



JACEK RUSZCZYŃSKI

Komentarz do przekładu wybranych tekstów filozoficznych Wiktoryna: Jak w Bogu możliwe jest zrodzenie? Manifestacja Boga jako Formy

*Commentary to the Translation of Victorinus's Selected Philosophical
Texts: How is Begetting Possible in God? God's Manifestation as a Form*

ABSTRACT: In this commentary I intend to present a problem with which Victorinus is concerned – how is Begetting possible in God? Latin Author considers the problem as a philosopher rather than a theologian. We can say that we are dealing with the philosophy of God.

KEYWORDS: Marius Victorinus • triad existence-life-cognition • divine potentiality • divine acting • begetting in God • internal form as cognition • manifestation of a form • exterior form as being

Mariusz Wiktoryn Afer pochodził z Afryki (ur. ok. 280–290), gdzie studiował i nauczał retoryki. Następnie przeniósł się do Rzymu (ok. 340). Tam zdobył sławę i zaszczyty. Można powiedzieć, że był w tym czasie sławnym nauczycielem. Augustyn wymienia go jako piastującego urzędowe stanowisko *rhetor urbis Romae*¹. Musiał być naprawdę podziwianym mówcą, skoro, jak podaje Hieronim, postawiono mu pomnik².

Pozostawił kilka dzieł z zakresu retoryki. Są to komentarze lub objaśnienia dzieł Cycerona (*Ars grammatica*, *Explanationes in Ciceronis Rhetoricam*, *In Ciceronis Topica commenta*, *De definitionibus*). Teksty te nie wskazują jeszcze na jego zainteresowanie filozofią.

¹ Augustyn, *Wyznania* VIII, 2, 3.

² Hieronim, *Kroniki* (za rok 354), [w:] Hieronymus, *Continuatio „Chronicorum” Eusebii Caesariensis*, A.D. 354, *Scriptorum veterum nova collectio*, VIII, A. Maio (wyd.), Romae 1883, s. 403.

Dopiero po nawróceniu i publicznym wyznaniu wiary podejmuje działalność teologiczną. Powstają najważniejsze dzieła napisane w obronie ortodoksyjnej wiary przed szerzącym się arianizmem. *Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arrianum* oraz *Adversus Arium (libri quator)*, *De homoousio recipiendo*. Baron datuje pierwsze dzieło na lata 358–59, drugie i trzecie na lata 360–63³. Do tego dochodzą pisma egzegetyczne w postaci *Komentarzy* do listów św. Pawła (powstałe ok. 362) oraz trzy *Hymny* o Trójcy Świętej (Hadot podaje rok 363).

W pismach teologicznych i egzegetycznych widoczny jest duży ładunek problematyki filozoficznej. Hadot wskazuje na wyraźne wpływy myśli Porfirijskiej⁴, chociaż w *Komentarzach* nie da się tego stwierdzić. Według Simonetti'ego Wiktoryn daje się poznać w swoich pismach egzegetycznych jako gramatyk i filozof⁵. Widzimy, że dotychczasowy nauczyciel retoryki zmienił się w filozofa. Skąd taka zmiana? Gilson nazwał go „początkowo żartym przeciwnikiem chrześcijaństwa”⁶. Ale czy to znaczy, że już wcześniej miał określone poglądy filozoficzne? Czy przyjął dostępną wówczas myśl filozoficzną Porfirusza dla potrzeb nauczania, czy dla obrony wiary? Baron pisze, iż jest możliwe, że Mariusz Wiktoryn nie zawsze był neoplatonikiem, lecz zaadaptował neoplatonizm w celu wyjaśnienia kontrowersji ariańskiej⁷. Hadot sądzi, że Wiktoryn mógł się zetknąć w Rzymie z chrześcijaństwem neoplatonizującym⁸. Zdaniem Ziegenausa, który rozważał wszystkie możliwości, kwestia musi pozostać na razie bez odpowiedzi⁹.

Nawrócenie Wiktoryna miało miejsce w wieku już podeszłym (miał ok. 70 lat). Jego decyzja zbiegła się z panowaniem cesarza Juliana Apostaty, który pragnął odnowienia ducha pogańskiej przeszłości. Chodziło w gruncie rzeczy o wykluczenie chrześcijan ze szkolnictwa i życia publicznego. Gdy zatem edykt cesarski postawił chrześcijan przed wyborem – wiara albo nauczanie retoryki – Wiktoryn publicznie wyznaje wiarę¹⁰.

³ Zob. M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, przeł. i oprac. A. Baron, Kraków 1999, s. 8.

⁴ Zob. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1–2, Études Augustiniques, Paris 1968. [całościowe opracowanie zagadnienia].

⁵ Por. M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, s. 240.

⁶ Zob. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, przypis na s. 571.

⁷ Zob. M. Wiktoryn, *Dzieła egzegetyczne*, s. 29.

⁸ P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, op. cit., vol. 2.: „Marius Victorinus”, s. 244–245.

⁹ A. Ziegenaus, *Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus*, München 1972, s. 279.

¹⁰ Taka postawa spodobała się Augustynowi. Opisuje on to wydarzenie w *Wyznaniach* VIII, 2, 3–5.



Podsumowanie całości wyboru wymaga przypomnienia najważniejszych akcentów pierwszej części *Wyboru tekstów filozoficznych*¹¹.

Dla Wiktoryna najpierw istnieje więc Bóg zarówno ponad rzeczami będącymi, jak i ponad nie będącymi jako ich przyczyna (n. 7). Podkreśla on tutaj transcendentny status Boga wyjaśniając, że nie należy mówić, iż Bóg sam jest tymi rzeczami, którym udzielił bytowania (n. 17). Dlatego określa Boga jako tego, który stoi ponad wszystkimi rzeczami, nie mając nic wspólnego z tymi, które są. A ponieważ stoi ponad tymi rzeczami, które są, to nie jest żadną z nich. I tutaj pojawia się być może zaskakujący wniosek: Bóg jest nie-bytem (n. 19). Stąd Wiktoryn zastanawia się, jak należy nazwać Boga. Odpowiada, że ogólnie możemy Go nazwać bytem, ponieważ jest Ojcem tych rzeczy, które są. Ale jednocześnie dodaje, że Bóg występuje ponad bytem i z tej racji, że jest ponad, nazywamy Boga nie-bytem jako czymś różnym od bytu (n. 4).

Czym więc jest ten nie-byt ponad bytem? Autor odpowiada, że jest czymś, czego nie poznajemy ani jako byt, ani jako nie-byt, lecz ujmujemy Go jakby w niewiedzy przedmiotowej (czyli bez określenia przedmiotowego, a więc bez definicji), ponieważ jest bytem oraz ponieważ nie jest bytem, który zrodził byt w manifestacji siebie samego (por. n. 19). Wiktoryn wyjaśnia to w następujący sposób: jeśli Bóg jest przyczyną wszystkiego, to w zrodzeniu jest również przyczyną bytu (n. 20). To, co jest przyczyną dla bytu, nazywamy naprawdę przed-bytem (προόν) (n. 2). Skoro Bóg zrodził byt, to prawdziwe jest stwierdzenie, że ten, który jest ponad bytem, zrodził byt raczej sam z siebie niż z niczego (n. 20). Dalej autor dodaje, że to, co jest ponad bytem, stanowi byt ukryty (*absconditum* ὄν). Zrodzenie jest manifestacją tego, co ukryte. Co zatem rodzi Bóg? Pada odpowiedź: to, co było wewnątrz. A co było wewnątrz w Bogu? Nic innego jak byt, prawdziwy byt, a nawet przed-byt (προόν), który stoi ponad ogólnym rodzajowym pojęciem bytu (n.20). Wiktoryn doda nawet takie sformułowanie – byt już aktywny w możliwości.

Widzimy, jak autor zмага się tutaj z wyjaśnieniem problemu pochodzenia z Boga pierwszego bytu, który utożsamia ze zrodzonym Synem-Logosem, a jednocześnie podejmuje problem pochodzenia całej dalszej rzeczywistości. Ta propozycja wydaje się odważna i ciekawa.

Przedstawione powyżej zrodzenie bytu Wiktoryn odnosi ewidentnie do zrodzenia Syna-Logosu. Twierdzi, że ten przed-byt nie zrodził nic innego jak byt istniejący przed wszystkimi rzeczami, byt doskonały pod każdym

¹¹ Zob. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 59/2014, s. 335–341.

względem, który nie może współistnieć z czymś innym, gdyż to, co jest w pełni doskonałe, nie potrzebuje czegoś innego. Dlatego ten powszechny byt (*universale öv*) jest jeden i jedyny. A to znaczy, że ponad ogólnym pojęciem rodzajowym bytu istnieje jeden jedyny byt. Ten byt został zrodzony z mocy Boga przed wszystkimi rzeczami, które naprawdę istnieją, i które są. Jest on pierwszym bytem, od którego pochodzą i przez którego istnieją wszystkie rzeczy, jakie są na świecie (n. 21).

Pojawia się teraz jednak pytanie, jak dochodzi do powstania wszystkich pozostałych rzeczy? Wiktoryn powiada, że Bóg, który jest przyczyną wszystkiego i który stworzył wszystkie rzeczy, był jeden i jedyny. Od razu jednak zaznacza, że Bóg był jeden nie tylko jako sama jedność, lecz zarazem był wielością wszystkich rzeczy, które bytowały potencjalnie w Nim (n. 18). Autor wcześniej wyjaśnia ten problem pisząc, że skoro Bóg jest jeden i jedyny, to gdy zechciał, żeby powstało wiele rzeczy, chciał, żeby wielością stała się nie jego jedność, lecz żeby było nią to, co stanowi jeden byt (n. 17). Z woli Bożej powstają więc w zrodzeniu zarówno rzeczy będące, jak i nie będące (n. 4). Bóg jest przyczyną zarówno tych rzeczy, które są, jak i tych, które nie są (n. 2).



Drugą część *Wyboru tekstów filozoficznych*¹² Wiktoryna rozpoczyna twierdzenie, że Bóg stoi ponad wszystkim i jest początkiem wszystkiego. Autor odwołuje się przy tym do poglądów Plotyna, przedstawiając Boga jako Jedno (n. 36b). Stwierdza, że przed wszystkimi rzeczami, które prawdziwie istnieją, było Jedno albo Jednia, albo samo Jedno, zanim jeszcze pojawiło się bycie czymś jednym (n. 36). To Jedno trzeba poznać i nazwać jako coś, czego nie dotyczy żadne zróżnicowanie, Jedno jedyne, Jedno proste, Jedno wyprzedzające wszelką egzystencję i wszelka egzystencjalność. To Jedno stoi przed bytem, przed wszelką istotowością i substancją, a także przed wszystkimi możliwymi rzeczami (n. 36).

Autor dodaje, że to Jedno jest czymś jednym egzystencjalnie, ale tak jak ten, który jest egzystencjalnie jeden w zakresie możliwości (n. 42). I tutaj pojawia się być może zaskakująca interpretacja dokonana przez Wiktoryna. Okazuje się bowiem, że dla niego Bóg jest możliwością (n. 28). Stwierdza, że Bóg istnieje jako możliwość, która może poprzedzać to, co stanowi istnienie wszystkich rzeczy (n. 44). Autor może sobie pozwolić na takie twierdzenie, ponieważ dla niego możliwość (*potentia*) jest bezwzględną jednością (*unali-*

¹² Zob. „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 60/2015, ss. 335–354.

tas) (n. 42). Stąd wydaje się, że określenie „Bóg jest jeden i prosty” odnosi się właśnie do możliwości. Wiktoryn dodaje bowiem, że Bóg jest jeden prosty – najbardziej w swojej możliwości (n. 41). Uważa, że Jedno jest możliwością, gdyż możliwość jest wszystkim bez żadnych ograniczeń i do tego, aby być wszystkim, nie potrzebuje rzeczy, które istnieją (n. 42).

Czym jest Boska możliwość? Wydaje się, że chodzi tutaj raczej o jakiś rodzaj trwania – właśnie o trwanie w możliwości rodzenia albo sprawczego działania. Ta Boska możliwość jest tylko zadatką mocy, ale z pewnością nie jest jeszcze mocą Bożą, jak to później będzie interpretował św. Tomasz. Takim Boskim trwaniem zdaje się być przypisywany Mu ruch wewnętrzny jako ruch zatrzymany – trwający w spoczynku. Boskie trwanie zdaje się być postojem ruchu.

Wiktoryn powie, że to wszystko – możliwość, egzystencja, substancja albo byt – jest albo Nim samym, albo istnieje już po Nim (n. 36a). Otóż w tym istniejącym Jednym naprzód wysuwa się Jedno, Jedno jedyne, jedno w substancji, jedno w ruchu. Autor twierdzi, że sama jego egzystencja jest bez aktu, żeby nie było żadnego zróżnicowania w stosunku do jego trwania (*ab ipso consistentia*) (n. 36b). I dalej dodaje, że Jedno jest mocą wszystkich możliwości (*fortitudo omnium potentiarum*), jest Ono wspanialsze od samego ruchu i trwalsze od samego trwania – ponieważ w poruszeniu jest niewypowiedzianym trwaniem (*status*), zaś w trwaniu jest całkowicie niewysłowionym ruchem (n. 36). Pojawia się tutaj przeciwstawienie *status-motio*, czyli ruchu i stanu spoczynku albo zatrzymania.

Według Wiktoryna Bóg jest także pierwszym samym istnieniem (*ipsum esse*) (n. 38). Powiada, że istnienie jest pierwszym ruchem, który nazywamy ruchem zatrzymanym (*cessans motus*), a także wewnętrznym ruchem (*intus motus*), skoro bowiem istnienie tak działa, jak istnieje w sobie, to słusznie jest nazywane wewnętrznym ruchem oraz ruchem zatrzymanym (n. 29). Bóg w jakimś nieruchomym poruszeniu zachowuje siebie samego (n. 37). I mimo że wewnątrz jest ruchem (n. 38), to jednak sam pozostaje w spoczynku (n. 39). Wreszcie sprawa się wyjaśnia, gdy Autor stwierdza, że w Bogu jest ruch, a z niego pochodzi także sprawcze działanie (*actio*). Dodaje też, że Ojciec działa i sprawia, lecz wewnętrznie (n. 28).

Można przypuszczać, że interpretacja Boga jako egzystencjalnej możliwości posłużyła autorowi do wyjaśnienia faktu zrodzenia Syna Bożego (Logosu), czyli powstania pierwszego Bytu. Według niego zrodzenie rozpoczyna się od wewnętrznego poruszenia. Zrodzone jest to, co było ukryte wewnątrz. W tym zrodzeniu zasadniczą rolę zdają się odgrywać dodatkowe możliwości utożsamiane z możliwością istnienia. Są to życie (ożywianie) oraz poznanie umysłowe (inteligencja).

Wiktoryn pisze, że pierwszą możliwością jest życie, a drugą możliwością jest samo poznanie (n. 26). Życie jest formą tego, co stanowi istnienie. Określa ono nieskończone istnienie, które jest pierwszą możliwością poruszania (n. 26). Skoro sam ruch istnieje wewnątrz w sobie, to jest tym samym, co substancja. Otóż jeden ruch jest albo tym życiem, albo inteligencją, ponieważ konieczne jest, żeby życie było ruchem, bo przecież każde życie ożywia. Dlatego życie jest ruchem, który albo odnosi się na zewnątrz i dlatego właśnie nazywany jest ruchem, albo istniejąc sam w sobie jest zwrócony ku sobie, a zatem sam dla siebie stanowi substancję (n. 28).

Wiktoryn twierdzi, że Bóg sam pozostając jeden i prosty powinien być sprawcą i samą substancją zarówno dla zatrzymania (postoiu), jak i dla ruchu (n. 28). Istnienie jest bowiem pierwszym ruchem, który nazywamy zatrzymanym oraz samym ruchem wewnętrznym (n. 29). Istnienie jest dla autora jakimś postojem ruchu, czyli samym trwaniem. Zatem w tym istnieniu, które jest ożywianiem i poznaniem wszystko trwa na sposób substancjalny jako jedna subsystencja.

Dalej Wiktoryn argumentuje za jednością istnienia, życia i poznania. Stwierdza, że ożywianie jest tym samym, co istnienie. To, co żyje, nie jest czymś innym niż życie, które sprawia ożywianie. Jeżeli zakładamy bowiem, że istnieje samo życie, a tej możliwości życia przysługuje również istnienie, zaś ona sama przysługuje istnieniu, to staje się oczywiste, że trzeba przyjąć, iż istnienie i ożywianie są jednym i tym samym. Na koniec dodaje, że ten argument jest słuszny także w odniesieniu do samej inteligencji, czyli poznania umysłowego. Dlatego poznanie umysłowe jest tym samym, co istnienie, a to istnienie, które jest poznaniem, jako samo poznanie stanowi inteligencję. Stąd Wiktoryn wnioskuje, że istnienie jest zarazem – istnieniem, życiem i poznaniem. Jedno i to samo istnienie jest tym, co życie oraz tym, co inteligencja (n. 30).

W przedstawionym tekście Wiktoryna zagadnienie ruchu, który ma występować w Bogu, jest kluczowym tematem. Dzieje się tak dlatego, że ten ruch w Bogu był mu potrzebny do uruchomienia i rozwoju życia. Dla niego przede wszystkim życie jest ruchem. Można powiedzieć, że życie jest ruchem i powstaje z ruchu. Życie porusza bowiem samo siebie. Cały ten ruch życia w Bogu oraz poza Nim jest związany z rodzeniem. Przecież to życie rodzi życie. Otóż problem rodzenia jest już wynikiem manifestacji Syna Bożego. Wiktoryn starał się wykazać, że Syn został zrodzony przez Ojca. Dla niego Syn staje się Życiem, które zostało zrodzone przez Ojca.

Aby lepiej zrozumieć problem zrodzenia, Autor odwołuje się do przykładu zdolności widzenia, jaka przysługuje człowiekowi. Na tym przykładzie chyba najlepiej pokazuje to, o co mu chodzi w zrodzeniu Syna Bożego. Otóż w punkcie 34 pisze:

Tak więc władza widzenia (czyli możliwość widzenia) zawiera w sobie czynność widzenia, która wybiega na zewnątrz wówczas, gdy ta władza działa. Z władzy widzenia zostaje zrodzona sama wizja jednorodzona – nic innego nie jest z niej zrodzone – zatem widzenie należy do władzy widzenia, ale nie tylko wewnętrznie, lecz we władzy (*in potentia*) wewnętrznie, a w działaniu (*in actione*) raczej zewnętrznie. I dlatego widzenie przynależy do władzy (*ad potentiam*), gdyż jest widzeniem, zatem widzenie jest współistotne (*homooousion*) władzy widzenia i stanowi z nią jedną całość. Władza wprawdzie pozostaje w spoczynku, zaś widzenie dokonuje się w ruchu i dzięki niemu stają się widzialne wszystkie rzeczy [...].

Wiktoryn podejmuje próbę pokazania, że zrodzenie Syna można wytłumaczyć dzięki rozważaniom dotyczącym życia. Według niego życie jest ruchem. Jest to najpierw ruch wewnętrzny, gdyż życie powstaje samo z siebie. Ten wewnętrzny ruch nosi również nazwę ożywiania (*vivere*), gdyż jest możliwością i możliwością ożywiania wszystkiego, co będzie kiedyś żyło. Ten wewnętrzny ruch życia (trwanie bez ruchu) „przeradza się” w zrodzenie Syna. Można też dokonać takiej interpretacji, że Syn, który sam jest Życiem, rodzi się, tak samo jak życie, najpierw wewnątrz w Bogu, aby następnie móc być zrodzonym na zewnątrz z kobiety Dziewicy.

Jednak w swoich rozważaniach Wiktoryn wykracza poza tematykę teologiczną i posługuje się także ujęciem metafizycznym, gdyż zrodzenie Syna utożsamia jednocześnie z powstaniem pierwszego Bytu. To pokazuje, że zrodzenie przez Boga posiada zarazem charakter działania stwórczego. Autor pisał już poprzednio:

Zrodzenie jest manifestacją tego, co ukryte, o ile byt w możliwości rodzi byt w akcie. W zrodzeniu nic nie dzieje się bez przyczyny. Jeśli Bóg jest przyczyną wszystkiego, to w zrodzeniu jest również przyczyną bytu, zwłaszcza gdy istnieje ponad bytem i gdy sąsiaduje z bytem jako jego Ojciec i Rodzic (n. 20).

Natomiast w części III *Wyboru tekstów* Wiktoryn rozwija temat zrodzenia w perspektywie manifestacji i rozwoju. W związku z tym pojawia się problem pochodzenia aktu z możliwości. Bóg był interpretowany w perspektywie zrodzenia życia jako możliwość (ruchu), a teraz musi być pojmowany jako akt stanowiący Formę, którą staje się zrodzony Syn. Autor posługuje się w tym wypadku pojęciem Formy Bożej (*forma dei*), która jest zarazem Pierwszym Bytem. Ten Pierwszy Byt jest niestworzony, natomiast wszystkie dalsze byty stwarzane przez Boga są złożone z formy i materii.

Bóg, który jest po trzykroć możny, posiada trzy możliwości – istnienie, ożywianie i poznanie umysłowe. Te trzy możliwości w swoim rozwoju

przewyższają wszystkie rzeczy, które są, które mogą być lub mogłyby być. Bóg jest możliwością (n. 28). Autor powie, że przed bytem i przed logosem istnieje ta możliwość i siła, którą określamy słowem *esse*, a w języku greckim słowem *το εἶναι* (*to einai*). (n. 70) Otóż to, co stanowi istnienie (*esse*), należy pojmować na dwa sposoby: – pierwsze początkowe istnienie jest czymś powszechnym, skąd pochodzi istnienie w rzeczach stworzonych; drugie zaś istnienie występuje w pozostałych rzeczach. Prawdziwie pierwsze istnienie nie jest partycypowane (natomiast drugie istnienie wydaje się być partycypowane). Jest ono czymś nieskończonym i bezgranicznym względem innych rzeczy. Stanowi powszechną zasadę wszystkich zasad. Dlatego nie jest bytem i pozostaje zawsze bez formy. To Boskie Istnienie jest *ipsum esse* oraz *ipsum vivere*, jednak nie stanowi jakiegoś istnienia lub jakiegoś ożywiania (n. 70). Autor zastanawia się również, czy Bóg jest tym samym, co istnienie (*esse*), czy jest czymś innym? Rozważając ten problem potraktował on istnienie jako bytujące w możliwości. A Boska Możliwość wyprzedza wszystko i jest prazasadą, co oznacza, że bytuje wcześniej niż prawdziwy byt (n. 71).

W dalszym fragmencie nawiązuje do rozwoju możliwości. Skoro Bóg jest początkiem i źródłem wszystkiego, co istnieje, to wszystko, co boskie, istniało wcześniej i zawsze. Przecież na początku wszędzie był tylko Bóg i wszystko było Bogiem w postaci *p r z e d*-istnienia. Na zewnątrz bowiem nie było niczego, co stawałoby się rozwojem. Zatem rozwój możliwości przybrał postać aktu (n. 86). W punkcie 86a Wiktoryn stawia wprost pytanie, gdzie istnieje akt i skąd pochodzi. Odpowiada, że akt istnieje w możliwości i pochodzi z możliwości, natomiast możliwość istnieje w akcie i pochodzi z aktu. Jest to wyraźne nawiązanie do terminologii Arystotelesa. To pozwala mu stwierdzić, że rozwinięciem boskich możliwości jest akt i manifestacja na zasadzie ruchu i jakichś narodzin (n. 85).

Okazuje się zatem, że z boskiej możliwości pochodzi akt, tak jak z władzy (*potentia*) pochodzi działanie (*actio*). Ten akt staje się już doskonałą formą i doskonałym życiem. Należy to interpretować w ten sposób, że z Boskiego Istnienia pochodzi Forma jako Pierwszy Byt. W ten sposób Wiktoryn rozumie pochodzenie i zrodzenie Logosu jako Syna Bożego. Według niego Logos uczestniczy także w stwórczym akcie Boga. Logos objawia się bowiem jako powszechna możliwość obejmująca ogólnie wszystkie rzeczy, udzielając się im jako ich własna egzystencja (n. 72). Logos istnieje w tym, co stanowi możliwość dla sprawionych i zrodzonych egzystencji w rzeczach. Autor powie, że Logos jest tym, co definiuje i określa byt, ponieważ udziela każdemu bytowi jego własnej egzystencji. Rozwijając tę myśl dodaje, że Logos definiuje byt udzielając formy każdemu bytowi. Stąd można mówić o tym, że byt jest już istniejący, bo będzie przysługiwało mu istnienie jako pewna określona

forma (n. 72). Można chyba uznać, że Logos działa w tym wypadku jako doskonała Forma.

Wszystko to prowadzi do pojawienia się nowego problemu: czym jest sprawcze działanie Boga (*agere*)? Z jednej strony to sprawcze działanie wiąże się z ożywianiem. Bóg jest pierwszym ożywianiem, zaś sprawcze działanie jest w Bogu tym, co ożywia wszystko (n. 65). Autor nazywa Boga Ojcem życia, boskim symbolem życia, najwyższym życiem i mocą ożywczą, założycielem życia oraz początkiem wszystkich rzeczy ożywionych. Dodaje, że Bóg jest zawsze żywy i to naprawdę żywy. Żyje bowiem od wieków i na wieki, a substancją dla Niego jest to, że żyje (n. 67). Bóg jest więc samą aktywnością zawarta w sprawianiu czegoś i dlatego posiada swoje istnienie w ruchu, gdyż zasadniczo i ogólnie jest ożywianiem (n. 69). Wiktoryn stwierdza wprost, że boskie istnienie jest ożywianiem (n. 68).

Z drugiej strony to sprawcze działanie jest związane z nadaniem lub udzieleniem formy. To, co zostaje udzielone w tej sprawczej aktywności, stanowi jakby pewną formę, która jest już życiem (n. 69). Prowadzi to do wniosku, że życie jest udzielane w akcie ożywienia, a jednocześnie otrzymujemy formę w egzystowaniu. Takie udzielenie formy jest już związane z pojawieniem się na świecie (tamże). Udzielanie formy dotyczy zarówno pierwszego bytu (czyli zrodzonego Syna-Logosa), jak i wszystkich pozostałych bytów ożywionych.

Wiktoryn określa Syna jako Formę Boga (*forma dei*). Dlatego też Syna Bożego nazywa prawdziwym obrazem Boga, skoro Boska Forma została zrodzona (a nie stworzona). Dodaje ponadto, że poznajemy Boga dzięki tej Formie, która jest Bogiem, gdy ujmujemy ją w samym Bogu (właściwie już w Synu) (n. 88). Okazuje się, że zagadnienie Boskiej Formy jest potrzebne Autorowi do wykazania tożsamości Syna i Ojca. Powiada on, że Syn jest Bogiem dlatego, że jest On tym, któremu przysługuje Forma. Ta forma jest w Bogu tym samym, co substancja. Jeżeli więc znaczenie terminów jest to samo i forma tej substancji jest tym samym, co sama substancja – gdyż forma jest czymś substancjalnym (czyli związanym z substancją), to dlatego Syn będzie tożsamy z Ojcem (n. 86a).

Podsumowanie

Wiktoryn przywołuje Arystotelesowską zasadę, że akt pochodzi z możliwości, zaś możliwość z aktu. Ten związek możliwości z aktem posłużył mu do analizy Boskiej aktywności. Ta aktywność, która przybiera nazwę zrodzenia, dokonuje się w samym Bogu. Ale dla niego Bóg jako *ipsum esse* jest najpierw możliwością. Wydaje się, że to *ipsum esse* wyraża dla Autora raczej jakąś

nieokreśloną, a przez to niepoznawalną, ogólną egzystencjalność, czyli możliwość zaistnienia wszystkich bytów. Powie on później, że każdy powstający byt posiada własne istnienie, czyli już określony sposób bytowania. Bóg natomiast istnieje bez żadnej formy i dlatego nie jest ujmowany jako byt. Można powiedzieć, że *ipsum esse* oznacza czyste istnienie.

Dla Wiktoryna Boska Możliwość stanowi początek wszystkiego. Jednak żeby można ją było uznać za początek i przyczynę różnych bytów, stwierdza on, że tę możliwość tworzą trzy różne możliwości sprawcze – istnienie, ożywianie i poznanie (umysłowe) – które dają początek różnym rodzajom rzeczy stworzonych, sprawiając w nich egzystencję, życie i inteligencję. W ten sposób Wiktoryn przypisuje Bogu zarówno życie (ożywianie) jak i poznanie. Powie wprost, że Bóg Ojciec jest istnieniem (*esse*), Syn Boży jest życiem (*vivere*), zaś Duch Święty jest poznaniem (*intellegere*). Pokazuje to, że skoro Autor uznał, że mamy do czynienia z bytami ożywionymi oraz poznającymi (rozumnymi), to początkiem dla nich muszą być odpowiednie możliwości lub moce sprawcze zawarte w samym Bogu, czyli właściwie w Boskiej Trójcy.

Można zatem przyjąć, iż Bóg jest wiecznotrwałą możliwością, którą Autor opisuje jako powstrzymany ruch (bezruch ruchu albo postój ruchu). Taka możliwość jest napełniona jakby trzema mocami – *esse*, *vivere*, *intellegere*. Najpierw w tej możliwości pojawia się ruch wewnętrzny (*intus motus*), który powoduje i sprawia aktywność zrodzenia. Zrodzenie polega na ujawnieniu i uaktywnieniu tego, co było zawarte w Boskiej Możliwości. W tym pierwszym akcie zrodzenia i manifestacji najpierw działa moc egzystencjalna, która objawia się w postaci aktu formy; dalej choć zarazem jednocześnie uaktywnia się moc ożywcza, która objawia się jako życie; a już na koniec, chociaż wciąż razem, aktualizuje się moc poznawcza, która przejawia się jako poznawanie wszystkiego od razu i naraz.

Pierwszy zrodzony Byt przybiera zatem postać Aktu stając się Formą Bożą (*forma dei*). Objawia się on jako pełnia Życia oraz jako Słowo (*logos*) – i to jest właśnie Syn Boży. Natomiast moc poznawcza jako duchowe tchnienie (*spiratio*) objawia się i manifestuje jako doskonały Duch i pełnia poznania (*nous*) stanowiąc trzecią Osobę Trójcy.

O pochodzeniu Syna Wiktoryn mówi w sensie zrodzenia. Lecz zarazem przyznaje, że chodzi o zrodzenie doskonałego pierwszego bytu. Można postawić tezę, że Pierwszy Byt został zrodzony jako Akt, czyli stałby się doskonałą Formą. Natomiast nie wiadomo, jak zinterpretować pochodzenie i status ontyczny Ducha. Autor podaje, że Duch jest tożsamy z Plotyńskim *Nous*. Można zatem domniemywać, że w sensie metafizycznym Trójcę Boską tworzyłyby *Esse-Forma-Nous*. *Esse* byłoby jakąś przed-bytową Możliwością, zaś *Forma* i *Nous* (Duch) stanowiłyby już aktywną manifestację tej Możli-

ści, czyli jakąś pełną postać Aktu. Toteż późniejsze stwarzanie bytów byłoby uaktywnieniem lub aktualizacją Boskiej Możliwości (egzystencjalności jako możliwości stwarzania i zaistnienia wszystkiego).

Według Wiktoryna Bóg objawiałby się najpierw w swojej Trójcy, aby następnie manifestować swoją moc na zewnątrz w stworzonych bytach. Dlatego według Autora w Bogu muszą być zawarte zasady pełniące rolę możliwości sprawczych dla głównych rodzajów bytów – dla samych bytów, dla tych ożywionych bytów oraz dla tych poznających bytów. Stąd Bogu została przyznana moc ożywcza (*vivere*) oraz moc poznawcza (*intellegere*).

Jednak taka interpretacja wywołuje pewne zamieszanie i zaniepokojenie, ponieważ w Bogu nie może być żadnego podziału ani zwielokrotnienia. Dlatego Autor posługuje się koncepcją możliwości, którą traktuje jako absolutną jedność, ale w tej możliwości i jedności ukryta jest przyszła wielość w sensie potencjalnym. Boską Możliwość stanowi jakiś zatrzymany ruch – ruch w zarodku (tak jak w nasieniu mamy zachowany i zatrzymany cały proces rozrodczy). Można uznać, że jest to możliwość ruchu i działania (*motus et actio*). Dopiero dalej wszystko zaczyna się kręcić, czyli aktualizować. Z tej zarodkowej możliwości rodzi się Akt (jako Forma i Życie), który posiada moc sprawczego działania, oraz tchnie Duch, dzięki czemu pojawia się Umysł (*Nous*) i poznanie umysłowe (*intellegentia*).

Filozofia neoplatońska wyobrażała sobie początek wszystkiego jako absolutne Jedno (*to hen*). Dlatego występował tam problem, jak z tego Jednego wyprowadzić wielość późniejszych bytów. Według Plotyna kolejną hipostazą po Jednym miał być Umysł (*Nous*), w którym mogło się pojawić zdwojenie (Dwójka) na poznanie i to, co poznawane, na poznanie samego siebie czy już pomyślenie samego siebie. Taki samo-myślący się Umysł Arystoteles stawiał na początku świata bytów cielesnych złożonych z formy i materii. U niego była to pełna i doskonała Forma (czysta forma). Jednak nie znajdujemy wyjaśnienia, jak ta doskonała Forma (ogarniająca wszystkie możliwe formy) może poznawać lub myśleć siebie samą. Plotyn przedstawił swoją analizę poznania i myślenia siebie, która pokazuje narodziny dwoistości poznawczej Umysłu, jednak nie uzasadnia to dwoistości ontycznej umysłu i bytu. Wydaje się, że postawienie Umysłu na drugim miejscu w hierarchii jest raczej maskowaniem problemu niż jego rozwiązaniem.

Wiktoryn podejmuje odważną próbę rozwiązania tego problemu. Pojmuje on Boga-Jedno jako możliwość, którą interpretuje jako absolutną jedność (*unalitas*). A z tej możliwości wyprowadza dwa akty, które przybierają postać życia i poznania. Tak więc Możliwość-Jedno wyłania albo rodzi aktywność w postaci Życia (*logos*) oraz poznania (*nous*). Dlatego pierwsze zdwojenie pojawia się już w aktywności (jako dwa akty), zaś początkowa możliwość

pozostaje zawsze w jedności. W ten sposób według Autora powstaje coś na kształt Trójcy. Bóg Ojciec jest istnieniem (*esse*), Syn jest życiem (*vivere*), a Duch Święty staje się poznaniem (*intelligere*) i umysłem (*nous*). Dalsza sprawcza aktywność prowadzi już do powstania wielości bytów stworzonych – ożywionych i poznających.

Poglądy Wiktoryna można w skrócie przedstawić w ten sposób. Potencjalnie (czyli jako możliwość) mamy jedność Boga. Potencjalnie Bóg stanowi bowiem niepodzielne Jedno. Ale w wyniku aktualizacji pojawia się troistość, ponieważ z tej jedności, jaką stanowi *ipsum esse*, wyłaniają się dwa akty – jeden w postaci Formy Bożej, czyli Syn-Logos oraz drugi w postaci *Nous*, czyli Duch Święty. Można się też domyślać, że Duch byłby taką *Intelligentia* albo jakimś *Intellectus Agens*, oświecającym nasze ludzkie poznanie. Natomiast Syn Boży jako doskonała Forma byłby z kolei takim *Dator formarum* przy stwarzaniu wszystkich pozostałych bytów i rzeczy.

Można uznać, że jest to ciekawe stanowisko przedstawione przez samego Wiktoryna, jednak nie pasuje ono do zasad realności, które wymagają, żeby przyczyną sprawczą był akt a nie możliwość. Stąd znacznie później św. Tomasz przyjął inne rozwiązanie, że Bóg jest Aktem Istnienia. Dla niego boskie *ipsum esse* będzie więc oznaczało czysty akt, a nie czystą możliwość.

Wiktoryn odważnie podejmuje rozważania metafizyczne. Syn Boży jest dla niego Pierwszym Bytem, zaś Duch jest z pewnością Pierwszym Umysłem. Oznacza to jednak, że Osobom Trójcy przypisuje on charakter ontyczny, podejmując próbę filozoficznego odróżnienia tych Osób. Sam Bóg jest dla niego przed-bytem (*πρῶον*), jest również samym istnieniem (*ipsum esse*) i egzystencjalnym trwaniem (*exsistentia*). Niemniej wszystkie te propozycje pokazują, jak trudno jest przedstawić teorię Trójcy Świętej. Wydaje się, że filozoficznie jest to nie do ogarnięcia, stąd próby Wiktoryna zostają skazane na niepowodzenie. Podejmuje on jednak ten temat odważnie i poszukuje własnego rozwiązania, które należy ocenić jako ciekawe i interesujące.

Żeby zrozumieć pełny kontekst historyczny, w jakim działał i tworzył Mariusz Wiktoryn, należy sięgnąć do dokonań jego poprzedników. U Wiktoryna jak w soczewce skupia się cały dorobek neoplatonizmu. Przede wszystkim korzysta on z czterostopniowego schematu rzeczywistości: 1) *ontos onta*; 2) *onta*; 3) *meontos meonta*; 4) *meonta*. Ale przedstawia ten schemat raczej jako ludzki zakres możliwości poznawczych. Dla niego nasze poznanie rozciąga się od prawdziwych bytów (idee lub najogólniejsze pojęcia-rodzaje), aż po nie-byty, czyli pojęcia, które nie reprezentują niczego przedmiotowego.

Ponad tym wszystkim stoi Bóg, który jest pojmovany jako przed-byt (*πρῶον*). Wiktoryn zastanawia się, jak należy nazwać Boga – bytem czy jakimś nie-bytem. Stwierdza, że nazywa się Boga bytem, ponieważ jest Ojcem tych

rzeczy, które są. Ale jednocześnie zaznacza, że Bóg występuje ponad bytem i dlatego nazywa się Go nie-bytem jako czymś różnym od bytu. Czym zatem jest ten nie-byt ponad bytem? Autor odpowiada, że Boga nie poznajemy ani jako bytu, ani jako nie-bytu, lecz możemy Go ująć jakby w niewiedzy przedmiotowej, ponieważ jest bytem i nie jest bytem. Ostatecznie Wiktoryn daje takie wyjaśnienie: skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, to w zrodzeniu jest również przyczyną bytu, a to, co jest przyczyną bytu, nazywamy słusznie przed-bytem (προόν).

Co ciekawe, Autor posługuje się również określeniem ὁ ὢν pochodzącym z greckiej Biblii (*Septuaginta*), a użytym do opisu Boga po raz pierwszy przez Filona z Aleksandrii. To wskazuje na znajomość najważniejszego nurtu neoplatońskiej filozofii (metafizyki). Zobaczmy teraz, jak rozwijało się metafizyczne rozumienie realności Boga. Otóż Filon jako pierwszy dokonał *onto*-logizacji pojmowania Boga¹³. Jako Żyd znał niewątpliwie grecką wersję Biblii. Słynne imię Boga brzmiało po grecku: – ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν. Dlatego czymś naturalnym dla Filona było zastosowanie wobec Boga określenia ὁ ὢν. W ten sposób problematyka Boga została wpisana w tradycję filozoficzną.

Seweryn Blandzi odwołuje się do następujących wypowiedzi Filona: „Bóg zaś nawet umysłem daje się uchwycić nie inaczej jak wedle Bycia (κατὰ τὸ εἶναι μόνον). Albowiem tylko jego Istnienie (ὑπαρκσις) jest tym, co z niego chwytny, a poza Istnieniem nic¹⁴. Filon stwierdza, że łatwiej jest dowieść istnienia Boga, „że jest” (ὅτι ἔστιν, ὑπαρκσις), aniżeli uchwycić jego „czym jest” (ὅ ἐστιν, οὐσία)¹⁵. Człowiek nie powinien starać się poznać Jego istotę, tylko utwierdzać się rozumowo w absolutności Jego istnienia. Jedynie możliwe do pojęcia tego, co boskie (τὸ θεῖον), jest „to, że jest, co określa mianem istnienia¹⁶, pokazując nie, – „czym jest”, lecz – „że jest¹⁷”.

Należy uznać, że Filon opowiada się wyraźnie za niepoznawalnością Boga w zakresie istotowym, czyli jak byśmy dziś powiedzieli – przedmiotowym. Nie poznajemy zatem istoty Boga, którą obejmowałaby jakaś definicja. Wszystko, co wiemy o Bogu sprowadza się do stwierdzenia, „że jest”. Jest to wyraźny krok w kierunku egzystencjalnego rozumienia Boga jako Istniejącego (τὸ εἶναι = ὑπαρκσις). Dlatego możemy uznać, że określenie Boga terminem ὁ ὢν ma również znaczenie egzystencjalne. Jak widzimy, później skorzystał z tego Wiktoryn.

¹³ Zob. S. Blandzi, *Filon z Aleksandrii i problem genezy onto-teologii*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 58/2013, s. 59–72.

¹⁴ Filon, *O niezmienności Boga* [w:] *Pisma II*, Kraków 1994, s. 61–62.

¹⁵ S. Blandzi, *Filon z Aleksandrii...*, s. 63–64.

¹⁶ Filon, *De praemiis et poenic*, s. 40. Cyt za. S. Blandzi, *Filon z Aleksandrii...*, s. 64.

¹⁷ S. Blandzi, *Filon z Aleksandrii...*, s. 64.

Zobaczmy, co działo się dalej z metafizycznym pojmowaniem Boga. Kolejnym etapem mogą być rozważania i poglądy Numeniosa¹⁸. Znajdziemy u niego kilka ciekawych terminów odniesionych do Boga (pojmowanego jako Boska Triada). Pojawia się imię Ojca, jak również Ojcowski Umysł z *Wyroczni Chaldejskich*¹⁹. Mamy też sformułowanie masculinum ὁ ὄν albo neutrum το ὄν. Najciekawszy dla nas jest termin *autoon* (αὐτοόν), czyli Sam Byt, stosowany przez Numeniosa. Dotyczy on Pierwszego Umysłu, który jest dla Autora Bytem Samym (αὐτοόν). Bóg jest ponadto nieznanym i niepoznawalnym (ἀγνωσούμενον) i dlatego z pewnością jest niewypowiedziany i nieopisany (ἄφατος καὶ ἀδιήγητος)²⁰.

Patrząc z perspektywy tekstów Wiktoryna najważniejsze wydaje się być określenie *autoon* (αὐτοόν), któremu u naszego Autora odpowiada termin *solum esse* oraz *ipsum esse* zastosowany wobec Boga. Można przypuszczać, że w obu tych przypadkach pobrzmiewa w tle odwołanie się do niewysłowionego charakteru Boskiej egzystencjalności (*existentialitas* u Wiktoryna). Można zapytać, dlaczego takie ujęcie egzystencjalne nie znalazło uznania w teologii chrześcijańskiej? Otóż bezpośredni poprzednik Wiktoryna, czyli Porfiriusz, był oceniany jako przeciwnik lub nawet wróg chrześcijaństwa. Natomiast filozoficzna propozycja Wiktoryna też wydawała się podejrzana, skoro Syn Boży był przedstawiany jako Pierwszy Byt zrodzony z Boga Ojca. Trzeba pamiętać, że już wtedy przeważała wizja stworzenia z niczego, zaś problematyka Trójcy Świętej wyjaśniano w ramach teologii, a nie metafizyki (św. Augustyn).

Dopiero św. Tomasz z Akwinu dał nowe rozwiązanie problemu. Przyjął on, że Bóg jako *ipsum esse* jest Aktem Istnienia, zaś pozostałe byty stworzone są złożone z istnienia i możliwości istotowej. Możliwość istotowa urzeczywistnia się dzięki aktowi stworzenia w każdym nowopowstającym bycie. Natomiast Bóg jako czysty Akt może stwarzać realne byty z niczego, gdyż posiada pełnię mocy sprawczej (czyli wszechmoc). To zapewniało radykalną różnicę między Bogiem a stworzeniem. Ale nawet to rozwiązanie Tomasza nie znalazło szerokiego uznania. I na koniec filozofia przeszła na pozycje ontologii jako teorii bytu możliwego.

Ponownie wracając do tradycji neoplatonńskiej, należy stwierdzić, że Plotyn dokonał *heno*-logizacji Boga. Bóg staje się dla niego Jednym lub Jed-


¹⁸ *Idem*, *Numenios z Apamei – zapoznany prekursor neoplatonizmu*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 3–4/2014, s. 193–220.

¹⁹ Des Places, *Oracles Chaldaïques*, fr. 37, s. 75. Cyt za. S. Blandzi, *Numenios z Apamei – zapoznany prekursor neoplatonizmu*, *op. cit.*, s. 201–202.

²⁰ S. Blandzi, *Numenios z Apamei – zapoznany prekursor neoplatonizmu*, *op. cit.*, s. 201–202; s. 204, 207.

nią, czyli absolutną jednością. Swoje rozważania Plotyn oparł na głębokiej analizie Platońskiego *Parmenidesa*. Wydaje się, że pragnąc zachować transcendencję Boskości przypisał jej absolutną jedność (*hen*). Jak zobaczymy, Wiktoryn korzysta również z takiego ujęcia filozoficznego. Stwierdza więc, że przed wszystkimi rzeczami, które prawdziwie istnieją, było Jedno lub Jednia, albo samo Jedno. To Jedno trzeba poznać i nazwać jako coś, czego nie dotyczy żadne zróżnicowanie. Jedno jedyne, Jedno proste, Jedno wyprzedzające wszelką egzystencję i wszelką egzystencjalność. To Jedno stoi przed bytem, przed wszelką istotnością i substancją (n. 36).

Autor dodaje, że to Jedno jest czymś jednym egzystencjalnie, ale tak jak ten, który jest egzystencjalnie jeden w zakresie możliwości. Stwierdza, że Bóg istnieje jako możliwość, która może poprzedzać istnienie wszystkich rzeczy. Wiktoryn może sobie pozwolić na takie twierdzenie, gdyż dla niego możliwość (*potentia*) jest bezwzględną jednością (*unalitas*). Powie, że „Bóg jest jeden i prosty” – najbardziej w swojej możliwości. Jedno jest możliwością, bo możliwość jest wszystkim bez żadnych ograniczeń i do tego, żeby być wszystkim, nie potrzebuje rzeczy, które istnieją (zob. n. 41, 42 i 44).

Podsumowując ten historyczny przegląd można postawić tezę, że Wiktoryn czerpał z najlepszej tradycji neoplatonickiej. Widzimy ponadto, że to neoplatonicy przekroczyli esencjalistyczne rozumienie Boga podążając już wyraźnie w kierunku egzystencjalnym. Dlatego nie bez powodu i znaczenia odnajdujemy u Wiktoryna takie określenia jak *existentia* czy nawet *existentialitas*. Można więc stwierdzić, że nasz Autor bardzo odważnie wykorzystuje dorobek filozoficzny platoników dla podbudowy dogmatów katolickich. 

JACEK RUSZCZYŃSKI – dr, wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, historyk filozofii, tłumacz filozofów chrześcijańskich, przede wszystkim Tomasza z Akwinu.

JACEK RUSZCZYŃSKI – Ph.D., lecturer at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, historian of philosophy, translator of Christian philosophers, esp. of Thomas Aquinas.