

TOMAŽ AKVINSKI (BOŠTJAN TURK)

TRINITARNA TEOLOGIJA SUMMA I, Q. 29

Vprašanje 29, ki ga prinaša pričujoči prevod, prihaja iz drugega razdelka Summae /Summa I/II, Q27-43/, posvečenega obravnavi medpersonalnih odnosov v troedini božji naravi, samo pa velja etimološko-pomenoslovni analizi enega ključnih pojmov trinitarne teologije, tj., pojmu osebe. Ukloniti poskuša nekatere, predvsem terminološke nejasnosti, ki se v zvezi z njim pojavljajo, izhajajo pa iz jezikovnih kontaminacij ali heretičnih nazorov.

Temeljna referenčna točka Vprašanja je definicija osebe, kot jo je postavil Boecij, tj. "posamična podstat razumne narave"/ *individua substantia rationalis naturae*/ /1/. Tomaž jo v splošnem priznava, dodaja pa ji misel o nujni samostatnosti osebe, če naj se analoško uporablja tako v božjem kot človeškem redu. Čeprav eksplicitno zapisano drugje /*De potentia* IX, 2/, je Tomaževo korekcijo moč povzeti v sledeč obrazec: "oseba, to je posamična samostatna enota razumne narave". Ker je to hkrati tudi sklepna ugotovitev, v katero je celotno Vprašanje naravnano, si jo poglejmo podrobneje, in to glede na vsakega od konstitutivnih členov.

Prvi element definicije, "naravo", uporablja Tomaž v smislu bistva oz. *essence*, tj. tega, kar prinaša vsebinsko določevanje /*definitio*/. V njej se ne izraža zgolj počelo dejavnosti /*vnanja kategorija*/, temveč red fundamentalnih lastnosti, ki v pričujočem primeru /*človek*/ sovpadajo v eni sami, v umnosti /*intellectualitas*/. Te ni razumeti kot nekaj izključno noetičnega, temveč kot zgolj človeku lastno zmožnost ljubezni /*caritas*/ in vednosti. Vednosti si spet ne gre misliti diskurzivno, temveč intuitivno /*predkognitivno*/, kot tisto, po čemer človek uvideva skrivnost sebe, sveta in Stvarnika. Ker sta vednost in ljubezen dinamični počeli, s katerima človek svobodno razpolaga, se jima nujno pridružuje pojem volje. To

ima v mislih Tomaž, ko pravi: "Razumne podstati /tj., človek oz. oseba/, so edine v posesti svojih dejanj in delujejo iz lastnih vzgibov"/člen I, odg./. Njihova inherentna lastnost je posamičnost /singularitas/ ali kot je brati v neposredni bližini prvega navedka: "dejavnost pritiče zgolj posamičnim podstatem /tj., individualnim substancam/ /Actiones autem in singularibus sunt/. Med individualnimi substancami odlikuje osebo najvišji red dejavnosti, tj. zavestna dejavnost, neločljivo povezana s pojmom odgovornosti ter vzajemnosti. Osebi se zato dejavnost pripisuje v najvišji meri, ona je njen zadnji subjekt. Razumeti je, zakaj Tomaž /in trinitarna teologija/ tako intenzivno vztrajata na tem pojmu. Vzrok je očitna analogija, kajti božje osebe so nosilec stvaritvenega procesa, prvi in poslednji kreativni dej, absolutna dejavnost, v kateri pa je v grobem razlikovati dvoje vidikov: stvarnega in netvarnega: če se prvi nanaša na stvarjenje in vzdrževanje ustvarjenega sveta v bivanju, pa drugi zadeva človeka: velja obnavljanju njegove prvotne integritete, ima redemptorično funkcijo /moment odgovornosti in vzajemnosti; prim 1. Mojz. 1, 26/

Drugi element definicije "posamična podstat" je razumeti v smislu razločenosti, razmejenosti pa tudi edinstvenosti in enkratnosti. Vendar gre tudi pri tem videti stopenjsko, gradirano strukturo: če pogledamo red nežive narave, npr., kak artefakt ugotovimo, da je resda posamična, individualizirana enota, toda njegova singularnost je komaj prepoznavna: lahko mu namreč menjamo ta ali oni del, tudi najvitalnejše, pa bo še naprej ohranjal svojo identiteto in distinktivne lastnosti. V primeri z njim so živa bitja že dosti individualnejša, še posebej tista iz razvitejših vrst. Prava in nezamenljiva individualnost pa začinja pri človeku: tvorita jo razum in svobodna volja: ti edinstveni lastnosti pa mu dajeta v redu bitij status ne le individualne, temveč tudi samostatne /subsistentne/ enote.

Sintagma samostatna enota ali kar samostat /iz subsistentia/ je tretji element definicije. V besedilu se pojavlja pretežno v stavčni formi, tj., po glagolu samostatovati, subsistirati, kar je toliko kot premoči samostojno, zgolj v sebi osnovano eksistenco. Primarna lastnost samostatnih bitij je komunikabilnost /comunicabilitas/, ki je dvokomponenten izraz: združuje namreč vidik enovitosti ter

priobčljivost. Prvo je razumeti v smislu gornjega odstavka, tj. kot individualiteto, drugo pa kot zmožnost posredovanja eksistence /gre predvsem za pred- ali nadverbalno zavest bivanja, katere refleks je najti v govoric/, oboje seveda v kontekstu ontološke hierarhije.

Za bitnosti naravnega sveta /živa in neživa narava, artefakti.../ je sicer moč domnevati relativen status individualnih eksistenčnih enot, ni pa mogoče trditi, da bi svojo eksistenco priobčevala okolju. Človekova komunikabilnost je že znatno večja, še znatnejša je pri angelih, v največji meri pa nastopa pri Bogu, kateri "je, ki je" /2 Mojz 3, 14/ in po katerem jè vse, kar je ustvarjeno /Kološanom, 1, 16/. On je absolutna priobčljivost ter najsubsistentnejše bitje. Je popolna samostat ter vir samostatovanja za vsa ontološko inferiornejša bitja.

Osebo zato označuje samostatnost /tudi podstatnost, saj je samostat vsaka prvotna podstat, substanca, glej člen 1/, posamičnost ter razumnost. Pri človeku se te lastnosti pojavljajo v relativni, pri Bogu pa v absolutni meri. Prvemu jih vzdevamo analoško, drugemu neposredno, direktno.

Tomaž se je zavedal še nekaterih, sicer obrobnejših težav, ki jih povzoroča pripisovanje "osebe" Bogu. Namreč: izraz je težko uveljaviti v dveh, docela razločenih gramatičnih kategorijah, tj. kot pojem absolutne ter relativne vsebine, saj, glede na ustaljeno semantiko, ne izraža nič absolutnega oz. občega, temveč je njegova referenca vselej nekaj partikularnega. Po drugi strani pa ga je, kot večino običih pojmov, moč uporabljati tudi v množini. Zato bi se med obče pojme, katerim množinska raba ni lastna, le stežka uvrščal

Še večji problem pa je, da pojem oseba ne prinaša nobene informacije o odnosu oz. vzajemnosti /relatio/, ki je bistvenega pomena za trinitarno razsežnost božje biti.

Zato Tomaž predpostavlja /člena 3 in 4/, da se "oseba" nananaša tako na bistvo oz. naravo /edninski/ kot na odnos /množinski aspekt/: slednjega si namreč ni mogoče zamišljati kot avtonomno ali celo superiorno lastnost in ga je zato potrebno istovetiti z naravo, torej uporabljati absolutno. Vendar pa "oseba" vselej izraža tudi nekaj

posamičnega in ker posamičnost v Bogu vzpostavljajo ravno odnosi /samostatnost vsake od oseb/, se "oseba" nanaša nanje, in sicer respektivno, v splošnem, ne na vsak odnos oz. njegovega nosilca posebej. /t.i. respectus ali referenca/, to pa zato, ker vse, kar pridevamo božji biti, pridevamo v absolutnem smislu, vse kar je v Bogu, je namreč z njim kot pojmovno celoto docela istovetno: vsak element njegove identitete je identiteta sama. Oseba se tako na odnos nanaša kot na subsistentno entiteto, to razmerje pa je partikularnega značaja.

Toliko o vsebinskih vprašanjih, ki jih podzema Tomaž v Vprašanju 29, z njimi pa so tesno povezane tudi nekatere terminološke nejasnosti, ki jih tudi velja omeniti. Pogojene so s problemom konstitucije terminološko-pojmovnega sistema, s katerim so se soočali teologi, ko so vsebini razodetja iskali najvernejšega izraza oz. ubeseditve; ta pa se je še zaostрил spričo vzporednih rešitev, ki so se uveljavljale v obeh poglavitnih jezikih prvotne teologije, v lat. in grščini. Tomaž se ga loteva z veliko sintetične moči in pretanjenega posluha za smisel besed ter v dozdevno raznorodnem izrazju nahaja bistvene semantične ekvivalence.

V tem oziru sta relevantna predvsem drugi in tretji člen: gre za mesta, ki govorijo o avtentičnem in analognem pomenu hipostaze, o njenem razmerju do latinskih subsistencia ter substantia, nadalje o eventualni enakoznačnosti parov persona : subsistencia ter ousia : essentia, pa o tem sta hypostazis ter ousia korelativna pojmu materije oz. forme. Še tehtnejši pa je etimološki diskurz /člen 3/, v katerem Tomaž utemeljuje, zakaj pojem osebe, čeprav ga v Pismu nikjer ne najdemo eksplicitno navedenega, optimalno ustreza označevanju Boga in njegove trinitarne narave. Z metodo, ki v marsičem spominja na prijeme sodobnega strukturalnega pomenoslovja, ugotovlja semantično plurifunkcionalnost "osebe" ter sopostavlja prvotni in sekundarni smisel dokazuje upravičenost gradirane atribucije /prim. formulo "essentia Dei continet in se omnem perfectionem /.../ vendar /.../ non eodem modo quod de creaturis /.../ Deo attribuitur /člen 3, odg./". Tomaž s tem odstranjuje nevarnost, da bi se bistveni povedek Boga pridelal le metaforično, po analogiji. Bog je namreč vsebnost sleherne popolnosti,

pa so zato tudi lastnosti, ki konstituirajo "osebo", v njem zastopane absolutno, v redu ontološko inferiornejših bitij pa stopenjsko, relativno.

Podrobneje je to razvidno iz besedila samega, v zvezi z izrazno strukturo Členov pa je vsekakor še potrebno omeniti nekaj vprašanj, ki jih postavlja domačenje abstraktne sholastične terminologije, s katero se od Ušeničnikovih časov sèm, ni več nihče resneje spoprijemal /prim. B. Turk: Besedotvorna in besedoslovna analiza Janžekovičevega prevoda *De ente et de essentia*/.

Nujna posledica tega je bila, da se ni mogla oblikovati oz. ustaliti ustrezná terminološko-prevodna norma, ob katero bi se prevajalec lahko oprl. Vse, tudi kjučne terminološke enote je zato potrebno postavljati na novo, pri tem pa tvegati improvizacijo ter neustrezne rešitve.

Na nekaterih najrelevantnejših primerih nam je tako pokazati, kako smo pri prevajanju ravnali in kaj je vodilo našo izbiro.

Reči je, da smo v splošnem dajali domačemu izrazu prednost pred tujim, privzetim /tako samo- in podstat za subsistenco oz. substancó, pridevek za akcidence, tvar za materijo, obotavljali smo se le pri liku za formó, saj je ta izraz sporen /podrobneje o tem v zgoraj navedeni *Analizi*//.

Opozoriti je treba, da se zde rešitve, ki jih prevod uveljavlja morda presenetljive, na prvi pogled nenavadne, vendar smo jih dodobra premislili in za njimi tudi stojimo.

Tako npr. eden najfrekventnejših izrazov besedila: *subsistere in subsistens*; če je slednje še moč prekalkirati v sl. jezik /samostat, ker obstoji ustaljen besedotvorni vzorec, npr. *podstat*/, pa je z glagolsko obliko, ki se izrecno pojavi večkrat in pri kateri bi opisni prevod ali katera od približnih vzporednic zabrisala prvotno vsebino, dosti težje: *subsistere* je več kot biti samostat ali nahajati se v formi samostati, gre namreč za izredno dinamično, aktivno dejavnost, ki jo zveza glagolskega biti in pov. določila slabo izrazi. Zato smo se odločili za "samostatovati" oz. "samostatovanje", pri tem pa smo se oprli na analogne

strukture, ki jih slov. jezik dopušča in za katere lahko postavimo celo dobršno mero stilizacije: tako npr. odsostvovati.

Tudi smo se spraševali, kako domačiti "nomen intentionis". Gre za eno logičnih kategorij, ki pomenijo kvalificiranje po vrsti oz. vrstno kvalificiranje. V prevodu, ki si prizadeva za estetiko in blagoglasje take, kakofone tvorbe seveda ne morejo najti mesta, zato kvalificiranje nadomeščamo z opredelilom oz. opredeljevanjem, četudi prihaja do manjše semantične diference.

Nadaljne vprašanje je bilo, kako prevajati lat. *accidentia*. Zanj se je namreč nekako uveljavil izraz "pritika", ki pa ne pove dosti, kajti akcidentalne kvalitete so substanci dosti več kot pritaknjene, so njena integralna sestavina in po njih substanca je, kar jè. Ker se lastnostna kvalifikacija dogaja po jeziku - njen izhodiščni model je predikativna zveza osebka s povedkom in po njem s povedkovim določilom - ta pa je izvorno, v svoji globinski strukturi, pridevnik - smo za akcidence uporabili izraz pridevek, tega pa po potrebi tudi adjektivizirali.

Obširneje pa o vzpostavljanju sholastične terminologije v slov. jeziku govori omenjena Analiza, ki predstavlja tudi teoretično izhodišče pričujočemu prevodu.

Ob koncu nam je izraziti upanje, da naše delo ne ostane osamljeno; da pomeni skromno znamenje obnove Tomaževe misli v slovenskem prostoru ter da ga nekoč v prihodnosti nasledi kak celovitejši prevodni projekt.

**O POMENU "OSEBE"
/DE SIGNIFICATIONE PERSONAE/**

Nadalje nam je dognati štiri reči:

1. - kako "osebo" vsebinsko določiti,
2. - v kakšnem razmerju je do pojmov "bistva", "samostati" ter "hipostaze",
3. - jo je moč vzdevati Bogu,
- 4 - če da, kaj to pomeni

člen 1

**VSEBINSKA DOLOČITEV "OSEBE"
/DE DEFINITIONE PERSONAE/**

1. Tista vsebinska določitev, ki jo je predložil Boecij¹, namreč, da je oseba posamična podstat razumne narave /individua substantia rationalis nature/, se zdi malo primerna, kajti nič posamičnega ni, ki bi se dalo vsebinsko določevati², ker pa oseba vsekakor izraža nekaj posamičnega, bi bila Boecijeva postavka neustrezna.

2. Nadalje, "podstat", kot jo je razumeti iz te določitve, je lahko prvotne ali drugotne narave. Prvotne podstati ni potrebno dodatno določevati kot posamične, saj je že vsaka po sebi posamična, drugotna podstat pa ni nikdar posamična, kajti to so vrste in rodovi: če pa bi

1 De duabus naturis, 3. PL 64, 1343.

2 prim. Summa Ia. 86.

zanje postavili posamičnost, bi zašli v protislovje. Tako je Boecijeva določitev očitno sporna.

3. - Naprej: določevanje realnih bitnosti izključuje razvrstbeno opredeljevanje /nomen intentionis/. Če bi na primer dejali, da je "človek vrsta živali", bi bila to kaj slaba določitev, kajti "človek" je stvarna bitnost, "vrsta" pa razvrstbeno opredelilo. Ker pa je "oseba" nekaj stvarnega, saj pomeni določeno podstat razumne narave, je v opredeljevanju ne gre določevati s "posamičen", saj je le-to razvrstbeno opredelilo.

4. - In še: v Fiziki beremo³, da je narava počelo gibanja in mirovanja v bitjih, ki jim je inherentno, ne morda prideto /per accidens/. Toda "oseba" se lahko vzdeva tudi bitjem, ki ne poznajo gibanja ali premen, kot npr. Bog ter angeli. Zato se zdi, da bi bilo pri določevanju osebe ustrežnejše kot "narava" uporabljati izraz "bistvo".

5. - Nenazadnje: za dušo po smrti sicer pravimo, da je posamična podstat z razumno naravo⁴, nikdar pa ne mislimo, da bi bila lahko oseba.

ODGOVOR

Četudi obče in posamično prisostvujeta v vsakem od rodov, pripada slednje na poseben način rodu podstati. Ta je namreč posamična po sebi, pridevek /accidentia/ pa po odgovarjajočem subjektu, ki pa je prav podstat: tako tudi govorimo, da je ta in ta belina v tem in tem subjektu /haec albedo in quantum /.../ in hoc subjecto/

Posamičnim podstatem zato pritiče neko posebno imenovanje, t.j. "hipostaza" ali "prvotna podstat".

3 Aristotel, Fizika II, I. 192b20.

4 prim. Summa Ia. 89.

Na najizbornejši način pa posamično ter posamezno /individuum et particulare/ bivata v razumnih podstateh, ki so edine v posesti svojih dejanj in delujejo iz lastnih vzgibov. Delovanje je namreč lastno posamičnim podstatem. Med vsemi podstatmi pa gre posamičnim bitjem razumne narave posebno ime, tj. "oseba", zato se v Boecijevi določitvi "posamična podstat" nanaša na posamezno bitnost v rodu podstati, "razumne narave" pa meri na posamezno bitje med razumnimi podstatmi.

RAZREŠITEV

1. Čeprav se tega ali onega posameznega /singulare/ ne da določevati, pa je vselej moč navesti formalni razlog za njegovo posameznost /communem rationem singularitatis⁵. Tako ravna Aristotel v primeru "prvotne substance"⁶ ter Boecij pri "osebi".

2. Nekateri so bili mnenja⁷, da "podstat", kot jo najdemo v določitvi osebe pravzaprav pomeni "prvotno podstat" v smislu "hipostaze". Toda tudi sèm pridati "posamično" ni nič napak, kajti če osebo določujemo s pojmom kot sta "hipostaza" ali prvotna substanca", izključimo, da bi bila nekaj splošnega oz. delnega /saj tudi ne pravimo, da bi človeštvo ali človek v splošnem bila kaki hipostazi, pravtako pa tudi ne, da bi to bil kateri od udov telesa⁸, če pa jo dopolnimo s "posamičen", pa to pomeni, da jo lahko vključujemo v nadredne enote /ratio assumptibilis/: tako npr. človeška narava Kristusa ni oseba, saj je vsa zaobsežena v nečem višjem, tj. v Logosu /Verbo Dei/.

5 De potentia, IX, 2, 1 in 2.

6 Praed. 1. 2a 11.

7 Rihard od sv. Viktorja /De trinitate IV, 6.PL 196, 932 in 934/ ter Aleksander Haški /Summa II, 387/.

8 prim. Summa 3a, 2/2 k 2.

Gotovo pa je najustrežnejše reči, da je v našem primeru "podstat" razumeti v splošnem smislu, tj. kot obsegajočo oboje pomenov ter da je kot "prvotna podstat" razvidna šele, ko ji pridamo izraz "posamičen".

3. Ker podstatnih razlik ni moč vedno razpoznati oz. imenovati, lahko namesto njih poslužijo tudi pridete /akcidentalne/ razlike, kot npr. kadar pravimo: "Ogenj je elementarno telo, suho in vroče. Akcidentalne lastnosti so namreč odraz podstatne odrejenosti /formarum substantialium/ in ta se po njih razodeva. Zato lahko v opredeljevanju reči uporabljamo razvrstbena imena namesto tistih, ki nam niso dosegljiva. Tako tudi v določitvi osebe "posamičen" označuje red samostatne biti /modus subsistendi/, ki je lastna posamičnim podstatem.

4. Po Aristotelu⁹ se "narava" /nomen naturae/ izvorno nanaša na porajanje živih organizmov, na to, čemur pravimo "rojstvo". Ker slednje prihaja iz notranjega počela /principio intrinseco/, se je njegov pomen odtod prenesel na vsakršno notranje počelo, po katerem nastaja gibanje. - Tako stoji o "naravi" zapisano v II. knjigi Fizike¹⁰. Ker pa so takšna počela bodisi tvarna bodisi formalna, tako stvari kot formi pravimo "narava". In ker se bistvo stvari vedno dopolnjuje po formi, je bistvo, ki je zajeto v določitev, imenovano "narava". - Boecij v isti knjigi¹¹ to nadalje razvija in pravi: "Narava vsake stvari je enkratno zbor razlikujočih obeležij, ki odrejajo njeno bit /natura est unumquodque informans specifica differentia/. Razlikujoče obeležje pa je tisto, ki, izhajajoče iz forme stvari, dopolnjuje njeno vsebinsko določitev /complet definitionem et sumitura a propria forma rei/. Tako je bilo prikladneje v določitvi osebe /ki je posamična bitnost uvrščena v svoj rod/ uporabiti izraz "narava" kot "bistvo" /essentia/, ki je izveden iz biti /esse/, tj. iz nečesa, kar bi bilo v tej zvezi gotovo preobče /communissimum/.

9 Metafizika V, 4. 1014b16.

10 Fizika II, I. 192b14.

11 De duabus naturis I. Pl. 64, 1342.

5. Duša je del našega telesa, in četudi kdaj obstaja zunaj njega, se z njim lahko vselej zedini. Zategadelj je ni moč imenovati "posamična podstat" ali "hipostaza", kot bi tega tudi ne bilo moč trditi za kakega od telesnih udov. Niti je zato ne moremo določiti za osebo niti je tako imenovati /non competit /.../ definitio neque nomen/.

Člen 2

**JE "OSEBA" ENAKOZNAČNA "HIPOSTAZI", "SAMOSTATI" IN
"BISTVU"**

**/UTRUM "PERSONA" SIT IDEM QUOD "HYPOSTAZIS",
"SUBSISTENTIA" ET "ESSENTIA"/**

1. Zdi se, da je "oseba" toliko kot "hipostaza", "subsistenca" /samostat/ in "esenca" /bistvo/. Pri Boeciju namreč beremo¹², da "Grki posamično podstat razumne narave imenujejo "hipostaza", temu pa smo mi vzdeli ime "oseba". Potemtakem bi "oseba" in "hipostaza" bilo dvoje različnih poimenovanj za isto stvar.

2. O Bogu pravimo, da je v njem troje oseb in troje samostati: temu pa bi ne moglo biti tako, če bi "oseba" in "hipostaza" ne pomenila istega.

3. Pa tudi Boecij trdi¹³, da grška "ousia", tj. "bistvo" označuje sklop /compositum/ stvari in forme. Kar pa je takega, je vselej posamična podstat, ki ji velimo "hipostaza" ali "oseba". Vse se zdi, da te besede pravzaprav merijo na isto stvar.

12 De duabus naturis 3. PL 64, 1343.

13 In Cat. Arist I, PL 64, 184.

PROTIUGOVOR

4. Vendar Boecij sam pravi¹⁴: "Vrste in rodovi samostatujejo, a posamične bitnosti samostatujejo in hkratno bivajo kot podstati" /genera et species subsistunt tantum, individua vero non modo subsistunt verum etiam substant/. No, samostat je izpeljana iz "stati sam" /sam-o-stati/" in pod-stat iz "stati spodaj" /pod-stati/. Zato: če se pojem hipostaze ali osebe ne prilega kategoriji rodu oz. vrste, ne more biti enakoznačen samostati.

5. In še: Boecius nadalje trdi¹⁵, da beseda hipostaza označuje stvar, medtem ko se "usiosis" /ali samostat/ nanaša na formo. Toda niti enega niti drugega ni mogoče imenovati "oseba", zato je ta druga od vsega, kar smo tu navedli.

ODGOVOR

Po Aristotelu ima "podstat" dvoj pomen¹⁶. Gre bodisi za kajstvo /quidditas/ stvari; ta se izraža v vsebinski določitvi, zato tudi rečemo, da vsebinsko določevanje pomeni opredeljevanje po podstati /significat substantiam rei/: temu pravijo Grki "ousia", mi pa tu uporabljamo "essenco", lahko pa tudi za konkretni osebek, ki izhaja iz tega ali onega podstatnega rodu /genere substantiae/. Na sploh lahko vsaki takih podstati vzdenemo tisto ime, ki jo razvrstbeno opredeljuje /nomine significante intentionem/, tj. subjekt.

Subjekt v tem smislu nadalje pomeni troje: prirodno stvar /res naturae/, samostat ter hipostazo, vsak od pomenov pa jemlje v poštev eno od lastnosti na ta način pojmovane podstati. Ker obstaja po sebi in ne v čem drugem /per se et non in alio/, ji pravimo samostat, kajti

14 De duabus naturis 3. PL 1344.

15 Najverjetneje De duabus naturis, PL 64, 184, čeprav tega mesta Tomaž ne navaja dobesedno.

16 Metafizika, V, 8. 1017b10.

biti po sebi pomeni tudi obstajati v sebi. Ker ima vselej delež na občni naravi, ji pravimo naravna stvar, kot npr. rečemo za tega ali onega človeka, da sta bitji človeške narave. In slednjič, ker se nanjo cepijo akcidentalne kvalitete, ji pravimo "hipostaza" ali "podstat". To, kar ti trije pojmi predstavljajo v splošnem, v vseh podstatnih rodovih, predstavlja "oseba" v rodu razumnih podstati.

RAZREŠITEV

1. Izvorno je bila grška "hipostaza" izraz za vsakršno posamično podstat, pomen posamične podstati razumne narave pa se je je prijel v tekoči rabi.

2. Trojno božjo naravo izraža nam troje oseb in samostati, Grkom pa za isto služi "hipostaza". Ker pa je "podstat", ki je dejanski ekvivalent grške "hipostaze", v latinskem jeziku pomensko negotova, saj se nanaša tako na "bistvo" kot na "hipostazo", je bilo potrebno "hipostazo" prevajati s "samostatjo" namesto s "podstatjo", da bi se tako ognilo pomoti.

3. V vsebinskem določevanju se resda izraža bistvo stvari¹⁷, vendar si tega ne gre misliti v smislu posamičnih bitnosti, temveč vrstno, kot skup lastnosti, ki se uveljavljajo pri vsakem od istovrstnih osebkov. Tako se pri stvareh, ki sestojijo iz stvari in oblike, bistvo ne bo nanašalo ne na stvar ne na obliko samo, ampak na njun sklop, ta pa je tudi vsakokratno vrstno počelo /principia speciei/. Ker pa se v hipostazi ali osebi enota stvari in oblike vselej udejani v konkretni stvari in obliki, kot npr. za človeka pravimo, da je to in to telo in ta in ta duša, ne telo in duša vobče, prinašata "hipostaza" in "oseba" poleg ideje o splošnem bistvu neke stvari tudi informacijo o njenem stvarnem ustroju,

ki pa v rečeh, sestojęčih iz tvari in oblike, s splošnim bistvom ni istoveten, kot smo pokazali zgoraj, ko je bila beseda o božji enovitosti¹⁸.

4. Boecij pravi¹⁹, da so vrste in rodovi samostatni toliko, kolikor se samostatnost odraža na posameznih bitnostih, ki sodijo v vrsto in rod, ti pa sta zaobjeti v predikamentu podstati. To ne pomeni, da bi vrste in rodovi bili v resnici samostatni, če nas seveda ne zavede Platon, ki trdi, da sta obča in posamična narava bitij dejansko samostatni vsaka zase. Pač pa je posamična narava samostatna v razmerju do odgovarjajočih akcidentalnih kvalit, ki jih vrstno in rodovno opredeljevanje ne zaobjema.

5. Posamična enota tvari in oblike je subjekt akcidentalnega obeleževanja prav zaradi narave tvari. Odtod Boecijeva misel²⁰, da "čista oblika ne more biti subjekt" /*forma simplex subjectum esse non potest*/. Vendar pa je po sebi samostatna zaradi narave /*proprietaem*/ oblike, ki se ne pridružuje že samostatnim stvarjem /že obstoječemu spoju tvari in oblike, op. prev/, temveč prihaja na tvar in šele njuna enota spočenja posamične samostati. To je razlog, zakaj Boecij spaja "hipostazo" in tvar na eni ter "usiosis" ali "samostat" ter formo na drugi strani, kajti biti subjekt je lastno tvari in biti samostat obliki.

člen 3

JE MOČ POJEM OSEBE VZDEVATI BOGU

1. Zdi se, da pojma osebe ni moč vzdevati Bogu. Dioniz namreč pravi²¹: "Naj si nihče ne drzne ničesar drugega pomisliti ali reči o

18 Summa Ia, 3,3; IIIa, 2,2.

19 De duabus naturis, 3. PL 64, 1344.

20 De trinitate II, 2. PL 64, 1250.

21 De divinis nominibus, I. PG 3, 587.

skritem, vsako podstatnost presegajočem božanstvu, /supersubstantialis diviniis/, kot zgolj to, kar o njem pripoveduje Pismo. Ker pa bi pojem osebe zaman iskali tako v Starem kot novem Zakonu, se zdi, da ga v zvezi z Bogom ne gre uporabljati.

2. Boecij nadalje pravi²²: "Oseba" izhaja iz dramatskih oseb, ki so v gledališču Starih upodabljale človeške nravi. Izraz sam prihaja od "personare", zveneti ali odzvenevati, kajti zvok se je lovil v vdolbine mask, ki so jih nosile in se tu jačal. Grki so te like imenovali "prosopa" tj. obraz, pač zato ker se je nanj masko nadevalo. Kaj podobnega si o Bogu gotovo ni mogoče misliti, razen seveda po metafori. Torej se "oseba" lahko Bogu prideva le metaforično.

3. Vsaka oseba je hipostaza, a izraz "hipostaza" je Bogu malo primeren: Boecij meni²³, da je hipostaza vselej subjekt, na katerega se vežejo akcidentalna obeležja. Ker slednja v Bogu odsostvujejo, o hipostazi v zvezi z njim očitno ne bilo moč govoriti. Pa tudi Hieronim je mnenja²⁴, da se v "hipostazi": "pelin krije za medom".

4. In nenazadnje, če se vsebinska določitev subjektu ne priklada, kako naj se potem ujema z njegovo dejansko /zunajjezikovno/ formo. Določitev osebe, kot smo jo navedli zgoraj/posamična podstat razumne narave/, pa se nam v ničemer ne vidi skladna s tem, kar pod "Bogom" pojmujeemo. Zakaj "razumen" predpostavlja večščino diskurzivne spoznave /discursivam cognitionem/, že pa smo pokazali²⁵, da ta Bogu ni lastna. Tako ne moremo trditi, da bi bil Bog bitje "razumne narave", pa tudi ga ne moremo označiti za posamično podstat, saj je počelo posamičnosti /principum individuatonis/ vselej tvar, Bog pa je netvaren. In še, Bog

22 De duabus naturis, 3. PL 64, 1343.

23 ibid. PL 64, 1344.

24 Epist. XV ad Damasum. PL 22, 357.

25 Summa Ia. 14, 7.

ne poseduje nikakršnih akcidentalnih kvalit, da bi ga lahko pojmovali kot podstat. Vse se zdi, da "osebe" za Boga ni mogoče uporabljati.

PROTIUGOVOR

Zoper to pa je, kar prinaša Atanazijeva veroizpoved, namreč: Druga je Očetova oseba, druga Sinova oseba, druga tudi oseba Sv. Duha

ODGOVOR

"Oseba" izraža tisto, kar je v celotnem krogu narave najpopolnejšega, tj., samostatno umno naravo. Ker pa je vsako popolnost vselej treba pripisovati Bogu, saj je v njegovi naravi zapopadena slednja popolnost /omnem perfectionem/, je naravno, da se "oseba" Bogu lahko prideva. Vseeno pa je zanj ne uporabljamo na enak način, kot za drugo v stvarstvu /de creaturis/, temveč v veliko izbornejšem smislu; to pa smo pokazali zgoraj, ko smo govorili o božjih imenih²⁶.

ZAVRNITEV UGOVOROV

1. "Oseba" se v zvezi z Bogom sicer izrecno ne pojavlja niti v Starem niti v Novem zakonu, pač pa jo v tem svojstvu najdemo sovsebnost /id quod nomen significat/, in sicer na mestih, koder se Bogu vzdevljejo lastnosti najpopolnejšega in najumnejšega bitja /maxime per se ens, perfectissime intelligens/. Če bi bili o Bogu primorani govoriti le z besedami Pisma, bi se o njem tudi nihče ne mogel izražati drugače kot v jezikih, v katerih so nam bili Sv. spisi izročeni. Da pa bi se uspešno spoprijelo s krivoverci, je bilo potrebno stari veri v novih jezikih iskati novih besed, takšna prizadevanja pa niso bila nikdar v opreki z učenjem Pisma, kajti tisto, na kar nas opozarja Pavel /Tim.

6,20: devitans profanum vocum novitates/, meri na skrunjenje biblijske govornice v lažnem besedičenju in ne morebiti na prevodna prizadevanja.

2. Četudi se "osebe", kot se je v rabi ustalila, Bogu ne da pridevati, pa mu je, glede na svoj prvotni pomen, kar najbolj ustrezna. Namreč: ker se je v gledališču Starih prikazovalo le usode imenitnih ljudi, se je začelo "osebo" rabiti zgolj za tiste, ki so po rodu, znanju in nruveh presegli svoje okolje. Odtod se je izraz zanesel v svet Cerkve, kjer sedaj označuje nosilce najvišjih stopenj v ekleziološki hierarhiji. Zato je tudi pri nekaterih teologih brati²⁷, da je oseba "hipostaza, ki jo odlikuje dostojanstvo" /hipostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente/. In ker je samostatovati v obliki razumne narava nekaj nadvse odličnega, kot smo že dejali /*/, je bilo posamičnim bitjem razumne narave vzdeto ime "oseba". Božanska narava Boga pa po dostojanstvu in odliki prihaja nad vse ostalo, zato jo z "osebo" še toliko upravičeneje poimenujemo.

3. Tudi "hipostaza" se v splošno usvojenem pomenu na Boga ne more nanašati, saj slednji ni subjekt akcidentalnega obeleževanja, pač pa je za to dobro primeren njen izvorni, etimološki smisel, tj. "hipostaza" kot samostatna bitnost. Hieronim je o strupu, prikriteu v "hipostazi" govoril zato, ker so krivoverci, preden se je pravi pomen besede ustalil, navajali neuko ljudstvo, da je izpovedovalo vero v troje ločenih bistev kot tudi v troje ločenih hipostaz; to pa zatagadelj, ker Latinci razumemo "podstat" ki je neposreden prevod grške "hipostasis" v smislu bista, ne podstati.

4. O Bogu lahko rečemo, da je razumne narave, če nam razum ne velja zgolj za diskurzivno mišljenje, temveč vidimo v njem umno naravo /intelectualem naturam/ v obče. Boga tudi ne moremo označevati za nekaj posamičnega, če nam pri tem stoji v misli tvar kot temeljno oposamičevalno počelo /principium individuationis/, marveč le, če

27

Tako Albert Veliki /Summa I, 1o, 44/, Alan iz Lila /Regulae 32, PL 21o, 637/ in sv. Bonaventura /I Sententiae, 25, 1,2/.

posamičnost pojmuje v smislu nedeljivosti /nesestavnosti/ /incommunicabilitatem/. "Podstat" pa moremo v zvezi z Bogom razumeti na način, da ta pomeni bivati po sebi /per se/.

- Nekateri teologi²⁸ so tisto, kar je Boecij postavil za osebo, imeli za dodobra zgrešeno, češ, da dejanske narave Oseb v božji Osebi ne odraža. Rihard od sv. Viktorja je zato njegovi misli dodal, da "oseba", kadar jo uporabljamo za Boga, pomeni "nedeljivo eksistenčno enoto božje narave".

člen 4

JE IZRAZ "OSEBA" ODNOSNI POJEM

/UTRUM HOC NOMEN "PERSONA" SIGNIFICET RELATIONEM/

1. Zdi se, da "oseba", če jo uporabljamo za Boga, ne pomeni odnosa, temveč podstat. Avguštin namreč pravi²⁹: "Kadar govorimo o Osebi Očeta, jemljemo vselej v misel njegovo podstat /.../ zakaj Očeta nazivamo z "osebo" v oziru na njega, ne na Sina" /Oče in Sin sta podstatno sicer razločena, a po osebi zedinjena, op. prev./

2. Vprašalnica "kaj" poizveduje po bistvu, vendar v primeru: "Trije pričujejo Oče, Sin in Sveti Duh", ki ga spet navaja Avguštin³⁰, na vprašanje: "Trije kaj /Tres quid/" /primerneje bi seveda bilo "troje česa", a latinski števniki genitivne rekcije v nominalnih sintagmah ne poznajo, zato tudi mi ohranjamo izvorni smisel, op. prev./ sledi odgovor: Tri "osebe", kar potemtakem pomeni, da je "oseba" toliko kot bistvo.

28 Npr. Rihard od sv. Viktorja v De trinitate IV, 21. PL 196.

29 De Trinitate VII, 6. PL 42, 943.

30 ibid.

3. Po Aristotelu³¹ je pomen besede ustrezen tistemu, kar je zajeto v njeno določitev. V določitvi osebe pa stoji: "posamična podstat razumne narave", iz česar menimo, da bi "oseba" to pot bila toliko kot podstat.

4. "Oseba", ko jo uporabljamo za ljudi in angele, ni odnosen, temveč absoluten pojem. Če bi ne bil tak tudi v razmerju do Boga, bi se nanj nanašal v enaki meri kot na ljudi in angele.

PROTIUGOVOR

Vendar Boecij sam pravi³², da vse, kar je tako ali drugače povezanega s pojmom osebe, nosi odnosno vsebino. Nič pa se bolj ne nanaša na /Božje/ osebe /ad Personnas/ kot prav "oseba". Torej je to v resnici odnosen pojem.

ODGOVOR

Težava z "osebo" prihaja iz tega, ker se, v opreki s siceršnjimi pojmi absolutne vsebine /essentialium nominum/, uporablja za troje množinskih oseb, vendar pa se nanje ne nanaša odnosno, kot je to v splošnem slučaj. - Nekateri so zato menili³³, da "oseba", v zvezi z Bogom, kadar nastopa brez prilastkovnih kvalifikacij, že po sebi izraža njegovo bistvo, kot npr. beseda Bog sama ali njen pridevek moder; da pa ji je bil pomen, pod vplivom krivovernih naziranj, s koncilskim sklepom³⁴ premenjen tako, da lahko zastopa tudi odnosne pojme. Posebej bi bilo to očitno v množinski rabi ali pri partitivih: npr.: troje oseb ali "ena je Oseba Očeta, druga Oseba Sina" - Zdi pa se nam,

31 Metafizika III, 7. 1012a.

32 De trinitate 6. PL 64, 1254.

33 Tako Peter Lombardski, prim. Tomažovo De potentia IX, 4.

34 Cerkevni zbor v Niceji I 325.

da je takšno utemeljevanje nezadovoljivo. Zakaj, če bi izraz "oseba" že po sebi samem označeval bistvo v Bogu, bi tega "troje oseb" v ničemer ne spreminjalo, temveč bi krive nazore le potrdilo.

Drugi so zato trdili³⁵, da "oseba" v zvezi z Bogom pomeni odnos in bistvo hkrati. Nekateri od njih so bili celo mnenja³⁶, da se neposredno nanaša na bistvo in posredno na odnos: namreč oseba /per-sona/ se zdi "ena po sebi" /una per se/, vemo pa, da eno/vito/st pripada bistvu, medtem ko "po sebi" /per se/ kaže na odnos /prinaša obvestilo o določenem, komplementarnem razmerju, v katerem se ta nahaja, op. prev./ . In res bi se moglo zdeti, da očetovo samostatnost dojemamo ravno iz odnosne razločenosti /relatione distinctus/ s Sinom. - No in spet tretji so³⁷, temu na rovaš, menili, da "oseba" bistvo v resnici izraža na posreden in odnos na neposreden način, kajti ko jo izrečemo ali opredelimo, se v tem njeno bistvo vselej implicitno razvidi. Ti so prišli še najbližje resnici.

Da bi ugnali zagatno vprašanje, pomislimo, da stvari lahko vselej vključujemo v podredne enote, ne da bi s tem samodejno prihajale v kako od nadrednih kategorij. Npr. "biti razumen" bo sodilo k človeku, pri živali tega ne bomo nikdar našli, to pa zato, ker se tisto, kar opomenja žival v splošnem, razlikuje od tega, kar pridaja pomen taki živali, ki je človek. Tako se tudi obči pomen "osebe" loči od tega, kar pojmujemo v "Božji osebi"

35 Edicija Piana, ki je sicer ena najzanesljivejših kritičnih izdaj Summae, navaja, da gre spet za Petra Lombardskega, konkretno za I Sent 25, 2, vendar to mesto tega ne potrjuje. Bolj verjetno je, da ni tu pravzaprav izrecno mišljen nihče ter da je besedo razumeti kot nekakšno generično nadpomenko, ki uvaja oboje sledečih podrazdelitev. Glej opombi 8 in 9.

36 P. Geyer sodi, da bi utegnilo iti bodisi za Gilberta Porejskega /prim. njegov komentar k Boeciju/ bodisi za Alana iz Lila /prim. njegova Pravila teologije/.

37 Najverjetneje Simon iz Turneja /po Piani/, morda pa tudi Vilijem Okseški /tako Geyer/.

"Oseba" v obče, kot smo dejali zgoraj, pomeni posamično podstat razumne narave. Posamično je tisto, kar je nedeljivo v sebi in ločeno od drugih. V vsaki naravi zato "oseba" odraža to, kar je v njej od druge razločeno. Tako v človeški naravi pomeni to meso, te kosti, to dušo, skratka, raznovrstna počela človekove posamičnosti. Teh elementov ne moremo vključevati v osebin obči pomen, pač pa jih seveda uporabljamo pri "človeški osebi".

Kot smo že predhodno objasnili³⁸, lahko o razločljivosti v Bogu govorimo le na osnovi primarnih odnosov /*relationes originis*/, ki v njem vladajo. Tudi si sklopa medpersonalnih odnosov v Bogu ne smemo misliti v smislu akcidentalnih kvalitete, kot je to slučaj drugod, kajti ti predstavljajo božje bistvo samo in so z njim hkratno samostatni. Kot je Bog božanstvo, tako je tudi Božje očetovstvo Bog oče ali drugače, Božja oseba. "Božja oseba" zato pomeni samostatno odnosnost /*relationem ut subsistentem*/, ali z drugimi besedami, odnosnost na način podstati, tj. na način hipostaze, obstoječe v božji naravi /četudi ta v resnici ni drugača kot prav božja narava sama/.

Iz povedanega nadalje sledi, da se "oseba" neposredno nanaša na odnos in posredno na bistvo: seveda, če odnosni sklop razumemo kot hipostazo. Postavili pa bi lahko tudi obratno, da le vemo, da je bistvo istovetno hipostazi, pa tudi, da hipostazo v Bogu označuje odnosna razločenost.

Tudi nam je povedati, da pravi pomen "osebe" pred razprtjiami heretikov ni bil dodobra razviden, saj se je beseda uporabljala kot eno določil z absolutno vsebino. Korekcija v razmernostni pojem je bila opravljena naknadno, pobudile pa so jo, kot smo dejali, kriv zevne zablode. Pa vzrok temu ni bila funkcionalnost /*ex usu*/, ko bi se morebiti zdelo iz prvega ugovora, temveč pomenska struktura besede sama /*ex significatione*/.

RAZREŠITEV

1. "Oseba" se v zvezi z Bogom pojavlja absolutno, ne odnosno, kajti, četudi pomeni odnos, je ta podstatne oz. hipostatične narave. Zato Avguštin tudi pravi, da je božja odnosnost toliko kot njegovo bistvo, to pa je v Bogu enako hipostazi, v njem je namreč odpravljeno razlikovanje med biti-kaj /quod est/ ter biti-po-čem /quo est/.

2. Vprašalnica "kaj" poizveduje včasih po naravi stvari, ki jo vsebinska določitev izraža, npr., kadar postavljamo vprašanje: "Kaj je človek", je ustrezajoč odgovor: "razumna in smrtna žival /animal rationale mortale/", včasih pa spet meri na posamičen subjekt, tako kadar vprašamo: "Kaj plava v morju?" in je odgovor: "Riba". V tem smislu gre razumeti, zakaj na vprašanje Quid tres /troje česa/ prihaja odgovor troje oseb.

3. Pokazali smo že, da predpostavlja koncept posamične podstati, sicer razločene in nestične /incommunicabilis/, posebno vrsto odnosa, kadar se nanaša na Boga.

4. Različen pomen besed z ožjim denotacijskim območjem ne vpliva na njihove nadpomenke, v katerih so zaobsežene. Četudi konj in osel vsebinsko nista enako določena, to v ničemer ne pomeni, da bi pojma živali ne mogli rabiti za njiju oboje. Zato tudi je mogoče, da odnosnost opomenja "božjo osebo", ne da bi se zato nujno vključevala tudi v "angelsko" ali "človeško". Iz tega še ne sledi, da bi bil pojem "osebe" kako dvoumen, pa niti ne, da bi bil enoumen, saj se Bogu in njegovemu stvarstvu ničesar enoumnega ne da prisojati, kot smo že videli zgoraj³⁹.

LITERATURA

Thomas d'Aquin: Somme theologique, tome I, Les editions du Cerf, Paris, 1984

Thomas Aquinas: Summa theologiae, VI, Blackfriars, New York, London, 1981

Thomas Aquinas: Summa theologiae, Rommae, 1987, IV, /t.i. Editio Leonina/

M. D. Chenu: Saint Thomas d'Aquin et la theologie, Seuil, Paris, 1959

Paul Grenet: Le thomisme, P.U.F., Paris, 1956

Anton Strle: De Deo uni-trino /kompndij trinitarne teologije/, Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev, Ljubljana, 1971