

Krzysztof Sordyl

Związki doktryny pryscylińskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką

Studia Sandomierskie : teologia, filozofia, historia 19/2, 193-204

2012

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ZWIĄZKI DOKTRYNY PRYSCYLIAŃSKIEJ Z PISMAMI HILAREGO Z POITIERS I FILOZOFIĄ STOICKĄ

W pismach Hilarego z Poitiers znajdują się nawiązania do filozofii stoickiej, które są wykorzystywane przez Pryscyliana i jego uczniów. Niektórzy uczeni – E. Babut, H. Chadwick, czy M. Simonetti – uważa, że wpływ *De Trinitate* Hilarego na wszystkie zebrane *Traktaty* z Würzburga jest oczywisty¹. Szczegółowo badała to zagadnienie M. Veronese. Błyskotliwie i dobrze pokazała, że wpływ ten jest obecny tylko w niektórych *Traktatach* (IV, VI, X, XI). Częste paralele z *De Trinitate*, na które G. Schepss² wskazuje w innych *Traktatach* (I, II i III), wydają się być wymuszone i bezpodstawne³.

Postaram się dokonać analizy tych zapożyczeń, pochodzących z pism Hilarego z Poitiers, a mających swe źródło w filozofii stoickiej. W artykule posługuję się metodą analityczno-syntetyczną z uwzględnieniem metody historycznej. Analizę

¹ Por. E. Babut, *Priscillien et le Priscillianisme*, Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences historiques et philologiques, Paris 1909, s. 106: „Les vastes lectures qu'on lui attribuait paraissent s'être réduites à l'Écriture sainte, qu'il étudiait sans cesse, à quelques apocryphes, à deux ou trois traités de Cyprien, enfin aux livres d'Hilaire de Poitiers, qu'il cite presque à chaque page”; H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early church*, Clarendon Press, Oxford 1976, s. 65: „The last (*Tractatus XI*) is incomplete at the end, but probably not much is missing; it is an elaborate and beautiful prayer of blessing upon the faithful, evidently written for liturgical use with great care and conscious echoes of Hilary of Poitiers, *De Trinitate*, whose influence is pervasive in the majority of the tractates”. Zob. także: M. Simonetti, *Hilario de Poitiers y la crisis arriana en Occidente. Polemistas y herejes*, w: *Patrología III*, A. di Berardino, Madrid 1993, s. 159-165.

² *Tractatus I-XI*, ed. G. Schepss, *Priscilliani quae supersunt maximam partem nuper detexit adiectisque commentariis criticis et indicibus primus edidit Georgius Schepss accedit Orosii commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, CSEL 18, 3-106; A. Hamman, PLSuppl 2, 1413-1483.

³ Por. M. Veronese, *Le citazioni del De Trinitate di Ilario nella raccolta attribuita a Prisciliano*, „*Vetera Christianorum*” 40 (2003), s. 133-157. Żeby zobaczyć inne niedokładne paralele z *De Trinitate* Hilarego w *Traktacie I* zobacz: Priscillianus, *Tractatus I, Liber apologeticus*, CSEL 18, 4, PLSuppl 2, 1414; CSEL 18, 8, PLSuppl 2, 1416-1417; CSEL 18, 11, PLSuppl 2, 1418-1419; CSEL 18, 12, PLSuppl 2, 1419-1420.

rozumiem jako metodę krytycznej interpretacji źródła, którym w tym przypadku jest dzieło teologiczne. Krytycznemu spojrzeniu zostaną poddane dwa ważne aspekty: wymiar teologiczny oraz ściśle z nim związany filologiczny. Sens teologicznych pojęć odślania się w specyficznym dla każdego autora języku. Dokładne przyjrzenie się samej strukturze, jak i genezie użytych sformułowań, wydaje się być konieczne dla uchwycenia zawartej w nich prawdy.

Pierwszym etapem zastosowania tej metody jest stwierdzenie autentyczności i pierwotnego sensu źródła, następnym zaś jego interpretacja i wyjaśnienie. Hermeneutyka dzieła teologicznego opierająca się na jego uprzedniej analizie, zakłada uwzględnienie historycznego i ideowego kontekstu. Zgodnie z tym założeniem podejmuję w artykule próbę zrozumienia poglądów Pryscyliana z punktu widzenia obecnej w jego czasach filozofii. Jest to istotne w perspektywie przenikania się filozofii i teologii w kwestii związku doktryny pryscyliańskiej z pismami Hilarego z Poitiers i filozofią stoicką. Jeden z istotnych aspektów analizy krytycznej będzie miał na celu wydobyć wspomnianego związku w taki sposób, aby właściwa autonomia obu dziedzin nie została zachwiana. Należy przy tym pamiętać, iż zaprezentowane analizy filozoficzne dokonywane są z punktu widzenia potrzeb teologa.

Filozoficzne rozróżnienie między *sermo* a *sensus*

W *Traktacie VI* czytamy: „Skoro wszelkie słowo pochodzi z myśli według sposobu istnienia słowa koniecznego, podczas gdy rzeczywistość przywoływana jest znana, to, czego Bóg w nas szuka, myśl wyraża samej sobie przez tę nieadekwatność, którą pojmuję”⁴. Czytając Hilarego z Poitiers⁵, Pryscylian mógł zapożyczyć to stoickie rozróżnienie między wewnętrzną myślą człowieka (*sensus*), a zewnętrznym wyrażeniem tej myśli przez słowo (*sermo*). Używa go do rozróżnienia Ojca i Syna: „[Chrystus] chciał być pojmowany jako Bóg, kiedy cierpiał w ciele za ludzi; i tak, kiedy się nas prosi: kiedy jest myślą (*sensus*) jest jedynym Bogiem; kiedy jest słowem (*sermo*) jest jedynym Chrystusem”⁶.

Słowo (*sermo*) oznacza Chrystusa, który stał się ciałem (Logos zewnętrzny), a termin *sensus* oznacza Słowo w Bogu (Logos wewnętrzny). Znajdujemy to rozróżnienie także w *Traktacie XI*: „Ty jesteś Bogiem wewnątrz i na zewnątrz we

⁴ Priscillianus, *Tractatus VI, Tractatus Exodi*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „Sed quia sermo omnis ex sensu est, secundum habitum necessarii sermonis, dum natura petita rei agnoscitur, hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intellegens eloquatur”.

⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate I*, 7, 22, SC 443, s. 218: „Sermo omnis ex sensu est, sensus sibi ipse loquatur intellegens”; *Com Ps 118*, 22, 2, SC 347, s. 296: „Omnis autem sermo hominum ex sensu cogitationis initur”.

⁶ Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 75; PLSuppl 2, 1463: „Demonstrat: sic se pro hominibus patientem intellegi deum uoluit in carne, ut, si sensus quaeratur in nobis: unus deus est, si sermo: unus Christus, si opus: unus Iesus, si natura quaeritur”.

wszystkich źródłach sił...⁷. Słowo w Bogu, wewnętrzny Logos, wyraża się na zewnątrz przez słowo dostosowane do ludzkiej inteligencji⁸. Słowo, które przyjęło ciało czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny: „Słowo Boga *pokazujące widzialnymi to, co niewidzialne...*”⁹. To rozróżnienie między Słowem wewnętrznym a Słowem wypowiedzianym na oznaczenie drugiej Osoby Trójcy nie jest nowe¹⁰.

Logos wewnętrzny to kategoria używana przez wielu apologetów wczesnochrześcijańskich do opisanego istnienia Syna Bożego w łonie Boga Ojca przed wcieleniem. Teofil z Antiochii pisze: „Nie jest przecież tak, jak opisują to poeci czy mitografowie, a mianowicie, że Synowie Boży zrodzili się z relacji seksualnych, lecz jak to obwieszcza prawda, że Logos istnieje zawsze wewnątrz serca Boga”¹¹. Odnośnie *Logos prophoricos* czytamy: „Gdy więc Bóg chciał stworzyć to, co zaplanował, zrodził Logos zewnętrzny, *pierworodny całego stworzenia* (1 Kor 1,24)”¹².

Inny z apologetów, Tacjan Syryjczyk, przedstawia ten problem następująco: „Tak bowiem jak od jednej pochodni zapala się wiele ogni, a przez zapalenie wielu ogień pierwotnej pochodni wcale nie zostaje pomniejszony, podobnie również i Logos, pochodząc z mocy Ojca, nie pozbawił Logosu tego, który Go zrodził. Podobnie gdy ja mówię teraz, a wy słuchacie, to przez mówienie nie staję się wcale pozbawiony słowa, jeśli już, to raczej wydając mój głos, staram się uporządkować materię w was jeszcze nieukształtowaną”¹³.

Logos endiathetos i *Logos prophoricos* są wyrażeniami przyjętymi przez filozofię stoicką¹⁴, ale pochodzą z platonizmu¹⁵: słowo, będąc immanentne, jest przede

⁷ Priscillianus, *Tractatus XI, Benedictio super fideles*, CSEL 18, 103; PLSuppl 2, 1482: „Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens...”.

⁸ Priscillianus, *Tractatus X, Tractatus ad populum II*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans* aptissimo ad humana intelligentiam sermone loqueretur”.

⁹ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „Ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans...*”.

¹⁰ Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 10, 2, w: *Pierwsi apologetci greccy*, Biblioteka Ojców Kościoła 24 (dalej cyt. BOK), Kraków 2004, s. 406: „Dlatego też Bóg, mając swój Logos wewnętrzny *we własnych wnętrznościach*, zrodził go wraz ze swoją Mądrością, *wydając [go] przed istnieniem wszystkiego*”.

¹¹ Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 22, 3.

¹² Teofil z Antiochii, *Do Autolika II*, 22, 4.

¹³ Tacjan Syryjczyk, *Mowa do Greków* 5, 4-5, w: *Pierwsi apologetci greccy*, BOK 24, Kraków 2004, s. 316.

¹⁴ Porfiriusz przypomina to rozróżnienie. Porphyrius, *De Abstinencia ab esu animalium* III, 2, 1, ed. J. Bouffartigue, M. Patillon, *Porphyre. De l'abstinence*, t. II, Budé, Paris 1979, s. 153. Por. także: M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Seuil, Paris 1957, s. 310-316. Ambroży odrzuca to stoickie rozróżnienie, aby wyjaśnić działanie Słowa przy stworzeniu świata. Augustyn podejmuje je nie dla wyjaśnienia stwórczego *Logosu*, ale by zilustrować wcielenie Słowa. Por. G. Bavaud, *Un thème augustinien: le mystère de l'Incarnation, à lumière de la distinction entre le verbe proféré*, „Revue des Etudes Au-

wszystkim Rozumem Boga (umysłem, *sensus*) i wskazuje na preegzystencję Chrystusa, który istniał na początku, zgodnie ze słowami świętego Jana (J 1, 1). Słowo wypowiedziane jest słowem Boga oraz Osobą, która dokonuje dzieła stworzenia i reprezentuje Ojca wobec ludzi.

Teofil podejmuje terminologię stoicką, nadając jej sens chrześcijański, który służy mu do wyjaśnienia tajemnicy Chrystusa-Stworzyciela. Kategorie *Logos endiathetos* i *Logos prophoricos* służyły apologetom do rozróżnienia pomiędzy Logosem wewnętrznym, który ciągle przebywa u Ojca, a Logosem zewnętrznym, zrodzonym z Niego do stwarzania świata. Chodziłoby zatem o dwa aspekty bytowania jednego i tego samego Logosu – Syna, osobowo różnego od Ojca, ale wspólnego Mu istotowo. Rozróżnienie między myślą wewnętrzną człowieka a zewnętrznym wyrażeniem owej myśli przez słowo, jak już wspomniano jest stoickie. Cyceron¹⁶, a później Laktancjusz¹⁷ pokazali zależność tego słowa w stosunku do myśli.

Tertulian przypomina tę podwójną rzeczywistość *logosu* – *ratio* i *sermo*, myśli i słowa: „Bóg jest bowiem rozumny i Rozum był w nim najpierw; w ten sposób z Niego pochodzi wszystko. Rozum ten to jego umysł (*sensus*). 3. Grecy nazywają

gustiniennes” 9 (1963), s. 95-101. Użycie tego rozróżnienia przez apologetów nie może być ważne po 325 roku, kiedy to ta kategoria filozoficzna stała się nieadekwatna: Słowo wypowiedziane w swoim udziale w dziele stwórczym było opisane jako narzędzie stworzenia, podczas gdy po soborze nicejskim jest jego przyczyną.

¹⁵ Por. A. Puech, *Les apologistes grecs du second siècle de notre ère*, Hachette, Paris 1912, s. 222-225. Zobacz także: B. Pouderon, *Les apologistes grecs du II siècle*, Cerf, Paris 2005, s. 253. To rozróżnienie między słowem (językiem) wypowiedzianym a słowem wewnętrznym pochodzi z platonizmu (Platon, *Théétète* 189e; *Sophiste* 263e) i było akcentowane przez stoików w ich debacie z akademią. Jest ono odnotowane przez Plutarcha. Plutarch, *Moralia* 777c, CUF 1984, t. XI, s. 19. Zobacz także: E. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, PUF, Paris 1969, s. 73. Użyte zostaje również przez Filona. Philo Alexandrinus, *De specialibus* IV, 69, t. XXV, Cerf 1970, s. 240; *Questiones in exodum* II, 110-111, t. XXXIV, Cerf 1992, s. 252; *De uita Mosis* II, 129, t. XXII, Cerf 1967, s. 248; *De Abrahamo* 83, t. XX, Cerf 1966, s. 58. Więcej szczegółów w: M. Mühl, *Der Logos endiathetos und prophorikos in der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 7 (1962), s. 7-56.

¹⁶ Cicero, *De legibus* 1, 30: „[30] Quod argumenti satis est nullam dissimilitudinem esse in genere. Quae si esset, non una omnis definitio contineret. Etenim ratio, qua una praestamus beluis, per quam coniectura ualemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, cunctis hominibus certe est communis, doctrina differens, discendi quidem facultate par. Nam et sensibus eadem omnium comprehenduntur, et ea quae mouent sensus, itidem mouent omnium, quaeque in animis imprimuntur, de quibus ante dixi, inchoatae intelligentiae, similiter in omnibus imprimuntur, interpresque mentis oratio uerbis discrepat, sententiis congruens. Nec est quisquam gentis ullius, qui ducem naturam nactus ad uirtutem peruenire non possit”.

¹⁷ Por. Lactantius, *De opificio Dei* 10, 13, PL 7, 43A-44A.

go Logos, który to termin oznacza u nas również „słowo”(sermo)”¹⁸. Ojcowie Kościoła przyjęli te dwa etapy ludzkiego *logosu* (słowo wewnętrzne i słowo wypowiedziane) i zastosowali je do *Logosu* Boskiego.

Grzegorz z Elwiry¹⁹ przyjął różne znaczenia *logosu* (*sermo, verbum*), starając się rozróżnić zrozumienie (*sensus*) i słowo wyrażone (*sermo*), immanencję w Bogu i obecność przy Bogu. Pryscylian używał owego rozróżnienia *sensus/sermo*, aby pokazać Chrystusa w Bogu i Chrystusa wcielonego. Wydaje się, iż jedność boskości była w tej koncepcji chroniona przez nawiązanie do jedności pochodzenia. Terminy *Lo,goj evndia, qetoj* oraz *lo,goj proforiko,j* były ortodoksyjne i służyły do obrony wiary.

Słusznie jednak J. Lebreton zauważa, że różnica pomiędzy *Lo,goj evndia,qetoj* i *lo,goj proforiko,j* zapożyczona od stoickiej psychologii, przyniosła więcej zamieszania niż jasności do teologii²⁰. Dopiero po Ariuszu teologia podwójnego Słowa została całkowicie wykluczona. Owey przednicejskiej teologii brak dokładności, jednak w IV wieku Pryscylian odwołuje się do niej chętniej niż jemu współcześni. Powyższe rozróżnienie zaczerpnięte z filozofii stoickiej nie jest jedyne.

Wizja Boga z elementami stoickimi

Ostatni *Traktat XI* zatytułowany *Błogosławieństwo wiernych* zawiera wiele treści filozoficznych: „Ty bowiem jesteś Bogiem, który we wszystkich źródłach mocy wewnątrz, jak i na zewnątrz, jesteś transcendentny i immanentny, będący tak wokół, jak i we wnętrzu wszystkiego, jesteś Bogiem jedynym, w którego wierzymy, niewidzialnym w Ojcu, widzialnym w synu, w Tobie przebywa Duch Święty zjednoczony z dziełem dwóch, gdyż Ty jesteś ojcem tego, czym jesteś i poza Tobą nie pokazujesz niczego, co by Ciebie przewyższało [...] wiemy, że nie ma takiego działania ani dzieła, które nie istniałoby w Tobie, i ani jednego takiego na zewnątrz Ciebie. Tak oto posiadasz, będąc posiadany, nie znajduje się w Tobie nic będącego poza wszystkim i, co więcej, Ty istniejesz we wszystkim”²¹.

¹⁸ Tertulian, *Przeciw Prakseaszowi* V, 2-3, w: *Źródła Myśli Teologicznej* 4 (dalej cyt. ŻMT), przekł. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 41.

¹⁹ Gregorius Illiberitanus, *De Fide* 2, 29, ed. M. Simonetti & J. Pascual, Madrid 1998, s. 78: „ut quia qualis et quanta esset sciri non poterat, de effectu operum suorum uirtus eius et potestas nosceretur...”.

²⁰ Por. J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église Chrétienne du III^e siècle*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 19 (1923), s. 486.

²¹ Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 103-104; PLSuppl 2, 1482-1483: „Tu enim es deus, qui cum in omnibus originibus uirtutum intra extraque et supereminens et internus et circumfusus et infusus in omnia unus deus crederis, inuisibilis in patre, uisibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inueniris, quia tu tibi ad id quod es auctor es et nihil extra [104] te quod praestantius tibi uideatur ostendis [...] quod sic te unum deum in omnibus nouimus, ut nullum non in te neque ullum extra te locum et facti et operantis habeamus; sicque cum habes adque haberis neque extra totum in aliquo neque non in omnibus inueniris”.

Idea Boga zawiera elementy o charakterze stoickim, ale autorowi zależy na tym, aby nie przyjąć całkowicie stoickiego panteizmu. Bóg nie jest cielesny, nie jest tylko częściowo w człowieku, nie jest obojętny na zło i istnieje poza światem. W powyższym cytacie Pryscylian naznaczony lekturą pism Hilarego²² chce pokazać, że Bóg jest cały w każdym ze swoich aktów i nigdzie nie jest tylko częściowo, jak można przeczytać u Seneki²³. Obecność Boga nie jest rozdzielona na różne działania, ale jest on całkowicie zaangażowany w każde ze swoich dzieł. Bóg jest we wszystkich źródłach sił (*uirtutum*) i Jego moc nie rozprasza się, Jego *uirtus* jest niepodzielna i równocześnie obecna jest we wszystkim²⁴.

Pryscylian kładzie nacisk na transcendencję Boga. Na wzór Hilarego²⁵ pojmuje on stosunek Boga do stworzeń jako będący świadectwem równocześnie transcendencji (*supereminens*), immanencji przenikającej wszystko (*internus*), rozlanej (*circumfusus*) i otaczającej wszystko (*infusus in omnia*). Pryscylian podobnie jak Hilary odpowiada na dylemat właściwy stoicyzmowi łacińskiemu, takiemu, jaki widzimy u Seneki²⁶. Pryscylian, poprzez Hilarego, przyjmuje tę stoicką terminologię, aby zastosować do wyrażenia swej doktryny o Bogu. Seneka, Cynceron, Kleantes²⁷ również używają terminów *supereminens*²⁸ i *circumfusus*²⁹. Hilary posługuje

²² Por. J. Doignon, *Hilaire de Poitiers devant le verset 17, 28a des "Actes des Apôtres"*. *Les limites d'un panthéisme chrétien*, „Orpheus” 1 (1980), s. 334-347.

²³ Seneca, *Ep.* 92, 30, ed. F. Prechac, H. Noblot, *Les Belles Lettres*, Paris: „Quid est autem cur non existimes in eo (bono uiro) diuini aliquid existere qui Dei pars est? Totum hoc quo continemur et unum est et Deus et socii sumus eius et membra”.

²⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 129*, 3, PL 9, 719-720: „Deus autem, qui et ubique et in omnibus est, totus audit, totus videt, totus efficit, totus incedit”. Zobacz także: Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 135*, 8, PL 9, 773A: „Sed cum regionem cognitioni [773A] suae qui infinitus est collocaret; coelo superiore atque primo eodemque in orbem collocato, terminum quemdam Virtutibus, quae primae ad cognoscendum se gignerentur, inclusit. Neque enim gignendae creationes virtutem inconspicibilis Dei ferre potuissent, nisi naturae temperatoris obiectu sedem hanc moderatae ad infirmitatem habitationis incolerent. Aquis etenim elevatis ipsam illam primi coeli naturam temperavit, quae circumfusi Dei accensa virtute, nequaquam ab inferioribus esset patienda naturis”.

²⁵ Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 6, 21-22, SC 443, s. 214; 6, 37, SC 448, s. 246; *Com Ps 135*, 11, PL 9, 774B: „Sub inferiore autem superioris circuli coelo quod firmamentum nuncupavit, terram inferius collocavit: quam mediam [774B] suspendens et confirmans, ita manendi sedem moderatus est, ut paribus undique mensuris medietatem circuli quo conclusa est obtineret: ut is qui infinitus est, primo illi superioris coeli circulo circumfusus aequalibus ex omni circumfusione sua lineis omnia, virtutis suae spiritu in usum ac naturam animantium temperato, ea quae crearentur attingeret”.

²⁶ Por. Seneca, *De otio* 4, 2, ed. R. Waltz, Budé, s. 116: „utrumne (deus) extrinsecus illi (operi suo) circumfusus an isti inditus...”.

²⁷ W latach 264-232 kierował szkołą założoną przez Zenona z Kition, którego był następcą. Pod jego kierunkiem szkoła stoicka podupadła, a sam stoicyzm stał się obiektem ataków ze strony sceptyków i akademików. Kleantes, nie potrafiąc bronić stoicyzmu na gruncie naukowym, rozwinął jednocześnie myśl stoicką o aspekty uczuciowe i religijne. Kleantes napisał 10 pism logicznych i 33 etycznych. Z licznych dzieł Kleantesa, których napisał ponad 50, zachował się jedynie heksametryczny *Hymn do Zeusa*. Fragment tego

się porównaniami dla wyjaśnienia Boskiej immanencji: „Słońce obecne jest wszędzie, obecne jest we wszystkim i przenika wszystko”³⁰. Priscylian, za Hilarym, przedstawia definicję Boga, przywołując ideę zewnętrżności i wewnętrzności, posiadania i bycia posiadany.

W ten sposób miesza wiele łacińskich tekstów stoickich³¹ i wpisuje się w linię dyskursu teologicznego Nowacjana: „Czytamy bowiem, że w Nim zawiera się wszystko i dlatego nic poza Nim nie może istnieć. Oczywiście, ponieważ w ogóle nie zna początku, toteż konsekwentnie nie ma końca, a jeśli przypadkiem – oby ta myśl nie była w nas obecna – kiedyś zaczął istnieć i nie jest ponad wszystkim, lecz zaczął istnieć po czymś, to byłby po tym, co zaistniało przed Nim, a On okazałby się mniejszej potęgi, wtedy zostałby określony także jako późniejszy, nawet czasowo”³². Bóg jest tym, który istnieje. Jego istnienie jest źródłem bycia wszystkiego, dlatego niemożliwa jest egzystencja poza Nim. Bóg jest nieskończony – nie posiada początku ani końca, stanowi pierwotną zasadę istniejących bytów.

Przypomina nam to medio-platońskie pojęcie Boga jako zasady wszechrzeczy³³. Odnajdujemy tutaj także ślady medio-platońskiej, a później neoplatońskiej aczasowości i aprzestrzenności Boga, który jest wieczny (w sensie absolutnym, a nie czasowym), i wszechobecny (w sensie absolutnym, a nie tylko przestrzennym)³⁴.

W doktrynie pryscylikańskiej Bóg jest transcendentny i immanentny, to znaczy jest wokół wszystkiego i we wszystkim³⁵. Poza pismami Hilarego³⁶, pogląd ten przypomina myślenie stoickie, gdzie Bóg prowadzi i ożywia kosmos przez *pneu-*

poematu został zacytowany przez Pawła z Tarsu w jego mowie na Areopagu opisanej w księdze Dziejów Apostolskich (17,28), być może ze względu na jego monoteistyczny wydźwięk. Katalogi jego pism (znanych z fragmentów) zachowały się u Diogenesa Laertiosa.

²⁸ Por. Seneca, *Nat.* V, 15, 1, ed. P. Oltramare, Budé, s. 228: „...nec compressos quidem terra supereminente”.

²⁹ Cicero, *De natura Deorum* 1, 37: „[...] ultimum et altissimum atque undique circumfusus et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat”.

³⁰ Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 19, 9, SC 347, s. 260: „ubique adest et, quantus per omnia est, ita ubicumque tantus infunditur”.

³¹ Por. Seneca, *Nat.* I, praef. 13, ed. P. Oltramare, Budé, s. 11: „si opus suum et intra et extra tenet (deus)”.

³² Por. Novatianus, *De Trinitate* 2, 11, ed. G.F. Diercks, Turnholti 1972, CCL 4: „Hunc enim legimus omnia continere et ideo nihil extra ipsum esse potuisse, quippe cum originem omnino non habeat, consequenter nec exitum sentiat, nisi forte, quod absit, aliquando esse coeperit nec super omnia sit, sed dum post aliquid esse coeperit, infra id sit quod ante ipsum fuerit, minor inventus potestate, dum posterior denotatur etiam ipso tempore”.

³³ Por. A. Baron, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja*, w: *Myśl Teologiczna* 50 (dalej cyt. MT), Kraków 2005, s. 71-112.

³⁴ Por. tamże, s. 78.

³⁵ Por. Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 103; PLSuppl 2, 1482.

³⁶ Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 6, 21-22, SC 443, s. 214.

ma, która jest wszędzie³⁷. Według Jamblicha to, że Bóg przenika wszystko jest także odbiciem mocy magicznej bogów: „Moc magiczna wypełnia wszystko i przenika wszystkie żywioły³⁸”; „Bóg jest wszystkim, może wszystko i wszystko nappełnił sobą³⁹”.

Tertulian⁴⁰, Hilary⁴¹ i Pryscylian⁴² sądzą, że skomplikowany porządek świata wymaga inteligencji boskiej, zewnętrznej w stosunku do niego, którą człowiek z trudem ogarnia z powodu swojej ludzkiej słabości. Bóg kieruje światem, choć sam nie jest w świecie zawarty: ta idea jest ideą biblijną i nie jest także obca myśli stoickiej. Racjonalność Boga jest ideą tertuliańską, która stanowi element filozofii stoickiej. Pryscylian i Hilary zbliżają się do tego stanowiska, mówiąc o dziele „niepojętej inteligencji” Boga.

Tajemnica „niepojętej inteligencji”

Pryscylian podkreśla poznawczą słabość inteligencji ludzkiej: „Chociaż bowiem słabość ludzkiego intelektu wymusza objaśnienia proroczej mowy...”⁴³. Ludzkie pojmowanie i powszechny sposób myślenia nie potrafią pojąć słowa apostołskiego i rady niebieskiej: „Ponieważ zmysł ludzkiej inteligencji i rozum wspólnych opinii nie natychmiast był zdolny do zrozumienia mowy apostołskiej i niebiańskiego planu, bez skutku apostoł Paweł pokazuje, dlaczego nam grzesznikom poddana była zachłanność ludzkiego życia i ciało pokonane wadami”⁴⁴.

Pryscylian podkreśla, iż rzeczy Boskie przekraczają ludzkie rozumienie: „W tym jednak psalmie myśl zwrócona poza zamysł naturalnej inteligencji dochodzi do Boga i dla każdego inteligentnego otwiera się przez to pole niezepsutej szczęśliwości”⁴⁵. Toteż zrozumienie spraw Bożych jest pewnego rodzaju proce-

³⁷ Por. G. Verbeke, *L'Évolution de la doctrine du «pneuma» du stoïcisme à saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris/Louvain 1945.

³⁸ Jamblichus, *De mysteriis* III, 12, 129, 5-6, trad. E. des Places, CUF 1966, s. 115.

³⁹ Jamblichus, *De mysteriis* III, 19, 146, 8-9, trad. E. des Places, CUF 1966, s. 126.

⁴⁰ Por. Tertullianus, *Ad nationes libri II*, 5, 16-18.

⁴¹ Por. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* I, 7, 1, SC 443, s. 216.

⁴² Por. Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 104; PLSuppl 2, 1482.

⁴³ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476: „Quamuis enim humani intellectus infirmitas cogat profetici sermonis...”.

⁴⁴ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 96; PLSuppl 2, 1476-1477: „Et quia humanae intellegentiae sensus et ratio communium opinionum non statim apostolici sermonis et caelestis consilii capax esset, insequenter apostolus Paulus, cur peccantibus nobis deuicta uitii caro et humanae uitae ambitio subiaceret”.

⁴⁵ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1477: „In quo tamen sermone psalmi ultra naturalis intellegentiae sensum mens ad deum conuersa prouehitur et unicuique intellegenti se incorruptae beatitudinis per haec campus aperitur”.

sem: „Koniecznie nasz Bóg ustanawiając sposób religijnego myślenia, ażeby [77] wygładzić (uczynić przyjemną) stromą drogę boskiego pojmowania”⁴⁶.

Człowiek wierzący dzięki objawieniu zawartemu w Piśmie świętym może poznać myśl Boga, która wyraża się poprzez słowo dostosowane do ludzkiego pojmowania: „Wszystko bowiem to, co zostało uczynione lub napisane, przeto tak zostało napisane, aby słowo Boga *pokazujące widzialnymi to, co niewidzialne*, najstosowniejszą mową przemawiało do ludzkiej inteligencji”⁴⁷.

Bóg przez słowo prorockie wspomaga słabość inteligencji ludzkiej, dzięki licznym przykładom oraz nieskazitelnym świadectwom: „W nim, chociaż sami doświadczamy jaki powinien być człowiek, który poprzez wiarę żyjąc ku nowym narodzinom, zmysł swój kieruje do tego, co słusznie stanowi zasadę Boga, jednak skoro dyspozycja pism stosownie do naszej inteligencji korzysta z przykładów czynów jako ze świadectw nie zepsutych...”⁴⁸. W ten sposób wierzący dostosowuje swoją myśl do tego, co jest godne substancji Boskiej⁴⁹.

Słowo prorockie posługuje się tym, co widzialne, dla wyjaśnienia tego, co niewidzialne. Człowiek wierzący skierowany przez przyzwyczajenie do rzeczy widzialnych, rozszerza granice słabości ludzkiej, ucząc się rzeczy niezwykłych przez praktykę religijną⁵⁰. Priscyllian stwierdza, że myśl religijna (*sensus religiosus*) jest zbudowana na rzeczach niezwykłych (*ad insolitos*) dla inteligencji⁵¹. Toteż umysł ludzki odnowiony przez chrzest stara się postępować w działaniu niepojętej Boskiej inteligencji. Mimo że jest on zamknięty w błędzie słabości ludzkiej, pojmuje myśl religijną przekazaną przez proroków: „I chociaż umysł nasz, trudzący się nad dziełem niezbadanej inteligencji, zamknięty jest wewnątrz po-

⁴⁶ Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 77; PLSuppl 2, 1464-1465: „Necessario deus noster religiosae sententiae modum temperans, ut [77] arduum diuinae intellegentiae iter uelut cliuo molliore leniret”.

⁴⁷ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475: „Ideo sic scripta sunt, ut dei sensus *uisibilibus inuisibilia demonstrans* aptissimo ad humanam intellegentiam sermone loqueretur...”.

⁴⁸ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1478: „In quo quamuis nos ipsi probemus in nobis, qualis esse homo debeat qui in nouam natiuitatem *per fidem uiuens*, sensum suum ad ea quae dei substantiae sunt digna moderetur, tamen, ut scripturarum dispositio ad intellegentiam nostram factorum exemplis tamquam incorruptis testimoniis uteretur...”.

⁴⁹ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 97; PLSuppl 2, 1478: „Sensum suum a dea quae dei substantiae sunt digna moderetur...”.

⁵⁰ Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476: „Quamuis enim humani intellectus infirmitas cogat profetici sermonis eloquia rerum species terrenarum tamquam superiorum uirtutum indices quaerere, ut uisibilium consuetudine familiariter admonente in insolitos sensus humanae inbecillitatis angustias religiosa discendi exspectatione laxemus”.

⁵¹ Por. Priscillianus, *Tractatus X...*, CSEL 18, 94; PLSuppl 2, 1475-1476.

przez błąd ludzkiej ułomności, jednak pojął, dzięki głosom proroków, szczególny sposób myśli religijnej o Tobie”⁵².

Rozwój myśli pryscylikańskiej należy wpisać w kontekst lektury tekstów Hilarego z Poitiers. Hilary wyjaśnia bowiem, że słowo proroka wznosi umysł ku zrozumieniu niewidzialnych tajemnic Boga⁵³. Dar wiedzy Ducha Świętego dopełnia ludzką słabość, aby człowiek mógł dojść do poznania nieprzeniknionej natury boskiej. W ten sposób słowo proroka sięga zawsze daleko i poza powszechne rozumienie⁵⁴, ponieważ prorok prosi Boga o zrozumienie, aby pojąć to, co niewidzialne⁵⁵.

Na zakończenie swojego *Komentarza do Psalmu 118*⁵⁶ Hilary wyjaśnia, w jaki sposób mądrość Boża przenika umysł ludzki, aby wypowiedzieć swoje natchnione słowa. Fragment ten czyni zrozumiałymi sformułowania Pryscyliana z *Traktatu VI*: „ponieważ każde pismo potrzebuje wyjaśnienia, zaś słabość ludzkiego pojmowania zmusza, ażeby badać postaci rzeczy ziemskich tak jak wskaźniki rzeczy religijnych [70]. Jest rzeczą konieczną dla nas, ażeby z waszego powodu rozciągnąć naszą mowę na te rzeczy, które wydają się być nie do wypowiedzenia. Trzeba, żebyście wy to przede wszystkim zrozumieli, że każde pismo, niszcząc w nas uczynek ziemskiego ciała gani przebywanie wśród żądz, skoro prorok mówi: *czystość ustrzeże i uczyni sprawiedliwym serce*, czy też kształtuje boski rodzaj duszy, domagając się tych rzeczy, które w nas wydają się oderwane (rozdzielone) z powodu bałwochwalczych wykroczeń ziemskiej natury, z powodu błędów związanych z upływem czasu oraz z zamysłu poszczególnych epok...”⁵⁷.

⁵² Priscillianus, *Tractatus XI...*, CSEL 18, 104; PLSuppl 2, 1482: „Et quamuis mens nostra inexplicabilis intelligentiae opus moliens intra humanae inbecillitatis claudatur errore, unicum tamen de te religiosae sententiae modum profeticis uocibus adpraehendit”.

⁵³ Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 12, 1, SC 347, s. 72: „[sermo prophetae] ingenii quoque nostri humilitatem ad intelligentiam diuinorum et inuisibilium sacramentorum extollat”.

⁵⁴ Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 15, 11, SC 347, s. 168: „semper prophetae sermo longe se et ultra communem sensum extendit”.

⁵⁵ Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 16, 13, SC 347, s. 192: „sed a Deo intelligentiam propheta postulat”.

⁵⁶ Por. Hilarius Pictaviensis, *Com Ps 118*, 22, 2, SC 347, s. 296-298.

⁵⁷ Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 70; PLSuppl 2, 1460: „quia omnis scriptura interpretationem indiget et humanae intelligentiae infirmitas cogit rerum species terrenarum tamquam superiorum indices quaerere, ut uisibilium consuetudine familiariter admonente ad insolitos [70] sensus religiosus «sensus» intelligentiae construat, necessarium est nobis propter uos humilitatem sermonis nostri in ea quae inenarrabilia uidentur extendere, ut, cum uisibile quid in lege dei ponitur, non id deus quod ponitur habeatur, sed, quia sermo omnis ex sensu est, secundum habitum necessarii sermonis, dum natura petita rei agnoscitur, hoc quod in nobis deus quaerit sensus sibi intellegens eloquatur. Hoc enim primum intellegere uos oportet, quod omnis scriptura in omne quod dicitur aut loquitur triformi intellectus opera diuisa aut mundi in nobis opus destruens terrena carnis in concupiscentiis castigat habitaculum dicente profeta: *castitas custodiet et*

Pryscylian na wzór Hilarego twierdzi, że nie należy podporządkowywać objawienia doczesnemu myśleniu i ograniczać nieskończoności Bożej do granic rozumu: „[Bóg] zgadza się tyle, na ile moc wiecznej nieskończoności wychodzi poza pojmowanie ziemskiego umysłu, lecz ażeby pojmując Boga przez te (rzeczy), stała (niezmienna) wiara odrzuciła fałszywe wnioski świata”⁵⁸.

Taka postawa tłumaczy częściowo, skąd bierze się pewna nieufność biskupa Avila w stosunku do ówczesnej kultury, czy to w odniesieniu do retoryki, czy też filozofii. Wydaje się, że w swojej teologii nie potrafi on połączyć rozumu i wiary, filozofii i tego, co mówi dogmat. Być może skrajny ascetyzm i chęć odcięcia się od herezji, o które był oskarżany, sprzyjały takiemu stanowisku. Trzeba pamiętać, że wszystko to dzieje się w kontekście ariańskim, który próbował łączyć doktrynę chrześcijańską i filozofię, praktykując metodę sylogistyczną.

Streszczenie

Pośród odniesień, które można znaleźć w doktrynie pryscylianńskiej, pochodzących z kultury filozoficznej późnego okresu starożytnego oraz pism Hilarego z Poitiers, na pierwszy plan wysuwa się filozoficzne rozróżnienie między *sermo* a *sensus*.

Za Hilarym z Poitiers, Pryscylian wykorzystał stoickie rozróżnienie między wewnętrzną myślą człowieka (*sensus*), a zewnętrznym wyrażeniem tej myśli przez słowo (*sermo*). Używa go do rozróżnienia Ojca i Syna. Słowo (*sermo*) oznacza Chrystusa, który stał się ciałem (Logos zewnętrzny), a termin *sensus* oznacza Słowo w Bogu (Logos wewnętrzny). Słowo, które przyjęło ciało czyni widzialnym Boga, który jest niewidzialny. To rozróżnienie między Słowem wewnętrznym a Słowem wypowiedzianym na oznaczenie drugiej Osoby Trójcy nie jest nowe. Logoj evndia, qetoj i lo, goj proforiko, j są wyrażeniami przyjętymi przez filozofię stoicką, ale pochodzą z platonizmu. Zostały one wykorzystane nie tylko przez autorów klasycznych, lecz również przez Ojców przedniejszych.

Doktryna pryscylianńska zawiera elementy o charakterze stoickim. Bóg nie jest cielesny, nie jest tylko częściowo w człowieku, nie jest obojętny na zło i istnieje poza światem. Pryscylian, za Hilarym, przedstawia także definicję Boga, przywołując ideę zewnętrzności i wewnętrzności, posiadania i bycia posiadany. W Jego doktrynie Bóg jest transcendentny i immanentny, to znaczy jest wokół wszystkiego i we wszystkim. Poza pismami Hilarego, pogląd ten przypomina myślenie stoickie, gdzie Bóg prowadzi i ożywia kosmos przez *pneuma*, która jest wszędzie.

Racjonalność Boga jest ideą tertuliańską, która stanowi także element filozofii stoickiej. Pryscylian i Hilary zbliżają się do tego stanowiska, mówiąc o dziele „niepojętej inteligencji” Boga. Podejmując kwestię *niepojętej inteligencji* Boskiej pokazuje, iż istnieje rzeczywistość, której nie można wypowiedzieć i która pochodzi z doświadczenia mistycznego. Poznanie istoty boskości pozostaje niedostępne dla intelektu ludzkiego i owe

iustificabit cor, aut diuinum animae genus repetens ea quae in nobis dierum mensuum temporum uoluntatum et idolicis terrenae natiuitatis uitiiis districta uidentur informat...”.

⁵⁸ Priscillianus, *Tractatus VI...*, CSEL 18, 75; PLSuppl 2, 1464: „in quantum terrenae mentis amplexu potestas aeternae infinitatis excederet, conprobaret, sed ut per haec intellegens deum fides constans captiosas mundi”.

tajemnice są zarezerwowane dla wtajemniczonych, którzy osiągnęli wysoki stopień duchowego rozwoju.

Przedstawiony tu pokrótce zarys myśli Pryscyliana pozwolił nam uściślić jego związki z Hilarym z Poitiers oraz filozofią stoicką. Doktryna Pryscyliana oraz jego uczniów zawiera schematy antropologiczne i teologiczne odziedziczone po Hilarym. Oparli się oni także na słownictwie oraz na ideach zapożyczonych z filozofii stoickiej.

Connections of Priscillian Doctrine with Papers of Hilarius of Poitiers and with Stoic Philosophy

S u m m a r y

Priscillian follows Hilarius of Poitiers in his use of the stoic distinction between the internal thought of a man (*sensus*) and the external expression of this thought by words (*sermo*). He applies this distinction to Christ. *Sermo* signifies Christ who became man (the external Logos), and *sensus* signifies the Word in God (the internal Logos). These expressions came eventually from Platonism and have been used both by Classical authors and pre-Nicean Fathers.

There are other stoic elements in Priscillian's doctrine. God is not carnal and exists out of the world. He is transcendent and immanent at the same moment, he is around everything and in everything. This reminds us not only of Hilarius's ideas, but also of stoic thinking about God who guides and vivifies the universe by his *pneuma*.

The rationality of God is an idea of Tertullian, also taken from stoic philosophy. Hilarius and Priscillian are close to it when they talk about the intelligence of God that cannot be understood. The knowledge of his divine nature is reserved for those who have achieved the high level of spiritual development.

The general overview of the doctrine of Priscillian shows that he and his disciples inherited the anthropological and theological schemes of Hilarius, using also stoic ideas and vocabulary.