

Adam Gołowski z Babelna

*Odparcie zarzutów B. Keckermanna, skierowanych przeciwko tym którzy
wyznają, że owym Bogiem Izraela jest tylko Ojciec Pana naszego Jezusa
Chrystusa, Synem Bożym zaś nikt inny, jak tylko ten, który narodził się z
Dziewicy Marii.*

Aspice num mage sit nostrum penetrabile telum
Spójrz, jak wielce jest przenikliwa strzała nasza (Vergil. Aen. 10, 481)

Raków 1613

SPIS TREŚCI

Najdostojniejszej Radzie Miejskiej Gdańska.....	3
Czytelnikowi mojemu serdeczne pozdrowienie	6
Część pierwsza odparcia zarzutów, w której odpierane są argumenty przytoczone w obronie Trójcy	7
Rozdział 1	7
Odrzuca się argument wyprowadzony z ludzkiego rozumu	7
Rozdział 2	12
Odpierane są pewne aforyzmy, na których powyższa argumentacja jest, jak się wydaje, oparta, czy też z pomocą których, jak może się wydawać, wykazywane jest to samo, co w poprzednim argumentcie.	12
Rozdział 3	15
Odpierany jest argument wywiedziony –jak wydaje się Keckermannowi –z Pisma świętego, w tej postaci:	15
Rozdział IV	17
Odpowiedź na te cytaty z Pisma świętego, przez które usiłował udowodnić, że w <i>jedynej istocie Boga jest wielość form istnienia czy też osób</i>	17
Rozdział V	26
Odparcie argumentu przytoczonego dla potwierdzenia, że natura Ojca, Syna i Ducha Świętego jest ta sama	26
Część druga odparcia zarzutów, w której broni się niektórych zastrzeżeń, przytoczonych przeciwko [dogmatowi o] tejże Trójcy, lecz podważonych przez tegoż Keckermanna	33
Rozdział I.....	33
Zarzut pierwszy.....	33
Rozdział II.....	35
Zarzut drugi.....	35
Rozdział III	36
Zarzut trzeci	36
Rozdział IV	40
Zarzut czwarty	40
Rozdział 5	40
Zarzut piąty	40
Rozdział VI.....	41
Zarzut szósty	41
Rozdział VII.....	42
Zarzut siódmy	42
Rozdział VIII	43
Zarzut ósmy i dziewiąty	43
Rozdział IX	45
Zarzut dziesiąty	45
Rozdział X	46
Zarzut jedenasty	46
Trzecia część odparcia zarzutów, w której mowa jest o osobie.....	50
Rozdział I.....	50
Rozdział II.....	50
Ogólna definicja osoby	50
Rozdział III	51
Odpowiedniość definicji osoby dla osób Trójcy	51

Rozdział IV	52
W Bogu nie ma trzech osób w jedynej istniejącej istocie.....	52
Rozdział V	52
Chrystus nie składa się z dwóch natur	53
Rozdział VI.....	53
Odrzucenie w ogólności definicji osób Trójcy przytoczonej przez Keckermanna za Justynem	53
Rozdział VII.....	54
Osoba nie jest ani formą, ani relacją.....	54
Rozdział VIII	55
W Bogu nie ma żadnej relacji tego rodzaju	55
Rozdział IX	58
Odpowiedź na argumenty przytaczane zwykle wobec tego, co właśnie zostało powiedziane	58
Rozdział X	59
Osoby Trójcy nie są pozbawione początku	59

Najdostojniejszej Radzie Miejskiej Gdańska

Mężowie Najdostojniejsi,

Dwie przyczyny skłaniają mnie do tego, bym wam przekazał to, co napisałem przeciwko Keckermannowi. Jedną z nich to ta, że Keckermann mieszka w waszym mieście. Druga, że jesteśmy u was oskarżani przez waszych teologów o nie wiem jakie bluźnierstwo przeciw Synowi Bożemu: do tego stopnia, że waszym obywatelom złączonym z nami tą samą religią, z pomocą wolnego pod względem religii wojska, wzbraniacie murów [tj. wstępu i wyjścia z miasta] – niewiele brakuje, [byście im wzbronili] także ognia i wody. Lecz jest to podwójnie niesprawiedliwe. Po pierwsze jesteśmy oskarżani o tę rzecz, która jest nam najzupełniej obca. Na tyle bowiem jesteśmy dalecy od tego, by mówić jakieś rzeczy bezbożne o Synu Bożym, że wyznając, iż jest on naszym Panem i Bogiem, wywyższonym najwyższą Bożą potęgą, spodziewamy się i oczekujemy od niego życia wiecznego. Czy też jest bluźnierstwem wobec Syna Bożego wyznawać, że troszczy się on teraz o swój Kościół? Że udziela nam pomocy i wsparcia w potrzebie? I że dlatego ma być przez nas wielbiony i obdarzany boską czcią? Następnie, niegodziwie jest pozbawiać kogoś tej rzeczy, która wam i innym ludziom nie wyrządza żadnej szkody: bardzo wielką zaś temu, komu jest odbierana. Powiedzcie – jakąż wy czy też wasze miasto uciążliwość odczuwacie z tej przyczyny, że obywatele wasi praktykują podług woli tę religię, która wydaje im się ze wszystkich najprawdziwsza? Bardziej niegodziwie zaś jest obywateli waszych, mężów dobrych, uciskać tego rodzaju edyktami i dekretami, jakie sami nader niechętnie znosicie w tej samej sprawie: mianowicie, gdy ktoś wypędza was z ojczyzny z powodu religii lub zabrania czynnego głoszenia Ewangelii. A najniegodziwsze – robić to bez żadnego [ku temu] prawa. Bóg nie tylko nie cieszy się czcią [oddawaną przez] człowieka wbrew jego woli, ale także gardzi wszelkim hołdem i chwałą, która płynie ku niemu skądinąd niż z głębi serca człowieka. A co do tego, [co czynić należy], by jak najmniej się wzdragał przed taką czcią [w sensie: by czcić go jak najlepiej], sprawa jest jednak ciągle nierozstrzygnięta. Stąd niebezpieczeństwo, byście raczej nie pozbawiali poznania prawdy tych, których staracie się uwolnić, jak się wam wydaje, od nader zgubnego błędu. Bolejecie, czy też wasi teologowie boją, nad stratą ludzi ginących na wieki? Czemu więc nie walczą z nami z pomocą Pisma świętego albo nie wzywają nas do dysputy? Czemu ludu sobie powierzonego nie kształcą w pobożności, aby nas przyciągnąć do siebie swoim i swoich ludzi przykładem? To jest broń, która jako jedyna wywiera nacisk na nasze dusze, która skłania mnie, bym uwierzył: nie zakazy i przeszkody w praktykowaniu religii, nie niezliczone rodzaje śmierci. One dokonują tego, bym w końcu udawał: a nie tego, bym nabrał mocnego przekonania, że to czy owo jest prawdą. Czy wasi teologowie do tego stopnia są pozbawieni i wyzuci z tego rodzaju broni, aby byli zmuszeni uciekać się do sposobów tak gwałtownych? Lat temu mniej więcej siedemdziesiąt naśladowaliście papieża, ale czyżby tymi samymi metodami z wami postępowano, że wzięliście z nim rozbrat? I jakkolwiek to, o czym powiedziałem, jest bardzo ważne, to najważniejsze i najbardziej godne ubolewania jest to, że nasi ludzie są przez was potępiani po wniesieniu sprawy jedynie na podstawie zeznań waszych teologów. Chwalony jest przesławny zwyczaj króla Macedończyków Aleksandra, który zwykł użyczać jednego ucha powodowi, a drugiego oskarżonemu: a cóż się dzieje, że wy, mężowie bardzo roztropni, lekceważycie ten obowiązek bezstronności, w sprawie tak ważnej i doniosłej? Sądzicie, że wystarczy, jeśli rzecz całą powierzycie wiarygodności waszych teologów, którzy jednocześnie oskarżają i osądzają? A jest wam doskonale wiadome, że nie może dobrze pełnić funkcji sędziego ten, który jest stroną w sporze. Niech będzie od was daleka także ta skaza, która powszechnie opanowała ludzkie dusze – jakoby niepotrzebne i bezużyteczne było poznanie tej wątpliwości, wyrzuconej z pamięci naszych rodziców, odkąd z rozmysłu starego Kościoła została zniesiona, aby przez wiele pokoleń ludzkich nie pojawił się nawet jej ślad. Papiestwo swoją tyranią zagarnęło wielką część świata: i stało się kwestią sporną, czy jest Kościołem Chrystusa ten, za którego zdaniem dzisiaj

podążacie; albo przynajmniej, czy słuszniejszy ma pogląd o Bogu i jego Synu niż my dzisiaj: sprawa w nie mniejszym stopniu niż was dotyczy katolików [*Pontificii*], fałszywie paplających o swojej wielowiekowej jedności. Czyż nie podobnie wasi przeciwnicy, luteranie, kalwini, rozgłaszają, że odrzucone herezje i powagą zgromadzeń, i wiedzą doktorów, i najgłębszą troską Kościoła zostały potępione wraz z ich autorami, o których dzisiaj nawet nie została pamięć? A jeśli sam ten ich osąd nie świadczy o tym, że wasza sprawa jest gorsza ani waszych przeciwników lepsza, czy należy zostać przy ich zdaniu, a nie raczej zwrócić się powrotem do źródeł pisma świętego, co wasi teologowie uważają za dozwolone im? Kwestii spornych, które były wzbudzane wokół tego artykułu wiary w prawie każdym wieku po Apostołach, nie traktujcie lekko. W imię doktryny i pobożności przez pisarzy dziejów kościelnych wysoko cenieni są ci, którzy sprzeciwili się temu przyjętemu przez wiele wieków pogładowi o Bogu i jego Synu: jako że jak najdalej od prawdy byłoby [stwierdzenie], że bądź niegodziwie, bądź lekkomyślnie złądzili w opinii. To, że nasza religia jest obecnie zamknięta w ciasnych granicach i nie może się daleko i szeroko rozprzestrzenić, i przez wiele wieków nie objawiła się ludziom w sposób masowy, przypiszcie w całości tyranii tego i tamtego, bardzo długiego czasu. Przed czasami Lutera, Zwingliego, nie istniały żadne wasze kościoły –mówię o czasach bezpośrednio Lutera poprzedzających. Przeto, Mężowie najdostojniejsi, jak najgorliwiej starajcie się, byście nie zadawali gwałtu i nie wyrządzali krzywdy tym, którzy oddali się w waszą opiekę. Nie ma nic okrutniejszego niż rządzenie duszami i sumieniami ludzi. Skargi waszych teologów przyjmujcie w taki sposób, byście drugiej stronie pozostawiali drugie ucho. Ponieważ zaś do tej pory naszym ludziom nie było dane oczyścić się przed wami z oskarżeń waszych teologów, ja prowadzę przed wami ich sprawę, i z Keckermannem stawiam się oto przed wasz osąd, bym zarazem nie odmawiał poddania się osądowi wszystkich [ludzi] dobrych i uczonych. Nie mam żadnych wątpliwości, że jeśli przeczytacie to, co przytaczam dla obrony, poznacie, że jesteśmy jak najdalej od zbrodni obrazy Majestatu Pana naszego Jezusa Chrystusa. On sam niech tak kieruje waszymi myślami i prowadzi was swoim świętym duchem, abyście zarówno poznali lepiej niż dotychczas prawdę o zbawieniu, jak też zakończywszy ten żywot, osiągnęli ową wieczystą szczęśliwość. Bądźcie zdrowi i żyjcie długo jak najpomyślniej, Mężowie po wielokroć najświetniejsi. Pisałem w Krassowie, mojej rodowej posiadłości, 1 grudnia roku 1607.

Czytelnikowi mojemu serdeczne pozdrowienie.

Miałem wiele powodów, czytelniku, by nie dobywać pióra przeciwko Keckermannowi. Wykształcenie [moje] skromne. Zdolności żadne. Dochodzi do tego osiemnastoletnia przerwa w studiach. Jest zwyczajem szlachty naszego narodu studiować tak długo, jak długo są w szkołach. Nie pochwalam tego: lecz co mam robić, gdy inne sprawy ku czemu innemu mnie odwołują. Także sama nazwa „uczonego” –nie wiem, skąd się to wzięło –nienawistna jest naszej szlachcie. Uczony to [dla nich] ten, kto albo kocha dobre książki, albo poświęcił im część życia. Stąd ludzie wykształceni są rzadkością. Bardzo rzadko poświęcają się nauce do dwudziestego roku życia: dłużej jedynie nieliczni. Znaczną część życia spędzają beczynn timer; wszyscy co do jednego zajmują się działalnością wojskową, państwową, dworską. Czemu więc dobyłem [pióra]? Nakazano mi, a uczynili to ci, którym odmówić czegokolwiek uznałem za niegodne. Są to przyjaciele i współwyznawcy tej samej religii. Czy skłoniło mnie do tego [pragnienie] prawdy? Tak, ale nie tylko. Obawiałem się, by przy takim [jak ja] obrońcy prawda nie doznała raczej ucisku niż obrony. Nie jestem ani teologiem, ani filozofem: żadnego z tych tytułów sobie nie przypisuję. [Jak] słoń kroczy nad brzegiem [przepaści], [tak] ja nad morzem trudności. Ale jak pszczoły omijają truciznę w ziołach, a wysysają sok, tak ja wykopuję z tego zbawiennego pola to, co służy pobożności, a zostawiam to, co sporom, kłótni, zamętowi. Tyle o mnie. A o [samym] odparciu zarzutów to powinieneś wiedzieć: odpieraliśmy to, co napisał Keckermann –ale tylko to, co [było skierowane] przeciw nam. Z tego zaś to [tylko], co ma jakąś wagę i znaczenie; to, co opuściliśmy, albo nie ma żadnej wagi, albo jest otwarcie fałszywe. Pisałem pobieżnie i chaotycznie: dlatego też nie o wszystkim, i nie w takim porządku, jaki zastosował Keckermann. Celem moim było odzwierciedlać, a nie tworzyć. Nigdy nie uchylałem się od bezpośredniej odpowiedzi: jeśli gdziekolwiek się to zdarzyło, to nieumyślnie. Nierzadko wzmacniałem się [przycaczanych] racji, dodawałem mocy argumentowi. Szukałem owocu, nie chwały. Wszędzie odpowiadałem jasno i zwięźle; jeśli czasem mniej przejrzyście albo przydługo, to ze względu na charakter zagadnienia, a nie mój styl. Niektórzy mnie oskarżają, że sprawy teologiczne traktuję w sposób filozoficzny, że twierdzenia religijne podporządkowuję regułom dialektyków. Nie zaprzeczam. Lecz któż przede mną tego nie robił? Mam na myśli ludzi rzetelnie wykształconych; nie tych, którzy gardzą wiedzą; nienawidzą jej, bo nigdy jej nie nabyli. Sowa ucieka od światła, aby być bezpieczną od wrogich ptaków: oni od nauk, aby ich nie przyłapano na błędzie. Szkotowi, Tomaszowi i innym wolno było łączyć z zagadnieniami teologicznymi filozoficzne – a mnie nie wolno? A choćby im było wolno, a mnie nie: Keckermann wciągnął mnie w tego rodzaju walkę bez mojej chęci. Mówi: tymi samymi zasadami obala się fałsz, którymi dowodzi się prawdy. Jeżeli cokolwiek powiedział z całkowitą słusnością, to właśnie to. A pomijając to, co powiedziałem: cóż stoi na przeszkodzie, by traktować zagadnienia teologiczne w sposób filozoficzny? Czy inna jest prawda teologii, a inna filozofii? To że świat powstał z niczego, jest, jak słyszę, prawdziwe z punktu widzenia teologicznego, a fałszywe z filozoficznego. Ale to głupstwa; w czymkolwiek, o czym mówią szkoły, oto prawda będzie fałszem, i na odwrót. Każda część sprzeczności będzie prawdziwa i fałszywa. Czy nie wstyd tym dobrym [skądinąd] ludziom wypalać takiego znamienia hańby na jednej z tych jakże szlachetnych nauk? Więc te rzeczy, których uczymy się w szkołach, są fałszywe, tak że nie mogą nawet służyć owej zesłanej z nieba prawdzie? Powiem to, co niegdyś kruk do cesarza: Nadaremnie straciłem czas. A w przeciwnym razie, czemu jestem ganiony, jeśli [to, co piszę] jest prawdą? Niech więc oskarżają ci, którzy nie mają innego celu, niż by oskarżać, i niech potępiają ci, których cieszy trwanie w wiecznym błędzie. Ja z tego powodu nie porzucę prawdy ani nie zostawię bez obrony sprawy dobrej i słusznej. Powiem krótko. Cokolwiek w tym zakresie nie spodoba ci się, czytelniku, [zważ], że jestem zależny od Keckermann: filozofuje on, a więc i ja. Śmiałyby się, a przynajmniej miałyby za złe, gdybym jego rozważania filozoficzne odrzucał jednym skreśleniem i gdybym powiedział, że nie interesuje nas nic, co wykracza poza strony Pisma. Wcześniej lekceważyliśmy owe

subtelności szkolne, lecz [zostaliśmy] oskarżeni o to i uznani za nieuczonych: czyż teraz byłbym szczęśliwszy, albo Keckermann dla mnie łaskawszy, jeśli postępowałbym tak samo? A nawet gdyby on był, to niejedyn z moich czytelników by się skarżył. Prawda, której obrony się podjąłem, byłaby z tego powodu podejrzana: tak jakbym nie zdołał zbić achillesowych, twardszych od dębu argumentów i wykazać błędów. Jakkolwiek jest, będę śpiewał te [słowa] Pana: „Graliśmy wam na flecie, a nie tańczyliście, biadaliśmy, a wyście nie płakali”. Tyle chciałem powiedzieć na wstępie, czytelniku. Bądź zdrow, czytaj, rozważaj; jeśli jest gdzieś błąd, upomnij; jeśli nie ma, sprzyjaj sprawie i nam.

Część pierwsza odparcia zarzutów, w której odpierane są argumenty przytoczone w obronie Trójcy

Rozdział 1

Odrzuca się argument wyprowadzony z ludzkiego rozumu

(strona 33, ks. I, rozdz. 3)

W każdej istocie jest ukończony umysł, zwrócony ku samemu sobie, i podobnie wola ku sobie zwrócona, w tejże istocie jest zrodzonym obrazem, i duch postępujący za popędem woli. I one zawierają się w jedynej i całkowicie prostej istocie Boga. Więc w tejże istocie będą rodzące, obraz zrodzony i duch postępujący.

Słusznie można by zapytać na początek, czy umysł zwrócony jest ku samemu sobie. Zabarella zaprzecza, podobnie inni. Mówi on w księdze *O myśli ludzkiej*, rozdział 13: *Jego bowiem (tj. umysłu) przedmiotem jest każdy byt, z wyjątkiem samego umysłu. I to [jeszcze mówi] znakomicie tamże: Potrzeba, by przez „umysł rozumiejący” pojmować rozumiejącego człowieka: a nawet, by samego człowieka pojmować jako podmiot rozumiejący [intelligens ut quod], umysł zaś nie jako podmiot, ale narzędzie rozumienia [non ut quod sed ut quo].* Ale –bym nie zajmował się zawiłymi sprawami i nie kwestionował nienaruszonego języka –wystarczy powiadomić, że w tym miejscu przyjmuje się za pewnik to, co u filozofów jest bardzo sporne. Jakkolwiek nie jest wolne od trudności także i to, co podobnie przyjmowane jest jako rzecz niewątpliwa: że umysł rozumie siebie przez wyobrażenie [*per speciem*]. Scaliger w *Exercitatio 307* zaprzecza. Nadto owemu przez wyobrażenie przeciwstawia przez odbicie. *Umysł nasz –to słowa Autora –nie rozumie przez wyobrażenie, tak jak inne byty materialne, ale przez odbicie.* Według niego jest jasne, że zwrócony umysł nie tylko nie dostarcza koniecznie wyobrażenia czy też obrazu samego siebie, lecz nawet go usuwa: i gdzie nie ma wyobrażenia tam, gdzie jest odbicie. Tyle [uwag] o umyśle [wziętych] z myśli największych filozofów ubiegłego wieku. Co zaś o woli? Zwrócona ku samej sobie nie jest. Wola bowiem, gdyby pragnęła siebie samej, byłaby przedmiotem samej siebie. Ponadto sama wola nie żąda: lecz jest uzdolnieniem, z pomocą którego żądamy. A więc także nie pragnie samej siebie. Scholastycy słusznie powiedzieli, że jest ona aktami podmiotów [*actiones suppositorum*]. Podmiotem nie jest to, co jest w czym innym. O woli mówi się, że jest w istocie. I gdyby pragnęła samej siebie, nie skutkowałoby to natychmiast i koniecznie tym, że byłby duch w tej istocie, w której jest sama ta wola. Duch bowiem nie jest koniecznym następstwem woli. Takie były ogólnie wady argumentu: przejdźmy do szczegółów.

I po pierwsze –wnioskowanie zawiera więcej niż przesłanki. Bo o Rodzącym, o którym jest wzmianka w podsumowaniu, nie ma żadnej w przesłance większej. Lecz ja będę ją traktował tak, jakby całe wnioskowanie z części podsumowującej było wyrażone w pierwszym zdaniu. Następnie, wywnioskowane jest co innego, niż zawarte jest w pytaniu. Nie pyta się bowiem: czy w jedynej istocie Boga jest rodzące, zrodzony obraz i duch postępujący siłą woli?, ale: czy są trzy osoby? Czy rodzące, obraz zrodzony i duch postępujący są tymi właśnie osobami, o których

toczy się dysputa? Nie. Albowiem –mówię o rodzącym –choćby jakaś osoba była [czymś] rodzącym, to jednak nie wszystko, co rodzi, jest osobą. Tak oto koń i lew są rodzącymi: nie są jednak osobami. Wrodzony obraz, rozumiany jako wyjęte z myśli wyobrażenie rzeczy poznawalnej, nie jest osobą. Bo osoba jest czymś samodzielnie istniejącym [*subsistens*] i rozumiejącym. Odbicie ten nie jest ani samodzielnie istniejące, ani rozumiejące. To pierwsze dlatego, że jest w Istocie. To drugie –bo nie ma w nim umysłu, jako że nie może samodzielnie istnieć. A umysł jest przynależny wszystkiemu, co jest rozumiejące. Dodaj to jeszcze, że jeśli obraz jest rozumiejące, zaistnieje obraz obrazu. W argumentacji tej jest bowiem milczące założenie, że nie ma żadnego umysłu bez obrazu. To właśnie powiedział Keckermann w aforyzmie ósmym, strona 22. Jeśli więc jest obraz obrazu, to czemuż nie miałyby być z kolei innego obrazu tegoż obrazu, i tak w nieskończoność? Ale to chyba niedorzeczne.

Duch postępujący siłą woli: czyli, jak wyjaśnia tenże [Keckermann] w aforyzmie 29 tej księgi, bodziec i impuls, jest osobą? I to podobnie jest fałszywe. Podobnie bowiem nie jest ani [czymś] samodzielnie istniejącym, ani rozumiejącym. Nie jest rozumiejącym także z tej przyczyny, że następstwem [posiadania] umysłu jest wola. Dlatego ów bodziec i impuls wyposażony byłby w zdolność [używania] woli: a tym sposobem, skoro albo pragnąłby [czegoś], albo pragnąłby siebie, wytwarzałby inny bodziec. Nie ma bowiem żadnej przyczyny, dla której jedna wola miałaby wytwarzać bodziec czy impuls, a druga nie.

Stąd –aby przejść do innych części sylogizmu –widać wyraźnie, że przesłanka większa jest zupełnie bezużyteczna. Bowiem, aby sylogizm wyprowadzał wnioski o osobach, w przesłance większej pod nazwami rodzącego, zrodzonego obrazu i ducha trzeba rozumieć osoby.

Dalej, niechby przyjąć, że osoby to rodzące, obraz zrodzony i duch postępujący siłą woli: czy jednak przesłanka większa będzie uniwersalnie prawdziwa? Czy jest niezmienną prawdą, że w tej istocie, w której jest umysł ku sobie samemu zwrócony, i podobnie wola ku sobie samej zwrócona, jest rodzące, przyjęte w znaczeniu [używanym przez] Autora, obraz zrodzony i duch postępujący? A tego potwierdzić się nie da. Bowiem umysł człowieka, jak w tejże *Exercitatio* 307 uznaje Scaliger, i może pierwszy spośród filozofów Arystoteles, jest zwrócony ku samemu sobie. Dlatego w istocie człowieka byłyby dwie osoby, rodzące i obraz zrodzony. Ale ich nie ma. A więc nie w każdej istocie, w której jest umysł ku samemu sobie zwrócony, jest rodzące i obraz zrodzony: jedno i drugie przyjęte jako osoba. Wola zwrócona ku samej sobie –czy to każda, czy poniekąd –będzie wytwarzać ducha, to jest osobę? Jeśli każda, to także i człowieka, i kogokolwiek, kto tym uzdolnieniem jest obdarzony. Czyż wola człowieka nie jest zwrócona ku samej sobie? Ale dlaczego raczej jakaś inna, a nie ta [ludzka, miałaby taką być]? Czy natura woli jest zróżnicowana? Jednej i tej samej rzeczy jedna jest natura. Wielość natur zakłada wielość rzeczy. Dlatego jeśli wola Boga jest zwrócona ku sobie samej, a człowieka nie, tylko jedna z nich będzie wolą. Która zaś z nich, niełatwo będzie zgadnąć.

Powie ktoś, że nie w każdej istocie, w której jest umysł ku sobie samemu zwrócony i wola ku sobie samej zwrócona, są te trzy osoby: ale tylko w pewnej. Ale jeśli sprawa tak wygląda, czemu pierwsza przesłanka większa przedstawiona jest jako prawda ogólna? Jeżeli twierdzenie dotyczy przypadku jednostkowego, to cóż za wniosek będzie z sylogizmu? Z twierdzeń jednostkowych, zgodnie z regułami szkoły, nic nie wynika. Takie byłyby wady przesłanki większej: są też inne.

W każdej –mówi –istocie jest umysł ku sobie samemu zwrócony i podobnie wola ku sobie samej zwrócona, w niej jest rodzące itd. Teraz bowiem tę część sylogizmu rozważę w ten sposób, jakby wszystko to, co wynika z wniosku, wraz z uzasadnieniem, miało w niej umocowanie. A więc zaprzeczam temu, że jest rodzące. Nie ma bowiem niczego w poprzedniku, co by przemawiało za takim właśnie wnioskiem. To bowiem rodzące byłoby albo samą istotą, albo umysłem, albo zarazem jednym i drugim. Istotą nie, ponieważ [ona] nie rodzi. A także dlatego, że rodzące jest osobą. A przecież istota i osoba różnią się co do definicji –zwłaszcza według [naszych] przeciwników –w Bogu. Stąd trzy osoby, a jedyna, pojedyncza istota. Czy umysłem? Po pierwsze, według myśli tychże przeciwników, osoba jest czystą relacją; i to, że jest sobą, zawiera się w tym, że jest [skierowana] ku czemuś. Umysł zaś jest sobą w sposób absolutny, i bez względu na żadną rzecz. Po drugie, umysł u Keckermanna jest tym samym, co istota Boga –

strona 20. I jeżeli rodzące nie jest istotą, to nie jest też umysłem. Jakże bowiem o tym samym można by zgodnie z prawdą mówić [rzeczy] sprzeczne? Może przyjąwszy zarazem jedno i drugie, tym [właśnie] będzie rodzące? Także i to jest fałszywe. Dalej, jasne jest, że Rodzące, jak wiadomo ze wstępnego twierdzenia, jest w istocie obdarzonej zwróconym umysłem. To więc, co jest w czymś, jakimże wreszcie sposobem jest tym samym, w czym jest? Ponadto, rodzące jest relacją, ponieważ jest osobą. Istota obdarzona umysłem nie jest [relacją]. Jestem świadom, co na to powiedziałby niejeden: mianowicie, że ja tymi argumentami prawidłowo wykazałem, że w sferze boskiej to rodzące, które jest przyjmowane jako osoba, nie jest ani samą istotą Boga, ani umysłem, ani zarazem jednym i drugim: a to z tej racji, że osoba według zdania przeciwników jest relacją –nie jest zaś nią żadne z tych trzech: ale nie wykazałem ogólnie, że w przypadku każdej istoty, w której jest zwrócony umysł, jest to prawdą. Ale mylą się, jeżeli ogólnie pod nazwą rodzącego rozumieją osobę: to jest, że każde rodzące, w tej istocie, w której jest zwrócony umysł, jest osobą; przy takim rozumowaniu konieczne jest, by wyciągnąć taki wniosek, który jest przedmiotem sporu. Jeśli bowiem nie każde rodzące, w takiej istocie mającej zwrócony umysł, ale tylko niektóre: jakim prawem wnioskuje się stąd, że w istocie boskiej jest osoba, ponieważ jest rodzące? Mylą się, powiedziałem, ponieważ zostało przeze mnie wykazane, że żadne rodzące, przyjęte jako osoba, nie jest tą samą istotą, w której jest zwrócony umysł: zwłaszcza jeśli rodzące odróżniane jest od istoty w ten sposób, że określane jest jako będące w niej –tak jak w tym miejscu zostało już powiedziane. Co więcej, czy nie wystarczyłoby, że wykazałem, że to rodzące w sferze boskiej nie jest niczym z tych trzech? Zaiste, choćby nawet było prawdą, że w jakichś rzeczach rodzące czy też osoba różna od istoty, mająca zwrócony umysł, była albo samą tą istotą, albo umysłem, albo zarazem jednym i drugim, to jednak, jeśli nie miałyby to miejsca w rzeczach boskich, byłoby to wystarczające do obalenia argumentu: zwłaszcza gdy mówimy o Bogu.

Jedno jeszcze w tejże przesłance większej należy rozważyć. Kiedy mówi się, że w istocie, mającej zwrócony umysł, jest rodzące, obraz zrodzony i duch postępujący, to jest trzy osoby –mówi się w sposób niezbyt poprawny. Bowiem istota ta obdarzona zwróconym umysłem, a także wola, jest samą osobą –jeśli tylko jest niepodzielna i pojedyncza. Wyniknie to z trzeciej części naszego *Odparcia zarzutów*, w której wykazemy, że osoba jest istotą niepodzielną, rozumną. Jeśli więc taka oto istota jest samą osobą, w jaki sposób będą mogły się w niej znajdować trzy osoby? Osoba w osobie istnieć nie może –ponieważ nie byłaby z tej przyczyny osobą. Cokolwiek, co przynależy do czegoś innego, jest akcydensem. Nikt nie ma zaś wątpliwości, że poprzednik przesłanki większej mówi o istocie, obdarzonej umysłem: a zwłaszcza, że o niepodzielnej. Zresztą, ten skrupuł i wątpliwość mogą usunąć dwie rzeczy. Pierwsza to ta, że w przesłance mniejszej mówi się o niepodzielnej istocie. Stąd, aby uniknąć czterech terminów, potrzeba, aby podobnie w przesłance większej była mowa o niepodzielnej istocie. Druga –że tej istocie, o której mówi przesłanka większa, przypisuje się akt rodzenia i pragnienia. Lecz akty są [właściwością] podmiotów [*supposita*]; albo –że posłużę się słowami Keckermanna –jednostek [*individua*].

Pozostaje przesłanka mniejsza. Powiem krótko, co o niej sędzę (Keckermann, str. 20). W aforyzmie 2 powiedział, że umysł jest samą istotą Boga; a gdzie indziej, że bycie, rozumienie, pragnienie jest tym samym w Bogu. Jak się ma do tego przesłanka mniejsza niniejszego sylogizmu, w której są one najoczywiściej rozróżniane? Bo nie pojmuję, w jaki sposób zgadzają się z sobą bycie w czymś i bycie tym samym. Czy jedno i to samo, może być rzeczą dołączoną i podmiotem [*Adiunctum et Subiectum*] samego siebie? Pozostałe rzeczy powiedziane w tej mniejszej przesłance pomijam: po pierwsze, abym nie wkraczał w tę ryzykowną i zawiłą dyskusję o zwróconym umyśle; zwłaszcza zaś dlatego, że o tym będzie co nieco powiedziane w dalszych częściach. O woli natomiast w kolejnym rozdziale będzie powiedziane bardzo obszernie. Dlatego przejdę do tych aforyzmów, które, jak się wydaje, potwierdzają samą tę przesłankę mniejszą. Ponieważ zaś przesłanka mniejsza jest dwuczłonowa, najpierw powiem o części pierwszej, a potem drugiej. Pierwszy człon to ten, że umysł Boga jest ku samemu sobie zwrócony. Na str. 21, w aforyzmie 5 jest to następująco wyrażone:

Godzi się, aby przedmiot umysłu boskiego, jako najdoskonalszego, był najdoskonalszy. Nie ma zaś nic doskonalszego od Boga: dlatego boski umysł nie będzie miał żadnego innego przedmiotu niż sam Bóg.

To wyjaśnienie wydaje się ułomne z powodu wady treści i formy. Formy – dlatego, że sylogizm drugiej figury składa się z wyrażeń twierdzących, chociaż operuje partykułami przeczącymi. Bowiem przesłanka mniejsza i wniosek mają to samo znaczenie, co twierdzenia: Bóg jest najdoskonalszy; a więc, przedmiotem umysłu boskiego jest tylko sam Bóg. Te bowiem aksjomaty, które są przeczące, oddalają predykaty od ich podmiotów. A te – przydzielają.

Odwróć przesłankę większą, a powstanie sylogizm pierwszej figury – powie ktoś. Odpowiedź ta – mówię – mogłaby mieć jakąś wagę, gdyby odwrócona przesłanka większa była prawdziwa. A nie jest. Dlatego mianowicie, że ten aksjomat: *To, co jest najdoskonalsze, jest przedmiotem umysłu najdoskonalszego Boga*, żadną miarą nie może być przyjęty. Bo wola nie jest przedmiotem umysłu: a jednak ona przez tegoż właśnie Keckermanna (str. 28, aforyzm 22) jest nazywana najdoskonalszą.

Wady treści są znacznie poważniejsze. Po pierwsze, wniosek wykracza poza sporną kwestię. W tym miejscu bowiem nie zachodzi pytanie: Czy sam Bóg jest przedmiotem boskiego umysłu?, ale: Czy umysł jest sam ku sobie zwrócony? To znaczy, czy umysł jest sam swoim przedmiotem. Czy naprawdę jest to sam Bóg? Tak właśnie wydają się twierdzić Keckermann, gdy w aforyzmie 5 na tejże stronie 21 wysnuwa jak gdyby następczo ten wniosek: *Więc umysł Boga od wieczności ku sobie samemu, to jest ku Bogu, wracał i był zwrócony*. Ale fałszywie. Bo istota Boga, przez którą jest Bogiem, i umysł różnią się, co można dostrzec z samej przesłanki mniejszej pierwszego sylogizmu, gdzie mówi się, że umysł jest w istocie.

Następnie, właściwość nie jest samą istotą: [a] umysł u Keckermanna, str. 97 jest właściwością Boga. Jakże więc [ma być] jego istotą? Dodaj i to, że jeśli są one tym samym, to i definicja jednego i drugiego będzie taka sama. Lecz istota, jak jest napisane na str. 2, *jest owym aktem, przez który Bóg jest Bogiem*. Umysł – jak podane jest na stronie 97 – *jest właściwością Boga, przez którą wszystko najdoskonalej w sobie rozpoznaje*; albo, jak tamże jest napisane, *jest aktem najzupełniej prostym, ujmującym rzecz w sposób prosty i samą przez się*. Z tego więc jasno wynika, że Keckermann zawodzi się w swojej nadziei, gdy mówi, że nikt nie zaprzeczy mu w tej, jak to nazywa, zasadzie [*principium*]. Bo na stronie 20 pisze w ten sposób: *Tej zasadzie* (rozumie się, że Bóg jest umysłem) *nikt, jak sądzę, mi nie zaprzeczy*. *Skoro bowiem – dodaje – Bóg wszystkim stworzeniom rozumnym dał umysł, z pewnością konieczne jest, aby sam był najwyższym umysłem*. To rozumowanie jest tak nierzetelne, że wydaje się niegodne uczonego męża. Przecież błędem we wnioskowaniu jest, że ten, kto daje, jest tym samym albo tego samego rodzaju z tym, co daje: i to dlatego, że daje. Czyż według tego rozumowania nie wynikałoby, że Bóg jest ciałem, pokarmem i odzieniem, i innymi tego rodzaju rzeczami, skoro tego wszystkiego człowiekowi obficie udziela?

Ale dlatego, że to, co jest jedyne i jest takie [scil. jak inne rzeczy, tj. ma z nimi wspólną cechę] – mówi – *jest takie w większym stopniu, i to, co jest przyczyną dla pozostałych [rzeczy] w tym samym rodzaju, to w tymże rodzaju jest pierwsze i najwyższe*. Te aksjomaty (czy też aksjomat, ten sam bowiem jest sens jednego i drugiego) wielu dały okazję do błędu. Nie należy bowiem przyjmować go [tj. aksjomatu] tak łatwo, aby był przejmowany od innych, a zwłaszcza od naszego Keckermanna. Wino nie tylko nie jest bardziej pijane, ale nawet nie jest pijane [w ogóle]: jakkolwiek człowiek jest przez nie pijany. A słońce nie jest ani ciemne, ani czarne: chociaż ludzie przez nie są tacy. Na ile więc ta wypowiedź jest prawdziwa, aż nadto wystarczająco wskazują następne słowa, zaczerpnięte z *Metafizyki* ks. 2, rozdz. 2. Zgodnie z prawdziwym tekstem greckim (bo Keckermann przełożył je wadliwie) brzmią one tak: *Każde zaś jedyne jest właśnie największe wśród innych, o ile innym przysługuje ta sama nazwa: jak na przykład ogień jest czymś najgorętszym, bowiem dla innych jest on przyczyną gorąca*. Arystoteles chce, aby reguła ta miała zastosowanie do tych [rzeczy], którym przyczyna i skutek przypisywane są συνωνύμως [gr. „w pokrewnym znaczeniu”] i pod jedną nazwą. Jeśli tak się stanie, zasada będzie prawdziwa. Tak jak: jeśli z powodu danej głównej przyczyny [*principia*] rezultat

[*conclusio*] jest taki jak ona, to o wiele bardziej sama przyczyna będzie taka. Jeżeli dlatego, że szewc jest dobry, trzewik także jest taki, to o wiele bardziej będzie dobry sam szewc. Szewc [dobry] jako szewc, nie jako człowiek. Niech już bowiem zostanie to ὁμωνύμως [„dwuznacznie”] powiedziane. Krótko: aby aksjomat Arystotelesa był prawdziwy, dwie rzeczy należy zawsze wskazać. Pierwsza to ta, aby pokrewna cecha [*affectio*], co do której są porównywane, była w nich obydwu. Druga, aby przyjmowała większy i mniejszy stopień nasilenia. Jeśliby bowiem nie mogła wznagać się i ustępować, w jaki sposób można by mówić, że jest w nich w większym lub mniejszym stopniu? Z tego przeto wynika, że przeciwnik nadużył reguł. Jakkolwiek bowiem umysł jest w człowieku i w Bogu, to jednak nie przyjmuje większego i mniejszego stopnia. Bowiem jeden umysł nie jest bardziej niż drugi [tzn. posiadanie umysłu nie jest czymś stopniowalnym]. Inaczej definicja umysłu nie byłaby jedna. Ponadto, umysł nie byłby substancją [*substantia*]. Ta bowiem nie przyjmuje większego ani mniejszego stopnia nasilenia. Ponadto należy zauważyć, że reguła nie twierdzi, że to, z powodu czegoś coś jest takie [jaki jest], jest tym samym: tylko że jest takie w większym stopniu. Keckermann przeciwnie, twierdzi nie to, że Bóg jest obdarzony umysłem w większym stopniu, niż jakkolwiek człowiek, który dzięki Bogu jest taki, ale że sam jest umysłem. Powróćmy jednak do argumentu.

Taka była pierwsza wada w treści; przechodzimy do drugiej. Przesłanka większa, jeśli jest przyjmowana w sposób całościowy, mianowicie, że każdy przedmiot boskiego umysłu jest najdoskonalszy, jest fałszywa. Albowiem wynikałoby z tego albo to, że nie każdy byt jest przedmiotem boskiego umysłu, i w następstwie, że Bóg nie wszystko, ale tylko pewne [rzeczy], i to bardzo nieliczne, rozumie, albo to, że wszystkie byty są najdoskonalsze, tak jak najdoskonalsze jest to, o czym mówi się, że jest przedmiotem Boga. A jedno i drugie jest fałszywe. Po pierwsze dlatego, że nie ma niczego, czego Bóg by nie rozumiał, i to nawet na najdokładniejszym poziomie zrozumienia. Po drugie dlatego, że liczba bytów jest niemal nieskończona, najdoskonalszy zaś tylko jeden; co sam Keckermann na stronie 13 zaznaczył tymi słowami: *To, co jest najdoskonalsze, jest tylko jedno*. A jeśli już należy przyjmować przesłankę większą w sposób częściowy, to nic nie przemawia za tym, że jakiś przedmiot boskiego umysłu jest najdoskonalszy. Wszystkie bowiem części sylogizmu będą częściowe. Stąd można poznać, jak niedorzecznie Keckermann wnioskuje, że przedmiotem boskiego umysłu nie jest nic innego niż sam Bóg. Bóg bowiem nie rozumiałby niczego poza sobą samym: nawet stworzeń, które sam ukształtował. Od tegoż absurdu nie odbiega ani na trochę także to, co mówi na stronie 101: *przedmiot umysłu Boga nie jest fałszywy: i Bóg ze względu na swoją naturę, nie może rozumieć fałszu*. Po pierwsze bowiem Bóg mógłby być bardzo łatwo oszukany. Ponadto, jakże rozumiałby prawdę, jeżeli nie rozumiałby jej przeciwieństwa –fałszu? Nie może to być uzasadnione także tym, co dodaje: *ze względu na naturę*. Bo jeżeli ze względu na naturę nie rozumie fałszu, ze względu na naturę może być zwiedziony: i ze względu na naturę nie zna prawdy. Tyle niech wystarczy powiedzieć dla zbadania pierwszego członu przesłanki mniejszej.

Człon drugi –mianowicie, że wola jest ku samej sobie zwrócona, wykazuje trzema argumentami, z których pierwszy jest taki: *I tak jak przez umysł rozumie siebie samego jako byt najdoskonalszy i najprawdziwszą prawdę, tak przez wolę siebie samego pragnie i żąda jako najwyższego i najdoskonalszego dobra*.

W tym argumentie nie tylko nie ma żadnego związku logicznego, ale i wnioskuje się nie o tym, co jest przedmiotem dyskusji. Nie ma żadnego związku logicznego, bo nie jest od razu pożądanym to, co jest rozumiane. A zwłaszcza w Bogu, który jakkolwiek wszystko rozumie, nie pragnie jednak niczego, co nie jest rzeczywiście i w pewien niezwykły sposób dobrem. Choć także i człowiek nie pożąda tego wszystkiego, co rozumie. Za złem bowiem –o ile wydaje się komuś złem –nie podąża nikt, tylko szaleniec oraz ten, kto nad swymi skłonnościami nie potrafi panować. Nie wnioskuje się [o tym, co jest przedmiotem dyskusji], bo aktualnym pytaniem jest: Czy wola jest ku samej sobie zwrócona? Nie zgadzamy się bowiem z tym, że wola Boga jest samym Bogiem. Inaczej definicja woli i Boga byłaby taka sama, co jest fałszem.

Drugi argument ujęty jest w tych słowach: *Wola Boga zaiste nie pragnie niczego innego poza samą sobą, od której nic nie ma doskonalszego*.

Aby ten argument wywiedziony był z poprawnej formy sylogizmu, przesłanka większa, której brak, powinna być tak sformułowana: *Wszystkiego, co jest najdoskonalsze, pragnie wola Boga*. Lecz któż nie pojmuję, że jest to najzupełniej fałszywe? Czy o umyśle Keckermann także nie mówi, że jest najdoskonalszy? Cóż więc? Umysł będzie przedmiotem woli? A jeżeli [wola] sama dla siebie jest przedmiotem, z pewnością nie jest nim umysł: chyba że umysł jest właśnie wolą i na odwrót. To jest ze wszystkiego zdecydowanie najbardziej niedorzeczne. Keckermann bowiem je rozróżnia i w rozdziale czwartym pierwszej księgi przydziela odmienną naturę jednemu i drugiemu. Ponadto, czy Bóg pragnie tylko rzeczy najdoskonalszych, czy także innych, które według tej zasady najdoskonalsze nie są? Tylko ich? [Wówczas] Bóg nie pragnie wszystkiego, co rzeczywiście jest dobre, ale tego, co jest dobre w sposób ze wszystkich najniezwyklejszy. Nie pragnąłby przeto także i tego, co przy stworzeniu świata wydało mu się dobre. A jeżeli nie tylko? [Wówczas] z przedmiotów woli Boga nie należy wykluczyć tych rzeczy, które nie są najdoskonalsze tak jak to, o czym się mówi, że jest przedmiotem boskiej woli. A tymczasem [Keckermann] wydaje się je milcząco wykluczać, i tu, i gdzie indziej. Zawartość tego argumentu jest bowiem prawie taka sama jak tego o umyśle, gdzie z umysłu Boga wykluczone jest wszystko, poza samym Bogiem. To bowiem zostało zaznaczone tymi słowami: *Dlatego przedmiotem boskiego umysłu nie będzie nic innego niż sam Bóg*.

Trzeci i ostatni argument wyprowadzony jest z komentarza na tej samej stronie, dołączonego do aforyzmu 25:

Wola –mówi –jest czystym i wiecznym aktem Boga, dlatego nie może mieć niczego jako przedmiotu oprócz siebie, lecz w sposób nieunikniony zwraca się ku samej sobie.

Dwie rzeczy przyjmuje za pewnik: że czysty i wieczny akt jest przedmiotem boskiej woli, i że wola Boga jest aktem czystym i wiecznym. Jedno i drugie należy wykazać. To drugie zaś jest bardzo dalekie od prawdy. Ponieważ ta wola, która wiecznie pozostaje w Bogu, i o której teraz mówimy –jak to przyznaje sam Keckermann na stronie 136, jest pewną możliwością, poprzez którą Bóg czegoś pragnie i żąda. A możliwość przeciwstawna jest aktowi: co wynika wyraźnie także ze [słów] tegoż Keckermann, gdy tak pisze, na tej samej stronie i w tym samym miejscu: *Życzenie [volitio] różni się od woli [voluntas], tak jak akt od możliwości*. I nieco dalej, na kolejnej stronie: *Tak zwykło się rozróżniać charakter pragnienia, by jako pierwszą uwzględnić samą możliwość pragnienia: a następnie sam akt pragnienia, to jest życzenie*.

Rozdział 2

Odpierane są pewne aforyzmy, na których powyższa argumentacja jest, jak się wydaje, oparta, czy też z pomocą których, jak może się wydawać, wykazywane jest to samo, co w poprzednim argumentum.

Pozostaje zająć się pewnymi aforyzmy, poprzedzającymi uprzedni argument. Nie dlatego, bym sądził, że dodają one jakiegoś znaczenia odrzuconemu sylogizmowi: ale dlatego, że obawiam się, by nie miały one pewnej wagi w oczach mniej uważnego czytelnika. Jeśli bowiem chodzi o to, co się tyczy powyższego argumentu, wyjąwszy to, na co odpowiedzieliśmy w poprzednim rozdziale, nie udowadniają one ani przesłanki większej, ani mniejszej. Naczelną zaś przyczyną, dla której uznałem, że należy te aforyzmy odeprzeć, jest to, że z ich pomocą jest, jak się wydaje, wykazywane to samo, co w powyższym argumentum. Będę więc o nich mówił według tego porządku Keckermann: najpierw o Synu, następnie o Ojcu, wreszcie o Duchu Świętym. O Synu są dwojaki: jedno o zrodzeniu, drugie o istocie. Tego pierwszego rodzaju są takie:

Nadto, skoro żaden umysł nie rozumie bez obrazu przedmiotu, który rozumie, konieczne jest, by Bóg, jako że od wieczności siebie samego najdoskonalej rozumiał, począł i wytworzył w sobie najdoskonalszy obraz samego siebie. Owo najdoskonalsze wydanie obrazu w boskiej istocie nazywa się słusznie poczęciem i zrodzeniem. Bo zaiste zwrócenie się umysłu boskiego ku samemu

sobie jest wydaniem czy też poczęciem rzeczy do Boga najbardziej podobnej, a właściwie samego Boga. Poczęcie zaś i wydanie czegoś najdoskonalej podobnego jest niczym innym niż rodzeniem. Ta argumentacja zawarta w przytoczonych aforyzmach opiera się z całkowitą oczywistością na czterech terminach. Po pierwsze bowiem, argument, *Poczęcie i wydanie czegoś najdoskonalej podobnego*, zamieszczony wraz z częścią zagadnienia w przesłance większej, nie jest przyjmowany w drugiej części sylogizmu: lecz w jego miejsce wstawione jest *Wydanie czy też zrodzenie rzeczy do Boga najbardziej podobnej* wraz z drugą częścią zagadnienia – o ile te słowa: *Zwrócenie się umysłu boskiego ku samemu sobie*, są równoznaczne z podmiotem tego zagadnienia czy też wnioskowania: *Owo najdoskonalsze wydanie obrazu w boskiej istocie*. Następnie, przesłanka większa jest prawdziwa w odniesieniu do poczęcia i wydania istoty; co wynika także z tegoż komentarza: *Rodzenie –mówi –jest niczym innym niż aktem substancji, która wydaje substancję sobie podobną*. I słusznie. Rodzenie bowiem dotyczy substancji; pozostałe [akty] są przemianami akcydensów. A przesłanka mniejsza mówi o innym poczęciu i wydaniu: o obrazie –powiadam –tej rzeczy, którą poczyną czyjaś myśl lub umysł. A jeżeli pod nazwą poczęcia i wydania rozumie jakiegokolwiek poczęcie i wydanie, a nie [poczęcie i wydanie] samej tylko substancji, jak w przesłance większej, jest fałszywa i nie będzie mogła być udowodniona żadnymi argumentami. Bo to, co mówi [autor] w komentarzu dodanym do tegoż aforyzmu: *Idee czy też rozważania naszej myśli nazywane są płodami [conceptus], a mężowie uczeni swoje księgi dziećmi i potomstwem*, nic do sprawy nie wnosi. Któż bowiem nie wie, że jest to mówione w sposób niewłaściwy? A my mówimy o właściwym, a nie metaforycznym poczynaniu i wydawaniu.

To, że ta sama jest istota Syna z Ojcem, wykazywane jest takim argumentem:

Skoro więc w Bogu „być rozumianym” i „być” jest tym samym, „bycie rozumianym” zaś jest samym „byciem” syna, konieczne jest stwierdzenie tej samej istoty i bytu Boga i syna Bożego.

Nie wiem, czy nie ma tu może więcej błędów niż samych słów. Bo oprócz tego, że rzeczy wypowiedziane w tym aforyzmie sprzeciwiają się rozumowi i samym zasadom przeciwnika, argument ten wydaje się wnosić co innego, niż wynika z przesłanek. Z nich bowiem nie można wnieść nic innego niż to, że samo bycie [*esse*] syna jest τὸ εἶναι [gr. *byciem, bytem*]

Boga. To jest właśnie to, o co nam chodzi –powie przeciwnik –i wniosek nasz od tego twojego w niczym się nie różni. Czemu więc szukasz sęka w sitowiu [tj. zadajesz sobie daremny trud]? A ja sądzę, że są to rzeczy całkowicie różne, wzięwszy pod uwagę argumentację. Zwracam uwagę, by to zrozumieć. Bycie Syna rozważane jest na dwa sposoby: przez to, że mówi się o nim, że jest Bogiem, i przez to, że jest Synem jako Synem. Kiedy więc mówi się w naszym wniosku, że bycie Syna jest τὸ εἶναι czy też byciem Boga: mówi się o tym byciu, to jest o tej istocie, przez którą jest Synem jako Synem –i o to nie pytamy, ani nie jest to wywodzone przez naszych przeciwników; lecz pytamy, czy bycie Syna, czy też istota, przez którą jest tym, czym jest, albo: przez którą jest nazywany Bogiem, jest tą samą istotą, która jest [istotą] Boga, przez którą Bóg jest Bogiem. To zaś, że w naszym wniosku *samo bycie Syna* należy przyjmować w tym znaczeniu, w którym jest przez nas przyjmowane, każdy może dostrzec z przesłanki mniejszej. Mówi się bowiem, że *bycie rozumianym* jest samym byciem Syna –nie tym, przez które jest Bogiem, lecz przez które jest Synem. Przesłanka większa w wielkim stopniu sprzeciwia się rozumowi. Bowiem *bycie rozumianym* zakłada [kogoś] działającego: podczas gdy samo jest bierne. A bycie Boga żadną miarą. A nadto, w jaki sposób zgadza się to z zasadami przeciwników, którzy utrzymują, że *bycie rozumianym* jest tym samym τὸ εἶναι Syna, przez które jest Synem? Czyż to będzie tym samym byciem Boga, przez które jest Bogiem? Jeśli tak powiedzą, to niech powiedzą też, że o byciu Boga mówi się to samo, co o byciu Syna, przez które jest Synem. O tym samym mówi się bowiem to samo. A o byciu Syna mówi się, że ma początek od Ojca: podczas gdy tego samego o byciu Boga powiedzieć się nie da. Dodaj do tego, że skoro istota Boga jest wspólna trzem osobom, istota Syna, przez którą jest Synem, będzie także trzem osobom wspólna. Bo to, żeby to samo było zarazem pod tym samym względem podzielne i niepodzielne, być nie może. Ustalmy więc, że *bycie rozumianym* i *bycie* nie jest tym samym w Bogu. O przesłance mniejszej cóż powiemy? To mianowicie, że *bycie rozumianym* nie jest

samym *byciem* Syna. Dlaczego tak? Ponieważ *bycie rozumianym* nie sprawia, że Syn jest Synem: tylko zrodzenie. Dodam, że *bycie rozumianym* nie wprowadza Ojca [tzn. nie zakłada obecności Ojca/relacji ojcostwa]: więc ono samo nie jest Synem, czy też, co na jedno wychodzi, *byciem* Syna. Dlaczego nie wprowadza, jest jasne: bo wiele rzeczy jest rozumianych przez Boga, ze względu na które jednak nie jest Ojcem. Dotąd było o aforyzmach [mówiących] o Synu: teraz o tych, które odnoszą się do Ojca.

Zatem –mówi –ponieważ Syn mocą całej relacji wprowadza Ojca, w istocie Boga łączą się dwa sposoby istnienia, czy też osoby, Ojciec i Syn.

Gdyby nie było przyjęte za pewnik, że istota Ojca i Syna jest ta sama co do liczby, żadnym sposobem z poprzednika nie wynikałby następnik. Dlatego bowiem, że Syn mocą całej relacji wprowadza Ojca, nie należy zaraz wnioskować, że w istocie Boga są dwa sposoby istnienia, mianowicie Ojciec i Syn: jako że wynikałoby z tego, że sprawa się ma tak samo z rzeczami materialnymi –co przecież jest zupełnie fałszywe. Czyż nie to twierdzi Keckermann: z tym, że w sferze boskiej jest Ojciec, skoro jest Syn? Samemu temu faktowi nie przeczy my: jakkolwiek inaczej i na swój sposób pojmujemy Syna. Tego, że Syn został zrodzony z istoty Boga Ojca, ani dotychczas nie dowiódł, ani nie mógł dowieść; jak z tego, co zostało przez nas powiedziane, a poniżej będzie powiedziane jeszcze obszerniej, można [teraz] i będzie można [później] dostrzec.

Aforyzmy o Duchu Świętym są takie:

Skoro nieskończona wola Boga obejmuje swój przedmiot i [obejmuje go] w całości, i ciągle go osiąga, dlatego nieuniknione jest, by wydawała najwyższą rozkosz i miłość.

Po pierwsze, w to, czy wola Boga jest nieskończona, słusznie można by wątpić. Bowiem, jeśliby tylko mężowi [człowiekowi] przydana była wola: czy to pod względem mocy czy też możliwości tej [woli], przez którą pragnie Bóg, czy to pod względem aktu, który z niej powstaje i który Keckermann nazywa w innym miejscu życzeniem: widać, że niewłaściwym jest powiedzenie, że wola Boga jest nieskończona. Skoro bowiem nieskończoności brak granic, i dlatego musi być jedna i jedyna, w Bogu byłaby tylko wola pojęta w obydwu znaczeniach: wtedy Bóg tylko pragnąłby i nie robiłby równocześnie nic innego. To bowiem, by w tym samym podmiocie, choćby i nieskończonym, było wiele [rzeczy] –nawet gdyby tylko jedna z nich była nieskończona –nie jest prawdopodobne, ani też możliwe. Ponadto Bóg nie osiągnąłby nigdy rzeczy pożądanej, jeśliby nieustannie i wiecznie pragnął –skoro wola ograniczona jest zawładnięciem i posiadaniem rzeczy pożądanej. Czyż Bóg pragnie nie po to, aby osiągnąć rzecz, której żąda, ale z jakiejś innej przyczyny? Żadnej nie można przytoczyć, i byłaby ona przeciwna naturze woli. Do tego dodaj, że natura woli jest ukierunkowana dwojako. Jest ona bowiem wolną władzą. Lecz jeśli Bóg w nieskończenie pragnie czegoś, jak może tego samego nie pragnąć? Czy w Bogu, najbardziej wolnemu w działaniu ze wszystkich rzeczy, wyobrazimy sobie jakąś wolę służebną albo [oddziałującą] przez sen? Ależ to nie byłaby wola. Ale może te [rzeczy] nic albo niewiele wnoszą do naszego zagadnienia. Dlatego zajmijmy się tymi, które, jak się wydaje, przysłużą się naszemu zagadnieniu.

Pojawiają się zaś dwie [rzeczy] tego rodzaju: [że] *Wola Boga obejmuje cały swój przedmiot i zawsze zdobywa; i z niej, czyli z woli, wywodzona jest najwyższa rozkosz i miłość.* Przez *przedmiot* rozumie bez wątpienia Boga. Przez *obejmowanie* –dążenie; tak jak przez *zdobywanie* –osiągnięcie. Tak więc myśl w tych słowach jest taka: wola Boga dąży do samego Boga, a także zawsze go zdobywa. A przecież to niedorzeczne twierdzenie. Wola bowiem dotyczy rzeczy, które mają być osiągnięte, a nie [już] posiadanych. Wszakże niektórzy definiują ją jako umysł skierowany ku posiadaniu albo czynieniu tego, co poznaje. Otóż skoro Bóg zawsze jest w sobie obecny, i zawsze, że tak powiem, siebie samego posiada, jakże do siebie samego dąży czy pragnie? Czy Bóg czyni cokolwiek na próżno, [on], który nawet naturze nie zezwolił, by [coś] na próżno czyniła? Trafnie, jak prawie zawsze o wszystkim, mówi Arystoteles w *Metafizyce*, ks. 2 rozdz. 2: Ἐνεκα γὰρ τινὸς αἰεὶ πράττει, ὃ γὰρ οὐδὲν ἔχων (zawsze działa ze względu na coś, mając powód). To, że rozkosz i miłość biorą początek z woli, jest fałszem: rozkosz rozumiana czy to jako radość, jak [ją pojmują] w komentarzu Keckermann; czy to –jak pojmują ją filozofowie –

jako przyjmowanie rzeczy odpowiadającej naturze. Bowiem ani radość, ani przyjmowanie rzeczy zgodnej z naturą nie wynika z woli, tylko z rzeczy pożądanej, którą zdobywamy. Jakkolwiek o rozkoszy rozumianej jako radość nie zawsze można to powiedzieć, ponieważ osiągając rzeczy, wiele cierpimy, i więcej smutku niż rozkoszy czy też radości otrzymujemy. Ale przejdźmy do pozostałych [spraw]. [Keckermann] mówi:

Skoro więc wieczny Ojciec poczyna obraz samego siebie, mianowicie Syna, i żąda go najdoskonalszą wolą, konieczne jest, by najdoskonalsza miłość i najpełniejsza rozkosz przechodziła z Ojca na Syna i z Syna na Ojca niczym obraz na pierwowzór, i tak przez połączony umysł i wolę obydwu ustanawiany był trzeci sposób istnienia czy też osoba w boskiej istocie, która nazywa się Duch Święty.

Powyżej zostało ukazane, że Syn nie jest poczynany przez Ojca poprzez umysł; teraz przebadajmy pozostałe rzeczy, które są tu powiedziane. Zupełnym fałszem jest, że Ojciec swego Syna żąda najdoskonalszą wolą. Ukazaliśmy bowiem, że to, co zostało powiedziane w poprzednim aforyzmie, jest i fałszywe, i powinno być pojmowane w odniesieniu do Boga w ogólności, a nie do Syna. Nie jest tam bowiem twierdzenie, że wola Boga żąda Syna: lecz że po prostu Boga. Nie wynika z tego też, że najdoskonalsza miłość i najpełniejsza rozkosz przechodzi z Ojca na Syna, nawet gdyby przyjąć to, co zostało odrzucone. Tym mniej zaś, że z Syna na Ojca: ponieważ Syn nie poczyna Ojca przez umysł, i, w następstwie, nie żąda. Wszelka zaś wola zakłada istnienie umysłu. Czy Syn zdobywa Ojca poprzez rozumienie? Więc Ojciec Syna także będzie Synem. Nie ma bowiem przyczyny, dla której obraz Ojca zdobyty przez umysł Syna nie byłby Synem: skoro ów obraz siebie samego, który zdobywa Ojciec, jest Synem. Czyż nie jedno i drugie jest rodzone, czy też wydawane poprzez rodzenie z myśli? Gdyby więc nawet przyjąć i to, że Syn jest żądany przez Ojca najdoskonalszą wolą, i to, że miłość i najpełniejsza rozkosz obracana jest ku Synowi: to jednak żadna racja nie przekonuje do tego, iż czy to ta sama, czy podobna miłość i rozkosz przechodzi z Syna na Ojca. Ale przyjmijmy, że tak jest. Czy ta miłość i ta rozkosz utworzą trzecią osobę bóstwa? To fałsz. Jedno i drugie jest rzeczą samą przez się żadną miarą nie istniejącą. Miłość jest efektem zjednoczenia z rzeczą kochaną. Rozkosz – przyjmowaniem rzeczy odpowiadającej naturze. Osoba natomiast nie jest żadną z tych [rzeczy]: ale czymś samo przez się istniejącym. Dodaj do tego, że miłości i rozkoszy brak woli i umysłu; osoba musi zawierać w sobie jedno i drugie. I dziwne jest to, dlaczego także od tej trzeciej osoby miłość i rozkosz nie przechodzi na Ojca i Syna. Czy nie kocha, ponieważ przez nich nie jest kochana? Może słusznie jest odpłacać tym samym za to samo. Ale pozostawmy te głupstwa: przejdźmy do pozostałych spraw.

Następnie, skoro „być” i „pragnąć” są tym samym w Bogu, także istota Ducha Świętego będzie ta sama w Ojcu i Synu. Dlaczego w następniku jest wzmianka o Synu, jeśli w poprzedniku pominięto wzmiankę o byciu rozumianym? To jest jeden błąd tego argumentu. Drugi jest w poprzedniku, bowiem „być” i „pragnąć” nie są tym samym w Bogu. Przyczyna jest oczywista. „Pragnąć” bowiem odnosi się do dobra; „być” nie. Ponadto, „pragnąć” określone jest byciem Ducha Świętego, przez które jest Duchem; a „być” –[byciem] Boga, przez które jest Bogiem. Skąd to wiadomo? Z przesłanki mniejszej, która została pominięta. Tak bowiem należy przyjąć. I samo „pragnienie” jest byciem Ducha Świętego. To znów nie zgadza się z tym, co zostało powiedziane o Duchu Świętym. Jest bowiem powiedziane, że jego istotą jest miłość i rozkosz, a nie pragnienie. Pozostałe błędy tej argumentacji pomijam, ponieważ są one takie same jak w tym argumentacie, przez który usiłował wykazać, że istota Syna i Ojca jest ta sama. Dlatego uznaj, że powiedziano tutaj to samo, co i tam.

Rozdział 3

Odpierywany jest argument wywiedziony –jak wydaje się Keckermannowi –z Pisma świętego, w tej postaci:

W Starym Testamencie, gdy Pismo mówi o Bogu, dokonuje pewnego oddzielenia i zaznacza różnicę: ale nie zaznacza różnicy w istocie Boga, ani z drugiej strony nie oddziela właściwości boskiej istoty. Wprowadza więc coś innego prócz istoty i właściwości istoty: mianowicie trzy formy [modi] czy też osoby.

Czym jest miotła rozwiązana, tym ten argument. Nie ma bowiem żadnego powiązania ani wniosku z przesłankami, ani przesłanek między sobą. Bo zarówno predykat zagadnienia nie łączy się w przesłance większej z argumentem, jak i argument, czy też termin środkowy, nie jest przyjmowany w przesłance mniejszej. Stąd bierze się to, że składa się z czterech terminów, i jeden termin powtarzany jest trzykrotnie. *Pismo* bowiem to jeden termin, powtórzony w przesłance większej, przesłance mniejszej i wniosku. *Dokonuje pewnego oddzielenia i zaznacza różnicę* –drugi. *Nie zaznacza różnicy w istocie Boga, ani z drugiej strony nie oddziela właściwości istoty* –trzeci. Czwarty i ostatni: *Wprowadza coś innego prócz istoty i właściwości istotowych: mianowicie trzy formy czy też osoby*. Ktoś powie, że nie jest to prosty, ale podzielony sylogizm, który po usunięciu pozostałych części podzielonej przesłanki większej –skoro jest ich więcej niż dwie –zawiera jedną, i taka jest jego forma:

W Starym Testamencie, gdy Pismo mówi o Bogu, dokonuje pewnego oddzielenia i zaznacza różnicę: a więc [musi to być różnica] albo istoty Boga, albo jej właściwości, albo wreszcie form czy też osób. A przecież [nie jest to różnica] istoty albo właściwości. A więc [jest to różnica] form czy też osób.

A jeśli rzecz tak się ma, należało przedstawić przesłankę większą całościowo [tzn. jako jednolite zdanie], aby –skoro twierdzi, że przedstawia sylogizm –nie stwarzać wrażenia, że spleta rozwiązaną miotłę. Jakkolwiek zaś jest, argument ten nie jest wolny od swoich wad. I po pierwsze, co się tyczy przesłanki większej, spostrzegam w niej dwa błędy. Jeden, że przyjmuje ona za pewnik to właśnie, co należy udowodnić. Albowiem milcząco pragnie, by uznać, że w Bogu są te trzy: istota, właściwości i formy czy też osoby. I temu właśnie (mówię o formach czy też osobach) zaprzeczamy i żądamy, by zostało udowodnione. Drugi –że wyliczenie części nie jest wystarczające, jako że pismo może odróżniać w Bogu coś innego poza tymi trzema: mianowicie właściwością [odróżnianą] od istoty, i tą [istotą] od tychże [form/osób]: o czym u Keckermanna nie ma żadnej wzmianki.

Następnie, przesłanka mniejsza jest fałszywa; o ile prawdą jest, że istota rozważana jest raz bezwarunkowo [absolute], a kiedy indziej wraz ze sposobem istnienia, pod którym to względem rozważana jest przez autora na stronie 8. Nie mogę bowiem ogarnąć myślą tego, z jakiego powodu Pismo nie czyni między nimi różnicy, skoro czym innym jest istota sama w sobie [absoluta], a czym innym względna [respectiva]. Podobnie jak nie widzę, z jakiej przyczyny owo Pismo nie rozróżnia właściwości boskiej istoty, skoro jakieś, i to różne, umieszcza w Bogu: jako że konieczne jest, by były różne, skoro jest ich większa liczba. Bo jedna właściwość to nie „właściwość”.

Nie ma także żadnego znaczenia argument, który przytacza –rozumie się, ten, że *właściwości są samą istotą; istota zaś różni się od istoty, nie pozostając z nią w sprzeczności*. To bowiem jest fałszem. Bo i światło rozumu, i twierdzenia filozofów uczą nas, że one [właściwości i istota] różnią się od siebie. A właściwości właśnie z natury towarzyszą istocie. Istota daje rzeczy byt [esse]. A więc –skoro ani nie zezwala na to rozum, ani Pismo nie łączy [jednego i drugiego] w Bogu –owszem, sam Keckermann, który [tu] czyni je tym samym, odróżnia je w tejże pierwszej księdze?... Niech wykaże to jakimś cytatem z Pisma świętego albo jakimś mocnym argumentem.

W Bogu nie ma niczego poza Bogiem, odpowie. Tak bowiem mówi na stronach 5, 8 i 10. Jednakże, jeżeli sprawa tak się ma, po co rozróżnienie istoty i osób i po co liczba? Czy, jeżeli osoba jest odmienna od istoty i (użyję słów Keckermanna) mają [między sobą] różnicę [wykraczającą] poza naszą myśl, umocnioną w samej naturze Boga, to osoba jest Bogiem, i podobnie istota Bogiem?

Ponadto, jeśli prawdziwe jest to, co mówią teolodzy o rozróżnieniu istoty i osób, i odmienności ich właściwości: nie mogą one być jednym co do liczby. Bo jak świadczy sam Keckermann na str. 63, *różnica znosi doskonałą jedność tej rzeczy, ze względu na którą i w której jest umieszczana*. To bowiem jest sprzeczne, aby to samo było uznane za *jedno i różne*. A [osoby] byłyby jednym, jeżeli cokolwiek, co jest w Bogu, byłoby Bogiem. Te bowiem, które w jednym są trzykrotnie tym samym, między sobą są także tym samym.

Żadną miarą nie może też być, aby, jeżeli istota jest samym Bogiem i osoba podobnie tym samym Bogiem, co istota, istota nie była osobą i na odwrót, osoba istotą. Bowiem [rzeczy] te same nie sięgają szerzej ani wężiej, tylko po równo. Skoro już osoba będzie istotą, wówczas [także] na odwrót. Dlaczego więc trzy osoby w jedynej istniejącej istocie Boga? Albo dlaczego ta jedyna w nich trzech istniejących?

Do tego dorzucam mające być tym samym co do liczby *móc i pragnąć* Boga: jeżeli *móc* jest *byciem* Bogiem, wówczas [tym samym jest] także *pragnąć*. Ponieważ Bóg byłby nie-Bogiem, jeżeli [byłby] jednym i drugim, nie będącymi między sobą tym samym, a jednak jednym i tym samym Bogiem. A wszakże *móc i pragnąć* w Bogu nie jest tym samym. Bo przecież Bóg może wiele rzeczy, których nie pragnie, jak: zniszczyć świat w tym momencie, przywrócić zmarłych do życia. Bo cóż by mu przeszkodziło, gdyby pragnął? Fałszem jest więc to, że cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem.

[Keckermann] mówi, że udowadnia przesłankę większą swojego sylogizmu kilkoma miejscami ze świętych Pism i dlatego na końcu gromadzi cytaty z Pisma. Z tą [przesłanką] przyjętą po prostu, tak jak się ją czyta u Autora, można się zgodzić bez żadnego dowodzenia.

Przyznajemy bowiem, że Pismo nie tylko Starego, ale obydwu Testamentów, mówiąc o Bogu, dokonuje pewnego oddzielenia i zaznacza różnicę. Co zaś się tyczy cytatów, zwracam ci uwagę, Czytelniku, że z ich pomocą udowadnia się nie przesłankę większą, jak mówi Keckermann, tylko samo sporne zagadnienie, co łatwo będziesz mógł zauważyć badając poszczególne miejsca. Bo podczas gdy przesłanka większa jest taka, że pismo Starego Testamentu mówiąc o Bogu dokonuje pewnych rozróżnień, rozumie się, w Bogu: on nieustannie wnioskuje, że rozróżniane są formy istnienia w jedynej istocie Boga, czy też, że jest ukazywana wielość form czy osób. Ponadto przesłanka większa mówi tylko o piśmie Starego Testamentu: a on przytacza także miejsca z Nowego Przymierza. Zastrzegam to z tej przyczyny, by ktoś nie sądził, że to, co on złączył, my pochopnie rozłączyliśmy, i że z jednego argumentu uczyniliśmy dwa; i zarazem, aby uwidocznili, że powyższy sylogizm nie został wywiedziony ze źródeł Pisma, a nadto, że autor nie zatroszczył się o to, aby swój dogmat udowodnić, tylko by wydawało się, że udowadnia. Teraz ujawnijmy nasze myśli o tym, co sądzić należy o tych miejscach z Pisma świętego.

Rozdział IV

Odpowiedź na te cytaty z Pisma świętego, przez które usiłował udowodnić, że w jedynej istocie Boga jest wielość form istnienia czy też osób.

Ogółem jest dziewięć cytatów zaczerpniętych ze starego i nowego Pisma dla wykazania, że w jedynej istocie Boga jest wielość form istnienia. Pierwszy z Rdz 1,2: *Duch Pana unosił się nad wodami*. Z tego miejsca argumentacja jest następująca:

Wymieniony jest Duch Boży czy też istota boska. Zakładana jest tu więc wola Boga, którą jest ten duch. Wola zaś zakłada umysł; umysł – obraz. Przez to zdanie więc rozróżniane są formy istnienia w jedynej istocie.

O przenikliwa argumentacja, subtelniejsza od wszelkiej subtelności! Poza samym logicznym następstwem, którego nie ma, dwie rzeczy fałszywe są tu powiedziane. W poprzedniku – że duch jest istotą boską. W następniku, że duch ten jest wolą. Nie może się to nadto zgodzić z wcześniejszymi [słowami], w których było powiedziane, że duch jest w boskiej istocie; i że duch jest bodźcem, czy też popędem woli. Argumentacja ta niszczy przecież samą siebie. Jeżeli

bowiem ten duch –jak mówi się w następniku –jest samą wolą: [to] kto odczuwa wolę? Czy to, co jest odczuwane, od tego, przez kogo jest odczuwane, nie różni się co do liczby? Nie jest też uniwersalną prawdą, że każdy umysł zakłada obraz –co było wcześniej powiedziane według Scaligera.

Keckermann widzi, że jego argumentacji stoi na przeszkodzie różna interpretacja tego miejsca u wielu tłumaczy: jako że jedni utrzymują, że duch oznacza wiatr, inni, że ogień, niektórzy, że siłę i moc sprawczą Boga. Dlatego odnosi się do poszczególnych [interpretacji]: i po pierwsze, [mówi], że [duch] nie jest wiatrem, z tych powodów: *Odpowiadam –mówi –że tej starej żydowskiej glosie, [wskazującej], że duch ten oznacza wiatr, jawnie sprzeciwia się to, co jest powiedziane w wersie 6, że dopiero w kilka dni później zostało stworzone powietrze: wiatr zaś jest poruszonym powietrzem; jeśli więc pierwszego dnia stworzenia nie było powietrza, z pewnością nie było i wiatru.* W odpowiedzi tej powiedziane jest w ten sposób, jakby było pewne, że duch ten, o którym mówimy, był pierwszego dnia stworzenia. Tymczasem wersy pierwszy i drugi nie pozostawiają wątpliwości, że dopiero po stworzeniu nieba i ziemi duch ten legł między wodami. A niebo zostało stworzone dnia drugiego, ziemia –trzeciego. I nie ma znaczenia, że w wersie 2 było napisane, iż duch Pana spoczywał na wodach: skoro także w wersie 1 uczyniona jest wzmianka o niebie i ziemi, o których jednakże jest powiedziane, że zostały stworzone dnia drugiego i trzeciego. I dobrze pisze sam Keckermann na stronie 127, że Mojżesz, gdy naucza, iż Bóg na początku stworzył niebo i ziemię, mówi skrótowo, i przedkłada jakby pewne twierdzenie ogólne, które później częściami objaśnia. Nadto, w wersie 6 nie mówi się, że powietrze zostało stworzone kilka dni później.

Choćby zaś i był duch pierwszego dnia stworzenia, a powietrze stworzone kilka dni później: czy wówczas duch nie będzie wiatrem? Nie ma dnia bez słońca: a jednak cztery dni poprzedziły słońce [tzn. stworzenie słońca]. Dlatego, jeśli mogło być tyle dni bez słońca, czyż nie mogło być podobnie powiewu [łac. *spiritus*, ‘powiew’, ‘tchnienie’, ‘duch’] bez powietrza? Ale nie każdy wiatr jest bez wątpliwości poruszonym powietrzem, choć każde poruszone powietrze jest wiatrem. Ten bowiem [wiatr], którego mocą zostały zebrane wody podczas przejścia Izraelitów przez morze, niewątpliwie był czymś niezwyklejszym od poruszanego powietrza, tak iż nie jest zaiste dziwne, że wiatr ten w Wj 15,10 jest nazywany tchnieniem [*spiritus*] Boga.

Drugi argument jest taki: *Glosie tej sprzeciwia się naturalna właściwość wiatru, który stanowi przeciwieństwo wody ze względu na suchość: tekst zaś mówi wyraźnie, że duch ten spoczywając ogrzewał wody.* Skąd się to wzięło, że duch spoczywając ogrzewał wody? Ja sądziłbym, że duch spoczywał na wodach raczej po to, by je wysuszać, niż ogrzewać. Wiadomo bowiem z rozdziału I Księgi Rodzaju, że wód w górze i na dole było bardzo wiele.

Ostatni argument: *Nigdzie w Piśmie nie czytamy o duchu Bożym [*spiritus Dei*] w znaczeniu powiewu [*spiritus*] (przypuszczam, że miało być napisane: wiatru) niezwykle mocnego:*

a choćbyśmy i bardzo często czytali, to jednak tutaj bardzo ściśle powiązanie tekstowe wskazuje na to, że słowo „Bóg” użyte jest nie metaforycznie, ale w znaczeniu właściwym. Gdy bowiem Mojżesz powiedział: Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię, zaraz potem dodaje: I duch Boży spoczywał. Jak przeto we wcześniejszym miejscu wyraz „Bóg” użyty jest w znaczeniu właściwym, tak też i w późniejszym. Po pierwsze stwierdzam, że z przytoczonego przez nas fragmentu Księgi Wyjścia jasne jest dla każdego, że [wyrażenie] *duch Boży [*spiritus Dei*]* jest używane w znaczeniu niezwykle mocnego wiatru. To bowiem, co w rozdziale 14 [autor] nazwał gwałtownym wiatrem, w rozdziale kolejnym nazwał duchem [albo: tchnieniem] Bożym. Nie można zaś znaleźć żadnej istotniejszej przyczyny tego, dlaczego pewien wiatr jest tchnieniem Bożym, podczas gdy każdy wiatr jest tchnieniem, niż ta, że nie każdy wiatr zasługuje na takie nazwanie, tylko ten, który jest najniezwyklejszy i ze wszystkich najznacniejszy. Wszelkie [rzeczy] najniezwyklejsze i najznacniejsze słusznie mogą być nazywane Bożymi. Nie dlatego, by wszystkie rzeczy nie były Boże: lecz dlatego, że takie zasługują, by tak je nazywać. Stąd *cedry Boże –Ps 79,11, góry Boże –Ps 35,7.*

A więc –zapyta –słowo *Boży* należy tu uznać za metaforę? Nie. Nie uznaję bowiem słowa *Boży* za użyte zamiast słowa „niezwykły”, ale zamiast „Jehowy”, który utworzył niebo i ziemię. Jego

duchem jest nazywany wiatr: nie jakikolwiek, ale znaczniejszy od innych. I nie interpretuję słów Mojżesza w ten sposób: Duch Boży, to jest wiatr najniezwykleszy, tylko: wiatr Boży, i to taki, o jakim wyżej mówiliśmy. Jeśli więc tak zinterpretujemy słowo *Boży*, czy argument, który dołącza [Keckermann], przekonuje do czego innego? Jest doprawdy lichy. Nazwałem go lichym, gdyż nic nie stoi na przeszkodzie, by jedno i to samo słowo, także powtórzone w tym samym kontekście, wyrażało odmienne znaczenia. Przykład –że pominę tu wiele innych –mamy w Ewangelii Jana 1,9: *[Mowa] była na świecie, i świat został uczyniony przez nią, i świat jej nie poznał*. Ten świat, o którym się mówi, że nie poznał Chrystusa, bez wątpienia czym innym jest niż ten, który został przezeń uczyniony.

Ci, którzy pod nazwą ducha Bożego rozumieją siłę i moc sprawczą Boga, przedkładają przeciwnikom autorytet Lamberta Daneau. Dlatego on [Keckermann] broni tylko Daneau, nie dołącza natomiast żadnych argumentów za tym, dlaczego ducha nie można uznać za siłę i moc sprawczą Boga. *Odpowiadam* –pisze –*że występku fałszerstwa dopuszczają się przeciwnicy w cytowaniu tekstu Daneau, w którym jest wyraźnie powiedziane, że stworzenie jest dziełem Ducha Świętego, jakkolwiek przez to określenie nie tylko osoba, ale i moc tej osoby może być rozumiana: kiedy więc Daneau rozumie moc osoby, nie wyklucza [samej] osoby*. Nie mam pod ręką Daneau, dlatego nie wiem, co on na ten temat napisał. To [tylko] mówię, że nie ma wartości to wnioskowanie: Daneau wyraźnie przypisuje stworzenie

Duchowi Świętemu, a więc pod nazwą Ducha nie rozumie siły i mocy sprawczej Boga. Przyczyna pierwsza: bo czym innym jest po prostu duch, a czym innym Duch Święty –a my nie mówimy o Duchu Świętym. Każdy Duch Święty jest duchem: nie każdy duch jest święty. Druga: bo mógł powiedzieć jedno i drugie. Czyż rzadko zdarza się, że uczeni mężowie na różne sposoby sprawy rozpatrują? Owszem, zdarza się nawet, że piszą i mówią rzeczy sprzeczne. Ale –powie ktoś –Keckermann nie zaprzecza temu, że Daneau pod nazwą ducha rozumie moc Bożą: tylko zaprzecza, jakoby z tego względu wykluczał osobę. Tak jakby jedno nie wynikało w sposób nieunikniony z drugiego. Czy jeżeli „Duch Święty” oznacza właściwie moc Bożą, będzie mógł także oznaczać właściwie osobę? Przecież właściwe znaczenie każdego słowa jest jedno. Chodzi nam o właściwe, nie o figuratywne.

Lecz przejdźmy już do trzeciego znaczenia, czy raczej interpretacji, słowa Duch. O niej mówi tak: *Odpowiadam* –mówi –*że niewielkie na nas robi wrażenie autorytet Walezjusza, zwłaszcza że jego zdanie może być odparte bardzo mocnymi argumentami*. Zanim obalę argumenty Keckermanna, z pomocą których przekonuje, że Duch nie jest ogniem, powiem to: ilekroć ma miejsce, że korzystamy z autorytetu trynitarzy, przeważnie zdarza się, że [robimy to] raczej dla odrzucenia dogmatów przeciwników niż dla potwierdzenia naszych. To właśnie ma miejsce przy słowie *Duch*. Bo nie po to, by potwierdzić naszą interpretację tej nazwy, uciekamy się do autorytetu przeciwników, ale by pokazać, że przeciwnicy nie mogą dowieść stąd niczego przeciwko nam; ponieważ ich czy to nauczyciele, czy współwyznawcy nierzadko inaczej niż oni pojmują i interpretują to lub inne miejsce. Uznałem za ważne, by to zaznaczyć, i to z tego powodu, iż powiedział, że nie robi na nim wrażenia autorytet Walezjusza: by ktoś nie sądził, że przedkładamy autorytet tego męża naszym przeciwnikom dlatego, że albo my sami jesteśmy przejęci jego autorytetem, albo sądzymy, że inni powinni się przejmować. Teraz przejdźmy do argumentów.

Czymś zupełnie nieodpowiednim –mówi –*jest rozumienie przez ducha ognia: skoro o Duchu tym mówi się, że niczym kura, kładąc się, ogrzewał wody, ogień zaś wody nie tylko nie ogrzewa, lecz nawet przeciwnie, żarem i suchością ją pochłania*. Ogień i woda walczą przeciwnymi właściwościami, ale jednak nie tak, aby jedno niszczyło drugie. W górze nie byłoby bowiem żadnych wód, gdyby wszelki żar pochłaniał wszelką wodę. Bóg, ów najwyższy rzemieślnik natury, tak stworzył i taką nadał miarę naturom rzeczy, by jedna drugiej wzajemnie nie niweczyła i doszczętnie nie usuwała.

Drugi argument jest taki: *i dlatego, że i ogień ten nie mógł być przed rozprzestrzenieniem, bo dopiero po [nim], jak czytamy, został stworzony*. Ale dlaczego ogień nie mógł być przed rozprzestrzenieniem? Jaka przyczyna, jaki tego powód? Wreszcie, gdzie czytamy, że ogień został

stworzony dopiero po rozprzestrzenieniu? A gdyby tak było napisane: czy duch ów był przed rozprzestrzenieniem? Dlatego to wielorakie interpretowanie tegoż miejsca czy też słowa Duch przez uczonych mężów, niepodzielających naszego zdania, mogłaby być zupełnie wystarczające dla przestrzeżenia Keckermanna, że niczego stąd przeciw nam nie może wnosić. Co dostrzegłby teraz, po tym jak pokazaliśmy, że jego argumenty przeciw tym przytoczonym interpretacjom nie mają żadnej mocy.

Z tegoż rozdziału 1 [w tekście błędnie: 5], w. 26, drugi cytat: *Powiedział Bóg: uczyńmy człowieka na nasz obraz*. Wniosek jest taki:

W jedynej istocie Boga ukazuje się wielość: lecz nie samej istoty, tylko sposobów istnienia czy też osób.

Nie zgadzam się, że w cytowanym miejscu w jedynej istocie Boga ukazuje się wielość. Bowiem czasownik w liczbie mnogiej, *uczyńmy*, nie ukazuje tego, czego chce przeciwnik. Czyż także i ci, którzy są odrębnej natury, nie mogą mówić w ten sposób w liczbie mnogiej: *uczyńmy*? Owszem, jest to stosowne właśnie u tych, którzy są oddzielnej czy też odrębnej natury. A jeżeli tak jest, dlaczego z czasownika w liczbie mnogiej wnioskowana jest wielość w jedynej istocie Boga?

Powiedziałem to w ten sposób, jakbym uznawał, że czasownik w liczbie mnogiej, *uczyńmy*, ma być przyjęty jako mający znaczenie liczby mnogiej, nie należy zaś tu przyjmować żadnej figury gramatycznej: jeśli teraz tego nie przyznam, [zapytasz]: w czym mu to [tzn. powyższe stwierdzenie o użyciu liczby mnogiej] będzie pomocne? [Otóż] w prawie wszystkich językach jest w użytku tego rodzaju enallage. Co do łaciny i greki, nie mamy żadnych powodów do powątpiewania. Przykłady dostępne są u Cycerona, Demostenesa i innych uznanych autorów. *Lecz przejdźmy do pozostałych* –mówi Tulliusz [Cyceron] przy końcu księgi pierwszej *O powinnościach*, i podobnie przy końcu księgi drugiej: *Zajmijmy się następnie pozostałymi*. Arystoteles w pierwszej księdze *Metafizyki*: οὔτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν [oni więc, jak powiedzieliśmy (...)], i niewiele dalej: περὶ οὗ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν [o czym powiedzieliśmy w sposób bardziej jasny w „Fizyce”]. Mk 4,30: *Z czy porównamy królestwo Boże lub w jakiej przypowieści je przedstawimy?* To, że Chrystus w tym miejscu mówi tylko o sobie, wynika z wersu Łk 13,18, który brzmi tak: *Do czego podobne jest królestwo Boże, i z czym je porównam?* A w J 3,11: *Mówimy to, co wiemy, i świadczymy o tym, co widzieliśmy*.

Ale tutaj –rzecze –Chrystus mówi o Ojcu i o sobie. To fałsz. Nie ma bowiem żadnej otwartej wzmianki o Ojcu ani z ukrytego kontekstu fragmentów nie można tego wykazać.

[Powie:] hebrajska idiomatyka nie zna tego niedawno powstałego barbaryzmu. To podobnie jest fałszem. Przykłady na to dostarcza to, o czym mówimy. Powie: miejsce jest sporne. Przyznaję. Ale ponieważ jest takie z powodu nie mniej spornego –mianowicie, chęci wykazania, że w jedynej istocie Boga jest większa liczba osób, nie wcześniej straci [ono] swą moc dowodową, niż to, co stało się przedmiotem sporu, zostanie wykazane. Ten sam sposób mówienia zobacz w 1 Krl 12,9 i 22,3, 2 Krn 10,9. *Jest to barbaryzm* –powiada –[taki jak]: „*My, Pretor, nakazujemy*”, *zrodzony albo z pychy, albo z dworskiego ceremoniału, którego Bóg nie stosuje i którego Mojżesz nie zna*. Przyznaję, że w przytoczonym przykładzie jest barbaryzm: ale to odmienny przykład. W naszym bowiem cytacie nie jest napisane: *my, Bóg, uczyńmy*, co byłoby równie barbarzyńskie i poniekąd świadczyłoby na korzyść przeciwników, tylko jest napisane po prostu: *uczyńmy*. Tak jak i Cyceron nie powiedział: *my, Cyceron, zajmijmy się pozostałymi*. Zaiste, ci, którzy pisali o wytworności języka łacińskiego, twierdzili, że jest to wyrażenie wytworne. I dziwię się, że sam Keckermann w niezliczonej niemal liczbie miejsc naśladuje to barbarzyństwo –str. 46: *Od tych skażeń uwolniliśmy cytaty ze Starego Testamentu*, 48: *Nie chcemy tu obszerniej rozważać*, 49: *Przedkładamy im inne kodeksy*, 50: *Po drugie mówimy (...)* *I teraz przechodzimy do takiego wprowadzenia (...)*. Czy potrzeba więcej? [Keckermann] przyznaje, że ma to miejsce w składni rzeczowników –czemuż więc nie w składni czasowników? Z tejsze Księgi Rodzaju 3,29: *Oto Adam [stał się] jak jeden z nas*. Wniosek z tego taki:

Tu jedyny Bóg zwraca się do większej liczby równych sobie. Nie są zaś równe stworzenia, ani [to, co jest] na obraz stworzeń: lecz Adama oskarżono o dążenie do [osiągnięcia] przymiotów Boga. Przez tę wypowiedź więc wskazywane są trzy równe osoby w jedynej istocie Boga.

Następnik od poprzednika jest tak daleki, jak to tylko możliwe. Dobry Boże, cóż to za wnioskowanie? *Jeden Bóg zwraca się do większej liczby równych sobie: więc w jednej istocie są trzy równe osoby?* Czy jeżeli są równe, to tym samym też trzy? Dlaczego nie więcej albo mniej? Czy jeżeli równe, to dlatego w jedynej istocie? Przecież są [byty] równe, które nie mają przy tym tej samej istoty. A nawet jedno i to samo nie może być równe samemu sobie. Równość zachodzi bowiem zawsze między [bytami] różnymi co do liczby. *Jeden Bóg zwraca się do większej liczby równych sobie.* Jakże jeden, skoro ma równych sobie? Jeden, mówię, co do liczby? Kalwin uważa, że znaczenie tego miejsca tak trzeba rozstrzygnąć: *Odtąd Adam będzie do mnie podobny, tak że będziemy sobie towarzyszami.* I dlatego twierdzi, że nie wynika stąd dość mocny argument przeciwko arianom dla udowodnienia doktryny o trzech osobach w Bogu.

Tę interpretację Kalwina zwalcza tym argumentem: *Wszelkie podobieństwo jest między dwoma, jak między zależnym i współzależnym [relatum et correlatum]. Jako zależny jest tutaj wyraźnie wskazany Bóg, do którego podobny chciał być Adam; jako współzależny zaś określony jest sam Adam. Przeto Adam nie może być tym, do którego jest podobny, lecz on sam podobny jest do kogoś innego.* W tej interpretacji Kalwin nie mówi, że Adam jest tym właśnie, do którego jest podobny, tylko że Bóg mówi, iż odtąd Adam będzie do niego podobny, tak że będą sobie towarzyszami. Po cóż więc [Keckermann] stwierdza, że Adam nie może być tym, do którego jest podobny, lecz sam jest do drugiego podobny? Jeżeli Bóg jest nazwany zależnym, a Adam współzależnym, jak mówi Keckermann: jakim sposobem z tegoż wyjaśnienia wnioskuje co innego, niż [z niego] wynika? Lecz dodaje: *Inaczej bowiem wynikałoby, że chciał być podobny do samego siebie, gdyby on [Adam] zawarty był w słowie „nas”.* Miesza fragment z samym objaśnieniem. W objaśnieniu bowiem nie znajduje się słowo *nas*, a we fragmencie nie ma słowa *podobny*. Dlatego argument mógłby mieć jakąś wartość, gdyby te dwa słowa były razem zestawione albo w wyjaśnieniu, albo w samym tekście. Do tego dodaj, że zaimek w liczbie mnogiej *nas* przyjęty jest zamiast liczby pojedynczej *mnie*, podobnie jak [słowo] *jeden* przyjęte jest zamiast *podobny*. Tak więc myśl zawarta w słowach jest taka: *Odtąd Adam będzie do mnie podobny.*

I jak to jest niedorzeczne, tak to, co [następnie] dorzuca, wręcz śmieszne, i sprzeczne z tym, co powiedział uprzednio: *A najbardziej –dorzuca –absurdalne jest to: skoro Adam był uprzednio do siebie podobny, nie było powodu, by dopiero chciał stać się do siebie podobny.* Co słyszę? Adam był do siebie podobny? Więc Adam był dla siebie samego zależnym i współzależnym. Wszelkie podobieństwo, powiedział Keckermann, i słusznie, jest między dwoma, jako zależnym i współzależnym. Ponadto, jeśli Adam był do siebie samego podobny, dlaczego stwierdza się, że Adam nie może być tym, do którego jest podobny, lecz on sam jest podobny do kogoś innego? *Przeto –powiedział Keckermann –Adam nie może być tym, do którego jest podobny, lecz on sam podobny jest do kogoś innego.*

Przytacza też inną odpowiedź o znaczeniu tego miejsca, którą podobnie odrzuca: *Przeciwnik odpowiada, że [przez zaimek „nas”] są rozumiani Aniołowie, tak że sens jest taki: jak jeden z nas, czyli Aniołów. Lecz odpowiadam. Wypowiedź dotyczy równości z tym, kto mówi. A mówi Bóg, nie Aniołowie, jak przeciwnik sam przyznaje. Więc to [zdanie] Mojżesza nie odnosi się do Aniołów, tylko do Boga.* Mam wątpliwości, czy Keckermann uczciwie przytoczył słowa przeciwnika. Z trudem bowiem, nie! –nawet z trudem nie mógłbym uwierzyć, że przeciwnik Keckermanna rozumie to miejsce tylko w odniesieniu do Aniołów, a nie również do Boga. Przypuszczam bowiem, że przeciwnik Keckermanna mówi, iż Bóg tymi słowami zwraca się i przemawia do aniołów, tak że sens jest taki: *odtąd Adam będzie podobny do mnie i do was, tak właśnie, jakby był jednym z nas.* A z tych słów, które dodaje w przesłance mniejszej: *jak przeciwnik sam przyznaje*, widoczne jest, że tak się rzecz ma.

Jeślibyś zaś powiedział, że pozostaje w mocy argument, którym wykazał, że to zdanie Mojżesza nie odnosi się do Aniołów, tylko do Boga –odpowiadam, że w argumencie tym zawiera się nic innego, jak tylko to, że słowa Mojżesza odnoszą się do Boga: natomiast nie do samego Boga, czy też –nie w ten sposób, by wykluczeni byli Aniołowie. Owszem, prawdą jest, że chodzi tu o równość z tym, kto mówi: lecz nie tylko z nim, ale i z tymi, którym jest nazywany równym.

Jakże bowiem byłby równy sobie? Drugi argument nie ma żadnego znaczenia. Cóż to bowiem jest? *Mojżesz dotąd nie zrobił żadnej albo bardzo nieznaczną wzmiankę o Aniołach: toteż tej swojej wypowiedzi nie chce odnosić do Aniołów.* Bo po pierwsze, wypowiedź tutaj nie jest Mojżesza, tylko Boga. Mojżesz bowiem relacjonuje, co powiedział Bóg. Ponadto, choćby nawet zgodzić się, że jest Mojżesza: to jednak nic nie stałoby na przeszkodzie, by odnosić tu wypowiedź do Aniołów, choćby wcześniej nie uczynił nawet najmniejszej wzmianki o Aniołach. Wiadomo było bowiem już wtedy, gdy Mojżesz to pisał, że Aniołowie są. Ale przejdźmy do pozostałych [spraw].

Ostatni cytat z tejże Księgi Rodzaju 11,7: *Chodźcie, zstąpmy i pomieszajmy język.* Na tej podstawie rozumuje tak:

Pomieszanie języków jest dziełem samego Boga. A tymczasem to dzieło przypisywane jest większej liczbie. Przeto w jedynej istocie Boga jest większa liczba działających czy też osób.

Ktokolwiek uważnie rozważy ten argument, zauważy, że wniosek nie wynika z przesłanek. Niech mi pokaże, [gdzie] w przesłankach jest uczyniona wzmianka czy to o istocie, czy osobach? Sylogizm jest to takie zestawienie kwestii spornej z argumentem, by ze względu na należyte przedstawiony argument, kwestia była niezaprzeczalnie rozstrzygana. I prosty sylogizm to taki, w którym predykat spornej kwestii zestawiany jest z argumentem w przesłance większej, a przedmiot w mniejszej. Dlatego z przesłanek wynika tylko to, że jest większa liczba Bogów, czy też raczej, że jest większa liczba dzieł Boga. O co tu chodzi, nie rozumie nikt. Ale gdyby założyć, że to zestawienie Autora wprowadzone zostało prawidłowo, zgodnie z regułami dialektyków –to przesłanka mniejsza jest fałszywa. Bowiem liczba mnoga jest użyta w tym miejscu zamiast pojedynczej. Większa także jest do przyjęcia tylko o tyle, że Bóg jest pierwszą przyczyną pomieszania języków. Bo któż jest, kto by wątpił, że Bóg może mieszać języki przez kogoś innego, i że może komuś udzielić tej mocy?

Fragmentów z Nowego Testamentu jest pięć. Jeden z nich to Mt 3,16-17: *A gdy Jezus został ochrzczony, natychmiast wyszedł z wody. A oto otworzyły mu się niebiosa i ujrzał ducha Bożego zstępującego jak gołębicę i przychodzącego na niego. A głos z nieba mówił: „To jest syn mój umiłowany, w którym sobie upodobałem”.*

To miejsce nazywa Keckermann wyraźnym świadectwem o Trójcy. Lecz w moim osądzie bardzo się myli. Nie tylko z tej przyczyny, że nie wynika stąd, że Duch jest osobą, ale –nawet gdyby to przyjąć –[także] dlatego, że nie potrafi wykazać, iż te trzy osoby posiadają jedną istotę. A nadto dlatego, że z tego miejsca wynika wyraźnie coś przeciwnego. Bowiem Ojciec mówi z nieba, Syn jest zanurzany w Jordanie, Duch zstępuje. Przeto, jeżeli –jak mówi Melancthon i co potwierdza na str. 59 Keckermann –*Jest pewną regułą, że realnie różni się wszystko, co może być wzajemnie od siebie oddzielone*, to wynika z tego, że Ojciec, Syn i Duch Święty realnie się różnią. Są bowiem wzajemnie od siebie oddzieleni. Bowiem Ojciec nie zstępuje z nieba ani nie jest chrzczony w Jordanie. Ani też Duch Święty nie wskazuje na [swego] Syna i nie jest obmywany wodą chrztu. To zaś, co realnie się różni, nie może być tej samej, pojedynczej istoty. Różnić się realnie i być tej samej co do liczby istoty –to stanowi sprzeczność.

Lecz zajmijmy się już wnioskiem Keckermanna:

Po pierwsze –mówi –wnosimy stąd, że Duch jest osobą różną od Ojca i Syna, jako że nie jest cechą przysługującą samej tylko [tj. bezosobowej] mocy przyjmowanie postaci gołębicę i zstępowanie. Po drugie, że Duch ten jest równy w istocie z Ojcem i Synem, ponieważ umieszczony jest w tym samym rzędzie świadectwa, to znaczy, świadectwo jego wskazane jest jako równoważne świadectwu Ojca. Po trzecie, że dostarcza świadectwa Synowi Bożemu, więc nie jest mniejszy od Syna, ale mu równy. W tym miejscu pytanie jest nie o to, co wnioskuje Keckermann, tylko o to: czy w jedynej istocie Boga jest więcej form istnienia, czy też osób? To wynika ze strony 34, gdzie mówi, że udowodni tę tezę z pomocą tych miejsc ze świętych pism: *A cytaty te –rzecze –przywołamy z podziałem na dwie grupy: pierwsza z nich będzie zawierała te, które ukazują, że w jedynej istocie jest więcej form istnienia.*

Jakkolwiek zaś to się przedstawia, my zobaczymy, z pomocą jakich argumentów wnioskowane jest to, o czym się mówi. Racja za pierwszym twierdzeniem jest taka: *jako że nie jest cechą*

przystługującą samej tylko mocy przyjmowanie postaci gołębic i zstępowanie. Z pomocą tej racji nie wykazuje, że Duch jest osobą różną od Ojca i Syna: tylko że Duch nie jest samą tylko mocą. Stanie się to widoczne, jeśli racja ta zostanie przeredagowana w tej formie: Nie jest cechą przystługającą samej tylko mocy przyjmowanie postaci gołębic i zstępowanie. Jest cechą przystługającą Duchowi Świętemu. A więc Duch Święty nie jest samą tylko mocą. I nie tylko całej tej przesłanki większej nie wykazuje z pomocą tej racji, ale nawet jej części: mianowicie, że Duch Święty jest osobą –a zwłaszcza z tej przyczyny [tzn. aby to właśnie wykazać], jak się wydaje, przytoczył tę rację. Jest bowiem czymś –ani mocą, ani osobą. A tym mniejszą wagę ma ten argument, że nie mówi po prostu o mocy: lecz o *samej tylko* mocy. Któż bowiem nie wie, że bezwartościowe jest to wnioskowanie, choćby nawet moc i osoba były bezpośrednimi przeciwieństwami: *Duch nie jest samą tylko mocą: jest więc osobą?* Czy jeżeli nie jest samą tylko mocą, to tym samym nie jest mocą? Jest to błąd, który w szkołach powszechnie jest nazywany *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* [przejście od stwierdzenia relatywnego do ogólnego].

Co zaś dotyczy samego argumentu, fałszywe jest twierdzenie, że Duch Święty przyjął postać gołębic. *I ujrzał* –mówi Ewangelista Mateusz –*ducha Bożego zstępującego jak gołębicę, a nie „pod przyjętą postacią gołębicę”*. Słowo greckie to *ὄσσει*, które może być użyte w odniesieniu do sposobu zstępowania. Jest to przysłówek, i ma znaczenie łacińskiego *sicut* [‘jak’].

To, że Duch Święty jest równy co do istoty z Ojcem i Synem, wykazuje tym argumentem: *Ponieważ, mówi, umieszczony jest w tym samym rzędzie świadectwa, to znaczy, świadectwo jego wskazane jest jako równoważne świadectwu Ojca. Z tego, że świadectwo Ducha Świętego jest równoważne świadectwu Ojca, nie wynika, że Duch Święty ma tę samą istotę co Ojciec. Każdy bowiem wie, że nawet tysiąc ludzi może dostarczyć jednakiego świadectwa o czymś. Przecież jednakie świadectwo polega nie na jedności indywidualnej istoty, tylko [ma miejsce], jeśli wszyscy świadczą tak, jak rzecz sama została uczyniona, usłyszana lub ujrzana. A nadto, jeśli jeden od drugiego nie jest mniej lub bardziej zdolny do dawania świadectwa. Znajdzie się ktoś, kto nam zarzuci, że Keckermann z pomocą tegoż argumentu chciał udowodnić nie jedność indywidualnej istoty, lecz równość. Zarzut ten miałby jakieś znaczenie, gdyby [pojęcia] te były rozróżnione u Keckermanna. A skoro tym samym jest [u niego] bycie [z kimś] równej i bycie jednej istoty, to nie ma tu nań miejsca. Zaiste, czy [Keckermann] zgodzi się, że Ojciec, Syn i Duch Święty nie mają tej samej indywidualnej istoty? A nieuchronnie zgadza się z tym właśnie ten, kto sądzi, że są to [scil. równość istoty i jedność istoty] kwestie odrębne –i to kierując się samą naturą rzeczy. To bowiem, co jest czemuś równe, nie jest tym samym, czemu jest równe. Lecz choćby ten zarzut miał znaczenie: [to jednak] czy jest prawdą, że taką samą istotę mają ci, których świadectwo jest takie samo? A tego nie powie nikt, tylko szalony. Człowiek i Anioł mogą świadczyć jednakowo, czy też być umieszczani w tym samym rzędzie świadectwa. Mamy ponadto znakomity przykład w 1 J 5,8: *I trzech są* –mówi Jan –*ci dający świadectwo na ziemi: duch i woda, i ogień, i ci trzech tworzą jedność. Cóż więc? Ogień, woda i duch będą mieć równą między sobą istotę? Albo równą istotę z wymienionymi wcześniej [bytami] niebiańskimi? Powiedział bowiem w wersie 7: Trzech są ci dający świadectwo w niebie, Ojciec i Słowo, i Duch Święty, i ci trzech są jednością.**

Poza tym, tego, że Duch Święty jest równy i nie mniejszy od Syna, dowodzi przez to, że *dostarcza świadectwa Synowi Bożemu*. Nazbyt dziecinny to argument. Mniejszy może dawać świadectwo o większym: Jan Chrzciciel świadczył o Chrystusie –J 1,7. Lecz nie był on godzien rozwiązać mu rzemyka u sandałów. Chrystus wyższy jest na ogień i wodę: jakkolwiek one o nim świadczą. Niech więc Augustyn, i wraz z nim Keckermann, przypisuje temu miejscu tak duże znaczenie, jakby sądził, że może choćby wyłącznie z jego pomocą dać skuteczny odpór arianom. My z pewnością niczego nie ulękniemy się mniej niż tej broni przeciwników, którą tak łatwo jest skruszyć, jak jakąkolwiek inną. Niech więc Keckermann przestanie się dziwić, że miejsce to przez jego przeciwnika, z którym on w tej księdze nieustannie walczy, zostało pominięte. Bo nie bardzo wiem, czy spośród czołowych teologów trynitarzy, wyjąwszy jednego Augustyna, któryś odważył się użyć go przeciwko arianom czy też nam. Przecież widzieli oni, że owo miejsce

bardzo słabo się nadaje do dowiedzenia, iż Ojciec, Syn i Duch Święty mają tę samą, indywidualną naturę.

Idźmy dalej. W Mt 28,19 Pan mówi do swoich uczniów: *Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego*. Rozumowanie jest takie:

Tutaj wyraźnie wskazani są trzej; a nie [są to] stworzenia: więc [są to] osoby bóstwa.

Jaki ten wniosek ma związek z zadaniem pytaniem? Niech będą osobami bóstwa. Ale nie to jest teraz przedmiotem spornej kwestii: tylko to, czy te trzy osoby są jednej istoty. Są dwie rzeczy, o które się pyta: czy są trzy osoby bóstwa i czy są jednej istoty. Poza tym pomiędzy stworzeniem i osobami bóstwa jest coś trzeciego: sprawiedliwość, miłosierdzie, siła czy też potęga Boga, umysł, wola, istota – jeżeli w Bogu jest ona różna, jak uznają przeciwnicy, od osoby. Ponadto przesłanka mniejsza jest fałszywa w tym zakresie, iż mówi się w niej, że Chrystus nie jest Stworzeniem.

Lecz zajmijmy się racjami. Pierwsza jest taka: *Ponieważ nie jest czymś im [stworzeniom] przynależnym ustanawianie sakramentów ani wprowadzanie czynności naznaczonych jako sakrament*. Ale jakimi argumentami wykaże, że chrzest jest sakramentem? Dodam –chrzest z wody? A nawet gdyby był –że do tego rodzaju chrztu odnoszą się te słowa? Pod nazwą sakramentu rozumiem bowiem chrzest z wody i żaden inny. Chrzest zaś nie jest jednego rodzaju: [jest chrzest] z wody (Dz 2,38, 1Kor 1,13), nauki [*doctrinae*, tzn. „na imię Pana Jezusa”] (Dz 8,5 i 19,5), krzyża (Mt 20,22), Ducha (Mt 3,11, Dz 1,5). W tym miejscu jest wiele rzeczy, które zupełnie jasno wskazują, że te słowa Chrystusa należy odnosić do innego rodzaju niż obmycie w wodzie. Ci bowiem, którzy w tym miejscu otrzymują nakaz chrzczenia, posyłani są zarówno do udzielania chrztu, jak i do nauczania. Jednakże Paweł Apostoł w 1Kor 1,16 poświadcza, że nie został posłany do chrzczenia wodą. *Bo Chrystus –mówi –nie posłał mnie, bym chrzcił, lecz bym głosił Ewangelię*. W wersie 14 dziękuje Bogu, że nie ochrzcił nikogo, z wyjątkiem Kryspusa i Gajusa, a także rodziny Stefanasa. Czy Paweł nie jest objęty tym nakazem Chrystusa? Jakże więc obarcza on nas? Nas, którzy do czynienia tego właśnie jesteśmy zobowiązani wraz z pozostałymi Apostołami?

Dalej, skąd się to bierze, że nigdzie nie czytamy, by ochrzczeni byli w tej formule ci, którzy przyjęli chrzest z wody –skoro nakaz ten został wprowadzony odnośnie tego rodzaju chrztu? Przewróć w jedną i drugą stronę cały zbiór ksiąg Nowego Testamentu, a odkryjesz, że nigdzie nie uczyniono wzmianki o Ojcu, Synu i Duchu Świętym w związku z chrztem z wody; podczas gdy znajduje się tam przecież tak wiele przykładów [ludzi] ochrzczonych.

Druga racja, którą przytacza, jest taka: *Ponieważ żadne stworzenia nie mogą w obrębie nakazu być zrównane z Bogiem Ojcem, albo być postawione w jednym z rzędzie z nim, tak jak tutaj są stawiane*. Dwie rzeczy są tu powiedziane, i obydwie jak najdalsze są od prawdy. Pierwsza to ta, że w tym miejscu Syn i Duch Święty są zrównani z Bogiem Ojcem. Druga, że stworzenia nie są stawiane w jednym rzędzie z Bogiem Ojcem. A przecież słowa Chrystusa nie wskazują na to, że w obrębie nakazu Syn i Duch Święty są zrównywani z Bogiem Ojcem, tylko że Chrystus nakazuje Apostołom, by chrzcili wszystkie narody w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego. Nie ma tu nakazu Ojca i Ducha Świętego, tylko samego Chrystusa, jak jasno wynika ze słów Ewangelisty. Co do drugiej rzeczy mówię, że nie jest rzeczą niespotykaną w pismach świętych zestawianie stworzenia ze stwórcą w sprawach nie mniejszej wagi niż chrzest, takich jak bojaźń i wiara. O bojaźni masz cytat w 1Krl [1Sm] 12,18: *I cały lud przeląkł się bardzo Pana i Samuela*. O wierze w Wj 14,31, gdzie według hebrajskiego oryginału jest powiedziane: *I uląkł się lud Jehowy, i uwierzył w Jehowę i w Mojżesza, jego sługę*. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, by rzecz stworzona była zestawiana ze stwórcą także w sprawach największej wagi, i dotyczących kultu samego stwórcy. Ponieważ oczywista jest zawsze w tej materii należąca różnica, oddzielanie stwórcy od stworzenia. Jego skierowanych w tym miejscu przeciwko przeciwnikowi dowodzeń nie uważam za konieczne zbijać. Bo zarówno nie mam wiedzy, kim on jest, jak też pozbawiony jestem jego ksiąg, aby go bronić. Wystarczy, że ukazałem, iż z tych słów zaczerpniętych z Ewangelii Mateusza rzecz przedstawiona nie wynika.

Na trzecim miejscu przytacza słowa Pana Jezusa z Ewangelii Jana 15,26: *Gdy przyjdzie Poczieszyciel, którego wam pošę od Ojca, który od Ojca pochodzi. Stąd wnosi: Tutaj trzej zupełnie wyraźnie są wymienieni i rozróznieni między sobą: pošyłający, mający być pošłanym i ten, od którego mający być pošłanym pochodzi.*

Ale jeśli trzej zupełnie wyraźnie są wymienieni i rozróznieni między sobą, jakże ci trzej będą mogli być jednej istoty? Czy pošyłający będzie owym pošyłanym? I na odwrót? Bycie pošyłającym i pošyłanym to pojęcia przeciwstawne. Przeciwnik, jak mówi, zostawia to miejsce nietkniętym [tzn. bez komentarza]. Cóż dziwnego? Zawarta jest tu bardzo mocna broń przeciwko [naszym] przeciwnikom.

Miejsce czwarte z Drugiego Listu do Koryntian 13,13: *Łaska Pana Jezusa Chrystusa, miłość Boga i jedność w Duchu Świętym z wami wszystkimi*, nie wymaga żadnego odparcia. Nie wyjaśnia bowiem, w jaki sposób wynika stąd to, co jest przedmiotem wątpliwości. Nie można też z tego miejsca wywnioskować czego innego niż to, że są trzej, czy też że trzej są wymienieni, czemu my nie zaprzeczamy. A pytanie jest, czy owi trzej są osobami w jedynej istocie Boga.

Piąty cytat zawiera słowa Jana zaczerpnięte z Pierwszego Listu 5,7: *Trzej są ci dający świadectwo w niebie, Ojciec, Mowa i Duch Święty, a ci trzej są jednością.*

Podobnie jak z powyższego, także i z tego miejsca wynika tylko, że są trzej, nie zaś że trzy osoby są jednej istoty. To właśnie przyznaje Keckermann na następnej stronie 50: *Odpowiadam –mówi –że na podstawie tego miejsca chcemy i możemy wykazać to tylko, że są trzy odrębne osoby. Ale zaraz sobie samemu na tej samej stronie zaprzecza: Po drugie –pisze –mówimy, że także jedność istoty może być na podstawie tego miejsca wykazana. Móc i nie móc być wykazany –to tworzy sprzeczność.*

W niczym też nie pomaga przeciwnikowi to, że dodaje: *Skoro bowiem przeciwnik zgadza się, że o tych trzech mówi się, iż są jednym jednością porozumienia i woli, wynika z tego, że mówi się, iż są w ogóle jednym w istocie.* To bowiem, co wynika z [wyrażonej] zgody [przeciwnika], nie wynika z fragmentu, a to, co z fragmentu, ze zgody nie. Fałszem jest przecieź to, że z jedności woli wynika jedność istoty, choćby było zupełną prawdą to, co dorzuca do [tego] miejsca jako argument: *Ta wola dopiero jest prawdziwie jedna, która ma fundament w jedności istoty.* Bez wątplenia prawdą jest, że wola, która ma fundament w jedności istoty, jest jedna: ale nie wyłącznie taka jest jedna. Bo i ta jest jedna, i to prawdziwie, która ma fundament w wielu istotach odrębnych co do liczby, ilekroć wszyscy jednakowo chcą jednego –tego czy tamtego. Na tej zasadzie mogę powiedzieć, że była jedna wola Apostołów co do rozpowszechniania boskiej prawdy. Krótko mówiąc, jest fałsz we wnioskowaniu. Wola, która ma fundament w jedności indywidualnej istoty, jest jedna; ale nie na odwrót: wola, która jest jedna, ma fundament w jedności istoty.

Nie zgadzam się także, że z tych słów: *ci trzej są jednym*, należy wnosić o jedności woli. Kontekst raczej na to nie wskazuje. A same słowa pokazują, że mowa tu o jedności świadectwa. Tymi słowami bowiem jest dowodzone, jak wynika z wersu 5, że Jezus jest synem Bożym.

Jakkolwiek zgodzę się –powie ktoś –że nie ma tu dowodu na jedność istoty, to jednak jest dowód na istnienie trzech osób. Jeżeli mówimy z użyciem właściwych znaczeń, rzecz tak się ma. Ale jeżeli figuratywnie, spostrzeżemy, iż częściej mówi się, że świadczą także te rzeczy, które we właściwym znaczeniu świadczyć nie mogą. *I trzej są –pisze Jan –dający świadectwo na ziemi, duch i woda, i krew.* U retorów jest figura zwana prozopopeją –gdy to, co przynależy rzeczom ożywionym, przypisywane jest nieożywionym. Ale o tym kiedy indziej.

Teraz zwróćmy uwagę, w jaki sposób Keckermann odrzuca te [argumenty], które przytacza jego przeciwnik, aby osłabić i zniszczyć ich siłę rażenia. Są one bowiem wielkiej wagi. Dwa zaś są tego rodzaju: jeden –*Fragment ten nie znajduje się w wydaniu syryjskim, w niemieckim Lutra, i wreszcie w wielu kodeksach greckich i łacińskich: a także przez niektórych ojców został pominięty*; drugi –*Jedności tych trzech nie da się stąd wykazać: ponieważ wynikałoby z tego, że Duch, woda i krew także są jednej istoty. O nich bowiem także mówi się, że są jednym.* Na pierwszy argument odpowiada, że z jednego przykładu tekstu syryjskiego nie należy rozciągać argumentacji na wszystkie; że na Lutra nie należy się powoływać jako na dowód, skoro pozostałe

Kościół niemiecki i innych narodów uznają autentyczność tego fragmentu; że [tym] greckim i łacińskim kodeksom przeciwstawne [pod tym względem] są inne, przede wszystkim zupełnie rzetelny kodeks brytyjski; co zaś się tyczy Ojców, [odmienne zdanie mają] Hieronim, Fulgencjusz, Epifaniusz i wielu innych cytowanych przez Bellarmina. Odpowiem na to wszystko jednocześnie: twierdząc, że przeciwnikowi Keckermanna bez wątplenia nie chodzi o to, że miejsce to nie jest autentyczne i należy je z pism świętych usunąć, tylko że nie ma żadnego znaczenia dla potwierdzenia bądź odrzucania dogmatów wiary; zwłaszcza dlatego, że samo to miejsce jest sporne. Bo któż wątpi o tym, że rzeczy wątpliwe nie mogą wątpliwych uwiarygodniać? Hieronim, mówi, *zaświadcza, że arianie wykreślili to miejsce z wielu kodeksów, ponieważ było zbyt wyraźnym świadectwem o Trójcy*. W miejsce autorytetu Hieronima powinien być Keckermann przytoczyć argumenty, którymi Hieronim uzasadnia to, co twierdzi. Hieronima mógł porwać ku temu zdaniu z góry powzięty pogląd. Dlatego niełatwo dać mu wiarę, bo przecież jest on najgłówniejszym wrogiem naszej opinii o Bogu. Drugiemu argumentowi [Keckermann] przeciwstawia to, co nieco wyżej zostało przez nas odparte: mianowicie że on na podstawie tego miejsca chce i może wykazać tylko to, że są trzy odrębne osoby; a nadto, że nie te same słowa znajdują się w badanych przykładach. Bo o trzech świadkach niebieskich mówi się: καὶ οἱ τρεῖς ἕν εἰσιν [‘ci trzej są jednym’], a o Duchu, wodzie i krwi: οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἕν εἰσιν [‘tych troje tworzy jedność’, dosłownie: ‘jest ku jednemu’]. Tak pisze on na stronie 50. Odpisy greckie przy tych słowach się różnią. Ten bowiem, którym się posłużył Arias Montanus, o [świadkach] niebieskich ma tekst: εἰς ἕν εἰσιν. Dlatego jeżeli świadkowie ziemscy nie są jednej istoty z tego względu, że nie mówi się po prostu, iż są jednym, tylko „ku jednemu”, to wynikałoby z tej samej przyczyny, że i niebiescy nie są jednej istoty –skoro w niektórych odpisach greckich, jak spostrzegamy, mówi się, że są oni nie jednym, ale „ku jednemu”. Erazm z Rotterdamu uważa, że nie ma żadnej różnicy między jednym i drugim wyrażeniem: dlatego w obu wypadkach w ten sam sposób tłumaczy słowa greckie. Uznaje bowiem, że słowo εἰς zwyczajem greckim jest w tym miejscu zbyt czynnym dodatkiem. Stąd Kalwin pisze w swoim komentarzu w odniesieniu do tego miejsca, iż nie ma wątpliwości, że o Ojcu, Mowie i Duchu mówi się jako o jedności w tym samym znaczeniu, co później o krwi, wodzie i duchu; i słowo to nie odnosi się do ich istoty, ale raczej do zgodności. Tu wystarczająco wiele już powiedziałem w odniesieniu do tych cytatów z Pisma Świętego, którymi usiłowałem wykazać, że w jedynej istocie Boga jest więcej form istnienia czy też osób.

Rozdział V

Odparcie argumentu przytoczonego dla potwierdzenia, że natura Ojca, Syna i Ducha Świętego jest ta sama

Argument jest następujący (strona 50):

Pismo trzem odrębnym przydzieliło naturę i właściwości Boga: więc albo natura Boga jest potrójna, albo jest jedyna istota trzech. To pierwsze jest fałszywe, co przyznają sami przeciwnicy, zatem to drugie jest prawdą.

Poprzednik jest dowodzony: najpierw w odniesieniu do Syna, potem do Ducha Świętego. Te cytaty o Synu: Jr 23,6: *To jest jego imię* ([Keckermann] dodaje od siebie: *rozumie się, syna*), *którym będzie nazwany* (Wulgata ma: *nazwą go*, kodeks hebrajski: *nazwie*): *Jehowa naszą sprawiedliwośćią*, i te bezpośrednio poprzedzające: *Oto nadchodzą dni, mówi Pan: i wzbudzę Dawidowi odrośl sprawiedliwą; i będzie panował jako król, i będzie roztropny; i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi. W tych dniach Juda dostąpi zbawienia, a Izrael będzie mieszkać bezpiecznie*, wyraźnie wskazują, że słowo Jehowa należy ogólnie odnosić raczej do Izraela niż do Króla wymienionego wcześniej. Zaraz bowiem [po wzmiance o Izraelu] następują te słowa: *A to jest imię, którym go nazwą: Jehowa naszą sprawiedliwośćią*.

Tym bardziej skłaniam się ku temu zdaniu, że bardzo podobny, prawie taki sam fragment jest u Jeremiasza w 33,15, gdzie nie jest tajne, że imię Jehowa odnosi się do Jerozolimy. Dosłowny przekład z hebrajskiego jest taki: *W tych dniach i w tym czasie sprawię, że wyrośnie Dawidowi odrośl sprawiedliwa, i będzie wykonywał prawo i sprawiedliwość na ziemi. W tych dniach Juda zostanie ocalony, a Jerozolima będzie mieszkać bezpiecznie: a to* (w domyśle: jej imię, podobnie jak w miejscu wyżej wymienionym), *którym ją nazwie: Jehowa naszą sprawiedliwością.* Kodeks hebrajski ma wyraźnie ją, a zaimek ten musi się odnosić do Jerozolimy, która w sposób całkiem oczywisty zajmuje tutaj to samo miejsce, co Izrael w poprzednim cytacie. Dlatego jest zupełnie prawdopodobne, że zaimek go podobnie odnosi się tam do Izraela.

Przypuśćmy [jednak], że zaimek go odnosi się nie do wzmiankowanego w bezpośrednim sąsiedztwie Izraela, tylko wymienionego wcześniej króla, to jest Chrystusa: czy Chrystus będzie przez to Jehową, owym twórcą nieba i ziemi? Ale nawet z tego cytatu z Jeremiasza wiadomo, że jedno z drugiego nie wynika. Podobnie bowiem Jerozolima byłaby tymże Jehową. Bardzo poważnie więc błądzi Keckermann, gdy pisze, że my nie przytaczamy odpowiedniego miejsca, z pomocą którego byśmy ukazali, że imię Jehowy nie zawsze wskazuje na wieczną egzystencję Boga. Są też inne miejsca: Wj 17,15: *Mojżesz zbudował ołtarz, który nazwał „Jehowa moim wywyższeniem”*; prorok Ezechiel [mówi] na końcu swego proroctwa [Ez 48,35]: *I nazwa miasta będzie od tego dnia: „Jehowa jest tam”*. A jeżeli powiesz, że znajduje się tu trop albo figura, dlaczego nie dopuszczasz tropu lub figury, gdy Chrystus jest nazywany Jehową?

W pierwszym rozdziale Jana –mówi –λόγος jest wprost nazwany Bogiem i jednorodzoną Synem Bożym, który był na początku u Ojca. Wyjaśnię obydwa miejsca; lecz najpierw tak [powiem]: nazwa Bóg nie odnosi się do natury, co w tym miejscu jest, jak się wydaje, przyjmowane za pewnik, aby wywnioskować to, co jest przedmiotem badania. Nie jest też czyimś imieniem własnym, tylko nazwą godności, czy też, jak się zwykle mówi, nazwą pospolitą. Znaczący to władca, sędzia bądź rządca, mocarz, obdarzony potęgą, dobroczyńca i inne tego rodzaju. Przypisywana jest temu jednemu, najwyższemu twórcy wszystkich rzeczy κατ'ἑξοχὴν [„w całym tego słowa znaczeniu”], tak jakby była jego imieniem własnym. Dlatego mianowicie, że znaczenie tego imienia dla niego przede wszystkim jest odpowiednie, i [przynależy mu] bardziej niż innym, w pewien szczególny sposób. To on jest nade wszystko władcą, rządcą, sędzią, dzierżącym potęgę i dobroczyńcą. I w ten sposób nazwania takiego ledwo są godni, czy też w ogóle nie są, inni, oprócz jednego Jezusa Chrystusa, z którym Ojcu spodobało się podzielić wszystkim, co miał. Z tej też przyczyny ma miejsce to, że w świętych pismach w niejednym miejscu został nazwany imieniem Boga. Figura ta jest bardzo częsta w każdym języku, zwłaszcza u najbardziej uznanych pisarzy. Pod nazwą Poety u łacinników rozumiemy Wergiliusza, u Greków –Homera. [Pod nazwą] Filozofa –Arystotelesa; Apostoła –Pawła. Dlatego nie powinno się wydawać dziwne, że imię Bóg, jakkolwiek jest nazwą pospolitą, jest przypisywane owemu najwyższemu sprawcy wszystkich rzeczy, jakby było własnym.

A to, że jest to nazwa pospolita, może pokazać choćby to miejsce z Pwt 10,17, gdzie Mojżesz nazywa tego najwyższego twórcę rzeczy *Bogiem bogów. Pan Bóg –mówi prorok –Bóg wasz, on jest Bogiem bogów i Panem panów, Bogiem wielkim, potężnym i straszliwym, który nie ma względu na osoby i na dary.* Także i ów Psalm 81: *Ja rzekłem: jesteście bogami, i synami Najwyższego wszyscy.* Z cytatów tych ostatni ma tym większe ma znaczenie, że jest przytaczany przez samego Pana Jezusa na potwierdzenie tej właśnie rzeczy. Któż jest, któż – mówię – z teologów czy to współczesnych, czy dawnych, którego uwagi by to uszło? Dlatego, skoro rzecz tak się ma, jasne jest, że z tego, iż o Chrystusie mówi się jako o Bogu, nie wynika, że ma on tę samą naturę ze swym Ojcem. Albo –gdyby przeciwnicy woleli obstawać przy tamtym –niech wykażą, że o Chrystusie mówi się jako o Bogu w ten sam sposób jak o jego Ojcu: to jest, że mówi się [tak o nim] w tym samym znaczeniu, jak o Ojcu. Z tego miejsca u Jana tego nie wykażą: owszem, wynika z niego coś przeciwnego. Ojciec jest nazywany Bogiem z użyciem rodzajnika, Chrystus jest nazywany Bogiem bez rodzajnika: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος [J,1,1]. Lecz w całym Piśmie świętym nie znajdziesz tego, by Chrystus był nazywany Bogiem z użyciem rodzajnika.

Wspomnę tu mimochodem, iż Jan nie pisze, że λόγος był u Ojca, jak mówi Keckermann, tylko u Boga. I jest to bez wątpienia ów Bóg, jedyny Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa: jednakże – ponieważ u przeciwników „Bóg” ma szersze znaczenie niż „Ojciec” –[z tekstu] nie wynika, że ten Bóg jest Ojcem. Lecz Keckermann chciał przez tę interpretację uniknąć tego, czego przeciwnicy inaczej nie mogą uniknąć, pozostając przy słowie „Bóg”: [tego] mianowicie, że λόγος nie jest tym samym Bogiem, u którego był: i w następstwie, nie ma tej samej co on, osobistej i indywidualnej natury. Kierując się bowiem naturą –kim innym jest ten, u którego [ktoś] jest od tego, kto u niego jest.

Keckermann więc mówi dalej w swoim *Systemie*: *Odpowiada, że przez λόγος rozumiany jest Chrystus jako głosiciel nauki* [łac. *praedicator*]. Przyznaję –mówimy, że Chrystus jest nazywany λόγος czy też mową nie ze względu na jakąś [swoją] naturę czy substancję; lecz ze względu na zadanie, które tenże Pan Jezus tu na ziemi spełnił, ogłaszając Ewangelię Boga Ojca. *Boga* –pisze Jan Ewangelista, 1,18 –*nikt nigdy nie widział; jednorodzony Syn będący na łonie Ojca, on go objawił*. A Autor Listu do Hebrajczyków 1,1-2: *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców w prorokach, [a] w tych dniach ostatnich przemówił do nas w Synu*. Jak gdzie indziej, tak i w tym miejscu jest albo metonimia, jak tam, gdzie Chrystus zwany jest prawdą, życiem, zmartwychwstaniem, albo metafora, taka jak droga, brama, życie, kapłan itd. Wszystkie te miana, i im podobne, nadane zostały temuż Chrystusowi nie ze względu na jakąś naturę czy wieczną substancję, lecz tylko z powodu zadania i [jego] wykonania: tym samym sposobem też Jan Chrzcziciel nazwany został *głosem wołającego na pustyni*.

Co więcej –nie wiem, czy ktoś z naszych powiedział po prostu, że Chrystus jest głosicielem nauki, albo że z tego powodu jest λόγος. Lecz cóż nadto [pisze] Keckermann? *Lecz niech będzie* –mówi –*tak właśnie, bylebyśmy tylko pozostali przy tym, że ten głosiciel jest Bogiem, i był od początku, to jest od wieczności*. Nigdy nie przeczymy, że Chrystus jest Bogiem; jakkolwiek nie z natury, lecz z łaski tego jedynego Boga. *Niech wie z niewzruszoną pewnością* – mówi w pierwszej mowie Piotr, Dz 2,36 –*cały dom Izraela, że i Panem, i Mesjaszem uczynił Bóg tego właśnie Jezusa, którego wy ukrzyżowaliście*.

Nie ma znaczenia, że mówi: Panem, nie: Bogiem. Dodaje bowiem: Mesjaszem [albo: Chrystusem, łac. *Christus*], to jest królem. A powiedzieliśmy, że słowo *Bóg* oznacza króla, i ponadto rządcę, obdarzonego potęgą, mocarza. Dla kogo więc odpowiednie jest znaczenie imienia, dla tego i samo imię. Nie należy tu pominąć milczeniem tego, że Hilary w księdze 5 *O Trójcy* i Ambroży w księdze I *O wierze do Gracjana* czytają to miejsce tak: *Uczynił go Bogiem i Mesjaszem*. Keckermann więc uzyskał od nas [stwierdzenie], że Chrystus jest Bogiem; czy więc uzyska też to, że jest on tej samej natury z Bogiem Ojcem? Żadną miarą. Bo Bóg Ojciec nie jest Bogiem w ten sposób. To bowiem, że jest Panem, królem, rządcą, obdarzonym potęgą, mocarzem itd. ma od siebie samego.

Do tego, że określenie *początek* oznacza wieczność, nie przekonuje w żaden sposób powaga Pisma: to sprzeczne z rozumem. Początek jest w tych rzeczach, które mogą się zaczynać i nie istnieje bez początku [*principium (...) non datur sine principio*]. Wieczność wyklucza wszelki początek; ponieważ jest bez początku, bez końca. Teologowie scholastyczni powiedzieli, że *cała jest zarazem nieskończonym życiem i doskonałym posiadaniem* (Boecjusz, ks. 5 *De consolatione...*, proza 6).

Cóż więc –powiesz –rozumiesz pod określeniem *początek*? Jakkolwiek nie ma to żadnego związku z przedstawionym zagadnieniem, to jednak, by w tej sprawie także innych zadowolić, odpowiadam, że rozumiem początek Ewangelii. Skoro bowiem słowo *początek* jest jednym ze względnych, konieczne jest, by się do czegoś odnosiło: lecz do niczego nie może się odnosić w sposób bardziej odpowiedni niż do treści przedkładanej. A Jan naśladuje tutaj Mojżesza i Marka Ewangelistę, którzy pisząc swoje historie, również rozpoczęli wstęp od tego określenia *początek*. Dlatego, skoro żaden rodzaj interpretacji nie jest ani lepszy, ani bezpieczniejszy od tego, gdy Pismo jest objaśniane poprzez Pismo: dlaczego większość teologów albo odrzuca tę interpretację, albo pod określeniem *początek* rozumieją inne zapoczątkowanie niż rozumiał Marek, albo wreszcie –samą wieczność, która skądinąd jest najzupełniej obca początkowi?

Porzućmy to; i rozważmy, czy z tego, że o Chrystusie mówi się jako o jednorodzonego Synu Bożym, wynika, że ma on tę samą istotę co Ojciec. I jakkolwiek Keckermann nie objaśnia następstwa logicznego tego rozumowania, to jednak łatwo jest je zrozumieć. Bo bez wątpienia nie wypowiedziana argumentacja jest taka: każdy syn jest tej samej natury co jego ojciec. Chrystus jest Synem Bożym. Chrystus więc jest tej samej natury co Bóg, jego Ojciec. Odpowiadam, że synostwo nie jest jednego rodzaju; ani też, [nawet] gdyby było, argument ten nie miałby jakiegokolwiek znaczenia, jeżeli wyprowadza się wniosek o naturze indywidualnej i osobistej. Syn bowiem nie jest tej samej indywidualnej natury co jego ojciec, tylko tej samej natury rodzajowej [*natura speciei*]. A nie pytamy o to, czy Chrystus ma tę samą naturę rodzajową co jego Ojciec, tylko czy tę samą co do liczby. Stanie się zaś jasnym, że w pismach jest wiele przyczyn synostwa, poza tą, którą zwykle nazywa się adopcją, gdy pokażę, że Chrystus z bardzo wielu przyczyn jest nazywany Synem Bożym.

Jedną zaś jest taką, że został poczęty z Ducha Świętego. Na to wskazują słowa Anioła, zwracającego się do Marii. *Duch Święty –mówi Anioł –zstąpi na ciebie i moc Najwyższego osłoni cię; dlatego też święte, które się z ciebie narodzi, nazwane zostanie Synem Bożym.* Połączenie *διὸ καὶ* ['dlatego też'] wskazuje zupełnie wyraźnie na przyczynę, dla której Chrystus ma być nazywany Synem Bożym.

Drugą przyczynę przytacza sam Pan w rozmowie odbytej z Żydami, J 10,36: *Temu, którego Ojciec uświęcił i posłał na świat, wy mówicie: „Błuznisz” –dlatego że powiedziałem: „Jestem Synem Bożym”?* Wymienia dwie przyczyny, ze względu na które nie bluźni, gdy mówi, że jest Synem Bożym: jedną –że Ojciec go posłał na świat, drugą –że go uświęcił. Jest to uzasadnienie wynikłe z wniosku od mniejszego do większego [*a Minori ad Maius*].

Trzecią przyczyną jest Zmartwychwstanie, czy też wskrzeszenie z martwych. Wskazuje na nie Paweł Apostoł, gdy stosuje te słowa psalmu: *Ty jesteś moim Synem, ja ciebie dziś zrodziłem* [Ps 2,7] do zmartwychwstania Chrystusa (w którym zawiera się także wywyższenie i boska godność, której dostąpił) –Dz 13,33. A nie mógłby tego uczynić, gdyby zmartwychwstanie, czy też wskrzeszenie Chrystusa z martwych, nie było uzasadnioną przyczyną, dla której Chrystus może być słusznie nazywany Synem Bożym. Nie każdy więc syn jest tej samej istoty czy też natury ze swoim Ojcem –a wręcz żaden syn nie jest jednej natury ze swoim ojcem w ten sposób, w jaki o Chrystusie mówią przeciwnicy, że jest jednej istoty z Bogiem, swoim Ojcem.

W Liście do Rzymian 8,32 –mówi –Chrystus jest nazywany ἴδιος, to jest „własnym” Synem Boga, dla odróżnienia od wszystkich przybranych; i niech będzie wiadomym, że ma tę samą istotę z Ojcem; nie mógłby bowiem być nazywany własnym, gdyby miał odmienną istotę.

Czy Chrystus nie mógłby być nazywany własnym Synem Boga, jeśli miał odmienną co do liczby istotę od Ojca? Więc nikt nie jest niczym własnym synem. Nikt bowiem nie ma jednej co do liczby istoty ze swoim ojcem. Rzecz jest wszystkim doskonale znana. Umiera ojciec, nie umiera tym samym syn, i na odwrót –umiera syn, nie umiera tym samym ojciec.

Jednakże, ponieważ nie chodzi [nam] teraz o to, czy Chrystus, Syn Boży, ma tę samą co do liczby naturę ze swoim Ojcem, tylko po prostu, czy ma tę samą, albo: czy Chrystusowi przynależy natura Boga; dlatego ta nasza odpowiedź będzie [skierowana] tylko przeciwko tym, którzy chcą z tego miejsca wyprowadzać i wnioskować o, że tak powiem, osobistej [*singularis*] jedności istoty Syna z Bogiem, jego Ojcem. Teraz należy wprowadzić inną odpowiedź.

Odpowiadam więc, że słowo *własny* w świętych pismach nie ma innej treści, jak tylko oznaczanie czegoś wyłącznie swojego, to jest takiego, jakiego nie ma nikt inny; jak w tym fragmencie 1Kor 15,38: *I każdemu z ziaren [nadaje] własny kształt*, albo po prostu: *jego [kształt]*, czy też: *jego samego*, to jest, nie obcy: jak gdy Paweł pisze w tymże liście 6,18, że *ten, kto dopuszcza się nierządu, grzeszy przeciwko ἑδνῷ [własnemu] ciału*. Dlatego na mocy samego wyrazu nie można niczego wywnioskować o zrodzeniu Syna z istoty Ojca. Nic bowiem nie stoi na przeszkodzie, by Chrystus był własnym, to jest osobistym Synem Boga, *jego* [synem] –to jest, nie obcym, choćby bynajmniej nie był zrodzony z substancji Ojca.

Zarzuty, które w tym miejscu stawia Seiveto, nas nie dotyczą, nie mają też żadnego znaczenia. Najbardziej znaczący jest ów fragment przytoczony z Pierwszego Listu Jana 5,20. Dlatego przejdźmy do niego i wyjaśnijmy, jaki jest ten błąd, który porywa przeciwników.

To, że imię Boga nie odnosi się do natury, tylko do godności, powiedziane zostało wcześniej. Dlatego nie można stąd wnosić, że Chrystus jest tej samej natury z Bogiem, swoim Ojcem.

Szczególnie zaś trzeba zwrócić uwagę, że tych słów wprowadzonych w środku [fragmentu]: *On jest tym prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym*, nie należy odnosić do Syna, wzmiankowanego bezpośrednio przedtem, lecz do tego prawdziwego, wymienionego na odleglejszym [scil. od cytowanych słów] miejscu. Przyczyna, oprócz tej, którą wkrótce niżej podamy, jest taka, że nigdzie w świętych pismach Chrystus nie jest nazywany Bogiem z użyciem rodzajnika. A tutaj rodzajnik jest postawiony. Jan nie mówi bowiem: On jest prawdziwym Bogiem, jak to powszechnie przekładają tłumacze, tylko: *On jest tym prawdziwym Bogiem*, ὁ ἀλήθινος θεός. Chrystus jest prawdziwym Bogiem: jednak nie *tym* prawdziwym Bogiem, nie –zaznaczam –tym jedynym, [będącym] Bogiem w sposób najdoskonalszy.

Tej odpowiedzi Keckermann przeciwstawia trzy rzeczy. *Po pierwsze, byłaby tutaj bezużyteczna ταυτολογία [tautologia], ponieważ niewiele wcześniej Jan uczynił wzmiankę o prawdziwym Bogu, dlatego nie może powtarzać o nim tego samego bez nader sztucznej i zupełnie niespotykanej zwłaszcza u tego pisarza ταυτολογία. Po drugie, zaimiek αὐτός ['ten, tenże, on sam'] z zupełną oczywistością wskazuje, że te słowa należy odnosić do tego, co bezpośrednio je poprzedza, i wreszcie po trzecie, ten epitet i tytuł, to jest życie wieczne, całkiem wyraźnie wskazuje, iż Jan mówi o samym synu, ponieważ jest stałym zwyczajem tego Apostoła, że w wielu innych miejscach nazywa Syna życiem wiecznym.* Przywołane argumenty nie mają takiej wagi, by mogły przekonywać do innego [stanowiska].

Co się tyczy pierwszego, jest czymś bardzo dobrze znanym prawie wszystkim teologom, że Apostoł ten ma wielką skłonność do powtarzania tych samych słów. W rozdziale 1 tegoż listu powtarza nie tylko słowa, ale i rzecz samą –w. 8: *Jeżeli powiemy, że grzechu nie mamy*, w. 10: *Jeżeli powiemy, że nie zgrzeszyliśmy*. A na początku [1J 1,1]: *Co było od początku, co słyszeliśmy, co widzieliśmy* itd. I zaraz to samo w wersie 3: *Co widzieliśmy i słyszeliśmy*. A w wersie 2: *A życie ukazało się, i widzieliśmy je, składamy świadectwo i głosimy wam owo życie wieczne, które było u Ojca* itd. A wystarczyło powiedzieć: głosimy wam je, nie było potrzeby dodawać: życie. Niesłusznie więc mówi, że ταυτολογία jest zupełnie niespotykana u tego pisarza.

Ponadto w pewnych zupełnie poprawnych odpisach (jak ten Roberta Estienne'a) czytamy tak: *żebyśmy poznali tego, prawdziwego*, nie zaś: *tego prawdziwego Boga*; albo, jak przetłumaczył Erazm: *żebyśmy poznali tego, który jest prawdziwy*. Stąd jest zupełną nieprawdą, że w słowach Jana jest ταυτολογία, skoro te [słowa]: *On jest prawdziwym Bogiem* odnoszą się do tego *prawdziwego*, o którym została uczyniona wzmianka, tak iż wydaje się, że wręcz koniecznie do niego trzeba je odnosić. Nie byłoby bowiem wiadome, kogo rozumie pod określeniem *prawdziwy*, gdyby on sam nie wyjaśnił tego w tych słowach: *On jest tym prawdziwym Bogiem i życiem wiecznym*. I to jest drugi argument, dlaczego tych słów Jana: *On jest tym prawdziwym Bogiem* nie należy odnosić do Syna, tylko do *tego prawdziwego*.

Na drugi [argument] odpowiadam, że zaimki względne bardzo często odnoszą się do rzeczy wymienionej wcześniej na odleglejszej [od tych zaimków] pozycji. Pełno jest na to przykładów: Dz 4,11 i 7,19, [oraz] z tegoż Listu 2,22: *Któż jest kłamcą, jeśli nie ten, kto przeczy, że Jezus jest Mesjaszem? On jest Antychrystem, który nie uznaje Ojca i Syna*. Przecież zaimiek względny οὗτός ['on, ten'] trzeba odnosić nie do Chrystusa –o ile nie twierdzimy, że Jan zbluźnił –tylko do kłamcy. Trzeci argument opiera się na fałszywym wniosku. Jest stałym zwyczajem tego Apostoła, że w wielu miejscach nazywa Syna życiem wiecznym, ale nie jest stałym zwyczajem, by tylekroć miał na myśli Syna, ilekroć wzmiankuje o życiu wiecznym. Gdyby tylko Syn był życiem wiecznym, rzecz miałaby się tak, jak Keckermann z tego miejsca wnioskuje: lecz wszakże Bóg Ojciec jest życiem wiecznym, owszem –on jest nim w najwyższym stopniu, ponieważ on jest jego źródłem i pierwszą przyczyną.

Wreszcie –kontynuuje –*przedkładamy im fragment z Rz 9,5, gdzie Syn nazwany jest „Bogiem błogosławionym nade wszystko na wieki”*.

Erazm z Rotterdamu tłumaczy to miejsce w ten sposób, że słowo *Bóg* odnosi nie do Chrystusa, tylko do Ojca. Jego tłumaczenie powinno mieć bardzo wielką wagę dlatego, że pochodzi i od trynitarza, i od męża bardzo uczonego. Lecz tłumaczenie Erazma nie podoba się Keckermannowi. Przyczyny zaś nie podaje: tylko odsyła nas do uwag Bezy. A Beza nie wyjaśnia przyczyn, dla których i tę, i inną interpretację tego miejsca dokonaną przez Erazma należy odrzucić –mniemając, że wystarczy powiedzieć: należy ją odrzucić. Te bowiem, które podaje nieco wcześniej, odnoszą się, jak się wydaje, do czego innego –do tego mianowicie, czy należy czytać [w tym miejscu] ὁ ὢν [‘będący’], czy ὁς ὢν [‘który będąc’] –kto chce, niech czyta Bezę. Ale jakkolwiek jest, jakiego rodzaju są te argumenty, które przytacza? *Że jest to* –mówi Beza –*właściwa interpretacja i tłumaczenie tego miejsca, pokazuje zarówno całkowita zgodność wszystkich naszych kodeksów, jak i sam szyk wypowiedzi*. Obydwa

argumenty nie są wystarczająco mocne. Bo co się tyczy zgodności kodeksów –nie mówi po prostu *wszystkich*, tylko *wszystkich naszych*. A mogło się zdarzyć, że były jakieś kodeksy, z których Beza nigdy nie korzystał, i których nawet nigdy nie widział. Wreszcie, co w tym dziwnego, jeśli już wszystkie kodeksy, bez wspomnianych różnic, zachowują tę lekcję? Czy jest ktoś, kto by nie wiedział, że przeciwnicy prowadzący wojnę z tymi, którzy inaczej niż oni sądzili o Bogu, przez wiele wieków mieli przewagę? Tak iż nie byłoby dziwne, gdyby zniekształcili też niektóre miejsca Pisma, aby w wierze zapewnić zwycięstwo swojej sprawie. Erazm z pewnością miał na uwadze to, co przyznaje tamże sam Beza –że słowo *Bóg* zostało pominięte przez Cypriana w księdze *Przeciwko Żydom* [część] 2, rozdział 5 i przez Hilarego objaśniającego Psalm 12, [część] 2. Istotnie, bez wątplenia nie ma już żadnego kodeksu, w którym nie byłoby słowa *Bóg*, jakkolwiek jednak nie było go nigdy w tych, z których korzystali Cyprian i Hilary: tak że słusznie mógłby ktoś podejrzewać, że zostało dodane ze względu na arian. Co do szyku wypowiedzi, który stanowi drugi argument, odpowiadam, że Erazmowi wydawało się inaczej, tak iż również wobec Boga nie waha się on zaświadczyć, że tak widzi sens tego fragmentu. To zaś, co tamten [tj. Beza] dodaje, mianowicie, że *Słusznym było uwzględnić także boskość w Chrystusie, aby ujawniła się znakomitość narodu izraelskiego, która w nim była, ponieważ z niego Chrystus pochodził*, jest śmieszne i zupełnie wątpliwe. Miejsce to bowiem staje się przedmiotem sporu w celu udowodnienia, że syn Boży jest tym jedynym Bogiem. Nie ma także żadnej wagi to, co mówi dalej: *Bo inaczej dlaczego byłoby dodane owo τὸ κατὰ σάρκα* [‘według ciała’], *gdyby nie był niczym, jak tylko człowiekiem?* –skoro i gdzie indziej mówi się τὸ κατὰ σάρκα o innych, którzy byli wyłącznie ludźmi, jak w 4,1 i 9,3. I nie ma tu znaczenia dodana partykuła τὸ. Bo nie oznacza ona nic innego niż to, że Chrystus, jakkolwiek wielki jest, nie jest z Żydów, jak tylko według ciała. Lecz jaki jest sens wkładać wiele trudu w tę sprawę? –skoro jak najchętniej przyznajemy, że w tym miejscu słowo *Bóg* odnosi się do Chrystusa. Dlatego zwróciliśmy uwagę na to [wszystko] nie by zaprzeczać, że Chrystus jest Bogiem, i to błogosławionym ponad wszystkimi, po wszystkie wieki: tylko by pokazać, że na podstawie miejsc wątpliwych i takich, które dopuszczają różną interpretację, nasi przeciwnicy niczego nie mogą wywnioskować. [Rzeczy] wątpliwe wątpliwych uwiarygodniać nie mogą. To powiedzieliśmy w odniesieniu do tych cytatów z Pisma, z pomocą których [Keckermann] chciał pokazać, że Pismo przypisuje Chrystusowi tę samą naturę, co Bogu, jego Ojcu.

Teraz przejdźmy do Ducha Świętego i z pilnością zwróćmy uwagę, jakimi argumentami chciałby on to samo udowodnić.

Na początku o Duchu Świętym pisze to: *Ponadto, tego, że Duch Święty rzeczywiście jest czymś, co jest ἰφυστάμενον, to znaczy czymś istniejącym samo przez się, dowodzi się najpierw z objawień i przyjmowanych postaci, jak przede wszystkim gołębic, Mt 3, i ognistych języków, Dz 2. Jakość bowiem nie przyjmuje postaci*.

O tym, że nie wszystko, co się objawia, istnieje samo przez się, wiedzą wszyscy, którzy choćby w niewielkim stopniu zajmowali się filozofią. Akcydensy objawiają się, jakkolwiek nie istnieją same przez się. Co więcej –tylko one się objawiają. Objawia się bowiem to, co jest dostrzegalne

wzrokiem. A tylko akcydensy są dostrzegalne. Substancje są całkowicie ukryte przed naszym spojrzeniem. Cytowane fragmenty nie dowodzą, że Duch Święty przyjmował postać czy to gołębiczy, czy ognistych języków. W jednym i drugim wypadku przeczy temu przysłówki *ὡσεὶ*. Ale co ja tu słyszę? Duch Święty jest czymś istniejącym samo przez się? A przecież według Keckermanna każda osoba bóstwa jest nie-bytem [*non ens*]. A więc nie-byt ma być czymś, co istnieje samo przez się? Niech Keckermann zobaczy, jak to jest zgodny sam ze sobą.

Po drugie, mówi, *dowodzi się tego ze skutków, które mu się przypisuje: gdyż jest regułą całkowicie pewną, że czynności są właściwością jednostek*. Jednostką może być to, co nie istnieje samo przez się. A więc z tego, że czynności są właściwością jednostek, nie wynika, że Duch Święty jest substancją: tylko że jest jednostką; i jeżeli to się przyjmie – że są jakieś czynności czy działania Ducha Świętego. Keckermann bez wątpienia chciał powiedzieć, że czynności są właściwością substancji, a nie jednostek. To bowiem jest aksjomat scholastyków. *Duchowi Świętemu* –mówi –*przypisywane są czynności: więc Duch Święty jest substancją, to jest czymś istniejącym samo przez się*. Nie zgadzam się z tym, że wszystko, czemu przypisywane są czynności, jest substancją, czyli czymś samo przez się istniejącym. Oto Apostoł w 1 Kor 13,7 przypisuje miłości to, że *wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, we wszystkim pokłada nadzieję, wszystko przetrzyma*. W Rz 7,1 i 11 oraz 4,15 mówi, że grzech *uwodzi*, a także, że Prawo *ma moc [nad człowiekiem]* i że *wywołuje gniew*.

Czy jest to powiedziane w sposób figuratywny? Owszem. Jak można wykazać to, że Duchowi Świętemu przypisuje się czynności bez użycia figury? O Duchu Świętym mówi się, że działa, nie w tym znaczeniu, że rzeczywiście działa, ale w tym, że jest on najszlachetniejszą siłą Boga, poprzez którą działa on w swoich wybranych i wiernych. Podobnie jak i miłość nie czyni niczego sama: tylko czyni ten, w którym ona jest. Nierzadko z użyciem figury przypisywane są rzeczom nieożywionym czynności rzeczy ożywionych.

Dalej dowodzi tego, że Duch Święty jest Bogiem, w ten sposób: *Że zaś jest z natury Bogiem, dowodzi się po pierwsze z tego cytatu z Księgi Rodzaju, 1: „Duch Pański unosił się nad wodami”*. Nie pokazuje, z jakiego powodu i na mocy jakiego sposobu wynikania wnosi, że Duch Święty jest z natury Bogiem, ani też nie jest to łatwo widoczne. Owszem, wynika z tego najoczywiściej coś przeciwnego, o ile tylko mówi się tam o Duchu Świętym, a nie po prostu o Duchu. Jeśli bowiem wyrażamy się w sposób właściwy, to, co należy do kogoś, nie jest tym kimś. Ale nie mówi się tu bezpośrednio o Duchu Świętym, gdyż mowa jest tylko o Duchu. Bo nie każdy Duch jest Duchem Świętym, jakkolwiek każdy Duch Święty jest Duchem.

Uznajmy jednak, że Duch jest tutaj Duchem Świętym: czy wynika z tego, że Duch ten jest ową trzecią osobą, jak tego chce przeciwnik? Jeżeli dokonana przez Keckermanna interpretacja tego miejsca, którą przytoczył na stronie 35, jest prawdziwa, wówczas [to twierdzenie] będzie fałszywe. Tam bowiem przez słowo *Duch* rozumiał dwie rzeczy: istotę boską i wolę. Ale żadna z nich nie jest tą osobą bóstwa, która określana jest jako trzecia w Bogu. Nie jest nią istota: ponieważ byłaby wspólna Ojcu i Synowi; nie byłoby też żadnej różnicy między tą osobą i istotą Boga. Nie jest też nią wola, ponieważ osoba ta jest jej popędem i bodźcem. W którąkolwiek więc stronę zwróciłby się Keckermann, fałszywe jest dowodzenie z tego fragmentu, że Duch Święty jest z natury Bogiem.

W Nowym Testamencie –mówi –*są zupełnie jasne świadectwa, [jak] 1Kor 2,10: „Duch przenika wszystko, nawet głębokości Boga”*: tutaj *Duch jako osoba odróżniany jest od istoty Boga*. *Po drugie, jest tu stwierdzone, że z natury jest Bogiem, ponieważ cokolwiek przenika głębokości Boga, jest w Bogu: a żadne stworzenie nie jest w Bogu, ponieważ w Bogu nie ma niczego, jak tylko Bóg*.

Wyprowadza z tego miejsca dwa wnioski: że *Duch jest osobą różną od istoty Boga* i że *jest z natury Bogiem*. Ale żaden z nich z tego miejsca nie wynika. Pierwszy dlatego, że, jak powiedzieliśmy, także rzeczom nieożywionym przypisuje się czynności, albo –by wyrazić się ściślej w nawiązaniu do naszego zagadnienia –czynności nie przynależą tylko osobom. Działają bowiem także te rzeczy, które nie są osobami –jak wszystkie istoty żyjące, ale nie posiadające

rozumu. I zauważ tutaj, że Duch Święty nie jest czymś istniejącym samo przez się. Cokolwiek bowiem jest w czym innym, nie jest czymś istniejącym samo przez się.

Nie wynika stąd też drugi wniosek to jest, że Duch Święty jest z natury Bogiem –z tego względu, że tutaj Duch ten zupełnie wyraźnie jest odróżniany od Boga, w którym jest. Lecz przyjmuje się także za pewnik, że pod nazwą Ducha rozumiany jest w tym miejscu Duch Święty. Każdy duch jest (jak zostało wcześniej powiedziane) w pewnym sensie duchem świętym, ale nie każdy jest tak nazywany: lecz [określana jest tą nazwą] tylko ta siła i moc sprawcza, która jako najszlachetniejsza ze wszystkich jest w Bogu. Stąd niektóre duchy Boga nazywają się [duchami] złymi (1Krl [1Sm] 16,10).

Odrzućmy argumenty: i to tak, jakby były dwa. Pierwszemu dajmy taką formę: *Cokolwiek jest, jest albo stworzeniem, albo Bogiem z natury. Duch Święty nie jest stworzeniem: więc Duch Święty jest Bogiem z natury.* Odpowiadam, że jest coś pośredniego, czy też coś trzeciego, pomiędzy Bogiem i stworzeniem.

Zapytasz: cóż to takiego? Odpowiadam: wieczność oraz czynności Boga; a także te władze, poprzez które Bóg czyni, cokolwiek chce. Czynności Boga nie są samym Bogiem, ponieważ nie wszystkie są wieczne i są [teraz], podczas gdy kiedyś ich nie było. O Bogu powiedzieć tego nie można. Również te władze, które znajdują się w Bogu i poprzez które coś czyni, nie są samym Bogiem: gdyż [wówczas] pragnienie [velle] Boga możliwością [posse] Boga, i na odwrót, jak zostało pokazane w rozdziale 3 tej pierwszej części naszej [rozprawy]. Również w odniesieniu do miłosierdzia, woli, potęgi, sprawiedliwości i pozostałych tego rodzaju przymiotów stosowane byłoby słowo „Bóg”. A nie jest stosowane, ponieważ nie ma w nich niczego z natury Boga, poprzez którą jest on Bogiem. Jest to oczywiste, bo nie można do nich stosować definicji Boga. Tymczasem definicje wszystkich predykatów, które w sposób istotowy orzekają o podmiotach, przysługują tym podmiotom.

Druga racja jest następująca: *Cokolwiek jest w Bogu, jest Bogiem. Duch jest w Bogu. Więc Duch jest Bogiem.* W rozdziale trzecim ukazaliśmy, że przesłanka większa tego sylogizmu jest fałszywa. Dlatego nie ma potrzeby powtarzania tego samego. Tam więc należy szukać odparcia tego argumentu. My przejdźmy dalej.

Czy nie wiecie (przytacza cytat z tegoż listu, 3,16), *że jesteście świątynią Boga, i Duch Boży w was mieszka?* Keckermann przytacza jedynie ten fragment i nie pokazuje, w jaki sposób wynika stąd, że Duch Święty jest z natury Bogiem. Ale wnioskuje na podstawie tego miejsca jest najczęściej takie: *Ten, którego świątynią jesteśmy, jest z natury Bogiem. Jesteśmy świątynią Ducha Świętego, gdyż mówi się, że on w nas mieszka. Więc Duch Święty jest z natury Bogiem.* Argument ten odpiera się bez trudu. Niech przeciwnicy udowodnią przesłankę większą. Na podstawie niniejszego miejsca udowodnić jej nie można, ponieważ, choć jesteśmy świątynią Boga, to jednak nie tylko jego: zwłaszcza jeśli przyjmujemy, że Bóg mieszka w nas inaczej niż przez swego Ducha. W jaki sposób udowodni się, że my, czyli wierni, jesteśmy świątynią Ducha Świętego? Czy dlatego, że w nas mieszka? Podobnie więc będziemy świątynią każdej rzeczy, która w nas mieszka. A jeśli tak jest, to albo każda rzecz, która w nas mieszka, będzie Bogiem z natury, albo to wszystko, czego świątynią jesteśmy, będzie Bogiem z natury, albo wreszcie my nie jesteśmy świątynią każdej rzeczy, która w nas mieszka. Ale zakończmy już pierwszą część.

Część druga odparcia zarzutów, w której broni się niektórych zastrzeżeń, przytoczonych przeciwko [dogmatowi o] tejże Trójcy, lecz podważonych przez tegoż Keckermanna

Rozdział I

Zarzut pierwszy

Do tej pory odrzuciliśmy argumenty przeciwnika przytoczone w obronie [dogmatu o] Trójcy: teraz należy przystąpić do obrony zarzutów przeciwko tejże Trójcy, wysuniętych w naszym imieniu. I chociaż nie ze wszystkimi się zgadzam, ani też nie znam ich autora: to jednak, ponieważ można je łatwo uwolnić od ataków Keckermanna, nie będę się powstrzymywał od odnotowywania błędów w odpowiedziach: a to zwłaszcza z tej przyczyny, by komuś nie wydawało się, że mają one jakąś wagę. Pierwszy zarzut przytacza w ten sposób: *Tam, gdzie jest istota i osoba, tam jest złożenie [compositio]. W Bogu jest istota i osoba. Jest więc złożenie* – trzeba tu dodać to, co on ominął: *w Bogu*.

[Keckermann] nie zgadza się z przesłanką większą tego argumentu. Lecz nie dostrzegam, dlaczego nie miałyby być jak najprawdziwsza, jeżeli przyjmuje się za pewnik to, co nawet przez przeciwników jest przyznawane: że istota –rozumie się, od osoby –różni się w samej rzeczy i co do nazwy. Bo odczytywana po prostu [tzn. bez kontekstu], [przesłanka większa] nie jest prawdziwa: ponieważ rozróżniane jest to, co jest tym samym. Ilekroć bowiem [istota i osoba] spotykają się w jednym podmiocie, nie ma między nimi różnicy. Nadajmy więc przesłance większej takie brzmienie: *Tam, gdzie jest osoba rzeczywiście różna od istoty, tam jest złożenie*. Jest odrzucana? Bezpodstawnie. Uzasadniam to [w ten sposób]: Ponieważ tam, gdzie jest istota i osoba, tam jest jedność poprzez inność [*unum per alia*]. A złożenie jest jednością poprzez inność: podczas gdy to, co proste, jest jednością samo przez się. Także rozwiązanie dowodzi tego, że jest tam złożenie. Cokolwiek bowiem jest rozwiązywane, jest złożone. Bo nie ma zasad rozwiązywania, o ile nie ma wcześniej zasad składania.

Nie należy też odtrącać tego argumentu na potwierdzenie przesłanki większej, który przytacza [scil. aby go odrzucić] sam Keckermann. Jest on zaś następujący: *Tam, gdzie jest podmiot i relacja, tam jest złożenie. Lecz tam, gdzie jest istota i osoba, tam jest podmiot i relacja. Więc tam, gdzie jest istota i osoba, tam jest złożenie*. Bo chociaż [Keckermann] podobnie zaprzecza przesłance większej tego argumentu, to nie ma to żadnego znaczenia: dlatego że racje, ze względu na które temu zaprzecza, są mierne i nie mają żadnej mocy. Przyjrzyjmy się im. *Nie ma –mówi –żadnego złożenia, jak tylko między rzeczą i rzeczą; relacja zaś nie jest rzeczą, lecz tylko miarą rzeczy: więc relacja nie tworzy złożenia*.

Coś nazywa się złożonym nie dlatego, że składa się z rzeczy i rzeczy: lecz dlatego, że jest jednością poprzez inność. Dlatego jeśli jest coś, co nie jest rzeczą, jest zaś jednością [złożoną] z większej liczby [rzeczy] tego rodzaju, to jest to złożone. Nie jest prawdą także i to: *Relacja nie jest rzeczą*: zwłaszcza jeśli wyraz *rzecz* użyty jest w szerszym znaczeniu, to jest zamiast „substancji” i „akcydensu”. A to, że *rzecz* jest przez niego tak szeroko ujmowana, będzie widoczne z dalszych rozważań, gdzie wskażemy przyczynę, dla której nie akceptujemy przesłanki mniejszej. *Ale stopień natężenia –mówi –w żarze nie jest składnikiem żaru; stopień natężenia w bieli nie jest składnikiem bieli*. Czym innym jest składanie [się na coś], czym innym bycie złożonym z tychże. Stopień natężenia nie jest składnikiem bieli czy żaru: ale mówi się, że coś jest złożone ze stopnia natężenia bieli i z bieli, podobnie ze stopnia natężenia żaru i z żaru. Przykłady są więc bezużyteczne i do sprawy nic nie wnoszą.

Drugi argument na potwierdzenie tejże przesłanki większej głównego sylogizmu, który przytacza, jest taki: *Substancja i akcydens tworzą złożenie. Istota Boga jest substancją; relacje są akcydensami. Te dwa więc tworzą złożenie. Co on na to? Przesłankę większą –mówi –można przyjąć, mniejszej nie. Relacja bowiem –jeśli wyrażamy się w sposób właściwy i dokładny –nie jest akcydensem, ponieważ nie jest bytem czy też rzeczą, lecz tylko порядkiem bądź formą, bądź wartością względną w rzeczy*. Mówi dwie rzeczy: że relacja nie jest akcydensem ani też nie jest bytem czy też rzeczą. Jedno i drugie jest fałszywe. Bo jeżeli jest akcydensem, jak pokażemy, to jest też bytem. Arystoteles w *Metafizyce* nazwał [ją] bytem.

Dalej, na jakiej zasadzie zaprzecza, że relacja jest akcydensem? Może ona być lub nie być, podczas gdy rzecz pozostaje nienaruszona: podobnie jak i akcydens. Bycie akcydensem – to przynależność. Więc cokolwiek przynależy, jest akcydensem. Tymczasem relacja przynależy.

Relacja –mówi –jest porządkiem. Więc nie jest bytem ani akcydensem. Ani nie jest porządkiem, ani gdyby nawet była, nie oznaczałoby to, że nie jest bytem ani akcydensem. Po pierwsze dlatego, że porządek zawiera się w ilości, a relacja nie. Po drugie dlatego, że porządek jest akcydensem, akcydens zaś bytem. To, że jest akcydensem, jest z [samej] natury jasne i oczywiste. Bowiem przynależy, i może być lub nie być bez żadnego uszkodzenia rzeczy. [Keckermann] dodaje przyczynę, dla której porządek nie jest rzeczą. Ponieważ, mówi, inaczej proces [ten] postępowałby w nieskończoność: nic w rzeczach nie byłoby pierwsze i nic ostatnie. Nie wyjaśnia następstwa logicznego; ale jest ono być może takie:

Każda rzecz domaga się porządku. Więc i porządek [domaga się] porządku, jeśli jest rzeczą: i tak w nieskończoność. Dalej bowiem mówi: *Ponieważ z każdej rzeczy rodzi się bardzo wiele porządków. A to, co dodaje –że nie byłoby w rzeczach [nic] pierwszego i ostatniego – to głupstwa. I sprzeczne jest z tym to, co było powiedziane –że proces postępowałby w nieskończoność. Bo jakże nie ma pierwszego i ostatniego, jeżeli porządki postępują w nieskończoność? Czy „pierwsze” i „ostatnie” nie są przejawami porządku?*

Na wcześniejsze dowodzenie odpowiadam, że potrzebna jest reguła. Pytanie jest takie: czy porządek jest rzeczą? Keckermann zaprzecza: z przyczyny takiej, że każda rzecz wymaga porządku. Skoro tak mówi, wyraźnie oddziela rzecz od porządku, co właśnie zawiera się w pytaniu. Rzecz należy tu rozumieć w szerokim znaczeniu, jako akcydens i substancję. Każdy porządek jest rzeczą, nie każda rzecz jest porządkiem.

Rozdział II

Zarzut drugi

Zarzut drugi brzmi tak:

Tam, gdzie jest jedno i trzy, tam są cztery rzeczywiście odrębne. W Bogu jest jedna istota i trzy osoby. Więc w Bogu są cztery rzeczywiście odrębne.

[Keckermann] odpiera przesłankę większą poprzez odgraniczanie. *Tam gdzie są –mówi –jeden byt i trzy byty, tam są cztery, nie ma zaś czterech tam, gdzie jest jeden byt i trzy formy [modi] bytu. Forma bowiem nie różni się na tyle od rzeczy, której jest formą, aby stanowiło coś odrębnego liczbowo od rzeczy, której jest formą. Przyjmuje za pewnik, że jest coś, co nie jest bytem –a z tym wiąże się sprzeczność, bowiem [to] zarazem jest i nie jest. Istotą [quidditas] bytu jest to, że jest. Więc cokolwiek posiada [cechę] istnienia [quidquid esse habet], jest bytem.*

Zakładając, że jest coś, co nie jest bytem: [czy] sposoby istnienia, bądź osoby bóstwa będą [wówczas] tymi nie-bytami? Sprzeciwiają się temu zarówno wypowiedź przeciwnika, jak też po prostu rozum. Rozum dlatego, że każda osoba jest substancją, a także dlatego, że owe formy czy też osoby bóstwa uczestniczą w naturze bytu. Jednakowo określa się Bogiem Ojca, jak i Syna, i Ducha Świętego. Określenie to odnosi się do istoty: Ojciec jest Bogiem, Syn Bogiem, Duch Święty Bogiem. Cóż więc stąd wywnioskujemy? Że byt jest nie-bytem, czy raczej, że nie-byt jest bytem?

W jaki sposób jest to sprzeczne ze słowami Keckermanna? Na stronie 23 mówi on, że *Bóg poprzez rozumienie siebie samego wytworzył samoistny obraz siebie samego*, którym to obrazem nazywa on Syna na stronie 26 i w wielu innych miejscach. A samoistny obraz jakże może być nie-bytem? Czy nazywa się samoistnym [substantialis] nie dlatego, że ma własną substancję, tylko dlatego, że jest tym obrazem substancji Boga, takim jak obraz człowieka, tkwiący w umyśle? Po pierwsze nie zgadza się to z tym, co było napisane wcześniej: *Rodzenie, mówi, jest niczym innym jak aktem substancji, poprzez który wytwarza ona substancję podobną do siebie; kiedy więc Bóg poprzez rozumienie siebie samego wytwarza samoistny obraz siebie samego, słusznie mówi się o nim także, że rodzi ów obraz. Aby argument miał moc, konieczne jest, by następnik odpowiadał poprzednikowi: to jest, mówił o boskiej substancji. Wówczas bowiem właściwe byłoby następujące wnioskowanie: rodzenie jest aktem substancji, poprzez*

który wytwarza ona substancję podobną do siebie; kiedy więc mówi się o Bogu, że rodzi poprzez rozumienie siebie samego, konieczne jest, by wytworzył substancję podobną do siebie. To właśnie powiedział na stronie 26, w aforyzmie 16: *Nazywany jest –mówi –Synem, ponieważ umysł Boga wytworzył ten obraz poprzez najdoskonalszy sposób poczęcia, które zrodziło substancję najzupełniej podobną do rodzącego*. Otóż masz [stwierdzenie], że substancja została zrodzona.

O Duchu Świętym na stronie 53 pisze tak: *Ponadto, tego, że Duch Święty rzeczywiście jest czymś, co jest ἰφυστάμενον, to znaczy czymś istniejącym samo przez się, dowodzi się* itd. Samo zagadnienie i argument, który tam przytacza, ukazują naocznie, że Duch Święty jest czymś istniejącym samo przez się. A to, co istnieje samo przez się, jest bytem w najwyższym stopniu. O takich bowiem [rzeczach] mówi się, że w pierwszej kolejności i w rzeczy samej są, które istnieją same z siebie i nie potrzebują jakiegś podparcia, aby być.

We wspomnianym miejscu, na stronie 53 stwierdza, że jakość nie przyjmuje postaci: tym bardziej należy to stwierdzić o nie-bycie. Bowiem przyjmowanie jest czymś przynależnym bardziej bytowi niż nie-bytowi. Jakość jest bytem, ponieważ jest akcydenssem.

Scholastycy orzekli, że czynności są własnością substancji [/podmiotów; *supposita*]. To samo powiedział Keckermann. Lecz osobom bóstwa przypisywane są czynności: Ojcu stworzenie, Synowi odkupienie, Duchowi Świętemu uświęcenie. Dlaczego więc osoby bóstwa nie są substancjami? Nadto, jakże substancja będzie nie-bytem? Wypowiedzieliśmy się tu o tym obszerniej, aby zwięźlej odpierać przywołane odpowiedzi na czwarty, piąty, szósty i siódmy zarzut.

Rozdział III

Zarzut trzeci

Jest następujący:

Doktryna o Trójcy obala trzy zasady natury: nie jest więc prawdziwa. Poprzednik dowodzony jest przez to, że obalona zostaje pierwsza zasada wszystkiego: Wszystko [albo] jest, albo nie jest. A tego [scil. że owa zasada zostaje obalona] dowodzi się w ten sposób: Ojcostwo jest realnie tym samym co istota. Istota jest realnie tym samym co synostwo. Więc ojcostwo jest realnie tym samym co synostwo: a jednak nie jest realnie tym samym co synostwo.

Odpowiadając na to, zaprzecza temu, że ojcostwo nie jest w samej rzeczy tym samym co synostwo. Zabarella w księdze *O właściwościach duszy*, rozdz. 2, zaznaczył, że mówi się o dwóch sposobach realnego różnienia się [czegoś]: w podmiocie i w istocie. Dlatego należy przyjąć, że na tyle samo sposobów można być realnie tym samym. W podmiocie tym samym są te [rzeczy], które różnią się tylko sposobem [*ratio*] [istnienia]. Te, których istota jest co do liczby ta sama. Na to, po pierwsze, zwracam uwagę. Po drugie, twierdzę, że ten, kto tak argumentował [tzn. autor przytoczonego powyżej zarzutu], posłużył się przyjętymi zasadami. To powiedziawszy, mówię, że inaczej stosowane jest [pojęcie] *być realnie tym samym* przez Keckermanna, a inaczej przez argumentującego. Kiedy bowiem autor argumentu mówi, że ojcostwo nie jest realnie tym samym co synostwo, nie mówi, że jedno i drugie nie jest w jednym podmiocie, to bowiem nie ma związku z tematem, ale że ojcostwo nie jest samym synostwem: podczas gdy jednak z przyjętych zasad wyprowadzony został wniosek, że ojcostwo jest samym synostwem. Myśl przesłanek powinna być więc taka: Ojcostwo jest tym samym, co sama istota. Istota jest tym samym, co samo synostwo.

Powiesz: nikt nie przyjął przesłanek w tym znaczeniu. [Owszem], bez wątpienia [zrobił to] ów, przeciw któremu ten nasz dysputant użył tej argumentacji. I nie bez przyczyny zastrzegłem, że posłużył się on przyjętymi zasadami. I musi to przyznać każdy, kto uważa, że w Bogu nie ma niczego, co nie jest Bogiem. Jest to jasne z tego względu: Ojcostwo i synostwo jest Bogiem – więc ojcostwo i synostwo jest samą istotą Boga. Czym [innym] bowiem jest Bóg, niż istotą, przez

którą jest Bogiem? Śmieszne byłoby [twierdzenie]: Bóg jest i nie jest ową samą istotą Boga. Czy ojcostwo i synostwo nie są samym Bogiem? Więc nie wszystko, cokolwiek jest w Bogu, jest samym Bogiem. Jeżeli Keckermann przyjmuje to w tym samym znaczeniu co jego przeciwnik, i twierdzi, że ojcostwo jest realnie tym samym co synostwo, niech przyzna, że synostwo jest ojcostwem, i na odwrót. Bowiem pojęcia oznaczające to samo są wymienne, na przykład: człowiek – zwierzę rozumne.

Kontynuuje: *Po drugie, mówią, że obalona zostaje ta zasada: Te [dwie rzeczy], które są tym samym z jedną, trzecią, są tym samym między sobą: bowiem –powiadają –ojcostwo i synostwo są tą samą rzeczą co istota, a jednak nie są tym samym pomiędzy sobą.* Na co on:

Odpowiadam, że zasada ta jest matematyczna, i mówi o tym rodzaju identyczności, która powstaje ze wskazania na ilość, i jest zazwyczaj nazywana równością czy jednakowością: na przykład, jeśli dwie linie są równe trzeciej, wynika z tego, że i te dwie są między sobą równe. W pozostałych zaś rzeczach stwierdzenie to wymaga wielkiego ograniczenia. Myli się. Twierdzenie dotyczy wszystkiego. Wszędzie i zawsze jest prawdą, że są tym samym między sobą te [rzeczy], które są tym samym co jedna, trzecia [rzecz]. Ale trzeba zwrócić uwagę, że zdanie to lepiej sformułować w ten sposób: Te dwie [rzeczy], które są tym samym co jedna, trzecia (nie: z jedną, trzecią) [łac. *uni tertio* zamiast *in uno tertio*], albo: te dwie, które są tym samym, co coś trzeciego, są tym samym między sobą. W tym sensie przyjmowane są owe słowa Arystotelesa z 7 księgi *Topików*, od których wzięły pochodzenie te [nasze]: εἰ ᾧ ἄτερον ταῦτόν, καὶ ἄτερον εἰ γὰρ μὴ ἀμώτερα τῷ αὐτῷ ταῦτά, δῆλον ὅτι οὐδ' ἄλλήλοις [„(należy rozważyć), czy [w przypadku, gdy z dwóch w założeniu tożsamych rzeczy jedna jest tożsama z czymś trzecim] jedna i druga jest z nim [tzn. czymś trzecim] tożsama; jeśli bowiem obydwie nie są z nim tożsame, jest oczywiste, że nie są też tożsame między sobą”].

Przykład wzięty z matematyki nie ma związku z tematem. Dwie linie, które są równe trzeciej, nie są tym samym: tylko [są] równe. A twierdzenie głosi, że te dwie rzeczy, które są tym samym, co coś trzeciego, są tym samym między sobą. Taka jest różnica między regułą i przykładem, że to drugie mówi o równości, a pierwsze o tożsamości. Trzeba było to sformułować w ten sposób: „Dwie linie są tym samym co trzecia: więc między sobą są tym samym”. Dopiero wtedy przykład byłby adekwatny do reguły.

Co zaś wzbrania Keckermannowi uznać, że w innych rzeczach i dziedzinach wiedzy to twierdzenie jest prawdziwe? *Bowiem –mówi –nie jest uprawnione [twierdzenie]: Pompejusz i Juliusz Cezar są zgodni w miłości do Cycerona: więc są zgodni także między sobą.* Przyznaję, nie jest uprawnione. Bo jest to piękny przykład bez żadnego związku z tematem. Reguła nie brzmi tak: Te [rzeczy], które są zgodne w jednej, trzeciej, są tym samym, albo: są zgodne także między sobą, tylko: te [rzeczy], które są tym samym z jedną, trzecią, albo, jak poprawiliśmy dla uniknięcia dwuznaczności, te dwie [rzeczy], które są tym samym, co coś trzeciego. Na przykład, gdyby Pompejusz i Cezar byli samym Cyceronem, Pompejusz nie mógłby nie być Cezarem, i na odwrót, Cezar Pompejuszem. To wynika z twierdzenia.

Dodaje: *Ograniczam więc tę zasadę. Te [rzeczy], które są tym samym co jedna, trzecia, są tym samym między sobą względem tej trzeciej.* Ściśle biorąc –nie [są] tym samym, tylko równe. W jaki sposób ojcostwo i synostwo, które są przywołane w przykładzie, są albo mogą być tym samym co coś trzeciego, czyli istota? Ze względu na uczestnictwo w jednej istocie można by powiedzieć o ojcostwie i synostwie, że są tym samym, tak jak Piotr i Paweł są tym samym ze względu na człowieczeństwo: ale że są tym samym co istota jako jedna, trzecia [rzecz] –żadną miarą, chyba że ojcostwo jest samą istotą, podobnie jak i synostwo. *Ojcostwo i synostwo są tym samym co do istoty* [możliwe też tłumaczenie: *Ojcostwo i synostwo są tą samą istotą*]. Wyrażenie jest dwuznaczne, bowiem w tym miejscu *essentia* [‘istota’] może być rozumiana jako [wyraz] w ablatiwie [tj. narzędniku/miejscowniku] i w nominatiwie [mianowniku]. W pierwszym przypadku sens będzie taki: ojcostwo i synostwo mają tę samą naturę: w ten sposób być może on sam to interpretuje, [jednakże] poprzez ten sens nie objaśnia reguły. W drugim sens będzie: ojcostwo i synostwo są samą tą istotą –i w tym znaczeniu przykład przystaje do reguły. Ponieważ zaś on interpretuje przytoczony przykład w pierwszym znaczeniu, na co wskazują te słowa, które

dorzucą: *to znaczy, mają wspólną istotę*, osądź [sam], że niewłaściwie odnosi on ojcostwo i synostwo do ograniczonej reguły.

Nie należy w tym miejscu pominąć milczeniem pewnego przykładu, który Bellarmin, o ile mnie pamięć nie myli, wspomina w odpowiedzi na ten argument. Człowiek, mówi Bellarmin, jest zwierzęciem; podobnie koń; podczas gdy ani człowiek nie jest koniem, ani koń człowiekiem. Twierdzą, że w przykładzie jest błąd. Reguła twierdzi, jak zostało wcześniej powiedziane, że owe dwie [rzeczy] wówczas są między sobą tym samym, gdy są tym samym, co coś trzeciego. A człowiek nie jest tym samym co zwierzę, tak jak i koń. Inaczej [nazwy] „człowiek” i „koń” byłyby używane zamiennie ze „zwierzęciem”. Kiedy więc zostanie udowodnione, że koń jest tym samym co zwierzę, i podobnie człowiek, wówczas twierdzenie zostanie obalone.

Pozostaje jeszcze jedna odpowiedź Keckermanna. Ona zaś jest taka: *Ponadto w związku z tym argumentem należy rozważyć także to, że istota nie powinna być określana jako coś trzeciego względem Ojca i Syna. Przyczyna: Inaczej bowiem przeciwnicy pozostaliby przy [twierdzeniu o] owej poczwórnej liczbie, które wcześniej odrzuciliśmy*. Marny argument: ponieważ dobytą nie z natury rzeczy, ani też nie na podstawie niewypowiedzianego świadectwa: tylko po to, by nie musieli zgodzić się z przeciwnikami co do poczwórnej liczby.

Czy może mocniejszy jest ten? *Ponieważ rzecz nie przydaje liczby swojej formie* [tzn. owa „forma” (*modus*) nie jest czymś odrębnym od rzeczy], *czyli nie różni się co do liczby od swoich form*. Podobnie –to głupstwa. Bo jeśli nie różni się co do liczby od swojej formy, rzecz będzie formą i na odwrót. I tak jeśli istota nie różni się od osoby czy też formy, istota boska będzie osobą czy też formą. To bowiem, co się nie różni co do liczby, jest tym samym. Jest [tu] zupełnie wyraźne [twierdzenie], że rzecz nie różni się co do liczby od swojej formy: podobnie jak i istota od osób, podczas gdy jednak formy między sobą różnią się co do liczby. Tak jakby nie bardziej różniły się co do liczby te, których istota czy też definicja nie jest w żadnym razie ta sama, niż te, których jest ta sama. Definicja rzeczy i formy, istoty boskiej i osoby nie jest ta sama. Bo natura *bytu* i *nie-bytu* (tak nazywa Keckermann osobę) nie jest ta sama. A definicja form, to jest osób bóstwa jest ta sama. Na równi odnosi się do nich ta definicja Keckermanna [podana] na stronie 19: *Jest to forma wiecznego istnienia, pozbawiona początku*, albo na stronie 16: *Jest to relacja przynależna do Bożego istnienia*.

Nie jest też prawdą to, co powiedział wcześniej, że rzecz nie przydaje liczby swojej formie. Po pierwsze dlatego, że przydaje [ją] forma: więc rzecz tym bardziej. Następnie, jedno dodane do jednego tworzy i ustanawia liczbę. Liczba wszakże jest czymś złożonym z wielu jedności. Rzecz z kolei jest jednym, jednym jest też forma przydana rzeczy: albo, jeżeli jest więcej form, jest też więcej jedności. Liczba więc tworzy się, gdy jedno jest dodawane do jednego: i rzecz przydaje liczbę formie, ponieważ przydaje jedność. Nie dlatego, że jedność sama przez się jest liczbą, lecz dlatego, że wiele połączonych jedności jest liczbą.

Zobaczmy, co pisze dalej. *Następnie –kontynuuje –mówią, że odtrącona zostaje zasada [wynikająca] z ekspozycyjnego sylogizmu: bo powiadają, że trynitarze nie chcą uznać słuszności tego sylogizmu, który jednakże jest dobry i ekspozycyjny: Istotą jest Ojciec, istotą jest Syn, więc Syn jest Ojcem*. Odpowiada, odwołując się do treści i do formy. Co do formy –że po pierwsze [ten sylogizm] nie ma formy żadnej figury ani trybu. *Ponieważ –dodaje –w trzeciej figurze należy wprowadzić we wniosku cały predykat przesłanki mniejszej*. Przypuszczam, że brakuje [tu] partykuły przeczącej *nie*. Sądzą bowiem, że zamiast tego, co jest: *należy wprowadzić*, powinno się czytać: *nie należy wprowadzać*. Skłania mnie ku temu ten argument, że sylogizm wprowadza we wniosku cały predykat przesłanki mniejszej, podczas gdy trzecia figura wyprowadza wniosek częściowy. I sam Keckermann dodaje także: *Tak też i w tym sylogizmie należało wprowadzić: „Więc czymś, czym [jest] Syn, jest też Ojciec”*. Lecz Keckermann nie spostrzega, że w ten sposób także odrzucony zostaje ekspozycyjny sylogizm. Przecież fałszem jest to, że jakiś syn jest ojcem. Trzeba to tak rozumieć, że jakikolwiek syn nie jest tym samym co ojciec. Taki bowiem jest wniosek sylogizmu. Na to przede wszystkim zwracam uwagę.

Nadto stwierdzam, że całego predykatu przesłanki mniejszej we wniosku trzeciej figury nie wprowadza się wówczas, gdy ma on szersze znaczenie od samego podmiotu: tutaj jest inaczej.

Bowiem nazwą „Syna” oznaczony jest nie jakikolwiek [syn], lecz ów jedyny [Syn] Boga; podobnie jak i słowem „istota” –tylko istota Boga. Trudność zostaje usunięta, jeżeli sylogizm zostanie podany w ten sposób: „Istotą Boga jest ów Ojciec Pana naszego Jezusa Chrystusa, to jest owa pierwsza osoba bóstwa. Istotą Boga jest ów jedyny Syn Boga, Jezus Chrystus, to jest owa druga osoba bóstwa. Więc ów jedyny Syn Boga, Jezus Chrystus, to jest druga osoba bóstwa, jest owym Ojcem Pana naszego Jezusa Chrystusa, to jest ową pierwszą osobą bóstwa”.

Następnie zaprzecza temu, że sylogizm jest ekspozycyjny. Taką podaje przyczynę: *Ponieważ to, co pojedyncze, nie zawiera się [tu] w [czymś] uniwersalnym, jak to musi mieć miejsce w ekspozycyjnym sylogizmie. Bowiem istota Boga –mówi –nie jest czymś zawierającym się w [kategoriach] uniwersalnych, lecz jest czymś pojedynczym bez [kategorii] uniwersalnej.* Nie rozumiem myśli słów Keckermanna, lecz przypuszczam, że nie rozumie jej sam Keckermann. Nie jest konieczne, by sylogizm ekspozycyjny zawierał to, co pojedyncze, w [kategorii] uniwersalnej. Jak w tym przykładzie: Jezus jest Mesjaszem [*Christus*]; Jezus jest Synem Bożym; więc Syn Boży jest Mesjaszem. Ilekroć dwa są tym samym co coś trzeciego, tylekroć takie wnioskowanie jest poprawne. Keckermann powie, że te jego słowa: *pojedyncze zawiera się w uniwersalnym*, należy w ten sposób rozumieć, że predykat w sylogizmie ekspozycyjnym ma zawsze szersze znaczenie od samego podmiotu. I owszem, prawdą jest, że niekiedy ma szersze znaczenie, lecz nie zawsze –jak to jasno wynika z przytoczonego przez nas przykładu. [Przeciwnicy] nie mogą bowiem zaprzeczyć, że sylogizm [ten] ma poprawnie wyprowadzony wniosek.

Ponadto, jeżeli taka jest myśl słów Keckermanna, to dlaczego Keckermann mówi, że pojedyncze nie zawiera się w uniwersalnym? W przesłankach traktuje [wyrazy] „Ojciec” i „Syn” tak, jakby były to pojęcia bardzo szerokie. Jest to widoczne, gdy mówi: *Tak też i w tym sylogizmie należało wprowadzić: „Więc czymś, czym [jest] Syn, jest też Ojciec”.* A jeżeli wyraz „Ojciec” i wyraz „Syn” traktowany jest w przesłankach indywidualnie, nie ma konieczności wyprowadzania wniosku w taki sposób, jak powinno to być zrobione według Keckermanna. Bo wyprowadzany jest w ten sposób wówczas, gdy predykaty w przesłankach te same figury mają szersze znaczenie od samych podmiotów. Krótko mówiąc –albo nasz wniosek wyprowadzony jest prawidłowo –jeżeli nie mówi się [tu], że każdy ojciec i każdy syn jest ową istotą; albo –jeżeli nie jest wyprowadzony prawidłowo, tylko powinien być wyprowadzony tak, jak uważa Keckermann –[wyrazy] „Ojciec” i „Syn” [będą uznane za] traktowane w przesłankach bardzo szeroko. Stąd nie będzie przyczyny, dla której nasz Autor miałby mówić, że *pojedyncze nie zawiera się w uniwersalnym*. To było powiedziane odnośnie formy.

O treści pisze tak: *Prócz tego, treść także jest wadliwa: prawidłowo nie mówi się bowiem oddzielnie: Istotą jest Ojciec, lecz prawidłowe jest tylko twierdzenie łączne o trzech osobach.* Najpierw mówił, że istota jest czymś pojedynczym, bez [kategorii] uniwersalnej, teraz mówi, że prawidłowe jest powiedzenie czy twierdzenie, że są nią łącznie trzy osoby. A przecież to, co jest w ten sposób pojedyncze, nie jest odnoszone do czegoś innego.

Prawidłowo nie mówi się oddzielnie: Istotą jest Ojciec, tylko łącznie o trzech osobach? Czy to tak, jak całość [złożona] ze swoich części, na przykład –fundament, ściany i dach są domem? I podobnie –„zwierzę” i „rozumne” to człowiek? Więc tak jak tutaj części są samą całością, tak i tutaj istota będzie niczym innym, niż tymi właśnie trzema osobami. Ale to fałsz. Istota bowiem nie składa się z osób. Inaczej osoby byłyby uprzednie wobec osoby, czemu przeciwnicy zaprzeczą.

Wypowiedź ta, powiedzą, jest niezgodna z zasadami. Przyznaję. Ponieważ wszystko, co bezsensowne, jest niezgodne z zasadami. A czemu nie jest niezgodne z zasadami także i to: „Istotą jest Ojciec”, „Istotą jest Syn”? Jestem całkowicie przekonany, że można twierdzić, że te niezgodne z zasadami przesłanki są prawdziwe, na tej samej zasadzie, według której można to przypisywać tamtym. *Prawidłowo –mówi –można to twierdzić tylko łącznie o trzech osobach.* Oddzielnie nie? Więc nie mówię prawidłowo: Ojciec jest istotą Boga, Syn jest istotą Boga, Duch Święty jest istotą Boga. A prawidłowo mówię: Ojciec jest Bogiem, podobnie Syn i Duch Święty. Nazywany jest Bogiem, a istotą nie? Jakim prawem? Ponadto należy zaznaczyć, że Autor tej

argumentacji [przytaczanej przez Keckermanna] niewątpliwie zgadzał się z tymi zasadami. Dlatego, jeśli Keckermann ich nie uznaje, uznawał je bez wątpienia ten, przeciwko któremu zastosował tę argumentację. Nie sądzę bowiem, by argumentował on przeciwko wszystkim trynitarzom, tylko przeciw pewnej konkretnej osobie. Bowiem to pierwsze jest trudne, jako że różnią się oni w tych [sprawach] na wiele sposobów. Lecz my zostawmy to już.

Rozdział IV

Zarzut czwarty

Osoba w Bogu jest albo skończona, albo nieskończona. Jeśli skończona –nie jest więc Bogiem. Jeśli nieskończona –są więc trzy nieskończone, ponieważ są trzy osoby.

Aby odeprzeć ten [zarzut] i dwa następne, zwraca się ku temu swojemu zwykłemu rozróżnieniu na byt i nie-byt. Powyżej wyczerpująco ukazaliśmy, że jest ono zupełnie pozbawione sensu. Bowiem [to, że] coś jest i zarazem nie jest, odbiera prawdziwość rzeczy. Przede wszystkim zaś jest niezgodne z prawdą, że osoba jest nie-bytem: bo ona jest bytem w stopniu najwyższym. Bardziej, powiadam, niż substancja druga i akcydens. Jedno i drugie istnieje ze względu na nią. Więcej zostało o tym powiedziane powyżej. Teraz można by się zdziwić –jakże osoba została wcielona, skoro jest nie-bytem? Czy coś takiego przynależy nie-bytowi, i rzeczy samej przez się wcale nie istniejącej? Czy natura Boga wraz z tą osobą została wcielona i przyjęła człowieczeństwo? Doprawdy rzecz nie tak się ma. Ponieważ jednocześnie zostałaby wcielona pierwsza osoba bóstwa; a także i trzecia. Dlatego nie tylko Syn zostałby wcielony: ale cała Trójca. Stwierdził tak niejeden z trynitarzy, ale zostało to zganione przez innych jako niedorzeczne. Nie mniej sprzeciwia się prawdzie to stwierdzenie Keckermanna: *Kiedy więc przeciwnik mówi, że osoba, w tym zakresie, w jakim jest osobą [persona quatenus persona], jest albo skończona, albo nieskończona, odpowiadam, że wyliczenie jest niepełne, należało bowiem dodać: albo nie jest ani jednym, ani drugim.* Ponieważ wymyśla jakieś stany pośrednie w tym, co jest zupełnie pozbawione pośredniości. Ale nie bez racji powiedział to, co następuje: *Ponieważ skończoność i nieskończoność są stanami bytu czy też rzeczy. Osoba zaś jako osoba, czy też – na ile jest formą istnienia, nie jest bytem, lecz formą bytu: formy zaś nie są ani skończone, ani nieskończone.* Nic, co powiedział, nie jest tak prawdziwe jak to, że osoba odrębna od istoty Boga jest nie-bytem. Rzeczywiście nie jest bytem. Ponieważ jej nie ma [dosł. 'jest niczym', *nihil est*]. Cokolwiek jest, jest bytem. Że skończoność i nieskończoność jest własnością bytu –to także słusznie powiedziane. A to z tej przyczyny, że poza bytem nie ma niczego. W tym zaś, czego nie ma, nie może być skończoności, tak jak i nieskończoności. Akcydensy przynależą do substancji, a bez nich przepadają, to jest –nie mogą być. Można by zaś mieć wątpiwości, dlaczego Keckermann mówi: wola jest nieskończona, a osoba Boga nie, skoro nie-byt jest bardziej czymś odnoszącym się do woli niż osoby. Po pierwsze, podmiotem woli jest osoba. Następnie, woli nie określa się jako „bytu” w pierwszym znaczeniu [tego słowa], tak jak [określa się] osobę. Nikt o zdrowych zmysłach nie powiedział do tej pory, że wola jest Bogiem albo człowiekiem, albo Aniołem, i czymkolwiek tego rodzaju. A zwykle formuły wyrażen poświadczają, że Piotr czy Adam jest człowiekiem, że Gabriel jest Aniołem, pierwsza osoba bóstwa jest Bogiem. Czy więc wola jest bytem bardziej niż jakakolwiek osoba Boga: jako że o tej pierwszej jest powiedziane, że jest nieskończona, a o drugiej, że nie jest ani skończona, ani nieskończona? Czy raczej do każdego bytu można odnieść skończoność i nieskończoność?

Rozdział 5

Zarzut piąty

Jedna i ta sama rzecz nie może wytwarzać odrębnych osób. Umysł i wola w Bogu są tym samym. Więc z umysłu i woli nie będą mogły wywodzić się odrębne osoby. Na zarzut odpowiada tym samym rozróżnieniem, co powyżej –jak to widać w tej odpowiedzi: Odpowiadam poprzez zaprzeczenie przesłance większej. Jedna i ta sama rzecz może tworzyć odrębne formy, na przykład ten sam co do liczby żar może mieć różne stopnie natężenia: jedna i ta sama rzecz istotnie nie może wytwarzać w sobie innych, odrębnych rzeczy, ale formy może. Skoro więc osoby zawierają w sobie nie rzecz, ale tylko formę boskiej istoty, dlatego mogą być tworzone także przez to, co jest jednym i tym samym. Jest to argument [scil. przytoczony na wstępie zarzut], którego ja nie uznaję. Przesłanka większa bowiem jest fałszywa, jakkolwiek nie z tej racji, którą ma na myśli Keckermann –ta bowiem jest bezwartościowa. Jest inna przyczyna, którą ja uważam za niezwykle istotną. Może istnieć przyczyna sprawcza większej liczby skutków. Stąd człowiek jest ojcem wielu synów –z których każdy jest oddzielną osobą. Dlatego Keckermann bardzo poważnie myli się, gdy potwierdza, że jedna i ta sama rzecz nie może wytwarzać innych, odrębnych rzeczy. Przykładem są rzeczy płodzące. Nie ma znaczenia, że dodaje: w sobie. Bowiem te słowa wydają się zbędne, jeśli wypowiedzi się w związku z tematem. Bo w przesłance większej nie ma –tak jak tutaj –tych słów; jest po prostu powiedziane: jedna i ta sama rzecz nie może wytwarzać odrębnych osób, nie zaś: wytwarzać w sobie. Dlatego albo te słowa nie mają znaczenia, albo wydają się, że [Keckermann] wcale nie odpowiada.

Rozdział VI

Zarzut szósty

Istnienie [subsistentia] albo pochodzi [dosł. 'jest', est] z wewnętrznej właściwości [ratio] substancji, albo nie. Jeśli tak –to istota jest nieprzekazywalna, podobnie jak sama substancja. Jeśli nie –to są cztery substancje. Odpiera [to w ten sposób]: Odpowiadam, że wnioskowanie jest z każdej strony fałszywe. Ponieważ zależność wynikania nie jest taka: jeżeli substancja jest z istoty Boga, to istota Boga jest nieprzekazywalna swoim formom, czy też osobom: lecz wynika [z tego] tylko, że istota jest nieprzekazywalna [bytom] niższym, który to rodzaj udzielania, jak wyżej powiedzieliśmy, obcy jest istocie Boga. Ponadto także rzecz pojedyncza i istniejąca może udzielać się swoim formom, na przykład jeden i ten sam żar wspólny jest wszystkim swoim stopniom [natężenia]. Także w drugim przypadku nie wynika, że są cztery istnienia: ponieważ nie mówimy, że trzy osoby są trzema istnieniami Boga, tylko że są trzy formy jednego boskiego istnienia. Tyle odpowiedzi Keckermanna. Skutek, który uczestniczy w naturze swojej przyczyny, jest taki, jaka jest przyczyna. Reguła ta jest zarówno najpowszechniej stosowana, jak i najprawdziwsza. Zgodnie z nią wnioskowanie w pierwszym członie jest słuszne. Bo jakże skutek, to jest istnienie, będzie nieprzekazywalny, podczas gdy istota, od której to [istnienie pochodzi], jest przekazywalna bytom? Czy taki będzie skutek, to jest istnienie, jak przyczyna, czyli istota? Ale ona jest przekazywalna: a tamto nieprzekazywalne. Syn człowieka, który uczestniczy w naturze ojca, jest istotą nieprzekazywalną tak samo, jak i sam ojciec. Istnienie Abrahama –powie ktoś dla przykładu –wzięło pochodzenie z istoty człowieka: a jednak sama istota człowieka nie jest nieprzekazywalna, tak jak istnienie Abrahama. To drugie nie może być odnoszone do wielu: a ta pierwsza jest odnoszona do poszczególnych ludzi. Ἐκτασις [gr. 'rozciągłość', 'zasięg', tu w sensie 'zakres znaczeniowy'] jest łatwa do wyjaśnienia przy zastosowaniu rozróżnienia istoty. Istota jest dwojaka, pierwsza i druga. Druga jest wspólna wszystkim, pierwsza nie. Kiedy więc mówi się, że istota Abrama jest z istoty człowieka, chodzi tu nie o istotę człowieka w ogóle, tylko tego człowieka. A istota tego człowieka jest nieprzekazywalna, podobnie jak i Abrahama.

Wynika [z tego] – mówi Keckermann – że istota jest nieprzekazywalna [bytom] niższym, lecz nie wynika, że jest nieprzekazywalna swoim formom czy też osobom. A więc także substancja jest

nieprzekazywalna tylko [bytom] niższym, podobnie jak i istota, z której ona [pochodzi]: formom zaś czy też osobom przekazywalna. Albo – jeżeli formom także nieprzekazywalna – nie dostrzegam, na jakiej zasadzie istota miałaby być przekazywalna formom, o ile przyjmuje się to, co jest uznawane za pewnik, że istnienie jest z wewnętrznej właściwości istoty, to znaczy – istnienie jest tej samej natury, co jego istota, nie co do liczby, lecz co do rodzaju [*species*]: tak jak Izaak i Abraham, jego ojciec. Ponadto przyjmuje się za pewnik, że formy czy też osoby bóstwa nie są niższe od istoty Boga. Tak jakby natura prawdy nie pouczała nas, że niższe jest to, co zawsze zajmuje miejsce podporządkowane, od tego, co stale jest względem niego odnoszone. Tak ma się istota boska do swoich osób. Cóż to bowiem jest innego, gdy mówię, że Ojciec Chrystusa jest owym jedynym Bogiem, niż to, że Ojciec ma boską istotę? Bóg bowiem przez swoją istotę jest Bogiem. Gdy określa się Piotra człowiekiem, mówi się, że określana jest [jego] ludzka istota. Przykład żaru jest bezużyteczny. Stopień [natężenia] żaru jest akcydensem. A akcydensy nie przejmują natury swojego podmiotu, czy też, że tak powiem, nie uczestniczą w niej. Inaczej nie byłyby akcydensami. Drugie wnioskowanie uchyla [Keckermann] poprzez ten zupełnie daremny wybieg, iż osoba nie jest istnieniem, tylko formą. A przeciwnik Keckermann ma to [tzn. pogląd, że osoba jest istnieniem] potwierdzone przez innych. Prawie cała szkoła teologów nazywa osoby istnieniami czy też bytami [*existentiae sive subsistentiae*], cokolwiek mówi Keckermann.

Rozdział VII

Zarzut siódmy

To, co wynika [z czegoś], nie może ustanawiać. A relacja zrodzenia wynika z osoby ojca. Więc nie może jej ustanawiać.

Dowodzenie przesłanki mniejszej:

Relacja ojcostwa wynika ze zrodzenia syna. A nikt nie rodzi syna, jeśli [sam] wcześniej nie jest. Więc ojciec był wcześniej, zanim zrodził syna.

Sądzę, że jest to bardzo mocny argument przeciwko tym, którzy mniemają, że w Bogu same tylko czyste relacje są osobami. A ponieważ jest on nadmiernie skrócony, uzupełniam go w ten sposób w przesłance większej: *To, co wynika [z czegoś], nie może ustanawiać tego właśnie, z czego wynika.* Wolałbym, by w zamiast *ustanawiać* [*constituere*] było powiedziane *czynić* [*facere*] albo *wydawać* [*producere*]. Dla przyczyny sprawczej właściwe są [określenia] *czynić* i *wydawać*, podczas gdy *ustanawiać* jest odnoszone także do materii i formy. We wniosku trzeba powtórzyć: *Więc relacja zrodzenia nie może ustanawiać osoby ojca.* Wytworniejsze i mocniejsze byłoby może takie sformułowanie: *Osoba bóstwa czyni lub wydaje osobę. Relacja w Bogu nie czyni czy też nie wydaje osoby. Dlatego relacja w Bogu nie jest osobą.* Twierdzenie przeciwników jest takie: Ojciec zrodził Syna; jeden i drugi wydał Ducha Świętego. I musi być prawdziwe, jeżeli przyjmuje się za pewnik, że w sferze boskiej inna osoba została zrodzona, a inna wydana. Skoro bowiem nasi przeciwnicy uznają w Bogu tylko [te] dwie: istotę i osobę, zaprzeczają zaś, by istota czy to rodziła, czy wydawała, wynika z tego w sposób nieunikniony, że jedna osoba bóstwa wydała drugą. Także to znane zdanie scholastyków [mówi], że działania są [własnością] substancji [*supposita*]. A w większym stopniu substancją jest to, co jest bardziej (niech mi będzie wolno tak powiedzieć) indywidualne. Tego rodzaju jest osoba w Bogu. Ona bowiem do nikogo [scil. poza jedynym Bogiem] nie jest odnoszona. Przesłanka mniejsza jest dowodzona: ponieważ relacja synostwa [dosł. ‘Syna’, *fili*] nie ustanowiła osoby Ojca. A jeżeli ona nie ustanowiła, to także relacja ojcostwa [‘Ojca’, *Patris*] nie ustanowiła osoby Syna: w następstwie zaś, także relacja Ojca i Syna nie ustanowiła osoby Ducha Świętego. Nie ma bowiem powodu, dla którego relacja ustanawiałaby osobę jednego, a drugiego nie: albo, [jeżeli jest], niech zostanie ujawniony. Ponadto, tego, że relacja synostwa nie ustanowiła osoby Ojca – czemu zaprzecza Keckermann – dowodzi bardzo dobry i mocny argument. To bowiem, co [z czegoś] wynika, to znaczy, jest przez coś wydawane, nie może –powiadam –ustanawiać, rodzić

czy też wydawać tego, przez co jest wydawane. A relacja zrodzenia, to jest synostwa, wynika z osoby Ojca, czy też: jest wydawana przez osobę Ojca. Więc relacja zrodzenia czy też synostwa nie może ustanawiać, to jest rodzić, osoby ojca, przez którą sama jest wydawana. [Jest to] twierdzenie jaśniejsze od samego światła. Albowiem skutek nie może być przyczyną jestestwa, czy też (że tak powiem) bycia swojej przyczyny. Ponieważ zarazem byłby i nie byłby.

A nadto i przesłance mniejszej przeciwnik zaprzecza. Jakimi więc argumentami ją udowodnić? Tymi samymi, którymi zostało udowodnione, że osoba w sferze boskiej ustanawia czy też wydaje inną osobę. Poza tym bowiem, że sami przeciwnicy powszechnie to przyznają, i przyjęty jest u nich ten zwyczaj mówienia, że Ojciec zrodził Syna, w sposób niezbity o tym przekonuje to, że istota Boga nie rodzi, tak jak i nie jest rodzona. Wyraził to tymi słowami, które znajdują się u Keckermanna na stronie 64, najznakomitszy współczesny teolog katolicki, Bellarmin: *Jeśli bowiem –mówi on –istota rodzi i jest rodzona, to itd.* Zaprzecza temu, że istota rodzi. Skoro więc przyjmuje się za pewnik, że jedna osoba została zrodzona, a inna wydana, [to] owa zrodzona i wydana pochodzą albo od osoby, albo od przymiotów [*qualitates*] znajdujących się w Bogu –o ile stwierdzą, że w Bogu jakieś przymioty się znajdują. Przymioty nie mogą czegokolwiek wydawać: ponieważ nie przynależy im działanie. A gdyby wydawały, zwłaszcza przez rodzenie, wydawałyby przymioty podobne do siebie. Rodzenie bowiem, jak mówi Keckermann, jest aktem, przez który coś wydaje [rzecz] do siebie podobną. Pozostaje więc [wniosek], że relacja synostwa wynika z osoby Ojca, czy też jest wydawana przez osobę Ojca. To właśnie powiedział, gdy pisał te słowa na stronie 67: *Właściwością ojca ze względu na syna jest kształtowanie czy też rodzenie, poprzez poczęcie, obrazu samego siebie.* Jeżeli rodzenie jest właściwością Ojca ze względu na Syna, jakże będzie [właściwością] istoty? Albo –jeżeli jest właściwością istoty –rodzenie będzie przynależać na równi Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, tak jak i istota na równi jest im właściwa. Cecha własna jednego nie jest cechą własną drugiego, tylko akcydensem. Stąd jasne jest, że ten argument, który przydaje [Keckermann] swojemu zaprzeczeniu, jest fałszywy: *Ponieważ (rozumie się, relacja) wynika z istoty Ojca, nie z osoby.* Pozostaje jeszcze jedna odpowiedź Keckermanna na przesłankę większą pierwszego sylogizmu: *To, co wynika [z rzeczy], nie może ustanawiać –rozumie się, mówi, [tej] rzeczy, lecz może jednak ustanawiać formę rzeczy.* Upřednio zostało powiedziane, co należy sądzić o tym rozróżnieniu; teraz trzeba wykazać, że nawet po przyjęciu tego rozróżnienia stwierdzenie to jest fałszywe. Jest wieczystą prawdą w odniesieniu do czegokolwiek, że skutek nie jest przyczyną jestestwa swojej przyczyny. A jeżeli to, co wynika z formy, czy też co jest wydawane przez formę, może ustanawiać tę właśnie formę, to jakim w końcu sposobem skutek nie będzie przyczyną jestestwa swojej przyczyny? Jakim sposobem forma ta będzie, gdy jej jeszcze nie będzie? Będzie, jako że wydaje skutek, który z niej wynika; nie będzie, ponieważ przez to, co z niej wynika, zostaje ustanowiona. Dlaczego zostaje ustanowiona, skoro zanim zostaje ustanowiona –jest? Z tego więc wyciągnijmy wniosek, że uniwersalnie prawdziwe jest twierdzenie większe, to jest, jak powszechnie się mówi, przesłanka większa.

Rozdział VIII

Zarzut ósmy i dziewiąty

Kiedy Syn został zrodzony, albo był, albo nie był. Jeśli był, dlaczego został zrodzony? Jeśli nie był, to [znaczy, że] kiedyś go nie było. I w następstwie, nie jest prawdziwym Bogiem.

I:

Albo Syn zawsze się rodzi, albo kiedyś przestaje się rodzić. Jeśli zawsze się rodzi, to nigdy nie dostępuje ukończenia, ponieważ to, co ciągle jeszcze jest rodzone, nie osiągnęło jeszcze kresu rodzenia, i w następstwie –jeszcze nie jest. Jeśli zaś zaprzestaje rodzenia się, [wówczas] w Bogu będzie jakaś zmiana od bycia do nie-bycia.

W pierwszym argumencie, w miejsce *prawdziwego* należy umieścić *tego jedyne*; niech wniosek będzie taki: *Nie jest więc tym jedynym Bogiem*. Ponieważ może być prawdziwym Bogiem ten, którego kiedyś nie było. Takimi bogami byli ci, do których skierowane zostało słowo Boga, co poświadczają Psalmista i Pan Jezus. Lecz zobaczmy, co odpowiada na to Keckermann. Na pierwszy zarzut to: *Możemy odpowiedzieć, że Syn ani był, ani nie był, i żadne z tych dwóch powiedzeń nie jest słuszne w odniesieniu do Syna: że był, albo że go nie było*. Na drugi: *Odpowiadam, że Syn właściwie ani nie rodzi się zawsze, ani nie przestaje się w pewnym momencie rodzić. Przeto wyliczenie w poprzedniku argumentacji przeciwników jest niepełne*. Jeżeli Chrystus, czy też Syn Boży, nie przestaje się w pewnym momencie rodzić, jak to jest, że przeciwnicy mówią, że Syn został zrodzony z istoty Boga Ojca? Czy mówienie, że został zrodzony, i że nie przestaje się rodzić, nie jest łączeniem sprzeczności? „Nie przestawać się rodzić” oznacza nie być zrodzonym. *Niesłusznie, mówi, czy też niewłaściwie mówi się, że Syn zawsze się rodzi, albo że przestaje się kiedyś rodzić*: więc niesłusznie czy niewłaściwie mówi się też, że został zrodzony: jako że tak jedno, jak i drugie wskazuje na czas. Dlatego my słuszniej i bardziej właściwie mówimy, że Syn z substancji Boga Ojca nie został zrodzony. Mówi: *Wyliczenie jest niepełne*. Cóż ja słyszę? Między potwierdzeniem i zaprzeczeniem jest coś pośredniego? Ale w sprzeczności nie ma żadnego stanu pośredniego. Stąd fałszem jest, jakoby słuszne było stwierdzenie: *Syn ani był, ani nie był, zanim został zrodzony*. Jedno albo drugie musi być prawdziwe: bo są to [stany] pozbawione pośredniości. Lecz zastanówmy się nad wagą argumentu: *Wszystkie czasowniki oznaczają czas: „być” i „rodzić się” przynależą Synowi bez zaznaczania czasu. Bo i czas zaprzyszły w wieczności jest niczym, i zrodzenie Syna jest wieczne: co do wieczności zaś nie powinno się myśleć o żadnym rozróżnieniu czasu, choćby najdrobniejszym*. Jeśli „być” i „rodzić się” przynależą Synowi, albo nie są czasownikami, albo mogą być czasownikami bez zaznaczania czasu. A przecież jedno i drugie jest fałszem. Bo po pierwsze „być” i „rodzić się” odmieniają się przez tryby i czasy, a po drugie istotą czasownika jest zaznaczanie czasu. Co przyznaje też sam Keckermann, gdy mówi: *Wszystkie czasowniki oznaczają czas*. Jakkolwiek czasowniki nie oznaczają, tylko zaznaczają [*non significant, sed assignificant*] czas. Stąd Arystoteles w księdze *O interpretacji* [Περὶ Ἑρμηνείας] nie pisał σημαίνει [‘oznacza’], tylko προσημαίνει [‘obwieszcza’, ‘ogłasza’, ‘zaznacza’]. *W wieczności – dodał [Keckermann] –nie ma czasu zaprzyszłego, ani też najdrobniejszego rozróżniania czasu*. Jak to? Czy wieczność nie jest czasem? Ale przecież jest trwaniem terażniejszym, przeszłym i przyszłym, tak jak i czas. Keckermann na stronie 95 powiedział: *Wieczność jest nieskończonością czasu*. I tamże: *Wieczność jest trwaniem pozbawionym początku i końca*. I to słusznie [powiedział]; lecz błędnie to: *W wieczności nie ma wcześniejszego i późniejszego*. Zaraz bowiem w Komentarzu dodaje: *W czasie istnieje rozróżnienie na wcześniejsze i późniejsze*. Jeśli więc wieczność jest czasem, a w czasie jest wcześniejsze i późniejsze: dlaczego w wieczności nie ma wcześniejszego i późniejszego? Czy czas nieskończony nie jest czasem? *Co do wieczności – mówi –nie powinno się myśleć o żadnym rozróżnieniu czasu, choćby najdrobniejszym*. I: *Zrodzenie Syna jest wieczne*. Zawiera się [tu] sprzeczność. Zrodzenie ma miejsce między momentem, w którym się zaczyna, i tym, w którym się kończy [*Generatio est a termino a quo ad quem*]. I tam, gdzie ono jest, jest rozróżnienie czasu. Jest bowiem wcześniejsze i późniejsze. Chciałbym zaś, aby Keckermann wyjaśnił przyczynę, dla której nie powinno się myśleć o żadnym rozróżnieniu czasu, choćby najdrobniejszym, co do wieczności. Co w tym niestosownego, jeżeli powiemy, że wieczność jest trwaniem terażniejszym, przeszłym i przyszłym? Czy bycie od wieczności nie jest przeszłym trwaniem, pozbawionym początku? Podobnie bycie na wieczność, czy nie jest trwaniem przyszłym, pozbawionym końca? Czy więc nie jest to wręcz bardzo wielkie rozróżnienie czasu w wieczności? Jeśli więc nie jest tym samym być od wieczności i mieć istnieć na wieczność, to nikt nie może –o ile nie jest całkiem bezwstydnym lub zupełnie pozbawionym zdrowego rozsądku –zaprzeczyć, że co do wieczności można myśleć o rozróżnieniu czasu. *O Bogu –dorzuca –nie należy właściwie mówić, że zawsze jest, lecz tylko że jest wieczny*. Dlaczego nie należy tak mówić? Czy „być zawsze” oznacza być w czasie? Ale „być wiecznym” to także być w czasie. „Być zawsze” i „być wiecznym” to

synonimy. Na stronie 95 pisze: *W Bogu nie ma żadnego rozróżnienia na wcześniejsze i późniejsze*, z czego wnosi, że *nie ma żadnego rozróżnienia czasu*. Poprzednik jest fałszywy. Bóg jako Bóg jest wcześniejszy niż [Bóg jako] przyczyna świata. Przeciwnicy czynią w nim także rozróżnienie na istotę i osoby. A przecież przyczyna jest wcześniejsza od tego, co powoduje, a byt od nie-bytu. Osoba [zaś] jest u Keckermanna nie-bytem. Lecz zapyta ktoś w tym miejscu: Więc ty uważasz czas za wieczny, skoro mówisz, że Bóg jest w czasie? Ja, owszem, nie pojmuję, dlaczego miałbym przeczyć, że czas jest wieczny. Opinię Platona, którą podziela znaczna część teologów, odrzucił Arystoteles: tak iż dziwię się, czego mogą oczekiwać nasi czy to teologowie, czy filozofowie, zwłaszcza że ani rozum nie przekonuje do przeciwnego zdania, ani Pismo święte nie wskazuje na co innego. Przedstawię jeden argument, który niech odeprą. Teraźniejszość nie została uczyniona, więc i czas nie został uczyniony. Racja [tego] wniosku jest taka, że terażniejszość powinna być początkiem czasu, jeśli została uczyniona. Poprzednik udowadniam z pomocą dwóch argumentów. Pierwszy jest taki, że musiałyby stać się to w terażniejszości; stąd oczywiste jest, że czas byłby, zanimby był. Nic bowiem nie jest prawdą w przeszłości, co by nie było [wcześniej] prawdą w terażniejszości. Drugi – że terażniejszość jest niepodzielna. Więc jeśli został uczyniony, konieczne jest, by było uczynione działaniem [*motus*] niepodzielnym. Jednakże nie ma żadnego działania niepodzielnego. Ponieważ jakiegokolwiek ono jest, zawiera się między momentem rozpoczęcia i zakończenia [*a quo est, ad quem*]. I nie jest tak, jak ktoś mógłby powiedzieć, że Bóg bez działania utworzył czas i cokolwiek jest na świecie, bo to są bajki. Te głupstwa uznaje Keckermann na stronie 621, gdy pisze: *Stworzenie względem Boga dokonało się w chwili czy też momencie, w odniesieniu do poszczególnych ciał rozważanych odrębnie*. Lecz nie opiera się na żadnej mocnej podstawie. Bo to, co dorzuca w Komentarzu, że Bóg jest ponad wszelkim czasem i działa z nieskończoną potęgą bez wzrostu sił czy też zmęczenia, nie ma prawie żadnej wagi; zwłaszcza że czytamy u Mojżesza, że Bóg pracował przez sześć dni, siódmego zaś dopiero spoczął. I aby to odeprzeć, nie wystarczy powiedzieć, że *te odstępstwa w dniach, przedstawione w tekście Mojżesza, nie oznaczają czasowego następstwa boskiego działania, lecz tylko następstwo samego dzieła i pewien porządek stworzeń między sobą*. Albowiem jeżeli te odstępstwa w dniach oznaczają następstwo dzieła – a to jest prawdą – nie mogą nie wskazywać na czasowe następstwo boskiego działania. Czy rzeczy nie były w tym samym momencie czasu, w którym Bóg je stworzył? Dlatego jeśli rzeczy świata zostały wytworzone w ciągu sześciu dni, to w następstwie Bóg pracował przez sześć dni. Co się więc tyczy argumentów Keckermanna, twierdzą, że gdyby miały one posiadać jakąś wagę, to Bóg powinien by stworzyć wszystkie rzeczy nie przez sześć dni, lecz w [jednej] chwili, aby był ponad wszelkim czasem oraz działał z nieskończoną potęgą bez wzrostu sił i zmęczenia. Jeżeli więc to [tzn. sześciodniowe stwarzanie] ani nie podporządkowuje Boga czasowi, ani nie wprowadza wzrostu sił i zmęczenia do nieskończonej potęgi, to także i kolejne stwarzanie poszczególnych rzeczy niczego nie ujmie boskiej mocy ani nie podporządkuje Boga czasowi. Nie ma więc żadnej uzasadnionej przyczyny, dla której niektórzy teologowie, odstępując od rozumu, który wskazuje na co innego, zblądzili w stronę tej przeciwniej opinii.

Ponadto niejedni zarzuci, że i bieg słońca, i dni zostały ustanowione przez Boga; one zaś są czasem. Czym innym bowiem jest rok, niż obrotem słońca, trwającym dwanaście miesięcy? A rok jest czasem. Doprawdy, i ja nie zaprzeczam, że bieg słońca, księżycy, miesięcy, dni, godzin został stworzony przez Boga, jakkolwiek zaprzeczam temu, że czas został ustanowiony. Rok, miesiąc, dzień, i cokolwiek jest tego rodzaju, nie są samym czasem, tylko miarą czasu. Stąd bierze się to, że jakkolwiek czas jest jeden i ten sam, jego miara jest wieloraka i nie u wszystkich ta sama. Niegdyś rok miał dziesięć miesięcy, teraz dwanaście. One więc nie są czasem, tylko miarą czasu.

Rozdział IX

Zarzut dziesiąty

W Ojcu jest całe bóstwo: więc nie ma go w Synu bądź w Duchu Świętym.

Mówi: wnioskowanie jest słuszne co do wszystkiego, co skończone, nie zaś co do wszystkiego, co nieskończone.

Owszem, [jest słuszne] także co do wszystkiego, co nieskończone. I tym bardziej, że nieskończone nie może zawierać się w żadnej rzeczy całościowo. Cokolwiek jest w ten sposób w czymś, jest określone i ograniczone stałymi krańcami. A nieskończonym nazywa się to, z czego jakaś część zawsze jest na zewnątrz, czy też: czego początek i koniec nie istnieje. Nieuchwytny, bez końca, nieokreślony żadnymi granicami. *Nieskończone*, mówi, *może być w wielu [rzeczach], ponieważ sięga najdalej ze wszystkiego*. Może: ale nie w całości. Powiedz, jeżeli w jednym jest w całości, cóż z niego pozostanie, co będzie w innym? Tak jak skończone nie może być zarazem w wielu miejscach, tak i nieskończone [nie może być w wielu] całościowo w jednym i tym samym czasie. Ponadto przesłanka większa z punktu widzenia przeciwników będzie fałszywa. Jakże bowiem będzie mogło być nieskończone bóstwo w pierwszej osobie boskiej, ani skończonej, ani nieskończonej? Czy to, co nie jest ani skończone, ani nieskończone, może zawierać to, co nieskończone? Ale podmiot musi koniecznie być tak wielki, jak to, co z nim związane. *Nieskończona jest*, powie ktoś, *osoba, tak jak istota*. Będą więc trzy nieskończone, a czwartym – istota. A skoro one są nieskończone – żadne nie jest nieskończone. Nieskończone jest jedno. Rzeczy, których jest więcej, są skończone. Bo jedno jest ograniczane przez drugie. Jest wielka – mówi następnie – ὁμωνυμία [‘dwuznaczność’] w słowie „całość”; ponieważ całością we właściwym znaczeniu jest to, co ma części, i powiedzenie, że w Ojcu jest całe bóstwo, jest błędne, gdyż bóstwo nie jest całe, to znaczy, nie jest określone poprzez swoje części. Nieskończone nie ma części [odnoszących się do jego] możliwości? Ale ma przecież pewną wielkość [*at est quantum*]. Cokolwiek zaś, co [jest] tego rodzaju, jest podzielne – zawsze co do możliwości, a każdorazowo co do działania. Przyznaję, że bóstwo jest całością w ten sposób, że nie ma części. W tym miejscu „całość” ujmowana jest jako to, z czego nic nie jest na zewnątrz, a nie jako to, co ma części. Arystoteles w *Fizyce* 3,6 [pisze]: *Całość zwykliśmy definiować mówiąc, że całością jest to, z czego zupełnie nic nie brakuje, jak na przykład cały człowiek albo szkatułka*. A dalej: *Całością jest to, z czego nic nie jest na zewnątrz*. Myśl w poprzedniku jest taka, że w Ojcu jest całe bóstwo: to znaczy, w Ojcu, czy też w pierwszej osobie boskiej, bóstwo jest w ten sposób, że niczego z niego nie ma poza osobą Ojca. Czy [może] coś jest? Jest to więc jego częścią: i bóstwo jest podzielne na tę część, która jest w Ojcu i tę, która poza nim. Jest więc jasne, że w sylogizmie zawarte jest właściwe wnioskowanie, jeżeli tak go sformułować: *Poza Ojcem nie ma nic z bóstwa; więc w Synu i Duchu Świętym nie ma bóstwa – tego [bóstwa], zaznaczam, przez które Bóg jest Bogiem*.

Rozdział X

Zarzut jedenasty

Prawdziwy Bóg wzywany jest przez pośrednika, Syn i Duch nie są wzywani przez pośrednika. Więc Syn i Duch Święty nie są prawdziwym Bogiem.

Albo, jak argumentował Valentinus Gentilis:

Ten jest wyłącznie jedynym Bogiem, kto jest wzywany przez pośrednika. A tylko Ojciec wzywany jest przez pośrednika. Więc tylko Ojciec jest jedynym i prawdziwym Bogiem.

Na to Keckermann: *Odpowiadam na obydwie argumenty poprzez rozróżnienie wezwania, które [to rozróżnienie] bierze się z przedmiotu: inne jest bowiem wezwanie bezwzględne, a inne względne. Bezwzględne to takie, które kierowane jest wyłącznie do Boga, ze względu na [jego] istotę, i ono odnosi się ogólnie zarówno do Syna i Ducha Świętego, jak i do Ojca, i poprzez nie wszystkie trzy osoby wzywane są przez pośrednika. Następnie wyodrębniane jest wezwanie*

względne, polegające na tym, że jest kierowane do form istoty czy też osób, i bycie wzywaniem przez pośrednika w ten sposób przynależy niejako w pierwszym rzędzie Ojcu, w którym jest pierwszeństwo postanowienia co do ulżenia rodzajowi ludzkiemu. Następnie przynależy też Synowi, jako że jest obrazem Ojca przywołującego w sobie samym to postanowienie o ulżeniu; a wreszcie także Duchowi Świętemu, jako że ta sama jest wola Ojca i Syna co do odkupienia rodzaju ludzkiego, z której to woli tenże Duch pochodzi. Wiele rzeczy fałszywych jest tu powiedzianych, a niektóre mimochodem, jak na przykład to, że Bóg rozumiany jest już to jako istota wspólna trzem osobom, już to jako osoba, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty. A temu przeczy niniejsza argumentacja. Dlaczego więc przyjmuje się za pewnik coś, co jest przedmiotem pytania? Czyż wolno w odpowiedzi poszukiwać założeń albo posługiwać się założeniami w bardzo małym stopniu uznanymi czy też spornymi? I argumentacja, i odpowiedź powinny opierać się na założeniach znanych przeciwnikowi. Inaczej będzie fałszywa i bez jakiegokolwiek znaczenia. *Inne jest, mówi, wezwanie bezwzględne, a inne względne.* Głupstwa. Każde wezwanie jest względne. Zawsze do kogoś innego się odnosi. Bezwzględne jest to, co nie ma odniesienia do nikogo. *Jednym przedmiotem wezwania –mówi –jest istota, a drugim osoba.* Przedmiotem jest to, wokół czego coś skupia uwagę. Wezwanie nie skupia się na istocie Boga. Ponieważ wzywa się tego, kto obdarzony jest rozumem i wolą, aby zarówno zrozumiał potrzebę, jak i zechciał przyjść błagającemu z pomocą. Bo jeżeli ani chcieć, ani rozumieć nie może, po co jest wzywany? Istota Boga, ujmowana oddzielnie od osoby, nie rozumie ani nie pragnie. Inaczej byłaby sama osobą. To bowiem jest *byciem [esse]* czy też τὸ εἶναι osoby. Wzywanie osoby ujmowanej odrębnie od istoty nie jest zgodne z zasadami ewangelików. Mówią oni, że bycie wzywaniem jest czymś właściwym Bogu jako Bogu. Stąd spory o wzywanie świętych. A osoba boska ujmowana w ten sposób nie jest Bogiem. Rzecz każda jest tym, czym jest, poprzez [swoją] istotę. Na próżno też wyciągają przeciwko nam wniosek, że Syn Boży jest tym jedynym Bogiem, z pomocą argumentu wyprowadzonego z wzywania Boga, jeżeli wzywanie nie jest czymś właściwym Bogu jako Bogu. Krótko mówiąc –ani istota jako istota, ani osoba jako osoba nie może być wzywana. Wiele osób nie jest wzywanych, lecz tylko te, które mogą błagającemu przyjść z pomocą i udzielić tego, o co prosi. Znacznie bardziej niedorzeczne jest, gdy mówi, że *Syn Boży wzywany jest przez pośrednika –czy to względnie, czy bezwzględnie ujmowane jest wezwanie.* Bo w realnym rozróżnieniu kim innym jest te, kto jest wzywany, od tego, przez którego jest wzywany. Następnie, Syn Boży jest tym samym, co pośrednik. Nie jest więc wzywany przez siebie samego. Pozostaje jeden zarzut, który jest taki: *Strona pokrzywdzona nie może być stroną pośredniczącą. Bóg jest stroną pokrzywdzoną. Więc ten, kto jest Bogiem, nie może być pośrednikiem.*

Argument ten wprowadzony jest nie dla potwierdzenia powyższego sylogizmu, jak błędnie sądzi Keckermann, lecz dla pokazania, że Chrystus, czyli Syn Boży, jeżeli jest tym jedynym Bogiem, nie jest pośrednikiem między Bogiem i ludźmi. Zazwyczaj przedstawiany jest w ten sposób: *Strona pokrzywdzona nie może być pośredniczką samej siebie. Syn Boży, jako że jest tym jedynym Bogiem, jest stroną pokrzywdzoną. Więc Syn Boży, jako że jest tym jedynym Bogiem, nie jest pośrednikiem samego siebie.* Podobnie: *Strona krzywdząca nie może być pośredniczką samej siebie. Syn Boży, jako że jest człowiekiem, jest stroną krzywdzącą. Więc Syn Boży, jako że jest człowiekiem, nie może być pośrednikiem samego siebie. Nie jest więc pośrednikiem między ludźmi i Bogiem.* Co odpowiada? *Odpowiadam –mówi –na przesłankę większą. Strona pokrzywdzona nie jest pośredniczką jako pokrzywdzona; lecz może być pośredniczką ze względu na coś innego, mianowicie ze względu na wolę pojednania.* Więc jedna strona będzie zarazem pokrzywdzona i nie pokrzywdzona? [W ten sposób] argument nie zostaje odparty. Strona pokrzywdzona nie tylko dlatego, że jest pokrzywdzoną, nie może być pośredniczką samej siebie: lecz w ogóle z żadnej racji. Nikt nie jest pośrednikiem samego siebie –i [każdy] jest pośrednikiem dwóch, a nie jednego. Dostrzega to Keckermann, [gdy pisze] na stronie 226: *Ogólnie zaś „pośrednik” oznacza tego, kto jedna dwie poróżnione strony, wkraczając między nie i zadość czyniąc za obrazę oraz wyblagując za nią przebaczenie.* Jakkolwiek nie jest czymś przynależnym pośrednikowi zadośćuczynienie stronie pokrzywdzonej w imieniu strony krzywdzącej, jak on twierdzi. Dalej: *Strona pokrzywdzona –mówi –nie jest swoją własną*

pośredniczką jako pokrzywdzona. A Syn Boży, jako że jest Bogiem, czyż nie jest stroną pokrzywdzoną jako pokrzywdzoną? Jaka więc jest odpowiedź na argument? Aby było zrozumiałe, o czym mowa, definiuję [słowo] „pokrzywdzony” [*laesus*], aby wąż, jak się mówi, nie krył się w trawie. W jednym znaczeniu pokrzywdzony to ten, kto został obrażony, lecz z serca porzucił urazę –i o nim nie mówi się, że jest, tylko że był pokrzywdzony; i nie traktuje się go jako pokrzywdzonego. W drugim znaczeniu –ten, który został obrażony i zachowuje w sercu urazę: o nim mówi się, że jest pokrzywdzony, i traktuje jako pokrzywdzonego. W tym drugim znaczeniu stosuję w argumentacji określenie „strona pokrzywdzona”. Bo w przesłance większej postawione jest zagadnienie, czy ktoś może czynić się pośrednikiem między stroną krzywdzącą i samym sobą jako stroną pokrzywdzoną. My zaprzeczamy. Po pierwsze, pośrednikiem jest się między dwoma. Czy będąc [pośrednikiem] samego siebie, jest między dwoma? „Dwóch” rozumiem w ten sposób, że ten, który jest pośrednikiem, jest trzeci. Pochodzenie słowa jest [tu] wskazówką. Pośrednie jest tylko to, co jest między dwiema skrajnościami. Jeżeli jest [pośrednikiem] siebie samego, to nie [jest pośrednikiem] jednego [tzn. jego samego nie można traktować jako jednego z tych dwóch]. Więc jeżeli jest [pośrednikiem] siebie samego i kogoś innego, nie jest [pośrednikiem] dwóch: tylko jeżeli jest [pośrednikiem] jednego i drugiego. Następnie, dążeniem i pracą pośrednika jest przywieść skłócone strony do zgody i pojednać krzywdzącego ze stroną pokrzywdzoną. A jeżeli ktoś jest swoim własnym pośrednikiem, po cóż z tak wielkim staraniem i wysiłkiem trzusi się nad pojednaniem samego siebie ze stroną krzywdzącą? To jest wręcz niemożliwe. Czy ktoś może u samego siebie interweniować i siebie samego prosić? Czym innym to jest, niż wyrzuceniem z serca urazy, zanim się ją wyrzuci? Czymś zupełnie niedorzecznym jest więc mówienie, że strona skrzywdzona może być kiedykolwiek pośredniczką u samej siebie. Nie mniej niedorzeczne jest, gdy mówi: *Strona pokrzywdzona nie jest pośredniczką jako pokrzywdzona, lecz może być pośredniczką ze względu na wolę pojednania*. Bo dłaczego strona pokrzywdzona chce pojednania, jeżeli nie jest pokrzywdzona? Czy w jednym i tym samym względzie będzie zarazem pokrzywdzona i nie pokrzywdzona?

Jest pośredniczką samej siebie nie jako pokrzywdzona, lecz ze względu na wolę pojednania. Cóż za dziwy głośisz, Keckermannie? Czy pośrednik jest tam, gdzie go być nie może? *Gdy –mówi – jest więcej pokrzywdzonych, którzy są tej samej natury i stanu: wtedy bowiem może powstać jeden spośród nich, który, jakkolwiek sam jest pokrzywdzony, to jednak z miłosierdzia wstawia się za winnym u innych z tej grupy, której sam jest członkiem*. Nie jest pokrzywdzonym, kto z miłosierdzia wstawia się u innych za winnym. Pokrzywdzonym jest ten, kto zatrzymuje w sercu urazę. Kto ją porzucił, był pokrzywdzonym, ale już nie jest. Obawiam się, by tu, jak też wcześniej zostało powiedziane, wąż nie krył się w trawie. Keckermann bez wątplenia chce tymi słowami pokazać, że ktoś może zarówno być pokrzywdzonym, to jest zatrzymywać w sercu urazę, jak i mimo tego wstawiać się za stroną krzywdzącą.

Przykład, który przytacza, jest tej treści: *Jeżeli cały –powiada –Senat został pokrzywdzony przez obywatela, jeden spośród senatorów może powstać i, z zachowaniem swojej godności i stanowiska, wstawiać się u pozostałych kolegów za winnym obywatelem; ten senator jest stroną pokrzywdzoną, gdy jest pojmowany jako członek stanu senatorskiego, a jednak jest orędownikiem, gdy jest pojmowany w relacji do winnego obywatela, nad którym się zlitował: tak i Syn Boży jest stroną pokrzywdzoną, gdy jest pojmowany z wyłączeniem relacji do rodzaju ludzkiego, to znaczy jako wieczny i prawdziwy Bóg, i zarazem jako obraz Ojca; jednakże ten sam Syn jest pośrednikiem czy też orędownikiem, jeśli jest pojmowany w relacji do rodzaju ludzkiego, nad którego zgubą się zlitował*. Oby wypowiedział się jaśniej. Bawi się [tu] słowem „pokrzywdzony”. Niech mi powie, czy ten jeden senator, który u pozostałych kolegów ze swojego stanu wstawia się za winnym obywatelem, całkowicie wyrzucił z serca tę urazę, spowodowaną krzywdą doznaną od winnego obywatela? –to znaczy, tak że w jego sercu nic z niej nie zostało, lecz zupełnie ją usunął przez wieczne zapomnienie? Jeżeli tak, to nie można o nim więcej mówić, że jest stroną pokrzywdzoną. Jeżeli nie, jakże może się wstawiać, gdy uraza [w nim] pozostaje? Kogóż do tego przekona? Jeżeli sam pośrednik zachowuje ową urazę, jakże

będzie mógł innych prosić, by porzucili tę samą [urazę], której on sam porzucić nie chce? Chce, lecz nie może? Więc nie może się wstawiać. Ale to fałsz, że nie może [porzucić urazy]. Jakże bowiem inni będą mogli? Czy jest to zależne od zadośćuczynienia? To także fałsz. Krzywdzić – to sprawiać, że ktoś poprzez słowa lub czyny jest źle do nas usposobiony. A bycie źle usposobionym przeciwko krzywdzącemu zależy od strony pokrzywdzonej. To samo źródło ma nieżyczenie komuś dobrze, co i życzenie. Ktoś powie: Może porzucić złe usposobienie, którego nabrał przeciw komuś z powodu tej krzywdy, i życzyć mu dobrze jak przedtem; ale nie może tego dokonać, by nie był skrzywdzony. Przyznaję –ale żadnym, choćby najgorliwszym zadośćuczynieniem nie dokona się tego, by skrzywdzony nie był skrzywdzony: uczynić niebyłym tego, co się stało, nie może i sam Bóg. Senator ten –mówi –jest stroną pokrzywdzoną, gdy jest pojmowany jako członek stanu senatorskiego, a jednak jest też orędownikiem, gdy jest pojmowany w relacji do winnego obywatela, nad którym się zlitował. A czy nie jest też pokrzywdzonym, gdy jest pojmowany w relacji do winnego obywatela? Bycie pokrzywdzonym polega na relacji. To, że ktoś jest pokrzywdzony, zakłada istnienie krzywdzącego, i nie ma pokrzywdzonego, jeśli nie ma krzywdzącego. A więc [senator] pojmowany w relacji do winnego obywatela jest pokrzywdzonym. To niezwykle subtelne rozróżnienie: jest pokrzywdzonym jako senator, nie jest pokrzywdzonym jako obywatel. Tego rodzaju rozróżnienia spowodowały u nas wiele błędów. I wierzy się w nie jakby w jakąś wyrocznię. W szkołach zwykle są wprowadzane bez wyboru, bez przemyślenia. Troszczą się o to wyłącznie, by rozróżniać: a nie o to, na ile dobrze. Ale przejdźmy do rzeczy. Zaprzeczam, by senator jako senator mógł być skrzywdzony. Senator jako taki niezdolny jest do posiadania takiej cechy. Podmiot przeciwieństw jest ten sam. Powiem jaśniej. Podmiotowi, któremu nie jest właściwa obecność jednego z przeciwieństw, nie jest właściwa także obecność drugiego. A bycie dobrze usposobionym ku komuś nie jest cechą senatora jako senatora. A więc tak samo bycie źle usposobionym. Więcej nie mówię; bo [już] z tego jest widoczne, że rozróżnienie jest całkiem bezpodstawne i fikcyjne. Któż powie, że człowiek jest śmiertelny co do duszy, skoro dusza jest nieśmiertelna? Więc niech się nie mówi o kimś, że został skrzywdzony jako senator, skoro skrzywdzenie nie jest czymś przynależnym senatorowi jako takiemu. Podmiotom przypisuje się cechy od jakości, które im przynależą. Przejdźmy do drugiej części porównania. Syn Boży jest skrzywdzonym, a jednak [zarazem] jest pośrednikiem. Jakim sposobem? *Na dwa sposoby –mówi –jest pojmowany: z wyłączeniem relacji do rodzaju ludzkiego, to jest jako wieczny Bóg, i jako taki został skrzywdzony, [oraz] w relacji do rodzaju ludzkiego, i jako taki jest pośrednikiem czy też orędownikiem.* Powiedzieliśmy wcześniej, że nie ma skrzywdzonego bez relacji do krzywdzącego. Oni pozostają w relacji. A rodzaj ludzki jest krzywdzącym. Skoro więc wieczny Bóg jest skrzywdzonym –będzie skrzywdzonym bez relacji do rodzaju ludzkiego? Jaki jest powód tego –niech Keckermann powie –że ów wieczny Bóg jest orędownikiem w relacji do rodzaju ludzkiego, a skrzywdzonym nie? Czy jedno i drugie nie należy do spraw pozostających w relacji? *Wieczny Bóg –mówi –jest skrzywdzonym.* Więc wieczny Bóg nie jest orędownikiem tego –zaznaczam –przez którego został skrzywdzony? Przeciwieństwa nie mogą przynależeć jednocześnie temu samemu ze względu na to samo. To nie są –powiesz –przeciwieństwa. Skrzywdzonym jest bez relacji do rodzaju ludzkiego, orędownikiem w relacji. Dobrze. Pewien władca został skrzywdzony przez Keckermanna. Zachodzi więc pytanie, czy tenże władca może być orędownikiem pomiędzy samym sobą jako stroną pokrzywdzoną i Keckermannem jako krzywdzącym? Zaprzeczy? Jakim prawem? Mnie z pewnością wolno twierdzić, że bez relacji do Keckermanna jest skrzywdzonym, a w relacji do niego jest orędownikiem. Przeto jest względem niego i skrzywdzonym, i orędownikiem. Wyśmieją tę odpowiedź ludzie dobrzy i uczeni. Dlaczego nie wyśmiewają Keckermanna? Powód jest inny. Jakże to? Syn Boży nie wstawia się u samego siebie, lecz u Ojca i Ducha Świętego. Niech będzie. Ale co to ma do rzeczy? Mówimy, że strona pokrzywdzona nie jest pośredniczką samej siebie, nie zaś, że strona pokrzywdzona nie jest czyjąś pośredniczką. Ktoś skrzywdzony jest pośrednikiem nie jako skrzywdzony –bo ani nie [jest pośrednikiem] samego siebie, ani strony jego samego krzywdzącej. Dodaj i to: Dlaczego Syn, który jest skrzywdzony jako ów wieczny i prawdziwy Bóg, nie wstawia się u siebie samego? Nie chce czy nie może? To pierwsze? Jakże

więc wstawia się u innych, jeśli sam nie chce się pojednać ze stroną krzywdzącą? Nie może? Więc strona skrzywdzona nie może być pośredniczką samej siebie. O najniezwyklejszy rodzaju ludzki! Któż za tobą u niego, któż za tobą u Ojca i Ducha Świętego wstawił się [i] wstawi? Kto go przebłaga względem ciebie? Czy Ojciec i Duch Święty? Czyż nie powoduje nimi jednakie miłosierdzie wobec opłakanego rodzaju ludzkiego? Jakże prawdziwie w *Fizyce* 2,10 mówi Filozof [Arystoteles]: ἑνὸς δοθέντος ἀτόπου, τὰλλα συμβαίνει [dopuszczając jeden paradoks, natrafia na inne].

Zbadajmy porównanie. Następnik nie odpowiada poprzednikowi. W tym, to jest w pierwszej części porównania są –czy też zostają wyobrażeni –skrzywdzeni w większej liczbie, spośród których powstaje jeden, i wstawia się u pozostałych. A Bóg jest jeden. Stąd nie ma tego, kto powstałby spośród [wielu], by u niego się wstawiać –ponieważ on jeden jest skrzywdzonym. Jeden –powie ktoś –jest w istocie, potrójny w osobach: Ojciec, Syn i Duch Święty; Syn więc wstawia się u Ojca i Ducha Świętego. Pojmuje, lecz niemniej [pojmuje] i to: Jedna i ta sama jest ich wola, także w tej kwestii prześlania. Powyżej, na stronie 85 pisze tak: *Ta sama jest wola Ojca i Syna co do odkupienia rodzaju ludzkiego, która to wola kieruje Duchem Świętym. Lecz jeśli ich wola jest ta sama, jakże Syn prześlaga Ojca i Ducha Świętego względem rodzaju ludzkiego? Czy ta sama wola może zarazem chcieć i nie chcieć? To się nawzajem wyklucza: ta sama jest wola Ojca, Syna i Ducha Świętego, i: Ojciec i Duch Święty są prześlani przez Syna.*

Trzecia część odparcia zarzutów, w której mowa jest o osobie

Rozdział I

Miałem słuszne powody, by zrezygnować z traktatu o osobie –skoro moją myślą i zamiarem było odpowiedzieć jedynie na wywody Keckermanna skierowane przeciw nam. Niemniej dwie przyczyny sprawiły, że tego nie zrobiłem. Jedna –że z pomocą osoby boskiej i tego, co jej przypisuje, Keckermann utwierdza swoje argumenty, nasze zaś zbija: przydając osobie bóstwa taką definicję, która jest od osoby jak najdalej –i to wbrew wierze i uznaniu dawnych trynitarzy. Druga –że ten bardzo poważny błąd co do Trójcy przy prawdziwym poznaniu osoby bez trudu może być dostrzeżony: tak że niezmiernie się dziwię, iż uczeni skądinąd mężowie dali się przekonać, że trzy osoby mogą się znajdować w jednej istocie: podczas gdy jest im doskonale wiadome, że każda osoba wymaga pojedynczej istoty. To odparcie zarzutów podzielę na dwie części. W pierwszej ukazać, jaka jest natura osoby, odpierając to, co mówi Keckermann czy to o trzech osobach w jednej istocie, czy o dwóch naturach w jednej osobie. W drugiej odrzucę definicję osoby boskiej przytoczoną przez Keckermanna.

Rozdział II

Ogólna definicja osoby

Keckermann na stronie 18 mówi, że Boecjusz i Filip zdefiniowali osobę jako *coś niepodzielne, nieprzekazywalne, rozumne, nie będące częścią czegoś ani nie podtrzymywane przez coś innego* [tzn. nie opierającego swojego istnienia na czymś innym]. Definicja ta, jeżeli się wykreśli *nieprzekazywalne*, jest właściwa. Po co bowiem umieszcza się [w niej] *nieprzekazywalne*, skoro umieszczone zostało *niepodzielne*? „Nieprzekazywalne” i „niepodzielne” to pojęcia wymienne. Dlatego jedno z nich jest zbędne. Zamiast *nie będące*

częścią czegoś innego ani nie podtrzymywane przez coś innego właściwiej byłoby powiedzieć istniejące samo przez się. Należy unikać przeczeń w definicjach. Ponieważ definicja wyjaśnia, czym rzecz jest, a nie czym nie jest. Stąd Arystoteles w rozdz. 4 ks. 1 *Topików* z dwóch przytoczonych definicji akcydensu chwali drugą, twierdzącą, i uznaje za lepszą od pierwszej, przeczącej. Powiedziałem, że [definicja ta] jest właściwa, ponieważ wyjaśnia naturę osoby jako osoby w ogóle, a nie jako osoby tego czy innego. Po pierwsze bowiem każda osoba jest czymś istniejącym samo przez się –czy jest ona osobą Człowieka, czy Anioła, czy Boga. Następnie, jest niepodzielna. Bo i Piotr jest niepodzielny, i Anioł Gabriel, i którakolwiek osoba bóstwa. Ogólnie, nie ma żadnej osoby, pod jakimkolwiek względem by ją ujmować, która nie byłaby niepodzielna. W to zaś, że osoba jest rozumna, nikt do tej pory nie wątpił, z której to przyczyny rzecz ta nie wymaga dowodzenia. Osoba jest więc czymś niepodzielnym, rozumnym, nie podtrzymywanym przez coś innego. Albo –jak ja ją definiuję –substancją pierwszą rozumną.

Rozdział III

Odpowiedniość definicji osoby dla osób Trójcy

W ten sposób zdefiniowaliśmy osobę. Teraz czas rozważyć, czy ta nasza definicja odpowiednia jest dla osób Trójcy. Keckermann na stronie 19 wydaje się zaprzeczać. Píše bowiem: *Definicja ta* (rozumie się, przytoczona przez Boecjusza i Filipa) *doskonale pasuje do wszystkich osób poza najświętszą Trójcą: lecz o tej tajemnicy należy myśleć głębiej i ostrożniej*. Bardzo poważnie błądzi, i niepomny jest tego, co w szkołach powszechnie jest głoszone: definicja odnosi się do tego samego, do czego odnosi się definiowane. Definicja bowiem nie jest niczym innym niż stopniowanym wyjaśnieniem definiowanego. Przeto albo należy powiedzieć, że Ojciec, Syn i Duch Święty nie są osobami, albo przyznać, że są substancjami niepodzielnymi, rozumnymi. I abyśmy rozpoczęli temat od fundamentu, musimy zwrócić uwagę na dwie rzeczy, które zwykle stanowią przeszkodę ku temu, by definicja odnosiła się do tego wszystkiego, do czego odnosi się definiowane. Jedna to ta, gdy definicja nie jest uniwersalna, o czym pierwszy wśród filozofów [=Arystoteles] tak mówi w drugiej księdze *Analitik wtórych*, we fragmencie 80: ἀεὶ γὰρ δ' ἔστι πᾶς ὁρος καθόλου οὐ γὰρ τιμὶ ὀφθαλμῶν λέγει τὸ ὑγιεινὸν ὁ ἰατρός, ἀλλ' ἢ παντὶ ἢ εἶδει ἀφορισίας [każda definicja ma zawsze charakter powszechny: lekarz nie mówi bowiem, co jest dobre dla pojedynczego oka, tylko albo dla każdego, albo dla [danego] rodzaju [oczu]]. Druga –jeśli to, co definiowane, jest wieloznaczne. A osoba jako przedmiot definicji nie jest wieloznaczna. Ponieważ i Piotr, i anioł Gabriel, i Ojciec, pierwsza osoba bóstwa, jest substancją, i to nie dowolną, tylko pierwszą, i nie jakąkolwiek, tylko rozumną. Wieloznaczny zaś jest ten przedmiot definicji, gdy jednostki zawierające się w różnych rodzajach definiowanego nie mają tych samych istotowych atrybutów, ze względu na które pasowałyby do siebie w czymś [dla nich] jednym i wspólnym. Trafnie wykłada to Filozof w tej samej księdze, we fragmencie 81.

Powie ktoś, że osoby Trójcy, to jest Ojciec, Syn i Duch Święty, nie są substancjami. Gdyby bowiem to zostało przyznane, nie można by zaprzeczyć definicji osoby. A przeczy się jej. Wynika więc [z tego], że nie należy tego przyznawać. Ponadto Keckermann mówi, że osoby Trójcy są nie-bytami. A substancja jest bytem. Zatem to będzie naszą potrzebą, naszym zadaniem, by wykazać, że osoby Trójcy, o ile w ogóle są, są substancjami. Nie wymaga to wielkiego trudu.

Po pierwsze, osoba Trójcy istnieje sama przez się. A cokolwiek w ten sposób istnieje, jest substancją. Czy [może] istnieje w czymś innym? Będzie przeto akcydensem, co jest fałszem, jak nawet sami przeciwnicy przyznają. Dodam, że czynności przysługują tylko rzeczom, które istnieją same przez się. Ojciec zaś stwarza, Syn odkupuje, Duch Święty uświęca.

Następnie, wszystkie niezbędne predykaty dzielą naturę ze swoimi podmiotami. Dlatego nazywane są istotowymi, ponieważ pochodzą z istoty podmiotu. A Bogiem nazywany jest Ojciec, Bogiem Syn, Bogiem Duch Święty. Skoro więc Bóg jest substancją, jakże nie będą nią Ojciec,

Syn i Duch Święty, to jest osoby bóstwa? Czy nie odnosi się do istoty to stwierdzenie: Ojciec jest Bogiem, Syn jest Bogiem, albo –czy może jedna i ta sama rzecz być jednocześnie i pod tym samym względem substancją i nie-substancją?

Z tego wynika też jasno, iż jest fałszem, że osoby są nie-bytami. „Byt” nie jest koniecznym i istotowym określeniem dla nie-bytu. Byłby to bowiem [zarazem] byt i nie-byt, co wywołuje sprzeczność.

„Uniwersalność” zaś może być rozumiana na dwa sposoby. W którykolwiek sposób byś ją rozumiał, niniejsza definicja jest uniwersalna. Po pierwsze mówi się o uniwersalności ze względu na podmiot. Po drugie ze względu na predykat. „Ze względu na podmiot” –tak określam [tę sytuację], gdy coś jest powiedziane o czymś, tak iż nie ma niczego [w obrębie] podmiotu, o czym to, co się orzeka [w definicji], nie byłoby w ogóle powiedziane. Arystoteles nazwał [ten rodzaj uniwersalności] *κατὰ παντός* [‘odnośnie wszystkiego’]. „Ze względu na predykat” – gdy orzeka się o podmiocie w ten sposób, że i [w obrębie] podmiotu nie ma niczego, o czym to nie byłoby powiedziane, i [w obrębie] predykatu niczego, co można by powiedzieć o czymś innym [tzn. definicja odnosi się **wyłącznie** do definiowanego pojęcia]. Jednym słowem: gdy podmiot i predykat są równoznaczne i wymienne: [ten rodzaj] nazwał Arystoteles *καθόλου* [‘ogólnie’, ‘całkowicie’]. Definicja nasza właśnie zarówno odnosi się w tym brzmieniu do każdej osoby, tak iż nie ma żadnej [osoby], która by nie była substancją pierwszą, rozumną, jak też jest tak sformułowana, że do niczego innego nie może być zastosowana z wyjątkiem osoby – jak to wynika z powyższych objaśnień.

Skoro więc nic nie stoi na przeszkodzie, by naszą definicję zastosować do osób Trójcy, owszem – jest wręcz wyraźnie wiadomym, że osoba w sferze boskiej jest substancją i niepodzielną, i rozumną, nie pojmując, jakim prawem teologowie mogą temu przeczyć. To bowiem, co mówią, że [pojęcie] substancji w inny sposób odnosi się do Boga, a w inny do Aniołów i ludzi, bo ta druga jest stworzona, a pierwsza nie stworzona, jest błahe i całkiem niedorzeczne. Wprawdzie inna jest pod względem, że tak powiem, rodzaju istota czy substancja Boga, a inna Anioła i człowieka, lecz co do definicji ta sama. Wszystkie substancje czy też istoty podlegają jednej definicji. To zaś, że jedna z nich jest stworzona, a inna nie stworzona, nie ma związku z substancją jako taką. Bo natura substancji nie zawiera się w tym, czy jest stworzona, czy nie stworzona, tylko [w tym], czy istnieje sama przez się: podobnie jak i istoty, jako że przez nią jest, cokolwiek jest.

Rozdział IV

W Bogu nie ma trzech osób w jedynej istniejącej istocie

To, że w Bogu nie ma trzech osób w jedynej istniejącej niepodzielnej istocie, wynika w sposób najzupełniej pewny z tego, o czym wyżej rozprawialiśmy. Bo skoro osoba Trójcy jest niepodzielną istotą Boga, rozumną, osoby nie mogą występować w liczbie mnogiej, jeśli istota Boga pozostaje niepomnożona. Jedno i to samo nie może być zarazem jednością i wielością. A osoba Trójcy i niepodzielna rozumna istota są jednym i tym samym. Definicja i definiowane są rzeczywiście tym samym. Byłby zaś zarazem jednością i wielością, jeżeli w Bogu jest jedyna, niepodzielna, rozumna istota, a mimo to trzy osoby. [Przeciwnicy] przyznają, że w rzeczach stworzonych rzecz tak się ma, to jest –że osoby nie mogą występować w liczbie mnogiej, gdy niepodzielna istota pozostaje niepomnożona, lecz w sferze boskiej zasada jest [według nich] inna. Bardzo poważnie błędzą, zarówno dlatego, że w sferze boskiej panuje ta sama zasada, co w rzeczach stworzonych, według której musi być tyle osób, ile jest pojedynczych rozumnych istot (a jest ona [tzn. zasada] taka, gdyż osoba jest rozumną, niepodzielną istotą), jak i dlatego, że nie ma żadnej słusznej przyczyny, dla której w sferze boskiej nie miałyby obowiązywać to, co, jak przyznają, ma miejsce w rzeczach stworzonych.

Rozdział V

Chrystus nie składa się z dwóch natur

Przeciwnicy raz wymyślają, że trzy osoby mają jedyną naturę, to znów, że jedna osoba ma dwie natury. Lecz jak jeden, tak i drugi błąd jest w sposób całkiem oczywisty wykazywany przez tę właśnie definicję, która została przytoczona. Jakże bowiem to może być, by w Chrystusie była jedna osoba i istniały dwie niepodzielne, rozumne natury, skoro osoba jest niepodzielną, rozumną naturą? Czy nie jest to wywoływaniem sprzeczności? Osoba w Chrystusie jest jedna, a niepodzielna natura podwójna. To tak samo, jakbyś powiedział, że natura niepodzielna i rozumna jest w Chrystusie i jedna, i podwójna. Bo kiedy mówisz, że jest jedna osoba, stwierdzasz, że jest jedna niepodzielna, rozumna natura.

Bycie tym a nie innym człowiekiem, czymże innym jest, niż byciem osobą człowieka? Podobnie bycie tym a nie innym Bogiem –[czym innym] niż byciem osobą Boga? A Chrystus jest zarówno tym [określonym] człowiekiem, przez co różni się od pozostałych ludzi, jak i tym [określonym] Bogiem, przez co różni się od Ojca i Ducha Świętego. Przyjął człowieczeństwo, a jednak nie przyjął osoby? Czy może być człowiekiem bez osoby? Człowiekiem –mówię –jednostkowym [*in individuo*]? Twierdzisz, że jest odrębnym człowiekiem, a jednak zaprzeczasz, że jest osobą. Więc zaprzeczasz, że Chrystus jest odrębnym człowiekiem.

Najzupełniej słusznie mówi się, że rzeczy odmienne [*disparata*] są przeciwieństwami. A przeciwieństwa w tym samym, do tyżące tego samego, w jednym czasie być nie mogą. Więc także Chrystus nie może być co do natury Bogiem i człowiekiem. Bóg i człowiek to rzeczy odmienne. Keckermann w księdze 3, rozdział 2 mówi o osobie Chrystusa, że są dwie części osoby Chrystusa. *Części* –powiada –*osoby Chrystusa są dwie: natura boska i ludzka*. Słyszę rzecz nową, i przez teologów dotąd nieakceptowaną. Czegóż unikali bardziej niż twierdzenia, że natura ludzka i boska są częściami osoby? –ze względu na liczne niezgodności, które [z tego] wynikają? Jedna z nich –że przytoczę niektóre –jest taka, że Chrystus musiałby nie mieć osoby, gdyby nie przyjął ludzkiej natury. Nie ma całości bez wstawienia czy umieszczenia części. Druga – że nie można by określać Chrystusa człowiekiem, podobnie jak i Bogiem. Całości nie nazywa się częścią. Niezliczone są argumenty tego rodzaju, którymi ten błąd można obalić. Ale te niech już wystarczą.

Rozdział VI

Odrzucenie w ogólności definicji osób Trójcy przytoczonej przez Keckermanna za Justynem

To była pierwsza część rozprawy o osobie: następuje druga. Jeden z greckich teologów zdefiniował osobę Trójcy w następujący sposób: *ἐπι τῆς ἁγίας τριάδος ὑπόστασις ἐστὶν ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς αἰδίου ὑπαρξεως*. To znaczy: *W Świętej Trójcy osoba jest formą istnienia niemającą początku*. Definicję tę Keckermann na stronie 19 chwali i napomina, by ją z pilnością zachować. A tymczasem jest nie tylko błędna, jak stanie się wiadome zarówno z tego, jak i z kolejnych rozdziałów, ale także bardzo daleka od osoby. Podczas gdy bowiem wszystkie rzeczy niższego rzędu zawierają się w wyższych, a szczególne w ogólnych – ta definicja osoby Trójcy nie mieści się w ogólnej definicji osoby. Owa forma nie jest substancją czy też istotą – owszem, jest od niej odróżniana, zarówno w rozlicznych innych miejscach, jak –zwłaszcza – na stronie 16. To samo wynika jasno z samej tej definicji, w której to, co w tym miejscu i gdzie indziej uznawane jest za istotę, odróżniane jest od istnienia.

Ponadto w tej definicji przyjmuje się za pewnik to, co może być kwestią sporną. Można bowiem powątpiewać, czy w Bogu bądź istocie Boga jest jakaś forma. Aby przeto ustalić właściwą definicję rzeczy, wcześniej należy wykazać, że w istocie Boga jest jakaś forma, i to taka, o jakiej się mówi. Definicja bowiem podawana jest τοῦ γνωρίσαι χάριτι [‘dla poznania’].

A gdyby nawet było wiadome, że jest forma, to jednak jakże będzie wiadome, że ta forma jest osobą? O formie boskiego istnienia Keckermann mówił w wielu miejscach, że jest nie-bytem. Ten zaś jest niczym. Jak bowiem bytem jest to, czego bycie [*esse*] istnieje [*est*], tak nie-bytem to, czego bycie nie istnieje [*nullum est*]. Jakim więc sposobem to, co jest, jest wyjaśniane i wykładane przez to, czego nie ma? Bycie nie-bytu –to wprowadza sprzeczność.

Powie: nie pojmuję nie-bytu w takim szerokim znaczeniu, jako tego, co jest po prostu przeciwstawne wszelkiemu bytowi; lecz jako to, co wprawdzie jest, jednakże nie jest rzeczą, to znaczy –ani substancją, ani akcydensem. Wybornie. Czy więc jest coś poza tymi dwoma? O Arystotelesie mówi się, że wszystko, co jest, podzielił na te [dwie kategorie]. Czym zaś jest to, co nie jest ani substancją, ani akcydensem? Dłonią zaciśniętą (tych przykładów używa na stronie 58) i otwartą? Ruchem powolnym i szybkim? Stopniem nasycenia żaru czy światła? Ależ to są akcydensy. Wszystko, co może być lub nie być obecnym, nazywane jest akcydensami.

W jaki sposób zaś ta definicja zgodna jest z ową definicją osoby Chrystusa, przytoczoną przez Keckermanna na stronie 311 w ks. 3, rozdz. 2? *Osoba Chrystusa* –mówi –*jest substancją pośrednika, złożoną z boskiej i ludzkiej natury*. A zaraz potem w komentarzu: *Wszystkie atrybuty osoby* (to jest bycie niepodzielnym, rozumnym i nie podtrzymywanym przez coś innego) *odnoszą się do pośrednika –Chrystusa*. Z pewnością, jeżeli osoba Trójcy jest formą, forma zaś jest nie-bytem, osoba Chrystusa nie będzie substancją składającą się z boskiej i ludzkiej natury. Byłaby bowiem zarazem bytem i nie-bytem, co jest niemożliwe. Niech Keckermann zobaczy, jak zgodny jest sam ze sobą i na ile można dawać wiarę jego stwierdzeniom.

Ursyn –mówi tenże Keckermann –*powiedział, że osoba jest formą* [albo: sposobem; *modus*], *przez którą owo bycie Boga, czy też istota boska, istnieje odrębnie w owych trzech*. Zanchi: *Kiedy mówimy o osobie, mówimy o dwóch [rzeczach]: po pierwsze o istocie, która jest wspólna wszystkim, następnie o formie istnienia, przez którą osoba jest taka, a nie inna*. Jedno i drugie jest jak najdalej od tej definicji, którą wskazał jako pochodzącą od Justyna. Zanchi przez osobę rozumie i formę, i istotę. Jeśli więc tak jest, sama forma nie objaśnia natury osoby –tylko forma i istota. Ursyn [wskazuje na] coś trzeciego poza istotą i osobą. Wyraźnie odróżnia formę od osoby, gdy mówi, że jest forma, przez którą istota Boga istnieje odrębnie w owych trzech – to jest, w osobach. A doprawdy czym innym jest to, przez co coś istnieje, czym innym to, co istnieje, a także czym innym to, w czym istnieje. Trzy [rzeczy] więc są tu wymienione: istota, osoba i forma. Osoba, [która] istnieje w istocie, forma, przez którą istnieje, istota, w której istnieje. Należy też spostrzec, że w tej definicji Ursyna znajduje się wyraz o charakterze względnym [*relativum*] bez wcześniejszego wyrazu odnośnego [*antecedens*] –tego błędu należy w definicjach szczególnie unikać. Kiedy bowiem jest powiedziane: *odrębnie w owych*, nie wiadomo, do czego zaimek względny *owych* się odnosi. Definicja jest więc niejasna i nie objaśnia natury rzeczy.

Nie jestem jednak tak głupi, by nie rozumieć, co on rozumie przez ten zaimek względny. Wskazuje na osoby; i myśl tych słów jest taka, że owo bycie Boga czy też istota boska, istnieje odrębnie w trzech osobach, czy też: odrębnie w osobach Trójcy. I nie zwraca uwagi, jak pięknie definiuje. Definiowane wchodzi w obręb definicji –tak niedorzecznie, że nie ma nic bardziej niedorzecznego. Ponieważ definicja jest tak samo niejasna, jak i definiowane. Definicja, w której umieszcza się definiowane, jest wadliwa. Z tego, co powiedzieliśmy, jest więc widoczne, na ile należy cenić wymienione wyżej definicje osoby.

Rozdział VII

Osoba nie jest ani formą, ani relacją

Abyśmy się dowiedzieli, czy osoba Trójcy jest formą, należy tu przytoczyć definicję formy podaną przez Keckermanna. Na stronie 16 definiuje więc formę istnienia w ten sposób: *Forma istnienia jest relacją związaną z istnieniem Boga, dlatego nazywana jest osobą*. O tym, na ile ta definicja jest właściwa, nie będę wiele mówił. Albowiem dla każdego jest oczywiste, że w tym miejscu podany jest rodzaj relacji zamiast cechy wyróżniającej. O tym, że błędu tego należy w definicjach unikać, napominał w swoich *Topikach* Arystoteles. Powiązanie z istnieniem przynależne jest na równi relacji, jak i innym cechom indywidualnym, mieszczącym się w [pojęciu] akcydensu.

Ale dlaczego dodane jest: *związaną z istnieniem Boga*? Czy jest jakaś relacja nie związana? Każda wiąże się z istnieniem.

Pozostawmy to i rozważmy w tym miejscu, czy osoba jest relacją. Bo [ustalenie], czy forma istnienia jest relacją, czy nie, nie ma wielkiego znaczenia. A nawet, abyśmy tym łatwiej udowodnili, że osoba nie jest formą, należy uznać (jakkolwiek jest to fałszywe), że forma jest relacją. W ten sposób bowiem udowodnimy, że osoba nie jest formą, jeżeli wcześniej udowodnimy, że nie jest relacją –założywszy i uznawszy, że forma jest relacją. A im [tzn. relacjom] nie jest przypisany ani rodzaj, ani żadna cecha indywidualna: ὧν γὰρ τὸ γένος μὴ κατηγορεῖται, οὐδὲ τῶν εἰδῶν οὐδέν.

W związku z tym więc, co postanowiliśmy wykazać, trzeba tu przytoczyć to, co mówi Filozof w 4 ks. *Topików* 1,4: ὑπὸ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν δεῖ τὸ γένος τῷ εἶδει εἶναι –*rodzaj i cecha indywidualna [scil. danej rzeczy] powinny znajdować się na tej samej linii podziału*. Ale osoba należy do rodzaju substancji: relacja do rodzaju akcydensów. Cokolwiek istnieje samo przez się, jest w kategorii substancji. Każda osoba istnieje sama przez się.

Cóż więcej? To wszystko, co jest tym właśnie, czym jest, ze względu na coś innego, jest względne. Osoba nie jest tym, czym jest, ze względu na coś innego. Jak bowiem syn, jako syn, jest określany [synem] ojca – tak osoba, jako osoba, nie jest określana [osobą] czyjąś [tzn. przynależną do kogoś innego, kogoś z zewnątrz]. „Czyjąś” rozumiem w ten sposób, że nie byłaby tym właśnie, albo częścią tego, kogo [osobą] jest. Osoba Adama i Ewy była tym samym, co Adam i Ewa. A [rzeczy] względne, które są tym, czym są, ze względu na coś innego, odnoszą się do siebie nawzajem w ten sposób, że jedno nie jest drugim. Stąd zaliczane są do przeciwieństw. Ponadto, jeśli osoba jest relacją, dlaczego w definicji osoby nie została uczyniona żadna wzmianka o tej zależności przez Justyna czy też przez Ursyna? Arystoteles w *Topikach* mówi: ἀναγκαῖον ἐν τῷ τοῦ ἑτέρου λόγῳ συμπεριελήφθαι καὶ θάτερον –*konieczne jest, by w definicji czego innego co innego było zawarte*. Z tego wynika jasno, że osoba nie jest relacją, i, w następstwie, nie jest także formą –przy założeniu, jak zostało powiedziane wcześniej, że forma jest relacją.

Rozdział VIII

W Bogu nie ma żadnej relacji tego rodzaju

Jeżeli zostanie wykazane, że w Bogu nie ma żadnej relacji tego rodzaju, nikt nie będzie też miał wątpliwości, że osoba Boga nie jest relacją tego rodzaju, jakiego jest w człowieku i wszystkich rzeczach płodzących ze swej istoty. Dowodzi się więc tego w ten sposób: Każda relacja wymaga –jak nauczyliśmy się od Nauczycieli w szkołach –dwóch [rzeczy]: fundamentu czy też punktu od którego [wychodzi], zwanego powszechnie czynnikiem zależnym [łac. *relatum*] oraz punktu ku któremu [się kieruje], zwanego czynnikiem współzależnym [*correlatum*]. Dlatego, jeżeli w Bogu jest relacja, jak jest jej fundament? Jaki punkt [wyjścia]? *Fundamentem*, mówi Keckermann, *z którego wywodzą się te formy istnienia, jest sama istota czy też natura Boga*. Ale jeżeli tak [jest], to istota będzie czynnikiem zależnym, a osoba czy też osoby współzależnym. Dlaczego

tak? Ponieważ fundament relacji jest czynnikiem zależnym. Czy [wobec tego] fundament będzie czynnikiem zależnym, istota fundamentem, a jednak istota nie będzie czynnikiem zależnym?

Istota jest czynnikiem zależnym, powie ktoś. [Istota] jako istota, czy jako coś innego? Jeżeli jako coś innego – wtedy to właśnie będzie fundamentem. Jeżeli jako istota, wówczas to właśnie, że istota jest istotą, będzie się brało ze wzajemnej zależności. A to jest fałszem. Bo każda istota jest uprzednia wobec osoby. Jest to oczywiste, bo po zabraniu osoby nie zostaje usunięta istota, lecz na odwrót. Arystoteles w *Metafizyce* ks. 5, rozdz. 11 mówi: τὰ δὲ πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται κατὰ φύσιν, ὅσα ἐνδέχεται εἶναι ἄνευ ἄλλων, ἐκεῖνα δὲ ἄνευ ἐκείνων μὴ. Po łacinie: *Zgodnie z naturą mówi się [o rzeczach], że są uprzednie i wtórne, gdy jest możliwe, by jedne były bez drugich, a by te drugie były bez tamtych – nie.*

Ktoś zarzuci: odnosi się to do substancji stworzeń, nie do istoty Boga, która nie jest uprzednia wobec osoby, tak jak i ta nie jest wtórna wobec istoty. Kiedy stwierdzam, że po zabraniu osoby nie zostaje usunięta istota, lecz na odwrót, mówię o istocie w ogóle, bez żadnych wyjątków – to znaczy: nie o tej czy tamtej, lecz każdej, do której stosuje się definicja istoty, a zwłaszcza o tej istocie, która różni się definicją od osoby, jak w tym miejscu. Stąd wiadomo więc, że z istotą Boga jest tak samo, o ile tylko jest istotą, czy też – o ile przysługuje jej definicja istoty. [Przeciwnicy] dodają: W Bogu jest zarazem istota i osoba, i to w ten sposób, że po zabraniu osoby nieuniknione byłoby usunięcie istoty. Na to odpowiadam: Jeżeli osoba różni się w Bogu od istoty, istota nie musi być koniecznym usunięta po zabraniu osoby.

Tymi [słowami] wykazałem bez wątplenia, że istota nie jest fundamentem relacji; ale nie wykazałem po prostu, że w istocie nie ma relacji – podczas gdy ktoś mógłby przyznać, że istota nie jest fundamentem relacji, jednakże jest [relacja] w Bogu – [jest] mianowicie ojcostwo wobec Syna, wobec Ducha Świętego zaś zarówno ojcostwo, jak i synostwo.

Keckermannowi nie jest obca ta myśl – na stronie 62 mówi: *Właściwością Ojca względem Syna jest kształtowanie czy też rodzenie, poprzez poczęcie, obrazu samego siebie. Względem Ducha Świętego zaś osobistą właściwością Ojca jest posyłanie.* A na stronie 67: *Względem Ducha Świętego właściwością Syna jest także tchnięcie czy też posyłanie.* Dlatego należy dowieść, że nawet i to nie jest prawdą – mianowicie to, że w Bogu, czy w istocie Boga, jest relacja. Lecz pragnę najpierw pokazać tu, jak bardzo niezgodny sam ze sobą jest Keckermann, który raz osobę, a raz istotę czyni fundamentem relacji. Czy o jednej i drugiej może mówić to samo? Żadną miarą. To bowiem, co jest właściwością osób, nie jest właściwością istoty. Bo właściwość, jak mówi Arystoteles w 1 ks. *Topików*, rozdz. 4, znajduje się tylko w jednym, i pozostaje we wzajemnej zależności z rzeczą. Do tego dodam, że to, co tu zostało przytoczone, jest fałszywe zdaniem samych przeciwników. Bo rodzenie jest raczej byciem [*Esse*] Ojca niż właściwością. Albowiem to, że jest Ojcem jako Ojcem, jest stwierdzane [właśnie] ze względu na nie: tak jak Syn [jest Synem] przez to, że jest rodzony. Stąd wywnioskować można, że nader niedorzeczne jest twierdzenie przeciwnika: *Właściwością Syna względem Ojca jest bycie rodzonym przez Ojca* – jako że właściwość w tym samym podmiocie jest wtórna wobec natury. I nie jest tak, jak mógłby ktoś przedstawiać, że właściwość jest w tym miejscu rozumiana jako istota, a nie jako owa jakość, która jest tylko w jednej rzeczy i pozostaje z nią we wzajemnej zależności; i to dlatego, że jak przez tę jakość różnimy się od pozostałych rzeczy, tak w większym jeszcze stopniu przez istotę, ze względu na którą ktoś jest tym, czym jest. Bo według tego rozumowania każda istota byłaby właściwością. Następnie, sam Keckermann otwarcie odróżnia istotę od tejże osoby czy formy istnienia w tych aforyzmach na stronie 61: *Rozróżnienie osób jest zaś podwójne, wewnętrzne i zewnętrzne. Wewnętrzne rozróżnienie jest właściwością osobistą czy też względną, która bierze początek z formy istnienia.* A to, co pochodzi od czegoś, nie jest tym właśnie, od czego pochodzi.

Przejdźmy jednak do tego, co jest główną treścią naszej rozprawy. *Ojcostwo*, mówią, *jest fundamentem relacji względem Syna; [a] względem Ducha Świętego [fundamentem jest] ojcostwo i synostwo.* Powiem tutaj o samym ojcostwie. Bo jeżeli udowodnię, że nie ma go w Bogu, czy też w istocie Boga, będzie [z tego] wynikało, że nie ma także pozostałych. Bowiemy rzeczy od siebie zależne tak są z natury zestawione, że jeśli jedno zabierzesz, trzeba znieść także i drugie. Jakimi

więc argumentami wykażę, że Bóg, ten twórca wszystkich rzeczy, nie jest ojcem? Ojcem – zaznaczam – takim, który rodzi ze swej istoty? Jest nawet wiele [rzeczy], które mogą o tym przekonywać; ja jednak, by nie być zbyt rozwlekłym, przytoczę je tylko połowicznie. Zacznę więc od tego:

Jeśli Bóg rodzi, i to ze swojej istoty, to albo przekazuje całą swoją istotę Synowi, albo jej część, albo wreszcie istota Boga ulega rozmnożeniu. A żadna z tych trzech [możliwości] nie zachodzi odnośnie Boga. Więc Bóg nie rodzi ze swojej istoty.

Udowodnienie przesłanki mniejszej: Nie przekazuje całej [istoty], ponieważ jest pojedyncza i niepodzielna. To zaś, co jest tego rodzaju, nie jest przynależne więcej niż jednemu. Stąd nie są orzekane czy też stwierdzone o wielu. Nie [przekazuje] części, bo nie dzieli się ona na części. [Istota] nie ulega rozmnożeniu, ponieważ Bóg nie byłby jeden. A przecież ile istot, tylu bogów: tak jak jest tylu ludzi, ile niepodzielnych substancji.

Rodzenie jest konieczne ze względu na potrzebę zachowania gatunku: przeto rzeczy, które nie giną, czy też ginąć nie mogą, ani nie rodzą, ani nie są rodzone.

Trafnie mówi Filozof w *Metafizyce* 14,3: ἄτοπον δὲ γένεσιν ποιεῖν αἰδίων ὄντων, μᾶλλον δὲ ἔν τι τῶν ἀδύνατων: *niedorzeczne zaś jest obmyślanie początku rzeczy wiecznych (czy też istniejących od wieczności); owszem, raczej to jedno jest niemożliwe.* Oprócz tego bowiem, że rodzenie ma na celu zachowanie gatunku, nie jest wiecznym to, co teraz jest, a kiedyś go nie było – a także to, czego kiedyś może nie być. Wieczne jest bowiem to, co zawsze jest i zawsze było. Mówię zaś nie o tych rzeczach wiecznych, które są i mogą być na wieczność, jednakże niegdyś ich nie było – jak to mówi się o Aniołach; tylko o tych, które w każdym czasie były, i nie było niczego, co by je poprzedzało – takim jest Bóg, ów sprawca rzeczy. Pojęcie bycia wiecznym jest podwójne: [obejmuje] to, co może zawsze być i to, co jest zawsze bez władzy [nad sobą]. Jest konieczną zasadą, że to, co spełnia ten warunek, jest wieczne. A cokolwiek jest rodzone, nie było zawsze: lecz kiedyś zaczęło być. Bo po cóż byłoby rodzone, gdyby było wcześniej, zanim by było? Rodzenie jest wydawaniem substancji, aby nie przepadły gatunki rzeczy, gdy giną jednostki. Cokolwiek też się rodzi, późniejsze jest od tego, przez co i z czego jest rodzone. Przyczyna sprawcza i materia jako byt jest wcześniejsza od skutku jako bytu. Cokolwiek zostało zrodzone, może także nie być. Każde γενητόν [‘zrodzone’] jest φθαρτόν [‘ulegające zepsuciu’, ‘zniszczalne’]. Jako φθαρτόν zaś rozumiem nie to, co jest zniszczone, jak to rozumiał Arystoteles w *O niebie* ks. 1, rozdz. 12 – to bowiem jest właściwie nie φθαρτόν, tylko ἐφθάρμενον [‘zepsute’]; tylko to, co może być zniszczone – choćby stało się tak, że nie będzie zniszczone na wieczność, tak jak jest z Aniołami i jak będzie z wiernymi Bożymi. Na tej zasadzie niebo jest teraz φθαρτόν, zniszczalne. Ponieważ zaś wszystko, cokolwiek jest rodzone, jest zniszczalne, wynika z tego zarazem, że jest zależne od zewnętrznego źródła pochodzenia i od postanowienia pierwszej przyczyny sprawczej. Jak bowiem wytworzenie rzeczy [leży] w postanowieniu i mocy Twórcy, tak też i jej zachowanie. W najwyższym zaś stopniu jest to prawdziwe w odniesieniu do pierwszej przyczyny sprawczej, od której nie ma wcześniejszej, to jest do Boga.

Ponadto, jeżeli Bóg zrodził Syna, i Syn został zrodzony z jego istoty, to zarówno Bóg mógł zrodzić, jak i Syn być zrodzonym. Każdy akt zakłada możliwość. Stąd to [stwierdzenie] Filozofa w *Metafizyce* 7,14 i 14,2: γίγνεται τε οὐχ’ οἷον τὸ ἀδύνατον γίγνεσθαι: *nie ma niczego, co być nie może.* Otóż jeżeli następnik jest prawdziwy, to Bóg mógł także nie zrodzić, i Syn mógł nie zostać zrodzony. Bo i to słusznie zostało powiedziane przez Arystotelesa w *Metafizyce* 9,8: πᾶσα γὰρ δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεως ἐστὶ: *każda bowiem możliwość związana jest z przeciwieństwem* [polegającym na alternatywie: możliwość zrobienia czegoś i możliwość niezrobienia]. Jakaż w tym niedorzeczność? – powiesz. Taka mianowicie, że Syn Boży nie jest wiecznym – ani Synem, ani Bogiem. οὐδὲν γὰρ τῶν δυνάμει, αἰδίων, καὶ τῶν αἰδίων οὐδὲν δυνάμει: *nic bowiem z tego, co podlega możliwości [tzn. może zaistnieć bądź nie], nie jest wieczne, i z rzeczy wiecznych nie ma żadnej, która by podlegała możliwości.* I nie należy rozumieć, że jest to powiedziane tylko o tych [rzeczach], które dotąd mogą zaistnieć, a nie zaistniały: lecz także o tych, które już zaistniały, a kiedyś mogły zaistnieć. „Wieczne” zaś pojmuje – jak wcześniej zastrzeżyliśmy – jako to, co nie ma początku, a nie [to, co nie ma] końca.

I zarówno jedno, jak i drugie jest bardzo użyteczne dla ukazania, że w Bogu nie ma relacji, jako że jedna i ta sama substancja nie może przyjmować przeciwieństw. Tym [właśnie] są synostwo i ojcostwo. Rzeczy wzajemnie zależne [*relata*] są rodzajem przeciwieństw. Człowiek może być zarazem ojcem i synem, lecz nie względem tej samej rzeczy [tj. tego samego człowieka]. Bóg – zarówno Ojcem, jak i Synem samego siebie? Z tego wynika, że w Bogu nie ma tej relacji, która nazywana jest osobą, i w następstwie –także żadnej formy istnienia.

Rozdział IX

Odpowiedź na argumenty przytaczane zwykle wobec tego, co właśnie zostało powiedziane

Nie jestem zaś nieświadom, co na rozważania przedstawione w rozdziale bezpośrednio poprzedzającym mają zamiar odpowiedzieć nasi przeciwnicy. Powiedzą bowiem, że to, co przytoczyliśmy, jest prawdziwe w odniesieniu do rodzenia naturalnego, nie zaś nadnaturalnego; podczas gdy Bóg w sposób nadnaturalny zrodził ze swej istoty syna. Lecz odpowiadam im, że podwójnie błędzą. Bo po pierwsze przyjmują za pewnik, że [byty] nadnaturalne, to jest wieczne (o tego rodzaju [bytach] nadnaturalnych bowiem mówimy), rodzą i są rodzone. A to jest nedorzeczne. Po pierwsze bowiem, to, co nieskończone, będzie się [wówczas] stawało, co wykazuję w ten sposób: Skutek rzeczy wiecznych tworzony jest albo z konieczności, której podlega przyczyna sprawcza, albo z jej woli. A [rzeczy] wieczne, o których mówi się, że są rodzone, nie zależą od woli przyczyny sprawczej. Więc [rzeczy] wieczne, o których mówi się, że są rodzone, tworzony są z konieczności, której podlega przyczyna sprawcza. Przesłanka większa jest zrozumiała, ponieważ w [rzeczach] wiecznych nie ma miejsca ani na naturę, ani na przypadek, ani na los. Tyle zaś jest przyczyn sprawczych, które są określane czy to same przez się, czy to jako akcydensy. Przesłanka mniejsza nie wymaga dowodu, ponieważ jest tak oczywista, że nikt jej nie może zaprzeczyć. Albowiem podczas gdy te [rzeczy], które są wieczne, nie mają nic uprzedniego względem siebie –względem tych, które zależą od uznania kogoś innego, jest coś uprzedniego. Cel wzbudza zastanowienie, ono –wola, wola skutek; aby one były, konieczne jest danie im jakiegoś podmiotu. Sama przez się bowiem istnieć nie mogą, jako że są akcydensami. Lecz aby mogły zaistnieć, muszą być jednak wcześniejsze od tej rzeczy, którą poprzedzają. I nie jest tak, jak ktoś mógłby powiedzieć, że wola w [rzeczach] wiecznych jest wieczna, to jest, że pragnie ona od wieczności i na wieczność: bo byłaby ona nie wolą, ale pewną koniecznością. Konieczność jest zawsze związana z byciem, to jest, z jedną ze stron przeciwieństwa; wola z jedną i drugą, ponieważ jest swobodną możliwością, i może chcieć oraz nie chcieć tego czy tamtego. Lecz tutaj zapyta ktoś, cóż w tym ma być nedorzecznego, jeśliby powiedzieć, że [rzeczy] wieczne są rodzone z konieczności, której podlega przyczyna sprawcza? Otóż to: nieskończone podlegałyby stawianiu się. Skoro bowiem [rzeczy] wieczne –jeśli jakieś są rodzone –muszą przyjmować naturę rodzących, nie może być tak, by to, co nieuchronnie wypływa z natury rodzącego, nie wynikało także z natury rodzonego, i tak w nieskończoność. Czy jest coś, co by stanęło na przeszkodzie temu, by natura rodzonego wydawała to, co nieuchronnie wydaje natura rodzącego? Więc [scil. jeśli jest] może przeszkodzić i w rodzącym, choćby zdarzyło się, że nie przeszkadza. Z czego wynika, że tego rodzaju skutek nie jest po prostu nieunikniony: lecz [jest taki] o tyle, o ile nie przeszkadza temu ten, kto ma możliwość przeszkodzenia. Zatem to, co jest tego rodzaju, jest w pewien sposób zależne od woli nie przeszkadzającego; tak jak [na przykład] natura działa –i tak należy o niej mówić –niezupełnie z konieczności, tylko z postanowienia tego, kto ją ukształtował i jej nie wstrzymuje. Bo jakkolwiek wedle możliwości przyznanych jej przez Boga nie może nie działać, jeśli nie jest powstrzymywana, to jednak, ponieważ zależna jest od jego postanowienia, może działać i nie działać. Następnie, jeśli [rzeczy] wieczne są rodzone, owo wieczne będzie zarówno zawsze istniejące, jak też niekiedy mogące zaistnieć [*et actu semper, et potentia aliquando*]. Istniejące,

bo jest wieczne, gdyż było zawsze. Mogące zaistnieć – ponieważ wśród tych [rzeczy], które w jakikolwiek sposób się stają, nie ma nic istniejącego, co by wcześniej nie było [tylko] czymś mogącym zaistnieć. Gdyby bowiem nie mogło się stawać czy być rodzonym, nigdy nie byłoby zrodzonym czy też nie stałoby się. A bycie zawsze istniejącym i bycie niekiedy mogącym zaistnieć zawiera sprzeczność. Jest to bowiem to samo, jakbyś powiedział, że zarówno zawsze, jak i nie zawsze istniało. Nie może tak być, aby cokolwiek jest, stawało się tym właśnie, czym jest, wówczas, kiedy jest. [I] na odwrót, niemożliwe jest, by cokolwiek może się stać, tym właśnie, czym może się stać, wówczas, kiedy może się stać, [już] było. Realne istnienie znosi potencjalność, a potencjalność realne istnienie [*actus potentiam, potentia actum tollit*]: tak jak forma brak [formy], a brak formę.

Po drugie, w tej odpowiedzi domagają się mimochodem, by przyznać im, że jest jakieś zrodzenie, któremu nie przysługuje nic z tego, co jest [cechą] naturalnego zrodzenia. Jeżeli rzecz tak się ma, to tego rodzaju zrodzenie nie jest zrodzeniem. Bo temu, co nie zgadza się z definicją, nie można przyznać [nazwy] definiowanego. Może jest zrodzeniem tak, jak gwiazda psem [chodzi o Syriusza –Psią Gwiazdę]? To znaczy, homonimicznie? A więc tak, jak gwiazda nie jest rzeczywiście psem, tak i to zrodzenie rzeczywiście zrodzeniem: i w następstwie, gdy mówi się, że Syn Boży zrodzony został z istoty Ojca, należy rozumieć, że rzeczywiście nie został zrodzony. Zrodzenie –mówią –jest dwojakie. Dlaczego więc po prostu stwierdza się, że został zrodzony z istoty Ojca? Czy dla uniknięcia homonimii nie potrzeba wskazać, czy też wyjaśnić, z myślą o jakim zrodzeniu mówi się o Synu, że został zrodzony z substancji Ojca? Wynika z tego niezbicie jedno lub drugie: albo że przeciwnicy, o ile mówią w taki bezwarunkowy sposób o wiecznym zrodzeniu Chrystusa, rozumieją przez to takie zrodzenie, które polega na przejściu od nie-bycia do bycia; albo że przez takie dwuznaczne wyrażenie umyślnie chcą nas zmylić – tak iż nie jest dziwne, jeśli przeczymy, że Syn Boży jest od wieczności zrodzony z istoty Ojca, co bez wątpienia nie miałyby miejsca [tzn. nie byłoby takiej dwuznacznej sytuacji], gdyby stało się dla nas jasne, jakie zrodzenie mają na myśli –i wówczas [znaczy to], że zrodzenie nie jest [tylko] jednego rodzaju. Bo dotąd nie znamy innego zrodzenia oprócz tego, które polega na przejściu od nie-bycia do bycia – jakkolwiek zaś jest, niech przeciwnicy udowodnią, że zrodzenie jest rozumiane na różne sposoby; i niech nie przyjmują za rzecz pewną i niewątpliwą tego, co jest równie niejasne i sporne, jak to, czego dotyczy dysputa.

Rozdział X

Osoby Trójcy nie są pozbawione początku

Do tej pory [omówiona] była jedna część definicji osoby; pozostaje druga część. Brzmi zaś ona: *osoba nie ma początku*. Niezgodne zaś są [twierdzenia]: osoba jest relacją, i: osoba nie ma początku. Każda relacja ma początek, [który bierze] od tego, względem czego jest relacją. Syn od ojca, ojciec od syna. Pan od sługi, sługa od pana. Lecz choćby były one jak najbardziej zgodne, czy mimo to będzie prawdą, że osoba Trójcy nie ma początku, przy przyjęciu tych założeń, które przeciwnicy uznają za pewne? *Istota czy też natura Boga jest mianowicie fundamentem, skąd biorą początek te formy istnienia*. I to, co zostaje stwierdzone na stronie 71: *Nie wszystkie osoby mają formę istnienia od samych siebie*. A także: *jedna [osoba] rodzi, druga jest rodzona, trzecia jest posyłana czy też tchnięta* –czy te [zdania] w sposób wystarczający nie oznajmniają, i nie pokazują wręcz naocznie, że wszystkie osoby, a już zwłaszcza druga i trzecia, znają początek? Początek ma [wszystko], cokolwiek bierze pochodzenie z czegoś innego i o czym można mówić, że jest, podczas gdy kiedyś nie było. Chociaż te dwa [warunki] nawzajem z siebie wynikają, to jednak jeden jest określany [jako odnoszący się] do pochodzenia, a drugie –do czasu. Jako źródło pochodzenia każdej osoby wskazywana jest istota, z której owe [osoby] biorą początek. Dla Syna i Ducha Świętego [tym źródłem jest] Ojciec i Syn –pominę milczeniem to, że Ojciec to właśnie, iż jest Ojcem, ma od Syna, tak że nie mogę się nadziwić, co przyszło na myśl Keckermannowi wówczas, gdy pisze na stronie 61: *Ojciec nie tylko ze względu na istotę, lecz także ze względu na*

formę istnienia jest sam z siebie. Krótko mówiąc, [wszystko], cokolwiek ma coś uprzedniego względem siebie, nie jest pozbawione początku. A cokolwiek pochodzi od czegoś innego, jako od przyczyny sprawczej, ma coś uprzedniego względem siebie, mianowicie przyczynę sprawczą. Więc cokolwiek pochodzi od czegoś innego, jako od sprawcy, nie jest pozbawione początku. Lecz z drugą i trzecią osobą bóstwa tak właśnie jest: Ojciec bowiem jest przyczyną Syna, Ducha Świętego – Ojciec i Syn. Syn więc i Duch Święty, osoby bóstwa, mają początek.

Koniec