

ANNA WRÓBLEWSKA

DOI: 10.56898/st.13382

**„NA OBRAZ I PODOBIENSTWO”
– CHRZEŚCIJAŃSKA REINTERPRETACJA
POJĘCIA OSOBY W PERSPEKTYWIE
ODNIESIENŃ BOGA I CZŁOWIEKA
W TEOLOGII STAROŻYTNEJ
I ŚREDNIOWIECZNEJ**

Treść: 1. Wstęp 2. Starożytna geneza – persona, prosopon i hipostasis; 3. Rodząca się teologia i spory dogmatyczne; 4. Wkład Augustyna – odkrycie relacji substancjalnej; 5. Klasyfikacje Boecjusza; 6. Precyzacje Tomasza z Akwinu; 7. Zakończenie

Wstęp

W jednym ze swoich esejów Chantal Delsol pisze, że prastarym aksjomatem współczesnego społeczeństwa, który został zachowany mimo przemian ostatnich dekad, jakie dostrzec można na płaszczyźnie światopoglądowej, moralnej i obyczajowej, jest przekonanie o godności „pojedynczego ludzkiego jestestwa”¹. Określa ją nawet jako kluczową wartość kultury europejskiej, której odkrywaniu nadaje uroczysty tytuł „epifanii”. Te słowa francuskiej filozof doskonale oddają semantyczny ciężar, jaki spoczywa na pojęciu „osoby” i wagę, jaką w związku z tym ma jego rozumienie i obecność w ogólnej świadomości. Celem niniejszego artykułu jest ukazać, jak

Anna Wróblewska – ur. w 1999 r. magister teologii, absolwentka wydziału teologicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W 2023 złożyła egzamin magisterski z wyróżnieniem na podstawie pracy pt. *Trójca Święta kluczem do rozumienia wiary chrześcijańskiej w teologii Gisberta Greshakego*, napisanej pod kierunkiem ks. dr hab. Przemysława Artemiuka, prof. UKSW.

¹ Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003, s. 12.

odbywała się ewolucja tego terminu na przestrzeni nieustannego odniesienia dokonującego się między Bogiem i człowiekiem. Określam to jako chrześcijańską reinterpretację pojęcia, ponieważ spoglądając na konkretne przykłady rozumienia i zastosowania dostrzec można odbywanie się swobodnego procesu relektury pojęć i zawartych w nich treści. Przez relekturę rozumiem taki sposób odczytania danego tekstu, który nie poprzestając jedynie na przyswojeniu i powtórzeniu słów, stara się dotrzeć do najgłębszego sensu w nich zawartego i wydobyć go na powierzchnię. W tym celu zamierzam posłużyć się metodą analityczną, zagłębiając się w historyczny rozwój teologii i filozofii wybranych chrześcijańskich myślicieli starożytności i średniowiecza. Następnie postaram się także o syntezę wynikających stąd wniosków dotyczących rozwoju pojęcia „osoby” i zmian następujących w wyniku kolejnych relektur.

1. Starożytna geneza – *persona*, *prosopon* i *hipostasis*.

Geneza tego pojęcia to historia długa i pełna dygresji. W poszukiwaniu jej początków na Zachodzie docieramy do etruskiego kultu Persefony, gdzie obrzędowe maski nazwano od imienia bogini – *phersu*². Przez te początki w świecie teatru tworzy się więc *persona* (jako forma przymiotnikowa), która przejęta przez Rzymian od ludu Etrurii, złączona została ze słowem *personus*, *personare* – oznaczającym „pobrzmiwanie” lub „mówienie przez coś”³. Maską spełniała dwie zasadnicze funkcje: akustyczną i charakteryzatorską. Z jednej strony pozwalała więc ona na lepszą słyszalność wypowiedzianych kwestii, z drugiej zaś miała przedstawiać odgrywaną rolę, najważniejsze cechy bohatera. Dlatego też szybko „*persona*” zaczęła desygnować całą postać. Filozofia stoicyzmu nazywa tak ona konkretnego człowieka, który obarczony jest odpowiedzialnością i obowiązkami (w przeciwieństwie do nieposiadających rozumu zwierząt)⁴. Powoli zarysowuje się też tutaj motyw różny od ogólnego pojęcia, jakim jest natura; osobą jest jednostka, poszczególny przypadek.

Kolejnym krokiem było zastosowanie tego słowa na oznaczenie podmiotu w gramatyce a potem w dziedzinie prawa. Ciceron chociażby wspomina, że urzędnicy występują *se genere personam civitatis*, czyli właśnie

² Por., J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu* <http://digital.fides.org.pl/Content/300/PDF/Grzybowski.pdf>, (odczytano: 31.10.2023), s. 202.

³ Por. tamże.

⁴ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009, s. 73.

„odgrywają rolę” w życiu wspólnoty, uosabiając państwo⁵. Termin ten zakorzenił się w rzymskim prawodawstwie jako opozycyjny wobec terminu *res* (rzecz), będąc oznaczeniem godności podmiotu prawa – obywatela, jako członka społeczności. Szczegółowe rozstrzygnięcia o tym znajdują się np. w „Instytucjach” Gaiusa i Justyniana⁶. W kontekście nauk prawniczych zaczyna się uwidaczniać relacyjna dynamika tego pojęcia, które obejmuje jednostkę, ale w odniesieniu do drugiego lub wielu.

W Grecji dominującym terminem było *prosopon*. G. Greshake, omawiając jego zakres znaczeniowy na wstępie podkreśla, że w tym wypadku pierwotnym znaczeniem słowa nie jest „maska”. Podstawową informacją zawartą w tym słowie jest „to, co rzuca się w oczy”, a dalej – oblicze człowieka⁷. Istotna treściowo jest wizualność podmiotu, który ukazuje się drugiemu. W świecie greckim widzenie oznacza wielką władzę określania, kojarzone jest z tym, co ludzkie lub wręcz boskie⁸. Zgodnie z filozofią platońską, jeżeli „jaskinia cieni” symbolizuje świat, to światło przyjmuje rolę podmiotu, komunikującego prawdę wydobytą „z ciemności kosmosu”⁹. Tak więc „*prosopon*” to ten, który posiada władzę określania i świadomości pomimo zawołowania idei w świecie zmysłowym. Inaczej więc, niż w przypadku rzymskiej *persony*, zasadniczym kontekstem rozwoju nie jest świat danej wspólnoty, polis, ale cały kosmos, chociaż refleksja filozoficzna na ten temat miała także znaczący wpływ na postrzeganie państwa. Przykładem jest choćby platońska koncepcja człowieka bazująca na trójpodziale duszy (osoba wiązana była przede wszystkim z niematerialną częścią bytu). Odzwierciedlenie w skali makro znajduje ona w państwie, przyporządkowując każdej części duszy konkretną klasę społeczną wraz z przypisanymi jej obowiązkami, wyznaczanymi przez odpowiednią cnotę kardynalną (ze szczególnym uwzględnieniem sprawiedliwości)¹⁰. Natomiast zupełnie innym jest ujęcie Arystotelesa, którego hylemorficzna koncepcja traktuje człowieka jako jedność (dusza jako aktywna forma ciała) dążącą do dobra. Dlatego kluczową tu jest moralność podmiotu, która polega na kierowaniu

⁵ Por. Tamże.

⁶ Por. A. Szadok-Bratuń, *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, <http://www.ifg.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/PUBLIKACJE-IFG/OL/OL54.pdf#page=331>, (odczytano: 31.10.2023).

⁷ G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 70.

⁸ Por. T. Koberzycki, *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 245.

⁹ Por. Tamże.

¹⁰ Por., A. Szadok-Bratuń, *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, dz. cyt., s. 334.

się cnotami w dążeniu do szczęścia osobistego oraz w życiu społecznym, które jest dla niego właściwym (człowiek jako *zoon politikon*)¹¹.

Arystotelesowi także przypisuje się treściowy rozwój kolejnego znaczącego słowa w tej tematyce, czyli *hypostasis*. U Stagiryty jest to przede wszystkim istniejący byt (istota), która konkretyzuje się w poszczególnych indywiduach¹². Rozwój znaczeniowy tego słowa w dużej mierze wiąże się z filozofią platońską i neoplatońską oraz z rozwojem teologicznym, przede wszystkim nauki o Trójcy Świętej oraz chrystologii. Dominującym modelem była pierwotność jednego, od którego pochodziły kolejne emanacje (hipostazy), czyli w skrócie – drugorzędność tego, co wielokrotne i różnorodne. Nie pozostało to bez wpływu na starożytną teologię, będąc inspiracją określania Boga w sposób subordynacjonistyczny (stosując emanacyjnie rozumiane pojęcie hipostazy do opisu Boskich relacji). Zakończenie kontrowersji w tym zakresie przypisuje się przede wszystkim Ojcom Kapadockim. Grzegorz z Nazjanzu łączy pojęcia *prosopon* i *hipostasis*¹³, starając się uzgodnić ze sobą teologię wschodnią i zachodnią. Dużą rolę odegrały te semantyczne posunięcia w nauce o Trójcy Świętej. „Hipostaza” jako fachowy termin kształtuje się wraz z pojęciem „relacji”, opisując Boskie życie jako jedność hipostaz *in ordo relationis*¹⁴.

Warto zatrzymać się na konotacjach, jakie powyższe niesie dla terminu „osoba” – w niej zawiera się więc zarówno element głosu, mówienia, komunikowania prawd, a jednocześnie także widzenia, ujawniania, stawania naprzeciw drugiego. Jest ona trwałym istnieniem w kontrze do tego, co zniszczalne. *Prosopon* – jako to, co widziane, oblicze drugiego, stało się także przydatnym pojęciem dla tłumaczy Septuaginty, określając „oblicze”, a szczególnie „oblicze Boga” czy też „usta Pana”, jako objawiającego się człowiekowi i kierującego doń swoje słowo. Łaciniści translatorzy z kolei zastosowali *persona* w miejsce *prosopon*¹⁵. „Osoba” więc od początku krystalizuje się w rozgałęzionej konstelacji powiązań; jej podstawowymi władzami są te komunikacyjne (widzenie, mówienie), istnieje jako indywidualność jednocześnie w niezbywalnej relacji z drugim.

¹¹ Por. Tamże.

¹² Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 72

¹³ Por. G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 462.

¹⁴ Por. tamże, s. 462.

¹⁵ J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 204.

2. Rodząca się teologia i spory dogmatyczne

Nowy rozdział w historii omawianego pojęcia otwierają chrześcijańskie spory dogmatyczne. Wątek ten pojawił się już powyżej, ale domaga się głębszego omówienia ze względu na wagę dogmatycznego wkładu w to zagadnienie. Swoje (*nomen omen*) role odgrywają w nim wszystkie omówione już pojęcia. Początki kształtowania się chrześcijańskich dogmatów powiązane są mocno z konkretnymi uwarunkowaniami historycznymi i filozoficznymi. W trzecim wieku na Zachodzie popularnym nurtem był monarchianizm, jako konsekwencja koncentrowania się na jedności Boga (nierazdo sprowadzając w efekcie Syna do roli adoptowanego człowieka lub jedynie *modus* ukazywania się Boga). Pisarzem chrześcijańskim, którego nie sposób w tym temacie pominąć jest Tertulian. Punktem wyjścia u niego jest niepodzielna jedność Boga, który istnieje w samotności wraz z immanentnie do Niego przynależnym Rozumem/ Słowem. Tertulian, chcąc wyrazić Jego odmienność pisze, że podobnie u człowieka rozumność jest czymś przynależnym do jego istoty, a jednocześnie innym niż sam człowiek¹⁶. Troistość wewnętrznego Bożego bytu objawia się w stworzeniu i odkupieniu – zrodzenie ujawnia się niejako w dziele kreacji. Dlatego Słowo jest „Osobą” (*persona*) a więc kimś drugim Ojca („secundum a Patre”)¹⁷. Osobą jest również u Tertuliana Duch, który „pochodzi od Ojca przez Syna”. Podobnie jak apologety, sprzeciwiał się twierdzeniu, jakoby to rozróżnienie wprowadzało w Bogu podział. Wprowadzenie terminu „osoba” do teologii odbyło się ściśle w powiązaniu z objawieniem i ekonomią; użycie go w kontekście nauki o immanencji nastąpiło dopiero później. Nauczając o Słowie, że posiada ono wspólną z Bogiem substancję, rozumie tutaj istotę, tożsamość bytu¹⁸. Użyty więc w tym kontekście termin *persona* ma zastosowanie rozróżniające – biorąc pod uwagę konotacje z twarzą, charakterystycznym przedstawieniem, wydaje się on bardzo stosownym określeniem dla rozróżnienia, jakie postrzegano (wówczas) w kontekście objawienia.

Na Wschodzie natomiast dominująca koncepcja była bardziej przychylna wobec istniejącej w Bogu wielości. Jednym z czołowych przedstawicieli pierwszych teologów był z pewnością Orygenes. W kontekście jego nauki warto wspomnieć o mocnym powiązaniu równolegle rozwijających

¹⁶ J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 91.

¹⁷ Tamże, s. 92.

¹⁸ Tamże, s. 94.

się terminów – *hypostasis* (ὑποστάσις) i *ousia* (οὐσία). Już w punkcie wyjścia Orygenes skupiony jest na Boskim pluralizmie, pisząc o nim od razu w kontekście zrodzenia Chrystusa, zamiast stworzenia¹⁹. Aleksandryjski teolog nauczał, że Ojciec, Syn i Duch Święty odwiecznie są „trzema Osobami”, używając terminu hipostazy („τρεῖς ὑποστάσεις”). *Hipostasis* i *ousia* początkowo miały bardzo zbliżone znaczenie, wyrażając prawdziwe istnienie danego bytu. Pierwszy z terminów miał pochodzenie platońskie, natomiast drugi – stoickie i dużo częściej u Orygenesesa desygnuje osobne, indywidualne istnienie, byt²⁰. Tym, co odróżnia hipostazy od siebie w nauce aleksandryjskiego pisarza jest pochodzenie Syna od Ojca (zaś Ducha przez Syna), jako podstawy bytowej. Będąc odwiecznie osobnymi, uczestniczą w jednym życiu. Koncepcja Orygenesesa opiera się na platońskich podstawach i odzwierciedlać ma łańcuch emanacji, dlatego w ostateczności jest ona nacechowana subordynacjonistycznie.

Nieprecyzyjność powyżej zaprezentowanej terminologii zaowocowała licznymi sporami i debatami metafizycznymi oraz dogmatycznymi, które wypełniają w rozwoju chrześcijańskiej doktryny zwłaszcza okres III i IV wieku. Kamieniem milowym w tym zakresie są dokonania Ojców Kapadockich – Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu. Ustalenie właściwego znaczenia powszechnie używanych terminów pozwoliło na ważny krok w stronę krystalizowania się doktryny Kościoła a także na drodze formowania się pojęcia „osoby”. Podstawową trudność stanowiło rozróżnienie między określeniem istoty a hipostazy. Flagowym dokonaniem Bazylego Wielkiego jest słynna formuła „μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις”, kapsułowo opisująca relację jedności i wielości istniejącej w Bogu. *Ousia* jest wyrażającym to, co wspólne, proste – jeden byt Trójcy; sama w sobie nie jest poznawalna. Synonimicznie i podobnie często występuje w użyciu u Bazylego pojęcie natury (gr. *physis*)²¹. Wobec tego hipostaza przyjmuje u niego znaczenie szczególnej egzystencji danego rodzaju; indywidualne istnienie niejako w kontraście do ogólności jego istoty²². Jak pisze Bazyl, „między istotą a hipostazą jest taka różnica, jak między tym, co ogólne, a tym, co jednostkowe, jak to na przykład zachodzi między ży-

¹⁹ Por. tamże, s. 103.

²⁰ Tamże, s. 104.

²¹ J. Kupryjaniuk, *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=595139> (odczytano: 31.10.2023).

²² Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 76.

wym stworzeniem w ogóle a określonym człowiekiem”²³. Ponieważ najpopularniejsze pojęcia – *ousia* i *hipostasis* – niosły ze sobą багаż przeszłych sporów i licznych konotacji (oraz synonimicznego pojmowania), w ich definiowaniu posługiwano się także terminami, nieobciążonymi w ten sposób, co do których znaczenia panowała zgodność. Szczególnie Grzegorz z Nazjanzu, mimo akceptacji i aprobaty dla zaproponowanej przez Bazylego formuły, posiłkuje się chętnie własną: „μία φύσις ἐν τρισὶν ἰδιότησι” (*mia fysis en trisin idiotesi*)²⁴. Warto podkreślić znaczenie obecnych w obu formułach liczebników – *mia* odnosi się do Boskości, Boskiej wspólnotowości, (bywa przez Grzegorza wyrażana w słowach „μία Θεότης”)²⁵, zaś *trisin* oddaje przede wszystkim odwieczne różnice niepodzielnego Bóstwa. Używane chętnie przez Grzegorza *idiotēs* oznaczają szczególne właściwości każdej Osoby. Jest to więc jedna Boskość istniejąca równocześnie w Trzech realnie różnych (*idiotēs*).

Objawienie troistości w Tym, który Jest, wydarza się za sprawą wcieleń Syna i posłania Ducha, a więc ma charakter przede wszystkim historyczno-zbawczy. Uczniom Jezusa stopniowo odsłaniana jest prawda o boskiej tożsamości Nauczyciela (o czym świadczy oddolna chrystologia prezentowana w Ewangeliach synoptycznych), ostrożnie również początkowo chrześcijanie odnoszą się do nazywania Bogiem trzeciej Osoby. Pierwszym doświadczeniem wiary jest więc zróżnicowanie Osób – na podstawie szczególnych *idiotēs* i ich działania. Następnym więc krokiem jest dopiero rozpoznanie ich jako jednego Boga, którego życie jest perychorezą Trzech²⁶. Właśnie w tej kolejności upatrywać można teologicznej genezy cech, które ojcowie Kapadoccy zaakcentowali, krystalizując pojęcie osoby: niezależności, wolności i „bycia-w-sobie”²⁷.

Podsumowując powyższe, należy zauważyć, że ewolucja znaczeniowa omawianego terminu rozpoczyna drogę od zjawisk praktyki życiowej, takiej jak przedstawienia kultyczne oraz określanie prawne funkcjonowania wspólnoty. Pojawienie się go w gramatyce na oznaczenie dokonującego czynności podmiotu pokazuje stopniowe abstrahowanie się tego pojęcia.

²³ J. Kupryjaniuk, *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, dz. cyt., s. 254

²⁴ N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, <https://bibliotekanauki.pl/articles/2092555.pdf>, (odczytano: 31.10.2023).

²⁵ Tamże.

²⁶ Por. G. Greshake, *Trójjedyny Bóg*, dz. cyt., s. 76.

²⁷ Tamże.

Przejęcie przez chrześcijańską teologię zachowuje jego komunikacyjne powiązania z widzeniem drugiego i mówieniem („oblicze Pana”, „usta Pana”). Co ciekawe, odnaleźć można tutaj także grecką intuicję umiejscawiającą światło w roli podmiotu przekazującego prawdę wydobywaną z mroku. Świadczą o tym liczne nawiązania obecne w chrześcijańskich pismach, znajdujące się także bezpośrednio w kontekście teologicznego uzusu terminu „osoba”. Przykładem mogą być fragmenty mów Grzegorza z Nazjanzu: „A kiedy mówię o Bogu, powinniście ujrzeć się otoczeni światłością jedną a zarazem troistą: troistość bowiem oznacza trzy właściwości, czy też hipostazy, jeżeli ktoś woli tak to nazywać, czy też osoby”²⁸ lub „(...) największym z tych dóbr jest oświecenie doskonalsze i jaśniejsze, jakiego Ty udzielasz, by Ciebie poznać (...) jak Niezrodzony i Zrodzony i Pochodzący tworzyacie jedną naturę i trzy Osoby”²⁹. Podstawowe znaczenie więc, jako „drugiego”, który staje naprzeciwko mnie i komunikuje się ze mną, zostaje przeniesione do teologii, na najwyższy poziom bytowy, otrzymując postać uzgodnioną z byciem Trójcy. To, co szczególne, staje się absolutne.

3. Wkład Augustyna – odkrycie relacji substancjalnej

W historii omawianego pojęcia znaczący jest wkład Augustyna z Hippony, którego myśl rozwija jego zawartość na płaszczyźnie teologicznej i antropologicznej. Zasadniczym dokonaniem biskupa jest wyłożenie substancjalności relacji, czyli konstatacja, że może ona posiadać własny ontologiczny ciężar – sama bytować, nie jedynie jako przypadłość (wg kategorii arystotelesowskich). Pierwszą przestrzenią, na której wydarza się ta systematyzacja jest jego uporządkowana refleksja nad tajemnicą Trójcy Świętej. Stąd właśnie bierze się zamiennie układane pojęcie substancji relacyjnej/ relacji substancjalnej. Czytając „De Trinitate” spostrzega się, że biskup Hippony, wypowiadając się na temat różnic terminologicznych dzielących Wschód i Zachód decyduje się, aby zastosować łacińską „personę” w miejsce greckiej „hipostazy”, podając także jako możliwą translację „jedna istota, trzy substancje”, jednak z powodu bliskoźnaczności tych terminów stosuje słowo „osoba”³⁰. Występując jako tłumaczenie *hipostasis*, a więc tego, co szczególne, termin ten nabiera znaczenia „substancji relacyjnej”. Oznac-

²⁸ Cyt. za: N. Widok, *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej $\mu\acute{\iota}\alpha\ \upsilon\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\ -\ \tau\rho\epsilon\acute{\iota}\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, s. 717.

²⁹ Por. tamże, s. 714.

³⁰ Por. Augustyn, *De Trinitate*, VIII, 9- IX, 10, s. 206.

cza to istotowe bycie w korelacji³¹, czyli od samego początku rozumiane jako współ-bycie. Prezentuje następnie nowy typ orzekania (inny niż substancjalne czy przypadłościowe) i jest to typ relacyjny – poświęca uwagę Boskim własnościom, omawiając te przysługujące danym Osobom oraz te wspólne. Podobne orzekanie odnosi także do człowieka i jego wewnętrznych procesów poznawczych: „Więc chociaż dusza, która kocha i zna, jest substancją, choć miłość i poznanie są substancjami, jednak miłujący i miłość, poznający i jego wiedza, oznaczają stosunek podobnie jak przyjaciele”³². Idąc dalej tym tokiem rozumowania – tak zatem osoba – to, co szczególne (i, paradoksalnie w Bogu – absolutne) istnieje wyłącznie w korelacji z drugą osobą. Jest to jednym z głównych u Augustyna czynników ją charakteryzujących. Co za tym idzie, korzystając z terminologii stosowanej przez omówionych powyżej Ojców Kapadockich, personalne właściwości Trzech także znajdują się na poziomie absolutnym³³. Drugim, także kluczowym jest jej indywidualność, która u biskupa Hippony bywa eksponowana bardzo wyraziście. Jest to widoczne zwłaszcza w kontekście rozważań nad *vestigiami* Trójcy obecnymi w świecie.

Augustyn stwierdza, że człowiek jest osobą dzięki rozumnej duszy, posiadającej intelekt i wolę. W niej właśnie Doktor Kościoła upatruje przede wszystkim trynitarnego odbicia Boga, wymieniając trzy aspekty jej życia: poznanie (intelektualne), miłość (wolitywną) oraz pamięć (świadomość). Ta współprzenikająca się triada zdaniem Augustyna sprawia, że człowiek również jest osobą, co ma umożliwić mu ostatecznie zjednoczenie z Bogiem. Charakterystyczne dla biskupa Hippony jest skupienie na wewnętrzności tego procesu a także, w dalszej perspektywie, na indywidualności osoby jako takiej. Ciekawą jest konstatacja G. Greshakego, który stwierdza, że wybór immanentnych procesów jednej duszy jako właściwej analogii spełniania się trynitarnego życia jest jednocześnie świadectwem augustyńskiego (właściwego też dla Zachodu) skoncentrowania na jedności. Doktor Łaski przedkładając rozróżnienie zawarte w pojedynczym „ja” nad obrazy rodziny czy też przyjaciół (które również uznaje za ślad Trójcy) staje się przy okazji tym, który odkrywa w filozofii samoświadomość.

³¹ K. Góźdz, *Problem osoby społecznej*, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz_Problem_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (odczytano: 31.10.2023).

³² Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, IX, 2 – IV, IX, 6, s. 280.

³³ Por. B. Sesboüe, J. Wolinski, *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła i symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 199, s. 274.

4. Klasyfikacje Boecjusza

Epokowemu przejściu od starożytności do średniowiecza, budowaniu *christianitas* towarzyszy jednocześnie porządkowanie i krzepnięcie semantyczne terminów filozoficznych i teologicznych. Nie sposób pominąć przy tym dokonań biegłego w tych dziedzinach Boecjusza, rzymskiego polityka i tłumacza dzieł Arystotelesa. Kontekst wyjściowy stanowią dla niego dyskusje i polemiki chrystologiczne, wciąż jeszcze żywe po zdefiniowaniu dogmatu chalcedońskiego. Wraz z przeniesieniem dyskursywnego środka ciężkości na kwestie związane z bóstwem i człowieczeństwem Jezusa wzmagają się zarazem wpływ teologicznych dociekań na antropologię. Dobrym tego przykładem są choćby poglądy Apolinarego z Laodycei, wokół których zogniskowały się w IV i V wieku liczne spory w tym właśnie zakresie. Pytania o status ludzkiej natury w Chrystusie sprowokowały m.in. dalsze uściślenia w ustalaniu metafizycznej terminologii. Taka też jest specyfika dokonań Boecjusza – jego ustalenia mają charakter nie tyle ontologiczny, ile logiczny³⁴ – skupia się on przede wszystkim na definiowaniu i porządkowaniu pojęć, określaniu wzajemnych między nimi relacji przy uwzględnieniu dogmatów i uzusu filozoficznego. Interesują go przede wszystkim *hipostasis*, *persona*, *substantia* – oznaczające osobę oraz *essentia* i *natura* – określające naturę.

Kluczowym dokonaniem rzymskiego filozofa jest lakoniczna i treściwa zarazem definicja pojęcia osoby: *persona est naturae rationabilis individua substantia*. Warto dodać tutaj, że określenie to zostało sformułowane w nurcie arystotelesowskim, a więc oparte jest tylko na elementach istotowych³⁵. Zastosowane więc zostały w niej dwa inne terminy, mające także istotne miejsce w teologii – natura i substancja. Określenie zaproponowane przez Boecjusza obejmuje zatem nie tylko osobę, ale także pozycjonuje pozostałe terminy względem siebie³⁶. Filozof podaje trzy znaczenia słowa „natura”, do „osoby” dopasowuje drugie, które mówi, że natura jest „źródłem działania lub podłożem dokonywania się”³⁷. Pojęcie to (natury) jednocześnie uwidacznia termin „substancja”, który tutaj występuje w ro-

³⁴ A. Siemianowski, *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=782414> (odczytano: 31.10.2023).

³⁵ T. Klimski, *Osoba i relacje*, http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/klimski_osoba_i_relacje.pdf, (odczytano: 31.10.2023).

³⁶ Por. J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

³⁷ Por. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, IV, w: *Traktaty teologiczne*, Kęty 2001, s. 68.

zumieniu arystotelesowskiej substancji pierwszej, czyli konkretnego indywidualium. W przeszłości stosowanie terminu „osoba” (*prosopon*, *hypostasis*) odbywało się zawsze w kontekście „substancji rozumnej”³⁸, co w związku z tym stanowi dla Boecjusza jej zasadniczy wyróżnik jako bytu. Pierwszorzędne znaczenie ma więc zaklasyfikowanie „osoby” do kategorii substancji (pierwszych) – jest to przyznanie jej samodzielności i samoistności (w przeciwieństwie do przypadłości). Natura rozumna stanowi więc tutaj wspólny rodzaj, natomiast różnica zasadza się na gatunku: zindywidualizowanej substancji³⁹. W niej zapodmiotowane są następnie przypadłości osoby, podobnie z resztą i sama natura, będąca podstawą działania właściwego dla osoby, a więc wykonywania aktów rozumnych⁴⁰.

Przy uważniejszym spojrzeniu można też dostrzec w definicji tej spuściznę sporów chrystologicznych. Boecjusz spisał uzgodnienia dokonane między zastosowaną tutaj terminologią w wersji greckiej i łacińskiej. Wielokrotnie już wymienione pojęcie *substantia* przyporządkował do *hypostasis*, oznaczające byt, do którego przypadłości mogą należeć. Echo tych wydarzeń pobrzmiewa przede wszystkim w konstrukcji definicji – jest ona z gruntu teologiczna i ukierunkowana na wyrażanie tej rzeczywistości. Istotna jest w niej relacja terminów natury i substancji, której nie można ujmować dowolnie, przecież „nie każda natura jest osobą (wtedy w Chrystusie byłyby dwie osoby), lecz tylko taka natura rozumna, która jest indywidualną substancją”⁴¹.

„Jeśli bowiem Osoba Chrystusa nie jest pojedyncza i jest jasne, że są [w Nim] dwie natury, tzn. ludzka i boska (nikt nie będzie tak niemądry, by którąś z nich wykluczyć z rozważań) to z tego wynika, że zdają się być [w Nim] dwie osoby. Albowiem osoba jest, jak zostało powiedziane, niepodzielną substancją ludzkiej natury. Jaki przeto rodzaj zjednoczenia (*coniunctio*) dokonał się pomiędzy człowiekiem a Bogiem? Czyż jest tak jak wtedy, gdy dwa ciała są położone blisko siebie, że jedynie połączone są miejscem, a żadna jakość nie przechodzi z jednego do drugiego? (...) Jeżeli jednak dokonało się takie połączenie natur, jakie wyżej opisaliśmy, to – ponieważ zostały zachowane dwie osoby – nic nie mogło sprawić czegoś jednego z dwóch”⁴².

³⁸ A. Siemianowski, *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, dz. cyt., s. 78.

³⁹ J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże, s. 206.

⁴² Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, dz. cyt., s. 73.

Przytoczony powyżej fragment jest ilustracją dla zreferowanych przeze mnie motywacji dogmatycznych i logicznych implikacji, na których zasada się boecjuszowska refleksja. Najmocniej zdaje się wybijać pojmowanie osoby jako zasady jedności bytowej, a zarazem jako tego, co w najwyższy sposób gwarantuje własną odrębność – „nic nie mogło sprawić czegoś jednego z dwóch”. Chrystologiczne podłoże tej refleksji, poświęconej relacji natur automatycznie ukierunkowuje ją w stronę uniwersalizacji, tworząc definicję odpowiednią dla opisu zarówno jednostki natury ludzkiej jak i Boskiej.

Mimo skoncentrowania na szczególności tego bytu, punktem wyjścia boecjańskiej definicji jest to, co ogólne, nie zaś dana jednostka. Dlatego także sam autor stawia pytanie o możliwość zastosowania pojęcia „osoby” do określania człowieka. Zastosowanie to ma uzasadnienie w charakterze relacji, jaka zawiązana jest przez sam fakt stworzenia między bytem ludzkim a Bogiem. Jako „dobro” partycypuje człowiek w najwyższym Dobru, a więc doskonałości Boga; oznacza to więc uczestnictwo także w Jego osobowości. Z kolei fakt udzielania innym bytom istnienia i podmiotowości uznaje Boecjusz także za podstawę adekwatności określania Go jako „substancja” (a więc byt, w którym zapodmiotowane są przypadłości); ponieważ jest On przyczyną każdej subsystemy.

Podsumowując pokrótce wkład rzymskiego myśliciela, należy powiedzieć, że jego uporządkowująca reлектura i wypływająca z niej myśl teologiczna, jako osadzona przede wszystkim na kontrowersjach chrystologicznych, tym mocniej przez to dotyczy odniesień do płaszczyzny Bosko-ludzkich. Pojęcie osoby pełni u niego niejako funkcję swoistej klamry, łączącej to, co ogólne (naturę rozumną) i to, co szczególne (indywidualną substancję); jednoczącej dwoistość natur Chrystusa oraz będącej gwarancją bytowej odrębności. Czytając „Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi” łatwo zauważyć, że Boecjusz niejednokrotnie punktem wyjścia dla swoich rozważań czyni ogół bytów stworzonych bądź tezy dotyczące wcielonego Jezusa; nie pomija jednak możliwości odwrócenia tej perspektywy i powrócenia myślą do Boga jako pierwszej przyczyny, posiadającego „osobowość” w stopniu nieskończenie przewyższającym inne byty. Występująca tutaj więc reлектura jest specyficznie obustronna.

5. Precyzacje Tomasza z Akwinu

Omówionej powyżej definicji poświęca wiele miejsca w XIII wieku Tomasz z Akwinu. Nie jest ona jedyną, której uwagę poświęca Doktor Kościoła, ale wybiera ją spośród innych funkcjonujących wówczas opracowań i wykorzystuje, jednocześnie włączając w swój system filozoficzny i teologiczny. Punktem wyjścia dla dominikanina jest jednostkowość oraz jedność omawianego bytu (rozważania tutaj już prowadzone są na płaszczyźnie metafizycznej), co jest właściwe dla przyjętej przezeń perspektywy arystotelesowskiej. Własności te mają kluczowe znaczenie dla zarówno dla rozumienia „osoby” jako takiej, a następnie jako danego człowieka. Co oznaczają one dla Tomasza? Jednostką nazywa on byt wyodrębniony od wszystkich innych, który w sobie jest niepodzielny – w przeciwieństwie np. do gatunku, który także będąc oddzielnym, zawierać jednak może w sobie jednostki⁴³. Oznacza ona więc konkretną substancję; w przypadku człowieka jest to złożenie z materii i formy, duszy i ciała – mimo, że jest on złożeniem, istnieje w jedności aktu bytu, w którym oba te komponenty tworzą niepodzielną całość – co właśnie stanowi o jedności osoby ludzkiej. Właśnie najwyższą realizacją jednostki jest substancja, a konkretnie substancja pierwsza (hipostaza) i subsystemacja, przez którą Tomasz z Akwinu rozumie byt samoistny. Nawiązując do poprzednich części tego artykułu, należy dodać, że dominikanin nie odcina się od omówionej tutaj starożytnej terminologii. Dokonuje nawet ważnych rozróżnień i uporządkowań przy przekładzie ich na łacinę, co warto nadmienić. Substancję rozumianą jako podłoże przypadłości łączy z terminem „hipostaza”, a skoro osoba jest jednostką rozumnej natury, przynależą jej i „hipostaza” i „subsystemacja”. Bliskość „substancji” i „hipostazy” kryje się przede wszystkim w tym, że obydwa oznaczają „to, co jest pod”, natomiast nie mogą być one utożsamiane na gruncie teologii trynitarniej. Historia kontrowersji z IV wieku łączy z pierwszym terminem greckie „ousia”. Aby więc nie uznawać trzech substancji w Bogu, słowu „hipostaza” należy się tłumaczenie „subsystemacja”⁴⁴.

Osoba więc, jako jednostka – wobec innych bytów, jest też zasadą jedności wobec siebie samej. Przysługuje jej subsystemacja, a więc samoistność, istniejąca istota, całość i odrębność, czyli prawdziwa indywidualność bytowa. Kluczowe jest dalej także Tomasz pojmowanie natury, czyli aspektu ogólności, od którego rozpoczyna się definicja Boecjusza. Doktor Kościo-

⁴³ Por. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 200.

⁴⁴ Por. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014, s. 185.

ła dodaje do niej uzupełnienie wynikające z jego założeń metafizycznych, czyli pierwszorzędną wskazania na akt istnienia⁴⁵. Osoba nie jest czymś ogólnym, ani pojęciem, ale konkretem – jednostką. Natura określa więc w jej przypadku „istotę bytu osobowego w jej ogólnym aspekcie”⁴⁶. Pełni zatem ona rolę formy, czyli gatunku, do którego przynależą jednostki. Do niej należy akt bytu, czyli istnienie; tym, co ją wyróżnia jest rozumność. Zapodmiotowuje ona osobę ludzką, będąc podstawą jej egzystencji, ponieważ jako źródło działania jest także odpowiedzialna za akty intelektualne i wolę⁴⁷. Jako forma, określa ona ogólność gatunku, przez który rozumie się słowo „człowiek”; szczególność jego natomiast zasada się w przyjęciu materii, będącej „zasadą ujednostkowania”⁴⁸. Ze względu na jej nieprzekazywalność mówi się także o niepowtarzalności osoby ludzkiej – materia konkretyzuje więc substancję, uczestnicząc w bytowym akcie formy. Jednostkowość przynależy więc całemu człowiekowi, mając swoją przyczynę w materii, natomiast pełną realizację indywidualności odnajduje się w formie, warunkującej istnienie.

Inne jeszcze spostrzeżenia odnośnie do bytu „osoby” znaleźć można u Tomasza z Akwinu, kiedy rozpoczyna on snuć refleksję *stricte* teologiczną, zastanawiając się nad pytaniem, czy tak zdefiniowane znajduje ono odniesienie do Boga. W ujęciu dominikanina do Niego należą wszystkie doskonałości. Jako, że bycie osobą jest zdecydowanie wyższym sposobem istnienia, również Bóg musi posiadać tę godność w stopniu najwyższym. T. Stępień zauważa, że doskonałość bytowa dla Doktora Anielskiego oznacza przede wszystkim aktualność – „im bardziej doskonały jest byt, tym bardziej jest w akcie”⁴⁹. Doprecyzowując, wieczne istnienie musi być wyższe od tego, które ma swój początek i koniec. Pociąga to także za sobą proporcjonalnie nieskończenie wyższą realność, odrębność, jedność, prawdę, dobro *etc.* Ponieważ pierwszą „racją ontyczną osoby ludzkiej jest akt istnienia urealnijający ten zespół treściowy, w którym występuje forma rozumna”⁵⁰

⁴⁵ Por. M. Gogacz, *Osoba jako byt jednostkowy*, Warszawa 1987, http://katedra.uksw.edu.pl/operat/tom_8/gogacz_osoba_jako_byt_jednostkowy.pdf, (odczytano: 31.10.2023).

⁴⁶ T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013, s. 64.

⁴⁷ Por. J. Grzybowski, *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 205.

⁴⁸ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, dz. cyt., s. 202.

⁴⁹ T. Stępień, *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 65.

⁵⁰ M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 37.

uwidacznia to, że Tomasz łączy pojęcie osoby w większym stopniu z aktem, niż możliwością – przez podobieństwo do Boga, jako czystego aktu.

Należy teraz jeszcze odnieść się do rozumności i implikacji, jakie niesie ta własność ze sobą. Doktor anielski podkreśla, że nie powinno się jej ograniczać do możliwości wnioskowania, przysługującej ludziom, ponieważ w takim wypadku traci ona swoją adekwatność w opisie Boga, który nie przeprowadza poznania w ten sposób. Pierwszym znaczeniem rozumności jest każda natura intelektualna (tutaj już natura pojmowana jest nie tylko jako podłoże działania, ale w ogóle desygnuje właściwą istotę)⁵¹ zdolna do życia duchowego. Jednostkowość i rozumność osób można też poznać analizując ich sposób działania. Zauważyć należy, że odzwierciedla on ich samoistność – podejmują one czynności same z siebie, co następnie oznacza: w sposób wolny. Jest to jedna z właściwości przysługujących bytom rozumnym. Kierowanie się wolą ku podjętemu celowi jest samoistnym działaniem wypływającym z intelektualnej natury i jest charakterystyczne jedynie dla osób. Oznacza to zarazem wspólnotę udziału intelektu, który rozpoznaje przedmiot i wolnej decyzji, ukierunkowującej działanie⁵².

Podsumowując to syntetyczne przedstawienie Tomaszowego ujęcia osoby, należy podkreślić głębię analiz i doprecyzowań metafizycznych, które otrzymała boecjańska definicja logiczna. Wychylając się w stronę sformułowań najogólniejszych, podać należy najmocniej rzucającą się w oczy zależność. Jest nią „uniwersalność” tego określenia, które w założeniu adekwatne ma być do Boga i do człowieka. Terminologia, która wyklarowała się przez wieki sporów dogmatycznych jest zarazem niejako nośnikiem tej historii, co nie zostaje przez Doktora Anielskiego pominięte. Teologiczna i teleologiczna definicja osoby zostaje przez Tomasza ukonkretniona poprzez analizę hylemorficznego złożenia, jakim jest człowiek, jednocześnie pozostając zgodną z ujęciem Boga jako Czystego Aktu. Proces relekturności Boecjańskiej definicji dokonanej przez Doktora Anielskiego uzupełnia więc to ujęcie o aspekt istnienia, który stanowi o konkretności tego bytu. Bóg, istniejąc jako Akt, jest zarazem Osobą w stopniu najwyższym; człowiek, jako Jego obraz i podobieństwo realizuje w życiu własną samoistność.

⁵¹ Por. G. Emery, *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, dz. cyt., s. 172.

⁵² Por. K. Wojtkiewicz, *Wolność jako kategoria osoby według świętego Tomasza z Akwinu*, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz_Wolnosc_jako_kategoria.pdf?sequence=1, (odczytano: 31.10.2023).

6. Zakończenie

Celem niniejszego artykułu było przedstawienie ewolucji pojęcia „osoby” jako chrześcijańskiej reinterpretacji filozoficznego pojęcia odbywającej się na przestrzeni wieków w licznych procesach ponawianych odczytań i doprecyzowań. Konkretnie ilustracje dla tych reлектur stanowiły dla mnie dokonania wybranych teologów starożytności i średniowiecza, których wkład powszechnie uznaje się w tej dziedzinie za przełomowy. Podsumowując powyższe, należy powiedzieć, że rozgrywająca się między antropologią a teologią ewolucja tego terminu na różne sposoby ukazuje tytułowy „obraz i podobieństwo” Boże przysługujące człowiekowi. Uwidacznia się on w obu kierunkach podejmowanej refleksji. Zarówno więc w tej „odgórnnej” czyli podejmowanej począwszy od Stwórcy, jak i w tej, która od bytu ludzkiego wychodząc stara się odpowiedzieć na pytanie o Boga. Pierwsze ustalenia rodzącej się teologii dogmatycznej, dokonywane w wyniku trynitarnych refleksji przechowują w sobie praznaczenie wyniesione z etruskich obrzędów kultycznych, czyli postać i jej cechy charakterystyczne. Uderzające jest także powiązanie tych teologicznych ujęć z greckim motywem światła, które jako komunikujące prawdę w świecie cieni, dostępowało statusu podmiotowego. Porządkowanie terminologii odbywało się ponadto nie tylko na płaszczyźnie wzajemnych odniesień słów greckich, ale także pomiędzy Wschodem i Zachodem, będąc ogromnej skali procesem translacji i interpretacji. Dokonania te stają się następnie podstawą dalszego rozwoju teologicznego. Na czym on polega, dobrze widać, gdy zauważymy się, że późniejsi autorzy nie traktują zastanych definicji jako kostyczne i doskonałe formy, ale zachowując je, dokonują kolejnej reлектury, podczas której wyjaśniają i doprecyzowują ich treść. Tak czyni np. Augustyn, który bazując na wypracowanej wcześniej terminologii, rozwija refleksję personalistyczną w kierunku rozumienia jako relacji substancjalnej. Pogłębia on jednocześnie w sposób znaczący naukę o duszy ludzkiej i jej wewnętrznych procesach, co z kolei znajduje zastosowanie w teologii, rzucając światło na Osoby Boskie. Przełomowe są następnie dokonania Boecjusza, którego klasyfikacje porządkują starożytne pojęcia, nie pomijając między innymi ich kultyczno-teatralnych korzeni i zachowując zarazem, mimo nowej formy, chrystologiczne ukierunkowanie „osoby”. Reлектury jego wkładu następnie dokonuje Tomasz, bazując na definicji rzymskiego filozofa i dostrzegając następnie w niej potencjał do kolejnych wniosków, rzucających następnie światło na Boga, człowieka i ich wzajemne odniesienia, podobieństwa

i różnice. Analiza ta pokazuje, w jaki sposób formowała się treść jednego z fundamentalnych do dzisiaj pojęć kultury europejskiej. Wielowiekowy ten proces (z pewnością jeszcze niezakończony) jak widać na przykładzie wycinka jego historii stanowi jakby soczewkę, w której oglądać można współformowanie się dziedzin, które choć od siebie odrębne, pozostają w nierozzerwalnych relacjach, podobnie jak omawiane byty osobowe.

Streszczenie

Artykuł omawia ewolucję pojęcia „osoby” jako proces następujących po sobie reinterpretacji. Kształtowanie się tego terminu w kulturze starożytnej i podczas sporów dogmatycznych ukazuje się jako specyficzne releksury uprzednich dokonań, wzbogacające zastaną naukę o nowe spostrzeżenia, bez utraty już treści. Ukazuje to dwukierunkowe oddziaływanie na siebie rozumienia Boga i człowieka. Dla zilustrowania tego autorka analizuje myśl wybranych, kluczowych dla starożytności i średniowiecza myślicieli.

Słowa kluczowe: *Osoba, natura, hipostaza, releksura*

„In the image and likeness” - Christian reinterpretation of the concept of a person in the perspective of the relation between God and a man in antique and medieval theology.

Abstract

Article discusses the evolution of the term “person” as a process of consecutive reinterpretations. Forming of the understanding of this definition in ancient culture, and then during dogmatic disputes can be observed as the specific re-reading of predecessors’ achievements, which enriches the teaching with new perceptions, without losing prior content. The process exposes bidirectional influence of the way of understanding God and a human. To illustrate these changes, the author analyzes thoughts of a few selected, crucial for antiquity and middle ages thinkers.

Key words: *Person, nature, hypostasis, re-reading*

Bibliografia

- Augustyn z Hippony, *De Trinitate*, Poznań 1962.
- Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w: „Traktaty teologiczne”, Kęty 2001.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, Kraków 2003.
- Emery G., *Teologia trynitarna świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 2014.
- Gilson E., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
- Greshake G., *Trójjedyny Bóg. Teologia trynitarna*, Wrocław 2009.
- Gogacz M., *Osoba jako byt jednostkowy*, w: „Opera Philosophorum Medii Aevii. Textus et Studia”, s. 197-211, http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/gogacz_osoba_jako_byt_jednostkowy.pdf, (odczytano: 31.10.2023).
- Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.
- Gózdź K., *Problem osoby społecznej*, w: „Roczniki Teologiczne”, t. XLVII, 2-2000, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/8822/Gozdz_Problem_osoby.pdf?sequence=1&isAllowed=y, (odczytano: 31.10.2023).
- Grzybowski J., *Człowiek jako osoba w metafizyce świętego Tomasza z Akwinu*, w: „Warszawskie Studia Teologiczne”, XVI/2003, s. 201-229, <http://digital.fides.org.pl/Content/300/PDF/Grzybowski.pdf> (odczytano: 31.10.2023).
- J. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- Kobierzycki T., *Filozofia osobowości. Od antycznej teorii duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.
- Klimski T., *Osoba i relacje*, w: „Opera Philosophorum Medii Aevii. Textus et Studia”, s. 191-195., http://katedra.uksw.edu.pl/opera/tom_8/klimski_osoba_i_relacje.pdf, (odczytano: 31.10.2023).
- Kupryjaniuk J., *Wpływ świętego Bazylego Wielkiego na trynitologię*, w: „Rocznik Teologiczny”, LIX –z. 2/2017, s. 249-261, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=595139>, (odczytano: 31.10.2023)
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Sesboüe B., Wolinski J., *Bóg zbawienia. Tradycja, reguła I symbole wiary. Ekonomia zbawienia. Rozwój dogmatów trynitarnych i chrystologicznych*, Kraków 1999.
- Siemianowski A., *Wokół definicji osoby. Problemy z definicją Boecjusza*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej”, s. 68-84, <https://www.ceeol.com/search/viewpdf?id=782414>, (odczytano: 31.10.2023).

Stępień T., *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej świętego Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2013.

Szadok-Bratuń A., *Filozoficznoprawne kształtowanie się pojęcia osoby*, w: „Orbis Linguarum”, 54./2020, <http://www.ifg.uni.wroc.pl/wp-content/uploads/PUBLIKACJE-IFG/OL/OL54.pdf#page=331>, (odczytano: 31.10.2023).

Widok N., *Priorytetowe znaczenie formuły trynitarnej $\mu\acute{\iota}\alpha\ \acute{o}\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha - \tau\rho\acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \acute{\upsilon}\rho\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ w nauczaniu Grzegorza z Nazjanzu*, w: „Vox Patrum”, 26 (2006), <https://bibliotekanauki.pl/articles/2092555.pdf>, (odczytano: 31.10.2023).

Wojtkiewicz K., *Wolność jako kategoria osoby według świętego Tomasza z Akwinu*, w: „Szczecińskie Studia Kościelne”, 7 – 10, https://repozytorium.theo-logos.pl/xmlui/bitstream/handle/123456789/581/Wojtkiewicz_Wolnosc_jako_kategoria.pdf?sequence=1, (odczytano: 31.10.2023).

