECZY

(Cyfra w nawiasach oznacza: szukaj w Objasnieniach Tłumacza)

Abelard /3/ /100/.

Abstrakcja: podwójna z. 40, 3, odp. /24/ /48/ /112/.

Adopcjonizm /3/.

Aecjusz /3/.

Albert W. /70/.

Aleksander z Hales /70/ /107/.

Analogia: z. 33, 3; /1/ /17/ /33/; analogie a poznanie Boga z. 39, 7, odp.

Aniołowie: ich posługa z. 43, 7 na 5; doskonalsi niż ludzie z. 30, 2 na 3.

Anomoios /3/ /90/.

Anzelm z. 34, 1 na 2 /1/.

Apostołowie otrzymali Ducha Świętego z. 43. 7 na 6.

Ariusz: jego poglądy o Trójcy z. 27, 1, odp.; z. 31, 2 odp. szedł za platończykami z. 32, 1 na 1; Syn jest przenośnie Słowem z. 34, 1 na 1; odrzucał homousios z. 39, 2, Wbrew; Ojciec zrodził Syna w sposób wolny z. 41, 2, odp.; Syn nie jest równy Ojcu z. 42, 1 na 2; sposoby pochodzenia, odrzuca współwieczność Syna z. 42, 2, zarz. 1; /3/ /90/ /118/ /122/ /123/.

Arystoteles nie znał Trójcy z. 32, 1 na 1, /13/ /20/.

Atanazy św. /1/ i Dodatek 1 § 1.

Augustyn /1/ /13/ /77/ i Dodatek 2.

Autor /61/.

Bazyli św.: Duch Święty jest słowem z. 34, 2 na 5, /1/.

Bazyli z Ancyry /3/.

Bazylydes /10/.

Benedykt VIII /73/.

Bernard św. /100/.

Bezwzględny: z. 28, 2 na 2; z. 42, 4 na 2; a 6 na 3, /11/ /13/ /18/.

Bizancjum /71/.

Blask nazwa Syna z. 34, 2 na 3.

Błędne pojmowanie Trójcy /3/.

Boecjusz określenie osoby z. 29, 1.

Bonawentura /61/ /70/ /107/.

Bóg: a Bóstwo z. 39, 4. 5; z. 40, 1 na 1; jak Go poznajemy z. 32, 1; z. 39, 7, odp; jest Ojcem stworzeń i ludzi w poczwórny sposób z. 33, 3; stwarza a rodzi z. 39, 4; jest wszędzie z. 43, 3, odp.; rządzi człowiekiem z. 43, 7, odp.; /92/ /94/ /96/ /98/.

Brać w znaczeniu (suppositio) z. 39, 4, zarz. 1, /92/.

Brak niezrodzoność nie jest - z. 33, 4 na 2; /20/.

Być (byt, bytować, istnieć): (esse) pobrane a otrzymane z. 27, 2 na 3, /9/; stosunku, istoty, przypadłości, jestestwa z. 28, 2, /18/; to najogólniejszy orzecznik, od niego pochodzi essentia z. 29, 1 na 4; z. 39, 2 na 3.

Cel: nie kieruje pochodzeniami w Bogu z. 39, 8; konieczność z celu z. 41, 2 na 5.

Cesarstwo wschodnie /71/.

Chrystus: przybranie natury ludzkiej z. 29, 1 na 2; y. 43, 7, odp. i na 1. 4; a posłannictwo Ducha Świętego z. 43, 6 na 3; a. 7 na 6; /146/.

Chwała - upodobnienie w - Ojca z. 33, 3.

CO: o co pyta z. 29, 4 na 2; z. 31, 2 na 4; /32/ /52/.

Co innego: dotyczy raczej istoty z. 31, 2 na 4; /41/.

Czas z. 42, 2 na 4.

Czasowniki: z. 40, 1 na 3; z. 41, 6 na 1; /105/; z. 42, 1 na 3.

Cześć najwyższa Boga z. 28, 2, Wbrew.

Czynność: wsobna i przechodnia z. 27 1. 3. 5; z. 34, 3 na 2; z. 37,1 na 2; - a ruch i doznawanie z. 28, 3 na 1; z. 41, 1 na 2. 3; jako podstawa stosunku z. 28, 4; z. 34, 3 na 2; istotowa a osobowa, ich orzekanie o znamionach z. 32, 2 na 2; znamionująca z. 40, 1 na 3; a. 4; z. 41; chcień myśleć z. 27, 5; /4/ /21/ /113/ /117/.

Damascen Jan św.: jak pojmuje obraz z. 35, 2 na 1; nie uznawał Filioque z. 36. 2 na 3.

Danie (datio) nam Osoby z. 43, 2. 3.

Dawac - Ojciec nie może być dany z. 43, 4 na 1

Dar: imię własne Ducha Świętego z. 38; dary rozumu przyswajamy Synowi z. 43, 5 na 1; mądrości i miłości z. 43, 5 na 2; /84/ /85/ /145/ /146/.

Diodor z Tarsu /74/.

Dla - z. 39, 8, uwaga na dole

Dobroć: a pochodzenie wewnętrzne z. 27, 5 na 2; nie jest stosunkiem z. 28, 3 na 2; Trójcy z. 32, 1 na 2; przyswojona Duchowi Świętemu z. 39. 8.

Dobrowolność: rodzenia Syna z. 41, 2; /118-122/.

Dociekanie obce Bogu z. 34, 1 na 2.

Doktorowie. nie zawsze wyrażali się ściśle z. 39, 5 na 1; przyswoili przymioty z. 39, 8.

Dowodzenie filozoficzne a teologiczne z. 32, 1, odp. na 2.

Doznawanie: jako podstawa stosunku z. 28, 4; /21/ /117/.

Duch: czym jest z. 36, 1, odp. i na 1; z. 41, 3 na 4.

Duch Święty: nie jest niezrodzony z. 33, 4 na 2; nie jest słowem z. 34, 2 na 5; nie jest obrazem z. 35, 2; ma na imię Duch Święty z. 36; Miłość z. 37; Dar z. 38; jako nazwa Trójcy i Osoby z. 36, 1. Odp., na 1; pochodzi od Syna z. 36, 2; od Ojca przez Syna z. 46, 3; współwieczny z. 36, 3 na 3; Ojciec i Syn są jednym początkiem - z. 36, 4; przyswojono Mu: używaniem spójnię, dobroć, moc, życie itp. z. 39, 8;

współwieczny Ojcu z. 42, 2; jest równie wielki z. 42, 4; jest w Ojcu i Synu z. 42, 5; jest równie mocny z. 42, 6; /71/.

Dusza ludzka: nie jest osobą z. 29, 1 na 5; jest świątynią Boga z. 43, 3. 4 na 2; a. 5; /139/ /144-146/ oraz /25/.

Działanie nie może być przyswojone Osobie z. 39, 8, odp.

Działy bytu: w zastosowaniu do Boga z. 28, 1, zarz. 1; a. 2; /12/ /17/ .

Dzieci Boże: z. 33, 3; z. 41, 3, odp.

Elohim z. 39, 3 na 2.

Eudoksos /3/.

Eunomiusz: z. 42, 1 na 2; /3/ /13/

Filioque z. 36, 2, odp. i na 2. /71/ /73/.

Filipon /3/.

Filozofowie - nie znali Trójcy z. 32, 1 na 1.

Forma: jest źródłem samoistnienia z. 29, 2 na 5; podział formalny z. 30, 3, odp.; rodzenie według formy z. 33, 2 na 4; a jej podmiot z. 39, 2, Odp. i na 4; istota ma się jak forma z. 39, 2, odp.; właściwości mają się jak formy z. 40, 1; abstrakcja formy od materii z. 40, 3, odp.; forma natury a forma woli z. 41, 2, odp.; działacz działa na podobieństwo swojej formy z. 41, 5, odp.; formy powielają się poprzez materię z. 41, 6, odp.; skutki formy z. 42, 1 na 1; /80/.

Głos: z. 27 1, odp.; z. 34, 1; Dodatek 2.

Gnostycy /10/ /118/ /122/.

Godność: osoby z. 29, 1, odp.; a. 3 na 2; z. 32, 3 na 4; równość Osób co do - z. 42, 4 na 2.

Grecy (Prawosławie, Kościół Wschodni): usia to istota z. 29, 2, odp.; hypostasis to substantia - osoba z. 29, 2 na 1; wołą: samoistnik z. 29, 2 na 2; z. 39, 3 na,2; Ojciec jest przyczyną Syna z. 33, 1 na 1; Syn jest początkobiorcą z. 33, 1 na 2; Duch Święty jest obrazem z. 35, 2; odrzucają Filioque z. 36, 2, odp.; /71/ /28/.

Günter A. /3/.

Henryk św. /73/.

Heretycy: z. 29, 3 na 1. 3; z. 32, 2, odp.; kiedy jest herezja z. 32, 4, odp.; herezje przeciw Trójcy /3/.

Hieronim św.: o hipostazie z. 29, 3 na 3; zaleca ostrożność z. 39, 7, zarz. 1.

Hilary św. jak przyswaja Osobom z. 39, 8, zarz. 1, odp.

Hipolit /3/.

Homousios: z. 39, 2 na 6; /3/ /90/.

Homoios - homoiusios /3/ /90/.

Hraban Maur /143/.

Hugo od św. Wiktora /30/.

Hypostasis: to jestestwo pierwsze z. 29, 1, odp. i na 2; podłoże dla przypadłości z. 29, 2; to jestestwo pierwsze - osoba z. 29, 2 na 1; - a osoba i stosunek z. 29, 3 na 3; z. 40, 3; /23/ /28/.

Idee: nie są stosunkami z. 28, 4 na 3; nie są słowem z. 34, 3 na 4; - platońskie z. 32 1 na 1. Ilość: czym jest z. 28 2; z. 42, 1 na 1; jako podstawa stosunku z. 28, 4; w Bogu z. 28, 4; następstwo podziału z. 30, 3, odp.; /36/ /128/.

Imiesłowy /105/.

Inny: Syn jest niż Ojciec z. 31, 2; /41/.

Intuicja u Boga z. 34, 1 na 2.

Istnieć - patrz Być.

Istota. w Bogu tym samym, co stosunek z. 28, 2; to usia, sedno z. 29, 2, odp.; a hipostaza i samoistnik z. 29 2; ma się jak forma z. 39, 2, odp.; nie rodzi istoty z. 39, 5; nie można jej przyswoić z. 39, 8, odp.. a Osoby z. 39; patrz - Natura, Być; /18/ /27/ /32/.

Jakość z. 28, 2.

Jamblich /10/.

Jednorodzony: z. 33, 3 na 2; z. 41, 3, odp.

Jednostka: a osoba z. 29, 1, 3. 4; - nieokreślona (individuum vagum) z. 30, 4; /22/ /23/ /39/.

Jedność: przyswojona Ojcu z. 39, 8; wyklucza wielość z. 30, 1 na 3; dotyczy istoty z. 30, 3; to brak podziału z. 30, 3 na 3; jedność ładu a jedność istoty z. 31, 1 na 2; - w Trójcy z. 31, 1 na 4; z. 39; - zbiorowa z. 39, 3, odp.; a jeden (unus), jedno (unum) z. 31, 2 na 4; /37/.

Jednoznaczność: z. 29, 4 na 4; z. 33, 2 na 4; /33/.

Jedyny: z. 31, 2n odp.; /41/.

Jestestwo (substantia): to hipostaza z. 29, 1, odp. i na 2; z. 30, 1 na 1; a nhipostaza, osobnik, samoistnik, rzecz natury z. 29, 2; dwuznaczność nazwy - z. 29n 3 na 3; przysługuje Bogu z. 29, 3 na 4; /12/ /17/ /23/.

Joachim opat: z. 39, 5, odp.; /3/ /95/

Kategorematiczny: wyraz z. 31, 3, odp.; a. 4, odp.

Kolejność Osób - patrz Porządek.

Konieczność: a rodzenie Syna z. 41, 2; a możliwość z. 41, 4 na 2. /118/ /121/ /122/ /125/.

Konkret - Patrz Oderwalnik.

Kontemplacja w Bogu z. 34, 1 na 2.

Kościół: określa prawdy z. 32, 4. odp.; a posłannictwo widzialne z. 43, 7 na 6; /142/.

Księga życia przyswojona Synowi z. 39, 8.

Kto: pyta o osobnika z. 31, 2 na 4; /32/ /52/.

Który jest - przyswojono Synowi z. 39, 8.

Ktoś, kimś - wskazuje hipostazę z. 40, 3 na 2.

Legenda bł. Andrzeja z. 36, 2, zarz. 4.

Leon III /73/.

Liczba: z. 30, 1 na 4; a. 2 na 5; a. 3; z.31, 1; liczebniki /35/. /128/, oraz Dodatek 1.

Lombard Piotr - patrz Magister.

Lull Rajmund /126/.

Łaska: uświęcająca, jej skutki w nas z. 33, 3; posłannictwo niewidzialne z. 43, 3-6; patrz. Mieszkanie; - darmo dana z. 43, 3; /139/ /141/ /145/ /146/.

Macedoniusz /3/.

Magister. z. 30, 3, odp.; /31/ /95/.

Marceli z Ancyry /3/.

Marcjon /3/.

Masa (mole) - patrz Ilość; /128/.

Materia: z. 40, 1 na 1; /26/ /112/.

Mądrość: to bezwzględnik z. 30, 1 na 2;-rodzona zn 34, 1 na 2; przejawia się w stworzeniach z. 36, 2, odp.; istotowa i osobowa z. 39, 7 na 2; przyswojona Synowi z. 39, 8; stworzona, niestworzona, rodzona z. 41, 3 na 4; /145/ /146/.

Michał Paleolog /71/.

Mieszkanie: Trójcy w duszy z. 43, 3. 4 na 2; a. 5; patrz - Łaskan Dzieci, Przebywanie, Posiadanie, Posłannictwo Niewidzialne, Używanie, Rozkoszowanie; /139/ /144-146/.

Miłość: zakłada poznanie z. 27, 3 na 3; z. 36, 2, odp; a pochodzenie słowa, a pochodzenie miłości z. 27, 4, 5; to siła pobudzająca z 27, 4; to imię własne Ducha Świętego z. 37, 1; jako nazwa istotowa z. 37, 1, odp. i na 1 a. 2; miłować z. 37, 1 na 1. 2; to więź z. 37, 1 na 3; to najwyższy dar z. 38, 2, odp.; /77 / /78/ /145/ /146/.

Moc (virtus): powodowania skutków, przyswojona Synowi i Duchowi Świętemu z. 39, 8; czynna i bierna do rodzenia i tchnienia, i stwarzana z. 41, 4. 5; Osoby równe co do z. 42, 6; /124/ /138/.

Modalizm /3/.

Model, wzór (exemplar) z. 35, 1.

Moment (instans) z. 42, 2 na 4.

Możność: rodzenia, tchnienia z. 41, 4. 5; /124/ /125/.

Możliwość: a konieczność z. 41, 4 na 2; /125/.

Mówić słowo: z. 34, 1 na 3; /66/; Dodatek 2.

Myśl (intellectus): a wola z. 27 3 na 3; a. 4; z. 36, 2, odp.; tworzy stosunki z. 28, 1; a poznanie Trójcy z. 32, 1; orzeka analogicznie z. 32, 1 na 2; z. 39, 7; wyprzedza wolę z. 36, 2, odp.; dokonuje abstrakcji z. 30, 3, odp.; myśl w Bogu z. 28, 4 na 1; z. 34, 1. Patrz - Pochodzenie, Rodzenie, Słowo, Syn. /5/.

Myślny, myślowy /5/.

Narodzenie (nativitas): czym jest z. 27 2; jest właściwością Syna z. 34, 2 na 3; to wywód bierny z. 40, 2, odp.; poprzedza synostwo z. 40, 4 na 3; /7/.

Następstwo: z. 42, 2, odp.; a. 3 na 2.

Naśladowanie z. 35, 1 na 3.

Natura: czym jest; a istota z. 29, 1 na 4; z. 39, 2 na 3; z. 42, 3 na 4; ludzka w Chrystusie nie jest osobą z. 29, 1 na 2; wspólna z. 30, 4, odp.; człowiek a człowieczeństwo z. 39, 4 na 3; Syn pobiera – z. 39, 5 na 2; z. 41, 5 na 1; a wola z. 41, 2; /27/ /39/ /118/ /121/ /122/.

Nazwa. zbiorowa z. 31, 1 na 2; z. 39, 5 na 6; oderwana, konkretna, istotowa, osobowa z. 32, 2, odp; z. 39, 4-6; własna z. 33, 2, odp.; z. 34, 2, zarz. 3; nazwy bez wzglęne a wzglęne z. 33, 3 na 11; rzeczownikowe i przymiotnikowe z. 39, 3; a Trójca z. 39, 6; /29/ /58/ /59/ /99/.

Neoplatonicy /10/.

Nestorianie: z. 36, 2 na 3; /74/.

Nic (nihilum) z. 41, 3.

Niepodobieństwo - patrz Podobieństwo.

Nieprzekazalność: osoby z. 29, 3 na 4; z. 30, op. i na 2.

Nierówność: imparitas z. 31, 2, odp.; inaequalitas - patrz Równość.

Nieskończoność: pochodzeń w Bogu z. 27, 3 na 1; a. 5; z. 28, 4 na 2; z. 30, 2 na 3-4; /10/.

Niezłożoność: Boga wyklucza wielość z. 30, 1 na 3; Osób z. 32, 2, odp. i na 3; istota i Osoba stanowią jedno z. 39, 1, odp.; a. 5 na 4; wyklucza skład materii z formą, podmiotu z przypadłością z. 40, 1 na 1.

Niezmiennność Boga w rodzeniu i stwarzaniu z. 41, 3 na 1. 4.

Niezrodzoność: jako ynamię i właściwość z. 32, 3, odp.; co oznacza z. 33, 4, odp. i na 1; z. 40, 3 na 3.

Nikt (nemo) z. 31, 4 na 1.

Noetus /3/.

Nominaliści /14/.

Nowacjan /3/.

Nowość, Nowatorstwo z. 29, 3 na 1.

Obcy, odmienny ( alienus): z. 31, 2, odp. i na 3; /41/.

Obraz (imago) : czym jest z. 35, 1, 2; człowiek jest - Boga z. 33, 3; z. 35, 2 na 3; imię Osoby z. 35; ułatwia poznanie Osób z. 39, 7, op.

Odczuwanie z. 27, 5.

Oddzielenie: z. 31n zn odp.; /41/.

Oderwalnik (abstractum): a konkret w Bogu z. 40, 1 na 1; a. 2, odp. /48/.

Oдноśność /11/ /13/.

Odosobnienie, odosobniony (solitudo, solitarius) z. 31n 2n odp.; a. 3 na 1.

Odrębność: Osób Boskich z. 31, 2, odp.; z. 39, 1, odp. i na 1; z. 40, 2; z. 41, 1, odp; jest najmniejsza z 40, 2 na 3; rzeczowa, myślna, materialna z. 36, 2, Odp.; z. 41, 4 na 3; /19/ /41/.

Ojciec: jest początkiem Syna i Ducha Świętego z. 33, 1; 39, 5 na 6; ojcostwo jest - z. 32, 2, odp. i na 2; z. 33, 2, odp.;  
z. 40, 2; to stosunek z. 33, 2 na 1; jest nazwą własną z. 33, 2. Ojciec nasz z. 33, 3; a niezrodzoność z. 33, 4; a niepochozenie z. 33, 4 na 5; a rodziciel, rodzic z. 33, 2 na 2; z. 40, 2, odp.; rodzi z natury dobrowolnie z. 41, 2; jest początkiem rodzenia i tchnienia z. 41, 4, odp.; tylko jeden Syn i Duch Święty z. 41, 6, odp.; jest w Synu z. 42, 5; przekazuje istotę z. 42, 5; przyswojono Mu wieczność, jedność, potęgę, z Niego z. 39, 8; nie jest danym posłany z. 43, 4; /57/ /60/ /118/.

Ojcostwo: jako stosunek z. 28, 1- 4; to Osoba Ojca z. 30, 2; jest nazwą analogiczną z. 31, 3 na 3; to znamię, stosunek, właściwość z. 32, 3, odp.; - Boże a nasze z.33, 2 na 4; a. 3; a rodzenie czynne, narodzenie i synostwo z 40, 4 na 3; stanowi osobę z. 40, 4, odp.

Oicowie Starego Przymierza: zn 43, 6 na 1; a. 7 na 6.

Ojcowie Kościoła /1/ /13/.

Określenie rzeczy: z. 29, 1 na 3; a. 2, odp. i na 3; /27/.

Orygenes: z. 32, 1 na 1; z. 34, 1 na 1.

Orzecznik logiczny: postać poznawcza (intentio) z. 29, 1 na 3; z. 30, 4, odp. i na 3; /24/ /39/ /98/.

Orzeczniki nadrzędne (transcendentalia). z. 30, 3; /17/ /37/.

Orzekanie: nazw w Bogu z. 32, 2, odp. 1 na 2; z. 39, 3-6; analogiczne z. 33, 2 na 4; z. 33, 3; przypadłościowe, tożsamościowe z. 39, 6 na 2; /33/ /98/.

Osoba: czym jest z. 29. z. 39n ln odp.; jest nazwą analog. z. 29, 4 na 4.

Osoby Boskie: z. 30; to nie trzej bogowie z. 39, 3; osoba Ojca z. 33; osoba Syna z. 34. 35; osoba Ducha Świętego z. 36-38; a istota z. 39; a natura z.29, 1 na 4; z.34, 3 na 1; z. 39, 1; a stosunki i właściwości z. 40; a czynności znamion. z. 41; równość Osób z. 42; posłannictwo z. 43; orzekają o Bogu z. 39, 6; a hipostaza i stosunki z. 40, 3; /23/ /33/ /39/.

Osobistość (dygnitarz): z. 29, 3 na 2.

Osobnik (supositum) : czym jest z. 29, 2, odp.; /23/ /27/ /32/.

Osobowość (personalitas): z. 39, 3 na 4; /91/.

Otrzymać ( recipere) : a pobrać ( accipere) naturę Bożą z. 27, 2 na 3; /9/.

Oznaczanie poznawanie. nazywanie Boga ze stworzeń: z. 29, 4, odp.; z. 32, 2, odp.; z. 39, 1 na 3; a. 2, odp.; a. 8, odp.; z. 41, 1 na 2; /88/ /89/ /108/.

Papież zwołuje i za twierdza Sobory z. 36, 2 na 2.

Patrypasjanie /3/.

Paweł z Samosaty /3/.

Pierworodny (primogenitus): z. 33, 3 na 2; z. 41, 3. Odp.

Pierwszeństwo: w Osobach z. 33, 1 na 3; z. 42, 3; nazw bezwzględnych z. 33, 3 na 1; /58/ /59/.

Piękno (species, pulchritudo) przyswojone Synowi z. 39. 8., Pismo św.: jak je rozumieć z. 29, 3 na 1; z. 32, 2 na 1; z. 36, 2 na 1; z. 39, 2 na 2; /139/ /144/.



Pius IX /3/.

Platon: z. 29, 2 na 4; platończycy o słowie z. 32, 1 na 1.

Płodność Boża z. 27, 5 na 3.

Pobranie: Boskiej natury z. 27, 2 na 3; u stworzeń z. 33, 3 na 2; z. 42, 1 na 3; to nie powstawanie z. 39, 5 na 2; /9/ /132/ /133/.

Pochodzenie w Bogu: z. 27 ; z. 28, 4; z. 36, 2, odp.; zewnętrzne i wewnętrzne z. 27, 1. 3; słowa z. 27, 2 na 2; z. 28, 4; we woli z. 27, 3. z. 28, 4; nie idą w nieskończoność: patrz: Nieskończoność; w myśli i we woli z. 27, 3 na 3; jest naturalne z. 39, 8; słowa przedstawia rodzenie w Bogu z. 42, 2 na 1; Osób w czasie i w wieczności z. 43, 2. w Bogu a atworzeń z. 27, 2 na 3; z. 28, 1 na 3; z. 41, 3 na 4; /2/ /4/ /53/ /63/.

Pochodzenie Ducha Świętego: jest stosunkiem z. 28, 4; - jest Osobą Ducha Świętego 30, 2; - jest znamieniem i właściwością z. 32, 3, odp.; nie ma własnej nazwy z. 27, 4 na 3; z.28, 4, odp.; z. 36, 1, odp.

Początek, Początkodawca: czym jest z. 33, 1 na 1. 3; z. 42, 3; Ojciec jest początkiem z. 27 1 na 3; z. 33, 1. 4; z. 39, 5 na 6; z. 41, 3 na 2; /55/ /61/.

Początkobiorca (principiatum): z. 33, 1 na 2; /55/.

Poczęcie: słowa w nas i w Bogu z. 27, 2 na 2; z. 34, 1 na 3; z. 41, 2 na 4; Dodatek 2; /65/.

Podległość z. 33, 1 na 2.

Podobieństwo – Niepodobieństwo: między pochodzeniem Słowa a pochodzeniem Miłości z. 27 4; z. 30, 2 na 2; stanowi sedno rodzenia z. 27, 2; z. 41, 5, odp.; jest stosunkiem myślnym w Bogu z. 28, 4 na 4; - do naszego słowa nie dowodzi Trójcy z. 32, 1 na 2; - naszego synostwa do Bożego z. 33, 3; stanowi sedno obrazu z. 35, 1. 2; - dotyczy istoty z. 36, 4 na 3; Osób z. 38, 2 na 1; z. 42; metoda - w poznawaniu Osób z. 39, 7 odp. i na 1; Eunomiusz z. 42, 1 na 1; - a równość z. 42, 1 na 3. 4; /90/.

Podział: z. 30, 3. z. 31, 2, odp.; /41/.

Pojedynczość (singularitas) z. 31, 2, odp.

Porreta: z. 28, 2, odp; /3/ /16/ /56/ /87/ /102/.

Porządek natury. wśród Osób z. 42, 3; z. 36, 2, odp. /79/ /129/ /130/.

Posiadanie: Osoby przez człowieka z. 38, 1; z. 43, 3.

Posłannictwo Osób: czym jest, jego fakt z. 43, 1. 2; - niewidzialne, mieszkanie w nas Boga z. 43, 3-6; - widzialne z. 43, 6. 7. /139/ /145/.

Poszczególność (singulare) z. 29, 1 na 1; (particulare) z. 29, 1, odp.; z. 30, 4 na 3; z. 39, 6 na 2; /22/ /23/.

Potęga: nie jest pochodzeniem wewnętrznym w Bogu z. 27 5 na 1; z. 28, 3 na 2; przyswojono ją Ojcu z. 39, 8.

Powaga: (auctoritas) - Ojca z. 32, 3 na 4; /61/.

Powstawanie rzeczy (generatio): z. 27, 2; /6/.

Powszechnik (universale): w Bogu nie istnieje z. 30, 4 na 3; z. 39, 6 na 2; z. 40, 3, odp.; /39/.

Poznawać w Bogu z. 34, 1 na 2.

Poznanie: myśli z. 27, 1. 2; - Osób z. 32; /65/. n patrz: Oznaczanie.

Prakseasz /3/.

Prawda: przyswojenie Syna z. 39, 8.  
 Prepozytyn: z. 32, 2, odp.; z. 39, 4 na 5; /50/ /103/ /107/.  
 Prosopa z. 29, a. 3, zarz. 2.  
 Pryscylian /3/.  
 Przebywanie (consortium). Boga w Trójcy - patrz: Towarzystwo, nadto z. 42, 5; - Boga w świecie z. 43, 3, odp.; w duszy z. 43, 3, odp.; a. 4 na 2; /10/ /134/ /135/ /145/ /146/.  
 Przeciwieństwo /20/.  
 Przeciwstawność: z. 28, 3; z. 32, 3 na 3; /13/ /20/ /136/.  
 Przekazywanie: natury w Bogu z. 27, 3 na 2; a. 4 na 3; z. 39, 5 na 2; z. 41, 3; /132/ /133/.  
 Przez: z. 36, 4 na 4; z. 39, 8; 'przez Niego' przyswoiono Synowi z. 39, 8.  
 Przybranie: przez Osobę natury ludzkiej lub stworzenia z. 29, 1 na 2; z. 43, 6, 7; - za dzieci Boże z. 33, 3; z. 41, 3, odp.  
 Przyczyna: czym jest z. 33, 1 na 1; z. 36, 3, odp.; i na 4; z. 39, a. 2 i na 5; z. 41, 2, odp.; /55/.  
 Przymiotniki: z. 39, 3, odp.; a 5 na 5.  
 Przymioty: istotowe z. 32, 1, odp.; z. 39, 7, odp.; przyswojone a właściwość, a istotowe z. 39, 7 na 3; /51/ /99/. Patrz; Nazwy istotowe.  
 Przypadłość: a stosunek z. 28, 2; jest skutkiem formy z. 29, 1 na 3; ujednostkawia się od podmiotu z. 29, 1, odp.; w Bogu nie istnieje z. 37, 1 na 2; ma jedność i wielość od podmiotu z. 39, 3, odp.; /12/.  
 Przypisać (attribuere) /99/ /115/.  
 Przyswojenie (appropriatio): Osobom przymiotów istotowych z. 39, 7, 8; /99/.  
 Ptolemeusz - ocena jego teorii przez Tomasza /47/.

Robert z Melun /100/.  
 Robota a rodzenie z. 41, 3, odp.  
 Rodzaj męskin żeński i nijaki z. 31, 2 na 4.  
 Rodzaje: działy bytu /106/.  
 Rodzenie: z. 27 2; z. 33, 2 na 2; - a tchnienie z. 27, 4 na 3; w Bogu jest pochodzeniem Słowa z. 27, 2; z. 28, 4; w Bogu a u ludzi z. 33, 2 na 4; z. 39, 5 na 2; z. 41, 3, odp.; a. 5; z. 42, 4; rodzenie Syna jest pobraniem natury, a nie powstaniem z. 39, 5 na 2; to wywód czynny z. 40, 2, odp.; zakłada ojcostwo z. 40. 4 na 3; - Syna jest naturalne i dobrowolne z. 41, 2; a. 5 odp.; a stwarzanie z. 41, 3 na 4; - a robota z. 41, 3, odp.; jest najdoskonalsze z. 41, 5 na 1; nie jest zmianą z. 42, 2, odp. i na 3; tylko w wieczności z. 43, 2; /6/ /7/ /63/.  
 Rodzeniec, rodzony, zrodzony (genitus): a syn z. 27, 2; z. 33, 2 na 3; z. 40. 2, odp.; pobiera tę samą naturę z. 33, 2 na 4; z. 39, 5 na 2; /7/.  
 Rodziciel (generans), rodzic (genitor): a Ojciec z. 39, 2 na 2. z. 40, 2, odp.; /7/.  
 Roscelin /3/.  
 Rosmini /3/ /46/.  
 Rozkład: u żyjących (corruptio) z. 27, 2, odp.; w Bogu nie zachodzi z. 39, 5 na 2; z. 42, 2 na 3; /6/.

Rozkoszowanie (frui): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3, odp; przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; odp.; /83/.

Rozum ( ratio) - patrz: Myśl.

Rozumy: w określeniu osoby z. 29, 3 na 4.

Rozumowanie ( cogitatio) to poszukiwanie prawdy z. 34, 1 na 2.

Równość: w Bogu jest stosunkiem myślnym z. 28, 4 na 4; przyswojono Synowi z. 39, 8; Osób z. 42; /127/.

Różnica, różnić się (differentia, differre): z. 31, 2, odp. i na 2; z: 29, 1 na 4; /41/; rzeczowa, myślna z.41, 4 na 3; /5/ /19/.

Różność, różnorodność (diversitas): z. 31, 2, odp. i na 1; /41/.

Różnoznaczność: z. 29, 4 na 4; /33/.

Ruch: z. 27, 1, odp.; z. 28, 3 na 1; z. 41, 1 na 2; /21/.

Ryszard od św. Wiktora: z. 29, 3 na 4; /69/ /107/.

Rzecz: z. 39, 3 na 3; rzeczy. natury z. 29, 2.

Rzeczowniki: jak orzekają z. 32, 2 na 2; z. 39, 3. 5 na 5.

Rzym Kościół zachodni /71/ /73/.

Sabeliusz: z. 27, 1, odp.; z. 28, a. 3, Wbrew; z. 31, 2, odp.; /3/ /86/.

Sakramenty z. 43, 6 na 4.

Sam z. 31, 3, 4.

Samoistność, samoistnik: z. 29, 2, odp. i na 5; /23/ /28/.

Samotność - patrz Odosobnienie.

Sedno (quidditas): z. 29, 2, odp.; /27/.

Semiarianie /3/.

Semiracjonalizm /46/.

Skład: wiary z. 36, 2 na 2; /1/; Dodatek 1; materii z formą z. 40, 1 na 1; /26/.

Składnik (elementum) a początek, przyczyna z. 33, 1 na 1.

Słowo: wewnętrzne serca z. 27, 1, odp.; z. 43, 1; zewnętrzne, głos z. 27, 1, odp.; z. 34, 1; pochodzenie Słowa w Bogu jest rodzeniem z. 27, 2; z. 34, 2; Słowo Boże a nasze z. 33, 2 na 3; z. 34, 2 na 1; Syn jest słowem z.33, 2 na 3; słowo ma cztery znaczenia z. 34, 1; jest imieniem Syna z. 34, 2 3; /8/. Dodatek 2.

Sobór Nicejski: z. 29, 4, odp.; z. 36, 2 na 2; z. 39, 2, Wbrew. /1/ /3/; Konstantynopolski: z. 36, 2 na 2; /1/; Chalcedoński: z. 36, 2 na 2; Efeski: z. 36, 2 na 3; /74/; Laterański: /1/ /3/ /71/ /95/; Lyoński /73/; Florencki: /1/ /71/ /73/.

Socynianie /3/ /10/.

Spójnia (nexus) : z. 37, 1 na 3; z. 39, 8.

Sprzeczność /20/.

Stosunki; w Bogu z. 28; a Osoby z. 40; z. 29, 4; z 30, 2.z. 39, 1, odp. i na 1; z. 36, 2, odp.; z. 34, 3 na 2: /2/ /11/ /13/ /15/ /17/ /93/ /101/ /110/. Dodatek 2.

Stworzenia: stosunek rzeczowy do Boga z. 28, 1 na 3; z. 32, 2, odp.; Bóg stwarza w sposób wolny z. 28, 1 na 3; z. 32, 1 na 3. z. 41, 2; ujawniają Boga z. 32, 1 na 2, 3; Bóg jest Ojcem stworzeń z. 33, 3; patrz nadto: z. 33, 3 na 2; z. 34, 3; z. 36, 2, odp.;

z.39, 1 na 1; a. 7, odp.; a. 8, odp.; z. 41, 1 na 1; a. 3. odp. i na 4; /13/. patrz: Oznaczenie.

Stwórca, stwarzać: z. 34, 3 na 2; z. 36, 4 na 7.

Subordynacjonizm /3/ /13/ /86/.

Swoistość /99/.

Symbol wiary. /1/. Dodatek 1.

Syn: Jego pochodzenie z. 27, 2; jest inny niż Ojciec z. 31, 2; nazwa analogiczna z. 33, 3; Jednorodzony, Pierworodny z. 33, 3 na 2; z. 41, 3, odp.; Jego imiona z. 34, 35; współwieczny Ojcu z. 36, 3 na 3; z. 42, 2; równy co do wielkości i mocy z. 42, 4, 6; jest w Ojcu i Duchu Świętym z. 42, 5; przyswojono Mu piękno, równość, mądrość, moc, przez Niego, prawdę, księgę życia, Który jest z. 39, 8.

Synond: w Reims z. 28, 2, odp.; /3/; w Soissons /1/ /100/; w Sens /100/; w Akwizgranie /73/. w Toledo /1/; i Dodatek.

Synkategorematyczny - wyraz z. 31, 3, 4.

Synostwo: z. 28, 1. 4; z. 30, 2; z. 32, 3, odp.; z. 33, 3.

Szymon z Tournai /31/.

Ślady Boga: z. 33, 3; z. 39, 7, odp.

Świętość, Święty: z. 36, 1, odp. i na 1; z. 43, 6 na 3; /5/.

Tchnienie: to pochodzenie Miłości z. 27, 4 na 3; to stosunek z. 28, 4; jest rzeczą Ojca i Syna z. 30, 2; jest znamieniem z. 32, 3, odp.; nadto: z. 36, 4 na 7. z. 43, 2; /104/.

Ten z. 39, 8.

Teodoret Nestoriańczyk: z. 36, 2 na 3; /74/.

Teodot Młodszy /3/.

Teodot Starszy /3/.

Teodor z Mopswestii /74/.

Teoria obiegów: dookoła ziemi i epicykli z. 32, 1 na 2; /47/.

Teraz (nunc): Teraźniejszość (praesentialitas) z. 42, 2 na 4.

Thalia - dzieło Ariusza /3/.

Tolekańskie wyznanie wiary Dodatek 1.

Tomasz z Akwinu: /1/ /13/. /47/ /71/.

Towarzystwo (consortium): Ósób Boskich z. 31, 3 na 1; z. 32, 1 na 2; /10/.

Tożsamość: natury w Bogu z. 27, 2 na 2; a. 4 na 1; z. 28, 1,2; z. 39, 5; z. 40, 1 na 1; jest stosunkiem myślnym w Bogu z. 40, 1; /14/ /98/.

Trismegist: z. 32, 1 na 1; /45/.

Trojakość (triplicitas) : z. 31, 1 na 3; /40/.

Tryteizm: trzech bogowie z. 39, 3; /3/ /13/ /86/.

Trójca Osób: z. 31, 1; ścisłość wyrażania się z. 31, 2, odp.; z. 32, 4. zarz. 1; jako tajemnica z. 32, 1; z. 39, 7, odp.; /1/; poprawność formuły: Bóg jest Trójcą, z. 39, 6; /40/.

Trwanie (duratio): z. 42, 2 na 4.

Tylko (tantum) z. 31, 3 na 2.

Ujednostkowanie: z. 29, 4, odp.; z. 39, 2, odp.; /22/ /26/.

Upodobnienie (assimilatio). z. 35, 1 na 3; do Syna z. 41, 3, odp.; przez łaskę z. 43, 5 na 2, /146/.

Usia: z. 29, 2, odp.; /27/.

Usiosis z. 29, 2.

Używanie (usus): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3 ; zdo,zyproosowj

Używanie (usus): z. 38, 1, odp.; z. 43, 3, odp.; przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; /83/.

W : wskazuje na dzierżyciela: w 'Nim' przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8.

Walentyn: z. 43, 2 na 2; /10/ /67/.

Wiara: przedmiot pierwszorzędowy i drugorzędowy - z. 32, 1, odp.; a. 4, odp.; jest celem posłannictwa widzialnego z. 43, 7 na 6.

Wieczność: przyswojono Ojcu z. 39, 8; wyklucza początek trwania a nie wywodu z. 42, 2 na 2; pochodzenia w czasie i wierzności z. 43, 2.

Wiedza Boga poznaje i stwarza rzeczy z. 34, 3, odp.

Wielkaść: duchowa, ilość siły z. 42, 1 na 1; Osoby równe co do - z. 42, 4.

Wielość Osób Boskich z. 30; /37/.

Wiktor I /3/.

Wilhelm z Auxerre /31/.

Wilhelm z Auverne /107/.

Wizje prorockie z. 43, 7 na 2.

Właściwości (proprietas): bezwzględne i względne w Bogu z. 30, 1 na 2; osobowe z. 30, 2 na 1; cielesne z. 30, 3, odp.; a znamiona z. 32, 2, 3; a Osoby z. 40; nadto: z. 36, 4 na 1; z. 39, 7 odp.; /34/ /49/ /99/ /101/.

Wnioskowanie (discursus) z. 29, 3 na 4.

Wola: pochodzenie w niej z. 27, 3; a myśl z. 27, 2 na 3; a. 4; z. 36, 2, odp.; a natura z. 41, 2, odp. i na 3; w Bogu z. 28, 4 na 1; /118-122/.

Wolność woli /118/ /120-122/.

Wrażenie (impressio): z. 37, 1, odp.; /78/.

Wspólność: nazwy Osoba z. n 30, 4; /38/ /39/.

Współistotny (consubstantialis) : z. 41, 3; /90/.

Współrówność z. 42, 1 na 3.

Współwieczność Osób z. 42, 2.

Współwzględnik (correlativum) /11//13//110/.

Wszechobecność Boża z. 43, 3, odp.

Wydanie słowa (prolatio verbi): z. 34, 2 na 2; /61/.

Wyjście (exitus) Osoby z. 43, 2.

Wyłanianie: słowa z. 27, 1, odp.; z. 34, 2.

Wyobrażenie wzoru z. 35, 1 na 2.

Wywód Osób: z. 32, 3; nadto z. 33, 1 na 3; z. 35, 1; z. 38, 1 na 3; z. 40, 2, 4; z. 41, 1; z. 43, 1, odp.; /2/ /53/.

Wyznania wiary /1/.

Wzgląd, względnik /11/ /13/.

Z. z Niego: z. 39, 2 na 5; a 8; z. 41, 3 na 1, 2.

Założenie (suppositio) : z. 36, 4 na 4; z. 39, 4, zazn 1.

Zanik rzeczy (corruptio): z. 27, 2, odp.; z. 42, 2 na 3; /6/.

Zbawienie nasze z. 32, 1 na 3.

Złanien zcalenie (confusio) z. 31, 2, Odp.

Znaczenie rzeczy (significatio): a branie w znaczeniu (suppositio) z. 39, 4, zarz. 1; - a sposób oznaczania z. 39, 4, odp.; a. 5, odp.; z. 40, 1 na 2, 3; a. 3, odp.; /92/.

Znamiona (notiones): z. 32, 2-4; z. 41, 1 na 1; /48/ /113/ /131/.

Zrodzony: patrz Rodzeniec, Rodzony.

Źródła do Traktatu o Trójcy /1/.

Żaden (nullus) z. 31, 4 na 1.

Życie: przyswojono Duchowi Świętemu z. 39, 8; - wewnątrz Trójcy /10/ /134/ /139/.

## SPIS RZECZY

### ZAGADNIENIE 27. POCHODZENIE OSÓB BOSKICH .....

Artykuł 1. Czy w Bogu istnieje pochodzenie ? ... ..

Artykuł 2. Czy któreś z pochodzeń w Bogu można uważać za rodzenie? ... ..

Artykuł 3. Czy oprócz rodzenia Słowa jest jeszcze jakieś inne pochodzenie w Bogu ?... ..

Artykuł 4. Czy pochodzenie Miłości w Bogu można uważać za rodzenie? ... ..

Artykuł 5. Czy w Bogu jest więcej pochodzeń niż dwa? ... ..

### ZAGADNIENIE 28. STOSUNKI ZACHODZĄCE W BOGU .....

Artykuł 1. Czy w Bogu zachodzą jakieś rzeczowe stosunki ? ... ..

Artykuł 2. Czy w Bogu stosunek jest tym samym co i istota ? ... ..

Artykuł 3. Czy stosunki jakie w Bogu zachodzą są rzeczowo od siebie odrębne? ... ..

Artykuł 4. Czy w Bogu zachodzą tylko cztery rzeczowe stosunki mian.: ojcostwo, synostwo, tchnienie i pochodzenie? ... ..

### ZAGADNIENIE 29. OSOBY BOSKIE .....

Artykuł 1. Określenie Osoby ... ..

Artykuł 2. Czy Osoba znaczy to samo co hipostaza, samoistność i istota? ... ..

Artykuł 3. Czy wolno stosować do Boga nazwę Osoba? ... ..

Artykuł 4. Czy nazwa 'Osoba' w Bogu oznacza stosunek? ... ..

### ZAGADNIENIE 35. OBRAZ .....

### ZAGADNIENIE 30. WIELOŚĆ OSÓB W BOGU ...

Artykuł 1. Czy w Bogu jest więcej Osób ? ... ..

Artykuł 2. Czy w Bogu jest więcej Osób niż trzy? ... ..

Artykuł 3. Czy liczebniki wnoszą coś w Boga ? ... ..

Artykuł 4. Czy nazwa 'Osoba' może być wspólną trzem Osobom ? ... ..

### ZAGADNIENIE 31. O TYM, CO DÓTYCZY JEDNOŚCI LUB WIELOŚCI W BOGU...

Artykuł 1. Czy w Bogu jest Trójca? ... ..

Artykuł 2. Czy Syn jest inny niż Ojciec? ... ..

Artykuł 3. Czy zaimek wyłączający 'samn' może być przydawką do wyrazu istotowego w Bogu ? ... ..

Artykuł 4. Czy zaimek wyłączający ‘sam’ może być przydany do wyrazu osobowego ? ...

#### ZAGADNIENIE 32. JAK POZNAJEMY OSOBY BOSKIE ? ... ..

Artykuł 1. Czy można Tróję Osób Boskich poznać przyrodnym rozumem ? ... ..

Artykuł 2. Czy Bogu należy przyznać znamiona ? ...

Artykuł 3. Czy jest pięć znamion ? ... ..

Artykuł 4. Czy można mieć inne zdanie o znamionach ? ... ..

#### ZAGADNIENIE 33. OSOBA OJCA... ..

Artykuł 1. Czy Ojcu przysługuje ‘być początkiem’ ? ....

Artykuł 2. Czy nazwa ‘Ojciec’ jest właściwie nazwą Osoby Boskiej? ... ..

Artykuł 3. Czy nazwa ‘Ojciec’ nadana Bogu jest przede wszystkim nazwą osobową ? ...

...

Artykuł 4. Czy ‘być niezrodzonym’ jest swoistą właściwością Ojca ? ... ..

#### ZAGADNIENIE 34. OSOBA SYNA... ..

Artykuł 1. Czy w Bogu ‘Słowo’ jest nazwą Osoby ? ...

Artykuł 2. Czy ‘Słowo’ jest imieniem własnym Syna ?

Artykuł 3. Czy nazwa ‘Słowo’ zawiera wzgląd na stworzenia ? ... ..

Artykuł 1. Czy w Bogu ‘Obraz’ jest nazwą osobową ?

Artykuł 2. Czy nazwa ‘Obraz’ jest nazwą własną Syna? ... ..

#### ZAGADNIENIE 36. OSOBA DUCHA ŚWIĘTEGO

Artykuł 1. Czy nazwa ‘Duch Święty’ jest imieniem własnym jakiejś Osoby Boskiej? ... ..

Artykuł 2. Czy Duch Święty pochodzi od Syna ? ...

Artykuł 3. Czy Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna ? ... ..

Artykuł 4. Czy Ojciec i Syn stanowią jeden początek Ducha Świętego? ... ..

#### ZAGADNIENIE 37 MIŁOŚĆ JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO ... ..

Artykuł 1. Czy Miłość jest imieniem własnym Ducha Świętego ? ... ..

Artykuł 2. Czy Ojciec i Syn miłują się Duchem Świętym? ... ..

#### ZAGADNIENIE 38. DAR JAKO NAZWA DUCHA ŚWIĘTEGO ... ..

Artykuł 1. Czy Dar jest nazwą osobową ... ..

Artykuł 2. Czy Dar jest imieniem własnym Ducha Świętego ? ... ..

#### ZAGADNIENIE 39. OSOBA A ISTOTA ... ..

Artykuł 1. Czy w Bogu istota jest tym samym co Osoba ?

Artykuł 2. Czy wyrażenie: ‘Trzy Osoby są jednej istoty’ jest należyte? ... ..

Artykuł 3. Czy nazwy istotowe orzekają o trzech Osobach w liczbie pojedynczej ? ... ..

Artykuł 4. Czy konkretne nazwy istotowe można brać na oznaczenie Osoby ? ... ..

Artykuł 5. Czy oderwane nazwy istotowe można brać na oznaczenie Osoby? ... ..



- Artykuł 6. Czy Osoby mogą orzekać o nazwach istotowych ? ... ..
- Artykuł 7. Czy wolno przyswoić Osobom nazwy istotowe ? ... ..
- Artykuł 8. Czy Święci Doktorowie odpowiednio dobrali i przyswoili Osobom przymioty istotowe ? ... ..

#### ZAGADNIENIE 40. OSOBY A STOSUNKI ALBO WŁAŚCIWOŚCI ... ..

- Artykuł 1. Czy stosunek jest tym samym co i Osoba ? ... ..
- Artykuł 2. Czy odrębności Osób stanowią stosunki? ... ..
- Artykuł 3. Gdyby się samą myślą oderwało stosunki od Osób, czy pozostałyby jeszcze hipostazy ? ... ..
- Artykuł 4. Czy czynności znamionujące pierwiej są myślowo niż właściwości? ... ..

#### ZAGADNIENIE 41. OSOBY A CZYNNOŚCI ZNAMIONUJĄCE ... ..

- Artykuł 1. Czy Osobom należy przypisać czynności znamionujące ? ... ..
- Artykuł 2. Czy czynności znamionujące są dobrowolne? ... ..
- Artykuł 3. Czy czynności znamionujące dobywają Osobę z czegoś, czy też z niczego?.. ...
- Artykuł 4. Czy w Bogu istnieje możność - moc odnośnie do czynności znamionujących ?
- Artykuł 5. Co oznacza owa możność moc do rodzenia? stosunek? istotę? ... ..
- Artykuł 6. Czy czynności znamionujące mogą kończyć się na wielu Osobach? ... ..

#### ZAGADNIENIE 42. RÓWNOŚĆ I PODOBIENSTWO MIĘDZY OSOBAMI BOSKIMI

- Artykuł 1. Czy między Osobami Boskimi panuje równość ... ..
- Artykuł 2. Czy Osoba pochodząca jest równie wieczna co jej początkodawca ? Czy Syn jest współwieczny Ojcu ? ... ..
- Artykuł 3. Czy między Osobami Boskimi istnieje porządek natury? ... ..
- Artykuł 4. Czy Syn jest równy Ojcu pod względem wielkości ? ... ..
- Artykuł 5. Czy Syn jest w Ojcu i odwrotnie ? ...
- Artykuł 6. Czy Syn jest równy Ojcu pod względem potęgi? ... ..

#### ZAGADNIENIE 43. POSYŁANIE OSÓB BOSKICH

- Artykuł 1. Czy jakiejś Osobie Boskiej przystoi być posłaną ? ... ..
- Artykuł 2. Czy posyłanie odbywa się w wieczności, czy też tylko w czasie? ... ..
- Artykuł 3. Czy niewidzialne posyłanie Osoby Boskiej odbywa się jedynie ze względu na dar łaski uświęcającej? ... ..
- Artykuł 4. Czy również i Ojcu przysługuje być posłanym? ... ..
- Artykuł 5. Czy trzeba żeby i Syn był niewidzialnie posłany? ... ..
- Artykuł 6. Czy posłannictwo niewidzialne dociera do wszystkich uczestników łaski?.. ...
- Artykuł 7. Czy godziło się posyłać widzialnie Ducha Świętego ? ... ..
- Artykuł 8. Czy Osoba Boska jest posyłana li tylko przez tę Osobę, od której odwiecznie pochodzi ?

#### ODNOŚNIKI DO TEKSTU... ..

OBJAŚNIENIA TŁUMACZA ... ..

DODATEK 1: SKŁADY - WYZNANIA WIARY ...

Atanazjański Symbol wiary ... ..

Symbol Toledański ... ..

DODATEK 2: O SŁOWIE ... ..

SŁOWNIK ŁACIŃSKO-POLSKI - SŁOWNICTWO TRYNITARNE ... ..

SKOROWIDZ NAZW I RZECZY ... ..

SPIS RZECZY ... ..