

**Marcin Tomaszewicz**

Uniwersytet Papieski im. Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-2803-9364

**POLITYCZNO-PRAWNE INSPIRACJE TEOLOGII  
TRYNITARNEJ TERTULIANA**

Artykuł zmierza do ukazania wpływu filozofii politycznej i prawnej wczesnego cesarstwa na teologię trynitarną Tertuliana. Problematyka ta nie doczekała się jak dotąd szerszego omówienia, chociaż jest ona istotna z punktu widzenia badań nad historią doktryn politycznych. Niniejsze opracowanie ma na celu przynajmniej częściowe wypełnienie tej luki.

Poruszane zagadnienie zostanie opisane w następującym porządku. Wywód otwiera krótkie wprowadzenie w zagadnienie Trójcy Świętej. Po tych ustaleniach naracja skupi się wokół ukazania chrześcijańskich źródeł teologii trynitarniej Tertuliana. Następnie poglądy Tertuliana skonfrontowano z myślą polityczną i prawną wczesnego cesarstwa. W ostatniej części przedstawiono analizę pojęciową i funkcjonalną modelu trynitarnego opisującego Trójcę jako jedną substancję w trzech Osobach.

**Znaczenie dogmatu trynitarnego w refleksji chrześcijańskiej**

Centralnym zagadnieniem myśli chrześcijańskiej jest refleksja wokół Trójcy Świętej. Misterium Trynitarne wieńczy cały system teologiczny. Określone ujęcie relacji pomiędzy poszczególnymi Osobami Boskimi oraz ich stosunkiem do stworzenia rzutuje na kwestie postrzegania człowieka, jego duszy i cielesności, a dalej świata i historii zbawienia. Teologia trynitarna znajduje również pośrednie przełożenie na myśl polityczną i prawną. Pojęcie osoby władcy, pochodzenie władzy, relacja człowieka do świata, wreszcie misja dziejowa organizmów politycznych – wszystkie te zagadnienia okazują się być wrażliwe na zmiany w pojmowaniu Trójosobowego Boga.

Pomimo swej doniosłości teologia trynitarna nie towarzyszyła gminom chrześcijańskim od pierwszych lat krzewienia nowej religii. Żyjące pod wrażeniem bezpośredniego kontaktu z Chrystusem i apostołami, pierwsze pokolenia chrześcijan nie odczuwały potrzeby uporządkowania swojej wiary na gruncie filozoficznym. Zresztą

początkowo największą grupę neofitów stanowili Żydzi, którzy woleli interpretować wydarzenie Jezusa w kluczu pism Starego Testamentu. Tym samym potrzeba pogłębionej refleksji teologicznej pojawiła się dopiero w II w. i była podyktowana wzrostem znaczenia etnochrześcijan (czyli ochrzczonych pogan) w społeczności wiernych, względami katechetycznymi oraz rozwojem apologetyki zwalczającej herezje i podejmującej polemikę z zarzutami formułowanymi przez filozofię pogańską. Początkowo myśl teologiczna kwitła na gruncie grekojęzycznym. Pierwszym znaczącym myślicielem łacińskim był żyjący w Kartaginie na przełomie II i III w. Kwintus Septymiusz Florens Tertulian<sup>1</sup>. Jednak zanim przejdziemy do bliższego omówienia jego teologii, warto poczynić pewne uwagi na temat kształtowania się dogmatu trynitarnego.

Mówiąc o trynitologii we wczesnych latach III w., właściwie dotykamy pierwocin refleksji na temat Trójcy. Obraz Boga, który wyłania się z kart Nowego Testamentu, wywoływał wiele kontrowersji wśród wiernych niezależnie od ich wykształcenia. Zarówno dla chrześcijan proveniencji żydowskiej, jak i tych, którzy odebrali pogańską edukację, problematyczny okazał się status ontologiczny Jezusa Chrystusa. Największą trudność przedstawiało uchwycenie Jego relacji do Boga. W licznych logionach ewangelicznych Jezus z Nazaretu tytułuje Boga Ojcem, tym samym ukazując siebie jako Syna. Stąd też pierwsi czytelnicy ewangelii pytali o to, czy Chrystus jest Bogiem. Czy raczej jest On adoptowanym przez Boga Synem? W jaki sposób możemy mówić o jednym Bogu, który jest zarazem Ojcem i swoim Synem? Poszukując odpowiedzi na te wątpliwości, dokonywano jednocześnie pierwszych odkryć dotyczących Trójcy. Można zatem powiedzieć, że chrystologia stanowiła przyczynek do teologii trynitarniej.

Nie oznacza to wszakże, iż w pierwotnym wyznaniu wiary mieliśmy do czynienia z jakąś diadą czy też dwójką (Ojciec–Syn). W dyskusji trynitarniej pierwszych wieków centralne miejsce zajmowało zagadnienie liczby w Bogu. Stąd też zarówno kwestia boskości Syna, jak i boskości Ducha w istocie ogniskowała się wokół tego samego problemu. Chociaż mocniej podkreślano Bóstwo Syna, nie odbywało się to kosztem ani nawet przy jednoczesnym pominięciu kwestii boskości Ducha. Chodziło bowiem o ukazanie jedności monarchii Bożej wraz ze zróżnicowaniem hipostaz. Inną przyczyną, dla której na pierwszy plan rozważań teologicznych wysuwała się boskość Syna, były herezje chrystologiczne proponujące heterodoksyjne wyjaśnienia osoby i misji Jezusa z Nazaretu. Stąd też apologeteci zmuszeni byli skupić się na rozbudowie teologii Syna<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Znany nam łaciński apologeta chrześcijański, którego twórczość zdaje się poprzedzać Tertuliana, był Minucjusz Feliks, autor dialogu *Oktawiusz*. Około 180 r. powstały również akta męczenników scyllitańskich. J. Sajdak, *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949, s. 99 i n.

<sup>2</sup> Co ciekawe, to właśnie na gruncie dyskusji postnicejskich wyrosła pierwsza poważna herezja dotycząca Ducha. Pneumatomachowie skupieni wokół Eunomiusza z Kyzikum zwani byli również nearianami, bowiem ich teologia wpisywała się w nurt myśli zapoczątkowanej przez Ariusza z Aleksandrii.

Jednak na pierwsze orzeczenie dogmatyczne dotyczące Trójcy trzeba było czekać aż do 325 r., do soboru w Nicei, który ustalił definicję stanowiącą, iż Syn jest współistotny Ojcu<sup>3</sup>. Teologia nicejska jest szczególnie istotna, ponieważ zamyka pierwszy okres rozwoju teologii trynitarniej i stanowi punkt odniesienia dla rozumienia ortodoksji w późniejszych wiekach.

Chociaż uwadze zebranych w Nicei Bityńskiej biskupów przedstawiono wiele kwestii, to najistotniejszą z punktu widzenia doktryny wiary była sprawa Ariusza z Aleksandrii. Teolog ów, pełniący funkcję prezbitera, popadł w spór ze swoim przełożonym, biskupem Aleksandrem. Waśń dotyczyła kwestii ontologicznej relacji Ojca i Syna. Podkreślający jedność Trójcy Świętej Aleksander naraził się Ariuszowi, który dostrzegał w jego nauce daleko idący wpływ herezji Sabeliusza Libijczyka<sup>4</sup>. Jako odpowiedź na rzekome błędy Aleksandra prezbyter Ariusz sformułował własne wyznanie wiary, które Sokrates Scholastyk streszcza w następującym brzmieniu: „Jeżeli Ojciec zrodził Syna, w takim razie zrodzony ma początek istnienia; z tego zaś jasno wynika, że był kiedyś czas, kiedy nie było Syna. Nieuchronną z kolei konsekwencją tego faktu jest, że Syn ma substancję z niebytu”<sup>5</sup>.

Najistotniejszym punktem zreferowanej powyżej doktryny jest wprowadzenie ontologicznego dystansu pomiędzy Ojcem i Synem. Umiejscowienie Syna w porządku czasowości pozbawia Go atrybutu wieczności, który przypisuje się istocie Boga. Syn ma swój początek, co może sugerować, iż nie jest On bytem koniecznym, lecz zależnym od Ojca. Wreszcie kluczowe okazuje się słowo *substancja*, za pomocą którego zwykło się oddawać grecki termin *ousia*. W kontekście nicejskiego wyznania wiary *ousia* jest tłumaczona na polski jako *istota*. Stąd też mówiąc o greckim pojęciu *ousia*, będę się posługiwał słowem *istota*. Tak tedy wedle nauki Ariusza istota Syna pochodzi z niebytu. Ponieważ niemożliwe jest stwierdzenie, iż istota Ojca również bierze się z niebytu, Syn musi być różnej istoty niż Ojciec. A zatem mielibyśmy dwie istoty Boże. W tym miejscu należy jednak zauważyć, że Syn dzieli swoją istotę ze stworzeniem, które także zostało wyłonione z nicości. W ten sposób dochodzi do zdystansowania Ojca i Syna; zostaje ustanowiona hierarchia wewnątrz transcendencji. Innymi słowy, koncepcja Ariusza dopuszcza pewną stopniowalność Bóstwa w odniesieniu do dzieła stworzenia. Dzięki temu Syn staje się pierwszym ze stworzenia, najwyższym spośród bytów powołanych do istnienia przez Boga<sup>6</sup>. Tym samym w porządku transcendencji należy Go lokować poza pełnią boskości Ojca.

Jak powiedziano wyżej, poglądy Ariusza stały się przedmiotem obrad ojców soborowych w Nicei. Pomimo silnego skrzydła biskupów popierających

---

<sup>3</sup> *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 25.

<sup>4</sup> Sabelianie uważali, że istnieje tylko jeden Bóg Ojciec, zaś Syn i Duch Święty są sposobami, poprzez które On się przejawia.

<sup>5</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła I*, 5, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 64.

<sup>6</sup> K. Anatolios, *Retrieving Nicea: The Development and Meaning of Christian Doctrine*, Baker Academic 2011, s. 17.

aleksandryjskiego prezbitera górę wzięła większość skupiona wokół Aleksandra, która zyskała sobie przychylność samego Konstantyna. Teologowie występujący w obronie boskości Syna poszukiwali odpowiedniego terminu na oddanie relacji pomiędzy Ojcem i Synem. Sięgnięto po formułę głoszącą współistotność Ojca i Syna<sup>7</sup>. Termin *homoousion to patri* miał za zadanie obronę ontologicznej jedności Ojca i Syna, a ponadto wykluczał wszelki subordynacjonizm wewnątrz Trójcy<sup>8</sup>. O ile jednak jedność została w sposób odpowiedni wyjaśniona, to w dalszym ciągu rozróżnienie pozostawało kwestią dyskusyjną. Problem ten był szczególnie palący w obliczu rzuconego przez Ariusza oskarżenia o sabelianizm. Posądzenie o modalizm<sup>9</sup> zmuszało zwolenników boskości Syna do zajęcia stanowiska na temat różnic wewnątrztrynitarnych. W efekcie rozbudowano instrumentarium pojęciowe, dodając doń termin *hipostaza*. Wedle stanowiska teologii nicejskiej Syn dzieli z Ojcem jedną istotę, różnica zaś zachodzi na poziomie hipostazy<sup>10</sup>. Tym samym mamy do czynienia z jedną istotą i trzema hipostazami (Ojca, Syna i Ducha)<sup>11</sup>.

Narastająca po soborze fala krytyki nie oszczędziła ani pojęcia współistotności, ani hipostazy. Spór wokół rozumienia i odpowiedniego użycia tych terminów był motorem rozwoju teologii wschodniej przez kolejne wieki. Również na Zachodzie recepcja greckich pojęć napotkała spore opory. Jednak odległy od subtelności teologicznych, w których rozmiłowana była teologia grecka, problem łacinników miał bardziej lingwistyczną naturę. Łacińskim odpowiednikiem greckiego *hypostasis* był termin *substantia*. Problem zaś polegał na tym, że jak widzieliśmy wyżej, także słowo *ousia* tłumaczono, używając pojęcia substancji. Tym samym soborowe wyjaśnienie jedności i zarazem wielości w Trójcy nie zostało w sposób jasny przedstawione. W uszach łacinnika twierdzenie, iż istnieją trzy hipostazy Boże, wywoływało skojarzenia z herezją tryteizmu. Stąd też teologowie zachodni chętniej sięgali po formułę, która chociaż nie była wiernym tłumaczeniem definicji greckiej, to jednak posiadała o wiele starszą tradycję. Zanim bowiem zaczęto mówić o współistotności i hipostazach, na Zachodzie ukuto sformułowanie, iż w Trójcy jest jedna substancja i trzy Osoby<sup>12</sup>. Ujęcie to pochodzi od Tertuliana.

---

<sup>7</sup> W wersji łacińskiej formułę o współistotności Ojca i Syna wyrażono słowami: *Credimus in (...) unum dominum Iesum Christum filium dei, (...) unius substantiae cum patre, quod Graeci dicunt homouision*. Zob. *Expositio fidei CCCXVIII patrum* [w:] *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, Kraków, 2005, s. 24.

<sup>8</sup> B.M. Litfin, *Tertullian on the Trinity*, „Perichoresis” 2019, vol. 17.1, s. 84.

<sup>9</sup> Zob. sabelianizm w przyp. 3.

<sup>10</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 85.

<sup>11</sup> Chociaż termin *hipostaza* nie pojawia się w wyznaniu wiary, to był on szeroko używany przez teologów. Świadcstwo tej popularności odnajdujemy u ojców kapadockich. Zob. Bazyli Wielki, *List 38 Do brata, Grzegorza, o rozróżnieniu między istotą a hipostazą* [w:] *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 73 i n.; Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarnie*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004.

<sup>12</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 85.

## Chrześcijańskie źródła teologii Trójcy

W opinii wielu badaczy dzieło ojców nicejskich wychowanych głównie na teologii szkół aleksandryjskiej i antiocheńskiej było już antycypowane na Zachodzie w pismach Tertuliana. Jak zauważa znany francuski badacz myśli patrystycznej, J. Moingt, to właśnie dzieło Tertuliana *Przeciw Prakseaszowi* należy uznać za pierwszy traktat trynitarny<sup>13</sup>. Podobny pogląd prezentuje F. Dünzl; wedle jego stanowiska teologia Tertuliana jest pierwszą, której można przydać miano trynitarniej<sup>14</sup>. Z kolei A. McGrath i S. Holmes zgodnie zauważają, że trynitologia zawdzięcza swoje instrumentarium pojęciowe właśnie Tertulianowi<sup>15</sup>. W kontekście nicejskim najdalej idące sądy prezentują R. Olson i M. Hillar. Pierwszy stoi na stanowisku, iż lektura pism Tertuliana uchroniłaby twórców teologii nicejskiej przed wieloma kontrowersjami<sup>16</sup>. Drugi podkreśla z mocą, że to właśnie Tertuliana powinniśmy uznawać za pomysłodawcę koncepcji Trójcy<sup>17</sup>.

Wedle świadectwa przekazanego przez Hieronima lata aktywności pisarskiej Tertuliana przypadają na okres panowania Septymiusza Sewera i Antonina Karakalli (197–217)<sup>18</sup>. Był to człowiek o niespotykanym darze wymowy i ponadprzeciętnym intelekcie, który pozostawił po sobie wielką spuściznę literacką. Jego dzieła przekazują nam świadectwo o problemach kościołów afrykańskich w II w., eschatologicznych nadziejach i obawach związanych z prześladowaniami, a także wiedzę o ówczesnej obyczajowości i organizacji eklezjalnej. Szerokie zainteresowania teologiczne Tertuliana obejmują zagadnienia z zakresu protologii, eschatologii, soteriologii, etyki, sakramentologii czy wreszcie trynitologii. Co więcej, nawet pobieżna lektura jego pism pozwala dostrzec w nim człowieka o wielkiej erudycji prawniczej. Świadczą o tym nie tylko liczne nawiązania do prawa rzymskiego, lecz również dobór argumentów i sposób, w jaki Tertulian prowadzi swoje wywody. Najbardziej znane jego dzieło, *Apologetyk*<sup>19</sup>, jest ułożone podług prawideł mowy sądowej, gdzie autor wciela się w postać mówcy sądowego i bierze w obronę chrześcijaństwo. Wykształcenie prawnicze dobitnie daje o sobie znać także w dziele

<sup>13</sup> J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, I–III, Aubier–Paris 1966, s. 56.

<sup>14</sup> F. Dünzl, *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, London 2007, s. 30. Zob. też: G. Allison, *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine*, Zondervan 2011, s. 237. Tertulian ukuł ponad 900 nowych pojęć teologicznych.

<sup>15</sup> A. McGrath, *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford 1998, s. 62; S. Holmes, *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*, Downers Grove, IL 2012, s. 69–70.

<sup>16</sup> R. Olson, *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*, Downers Grove, IL 1999, s. 95.

<sup>17</sup> M. Hillar, *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertulian*, Cambridge 2012, s. 190–220.

<sup>18</sup> Hieronim, *De viris illustribus* 53. O Tertulianie pisali także inni autorzy doby patrystycznej: Laktancjusz, *Divini Institutiones* 5, 1; Euzebiusz, *Historia kościelna* II, 2, 4; Augustyn, *De haeresibus* 86.

<sup>19</sup> Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947.

*Proskrypcja przeciw heretykom*; tutaj Tertulian buduje argumentację teologiczną, posługując się matrycą opartą na instytucji procesowej prawa rzymskiego<sup>20</sup>. Bez wątpienia warsztat prawniczy był tym, co wyróżniało Tertuliana spośród innych teologów doby patrystycznej. Świadcstwo tego odnajdujemy u Euzebiusza z Cezarei, który wspominając o Tertulianie, podkreśla, iż był to „znawca prawa rzymskiego, człowiek sławny i jeden z najwybitniejszych Rzymian”<sup>21</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że ten aspekt wykształcenia Tertuliana nie został szerzej doceniony w literaturze patrystycznej, skutkiem czego prawnicze aspekty myśli Kartagińczyka nie doczekały się dyskusji i głębszego interdyscyplinarnego opracowania<sup>22</sup>. Zanim jednak przejdziemy do omówienia polityczno-prawnych aspektów doktryny trynitarniej, warto dla porządku wskazać na jej źródła teologiczne.

W literaturze przedmiotu do najbliższych inspiratorów myśli trynitarniej Tertuliana zalicza się apologetów greckich – Justyna Męczennika i Teofila Antiocheńskiego oraz Ireneusza z Lyonu<sup>23</sup>. Zależność ta jest widoczna w pierwszej kolejności na gruncie teologii Logosu. Wychowani na filozofii greckiej apologetci II w. starali się oddać relację pomiędzy Bogiem a Chrystusem, sięgając po pojęcie Logosu, czyli boskiego Rozumu czy też Słowa. Jednak centralnym punktem ich zainteresowań była nie tyle ontologiczna jedność Ojca i Syna, co raczej próba wyjaśnienia relacji, jaka zachodzi pomiędzy absolutnie transcendentnym Bogiem a światem. Aby uniknąć niebezpieczeństw nadmiernego apofatyizmu z jednej strony, z drugiej zaś panteistycznych konotacji, przy jednoczesnym zachowaniu kontaktu Boga ze światem, potrzeba było pogłębionej refleksji nad dziełem stwórczym. Innymi słowy, chodziło o wyjaśnienie, w jaki sposób transcendentny Bóg mógł stworzyć świat, nie posługując się odwiecznie istniejącą materią ani też nie dobywając swojego dzieła z boskiej istoty. Potrzeba było zatem jakiegoś pośrednika pomiędzy Bogiem a stworzeniem. Pomocna okazała się teologia Logosu.

Wedle Teofila Antiocheńskiego poza wszelkim stworzeniem Logos trwa w odwiecznym dialogu z Bogiem. Ta intymna immanencja boskiego bytu jest poza czasem i poza wszelką ludzką myślą. Bóg myśli swoją myśl, która stanowi z Nim jedno. Dopiero w momencie, gdy Bóg wypowiada tę myśl, przybiera ona postać Słowa i Syna<sup>24</sup>. W ten sposób boski Logos staje się przyczynkiem stworzenia. Wraz z Jego wypowiedzeniem dochodzi również do realizacji zamiaru kreacji świata.

---

<sup>20</sup> Chodzi o nadzwyczajną część formułki procesowej, która zawierała zastrzeżenie procesowe na rzecz powoda lub pozwanego.

<sup>21</sup> Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna II*, 2, 4, tłum. A. Caba, Kraków 2013, s. 85.

<sup>22</sup> Wyjątkiem jest tutaj dość stara już praca A. Becka, gdzie wątki prawa rzymskiego u Tertuliana zostały omówione wspólnie z prawniczymi aspektami obecnymi w teologii Cypriana z Kartaginy. Zob. A. Beck, *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle Saale 1930.

<sup>23</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 86.

<sup>24</sup> Teofil Antiocheński, *Do Autolika II*, 10, tłum. L. Misiarczyk [w:] *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004, s. 406–407.

Logos jest właśnie tym, który działając niejako na zewnątrz Boga, porządkuje świat i nim zarządza. Biskup Antiochii powiada: „Tego właśnie Logosu użył [Bóg – przyp. M.T.] jako współtwórcy dla swych dzieł i przez Niego wszystko stworzył. Nazywa się On zaś początkiem ponieważ kieruje i panuje nad wszystkim”<sup>25</sup>. Teofil bazuje tutaj na koncepcji zapożyczony ze stoicyzmu. Relacja Boga i Logosu jest w istocie odzwierciedleniem zależności, którą dostrzegali stoicy pomiędzy *logos prophorikos*, czyli słowem wypowiedzianym, a *logos endiathetos*, czyli słowem pozostającym w myśli<sup>26</sup>.

Także Justyn Męczennik dostrzega w odwiecznie istniejącym Słowie partnera wewnętrznego dialogu Boga. Przed jakimkolwiek stworzeniem Bóg zradza Logos jako Syna, który staje się niejako pomostem pomiędzy światem form stworzonych a transcendentnym Bogiem. Podobnie jak Teofil, również Justyn w postaci Syna Bożego dostrzega „Logos istniejący i zrodzony przed wszelkim stworzeniem wtedy, gdy na początku przez Niego wszystko stworzył [Bóg – przyp. M.T.] i uporządkował”<sup>27</sup>. Apologeta podkreśla rolę Logosu nie tylko w dziele stworzenia i wcielenia, lecz też w poznaniu rzeczy Bożych, które stało się udziałem mędrców pogańskich. Działający w dziejach ludzkości Logos niczym siewca rozsiewa nasiona prawdy pośród rozlicznych ludów, przygotowując w ten sposób historyczne objawienie. Jak zauważa Justyn: „Wszyscy zaś pisarze [pogańscy – przy. M.T.] dzięki nasieniom [*sic!*] Logosu w nich rozsianych mogli, co prawda, oglądać rzeczywistość, ale tylko w sposób niewyraźny”<sup>28</sup>. A w innym miejscu tej samej *Apologii* czytamy: „Wszystko bowiem co kiedykolwiek filozofowie i prawodawcy dobrego odkryli lub wypowiedzieli, uczynili to dzięki temu, co częściowo znaleźli lub ujrzeli właśnie w Logosie”<sup>29</sup>.

Trzecim spośród wymienionych wyżej inspiratorów myśli Tertuliana jest Ireneusz z Lyonu. Najistotniejszym punktem jego teologii przejętym przez Kartagińczyka jest koncepcja ekonomii Bożej. Pojęcie to pojawia się w dyskursie antyheretyckim wymierzonym w poglądy Marcjona z Pontu. Wedle tego ostatniego należy rozróżnić dobrego Boga Nowego Testamentu i złego bożka Starego Testamentu, który jest stwórcą wszechświata. W koncepcji tej dochodzi do oddzielenia Boga od stworzenia; transcendencia jest tak zupełna, że Bóg zostaje pozbawiony przymiotu stwórcy i wielkorządcy kosmosu. Zachowuje wszakże swoją funkcję zbawiciela, lecz jest ona przedstawiona w oderwaniu od starotestamentalnych dziejów rozwoju objawienia. W ten sposób Bóg Zbawiciel zostaje przeciwstawiony złemu bogu stwórcy światu. Ireneusz z Lyonu na kartach swojego *Adversus haereses* występuje przeciw teologii Marcjona. Przemawia on w obronie Boga jako stwórcy, odwołując się do pojęcia ekonomii. Chociaż samo słowo *ekonomia* pada również w innych

<sup>25</sup> *Ibidem*, II, 10, 3–4, s. 406.

<sup>26</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 87.

<sup>27</sup> Justyn Męczennik, *Druga Apologia* 6.3, tłum. L. Misiarczyk [w:] *Pierwsza apologia grecka*, s. 275.

<sup>28</sup> *Ibidem*, II.7, s. 279–280.

<sup>29</sup> *Ibidem*, 10.2, s. 278.

kontekstach, należy przyznać rację J. Moingtowi, wedle którego termin ten w II w. służył na określenie planu Boga dla człowieka oraz boskich czynów zmierzających do wprowadzenia tego planu w życie<sup>30</sup>. Ów boski zamiar obejmował akt stwórczy i dzieło zbawcze. Dotyczył zatem działania Boga w historii. E. Osborn, wybitny znawca teologii Ireneusza, bardzo trafnie ilustruje znaczenie ekonomii dwoma obrazami: Boga jako wielkiego budowniczego i boskiego monarchy rządzącego dziejami świata<sup>31</sup>. Za pomocą tych metafor Ireneusz przedstawia nam również relacje trynitarne. Będący monarchą Bóg rządzi stworzeniem poprzez Syna i Ducha<sup>32</sup>.

Podsumowując powyższy przegląd źródeł myśli Tertuliana, należy zwrócić uwagę na trzy kwestie, które ogniskują wokół siebie pojęcie Trójcy u Kartagińczyka. Po pierwsze, na teologię Logosu, w szczególności zaś na sposób, w jaki wypowiedziany Logos partycypuje w Boskości Ojca. Po drugie, na monarchiczny porządek, który przejawia się zarówno w samej Trójcy, jak i w koncepcji władzy, którą Bóg za pomocą swojego Logosu sprawuje nad światem. Po trzecie, rozwinięcie obydwu tych motywów odnajdujemy w ekonomii, która podkreśla związek Syna i Ducha ze stworzeniem. Wszystkie trzy aspekty pojawiają się w trynitologii Tertuliana.

## **Teologia trynitarna Tertuliana w kontekście filozofii politycznej i prawnej**

Istotną cechą myśli wczesnochrześcijańskiej jest jej polemiczny charakter. Pierwsze koncepcje teologiczne rodziły się jako owoc gorących dyskusji z filozofią pogańską, inteligencją żydowską i licznymi stanowiskami wewnątrz samego Kościoła. Powstające podówczas dzieła w przeważającej większości stawiały sobie za cel obronę lub atak na stanowiska adwersarzy przy jednoczesnej prezentacji poglądów swoich autorów. Również i traktat trynitarny Tertuliana powstał jako rozprawa polemiczna wymierzona w naukę niejakiego Prakseasza. A. Harnack zalicza Prakseasza do modalistycznych monarchian, obok Noetusa, Epigonusa, Kleomenesa, Wiktoryna, Zefiryra i Kaliksta<sup>33</sup>. Wedle świadectwa Tertuliana nauczający w Kartaginie Prakseasz utrzymywał, iż różnica pomiędzy Ojcem i Synem jest iluzoryczna, tym samym to „Ojciec zstąpił na Dziewicę, sam z niej się narodził, sam został umęczony, słowem: On sam jest Jezusem Chrystusem”<sup>34</sup>. Syn bowiem jest jedynie sposobem, w jaki Ojciec objawia się ludziom. Stąd też na krzyżu cierpiał

---

<sup>30</sup> J. Moingt, *Théologie trinitaire...*, s. 895; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, Kraków 2005, s. 145.

<sup>31</sup> E. Osborn, *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001, s. 49.

<sup>32</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 89; Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostołskiej*, 6, tłum. W. Mysior, Kraków 1997, s. 28–29.

<sup>33</sup> A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmatengeschichte, Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*, vol. 1, Freiburg 1888, London 2015, s. 648.

<sup>34</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi I, 1*, tłum. E. Buszewicz [w:] *Trójca Święta*, Kraków 1997, s. 35.

i umarł nie Syn, lecz sam Ojciec<sup>35</sup>. Mamy zatem do czynienia ze skrajnym ontologicznym monarchianizmem, który zmierza do obrony ścisłego monoteizmu poprzez redukcję różnic pomiędzy Ojcem, Synem i Duchem. Na gruncie tego poglądu nie jest możliwe mówienie o jakiegokolwiek Trójcy.

Próbując wyjaśnić relację pomiędzy Ojcem i Synem, Tertulian odwołuje się do zaczerpniętej od Justyna i Teofila koncepcji Logosu. Jednak aby zwiększyć plastyczność swojego przekazu, sięga także po metafory zjawisk fizycznych. Powiada: „Syn wyszedł z Ojca, lecz nie odłączył się od Niego. Słowo bowiem, jak poucza Paraklet, wyszło z Boga, podobnie jak krzak z korzenia, strumień ze źródła, czy promień ze słońca”<sup>36</sup>. Sekwencja wyłaniania się czy też wypowiedzania Słowa jako kogoś różnego od Boga przy zachowaniu tożsamości bytu jest tutaj bardzo zbliżona do koncepcji apologetów greckich. Tym jednak, co szczególnie przykuwa uwagę w kontekście naszych rozważań, są owe trzy dodatkowe metafory: strumienia, gałęzi i promienia<sup>37</sup>. Ich dobór nie jest przypadkowy i skrywa ważną informację o samym autorze. Współczesny teolog zapewne zwróciłby uwagę na nieadekwatność analogii pomiędzy rzeczami stworzonymi a Bogiem i w konsekwencji odrzucił wszelkie próby obrazowania wewnętrznego życia Trójcy za pomocą zjawisk przyrodniczych (przynajmniej na poziomie naukowym, bo na gruncie pastoralnym podobny zabieg byłby dopuszczalny). Jednak Tertulianowi takie analogie wydawały się jak najbardziej usprawiedliwione. W tym aspekcie ujawnia się głębokie przywiązanie myśli Kartagińczyka do stoicyzmu, dla nich bowiem wszystko, co istniało, było ciałem<sup>38</sup>. Nawet „Duch jest w swej postaci pewnego rodzaju ciałem” – powie Tertulian<sup>39</sup>. Stąd też odwołanie się do metafor opartych na strumieniu, gałęzi i promieniu słonecznym jest wolne od zarzutu radykalnego niepodobieństwa pomiędzy duchowym Bogiem a materialnym stworzeniem. Sama zależność Tertuliana względem stoicyzmu została już zauważona przez wielu badaczy myśli patrystycznej, jednak w tym miejscu wymaga ona szczególnego podkreślenia, ponieważ ujawnia szersze źródła trynitologii Kartagińczyka.

Podobnie do swoich greckich poprzedników Tertulian łączy wychodzenie Słowa i Ducha z zagadnieniem ekonomii. Przeszczepiając grecki termin na grunt łaciński, tłumaczy go, używając słowa *dispensatio*, któremu w przekładzie polskim odpowiada termin *uporządkowanie*. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, że łacińskie *dispensatio* w pierwszej kolejności znaczy rozdawanie lub rozdzielanie, a dalej

---

<sup>35</sup> Głoszony przez Prakseasza monarchianizm określa się mianem patrypasjanizmu. Nazwa pochodzi od głównej tezy, wedle której to Ojciec cierpiał na krzyżu.

<sup>36</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi VIII*, 5, s. 46.

<sup>37</sup> Z podobnych obrazów korzystali już wcześniej apologety greccy i Ireneusz z Lyonu. Jednak w formie nadanej im przez Tertuliana najprawdopodobniej były używane przez środowisko montanistyczne. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem* 61,2; Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses II*, 1, 5; B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 169.

<sup>38</sup> Jeszcze dobitniej Tertulian ujmuje to w *De carne Christi* 11, 4: *omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale nisi quod non est.*

<sup>39</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi VII*, 9, s. 45.

zarząd, kierowanie, administrację, administrowanie, urząd administratora i zarządcy<sup>40</sup>. Wygląda zatem na to, że Tertulian, szukając odpowiednika dla greckiej ekonomii, sięgnął po słowo posiadające konotacje z pojęciem władzy, władztwa administracyjnego, zarządu, a w konsekwencji również i z prawem (co wspiera postawioną na początku niniejszego artykułu tezę). Chociaż z polskim tłumaczeniem ciężko jest polemizować, to jednak przez wzgląd na różnice językowe ginie wiele semantycznych subtelności, które były oczywiste dla czytelników łacińskich<sup>41</sup>. Jak można mniemać, zaważyło to na wzmiankowanym już fakcie, że interpretując myśl Tertuliana, rzadko dostrzega się potrzebę interdyscyplinarnych badań, które uwzględniają jego prawniczą edukację.

Chociaż Tertulian tłumaczy słowo *ekonomia* za pomocą *dispensatio*, to jednak sam często używa zamiennie terminu greckiego i łacińskiego. Być może przeważyły za tym względy estetyczne, jednak nie mniej prawdopodobne, iż zabieg ten został podyktowany próbą osiągnięcia większej terminologicznej precyzji. Nie sposób tutaj znaleźć rozstrzygnięcie tej kwestii. Warto jednak zwrócić uwagę na kilka kontekstów, w których pojawia się słowo *ekonomia*.

Po pierwsze, w sposób najbardziej ogólny Tertulian używa tego terminu dla lepszego naświetlenia relacji Ojca, Syna i Ducha w kontekście stworzenia. Już w pierwszych partiach swojego dzieła, po wprowadzeniu i przybliżeniu czytelnikowi materii sporu z Prakseaszem, Tertulian powiada: „wierzymy w jednego Boga, lecz w pewnym uporządkowaniu, jakie nazywamy «ekonomią» [*sub hac tamen dispensatione, quam aeconomiam dicimus*]<sup>42</sup>], wedle której jedyny Bóg może mieć Syna, Słowo pochodzące od Niego, przez które wszystko się stało, a bez którego nic się nie stało”<sup>43</sup>.

Po drugie, za pomocą ekonomii tłumaczone są skomplikowane relacje wewnętrznytrynitarne: „należy wiernie strzec tajemnicy ekonomii rozkładającej ową jedność na trójcę: Ojca, Syna i Ducha; trzech jednak nie co do stanu, ale co do stopnia, nie pod względem substancji, a pod względem formy, nie co do mocy, lecz co do postaci. Są zatem jednej substancji, jednego stanu i jednej mocy, ponieważ jest jeden Bóg, owe zaś stopnie, formy i postaci rozróżniamy pod imionami Ojca, Syna i Ducha Świętego”<sup>44</sup>.

Z powyższego wynika, że ekonomia jest nie tylko boskim planem, podług którego porządkuje On historię zbawienia; poprzez ekonomię wyraża się również

---

<sup>40</sup> *Słownik łacińsko-polski*, t. II, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 197.

<sup>41</sup> Co ciekawe, w tłumaczeniu angielskim użyto terminu *dispensation*, który zachowuje polityczno-prawne konotacje oryginalnego tekstu: *We (...) believe (...) in one only God, yet subject to this dispensation (which is our word for economy)*. Zob. Tertullian, *Against Praxeas* [w:] *Tertullian's Treatise Against Praxeas*, tłum. E. Evans, London 1948, s. 131; B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 91.

<sup>42</sup> Tertullian, *Adversus Praxean II* [w:] *Patrologia Latina*, red. J.P. Migne, Series Prima, Tomus Secundus, szp. 156.

<sup>43</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi II, I*, s. 37.

<sup>44</sup> *Ibidem, II, 4*, s. 38.

sposób „uporządkowania” wewnętrznego życia Trójcy<sup>45</sup>. Dochodzą tutaj do głosu bardzo istotne wątki związane z pojmowaniem samego bóstwa. Punktem odniesienia staje się władza nad stworzeniem jako najważniejszy atrybut boski.

Owa hermeneutyka władzy szczególnie wyraźnie pojawia się w trzecim kontekście, gdzie słowo *ekonomia* pada przy okazji wywodu o monarchii Bożej. Wątek ten wymaga szerszego omówienia.

Należy pamiętać, że trudność, z którą mierzył się Tertulian (i inni teologowie wczesnochrześcijańscy), polegała właśnie na pogodzeniu pojęcia ekonomii i monarchii. Monarchia bowiem podkreślała monoteizm, podczas gdy ekonomia sugerowała podział boskiego bytu, co w najprostszym rozumieniu prowadziło do politeizmu. Stąd też próby zestawienia obydwu tych terminów są dla nas szczególnie cenne. Jak powiada Tertulian, ludzie prości „lękają się, gdyż mniemają, iż ekonomia jest wielością, a rozróżnienie Trójcy rozłamem jedności; tymczasem jedność, z siebie samej wywodząca Trójcę, nie zostaje w ten sposób zniszczona, lecz uporządkowana”<sup>46</sup>. A w innym miejscu wyjaśnia: „Ponieważ zaś sama reguła wiary każe odejść od pogańskiego wielobóstwa ku jednemu prawdziwemu Bogu, (...) należy wierzyć w Jedyne Boga, lecz z uwzględnieniem ekonomii”<sup>47</sup>.

Z kolei w rozdziale trzecim czytamy: „«Trwamy przy monarchii» – powiadają – i nawet łacinnicy tak wyraźnie, dźwięcznie i z taką mocą wypowiadają to słowo, iż można by sądzić, że tak samo dobrze rozumieją monarchię, jak ją głoszą. Tymczasem gdy łacinnicy usilnie trąbią o «monarchii», nawet Grecy nie chcą pojąć «ekonomii». Lecz ja, o ile liżnąłem cokolwiek obcych języków, wiem, że monarchia nie oznacza nic innego, jak jedynowładztwo”.

Jak to już zostało zaznaczone, Tertulian nie uważał za niestosowne posługiwanie się analogiami do świata przyrody dla obrazowania relacji trynitarnych. W tym miejscu wypada dodać, że budował on swoją teologię również w oparciu o obrazy zaczerpnięte z rzeczywistości polityczno-prawnej. Napięcie pomiędzy monarchią i ekonomią Kartagińczyk stara się zniwelować poprzez sprowadzenie wszystkiego do problematyki teorii władzy politycznej. Właściwie cały rozdział trzeci *Przeciw Prakseaszowi* stanowi wykład relacji trynitarnych w oparciu o teorię władzy politycznej. Wprowadzenie tematyki politycznej na tak wczesnym etapie całego traktatu świadczy o jej szczególnej wadze. Wydaje się prawdopodobne, że odwołanie do ówczesnej koncepcji władzy miało za zadanie od razu odpowiednio ustawić wyobraźnię czytelnika, który dalsze wywody odnosił właśnie do tego wzorca.

Nie sposób w tym miejscu przedstawić pełnego wykładu na temat filozofii politycznej doby pryncypatu. Ograniczymy się zatem do wskazania kilku punktów, które odnajdujemy również u Tertuliana. Wśród filozoficznie wykształconych teologów, którzy zabrali głos na gruncie doktryn politycznych, szczególne miejsce zajmuje postać

---

<sup>45</sup> B.M. Litfin, *Tertullian...*, s. 91

<sup>46</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi III, 1*, s. 38.

<sup>47</sup> *Ibidem, III, 1*, s. 38.

Filona Aleksandryjskiego. Jako myśliciel proveniencji żydowskiej skupia on swoją uwagę na temacie monarchii. Podobnie jak później uczyni to Tertulian, Filon postrzega monarchię w pierwszej kolejności jako monoteistyczną teokrację i przeciwstawia ją politeizmowi. W dziele *O dekalogu* czytamy: „Pierwsze przykazanie stanowi osnowę wszystkich postanowień prawa, dotyczących jedynowładztwa Boga. Wyjaśniają one, że istnieje jedna tylko przyczyna wszechświata, jeden władca i król, który trzyma w swych rękach ster panowania, kieruje i rządzi wszechświatem dla jego dobra, a ze swego nieba, najczystszeo bytu, usunął oligarchię i ochlokrację, dwie zgubne formy rządzenia jakie wśród ludzi najgorszych powstają z anarchii i uzurpacji władzy”<sup>48</sup>.

Bóg jest jedyną przyczyną władzy, jedynym jej źródłem i jedyną zasadą. Jedność wynika z samej istoty władzy. Wątek zahaczający o rzeczywistość polityczną wczesnego pryncypatu pojawia się szczególnie wyraźnie w kontekście przeciwstawienia monarchii i poliarchii. Według Filona poliarchia prowadzi do chaosu, podczas gdy w monarchii panuje pokój i ład. Uwaga ta wywołuje bliskie skojarzenia z wojnami domowymi, które wstrząsały Imperium Rzymskim u schyłku republiki i dopiero ustanowienie monarchii stało się gwarantem pokoju. E. Peterson trafnie podsumowuje myśl aleksandryjskiego teologa słowami: „po panowaniu ochlokracji Bóg przywraca porządek panowania opartego na prawie, ale jest to porządek charakterystyczny nie dla demokracji, lecz dla królestwa, dla monarchii”<sup>49</sup>. Zatem wyprowadzanie ładu z nieładu oraz budowanie porządku prawnego jest podstawowym elementem boskiej monarchii. Jakkolwiek w *Legatio ad Gaium* zasługę wyprowadzenia ładu z nieładu Filon przypisuje już nie Bogu, lecz Oktawianowi Augustowi<sup>50</sup>. Dochodzi zatem do transpozycji obrazu Boga monarchy z wizją wszechwładnego cesarza. Zabieg ten przeniósł punkt ciężkości rozumienia monarchii z polemik przeciwko politeizmowi na grunt filozofii politycznej wczesnego cesarstwa. W ten sposób wywód ściśle teologiczny wpisał się w szerszą narrację dotyczącą władzy princepsa.

Utożsamienie kosmicznego i politycznego ładu z osobą monarchy znajduje odbicie w ideale cesarza jako wcielonego prawa. Jak zauważa F. Dvornik, idea ta była szeroko rozpowszechniona już w pierwszym wieku, zaś do grona gorących jej orędowników zaliczał się filozof stoicki Muzoniusz Rufus<sup>51</sup>. Podobny pogląd powtarza G. Chesnut, wskazując jednocześnie, że pojęcie cesarza jako wcielonego prawa zażywało wielkiej popularności przez kolejne wieki, znajdując przedłużenie w chrześcijańskiej koncepcji cesarza jako Logosu<sup>52</sup>. Bogatą dokumentację źródłową

---

<sup>48</sup> Filon Aleksandryjski, *O Dekalogu 155* [w:] *Pisma*, t. I, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 224.

<sup>49</sup> E. Peterson, *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica Nowa” 2012, nr 20, s. 42.

<sup>50</sup> Philo of Alexandria, *Legatio ad Gaium XXI, 14*, <http://www.earlyjewishwritings.com/text/philo/book40.html> (13.02.2021).

<sup>51</sup> F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. I, Washington, D.C. 1966, s. 247–248.

<sup>52</sup> Poglądy Chestnuta przytaczam za: J.W. Martens, *One God, One Law. Philo of Alexandria on The Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston–Leiden 2003, s. 46.

przedstawia również J.W. Martens. Obecność doktryny ukazującej cesarza, który stanowi ucieleśnienie prawa, można dostrzec w dziełach historyków, poetów, filozofów (w tym Seneki) oraz prawników<sup>53</sup>. Wszystkie te źródła odnajdzie czytelnik bez problemu, podążając za wskazówką bibliograficzną, w tym miejscu jednak wypada zwrócić uwagę na teksty prawnicze, gdzie Martens dostrzega ślady omawianej doktryny. Poniższe spostrzeżenia pozwolą nam stwierdzić, iż polityczna koncepcja monarchii była nie tylko konstruktem filozoficznym, lecz także inspirowała myśl prawniczą.

Tak tedy żyjący w II w. Gaius przy okazji omawiania źródeł prawa stwierdza: „Konstytucją cesarską jest to, co cesarz postanawia dekretem, edyktem bądź listem. I nigdy nie wątpiono, iż to posiada moc ustawy, skoro sam cesarz otrzymuje władzę w drodze ustawy”<sup>54</sup>. Kluczowe jest tutaj zdanie drugie, gdzie mowa o pochodzeniu władzy cesarza z mocy ustawy. Sugeruje ono, że władza cesarza jest tożsama z władzą ludu, a tym samym posiada on pełnię władzy. Podobny pogląd odnajdujemy u Ulpiana, którego twórczość, podobnie jak w przypadku Tertuliana, przypada na lata panowania Sewerów. Powtarza on przytoczone wyżej stanowisko Gaiusa oraz wprost utożsamia wolę cesarza z prawem: „To co cesarz postanowi, zyskuje moc ustawy. Dzieje się tak dlatego, iż ustawą królewską, która dotyczyła jego władzy, lud przekazał mu całą swoją władzę”<sup>55</sup>. Najciekawszy wydaje się jednak cytat, w którym Ulpian stwierdza, iż „cesarz nie jest związany ustawami (*Princeps legibus solutus est*)”<sup>56</sup>. Interpretując łącznie wszystkie te fragmenty, należy stwierdzić, że w opinii rzymskich jurystów cesarz, będąc najwyższym prawem i zarazem źródłem prawa, sam owemu prawu nie podlega. Chociaż bez wątpienia jursprudencja rzymska była wyrazicielem idei stoickich, w tym akurat fragmencie pobrzmiewają również echa perypatetyckie. Mianowicie według doktryny przekazanej przez anonimowego autora dzieła *De Mundo* monarchia Boża polega na tym, że Bóg jest warunkiem sił działających w kosmosie i z tego względu on sam nie jest żadną siłą<sup>57</sup>. Innymi słowy, boski monarcha jest metafizycznym źródłem sił (*dynamis*) sprawujących rządy w kosmosie. Jednak w takim razie aby łańcuch poruszeń nie ciągnął się w nieskończoność, sam monarcha nie może być jedną z sił, bo wówczas musiałby zawdzięczać swą władzę jakiejś innej, wyższej jeszcze zasadzie. Mamy zatem do czynienia ze swego rodzaju politycznym odpowiednikiem nieporuszonego poruszciciela. Tylko przyjmując taką koncepcję, można zamknąć hierarchię źródeł władzy,

---

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 47 i n.

<sup>54</sup> *Constitutio principis est quod imperator decreto vel edicto vel epistula constituit; nec umquam dubitatum est, quin id legis vicem optineat, cum ipse imperator per legem imperium accipiat*. Gai, *Institutiones I*, 4, tłum. W. Rozwadowski, Poznań 2003, s. 1.

<sup>55</sup> *Quod principi placuit leges habet vigorem: uptote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei in eum omne suum imperium et potestatem conferat*. Zob. *Digesta Iustiniani I.4.1*, t. I, tłum. wielu, red. T. Palmirski, Kraków 2013, s. 184–185.

<sup>56</sup> D.1.3.31.

<sup>57</sup> E. Peterson, *Monoteizm...*, s. 40.

a tym samym źródła prawa. Wydaje się, że Ulpian doskonale zdawał sobie sprawę z tej zależności, stąd też postać cesarza w jego pismach wieńczy system prawa, zaś sam imperator nie może podlegać żadnemu prawu i jest poza prawem.

Na tekstach perypatetyckich pracował także przywołany wyżej Filon Aleksandryjski. Dziedzictwo tradycji arystotelesowskiej daje o sobie znać w dziele *De Specialibus Legibus*, gdzie opisuje on Boga jako króla królów (βασιλεὺς βασιλέων), który jest niczym perski szachinszach<sup>58</sup>. Ujęcie to mocno koresponduje z monarchią bożą w *De Mundo*. Bóg najwyższy jest tedy źródłem i pełnią władzy, podczas gdy pomniejsi bogowie zamieszkujący gwiazdy mają niższą rangę i pełnią rolę urzędników jednego króla. Myśl ta powraca w dziele *O dekalogu*, gdzie czytamy: „Gdyby zatem ktoś cześć, jaka przysługuje wielkiemu królowi, okazywał satrapom, jego namiestnikom, byłoby oczywiste, że nie tylko jest bardzo niemądry, lecz także nadzwyczaj lekkomyślny, ponieważ honory należne królowi oddawałby jego poddanym. I podobnie rzecz ma się z tym, kto jednakową cześć oddaje Stwórcy i Jego stworzeniom”<sup>59</sup>. Zestawienie jednego Boga i bogów pomniejszych Filon odnosi do relacji pomiędzy Stwórcą a stworzeniem i pojawia się ona w kontekście krytyki bałwochwalstwa. Fakt ten jednak nie może nas zwieść, najistotniejsza jest tutaj bowiem sama istota władzy. Jawi się ona jako niepodzielny przymiot, który przynależy najwyższemu Bogu. Jednocześnie, jak widzimy, niepodzielność owej władzy wcale nie doznaje uszczerbku przez wzgląd na fakt, że również i pomniejsi bogowie, niby urzędnicy w państwie, uzyskują kompetencje władcze konieczne do pełnienia zarządu.

Zaprezentowane powyżej wątki myśli politycznej i prawnej obecne wśród wykształconych elit dwóch pierwszych wieków pryncypatu pojawiają się w rozdziale trzecim *Przeciw Prakseaszowi*. Po zaprezentowaniu problemu pozornej sprzeczności pomiędzy monarchią i ekonomią Tertulian próbuje rozstrzygnąć kwestię relacji pomiędzy Ojcem i Synem, odwołując się do obrazu króla i jego syna: „Wszakże, należąc do jednego, monarchia nie wymaga od tego, do kogo należy, aby nie miał syna, lub aby sam uczynił się własnym synem, lub też, by nie administrowali jego monarchii ci, których zapragnie. Powiem więcej: nikt nie posiada władzy na tyle skupionej we własnych rękach, na tyle wyłącznej i od tego stopnia monarchicznej, by nie musiał jej sprawować za pośrednictwem innych bliskich sobie osób, które sam wyznaczył na swych urzędników”<sup>60</sup>.

W powyższym fragmencie zostały zainicjowane trzy interesujące nas kwestie, które Tertulian rozwija w dalszej części wywodu.

Po pierwsze, Kartagińczyk podkreśla jedność władzy. W naturze władzy leży jej niepodzielność. Można powiedzieć, że jest to monada władzy. Jednocześnie władza ta przynależy Ojcu. A zatem władza, którą sprawuje Syn, nie należy do

---

<sup>58</sup> Filon Aleksandryjski, *De Specialibus Legibus I*, 18.

<sup>59</sup> Filon Aleksandryjski, *O dekalogu* 61, s. 207.

<sup>60</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi III*, 2, s. 38–39.

niego, lecz pochodzi od Ojca. Ojciec, powierzając swoje rządy Synowi, wcale nie traci nic ze swej władzy, nie da się bowiem jej podzielić na dwie różne władze. Ten aspekt, podobnie jak Filon, Tertulian wiąże z wielobóstwem. Monarchii nie niszczy udział w niej Syna. Zniweczyć by ją mogło dopiero ustanowienie odrębnej zasady: „Powinieneś bowiem rozumieć, iż do obalenia monarchii dochodzi, gdy wprowadzona zostaje jakaś inna władza o odrębnym pochodzeniu i innym charakterze, a zatem wroga”<sup>61</sup>.

Po drugie, bliskość Ojca i Syna wydaje się opierać właśnie na sprawowanej przez nich władzy. W ten sposób relacja Ojciec i Syn uwidacznia się nie tyle w jakimś pokrewieństwie bądź też relacji rodzinnej, lecz właśnie we współdziałaniu w sprawowanej przez Ojca władzy. Wynika z tego, że to zależność pochodzenia władzy definiuje Syna jako Syna w stosunku do Ojca i Ojca jako Ojca w relacji do Syna. Motyw niepodzielności władzy oraz sposobu, w jaki buduje ona relację pomiędzy Ojcem i Synem, znajduje rozwinięcie w kolejnym fragmencie: „Jeśli nawet ktoś, kto dzierży monarchię, miałby Syna, nie oznacza to zaraz, że ulega ona podziałowi i przestaje być monarchią, skoro i Syna dopuszcza się do uczestnictwa w rządach, lecz dalej należy ona głównie do tego, kto przypuścił do niej Syna, a gdy do niego należy, dalej jest monarchią to, co posiadają ci dwa tak ściśle z sobą związani”<sup>62</sup>.

Po trzecie, monarchia Ojca wymaga pośredników pomiędzy Nim a poddanymi. Stąd też konieczny jest jakiś dwór, Syn i urzędnicy. Powierzone im zostają zadania, w ramach których dzierżą imperium Ojca. Aspekt ten zostaje uwypuklony w stwierdzeniu: „Jeśli więc również monarchia Boża jest zarządzana przez tak wielką ilość legionów i wojsk anielskich, jak zostało napisane: «dziesięć miliardów stało przy Nim, a sto milionów usługiwało Mu» (Dn 7,10), nie przestaje należeć do jednego ani też być monarchią, chociaż sprawowana jest przez tak wielką liczbę potęg”<sup>63</sup>. Jednak cały ten splendor niebiańskiego dworu i skomplikowana piramida urzędnicza, wzdłuż której następuje przekazywanie władzy, jest czymś zupełnie zbędnym w sytuacji, gdyby zabrakło poddanych. Stąd też Boża monarchia może być rozpatrywana tylko w zestawieniu ze światem. Przywodzi to na myśl opisywaną wcześniej grecką teologię Logosu. Skojarzenie to jest jak najbardziej słuszne. Tak jak u apologetów II w., tak samo u Tertuliana postać Syna pojawia się w kontekście stworzenia. Jednak u Kartagińczyka relacja ta nie jest oparta już tylko na myśleniu i wypowiedaniu Słowa przez Boga. Tertulian obrazuje zależność wewnątrztrynitarną, posługując się doktryną władzy politycznej.

Spod warstwy narracyjnej ukazanego na kartach *Przeciw Prakseaszowi* modelu Trójcy wyraźnie przebija szkielet oparty na filozofii politycznej pryncypatu. Pokrewieństwa te są obecne właściwie w obydwu punktach ciężkości doktryny trynitarniej: obronie monarchii i ukazaniu wielości. Inspiracje perypatetyckie pojawiają się we

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, III, 4, s. 39.

<sup>62</sup> *Ibidem*, III, 3, s. 39.

<sup>63</sup> *Ibidem*, III, 4, s. 39.

fragmentach, gdzie Tertulian mówi o konieczności cedowania przez monarchę swojej władzy na Syna i pomniejszych administratorów. W tych też punktach znajduje potwierdzenie nasza wcześniejsza intuicja, że pojęcia ekonomii nie należy ograniczać tylko do kwestii uporządkowania. W pismach Tertuliana zarówno termin *ekonomia*, jak i łaciński jego odpowiednik – *dispensatio* nabiera semantycznych odcieni związanych z polityczno-prawnym pojęciem władzy.

Wpływy aleksandryjskie i stoickie ujawnia niepodzielność władzy i jej przynależność osobie Ojca. Tertulian rozpoznaje fundament jedności Trójcy w zaczerpniętym z filozofii politycznej pojęciu władzy. Swój wywód konkluduje retorycznym pytaniem: „Jakże więc mogło dojść do uznania, że Bóg doznałby podziału czy rozproszenia z powodu Syna i Ducha Świętego, zajmujących drugie i trzecie miejsce i mających udział w substancji Ojca?”<sup>64</sup>. W przytoczonym cytacie Kartagińczyk nie sięga już po pojęcie władzy, lecz zastępuje je terminem *substancja*.

### Jedna substancja i trzy osoby

Zasługa Tertuliana polegała na odpowiednim uchwyceniu problemu jedności i mnogości, a następnie zaproponowaniu rozwiązania przy wykorzystaniu dostępnych środków. Elementem niewątpliwie chrześcijańskim są postaci Syna i Ducha Świętego. Rzecz to oczywista, bowiem ciężko sobie wyobrazić, by Filon Aleksandryjski bądź filozofowie pogańscy mogli zajmować się tymi kwestiami. Jednak zarówno świadectwa ewangeliczne, jak i tradycja kościelna nie pozwalały na ulokowanie Syna i Ducha Świętego poza obszarem boskości Ojca. Tertulian nie mógł zatem przenieść w niezmienionej postaci doktryny Filona na grunt chrześcijańskiej ortodoksji, gdyż konsekwentnie prowadziłyby to do ontologicznego i heterodoksyjnego subordynacjonizmu. Innymi słowy, Syn i Duch Święty byłiby zredukowani do rangi najwyższych aniołów. Tymczasem wysiłki teologów chrześcijańskich zmierzały do ukazania boskości zarówno Syna, jak i Ducha na równi z Ojcem. Tertulian próbuje rozwiązać tę kwestię poprzez wyjaśnienie Trójcy jako jednej substancji w trzech osobach.

W czasach, gdy powstało dzieło *Przeciw Prakseaszowi*, pojęcie substancji posiadało już pewną tradycję filozoficzną. Seneka za pomocą tego terminu tłumaczył greckie *hypostasis* jako podstawę bytu: *subesse aliquid corporis certi*<sup>65</sup>. Język prawniczy operował nim na określenie istoty rzeczy bądź masy majątkowej. W czasach Tertuliana pisarze łacińscy często sięgali po termin *substancja*, by oddać sens greckich słów *ousia* i *hypostasis* – które były synonimami<sup>66</sup>. Widać zatem,

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, III, 5, s. 39.

<sup>65</sup> Seneca, *Quaestiones naturales I*, 15, 6.

<sup>66</sup> R. Braun, *Deus Christianorum, Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977, s. 176.

że pojęcie to nie miało ściśle określonego zastosowania; zarówno filozofowie, jak i prawnicy używali go w sensie ogólnym, bardzo rzadko łącząc z jakimś bytem jednostkowym<sup>67</sup>.

Mówiąc o substancji, Tertulian chce podkreślić jedność w Trójcy: „A przecież Jeden jest także wszystkim, skoro wszystko pochodzi z jednego (naturalnie z racji jedności substancji)”<sup>68</sup>. A w innym miejscu czytamy: „Ojciec jest zatem całością substancji, Syn natomiast jakby jej wpływem i częścią, jak sam zaświadcza: «Ponieważ Ojciec większy jest ode mnie»”<sup>69</sup>.

Jedność na poziomie substancji bardzo mocno koresponduje z jednością władzy Ojca jako monarchy, stąd też wydaje się słuszne przypuszczenie, iż to właśnie władza stanowi klucz hermeneutyczny do rozumienia trynitarniej jedności u Tertuliana. Trzeba jednak zaznaczyć, że nie chodzi tutaj o proste utożsamienie pojęcia władzy z substancją Trójcy. Tertulian nie stworzył żadnej definicji substancji. Jak zauważa J. Moingt, autor *Przeciw Prakseaszowi* ustalił raczej sposób użycia słowa substancja niż jego treść<sup>70</sup>. Poczynione w niniejszym artykule ustalenia ograniczają się zatem do kwestii hermeneutycznych i zależności konstrukcyjnych filozofii politycznej oraz trynitologii Tertuliana.

Po ustaleniu fundamentu jedności dalej pozostawała problematyczną kwestia wielości, która z jednej strony nie mogła rozbijać jedności, z drugiej powinna uwzględniać boskość Syna i Ducha. Tertulian odrzuca liczbowy fundament wielości, która w ostateczności musiałaby się rozpadać na wartości ułamkowe. Zamiast tego sięga po słowo *osoba*. Tak oto komentuje logion „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” [J 10,30]: „Jeśliby bowiem powiedział: «jeden jesteśmy», można by popierać ich mniemanie, ponieważ «jeden» jest używane na oznaczenie liczby pojedynczej. Ale gdy o dwóch będących rodzaju męskiego mówi przy pomocy słowa rodzaju nijakiego, że stanowią «jedno» (co nie dotyczy pojedynczości, lecz jedność, podobieństwa, łączności, miłość Ojca, który miłuje Syna oraz posłuszeństwa Syna, który jest posłuszny woli Ojca), mówią «Jedno jesteśmy, ja i Ojciec», pokazuje, że to dwie osoby, które traktuje na równi i łączy”<sup>71</sup>.

Ścisłe rozróżnienie na substancję i osobę obserwujemy już od rozdz. XII *Przeciw Prakseaszowi*. Jak się wydaje, pierwotnie słowo *persona* oznaczało maskę teatralną, zaś jego greckim odpowiednikiem był *prosopon*. Trzeba jednak poczynić uwagę, że termin ten jest charakterystyczny dla myśli łacińskiej i w teologii greckiej nigdy nie zrobił poważniejszej kariery<sup>72</sup>. U Seneki słowo *persona* miało znaczenie bardzo konkretne, odnoszone do wskazanego człowieka, i tym samym nie stanowiło

<sup>67</sup> H. Pietras, *Wprowadzenie* [w:] *Trójca Święta*, s. 19.

<sup>68</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi II*, 4, s. 38.

<sup>69</sup> *Ibidem*, IX, 2, s. 46.

<sup>70</sup> J. Moingt, *Théologie trinitaire...*, s. 399.

<sup>71</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi XXII*, 11, s. 72.

<sup>72</sup> Na gruncie teologicznym przed Tertulianem terminu *prosopon* próbował używać Justyn (Apol. I, 36), jednak nie spotkał się on z szerszą recepcją.

synonimu dla bardziej ogólnego rzeczownika *człowiek* – *homo*<sup>73</sup>. W literaturze przedmiotu można odnaleźć pogląd, iż termin *persona* w użyciu Tertuliana oscyluje pomiędzy gramatycznym i teatralnym znaczeniem. Na poparcie tej tezy przywołuje się najczęściej Tertulianową egzegezę fragmentów starotestamentalnych<sup>74</sup>. Stanowisko to wszakże nie uwzględnia prawniczej erudycji Kartagińczyka, stąd też należy przyznać rację B. Brożkowi, który poszukując źródeł pojęcia osoby, wskazuje także na juredyczne źródła myśli Kartagińczyka<sup>75</sup>.

Prawo rzymskie nie utożsamiało osoby z pojęciem *człowiek*. W rozdz. V pierwszej księgi Digestów zatytułowanym *De Statu hominum*, czyli *O stanowisku prawnym ludzi*, znajdujemy wyraźnie rozróżnienie tych dwóch terminów: „Skoro więc wszelkie prawo ustanowione zostało ze względu na ludzi, wpieryw powinniśmy się zająć stanowiskiem prawnym osób”<sup>76</sup>. Co więcej, jak powiada rzymska paremia, jeden człowiek mógł być wieloma osobami: *unus homo sustinet plures personas*. Analizując wypracowaną przez jursprudencej rzymską terminologię, należy stwierdzić, że znacznie bliższe terminowi *osoba* wydaje się słowo *status*<sup>77</sup>. Dwa te pojęcia były stosowane zamiennie<sup>78</sup>. Tym samym osoba oznaczała status prawny człowieka<sup>79</sup>. Jednak w odróżnieniu od dzisiejszego rozumienia niepodzielnego statusu cywilnego, status prawny rzymski rozbijał się na trzy obszary i obejmował: *caput libertatis*, *caput civitatis* oraz *caput familiae*. Tym samym sytuacja prawna jednostki kształtowała się na trzech polach dotyczących wolności, obywatelstwa i rodziny. Mieszkaniec państwa rzymskiego mógł być niewolnikiem, peregrynem, Latynem lub obywatelem, przy czym każda z tych kategorii ulegała dalszym podziałom<sup>80</sup>. Prawo podchodziło w sposób bardzo zróżnicowany do obywateli, klasyfikując ich podług tego, czy byli wolno urodzeni, czy też zostali wyzwoleni. Obywatel mógł być osobą cieszącą się pełnią zdolności do czynności prawnych albo pozostawać pod familijną władzą ojca lub męża. Tym samym status prawny w Rzymie kształtował się jako dość skomplikowana struktura, gdzie konkretna

<sup>73</sup> List 94, 1.

<sup>74</sup> H. Pietras, *Wprowadzenie*, s. 19.

<sup>75</sup> B. Brożek, *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych* [w:] J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, *Paradoksy bioetyki prawniczej*, Warszawa 2010, s. 44.

<sup>76</sup> D. 1, 5, 2: *Cum igitur hominum causa omne ius constitutum sit, primo de personarum statu ac post de ceteris*. W przywołanym już przekładzie polskim rzeczony rozdział zajmuje s. 184–191. Staład pochodzą wszystkie tłumaczenia polskie, na które się powołuję.

<sup>77</sup> W Digestach 1.5 znajdujemy wiele przykładów, z których wynika, że Rzymianie odnosili pojęcie osoby właśnie do stanu prawnego: D. 1, 5, 4; D. 1, 5, 7; D. 1, 5, 8; D. 1, 5, 9; D. 1, 5, 10; D. 1, 5 11, również G. I, 11.

<sup>78</sup> G. Cambell, *A Compendium of Roman Law*, Clarck–New Jersey 2008, s. 168.

<sup>79</sup> Porządkując całość materii prawa, Gaius obok rzeczy i powództw wyróżnia prawo osobowe jako jeden z trzech najważniejszych działów: *Omne autem ius, quo utimus, vel ad personas pertinet vel ad res vel actiones* (G. I, 8).

<sup>80</sup> G. I, 9: *Et quidem summa divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi* (Najważniejszy podział w ramach prawa dotyczącego osób jest ten, że wszyscy ludzie są albo wolni, albo są niewolnikami).

jednostka mogła być wieloma osobami. Na przykład ten sam Cezar był odrębną osobą jako imperator, odrębną jako człowiek wolny i obywatel Rzymu, a jeszcze inną jako *pater familias*. A zatem możemy powiedzieć, że osoba była konstruktem prawnym, zaś jej treść stanowił zespół praw i obowiązków. Wydaje się, że takie rozumienie osoby odpowiadało Tertulianowej koncepcji. Istotą zarówno Syna, jak i Ducha jest wykorzystanie powierzonej im przez Ojca misji w ekonomii oraz władzy, za pomocą której misję tę realizują. Znamienne jest tutaj użycie pojęcia *dispensatio*, które należy odnosić do jakiegoś planu bądź projektu porządkującego przedmioty w serii, wyznaczającego sposób pożądanego postępowania, działania lub administrowania<sup>81</sup>. Chodzi zatem o zakreślenie kompetencji, które posiada dana Osoba w boskim planie stworzenia i zbawienia. Odpowiada to prawniczemu pojęciu osoby, które także odnosi się do praw i obowiązków związanych z konkretną sferą życia. Jednocześnie, co niezmiernie ważne, nie dochodzi do pomieszania osób. Wróćmy do naszego przykładu. Cezar nie może występować przed senatem jako ojciec rodziny, lecz musi być osobą urzędową. Podobnie też wydając swą córkę za Pompejusza, nie będzie działał jako osoba konsula, lecz rzymskiego *pater familias*. Jednak zarówno w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z tym samym człowiekiem – Gajuszem Juliuszem Cezarem. Podobnie w Trójcy. Wszelkiego dzieła zbawczego dokonywał jeden i ten sam Bóg. Lecz to nie Ojciec mówił przez proroków, lecz Duch. To nie Ojciec cierpiał na krzyżu, lecz Syn. Stąd też w obliczu niebezpieczeństw filozofii i aporii arytmetyki to właśnie prawnicza koncepcja osoby okazała się wręcz idealnym narzędziem do zwalczania patrypasjanizmu Prakseasza. W związku z powyższym wydaje się, że na pierwszym w dziejach traktacie o Trójcy Świętej bardzo wyraźnie odcisnęła swe piętno prawnicza erudycja jego autora.

Wreszcie nie można pominąć milczeniem wątku, który został zasygnalizowany już wcześniej. Analiza wybranych fragmentów *Przeciw Prakseaszowi* pokazuje, że termin *osoba*, podobnie jak *substancja*, posiada głębokie konotacje z teorią władzy politycznej. Zwróćmy uwagę na następujący cytat, gdzie Tertulian zwraca się wprost do swojego adwersarza: „Powinieneś więc tym samym uznać go jako innego; innego, jak już oświadczyłem, jako osobę, nie jako substancję, dla rozróżnienia, nie dla podziału<sup>82</sup>. Głoszę zresztą zawsze, że ci trzech, połączeni stanowią jedną substancję; jednak muszę powiedzieć, że prawidła rozsądku nakazują, by kim innym był ten, który rozkazuje, a kim innym, kto czyni<sup>83</sup>. Bowiem nie rozkazywały, gdyby sam czynił to, co według jego rozkazu miało się stać przez tego, któremu wtedy rozkazywał; gdyby był sam jeden, albo rozkazywałyby sobie samemu, albo działałby bez polecenia, bo nie czekałby, aż sam sobie rozkaże”<sup>84</sup>.

<sup>81</sup> B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, s. 171.

<sup>82</sup> *Alium autem accipere debeas, iam professus sum; personae, non substantiae nomine; ad distinctionem, non ad divisionem.* Tertullian, *Adversus Praxeam XII*, szp. 168.

<sup>83</sup> *Eum qui iubet, et eum qui facit.*

<sup>84</sup> Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi XII*, 8, s. 53–54.

Już w pierwszym zdaniu Tertulian zaznacza ustaloną przez siebie dystynkcję na osobę i substancję. Potem podkreśla jedność trzech, by wydobyć aspekt różnicujący. Fundamentem rozróżnienia okazuje się relacja oparta na rozkazie. Fragment ten potwierdza nasze wcześniejsze intuicje wiążące *dispensatio*, a zatem ekonomię, z kwestią władztwa administracyjnego bądź też określonego sposobu działania – które opiera się na rozkazach wydawanych w ramach struktury hierarchicznej. Co więcej, Tertulian zdaje się wykluczać możliwość, aby Ojciec sam sobie wydawał rozkazy. Zatem Ojciec nie jest adresatem żadnego rozkazu. Pobrzmiwa w tym echo prawniczej koncepcji Ulpiana, o której już była mowa. Ponadto widzimy zgodność z filozoficznym i prawnym konstruktem cesarza jako źródła i inkarnacji prawa. Ojciec mianowicie jawi się jako konieczna przyczyna władzy Syna i Ducha. To On wydaje rozkaz, dzięki któremu pozostałe Osoby Boże uzyskują swoją formę, a tym samym dochodzi do objawienia Trójcy.

### Podsumowanie

Przytoczone fragmenty z pism Tertuliana są jedną z pierwszych w dziejach myśli chrześcijańskiej prób rozstrzygnięcia problemu wielości i jedności w Bóstwie. W czasie, gdy one powstawały, jeszcze nie było spójnej doktryny i systematycznej teologii. Stąd też mówienie o relacji Ojca, Syna i Ducha Świętego napotykało ogromne problemy i wątpliwości w łonie wczesnego Kościoła. Sam termin *Trójca* stanowił nowość i prezentował jeden z wielu konkurencyjnych modeli wyjaśniających zagadnienie liczby w Bogu. W odróżnieniu od nas, Tertulian nie miał do dyspozycji żadnych orzeczeń soborowych, katechizmów, definicji dogmatycznych, tradycji ani nawet pojęć, za pomocą których mogłby wyjaśnić relację Ojca, Syna i Ducha w ramach jednego Bóstwa. Budując swoją teologię, korzystał on z tych narzędzi, których dostarczała mu klasyczna edukacja. W toku wywodu wykazano, że niemałe znaczenie miała jego prawnicza erudycja i zainteresowanie nośnymi ideami z obszaru filozofii politycznej. Elementy jego modelu trynitarnego zdradzają daleko idące pokrewieństwo z doktrynami politycznymi o proveniencji aleksandryjskiej, stoickiej i perypatetyckiej. Właściwie wszystkie istotne elementy konstrukcyjne Trójcy Tertuliana mają swój odpowiednik w myśli wcześniejszych, niechrześcijańskich filozofów oraz prawników. Nagromadzenie elementów filozofii politycznej i odniesień prawnych w dziele *Przeciw Prakseaszowi* nie pozwala nam sądzić, że Tertulian, budując koncepcję Trójcy, korzystał wyłącznie ze spuścizny teologów II w. Wystarczy porównać teologię Kartagińczyka z wcześniejszą myślą chrześcijańską, aby zobaczyć rażący kontrast opierający się m.in. na wykorzystaniu doktryn politycznych i dorobku jurysprudencki rzymskiej. Można zatem rzec, że u podstaw chrześcijańskiego pojmowania Trójcy leży filozofia polityczno-prawna dwóch pierwszych wieków cesarstwa.

Jednocześnie biorąc pod uwagę wpływ Tertuliana na myśl trynitarną Zachodu i dalej – znaczenie trynitologii dla późniejszych koncepcji teologicznych i politycznych, otwierają się perspektywy badawcze dotyczące pośredniego oddziaływania rzymskich konstrukcji prawnych i doktryn politycznych pryncypatu na te właśnie obszary.

## Bibliografia

- Allison G., *Historical Theology: An Introduction to Christian Doctrine*, Grand Rapids, MI 2011.
- Anatolios K., *Retriving Nicea: The Development and Meaning of Christian Doctrine*, Grand Rapids, MI 2011.
- Bazyli Wielki, *List 38 Do brata, Grzegorza, o rozróżnieniu między istotą a hipostazą* [w:] *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
- Beck A., *Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian. Eine Studie zur frühen Kirchenrechtsgeschichte*, Halle Saale 1930.
- Braun R., *Deus Christianorum, Recherche sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; Paris 1977.
- Brożek B., *Pojęcie osoby w dyskusjach bioetycznych* [w:] J. Stelmach, B. Brożek, M. Soniewicka, W. Załuski, *Paradoksy bioetyki prawniczej*, Warszawa 2010.
- Cambell G., *A Compendium of Roman Law*, Clarck–New Jersey 2008.
- Digesta Iustiniani*, t. I, tłum. wielu, red. T. Palmirski, Kraków 2013.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005.
- Dünzl F., *A Brief History of the Doctrine of the Trinity in the Early Church*, London 2007.
- Dvornik F., *Early Christian and Byzantine Political Philosophy: Origins and Background*, vol. I, Washington, D.C. 1966.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, Kraków 2013.
- Filon Aleksandryjski, *O Dekalogu* [w:] *Pisma*, t. I, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- Gai, *Insitutiones*, tłum. W. Rozwadowski, Poznań 2003.
- Grzegorz z Nyssy, *Drobne pisma trynitarne*, tłum. T. Grodecki, Kraków 2004.
- Harnack A., *Lehrbuch der Dogmatengeschichte, Die Entstehung des Kirchlichen Dogmas*, vol. 1, Freiburg 1888; London 2015.
- Hillar M., *From Logos to Trinity: The Evolution of Religious Beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge 2012.
- Holmes S., *The Quest for the Trinity: The Doctrine of God in Scripture, History and Modernity*, Downers Grove, IL 2012.
- Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostoelskiej*, tłum. W. Myszor, Kraków 1997.
- Justyn Męczennik, *Druga Apologia*, tłum. L. Misiarczyk [w:] *Pierwsi apologety greccy*, Kraków 2004.
- Litfin B.M., *Tertullian on the Trinity*, „Perichoresis” 2019, vol. 17.1.
- Martens J.W., *One God, One Law. Philo of Alexandria on The Mosaic and Greco-Roman Law*, Boston–Leiden 2003.
- McGrath A.E., *Historical Theology: An Introduction to the History of Christian Thought*, Oxford 1998.
- Moingt J., *Théologie trinitaire de Tertullien*, I–III, Aubier–Paris 1966.
- Olson R., *The Story of Christian Theology: Twenty Centuries of Tradition and Reform*, Downers Grove, IL 1999.
- Osborn E., *Irenaeus of Lyons*, Cambridge 2001.
- Peterson E., *Monoteizm jako problem polityczny*, „Respublica Nowa” 2012, nr 20.
- Pietras H., *Wprowadzenie* [w:] *Trójca Święta*, Kraków 1997.

- Sajdak J., *Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.  
Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, Kraków 2005.  
Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S.J. Kazikowski, Warszawa 1986.  
Teofil Antiocheński, *Do Autolika*, tłum. L. Misiarczyk [w:] *Pierwsi apologetci greccy*, Kraków 2004.  
Tertulian, *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947.  
Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi I, 1*, tłum. E. Buszewicz [w:] *Trójca Święta*, Kraków 1997.

## Streszczenie

Artykuł zmierza do wykazania, iż zaproponowana przez Tertuliana (rzymskiego prawnika i teologa piszącego w pierwszych dekadach III w.) koncepcja Trójcy jest inspirowana myślą polityczną i prawną. Poprzez pojęcie substancji Tertulian kładzie fundament jedności Trójcy. Jednocześnie zaproponowane przez niego wyjaśnienie tej jedności zdradza daleko idące podobieństwo do filozoficznej koncepcji monarchii we wczesnym pryncypacie. Kluczem do rozróżnienia Ojca, Syna i Ducha okazuje się greckie pojęcie ekonomii, które Tertulian oddaje za pomocą łacińskiego słowa *dispensatio*. Obydwa te terminy bardzo korespondują z pojęciem władzy administracyjnej. Dziedzictwo nauki prawa jest szczególnie widoczne w konstrukcji pojęcia Osoby. Termin *persona* miał zastosowanie w myśli jurysprudenckiej. Prawnicza koncepcja osoby odpowiada funkcjonalnemu użyciu tego terminu przez Tertuliana, który starał się w ten sposób oddać zróżnicowanie Osób w ramach jednego Bóstwa.

*Słowa kluczowe:* Trójca, monarchia, Tertulian, substancja, osoba

## POLITICAL AND LEGAL INSPIRATIONS OF TERTULLIAN'S THEOLOGY OF THE TRINITY

### Summary

The article aims to show that the concept of the Trinity proposed by Tertullian (a Roman lawyer and theologian of the first decades of the third century) was inspired by political and legal thought. Through the concept of substance, Tertullian lays the foundation for the unity of the Trinity. At the same time, his proposed explanation of this unity bears a far-reaching similarity to the philosophical conception of monarchy in the early principate. The Greek concept of economy, which Tertullian conveys using the Latin word *dispensation*, turns out to be the key to distinguish between Father, Son and Spirit. Both of these terms correspond very closely with the concept of administrative authority. The legacy of legal science is particularly visible in the construction of the concept of a Person. The legal concept of the *persona* corresponds to the functional use of the term by Tertullian, who thus sought to reflect the differentiation of Persons under one Deity.

*Keywords:* Trinity, monarchy, Tertullian, substance, person