

Martyna Koszkało
Uniwersytet Gdański

Indywidualność a osoba. Rozważania Boecjusza, Ryszarda ze św. Wiktora i Jana Dunsza Szkota

We współczesnej literaturze filozoficznej sformułowano wiele interesujących analiz pojęcia osoby. Odgrywa ono zasadniczą rolę w rozważaniach antropologicznych czy etycznych. Wskazuje się na takie cechy osoby jak: bycie celem samym w sobie (w konsekwencji wszelkie działania traktujące osobę tylko jako środek byłyby niemoralne), nieredukowalność do bycia częścią większej całości (czego konsekwencją byłaby cecha przekraczania przez osobę każdej wspólnoty czy nieredukowalność podmiotu osobowego do funkcji społecznej), niepowtarzalność i niezastępowalność osoby oraz jej szczególną wartość, dzięki której każda osoba jest wartościowa niezależnie od uposażenia treściowego, jakim dysponuje, czy wreszcie swoiste należenie do siebie, dzięki któremu osoba jest podmiotem wobec prawa¹. Poza etyką, antropologią czy filozofią społeczną problematyka związana z pojęciem osoby jest dziś dyskutowana w filozofii religii w kontekście problemu, czy Bóg jest osobą lub na terenie ontologii zwłaszcza w tradycji filozofii analitycznej poruszające zagadnienie identyczności osobowej.

Przedmiotem analiz mego artykułu będą fragmenty trzech głównych dzieł Jana Dunsza Szkota – *Lectura*, *Ordinatio* i *Reportatio*, które dotyczą pojęcia „osoby” oraz jego związków z pojęciem „indywiduum” i pojęciem „niedzielalności”, w kontekście rozważań Boecjusza i Ryszarda ze św. Wiktora.

Boecjusz

Kształtowanie się pojęcia osoby w kulturze europejskiej związane było z dyskusjami o charakterze teologicznym-chryzologicznym i trynitarnym. Spory okresu

¹ Zob. J.F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, przeł. B. Majczyna, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 24-36.

patrystyki prowadzone w tym kontekście doprowadziły do powstania kategorii pojęciowej, która trwale zadomowiła się w filozofii. O ile jednak we współczesnych rozważaniach analizy dotyczące bytu osobowego zredukowane zostały do analiz cech będących pochodną cechy jaką jest „rozumność”, o tyle w filozoficznych koncepcjach patrystycznych i średniowiecznych ważnym elementem owych analiz była również płaszczyzna ontologiczna i namysł nad tym, w jaki sposób istnieje byt osobowy, jakie posiada cechy ontyczne i w jakiej pozostaje relacji do indywiduum. Stało się tak niewątpliwie za sprawą definicji bytu osobowego sformułowanej przez Boecjusza, według którego osoba jest „indywidualną substancją racjonalnej natury”². Definicja ta określała pośrednio wszystkie wynikające z rozumności cechy bytu osobowego, takie, jak bycie świadomym, zdolnym do abstrakcyjnego myślenia, aktów miłości i wolnych aktów decyzji, ale również wiązała pojęcie osoby z takimi pojęciami, jak indywidualność, substancja czy natura. Szczególnie istotna w tym kontekście stała się kategoria indywidualności, być może dlatego, że dwie pozostałe doczekały się wcześniej wielu analiz w tradycji filozofii greckiej.

Sam Boecjusz w traktacie *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema Bogami?* zastanawiał się nad tym, jakie są realne przyczyny wielości, odrębności i podobieństwa. Odrębność według niego stanowi zasadę wielości bytów, a różnice pomiędzy bytami można rozpatrywać w aspekcie ich różnic rodzajowych, gatunkowych lub numerycznych. Dwie pierwsze różnice wyznaczone są przez cechy istotowe, natomiast różnica numeryczna pomiędzy dowolnymi indywiduami jest według Boecjusza pochodną różnorodnych przypadłości, które posiadają owe indywidua. Przypadłością wyróżnioną jest według niego miejsce (*locus*), gdyż w opinii Boecjusza jest to przypadłość, która zawsze gwarantuje zróżnicowanie, ponieważ dwa ciała nie mogą współdzielić jednego i tego samego miejsca³. Indywidualność, według Boecjusza, jest rozumiana jako numeryczna różnica, która z kolei jest źródłem wielości, natomiast zasadę jednostkowania stanowią przypadłości, a zwłaszcza miejsce. Słabością rozwiązania Boecjusza jest to, że tak rozumiana indywidualność dotyczyć może jedynie przedmiotów materialnych, które da się umiejscowić w przestrzeni. Miejsce jest jednak o tyle interesującą zasadą jednostkowania, że wskazuje na mocno eksplorowaną później cechę indywidualności, jaką jest nieudzielalność (*incommunicabilitas*). Sam Boecjusz nie rozwija jednak tego wątku w swoich traktatach. Na przykład w jego traktacie *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* indywidualność nie jest przedmiotem szczególnych analiz, mimo że stanowi zasadniczy składnik sformułowanej w tym tekście definicji osoby. Boecjusz wyróżnia jedynie substancje partykularne

² Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, rozdz. III, [w:] *idem*, *Traktaty teologiczne*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001 s. 70.

³ Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema Bogami?*, rozdz. I, [w:] *idem*, *Traktaty teologiczne*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 40-41.

i uniwersalne, po czym stwierdza, że nie ma osoby człowieka w ogóle, ale nazwa „osoba” dotyczy konkretnego pojedynczego bytu jakim jest Cynceron czy Platon. Boecjusz nie podaje kryterium odróżniania partykularne od uniwersale, odwołuje się jedynie do powszechnie znanych od Arystotelesa analiz dotyczących zasad orzekania terminami powszechnymi i szczegółowymi: terminami szczegółowymi nie można orzekać o czymś innym, nie pełnią one funkcji predykatu. Terminy te to imiona własne oraz terminy o konstrukcji „ten [ta, to] oto ...”⁴

Definicja boecjańska precyzowała również różnice zakresowe pomiędzy nazwą „osoba” i „indywiduum”: każda osoba jest indywiduum, ale są indywidua nie będące osobami. Termin „indywiduum” odnosi się zatem zarówno do bytów osobowych, jak i nieosobowych, co z kolei w dyskusjach ontologicznych pozwalało na odróżnienie przyczyn (zasad) jednostkowania (*principium individuationis*) od przyczyn bycia osobą (*principium personalitatis*).

Ze względu na pojęcie racjonalności zawarte w definicji osoby termin „osoba” odnosi się nie tylko do ludzi, ale również do Boga i aniołów. Przy tym pewne fragmenty tekstu Boecjusza można zinterpretować w ten sposób, że definicja ta może odnosić się również do duszy ludzkiej. Boecjusz wymienia jako przykłady osób jedynie Boga, aniołów i ludzi, ale kategoria racjonalnych substancji dotyczy zarówno substancji cielesnych, ożywionych, zmysłowych, jak i substancji niecielesnych, niezmiennych jak Bóg oraz niecielesnych i zmiennych, do której zalicza on aniołów i dusze ludzkie. Dusze ludzkie spełniają również narzucony przez Boecjusza warunek indywidualności (są czymś jednostkowym, a nie powszechnikiem), więc mogłyby być zaliczane do zakresu nazwy „osoba”. Taka interpretacja była nie do zaakceptowania przez niektórych teologów, i m.in. z tego powodu pojawiły się próby przeformułowania definicji Boecjusza.

Ryszard ze św. Wiktora i Jan Duns Szkot

W dziele *De Trinitate* Ryszarda ze św. Wiktora pojawia się obok boecjańskiej definicji osoby inna, przeformułowana definicja bytu osobowego. Ryszard powołuje się również na definicję osoby Boecjusza, ale stosuje ją do bytów stworzonych, natomiast wobec bytu niestworzonego używa innej definicji: osoba jest indywidualną egzystencją racjonalnej natury⁵. Wpływa na to z pewnością kontekst trynitarny rozważań. Trudno stosować termin substancja do poszczególnych osób w Trójcy. Przy tym Ryszard precyzuje, że nie o każdą egzystencję chodzi w definicji osób,

⁴ Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, s. 70.

⁵ „Quam verum est quod quaelibet creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existentia” – Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate*, ks. IV, rozdz. XXIII, [w:] *Patrologia latina, Richardi Sancti Victoris Operum pars secunda. Theologica. De Trinitate libri sex.*

ale jedynie egzystencję indywidualną czy nieudzielalną⁶. W ten sposób można by sformułować nową definicję osoby: *rationalis naturae incommunicabilis existentia*. W języku polskim słowo *incommunicabilis* zwykło się tłumaczyć jako nieudzielalność⁷, albo jako niezłączalność⁸. Ryszard zwraca zatem uwagę na to, że osoba posiada swoisty nieudzielalny sposób bytowania. W odniesieniu do Trójcy stwierdza, że do właściwości Bożej natury należy posiadanie wielości osób w jednej substancji⁹. Tym samym jasne jest, że w definicji osoby pojęcie substancji nie może się zawierać w odniesieniu do Trójcy. Zastąpienie go słowem „egzystencja” sprawia, że unika się tryteizmu w interpretacji Trójcy. Problematyczne jest jednak znaczenie terminu *existentia*. Egzystencja nie może oznaczać w odniesieniu do Trójcy trzech aktów istnienia, ale wskazuje na samodzielność osób – ich nieudzielalność polega na tym, że każda istnieje jako coś jednego, pojedynczego i różnego od innych¹⁰. W przypadku Osób Trójcy oznacza to, że jedna Osoba nie jest drugą, w tym sensie, że ma właściwy dla siebie sposób bytowania, choć współdzielią razem jedność natury Bożej. Znaczenia terminu *incommunicabilis* Ryszard szczególnie nie analizuje, traktuje go jako termin zbliżony do znaczeń *individualis*, *unus* czy *solus*. Z kolei w metafizyce Jana Dunsza Szkota termin ten będzie odgrywał zasadniczą rolę zarówno w koncepcji indywidualności każdego indywiduum (nie tylko osobowego) oraz w koncepcji bytu osobowego. Jak zobaczymy, może to rodzić pewne trudności interpretacyjne.

Szkot wypracował bardzo rozbudowaną koncepcję indywidualności i jednostkownienia. Na przełomie XIII i XIV w. debata poświęcona zagadnieniu jednostkownienia była dość mocno rozwinięta, toteż swoje stanowisko Szkot formułował w opozycji do grupy różnorodnych poglądów żywionych przez jego poprzedników. Odrzucił m.in. teorie, według których zasadę jednostkownienia stanowiły: materia, forma, materia ziłościowana, przypadłości, istnienie, czynnik zewnętrzny wobec substancji. Sam opowiedział się za koncepcją, według której zasadą jednostkownienia jest element wewnętrzny wobec substancji, będący ostateczną realnością formy (*ultima realitas formae*). Jednak to, co stanowi ważny element jego koncepcji, to analizy samego pojęcia indywidualności. Być indywidualnym to być jednym, niepodzielnym, odrębnym, tożsamym. W *Ordinatio* i *Komentarzu do Metafizyki* Szkot wprowadza określenie indywidualności bytów jednostkowych, którego brak w analogicznych fragmentach jego *Lectura*. Indywiduum jako indywiduum posiada jedność, którą można rozumieć również jako rodzaj nieudzielalności

⁶ „Videlicet non quaelibet existentia, sed sola individua vel incommunicabilis dicatur persona” – *ibidem*.

⁷ Np.: J. Herbut, *Osoba*, [w:] *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbuta, TN KUL, Lublin 1997, s. 418.

⁸ Zob. W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia Św. Wojciecha, Poznań 1985, s. 58.

⁹ „Proprium est divinae naturae personarum pluralitatem habere in unitate substantiae” – Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate*, ks. IV, rozdz. XXV (*ed. cit.*).

¹⁰ „Persona nunquam recte dicitur nisi unus aliquis solus a caeteris omnibus singulari proprietate discretus” – Ryszard ze św. Wiktora, *De Trinitate*, ks. IV, rozdz. XXIV (*ed. cit.*).

(*incommunicabilitas*). Szkot używa pojęcia nieudzielalności nie tylko do określenia bytów osobowych, ale traktuje je jako pojęcie oznaczające jednostkowość każdego konkrētu. Szkotowe rozumienie nieudzielalności jest kolejnym określeniem niepodzielności rozumianej jako nieegzemplifikowalność. Indywiduum jest przeciwieństwem natury gatunkowej, ta ostatnia bowiem może być podzielna na wiele. Jednostkowość czy indywidualność jest tym przez co natura jest „tą oto” naturą, czyli ujednostkowioną, nieudzielalną, nieuzyczalną czemuś innemu¹¹. Natura wzięta jako ujednostkowiona otrzymuje ową cechę nieudzielalności od przyczyny jednostkującej. Ujednostkowiona natura, czyli np. człowieczeństwo Sokratesa, nie jest zatem udzielalne innej jednostce, udzielalna jest jedynie natura jako taka (człowieczeństwo rozumiane jako natura trzecia). Cechę bycia czymś udzielalnym Szkot traktuje jako cechę podlegania uwielokrotnieniu, gdy odrzuca argument, jakoby natura anioła była sama z siebie udzielalna, to znaczy nie wymagała żadnej przyczyny jednostkującej¹². Analogicznie zatem można mówić, że jednostkowość, rozumiana jako nieudzielalność, wyklucza taki podział na wiele. Tylko natura, i to ujęta sama w sobie, może się udzielić indywiduum, dlatego też jej stopień jedności jest słabszy, natomiast indywiduum jest nieudzielalne.

Rozumienie indywidualności jako nieudzielalności mogło doprowadzać do powstawania interpretacji, według których w systemie Szkota zasada jednostkowania jest tożsama z zasadą bycia osobą¹³, gdyż cecha nieudzielalności została przypisana bytowi osobowemu. Szkotowi zarzucano również, że osobą jest także sama ludzka dusza oddzielona od ciała (*anima separata*)¹⁴. Pewne wypowiedzi Szkota mogły również sugerować, że osoba jest czymś ontycznie negatywnym, a taka koncepcja osoby jest nie do przyjęcia, gdyż opierając konstytutywną strukturę bytu osobowego na negacji, odmawia mu się doskonałości¹⁵. Analizując teksty Szkota pokażę, jakie były źródła takich interpretacji i czy powyższe interpretacje są uzasadnione.

¹¹ „Sed nota quod non quaeritur [...] de unitate numerali vaga, sed de ‘hac’, hoc est, quare natura sit haec incommunicabilis alteri. Hoc quaerit quaestio” – QSMet. VII, q. 13, n. 60 [*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, [w:] Joannis Duns Scoti, Opera Philosophica, t. IV, The Franciscan Institute St. Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y., 1997 (stosuję skrót QSMet. dla *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*)].

¹² „Praeterea, si concedatur quod quiditas angeli ex se est pluribus communicabilis [...] (textus interpolatus: vel arguitur sic: si quiditas angeli secundum se sit plurificabilis in plura [...])” – Ord. II, q. 7, n. 236 [*Ordinatio*, Liber II, distinctio 3, pars 1, quaestio 7, [w:] Opera omnia, t. VII, Civitas Vaticana, 1973 (stosuję skrót Ord. dla *Ordinatio*)].

¹³ Interpretację taką podaje M.A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, TN KUL, Lublin 1988, s. 325.

¹⁴ „Ponieważ dusza jest jednostkowa jako forma, przeto jego zdaniem [Szkota] nawet oddzielona dusza jest osobą; nie jest nią natomiast w systemie św. Tomasza z Akwinu” – É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł. J. Rybał, IW Pax, Warszawa 1958, s. 204, przyp. 20.

¹⁵ We współczesnej polskiej literaturze filozoficznej i teologicznej zarzuty takie stawia np.: M.A. Krąpiec, *op. cit.*, s. 326; J. Buxakowski, *Jezus Chrystus – osoba i czyn*, Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin 2000, s. 175.

Duns Szkot wprost opowiada się za definicją osoby zaproponowaną przez Ryszarda ze św. Wiktora, który według jego słów skorygował w odpowiedni sposób definicję podaną przez Boecjusza. Według opinii Szkota Ryszard słusznie zaproponował potrójną korektę boecjańskiej definicji: (1) zamienił słowo „racjonalna” na „intelektualna”, gdyż termin ostatni pasuje również do aniołów i Boga; (2) poprawił termin „indywidualna” na „nieudzielalna”, gdyż termin indywiduum sugeruje powstanie czegoś jako indywidualnego na skutek podziału natury, a w przypadku natury Boga taka sytuacja nie ma miejsca, choć są w Niej Osoby; (3) zamienił termin „substancja” na „subsystencja”, gdyż osoba jest czymś nieudzielalnym, natomiast istnieje substancja intelektualna, która jest udzielalna, a nie jest osobą, jak dusza oddzielona od ciała, czy substancje drugie¹⁶. Nie chcę rozstrzygać, czy powyższy opis jest raczej opisem stanowiska Szkota czy faktycznie można przypisać go również Ryszardowi, wydaje się jednak, że wyraża przede wszystkim myśl Szkota. Powołując się na autorytet Ryszarda Szkot przedstawia następującą definicję osoby: „osoba jest nieudzielalną subsystencją lub nieudzielalnym bytowaniem intelektualnej natury”¹⁷.

Szkot wyraźnie zatem opowiada się przeciwko stanowisku, według którego dusza ludzka oddzielona od ciała jest osobą. Nie spełnia ona bowiem warunku bycia nieudzielalną, mimo że jest jednostkowa. Wydaje się to być sprzeczne z omówioną wcześniej Szkotową definicją bytu jednostkowego: skoro byt jednostkowy jest nieudzielalny, a dusza jest jednostkowa, to powinna być nieudzielalna. Sprzeczność tu jednak faktycznie nie zachodzi. Poprawna interpretacja myśli Szkota wymaga, aby termin „nieudzielalność” rozumieć w różnych znaczeniach. Duszy oddzielonej przypisać można cechę nieudzielalności, gdyż posiada jednostkowość i nie jest bytem ogólnym, ale nie posiada nieudzielalności w dodatkowym znaczeniu, charakterystycznym dla bytu osobowego. Szkot w następujący sposób precyzuje różne znaczenia terminu „udzielalność”: coś może być udzielalne na dwa sposoby – albo tak jak uniwersale, które jest udzielalne bytowi partykularnemu i jest tym samym, co dany partykularny byt (podpadający pod owo uniwersale), albo tak jak element konstytutywny, gdy jest udzielone czemuś w czym jest, jak forma udziela się materii lub złożeniu. Dusza jest udzielalna bytowi na sposób formy, więc nie może być osobą, gdyż według Szkota osoba nie może zależeć od

¹⁶ „Declaro hoc ex definitione personae correcta a Richardo [...]: loco enim ‘rationalis’ corrigat ‘intellectualis’, quod convenit angelis et Deo. Corrigat etiam ‘individua’, quia in divinis est persona, nihil tamen est ibi individuum. [...] natura autem divina non est dividua; ponit ergo Richardus pro individua ‘incommunicabilis’. Corrigat etiam ‘substantia’, quia persona dicit quid incommunicabile, substantia autem aliqua intellectualis est communicabilis, et tamen non est persona – ut anima separata et secundae substantiae sunt communicabiles – et ideo loco ‘substantiae’ ponit subsistentiam” – *Reportatio I-A*, d. 23, q. unica, n. 15, vol. 1-2, St. Bonaventure 2008 [dalej stosuję skrót *Rep.* I-A]. Pararelny fragment znaleźć można w innym dziele Szkota: *Ord.* I, d. 23, q. unica, n. 17.

¹⁷ „Est igitur persona, secundum Richardum, 22 cap., intellectualis naturae incommunicabilis subsistentia vel exsistentia” – *Rep.* I-A, d. 23, q. un., n. 16.

czegoś innego¹⁸. Osoba bowiem według Dunsza wyklucza zarówno udzielalność w pierwszym, jak i drugim znaczeniu. Pomimo zatem jednostkowego charakteru dusza oddzielona ze względu na udzielalność jaką ma w stosunku do ciała nie jest bytem osobowym. Oponent Szkota mógłby jednak dalej twierdzić, że dusza oddzielona jest osobą, gdyż jako oddzielona nie pełni już funkcji aktualnej formy ciała, a w związku z tym przestaje być udzielalna i od owego ciała nie zależy. Szkot zdawał sobie sprawę z możliwości postawienia takiego zarzutu. Proponuje zatem określić różne typy zależności: zależność aktualną i zależność dyspozycyjną. Dusza oddzielona nie zależy od ciała aktualnie, ale ma dążność do ciała, czyli zależy dyspozycjonalnie i gdyby nie zaszły zewnętrzne przeszkody (śmierć ciała), byłaby z owym ciałem połączona. Z tego względu nie jest ona osobą, gdyż owa udzielalność jej jako formy nadal pozostaje mimo śmierci ciała¹⁹.

Analizując powyższe opinie Szkota można jednoznacznie stwierdzić, że według niego zasada bycia jednostką nie jest taka sama jak zasada bycia osobą²⁰. *Haecceitas* jest według niego *principium individuationis*, które sprawia, że natura gatunkowa sama w sobie neutralna staje się ukonkretniona, dzięki czemu jednostkowy byt jest nieudzielalny. Cechę tę posiada każde indywiduum nie tylko indywiduum osobowe. Dlatego Szkot stwierdza, że osoba jest nieudzielalna na dwa sposoby (jej nieudzielalność jest przeciwstawiona dwóm rodzajom udzielalności opisanym powyżej), ponieważ nie jest jedynie *tā oto* (jednostkową), ale jest czymś ostatecznie subsystującym²¹. *Haecceitas* zatem nie jest zasadą konstytuującą osobę.

Co zatem według Szkota konstytuuje osobę? Szkot rozważa najpierw dwie hipotezy: albo osoba jest ukonstytuowana przez element pozytywny, albo negatywny. Ponadto trzeba dodać, że poniższe uwagi Dunsza dotyczą konstytucji osób stworzonych.

¹⁸ „Dico ergo ad evidentiam huius quod aliquid dicitur communicabile dupliciter: vel quia communicatur alicui cum quo est idem re, ut universale cum suo particulari idem est; alio modo quia communicatur alicui, in quo est, sicut forma materiae vel composito. [...] Anima autem, quia sic communicabilis est in ratione formae, non est persona, quia persona non dependet ad aliud” – *Rep.* I-A, d. 23, q. un., n. 17.

¹⁹ Por.: „[...] quia anima separata non est persona, quia licet actualiter non dependeat ad corpus, aptitudinaliter tamen inclinatur ad ipsum, ut sic dependeat ad personalitatem, et esset in corpore nisi esset impedimentum extrinsecum” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 46 [*Lectura*, Liber III, distinctio 1, quaestio 1, [w:] *Opera omnia*, t. XX, Civitas Vaticana 2003; stosuję skrót *Lect.* dla *Lectura*]. Słowo „aptitudinaliter” zdecydowałam się tłumaczyć na język polski jako „dyspozycjonalnie” (podobnie „aptitudinalis” jako „dyspozycjonalny”), opierając się na terminologii używanej w anglojęzycznych artykułach dotyczących koncepcji osoby według Szkota. W języku polskim termin „aptitudinalis” występuje w artykule J.A. Merino (por. J.A. Merino, *Relacyjny wymiar osoby w poglądach Jana Duns Szkota*, przeł. C. Taracha, [w:] *Błogosławiony Jan Duns Szkot*, red. E.I. Zieliński i R. Majeran, TN KUL, Lublin 2010, s. 381) i został przetłumaczony na język polski przez słowo „zdolnościowy”, „potencjalny”. Tłumaczenie to jest bardziej dosłowne, ale z kolei nie oddaje właściwego sensu tego słowa w kontekstach użytych przez Szkota. Relację zależności duszy oddzielonej do ciała nie określimy mianem „zależności zdolnościowej”, prędkiej „potencjalnej”, ale Szkot chyba świadomie nie użył słowa „potentialis”.

²⁰ Por. L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 1999, s. 241.

²¹ „Sed persona duobus modis oppositis est incommunicabilis, quia non tantum est haec, immo est ultimate subsistens” – *Rep.* I-A, d. 23, q. un., n. 18.

Jeśli przyjąć pierwszą odpowiedź, to wówczas element, dzięki któremu natura zostawałaby osobą byłby podobny do elementu jednostkującego (*haecceitas*), który jest pozytywną bytowością sprawiającą, że natura ujednostkowiona nie jest podzielna na wiele natur i wyklucza możliwość podziału indywiduum na wiele indywiduów. Podobnie bytowość konstytuująca osobę dochodząc do natury sprawiałaby, że owa natura stawałaby się osobą i wobec tej natury byłaby wykluczona możliwość bycia osobą dzięki innej bytowości konstytuującej osobę, jeśli owa pierwsza bytowość nadal by trwała²². Osobowe indywiduum miałoby wówczas następującą ontologiczną strukturę: do bytowości jednostkującej dochodziłaby dodatkowa bytowość, która konstytuuje osobę.

Według drugiej hipotezy element konstytuujący osobę jest negatywny: to co konstytuuje osobę²³ nie dodaje do tej oto ujednostkowanej natury ani żadnej realności, ani sposobu bytowania (*modus rei*) lecz jedynie negacją zależności. Wówczas bowiem Bóg mógłby zjednoczyć ze sobą ową naturę²⁴. Ten ostatni argument jest dla Szkota niezwykle ważny, gdyż swoją koncepcję osoby przedstawia w teologicznym kontekście, zastanawiając się nad tym, czy możliwe jest Wcielenie czyli zjednoczenie Słowa Bożego z naturą ludzką²⁵.

Wydaje się zatem, że druga hipoteza będzie wyrazem stanowiska Szkota. Tymczasem odrzuca on obie hipotezy, twierdząc, że przeciwko każdej z nich można sformułować pewne zarzuty.

Pierwsza z hipotez, według której pozytywna bytowość ostatecznie konstytuuje osobę w bytach przygodnych, jest nie do utrzymania z następujących powodów: według Szkota ta konstytuująca bytowość byłaby czymś niezależnym od Osoby Słowa. Innymi słowy pewna struktura ontyczna w przygodnym byciu, jako niezależna nie podlegałaby przejściu przez Słowo. Byłoby czymś niemożliwym, aby owa bytowość trwała, a nieudzielalność nie, ponieważ dzięki owej bytowości osoba jest nieudzielalna. W konsekwencji bytowość nieudzielalności byłaby nie do pogodzenia ze Słowem (w momencie Wcielenia). Byłoby niemożliwe, pisze Skot, by np. cała moja realność we mnie trwała i była przyjęta przez Słowo. Duns wydaje się odrzucać bytowość pozytywną (prócz *haecceitas*), dzięki której ta oto natura jest nieudzielalna, gdyż taka bytowość nie byłaby zależna od Słowa przy Jego

²² „Sed hoc potest poni duobus modis: Uno modo sic, quia sicut natura aliā realitate positiva formaliter est natura et ‘haec’ (sicut supra dictum est), sic aliā realitate positiva est haec natura singularis et hypostatica sive personata, ita quod sicut natura per entitatem singularitatis est indivisibilis in plures naturas et repugnat sibi dividi in plura individua, ita per entitatem personalitatis est sibi repugnans personari alia personalitate (illa manente)” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 36.

²³ Skot używa w tym wypadku terminu *personalitas*, zdecydowałam, że w artykule będę go tłumaczyć jako „osoba” lub „bytowanie osobowe”, gdyż słowo „osobowość” ma w języku polskim zbyt charakterystyczne znaczenie związane z psychologią.

²⁴ „Alio modo potest hoc poni, quod personalitas non addat super hanc naturam nec rem nec modum rei, sed tantum negationem dependentiae; et tunc potest Deus illam naturam sibi unire amota negatione” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 37.

²⁵ „Circa distinctionem primam tertii libri quaeritur primo utrum sit possibile naturam humanam personaliter uniri Verbo divino” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 1.

Wcielaniu, a zależność od Osób Trójcy (w sensie zależności stworzenia od swego Stwórcy) pociąga za sobą zależność dowolnej osoby stworzonej od jednej z tych Osób. Dlatego Szkot konkluduje, że tak, jak natura ludzka cała zależy od Trzech Osób w swym bytowaniu, tak samo cała zależy od Słowa ze względu na kres jej zależności od bytowania osobowego²⁶. Po za tym, jeśli osoba jest ukonstytuowana przez pozytywną bytowość, to ona powinna być jej najwyższą i najbardziej doskonałą bytowością. Jeśli więc bytowość, dzięki której osoba jest osobą, nie jest zjednoczona ze Słowem, to brakuje jej ostatecznej realności, kiedy jest przyjęta przez Słowo. Jednak to, że ta natura nie ma swej najwyższej doskonałości, kiedy jest przejęta przez Słowo wydaje się nie do zaakceptowania²⁷.

Gdyby z kolei uznać negację za element konstytuujący osobę stworzoną, to należy się zastanowić o jaką negację może chodzić. Gdyby osobę konstytuowała negacja aktualnej zależności to wówczas osobą byłaby ludzka dusza oddzielona od ciała, a to Szkot przecież odrzuca. Osoba musi być niezależna aktualnie i dyspozycjonalnie, zatem to, co konstytuuje osobę w wypadku bytów stworzonych, to negacja podwójnej zależności – aktualnej i dyspozycjonalnej²⁸.

Duns opowiada się zatem za rozwiązaniem pośrednim i podsumowuje powyższe trudności w następujący sposób: koncepcja, według której osobę stworzoną konstytuuje jakaś pozytywna bytowość niezależna od bytowości indywidualności, która ma taki charakter, że jest z natury nieprzekazywalna boskiej Osobie, jest nie do zaakceptowania, gdyż „przypisuje zbyt wiele stworzeniu”, natomiast koncepcja, według której bycie osobą wyraża tylko negację faktycznej zależności, „przypisuje zbyt mało bytowaniu osobowemu”²⁹. Z powyższych powodów Szkot opowiada się za stanowiskiem pośrednim: bytowanie osobowe wnosi jedynie negację, ale zarówno faktycznej, jak i dyspozycjonalnej zależności, a ta negacja występuje w naturze racjonalnej oprócz bytowości indywidualności, dzięki której natura jest „tą oto naturą”. Ta negacja ma taki charakter, że nie sprzeciwia się jej

²⁶ „Sed utraque via habet aliqua contra se. Nam ad primam viam consequuntur tria inconvenientia et absurda: Primum, scilicet quod non omnis entitas positiva in creatura sit ex se dependens ad personam divinam ut sibi uniri possit, quia impossibile est illam entitatem manere quin maneat incommunicabilitas, cum per illam sit persona incommunicabilis, et per consequens esset impossibilis Verbo entitas incommunicabilitatis, et sic impossibile esset totam realitatem meam manere in me et assumi personaliter a Verbo. Hoc autem videtur falsum: sicut enim natura humana tota dependet a tribus personis in entitate sua, ita tota dependet a Verbo quantum ad terminationem dependentiae eius ad personalitatem. Non igitur est aliqua entitas positiva qua natura haec sit incommunicabilis” – *Lect. III, d. 1, q. 1, n. 38.*

²⁷ „Praeterea, si personalitas dicat entitatem positivam, illa erit ultima eius entitas et perfectissima; si igitur entitas qua persona est persona non unitur Verbo, caret actualitate ultimata quando assumitur a Verbo. Quod autem natura non habeat suam ultimam perfectionem quando assumitur a Verbo, videtur inconveniens” – *Lect. III, d. 1, q. 1, n. 39.*

²⁸ „Contra secundam viam: Si ‘natura haec’ esset personata tantum per negationem actualis dependentiae, tunc anima separata esset persona, quia non habet actualem dependentiam (cum actu non perficiat corpus), licet habeat aptitudinalem dependentiam” – *Lect. III, d. 1, q. 1, n. 41.*

²⁹ „Ideo dico tenendo viam mediam: nam dicere quod personalitas dicat entitatem positivam ultra singularitatem qua natura est incommunicabilis personae divinae, est nimis attribuere creaturae. Ponere etiam quod personalitas tantum dicat negationem dependentiae actualis, est nimis parum attribuere personalitati” – *Lect. III, d. 1, q. 1, n. 44.*

bycie zależną od osoby innej natury, mianowicie od Osoby Słowa³⁰. W *Ordinatio* ową podwójną negacją zależności Duns określa mianem „ostatecznej samotności” (*ultima solitudo*), nie wiążąc sensu tego pojęcia ze znaczeniem psychologicznym, ale określając w ten sposób niezależny charakter bytu osobowego³¹.

W jaki sposób rozumieć negację konstytuującą osobę? Szkot wyróżnia trzy rodzaje negacji: negację obecną w zdaniu „A nie jest B”, gdy orzekanie pozytywne B o A rozdziłoby sprzeczność, jak w twierdzeniu „coś białego nie jest czarne”, drugi rodzaj negacji związany jest z działaniem przyczyny sprawczej, gdy mówimy na przykład „ta powierzchnia nie jest biała”, gdyż przyczyna sprawcza nie uczyniła owej powierzchni białą³². Ów drugi rodzaj negacji może zachodzić w dwóch wypadkach: pierwszym, gdy czynnik sprawczy nie powoduje tego, do czego dany przedmiot ma skłonność w sposób naturalny. Wówczas w tym przedmiocie wystąpi negacja, np., jeżeli ogień nie posiadałby własności ciepła, którą ma w sposób naturalny, ponieważ przyczyna sprawcza tego w nim nie spowodowała. W drugim przypadku: czynnik sprawczy nie powoduje w danym przedmiocie czegoś, do czego ten przedmiot nie jest naturalnie skłonny, chociaż posiadanie tego przez przedmiot nie powodowałoby sprzeczności. Taki rodzaj negacji Szkot nazywa negacją czegoś, odnośnie do czego przedmiot ma neutralną potencjalność, ponieważ nie jest do tego skłonny ani w naturalny, ani w przymuszający sposób. W taki sposób naturalne przedmioty nie mają np. sztucznych form³³. Na przykład glina nie ma formy – kształtu misy, ale ma potencjalną i neutralną skłonność, by ten kształt posiadać (nie jest to skłonność naturalna, ani skłonność z przymusu).

Jeśli przypisujemy negację bytowi osobowemu to dlatego, że określamy go jako byt, który nie jest zależny. Negacja nie jest „czymś”, co konstytuuje byt osobowy. Przy tym choć negacja określa osobę, jej charakter jest odmienny w odniesieniu do Osób Boskich i osób stworzonych.

Doktor Subtelny opisuje następująco nieudzielalność Boskich Osób – są nieudzielalne, ponieważ mają wewnętrzne wykluczenie możliwości udzielania i dlatego byłoby czymś sprzecznym, by jakkolwiek Osoba Boska była udzielalna lub

³⁰ „Ideo, inter haec mediando, dico quod personalitas – ultra entitatem singularitatis in natura rationali qua natura est ‘haec’, importat negationem dependentiae actualis et aptitudinalis; nec tamen repugnat sibi quod dependeat ad personam naturae alterius, ut ad personam Verbi” – *ibidem*.

³¹ Zob.: „[...] ad personalitatem requiritur ultima solitudo sive negatio dependentiae actualis et aptitudinalis ad personam alterius naturae” – *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 68 [*Opera omnia*, t. IX, Civitas Vaticana, 2006]. Podobnie w *Reportatio I-A* Szkot używa pojęcia „samotność” określając jedność Osoby Boskiej; por.: „unitas autem personae est unitas solitudinis” – *Rep.* I-A, d. 2, pars III, q. 4, n. 208.

³² „Nam triplex est negatio: una scilicet, qua aliquid negatur ab alio quia affirmativum sibi repugnat (ut ‘album non est nigrum’); alia est negatio qua aliquid negatur ab aliquo quia causa efficiens non causat illud in eo (sicut ‘superficies non est alba’, quia causa efficiens non causat ibi albedinem)” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 45.

³³ „Et haec negatio duplex est, quia aut agens non agit ad quod passum natum est inclinari naturaliter, et tunc in illo passo est negatio alicuius quod aptum natum est esse in eo (ut si esset ignis et non haberet calorem quem natus est habere, quia agens hoc non causavit in eo); aut quia agens non agit, nec causat in eo passo illud ad quod passum non naturaliter inclinatur, sibi tamen non repugnat illud, et tunc in passo est negatio alicuius ad quod est in potentia neutra, quia nec naturaliter, nec violenter inclinatur ad illud (sicut forte naturalia se habent ad formas artificiales)” – *ibidem*.

upersonifikowana przez inną osobę. Podstawą tego rodzaju negacji i wykluczenia możliwości udzielenia jest w Nich coś pozytywnego³⁴, a to je radykalnie różni od osób stworzonych.

Osoby Boskie są zatem niezależne i absolutnie autonomiczne, a Ich podwójna niezależność (aktualna i dyspozycjonalna) ma charakter konieczny, a nie kontyngenty³⁵. Tym różniłyby się od osób stworzonych. Niezależność na przykład Osoby Ojca wykluczałaby sytuację, w której mogłaby podlegać procesowi takiego złączenia z inną Osobą Trójcy, który byłby analogiczny do połączenia Słowa z osobą stworzoną (proces Wcielenia).

Szkot bardzo wyraźnie podkreśla różnice między osobą Boską a stworzoną. Zdaje sobie przy tym sprawę, że rodzic to może zarzut wieloznacznego używania terminu „osoba”. Ktoś mógłby powiedzieć, że osoba nie jest tej samej natury w naturze stworzonej i niestworzonej, jeśli Boska Osoba wyklucza możliwość bycia upersonifikowaną przez inną osobę, a stworzona osoba tego nie wyklucza³⁶. Szkot odpowiada, że pod względem negacji dyspozycji osoba jest takiej samej natury i w Bogu, i w stworzeniu, natomiast nie jest tej samej natury wzięwszy pod uwagę negację możliwości, gdyż w odniesieniu do Boga upersonifikowanie jest niemożliwe, a jest możliwe w odniesieniu do stworzenia³⁷. Dokładniej swoje stanowisko Szkot przedstawia w *Ordinatio*, gdzie stawia pytanie o jednoznaczność znaczenia pojęcia „nieudzielalny” w stosunku do osób Boga i osób stworzonych. Pojęcie to jest jednoznaczne wobec Osób Boskich i stworzonych, gdyż oznacza negację udzielania aktualnego i dyspozycjonalnego³⁸. Z kolei negacja czyli nieudzielalność osoby Boskiej jest nie tylko aktualna i dyspozycjonalna, ale polega na wykluczeniu możliwości jakiegokolwiek bycia udzielalną. Według Szkota taki sposób bytowania osoby jest w pełni doskonały, a w takim sensie żadna osoba stworzona nie istnieje. Osoba Boska w sposób absolutny jest osobą, posiada bowiem coś, dzięki czemu jest czymś sprzecznym, by była Ona w jakikolwiek sposób udzielalna³⁹. Nieudzielalność Osoby Boskiej ma charakter konieczny.

³⁴ „Ad propositum igitur dico quod negatio qua natura est incommunicabilis et qua non potest communicari nec personari personalitate alterius naturae, est propter formalem repugnantiam in illa natura. Et sic personae divinae sunt incommunicabiles, quia habent repugnantiam intrinsecam qua repugnat eis sic communicari vel personari (unde persona divina non potest personari aliqua alia personalitate); et haec negatio et repugnantia inest eis ratione alicuius positivi” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 46.

³⁵ Por. N. den Bok, et al., *More Than Just Individual. Scotus's Concept of Person From The Christological Context of Lectura III 1*, „Franciscan Studies”, 66 (2008), s. 177.

³⁶ „Sed dices quod tunc sequitur quod persona non sit eiusdem rationis in natura increata et creata, si ibi repugnet personae personari alia personalitate et in creaturis non repugnet” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 87.

³⁷ „Ad primum respondeo quod persona quantum ad negationem aptitudinum hic et ibi est eiusdem rationis, – sed non quantum ad negationem possibilitatis, quia hic est possibile, ibi autem non” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 89.

³⁸ „Respondeo: iste conceptus ‘incommunicabilis’, quia negat communicationem actualem et aptitudinalem, univocus est Deo et creaturae, personae divinae et creatae” – *Ord.* III, d. 1, q. 1, n. 50.

³⁹ „Sed negatio ‘communicabilitatis quae includit repugnantiam ad communicari’ non est univoca, quia non convenit creaturis; et hoc modo concedo non esse personam in creaturis. Unde si ‘incommunicabile’, prout pertinet ad rationem personae perfectae, dicit negationem ‘incommunicabilis’ ad communicationem non

Charakter zaś osób stworzonych jest inny. Istnieją one jako osoby w sposób doskonały, ale ten typ doskonałości jest odległy w stosunku do sposobu istnienia Osób Boskich. Tak jak osoby Boskie osoby stworzone mają niezależność aktualną i dyspozycjonalną. Osoby stworzone muszą posiadać ową dyspozycjonalną niezależność, gdyż w przeciwnym wypadku osobą ludzką byłaby dusza oddzielona od ciała, a to jest według Szkota, jak pokazałam wcześniej, nie do zaakceptowania⁴⁰. Wydaje się, że te dwie niezależności byłyby negacjami w sensie pierwszym w wyróżnionym przez Szkota podziale negacji⁴¹. Natomiast racjonalnemu bytowi stworzonemu należałoby przypisać następującą strukturę: natura ludzka staje się osobą, ponieważ ma naturę i jednostkowość oraz nie zależy aktualnie, ani dyspozycjonalnie od czegoś innego. Jak widać Szkot nie chce dodawać do struktury bytu jednostkowego (natura wraz z *haecceitas*) dodatkowej bytowości konstytuującej osobę. Natomiast swoje analizy poświęca zagadnieniu podlegania osoby ludzkiej wobec Osoby Słowa. Taka zależność, czego świadectwem jest dla Szkota fakt Wcielenia przyjmowany przez wierzącego, rodzi pytanie o zgodność pojęcia osoby, zdefiniowanej w kategoriach niezależności z ową zależnością. Według Dunsa podwójna niezależność aktualna i dyspozycjonalna nie wyklucza możliwości upersonifikowania jednostkowej natury ludzkiej przez Osobę Boską, ponieważ to co nie posiada zależności dyspozycjonalnej wobec innej osoby, może mieć możliwość uległości (*potentia obediencialis*), która jest neutralna wobec Boskiej Osoby. Owa neutralna możność jest do pogodzenia z negacją aktualnej i dyspozycjonalnej zależności w taki sposób, że stworzona osoba może zostać upersonifikowana przez osobę Boską, chociaż osoba stworzona nie ma wobec niej żadnej naturalnej skłonności (dyspozycji)⁴². W metafizyce Szkota możliwość uległości jest pewną zdolnością zawartą w każdym stworzeniu, ze względu na całkowitą zależność stworzenia od woli Boga. Zdolność ta może zostać wyniesiona do stanu ponadnaturalnego, który przekracza dowolną naturalną inklinację czy możność⁴³.

Cały wywód Szkota zmierza do tego, by z jednej strony pokazać, że zdefiniowanie osoby ludzkiej w kategoriach niezależności nie wyklucza Wcielenia, że proces Wcielenia jest niesprzeczny, a z drugiej strony, że stworzenie podlegając

tantum actualem vel aptitudinalem, sed etiam negationem cum repugnantia ad affirmationem communicationis, nulla erit perfecte persona nisi divina: illa enim absolute habet aliquid quo contradictorie repugnat sibi omni modo communicari” – *ibidem*.

⁴⁰ „Sed negatio ‘actualis dependentiae’ dictae non sufficit ad personalitatem creaturae, quia anima separata non est persona [...]; sed negatio actualis dependentiae dictae et aptitudinalis, [...] hoc facit personam” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 46.

⁴¹ Por. przypis 32.

⁴² Por. „Unde natura in me est personata, quia – ultra naturam singularitatis – nec dependet actualiter nec aptitudinaliter ad aliud dictā dependentiā; nec tamen ex hoc ponitur repugnantia si natura singularis in me personetur personalitate divina, quia cum hoc quod non habet dependentiam aptitudinalem ad aliam personalitatem, est in potentia obedienciali (quae est potentia neutra) ad personalitatem divinam; unde cum negatione dependentiae actualis et aptitudinalis stat potentia neutra et obediencialis ut personetur personalitate alia, licet ad eam non habeat aptitudinem naturalem” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 46.

⁴³ F. Alluntis and A.B. Wolter, *Glossary*, [w:] John Duns Scotus, *God and creatures: the Quodlibetal questions*, Catholic University of America Press, Washington 1975, s. 525.

Stwórcy nie jest przez Niego zniewalane. Boże działanie, nawet cudowne, nie jest według Szkota łamaniem natury, ale działaniem ze względu na możliwość uległości (posłuszeństwa) zawartą w owej naturze⁴⁴. Co ciekawe Szkot spójnie ze swoimi poglądami dotyczącymi woli twierdzi, że dla niego sens terminu „naturalny” zawiera element konieczności i wyklucza wolność. Z tego powodu ową skłonność podlegania osoby stworzonej wobec osoby Boskiej nie określa mianem naturalnej czyli zniewalającej, ale wybiera termin „posłuszeństwo” czy „uległość”⁴⁵.

Interesujące jest również to, że Szkot nie chciał użyć pojęcia wszechmocy Boga rozumianej jako działanie, które może wszystko, w celu uzasadnienia możliwości Wcielenia Słowa w każdych warunkach metafizycznych. Wówczas mógłby przyjąć, że również osoba stworzona jest ukonstytuowana przez pozytywny czynnik, a Wszechmocny Bóg wciela się niezależnie od tego pozytywnego czynnika. W jego przekonaniu jednak taka sytuacja rodziłaby zapewne absurd, a w związku z tym nie mogłaby być zrealizowana nawet przez Boga. Przy tym taka koncepcja osoby stworzonej zacierałaby wyraźną granicę między osobą stworzoną a Boską, a tego Szkot nie chce czynić. *Potentia obediēntialis* umożliwia zatem upersonifikowanie osoby przez inną osobę, jest to działanie cudowne, ale możliwe. Owa *potentia* jest do pogodzenia z negacją aktualnej i dyspozycjonalnej zależności osoby od czegoś innego. Zależność dyspozycjonalna zachodzi na drodze naturalnej, o ile nie nastąpią żadne przeszkody. Realizacja zaś potencji posłuszeństwa nie jest naturalna, ale zachodzi na drodze ponadnaturalnej, jest jednak niesprzeczna, czyli możliwa. Osoba stworzona nie posiada zatem negacji możliwości posłuszeństwa (uległości), natomiast osoba Boska taką negację posiada, nie ma w Niej bowiem żadnej uległości, gdyż jest to cecha stworzenia. Podleganie Wcieleniu nie jest naturalną inklinacją, ale inklinacją neutralną, dlatego może zostać zrealizowana w przedmiocie w sposób niesprzeczny przez jakiś czynnik sprawczy.

*

Chcąc scharakteryzować strukturę indywiduum na gruncie metafizyki Szkota należałoby przedstawić z jednej strony jego koncepcje jednostkowego bytu stworzonego, z drugiej strony bytu absolutnego.

Każdy byt stworzony jest bytem złożonym. Indywiduum jest pewnym typem złożenia: natury wspólnej wraz z czynnikiem jednostkującym, którym jest forma indywidualna (inaczej mówiąc *haecceitas* czy ostateczna realność formy). Opisując metafizyczny proces jednostkowania (*individuatō*) Szkot używa po-

⁴⁴ „Et ideo quando Deus facit aliqua mirabilia, non facit contra naturam rei, sed facit secundum potentiam obediēntialem in ipsa re” – *Lect.* III, d. 1, q. 1, n. 47.

⁴⁵ „Et ideo, licet natura singularis in Socrate posset personari personalitate divina, – dum tamen est sub personalitate in Socrate, non est ibi violenter, quia non habet dependentiam naturalem sed obediēntialem respectu personalitatis divinae” – *ibidem*.

jęcia udzielania i podziału natury. W przypadku bytów stworzonych indywidualną są „efektem” podziału natury gatunkowej. Jej podział jest niedoskonałością, natomiast jej udzielalność jest stanem doskonałym⁴⁶. Na przykład natura człowieczeństwa udziela się poszczególnym podmiotom – indywidualnym ludziom i to jest jej rys doskonały, który charakteryzuje również naturę Boga. Udzielalność natury Boga i danej natury stworzonej jest zatem cechą wspólną obu natur. W przypadku stworzenia, natura dzieląc się ulega niejako „pomniejszeniu”. Co Szkot mógłby mieć na myśli określając tę sytuację jako podział? Z jednej strony w wyniku podziału otrzymana jest wielość indywidualuów, z drugiej strony każde indywidualium stworzone nie realizuje w sposób pełny wszystkich możliwości natury gatunkowej, która mu się udziela. W przypadku Boga każda Osoba realizuje boskość w pełnym stopniu, natura Boga udziela się poszczególnym podmiotom – Osobom Boskim, dlatego każda osoba Boska jest w równym stopniu Bogiem i jest jednym Bogiem, a tego procesu nie można nazwać jednostkowieniem – nie powstaje bowiem wiele indywidualnych Bogów. Jak pisze Szkot „natura Boga jest udzielona wielu podmiotom w sposób niepodzielony, przyjmując że natura może, o ile jest wzięta sama w sobie, być w wielu podmiotach i być udzielona im na mocy identyczności”⁴⁷.

Z tego powodu Bóg nie może być powszechnikiem, ponieważ jest z siebie „tym oto” i nie ma rodzaju i różnicy, które przysługują naturze – istocie stworzonej⁴⁸. Szkot, umieszczając zatem Boga poza porządkiem kategorialnym⁴⁹, podkreśla radykalną odmienną między naturą stworzoną, która ulega udzieleniu, podlegając ujednostkowieniu, a naturą Boga, której ten sposób podziału w ogóle nie przysługuje. Bycie podzielonym na części jest pewną niedoskonałością i dlatego nie może przynależeć Boskiej naturze⁵⁰. Udzielalność natury Boga jest z kolei korzeniem i źródłem (u Szkota dosłownie „morzem”) wszelkiej udzielalności, niemożliwe jest więc według Szkota, by sama była nieudzielalna⁵¹.

Bogu nie można zatem przypisać złożenia mimo, że nasz sposób mówienia o Nim na taki podział wskazuje. Nie ma w Nim złożenia z natury Boskości i czynnika jednostkującego jakim jest *haecceitas*, Szkot po prostu stwierdza, że natura

⁴⁶ Por.: „Primo ex communicabilitate naturae in creaturis, ubi perfectionis est quod natura potest pluribus suppositis communicari, sed quod non possit eis communicare sine sui divisione, hoc est imperfectionis in ea” – *Rep.* I-A, d. 2, pars III, q. 4, n. 214.

⁴⁷ „[...] erit natura divina pluribus suppositis indivisibiliter communicata, supposito prius quod natura posset quantum est ex se esse in pluribus suppositis et communicari eis per identitatem” – *ibidem*.

⁴⁸ „[...] est contradictio intelligere essentiam divinam sub ratione universalitatis. [...] Vel sic: ideo Deus non potest esse universale, quia est de se hic, – non habens genus et differentiam, quae conveniunt quiditati creatae” – *Ord.* II, q. 7, n. 228.

⁴⁹ Por. argumentację Szkota za tezą, że Bóg nie jest bytem kategorialnym zreferowaną w pracy: E.I. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, RW KUL, Lublin 1980, s. 90-92.

⁵⁰ „Sed ‘dividi’ est quaedam imperfectio (et ideo non potest competere naturae divinae)” – *Ord.* II, q. 2, n. 52.

⁵¹ „Sed impossibile est essentiam divinam esse incommunicabilem, cum sit pelagus et radix cuiuslibet communicabilis et perfectionis simpliciter” – *Rep.* I-A, d. 26, q. 5, n. 161.

Boga jest jednostkowa sama z siebie (nie jej nie ujednostkawia). O ile jednak w przypadku kontyngentnych bytów *haecceitas* nadaje jednostkowość i sprawia, że gatunkowa natura ujednostkowiona jest nieudzielalna, o tyle jednostkowej Naturze Boga przysługuje udzielalność. Szkot pisze: „t e n o t o [jednostkowy] Bóg, który dokładnie odpowiada istocie, jest udzielalny jako istota”⁵². Zatem byt absolutny jest i jednostkowy, i udzielalny, natomiast byt kontyngentny, jeśli jest jednostkowy, nie może być udzielalny. Termin „nieudzielalność” nie zawsze zatem będzie synonimem terminu „jednostkowość” w metafizyce Szkota.

Szkot również wieloznacznie używa terminu „osoba”, gdyż sens tego terminu nie jest taki sam w odniesieniu do osób Boskich i stworzonych. Doktor Subtelny odrzuca definicję osoby sformułowaną przez Boecjusza, gdyż coś może być indywidualne i racjonalne, a jednak nie być osobą, np. oddzielona od ciała ludzka dusza. Przysługuje jej niezależność aktualna, ale nie przysługuje jej niezależność dyspozycjonalna. Sama racjonalność i indywidualność zatem nie wystarcza, aby został ukonstytuowany byt osobowy. Szkot posługuje się terminem „niezależność”, aby przybliżyć sens istnienia osobowego. W wypadku osób stworzonych nie są one ukonstytuowane jako osoby przez pozytywny czynnik, który dochodziłby do *haecceitas*. Są one niezależne – nieudzielalne, ale w podwójnym znaczeniu: przysługuje im negacja aktualnej i dyspozycjonalnej zależności. Nie są osobami w absolutnym sensie, gdyż mają zależność posłuszeństwa, podlegają Osobom Boskim jako stworzenia. Tylko Osoby Boskie są osobami w absolutnym sensie – nie mają żadnego typu zależności ani aktualnej, ani dyspozycjonalnej, ani neutralnej zależności posłuszeństwa. Szkot rozważa przy tym, czy Natura Boża jako jednostkowa i racjonalna, sama jest osobą. Odpowiada, że nie, gdyż gdyby była osobą – absolutnym podmiotem, wówczas nie było Trójcy, ale istniałyby cztery osoby Boskie⁵³. Argument ten ma znaczenie jedynie dla teologa, więc Szkot uzasadnia swoją argumentację: natura Boża jest udzielalna, więc udziela się Trzem Osobom, z których każda subsystuuje *per se* i jest zupełnie nieudzielalna (ontologicznie niezależna)⁵⁴. Sama natura Boża jako udzielalna mimo swej jednostkowości i racjonalności nie spełnia warunku bycia osobą.

Podsumowując powyższe rozważania dotyczące indywiduum i osoby można przedstawić następujące wnioski.

Według Szkota natura Boga jest jednostkowa i udzielalna. Jej jednostkowość jest jednostkowością *per se*, czyli nie powstaje w wyniku przyczynowania. Dzięki udzielalności swej natury Bóg jest w trzech Osobach, z których każda w pełni realizuje boskość, jest niezależna aktualnie, dyspozycjonalnie i na sposób posłuszeństwa, czyli jest niezależna koniecznie. Udzielalność natury Boskiej

⁵² „[...] ‘hic Deus’, qui adaequate correspondet essentiae, est communicabilis sicut essentia” – *Rep.* I-A, d. 26, q. 5, n. 163.

⁵³ „Sed si esset aliquod suppositum absolutum, non esset tantum trinitas personarum in divinis, sed quaternitas” – *Rep.* I-A, d. 26, q. 5, n. 156.

⁵⁴ „[...] sed per se subsistens in divinis omnino incommunicabile” – *Rep.* I-A, d. 26, q. 5, n. 163.

nie jest tożsama z jej podziałem. Z kolei natura każdej stworzonej substancji jest jednostkowa dopiero w wyniku procesu jednostkowania – dzięki przyczynie jednostkującej (*haecceitas*). Natura stworzona jako natura jest udzielalna, a w efekcie jednostkowania ulega podziałowi. Jako już ujednostkowiona jest nieudzielalna, gdyż staje się konkretnym indywiduum.

Stworzona racjonalna i jednostkowa natura jest podstawą realizacji bytu osobowego. Osoba stworzona jest niezależna aktualnie i dyspozycjonalnie, ale jest zależna na sposób posłuszeństwa. Zatem niezależność osoby stworzonej jest niezależnością kontyngentną.

Racjonalna dusza oddzielona (*anima separata*) jest jednostkowa dzięki przyczynie jednostkującej (*haecceitas* jest ostateczną realnością formy). Jest nieudzielalna jako jednostkowa, jest niezależna aktualnie, ale zależna dyspozycjonalnie. Nie jest zatem osobą ze względu na zależność dyspozycjonalną.

Martyna Koszkało

Considerations about Individual Being and Person. Boethius, Richard of St Victor and John Duns Scotus

Abstract

The paper presents John Duns Scotus' view on the relationship between the notions of person, individual being and incommunicability. Scotus' opinions on this matter are presented in the context of the approaches taken by Boethius and Richard of St Victor. The main conclusions of the article are as follows.

According to Scotus, although individual, the nature of God is communicable. Its individuality is not the effect of a causal relation, however God is an individual being per se. Due to the communicability of God's nature, each Person of God possesses divinity in full sense. Each God's Person, as a person, has got two kinds of independence: actual and dispositional, hence one could say that each Person of God is necessarily independent.

Individuality of a contingent being is an effect of a process of individuation, in which a neutral nature is contracted into the individual nature by the causal factor, i.e. the haecceitas. Nature as nature is communicable; however, nature which is individual is not communicable due to its individuality. Rational, created, and individual nature is the foundation of the realization of personality. A created person is independent, both in actual and dispositional sense, however, it is not necessarily independent as it has an obediential potentiality to be personified by another personhood.

Separated soul (*anima separata*), in turn, is individual because of its haecceitas, which is the ultimate reality of the form. Because of this kind of individuality, this soul is incommunicable and it has actual independency, although it is not dispositionally independent. Thus, due to its dispositional dependency, the separated soul is not the person.

Keywords: individual being, Boethius, Richard of St Victor, John Duns Scotus.