

Ks. Rafał Wilkołek<sup>1</sup>  
UPJPII, Kraków

## ŚREDNIOWIECZNE MODELE I TEORIE UNII HIPOSTATYCZNEJ – TŁO I STRUKTURA CHRYSTOLOGII ŚW. TOMASZA Z AKWINU

Pomimo całej nieadekwatności stosowanych w chrystologii pojęć, zadziwiają odważa i determinacja, z którymi ich używano. Mając na uwadze zarysowany kontekst chrystologii Tomasza i stosowanie przezeń, wielce wyważonego, a jednak śmiałego modelu, łatwiej we właściwy sposób ocenić wartość teologii i zaangażowania Akwinaty, ale i całej średniowiecznej, złotej *scientia divina*, próbującej nieco przybliżyć tajemnicę unii hipostatycznej

Analiza językowa orzeczenia chalcedońskiego z 451 roku prowadzi do stwierdzenia, że między dwoma dystynktywnymi pojęciami natury i osoby-hipostazy zachodzi także różnica realna. Takie ontologiczne rozróżnienie zakłada jakąś wzajemną relację, powiązanie wyróżnionych w obrębie bytu Chrystusa rzeczywistości. Ich unię sam dogmat – wprowadzając pojęciowe *scilicet* wobec twierdzenia o prawdziwości bóstwa i człowieczeństwa Słowa Wcielonego<sup>2</sup> – charakteryzuje jedynie negatywnie: „niezmieszalnie, niezmiennie, niepodzielnie, nierozdzielnie” (*inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*)<sup>3</sup>. Ową niewystarczającą z heurystycznego punktu widzenia apofatyczność sformułowania dostrzegają współcześni myśliciele<sup>4</sup>. Równie przenikliwy umysł mieli już jednak teologowie średniowieczni na czele z Akwinatą.

<sup>1</sup> Ks. mgr Rafał Wilkołek, doktorant w Katedrze Chrystologii Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, e-mail: raphael.wilkołek@gmail.com.

<sup>2</sup> Por. B. Sesboüé, *W nurcie Chalcedonu: chrystologia i soteriologia od VI w.*, w: *Historia dogmatów*, red. tenże, t. I, *Bóg zbawienia*, Kraków 1999, s. 360.

<sup>3</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, red. A. Baron, H. Pietras, t. I, Kraków 2001, s. 223.

<sup>4</sup> Bernard Lonergan, ukazując źródła doktryny chalcedońskiej w świetle filozoficznej problematyki jednoczesnej tożsamości i różnicy danego istniejącego przedmiotu twierdzi, że „*the context of Chalcedon needs no more than heuristic concepts*”. B. Lonergan, *The Origins of Christian Realism*, London 1974, s. 259. Podobnie Karl Rahner, który twierdzi, że: „Chalcedon nie jest

Św. Tomasz z Akwinu zaraz po zacytowaniu orzeczenia chalcedońskiego – stanowiącego centralny punkt odniesienia całej chrystologicznej części *Sumy teologii* – używa frazy *ad huius quaestionis evidentiam oportet*, „by wyjaśnić (podkr. moje: R.W.) tę kwestię należy”<sup>5</sup>. Choć jest to typowy metodyczny zabieg scholastyki, ukazuje on jednak pewne założenie Akwinaty o potrzebie i możliwości klarownego określenia reguł w komponowaniu nowych twierdzeń danego odcinka chrystologii, w tym możliwości tworzenia modeli teologicznych unii hipostatycznej jako hipotetycznych konstruktów odwzorowujących dany rodzaj rzeczywistości. Choć we wcześniejszym dziele *De unione Verbi incarnati* mocno podkreśla niewystarczalność wszelkiego rodzaju analogii czerpanych ze świata stworzonego dla przedstawienia unii hipostatycznej, to przeciwstawia się tam jedynie nazbyt pewnemu i zubożającemu teologicznemu racjonalizmowi. Przytaczane obstrzeżenia nie przeszkadzają mu jednak w częstym ilustrowaniu unii hipostatycznej za pomocą przykładów i obrazów zaczerpniętych z otaczającego świata<sup>6</sup>. W swojej metodologii Tomasz nie jest oczywiście odosobniony.

Niniejszy artykuł ma najpierw na celu przedstawienie historyczno-teologicznego przedtomaszowego tła w kreowaniu teoretycznych modeli unii hipostatycznej. Tok tego wywodu, jako charakterystyki dalszego planu chrystologicznych dociekań Akwinaty, będzie przebiegał dwutorowo.

Pierwsze średniowieczne znaczące próby ukazania unii hipostatycznej przy pomocy właściwego odwzorowania przejawiały się w tworzeniu fragmentarycznych i intuicyjnych szkiców chrystologicznych, sprowadzających cechy unii do związków z pogładowego punktu widzenia najistotniejszych. Pośród nich należy wymienić: po części zbieżny z Tomaszowym (na poziomie stosowania konkretnego modelu dla opisu zjednoczenia hipostatycznego) projekt chrystologii partytywnej Piotra Abelarda, przerwany historią potępienia go ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła; dalej: ewolucyjnie zeń wypracowany, a wprost odrzucany przez Tomasza<sup>7</sup> model substancja-przypadłość; z kolei: pogląd Alberta Wielkiego, mistrza Akwinaty, zachowujący niektóre intuicje Abelarda i służący Tomaszowi – przynajmniej na zasadzie bliskości teoretyczno-czasowej<sup>8</sup> – jako

końcem, lecz początkiem” (K. Rahner, *Ende oder Anfang*, w: *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, red. A. Grillmeier, H. Bacht, Würzburg 1954, s. 3-49).

<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu, STh III, q. 2, a. 1, co. Źródłem dla przeprowadzanych analiz teologii Tomaszowej będzie – tłumaczony przez autora niniejszego artykułu – łaciński tekst udostępniany na stronach projektu internetowego *Corpus Thomisticum*, zawierający najlepsze opracowania krytyczne dzieł Akwinaty, głównie *Editio Leonina*. Zob. <http://www.corpusthomicum.org> (1.12.2008).

<sup>6</sup> Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques*, w: Saint Thomas d’Aquin, *Le Verbe Incarné*, t. I, Paris 2002, s. 332n.

<sup>7</sup> Zob. STh III, q. 2, a. 6.

<sup>8</sup> Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 61-62.

asumpt do stworzenia nieco zmodyfikowanej wersji tego modelu unii hipostatycznej.

Sugerując jedynie szerszą perspektywę, modele powyższe rzadko rozwijały swoje intuicje. Dlatego w drugiej kolejności czytelnik zapozna się z bardziej już systematyczną panoramą XIII-wiecznej chrystologii: z trzema funkcjonującymi naówczas teoriami, wyartykułowanymi przez Piotra Lombarda w jego *Sentenciach*<sup>9</sup>. Te tzw. „trzy opinie” (*tres opiniones* jako termin techniczny) określają granice średniowiecznej refleksji chrystologicznej. Stanowią one zarazem bezpośredni grunt myśli Tomaszowej<sup>10</sup>, która będzie ostatnim przedmiotem analiz tego artykułu.

\*\*\*

**I.** Średniowieczni teologowie wypracowali kilka modeli unii hipostatycznej. Najbardziej oczywistym i narzucającym się rozwiązaniem obrazowo opisującym tajemnicę wcielenia jest zaproponowanie tezy, jakoby natura ludzka i *Logos* stanowiły dwie części jednej Osoby Chrystusa. Średniowiecznym inicjatorem myślenia w duchu chrystologii partytywnej – mającej swoje źródła już we wczesnej scholastyce Wilhelma z Champeaux (ok. 1070-1121), założyciela szkoły w opactwie Św. Wiktora – był Piotr Abelard.

1. Piotr Abelard, współtwórca teologii scholastycznej, jeden z najbardziej wpływowych teologów XII-wiecznych, za punkt wyjścia swojej chrystologii obiera historyczne wydarzenie przyjęcia natury ludzkiej do ściślej jedności z rzeczywistością Boga. Traktując jednak tę ostatnią jako prymarną, wyraża przywoływany fakt słowami: *divinitas humanitati coniuncta [est]* („Bóstwo zostało przyłączone do człowieczeństwa”)<sup>11</sup>. Określając podmiot i przedmiot asumpcji, Piotr nie dokonuje ostrego rozróżnienia w traktowaniu *Logosu* jako z jednej strony substancji, a z drugiej jako rzeczywistości osobowej. Podobnie, nie uwzględniając dyferencji substancja/natura, odnosi się do określania rzeczywistości ludzkiej. Abelard może z równym przekonaniem powiedzieć, że Słowo Boga przyjęło ludzką naturę<sup>12</sup> i że Słowo Boga przyjęło człowieka<sup>13</sup>; że natura lub substancja

<sup>9</sup> Dzieło *Libri quattuor sententiarum* było obowiązującym podówczas podręcznikiem dogmatyki (aż po XVI w., gdy w tej roli zaczyna go zastępować Tomaszowa *Suma teologiczna*), który zdanie po zdaniu był komentowany na wydziałach teologicznych, także przez bakałarza-sentencjariusza Tomasza.

<sup>10</sup> Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 311.

<sup>11</sup> Piotr Abelard, *Introductio ad theologiam*, III, 6 (PL 178, 1107 A).

<sup>12</sup> Np. „humanitatem, quam assumpsit de matre...”. Tenże, *Sermo in purificatione Sanctae Mariae* (PL 178, 419 B).

<sup>13</sup> Np. „Verbum quod hominem assumpsit...”. Tenże, *Expositio symboli quod dicitur Apostolorum* (PL 178, 624 B).

ludzka została przyjęta przez substancję Boga lub boską substancję, albo przez boską naturę<sup>14</sup>. Takie postawienie problemu mnoży okazje do opisanania unii jako spójnej relacji heterogenicznych komponentów istniejących we wcielonym Chrystusie<sup>15</sup>.

Zgodnie z powyższym założeniem Bóstwo i przyjęta natura ludzka są ze sobą zjednoczone w Chrystusie tak, jak w jednym istnieniu są połączone wzajemnie różne części formujące jakąś całość<sup>16</sup>. Rozwinięciem tej tezy Abelarda jest pogląd, że „zarówno Bóg, jak i ludzka natura powinny być interpretowane jako substancje, konkretne obiekty, *res*, takie, że ich jedność – jak pomiędzy poszczególnymi częściami [całości] – pozwala zachować jedność Osoby Chrystusa”<sup>17</sup>. Takie z kolei odnośnienie terminu *substantia* do obydwu członów relacji opisywanej w ramach uproszczonej chrystologii typu „Bóg-człowiek”<sup>18</sup>, stwarza inne niebezpieczeństwo: niewprawnym lub niewnikliwym teologom sugeruje, jakoby Abelard odrzucał substancjalną unię elementów składowych bytu Słowa wcielonego<sup>19</sup>.

Współcześni historycy teologii, uwzględniając soteriologiczny kontekst całości dzieła Abelarda<sup>20</sup>, nie przeprowadzają już nazbyt uproszczonej krytyki jego myśli chrystologicznej. Jednakże prewencyjnie działająca część XII-wiecznej hierarchii kościelnej doprowadziła do potępienia jego poglądów na synodzie w Sens w 1140 roku<sup>21</sup>. Tym, który sformułował zarzut nestorianizmu, czyli nie nazbyt ścisłego zjednoczenia osobowego natur w Chrystusie, był św. Bernard z Clairvaux. Z analiz jego polemiki z Abelardem wynika, że nie widział on możliwości ukonstytuowania się w Osobie Chrystusa unii typu „substancja-substancja”, to znaczy takiego, gdy natury boską i ludzką będziemy traktować jako li tylko autonomiczne części jednego bytu. Jego krytyka znalazła ostateczny wyraz w liście do papieża

<sup>14</sup> Np. „Alia quippe est substantia vel natura, quae assumpta est, quam [substantia vel natura] assumens” – tenże, *Introductio ad theologiam*, III, 6 (PL 178, 1108 A).

<sup>15</sup> Por. L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century*, Leiden 1982, s. 214.

<sup>16</sup> Dobrą ilustracją terminologii część-całość jest stosowany przez Abelarda jako uzasadnienie dla *communicatio idiomatum* zwrot *de partibus ad totum* lub *de toto ad partes translatio*, np: „Sepe quippe de toto ad partes, vel de partibus ad totum fiunt nomina” – *Expositio symboli quod dicitur Apostolorum* (PL 178,626 AB).

<sup>17</sup> L. O. Nielsen, *Theology and Philosophy*, op. cit., s. 362.

<sup>18</sup> Zestawione z wyjętym z kontekstu twierdzeniem, że właściwie substancja ludzka wobec Osoby boskiej jest niczym (*nihil*).

<sup>19</sup> Por. M. D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła*, t. II, 600-1500, Warszawa 1988, s. 186.

<sup>20</sup> „Abelard jednakże nie chce wskazać na ontologiczne określenie relacji Osób w Trójcy Świętej, ale raczej na pozycję wcielenia w ekonomii zbawienia” (L.O. Nielsen, *Theology and Philosophy*, op. cit., s. 215).

<sup>21</sup> Zob. Concilium Senonense, *Propos. Errores Petri Abaelardi* (2.06.1140?); DS 721-739.

Innocentego II, w którym Bernard pisze, że Abelard „jak Nestoriusz dzieląc Chrystusa, odrywa przyjętego [do unii] człowieka od jedności z Trójcą”<sup>22</sup>.

Richard Cross wskazując na niezbyt wyszukane wyrobienie metafizyczne opata z Clairvaux podaje: „W rzeczywistości św. Bernard myli się przypuszczając, że chrystologia partytywna [*a parts Christology*] pociąga za sobą nestorianizm. (...) części nie mogą utworzyć niczego więcej, jak jakiś zbiór elementów. (...) Zakładając jednak, że teorię partytywną należy odrzucić, jedynym oczywistym i możliwym posunięciem jest uznać, że urzeczywistniona natura ludzka jest przypadłością boskiej Osoby”<sup>23</sup>. A to z trzech powodów. Po pierwsze: ludzkiej natury nie można już przedstawiać przy pomocy analogii do substancji; po drugie: nadal można pozostać na poziomie modelowego określania wcielenia; po trzecie: związek człowieczeństwa z pierwiastkiem Bożym ma być w ramach unii hipostatycznej nierozzerwalny.

2. Model substancja-przypadłość<sup>24</sup> znalazł zwolenników zwłaszcza pośród augustynistów<sup>25</sup>, którzy dostrzegali w nim oddźwięk myśli swojego mistrza, postrzegającego ludzką naturę jako ubranie (*habitus*) Osoby Chrystusa. Najbardziej znanym a znanym Tomaszowi teologiem, będącym niejawnym zwolennikiem tego modelu myślenia o wcieleniu jest Bonawentura.

a) Bonawentura (Jan Fidanza) oficjalnie odrzuca – podobnie jak Tomasz – możliwość podawania jakiegokolwiek analogii dla adekwatnego wyrażenia unii hipostatycznej. W rzeczywistości posługuje się jednak stosownymi metaforami dla określenia relacji w niej zachodzących<sup>26</sup>. Według jego *Komentarza do Sentencji* relację między ludzką naturą Chrystusa a Jego boską Osobą zestawia się z relacją zachodzącą między substancją samą w sobie a zjednoczoną z nią przypadłością

<sup>22</sup> Bernard z Clairvaux, *Epistola CCCXXX ad Innocentium papam contra Petrum Abaelardum* (PL 182,536A).

<sup>23</sup> R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 30.

<sup>24</sup> Jako że według klasycznej metafizyki Arystotelesa substancja i dziewięć opisujących ją przypadłości stanowią zbiór dziesięciu kategorii bytów, na określenie modelu substancja-przypadłość będą się posługiwał również pojęciem modelu „kategorialnego”. Co do kategorii Arystotelesa – por. Arystoteles, *Kategorie*, 4,1b, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. I, *Kategorie, Hermeneutyka, Analityki pierwsze, Analityki wtóre, Topiki, O dowodach sofistycznych*, Warszawa 1990.

<sup>25</sup> Bonawentura, Mateusz z Aquasparta, Piotr Olivi, Wilhelm z Ware, Henryk z Gandawy, Duns Szkot.

<sup>26</sup> Jedną z metafor dla rzeczywistości przyjmowania ludzkiej natury przez Słowo jest metafora za-szczepienia gałązki na pniu innego drzewa: „*sicut quando arbor una inseritur stipiti alterius arboris*”. Bonawentura, *In III Sententiarum*, 6,2,1, con., w: *Opera omnia*, t. IV, Paris 1865. Choć *prima facie* wykazuje ona podobieństwo do modelu część-całość, w całym systemie teologii inkarnacji powinien jednak uzyskać interpretację w duchu kategorialnego modelu substancja-przypadłość.

ze względu na pewne występujące tu podobieństwo<sup>27</sup>. Albowiem analogicznie do przypadłości ludzka natura Chrystusa znajduje swoją stabilizację i grunt w obiekcie, który już w jakimś sensie jest kompletny. Ten integralny element rzeczywistości, określany przez Bonawenturę nazwą *suppositum*, jest rodzajowo – to znaczy: co do istoty – różny od tego, co się w nim urzeczywistnia. Relację zachodzącą między *suppositum* a tym, co w nim ma oparcie i egzystencjalnie od niego zależy Doktor *Seraficki* nazywa substancyfikacją<sup>28</sup>. Relacja substancyfikacji ludzkiej natury Chrystusa jest jedynym przypadkiem szerszej pojęciowo substancyfikacji stworzenia w Bogu<sup>29</sup>. Konsekwencją takiego zakładającego Bożą wszechmoc usytuowania substancyfikacji hipostatycznej jest ograniczenie całkowitego stosowania względem niej analogii do *stricte* filozoficznie wyodrębnianej relacji substancja-przypadłość na rzecz relacji Stwórcy-stworzenie, podkreślającej jednocześnie pośredniczącą rolę Chrystusa. Ponadto, o ile przypadłość w substancji otrzymuje swoje odniesienie do jakiegoś niepowtarzalnego centrum istniejącego jako samo w sobie i przez siebie<sup>30</sup>, o tyle ludzka natura Chrystusa otrzymała swoją indywidualność na innej zasadzie. Bonawentura twierdzi, że jak w przypadku każdej substancji materialnej, indywidualność człowieczeństwa Chrystusa nastąpiła przez połączenie formy i materii, a więc duszy i ciała ludzkiego<sup>31</sup>. Widać więc, że używany przez Fidanę w teologii inkarnacji model substancja-przypadłość, zakładając zarazem model substancja-substancja wykorzystywany w chrystologii partytywnej Abelarda, jest w jakimś sensie dwustopniowy i stanowi ważny punkt w średniowiecznej ewolucji interpretowania unii hipostatycznej. Kolejnym ogniwem tego procesu jest koncepcja Alberta z Kolonii, mistrza Akwinaty.

<sup>27</sup> Bonawentura stwierdza, że: „humana natura in Christo vergit in accidens secundum quamdam conformitatem” – *In III Sententiarum*, 6,1,3,con., op. cit.

<sup>28</sup> Umiejscowione w kontekście chrystologicznym odpowiednie zwroty zawarte są w syntezie poglądów Bonawentury na temat istoty *suppositum* i pełnionej przez nie egzystencjalnej roli: „suppositum quod dicitur illud, in quo substatificatur totum esse rei” – *In III Sententiarum*, 6,1,1,con., op. cit.

<sup>29</sup> Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 79. Substancyfikacja stworzenia odnosi się do podtrzymywania go w istnieniu przez Boga. Obok tego drugim rodzajem odniesienia Stwórcy do swojego dzieła jest kauzatywne stworzenie. Por. Bonawentura, *In III Sententiarum*, 1,1,2,con., op. cit.

<sup>30</sup> W filozofii takie centrum określano mianem *individuum*, a dokonywane przez nie integrowanie innych elementów *individuation*. Por. J. Aerenst, *Die Thesen zur Individuation in der Verteilung von 1277*, w: J. Aerenst, A. Speer, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York 1996, s. 249n.

<sup>31</sup> Uzasadnienie dla takiego poglądu o indywidualności Chrystusowego człowieczeństwa Bonawentura odnajduje w twierdzeniu o prawdziwości tego człowieczeństwa: „Christus autem secundum quod homo, ex anima et carne componitur, sicut et alii homines: ergo ita vere proprie habet individuationem, sicut et alii homines” (podkr. moje: R.W.) – Bonawentura, *In III Sententiarum*, 10,1,3, con., op. cit.

b) Albert Wielki, w swoim myśleniu będąc zasadniczo teologiem oryginalnym, wpisuje się jednak w tradycyjny XIII-wieczny model myślenia o ludzkiej naturze Chrystusa jako o przypadłości Osoby boskiej. Poglębione w stosunku do jego poprzedników zrozumienie tajemnicy wcielenia wyraża on w twierdzeniu, że człowieczeństwo Chrystusa jako akcydens przydaje boskiej Osobie własne *esse*, choć w tej Osobie egzystencjalnie nie tkwi<sup>32</sup>. Dla wyrażenia różnicy, jaka zachodzi między *esse* dodawanym przez ludzką naturę a tym, dzięki któremu i w jakiej mierze (*inquantum*) istnieje *suppositum* Chrystusa, Albert nadaje temu ostatniemu miano *in esse*<sup>33</sup>. Twierdzenie o dołączanym dzięki ludzkiej naturze *esse* było logiczną konsekwencją zaczerpniętego z pism Arystotelesa modelu substancja-przypadłość<sup>34</sup>. Największym osiągnięciem, jakie *Doctor Expertus* zaprezentował w swoim komentarzu do *Sentencji* Lombarda, jest teza głosząca, że *esse* natury ludzkiej w Chrystusie zostaje pomnożone, ale nie w ten sposób, jakoby były dwa *esse*, ale jedno pełniące podwójną funkcję w konstytuowaniu bytu Słowa wcielnego. Owo jedno *esse* nie jest także jakimś trzecim *esse* połączonych natur, lecz stanowi *esse* jako całość odnoszone do Osoby Słowa, ponieważ *esse* natur „nie są w ten sam sposób dwa, w jaki to sposób dwie są [w Chrystusie] natury”<sup>35</sup>.

Jak widać, mistrz z Kolonii nie odwołując się wprost do modelu część-całość, bardzo zbliża się do rozumienia unii hipostatycznej w takim właśnie kluczu. Mankamentem koncepcji Alberta jest teza o zachowaniu własnych *esse* przez tworzące całość Osoby komponenty składowe. Wydaje się, że przeprowadzonym w *Sumie teologii* zamiarem Tomasza z Akwinu było usunąć te właśnie niekonsekwencje chrystologii swojego mistrza<sup>36</sup>. By tego dokonać, najpierw pobieżnie usystematyzował on poglądy swoich poprzedników. Tomasz posłużył się tu schematem zawartym w *Libri quattuor sententiarum* Piotra Lombarda, które – jak to zostało zaznaczone wyżej – są bezpośrednim tłem jego chrystologicznych rozważań.

<sup>32</sup> Kończąc swoją kwestię o *esse* Chrystusa Albert pisze: „humana natura non consequitur esse Christi (...), nec etiam sequitur esse divinum in Christo ita, quod inhaereat illi”. Albertus Magnus, *Quaestio de esse Christi*, ad 14, w: *Opera omnia*, t. 25/2, *Quaestiones*, Münster 1993.

<sup>33</sup> Wyjaśniając Albert stwierdza dalej: “Est enim esse naturae, per quod natura est in supposito, et quod est *essentialis et proprius* (podkr. moje: R.W.) actus eius in supposito, cui dat esse naturae; et est esse suppositi, inquantum suppositum est” – Albertus Magnus, *Quaestio de esse Christi*, sol., op. cit.

<sup>34</sup> Podczas, gdy wspomniany wyżej Bonawentura temu zaprzecza, nieco inaczej sądzi Albert: *Quaestio de esse Christi*, ad 14, op. cit. Dla szerszej perspektywy zob. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 77-136.

<sup>35</sup> Albertus Magnus, *In III Sententiarum*, 3,6,5, w: *Opera omnia*, t. 28, Paris 1894, cyt. za: R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 61.

<sup>36</sup> Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 61-62.

II. *Suma teologii*, prezentując tradycyjne w okresie jej tworzenia ujęcia chrystopologiczne, nie trzyma się ściśle porządku *Sentencji* Piotra Lombarda. Uwzględnia jednak ich kolejność poprzez stosowanie odpowiedniego numerowego nazewnictwa<sup>37</sup>.

1. Pierwsza opinia, sytuując się w przestrzeni wyrażonej później starożytną frazą *homo assumptus*, u swych podstaw uwypukla tezę, że poprzez wcielenie Bóg rzeczywiście stał się czymś (*aliquid*) z tego świata. Z kolei jednak konsekwentnie utrzymuje, że ze względu na ten jeden kres działania (*aliquid*), można powiedzieć, że zarówno „Bóg stał się człowiekiem”, jak i „człowiek został Bogiem”<sup>38</sup>. Nie ma bowiem „żadnej przemiany natur, zachowują one wszystko, co jest im właściwe”<sup>39</sup>. W takim ogólnym wydaniu pogląd mieści się w ramach ortodoksji: Słowo przyjęło i zunifikowało ze sobą coś (*aliquid*), ale nie kogoś (*aliquis*). Św. Tomasz również nie nazywa tego poglądu herezją, „ale od razu dodaje, że: ‘jest on niejasny (...) i z tego względu nie jest już dziś popularny’”<sup>40</sup>. Niebezpieczeństwo stwarza bowiem kryjąca się w nim nieustannie perspektywa dwóch podmiotów (*suppositum*), która może rodzić pokusę uznawania w Chrystusie dwóch osób<sup>41</sup>. W mającej już z nazwy syntetyczny charakter *Sumie*<sup>42</sup>, św. Tomasz odrzuca właśnie jedynie zmodyfikowaną wersję tego poglądu utrzymującą, że „człowiek złożony z ciała i duszy od swojego poczęcia został przyjęty przez Słowo Boże”<sup>43</sup>. Akwinata, wskazując na ignorancję protagonistów tak – w duchu *homo assumptus* – zreformowanego wariantu teorii, udowadnia, że każda już złożona z substancjalnych części całość ludzkiej rzeczywistości, zawsze tworzy substancję natury rozumnej, a więc osobę (*aliquis*)<sup>44</sup>, i dlatego wariant ten należy odrzucić.

<sup>37</sup> W korpusie szóstego artykułu drugiej kwestii Tomasz mówi kolejno o opiniach, *quas Magister ponit: prima; tertia; secunda trium opinionum*.

<sup>38</sup> Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 311-312.

<sup>39</sup> H.M. Manteau-Bonamy, A. N. Henry, *Tajemnica Wcielenia*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych. Dogmatyka*, Poznań-Warszawa-Lublin 1969, s. 378.

<sup>40</sup> J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 313. Więcej na temat Tomaszowej oceny *assumptus homo* zob. H.-F. Dondaine, *Qualifications dogmatiques de la théorie de l'Assumptus-Homo dans les oeuvres de S. Thomas*, *Les Sciences philosophiques et théologiques* 1 (1941-1942), s. 163-168.

<sup>41</sup> Por. T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus, Syn Boga Żywego*, Kraków 2000, s. 335. Z tego względu dodawano wcześniej (np. Hugo ze św. Wiktora), że „dopiero przyjęcie przez Logos z obu substancjalnych części (...) uczyniło jedną całość i jednostkową naturę ludzką” – G.L. Müller, *Chrystopologia...*, op. cit., s. 390.

<sup>42</sup> O tym, że taki charakter *Suma* posiada i na tym również odcinku rozważań (q. 2, a. 6), przekonuje sformułowanie korpusu: „spośród trzech opinii zaprezentowanych przez Mistrza [Piotra Lombarda] (...) prawdą wiary katolickiej jest...”.

<sup>43</sup> STh III, q. 2, a. 6, co.

<sup>44</sup> Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 313.



2. Druga z Lombardowej triady opinia zwana teorią subsystemacji podaje, że Osoba Słowa jest dla ludzkiej natury Chrystusa aktem bytowym, dzięki któremu ta natura może w ogóle zaistnieć. Istniejący przed wcieleniem w jednej tylko boskiej naturze Logos, po wcieleniu jest podmiotem istnienia (subsystemacji) już w dwóch naturach, w taki sposób, że przyjmowana i posiadana od tej pory przez Osobę Słowa natura ludzka w swym istnieniu całkowicie<sup>45</sup> zależy od Logosu jako od swego *suppositum*. Z kolei ze względu na to dostrzegane we wcieleniu złożenie natur można mówić o *persona composita*, choć postrzeganie absolutne traktuje Drugą Osobę Boską jako *persona simplex*. Akwinata przyjmując podbudowę dogmatyczną V Soboru Powszechnego uznaje teorię subsystemacji za ortodoksyjną i konsekwentnie charakteryzuje owo *compositum* jako „zjednoczenie według samoistności, czy też hipostazy”. Ostatecznie mistrz Tomasz stwierdza, że druga teoria z Lombardowej trójki nie powinna być nazywana opinią teologiczną, ale prawdą wiary katolickiej (*sententia fidei catholicae*)<sup>46</sup>. Albowiem Słowo zunifikowało ze sobą coś (*aliquid*), ale nie kogoś (*aliquis*).

3. Ostatnią, sytuującą się w skrajnej opozycji do pierwszej, opinią chrystologiczną Lombardowych *Sentencji* jest tzw. teoria *habitus*. Jej zwolennicy pragnąc zachować integralność Osoby i bóstwa Chrystusa odrzucali ostatecznie konstrukcję *persona composita*. Powołując się bezkrytycznie na św. Pawła podkreślali więc, że Jezus Chrystus był jedynie „w zewnętrznym przejawie (Wulgata: *habitu*) uznany za człowieka” (Flp 2,7). Wcielenie było „jakby tylko przyodzianiem się przez Słowo w ludzką formę”<sup>47</sup>, ponieważ Logos przyoblekł się w człowieczeństwo tak, jak w swoje ubranie przywdziewa się człowiek; ludzką duszę i ciało przybrał jak gdyby oddzielnie, osobno. I dlatego to, co Słowo ze sobą zunifikowało nawet *non est aliquid*<sup>48</sup>, chodzi tu tylko o niezintegrowane elementy człowieczeństwa. Ze względu na postulat nienaruszalności bytowej Bóstwa Chrystusa, zanegowano prawdziwość Jego człowieczeństwa. Przy takich przesłankach już tylko kwestią uczciwości naukowej było uznać, że Logos posiada absolutnie inną jakościowo relację w stosunku do natury boskiej, niż do natury ludzkiej. Pierwsza jest relacją substancjalną, druga przypadłościową. A że św. Tomasz zjednoczenie

<sup>45</sup> Ten holizm jest jednym z głównych analogonów pomocnych w zestawianiu chrystologii z teorią przedmiotu.

<sup>46</sup> STh III, q. 2, a. 6, co.

<sup>47</sup> T.D. Łukaszuk, *Ty jesteś Chrystus...*, op. cit., s. 335.

<sup>48</sup> Por. H.M. Manteau-Bonamy, A. N. Henry, op. cit., s. 379.

człowieczeństwa Chrystusa na sposób przypadłości wprost nazywa herezją<sup>49</sup>, stąd tzw. trzeciej opinii nie przyznaje nawet statusu hipotezy naukowej<sup>50</sup>.

III. Przedstawiona panorama chrystologiczna myśli Tomasza zawierała zarówno szczegółowe rozwiązania, jak i bardziej systematyczne teorie stawiane dla wyjaśnienia tajemnicy wcielenia w jej ontologicznym aspekcie. Tak zarysowane tło teologiczne pozwala na lepsze zrozumienie modelu unii hipostatycznej przedstawionego w *Sumie* teologii Tomaszowej. Dla Akwinaty praktycznie najlepszym odwzorowaniem wcielenia jest model część-całość<sup>51</sup>. W jego teologii inkarnacji należy jednak wyróżnić trzy momenty: odrzucenia modelu substancja-przypadłość, częściowego przyjęcia pozytywnej chrystologii partytywnej<sup>52</sup> oraz wskazywania ograniczeń zasadniczo przyjmowanej analogii.

1. Według Tomasza stosowanie modelu substancja-przypadłość w chrystologii ontologicznej skutkuje heterodoksją. W *Sumie teologii* jej autor podaje ku temu dwa, obierające różne punkty ciężkości powody: pierwszy dotyczący cech relacyjnych natury ludzkiej Chrystusa, drugi statusu Jego boskiej Osoby.

a) Co do pierwszego – Tomasz twierdzi, że natura ludzka nie może być traktowana jako przypadłość boskiej Osoby, ponieważ przy takiej ewentualności jej zjednoczenie z boską Osobą nabiera przypadłościowego, a stąd względnego i niebezpośredniego charakteru<sup>53</sup>. Dla Akwinaty zaś powoływanie się na związek

<sup>49</sup> Chodzi o herezję Nestoriusza, mającej według św. Tomasza pięć podgatunków, spośród których pierwszy – zamieszkanie *Logosu* w Chrystusie-człowieku – odpowiada teorii *habitus*. Por. STh III, q. 2, a. 6, co.

<sup>50</sup> STh III, q. 2, a. 6, co. O tym, że dla Tomasza zjednoczenie przypadłościowe natury ludzkiej w Osobie Chrystusa jest równoznaczne z przypisywaniem tej naturze statusu przypadłości.

<sup>51</sup> Oczywiście może tu chodzić jedynie o wcielenie *in statu fieri*, czyli o ten moment unii hipostatycznej, który mówi o przyjęciu natury ludzkiej przez Osobę boską. Tomasz odrzuca posługiwanie się modelem całość-część dla określenia relacji boskiej natury do boskiej Osoby Chrystusa. W tym ostatnim przypadku Tomasz stosuje jedynie kwantyfikację, nie zaś kwalifikację. Por. STh III, q. 2, a. 4, ad 2. Zastrzeżenie powyższe odpiera zarzut jakoby Akwinata całkowicie odrzucał traktowanie natur wcielonego Słowa jako części. Por. C. Hughes, *On a Complex Theory of a Simple God*, Ithaca-London 1989, s. 246-247. Nieprzekonujące wydaje się również przywoływanie Tomaszowej argumentacji za odrzuceniem teorii tzw. *partes quantitatives*, czyli części rozciągniętych. Por. STh III, q. 2, a. 1, co. Skoro dany model unii hipostatycznej ma służyć jako teologiczne narzędzie oddające takie terminy jak: „natura”, „osoba”, „*suppositum*”, itp., wydaje się oczywiste, że w Tomaszowym modelu partytywnym chodzić będzie nie o części fizyczne, ale metafizyczne.

<sup>52</sup> Tomasz używa właściwego jej narzędzia teologicznego: określonego modelu hipostatycznego, choć nie przyjmuje chrystologii partytywnej w całości. Przyjmuje jednak model partytywny jako narzędzie kreowanej przez siebie teologii wcielenia.

<sup>53</sup> O tym, że Akwinata mówiąc o związku przypadłościowym wprost zestawia ludzką naturę Słowa z przypadłością świadczy fakt obrazowego przyrównania jej do siwizny Sokratesa, przeciwstawionej jego człowieczeństwu jako niebędącej nieodłączną jego byciu osobowemu: „esse album non pertinet ad ipsum esse personale Socratis” – STh III, q. 17, a. 2, co.

przypadłościowy człowieczeństwa Chrystusa równoznaczne jest z wprowadzaniem do nauki wyżej już opisywanej herezji chrystologicznej typu *habitus*<sup>54</sup>.

b) Drugi powód odrzucania modelu kategoryjnego wypływa z jego otwarcia na możliwość aktualizacji przez przypadłość pewnej pasywnej potencjalności, którą jednocześnie zakłada się w substancji. Skoro – zgodnie z myślą Akwinaty – pierwszy powód wystarcza dla odrzucenia modelu substancja-przypadłość, drugi, będąc tylko rozwinięciem wcześniejszej tezy, z niej właśnie musi brać uzasadnienie. Dlatego obrany tutaj przez Tomasza sposób wnioskowania należy odczytać następująco: jeśli każdy związek pojmowany inaczej, niż na sposób istnienia substancji, wprowadza jakieś oddzielenie, ponieważ tym, co istnieje poza substancją – w myśl przyjmowanej przez Akwinatę Arystotelesowskiej systematyzacji rzeczywistości<sup>55</sup> – są jej przypadłości, to każdy taki związek wprowadza możliwość aktualizowania jakiejś potencjalności. Dzieje się tak dlatego, ponieważ same przypadłości właśnie taką możliwość wprowadzają, jako że są bytami niesamodzielnymi a aktualizującymi określenie substancji<sup>56</sup>. Potencjalność ta sprowadzałaby się ostatecznie do tego, że przypadłości jako byty przydawałyby w ten sposób nowe *esse* substancji, w której obiektywnie odnajdują swoje *suppositum*, czyli centrum subszencji.<sup>57</sup>

Powyższy paradygmat zjednoczeniowy nie może być jednak realizowany w przypadku takiego *suppositum*, jakie stanowi boska Osoba *Logosu*. Tomasz stwierdza bowiem, że Słowo Boże swój byt osobowy posiada jako odwiecznie zupełny.<sup>58</sup> Ludzka natura zaś, zdaniem Akwinaty, nie może przydać bytowi Chry-

<sup>54</sup> Zdaniem R. Crossa taki wniosek można wyprowadzić z faktu odrzucenia teorii *habitus*, jako że moc dowodowa tego wnioskowania wystarcza Tomaszowi dla odrzucenia przypadłościowego zintegrowania natury ludzkiej Chrystusa. Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 51, przyp. 3. Dopowiadając – albowiem wynik powyższego wnioskowania jest dokładną odpowiedzią na stawiane w całym szóstym artykule pytanie: “Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter?” – STh III, q. 2, a. 6.

<sup>55</sup> Dowodem na odwoływanie się Tomasza do kategorii Arystotelesa są słowa: „accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem, ut patet V Metaphys” – STh III, q. 2, a. 6, ad 3.

<sup>56</sup> R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 52.

<sup>57</sup> Sam temat możliwości aktualizowania jakiegoś określenia substancji poruszany jest tam, gdzie mowa o możliwości dodawania Sokratesowi odpowiednich *esse*, takich jak: *esse capitatum*, *esse corporeum*, *esse animatum*, których przyłączenie nie urzeczywistnia tej potencjalności. Por. STh III, q. 17, a. 2, co. Że owe *esse* dodawane do kompletnego *esse personale* Sokratesa nie są dla Tomasza przypadłościami świadczą występujące w kontekście opisu przypadłości słowa definiujące przypadłość jako coś przyłączającego się do *esse completum* inaczej, niż na sposób komunii. Por. STh III, q. 2, a. 6, ad 2.

<sup>58</sup> W artykule dotyczącym niemożliwości przypadłościowego zjednoczenia hipostatycznego znajdują się słowa: “Verbum autem Dei ab aeterno esse completum habuit” – STh III, q. 2, a. 6, ad 2.

stusa nowego *esse personale*<sup>59</sup> i dołącza się do ukonstytuowanej już jedności osobowej, nie zaś do jedności w porządku natur<sup>60</sup>. Fundamentem tej ostatniej musiałaby być – również ukonstytuowana i zupełna<sup>61</sup> – natura boska, nie zaś *suppositum* Osoby Słowa. Skoro więc aktualizacja jakiejś potencjalności w kompletnym już bycie *Logosu* nie może mieć miejsca, Tomasz – odwołując się do pojęcia jedności kompletnej drugiej Osoby Bożej oraz poruszając problem jej unitaryjnego i historycznego konstytuowania – opowiada się za modelem całość-część<sup>62</sup>. Dlatego kolejnym krokiem przedstawianej tu chrystologii Tomaszowej będzie bardziej pozytywny opis funkcji zasadniczo przyjmowanej przez niego analogii.

2. Według Akwinaty części – inaczej niż przypadłości, a podobnie jak przyjmowana do unii natura ludzka Chrystusa – są same w sobie jakimiś niewykończonymi całościami, a więc rzeczami złożonymi hylemorficznie<sup>63</sup>. Jak podkreślają uczeni, właśnie poprzez ten fakt – totalnej substancjalności i kompozycji elementu jednoczonego – używany przez Tomasza model partytywny okazuje się daleko lepszym, niż kategoryjalny narzędziem teologicznym, oddającym rzeczywistość unii wcielonego Słowa<sup>64</sup>. To, że zintegrowana z boską Osobą natura ludzka po-

<sup>59</sup> Według Akwinaty “secundum humanam naturam non adveniat sibi [Filio Dei] novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis praeexistentis ad naturam humanam” – STh III, q. 17, a. 2, co.

<sup>60</sup> “advenit ei [Verbo Dei] natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturae, sicut corpus assumitur ad esse animae; sed ad unum esse prout est hypostasis vel personae” – STh III, q. 2, a. 6, ad 2.

<sup>61</sup> Tomasz włączając w ciąg wywodu m. in. myśl Arystotelesa dowodzi, że “*utraque natura est secundum suam rationem perfecta, divina scilicet et humana*”. STh III, q. 2, a. 1, co. Oprócz tego pisząc o *per excellentiam* inkarnacji stwierdza: “Non enim filius Dei sic assumpsit verum corpus ut forma corporis fieret, quod repugnat divinae simplicitati et puritati...” – STh III, q. 5, a. 1, ad 2. Jak tłumaczy myśl Akwinaty J.-P. Torrell, Bóg będąc w swoim bóstwie Czystym Aktem nie może być podmiotem żadnego uzupełnienia, także przypadłością, ponieważ sprzeciwiałoby się to Jego prostocie i absolutnej aktualności. Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 333.

<sup>62</sup> O tym, że jedność kompletną Akwinata traktuje jako całość świadczą słowa: “prius est completum quam incompletum, et per consequens, totum quam partes” – STh III, q. 6, a. 5, co. Dla dalszego porównania można się odwołać do jego komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa: “Sic igitur apparent duo modi unitatis: aut sicut continuum dicitur unum, aut sicut totum dicitur unum” – Tomasz z Akwinu, *In Metaphysica X*, 1, 9.

<sup>63</sup> Przy okazji rozpatrywania ostatecznego gruntu zjednoczenia hipostaticznego Tomasz określa naturę ludzką Chrystusa mianem *substantia particularis*. Ponadto dodaje, że wchodzi ona w skład większej od siebie całości: „venit in unionem alicuius magis completi (...) venit in unionem (...) totius Christi” – STh III, q. 2, a. 3, ad 2.

<sup>64</sup> B. Bro stwierdza z całą mocą: “cette précision est de prix pour la théologie de l’union hypostatique” (B. Bro, *La notion métaphysique de tout et son application au problème théologique de l’union hypostatique*, Revue Thomiste 68 (1968), s. 191). R. Cross podaje z kolei, że: „Aquinas’s utilization of this [whole-part] model allows him to posit a union far closer than a merely accidental one” (R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 56).

siada sama w sobie walor całości, pozwala najpierw na uniknięcie herezji apolinarizmu<sup>65</sup>. Przyrównanie natury ludzkiej w Chrystusie do części jako złożenia substancjalnego nie pozwala bowiem na jakiegokolwiek jej „rozrywanie”. Z drugiej strony unika się również niebezpieczeństwa nestorianizmu. Wszak części ściślej i trwalej, niż akcydensy w stosunku do substancji jednoczą się z całością w jej jednym *esse*<sup>66</sup>. Akwinata odrzuca nestorianizm także inną argumentacją. To drugie rozumowanie ma u swych podstaw tezę, że części – w przeciwieństwie do przypadłości – nie przekazują jakiegos własnego *esse* na rzecz swojego *suppositum*. Naturą konkretnej części jest bowiem raczej tworzenie jednego *esse* ufundowanej już całości *suppositum*<sup>67</sup>. Choć nieobecność integralnych części jakiejś całości co prawda jest jej niepożądana<sup>68</sup>, to trzeba zauważyć, że dla Akwinaty pozostają one jednak relatywnie autonomiczne<sup>69</sup>. Chcąc podkreślić tę specyfikę części, Tomasz pisze o formowaniu jednego *esse personale* wcielonego Słowa, używając kategorii *trahere in communionem*, zakładającej współtworzenie jakiejś kompletnej całości przez samodzielne faktory<sup>70</sup>. Dlatego, dzięki przyjmowaniu argumentacji powyższego typu, Tomasz unika również zagubienia transcendencji

<sup>65</sup> Czyli przyjęcia w jakiś sposób lub o jakiś element umniejszonej, kadłubowej natury ludzkiej. Por. B. Bro, *La notion métaphysique de tout...*, op. cit., s. 191.

<sup>66</sup> R. Cross korzyść tę oddaje następującymi słowami: „...the union it [substance-accident model] seems to involve is not tight enough” – R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 56.

<sup>67</sup> Tomasz podaje tu za przykład części jakie występują w bycie osobowym Sokratesa. Głowa, ręce, oczy, dusza „wszystkie przynależą do jednej osoby Sokratesa i dlatego z nich wszystkich nie tworzy się w Sokratesie nic więcej jak jedno *esse*” – STh III, q. 17, a. 2, co.

<sup>68</sup> Tomaszowi chodziłoby tutaj o brak wynikający ze względów funkcjonalnych. Stosując przykład osoby i organizmu Sokratesa, chce on bowiem powiedzieć o tym, że choć transplantacja organów – naówczas oczywiście hipotetyczna – nie przyniosłaby zmiany w ukonstytuowanym *esse personale Socratis*, jednakże np. bez oczu Sokrates byłby ślepcem. Por. STh III, q. 17, a. 2, co. Przekładając analogię na język chrystologii funkcjonalnej należałoby stwierdzić, że dla Tomasza boska Osoba Chrystusa powinna ze względów soteryjnych istnieć również w naturze ludzkiej. Tak śmiała teza znajduje swoje potwierdzenie w pierwszej kwestii *Tercji*, gdzie na pytanie: „utrum fuerit Deum incarnari necessarium ad reparationem humani generis?”. Tomasz odpowiada, że tak, ale na zasadzie konwencji. Choć wszystkie bowiem środki zbawcze były Bogu dostępne, to nie było odpowiedniejszego – i o tyle koniecznego – jak wcielenie Boga. Por. STh III, q. 1, a. 2, co.

<sup>69</sup> Por. J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 338. O autonomii świadczy używanie w stosunku do natury ludzkiej określenia „substancja”: „humana natura in Christo, quamvis sit substantia particularis” – STh III, q. 2, a. 3, ad 2.

<sup>70</sup> „illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi” – STh III, q. 2, a. 6, ad 2. Łaciński czasownik „*traho, trahere, traxi, tractum*” (w tłumaczeniu „wciągać do siebie, pociągać za sobą”), będąc orzeczeniem, odnosi się do podmiotu i dopełnienia bliższego jako do dwóch obiektów pozostających wobec siebie w relacji jakiejś niezależności. Por. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 2001<sup>2</sup>, s. 949.

osobowego i boskiego *esse* wcielonego Słowa, a tym samym herezji monofizytyzmu<sup>71</sup>. Ponadto, obok odrzucenia apolinaryzmu, nestorianizmu i monofizytyzmu, czwartą korzyścią modelu partytywnego jest to, że „część przyjęta do bytu całości przydaje (...) [owej] całości nowej kwalifikacji”<sup>72</sup>. Dzięki temu możliwe jest stwierdzenie, że Chrystus jest prawdziwym człowiekiem, skoro od chwili wcielenia istnieje w naturze ludzkiej<sup>73</sup>. Tym samym traktowanie natury ludzkiej jako integralnej części jakiejś całości pozwala Tomaszowi na przeciwstawienie się herezji doketystycznej.

3. Po przedstawieniu Tomaszowej argumentacji przeciwko modelowi kategoryalnemu oraz wydobyciu zasadniczych korzyści przemawiających za możliwością stosowania w chrystologii ontologicznej modelu partytywnego, należy opisać ograniczenia i niebezpieczeństwa, jakie z punktu widzenia doktrynalnego przynosi wyjaśnianie unii hipostatycznej przez przyrównanie jej do całości jako przedmiotu złożonego z części.

a) Pierwszą nieadekwatnością używania modelu partytywnego jest możliwość wykorzystywania go jedynie w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa. Właściwego odwzorowania relacji zachodzącej między Słowem a posiadaną przezeń boską naturą nie da się już bowiem konstruować według linii wytyczanej relacją całość-część<sup>74</sup>. Stosowanie analogii do części w przypadku wyjaśniania roli boskiej natury Słowa byłoby nieuprawnionym wydzielaniem jakichś realnych momentów w ramach prostego i niezmiennego bytu boskiego<sup>75</sup>. W Bogu osoba nie może być różna od natury<sup>76</sup>, stąd przyjmowaną do unii hipostatycznej naturę ludzką w ramach przytaczanej analogii należy traktować jako część jedną i jedyłą, nieposiadającą części współtworzących z nią jakąś całość<sup>77</sup>.

b) Druga niezgodność występująca między modelem a rzeczywistością unii hipostatycznej zachodzi na poziomie określania rodzaju całości, która ma być finalnym efektem procesu jednoczenia części. Tomasz stwierdza, że – zgodnie z dogmatem – całością tworzoną jest Osoba Słowa wcielonego. Jednakże w ramach modelu partytywnego części całkujące (głowa, ręce itd.) zdają się być częściami

<sup>71</sup> R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 58.

<sup>72</sup> J.-P. Torrell, *Renseignements techniques...*, op. cit., s. 339.

<sup>73</sup> Jednakże funkcja części w ramach hipostatycznego modelu partytywnego sprowadza się nie tylko do tworzenia stwierdzenia, ale do tworzenia prawdy. Z tego powodu R. Cross określa część słowem *truth-maker*. Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 55.

<sup>74</sup> Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 59.

<sup>75</sup> Por. STh III, q. 2, a. 2, co.

<sup>76</sup> „licet in Deo non sit aliud secundum rem natura et persona” – STh III, q. 2, a. 2, ad 1.

<sup>77</sup> Por. B. Bro, *La notion métaphysique de tout...*, op. cit., s. 195. Warto przytoczyć tu słowa św. Tomasza, co prawda nie pochodzące z *Sumy teologii*, ale w swym łacińskim oryginale precyzyjnie określające specyfikę unii hipostatycznej: „Humana natura (...) compartem non habet”. Tomasz z Akwinu, *In III Sententiarum*, 6, 2, 3, ad 4.

natury, a dopiero z tego powodu częściami osoby. Oznacza to, że tworzoną całością byłaby natura, a nie Osoba. Co z kolei według wyżej przytoczonej argumentacji jest niemożliwe i na gruncie chrystologicznym pociąga za sobą herezję monofizytów. Gdyby nawet rozumienie jednoczenia w osobie było u Akwinaty inne, za konstytuowaną całość należałoby przyjąć jakiś agregat luźno powiązanych ze sobą elementów. Co z kolei równoznaczne jest z herezją nestorianizmu<sup>78</sup>.

Tym, co oświetlało prezentowaną przez wymieniane teorie prawdę wiary był zasadniczo filozoficzny aparat pojęciowy. Zawity labirynt terminologiczny stosowany przez scholastycznych myślicieli wymagał od nich odpowiedniej orientacji i głębokiego rozumienia słów zaczerpniętych ze słownika filozofii. Pomimo całej nieadekwatności stosowanych w chrystologii pojęć, zadziwiają odważa i determinacja, z którymi ich używano. Mając na uwadze zarysowany kontekst chrystologii Tomasza i stosowanie przezeń, wielce wyważonego, a jednak śmiałego modelu, łatwiej we właściwy sposób ocenić wartość teologii i zaangażowania Akwinaty, ale i całej średniowiecznej, złotej *scientia divina*, próbującej nieco przybliżyć tajemnicę unii hipostatycznej.

#### STRESZCZENIE

Jednym z założeń chrystologii scholastycznej było przekonanie o potrzebie i możliwości tworzenia modeli teologicznych unii hipostatycznej. Jako konstrukty teoretyczne miały one ułatwiać stawianie nowych hipotez na danym odcinku teologii. Jak wskazuje na to autor niniejszego artykułu, znaczące średniowieczne próby ukazania unii hipostatycznej przy pomocy właściwego odwzorowania przejawiały się w twórczości Piotra Abelarda, Bonawentury i Alberta Wielkiego. Sugerując jedynie szerszą perspektywę, modele powyższe rzadko rozwijały swoje intuicje. Dlatego w drugiej kolejności czytelnik zapoznaje się z bardziej już systematyczną panoramą XIII-wiecznej chrystologii: z trzema funkcjonującymi naówczas teoriami, wyartykułowanymi przez Piotra Lombarda w jego *Sentencjach*. Określają one granice średniowiecznej refleksji chrystologicznej, a zarazem stanowią bezpośredni grunt myśli Tomaszowej, która – krytycznie stosując model całości-część – jest ostatnim najważniejszym przedmiotem analiz tego artykułu.

#### THE MEDIEVAL MODELS AND THEORIES OF THE HYPOSTATIC UNION – THE BACKGROUND AND THE STRUCTURE OF SAINT THOMAS AQUINAS' CHRISTOLOGY. SUMMARY

One of the principles of the scholastic Christology was the conviction about the necessity and possibility of creating the hypostatic union's theological models. As theoretical constructions their roles were to make presenting of the new theological hypotheses easier.

<sup>78</sup> Por. R. Cross, *The Metaphysics of the Incarnation...*, op. cit., s. 60.

As the author of this article points out, remarkable medieval attempts of showing the hypostatic union with the correct patterns could be found in the works of Peter Abelard, Saint Bonaventure and Albert the Great. These models were rarely developing their intuitions suggesting the wider perspective only. Because of that the reader learns about systematic panoramic view of the 13<sup>th</sup> century Christology in the second turn. These are the three existing in that time theories pronounced by Peter Lombard in his *Sentences*. They define the limits of the medieval Christological reflection and they are the basis of Aquinas' thought which by critically using the whole-part model is the most important subject of this article.