

*Adam Synowiecki*

## FILOZOFIA I OBJAWIENIE

Kazanie Mikołaja z Kuzy

„GDZIE JEST NOWO NARODZONY KRÓL ŻYDOWSKI?”

Przekład i komentarz

### WPROWADZENIE

Mikołaj z Kuzy (1401—1464), teolog i filozof, dyplomata i dostojnik kościelny (od 1448 r. kardynał, a od 1451 r. biskup Brixen w Tyrolu) nie stworzył własnej szkoły w filozofii, zwolennicy zaś jego poglądów nie umieli ich ani właściwie pojąć, ani tym bardziej twórczo rozwinąć. Toteż mimo niekwestionowanego dziś wpływu Mikołaja na myśl nowożytną [por. 46, s. 269 i nast., a wśród starszych prac: 21, s. 158 i nast.] poszedł on rychło w zapomnienie i pozostawał w cieniu aż do czasów najnowszych.

Przypomniano sobie o nim w ubiegłym stuleciu. Nie sprawił tego jednak ani Hegel, mimo że właśnie jego filozofia jest bardzo bliska (wręcz podejrzanie bliska) pomysłom Kuzańczyka, ani idealizm obiektywny in extenso, który miał wszak wówczas wielu przedstawicieli. Dokonali tego natomiast neokantyści, a w szczególności H. Cohen, założyciel szkoły marburskiej i E. Cassirer, jej wybitny przedstawiciel [17, s. 80—81]. Od tego czasu popularność Mikołaja ciągle wzrasta, przy czym odnotować tu trzeba pewien fakt osobliwy.

Otóż do niedawna stał za tą popularnością ekspansywny scjentyzm, który szukając rodowodu nauk pozytywnych, „odkrył” Kuzańczyka, i, przejęty jego twórczymi pomysłami w matematyce i kosmologii, upowszechniał opinię, że Kuzańczyk to „odkrywca wielkości nieskończenie małej”, „poprzednik Kopernika!” itp. Dziś sytuacja uległa odwróceniu, albowiem stanął za tą popularnością kryzys scjentyzmu i współmierny z nim zwrot zainteresowań ku metafizyce Mikołaja, w której spodziewamy się znaleźć remedium na bolączki naszych czasów; na zachwianie się wiary w zbawczą moc nauki, na zagrożenia jakie niesie postęp techniczny, na depersonalizację człowieka w polityce itp.

Zyjemy w czasach zmierzchu utopii prometeistycznych; w czasach gdy nawet ateści modlą się — jak powiedział K. Jaspers — do swojego nie-Boga. Równocześnie jednak nie umiemy pozbyć się podejrzenia, że jesteśmy samotni w bezmiarach Kosmosu; w przestrzeni prawie pustej, bezdusznej i jednorodnej, w której nie ma już miejsca na świat niebiański i zamieszkałego w nim Boga. Że nie czujemy się z tym dobrze i nie jesteśmy z tym szczęśliwi, świadczy wiele faktów, a znany uczony popularyzator nauk przyrodniczych, H. von Dittfurth, nie waha się nawet powiedzieć, że „wiele z tego cynizmu i nihilizmu, który spotykamy w psychice „nowoczesnego” człowieka, wyrosło na zimnym podłożu tego obrazu świata” [13, s. 28]. I chociaż z kosmologicznego punktu widzenia trzeba dziś ów obraz w wielu miejscach poprawić, determinuje on jednak nadal nasz sposób myślenia, na czoło zaś pytań o byt Boga wysuwa kwestię Jego „ubi” (miejsca); kwestię, przed którą staje każdy człowiek wierzący, choć nie każdy umie ją wysłowić tak pięknie, jak uczynił to Leśmian:

*Boże, pełen w niebie chwały,  
A na krzyżu — pomarniały —  
Gdzieś się skrywał i gdzieś bywał,  
Zem Cię nigdy nie widywał?*

. . . . .

Gdyby Kuzańczyk żył w naszych czasach, mógłby uznać ów wiersz za motto tych przemyśleń, które znalazły się w kazaniu „*Ubi est, qui natus est rex Iudeorum*”. Jest to kazanie z kilku przyczyn niezwykle. Ukazuje ono, po pierwsze, wielką głębię problemu; konieczność jego analizy na co najmniej trzech poziomach: fizycznym (co znaczy być gdzieś w Kosmosie?), metafizycznym (co mamy na myśli mówiąc, że coś w ogóle jest?) i antropologicznym (gdzie jest Bóg w sferze ludzkiego ducha?). Nie jest ono, po drugie, zwykłą homilią, popularnym objaśnieniem tekstu biblijnego, lecz stanowi w istocie traktat filozoficzny, o ty-

le tylko z homilią spokrewniony, że filozofia — jako „sorrow” (nie „ancilla”) teologii — raz po raz powołuje się na Objawienie, szukając współ z nim rozwiązania problemu. I właśnie z tego względu zatytułowałem niniejszą pracę „*Filozofia i Objawienie*”; z tej też przyczyny zaznaczyłem obok tekstu te miejsca kazania, w których odwołuje się Kuzańczyk do Pisma Świętego.

Z innego względu — z racji trójczłonowej, wzorowanej na „*negacji negacji*”, struktury kazania — wprowadziłem doń trzy podtytuły, które odnoszą się kolejno do trzech wątków rozważań: o miejscu świata w Bogu, o braku miejsca Boga w świecie i wreszcie o Jego zamieszkaniu w duchu ludzkim. Kazanie opatrzyłem ponadto obszernym komentarzem, podzielonym tematycznie na kilka części, odnoszących się zwykle do kilku paragrafów. Nie czyta się bowiem kazania łatwo; jego tekst jest szkicem raczej, niż gotową rozprawą i zdarzają się w nim tak niedopowiedzenia czy luki myślowe, jak i zbędne niekiedy powtórzenia czy zdania wtrącone. Zrozumienie tekstu wymaga nadto analizy pojęć metafizycznych, a także informacji historycznej, nie wyłączając jej odniesienia do czasów bieżących.

Przekładu dokonałem, korzystając z zainicjowanego pod koniec lat dwudziestych (przez E. Hoffmanna i R. Klibansky'ego) krytycznego wydania tekstów Kuzańczyka, któremu patronowała Heidelberska Akademia Nauk. Ścisłej mówiąc, korzystałem z opracowanego przez J. Kocha zbioru kazań [33], w którym obok tekstu łacińskiego znajduje się przekład niemiecki, a tekst łaciński opiera się na manuskryptach watykańskich, uważanych za bezpośrednie kopie rękopisów Mikołaja.

W komentarzu korzystałem też z innych prac Kuzańczyka, zwłaszcza z tych, które (w wersji dwujęzycznej), wydawane są dzisiaj w Hamburgu (Felix Meiner Verlag) i należą do „*Philosophische Bibliothek*”. W wyjątkowych przypadkach i w sprawach mniej istotnych korzystałem nadto z samych tylko przekładów, np. z tłumaczenia rosyjskiego [35]. Żałować należy, że podczas gdy w innych krajach (szczególnie na Zachodzie), mnożą się dziś wydania i przekłady traktatów Mikołaja, podczas gdy prac o Kuzańczyku trudno dziś tam policzyć, w Polsce brakuje jednego i drugiego. Milczy „*Biblioteka Klasyków Filozofii*”, a poza książką M. F. Tokarskiego [46], dotyczącą nota bene stosunkowo wczesnych poglądów myśliciela, nie posiadamy żadnej monografii, która stawiałaby sobie za zadanie opracować i spopularyzować jego myśl filozoficzną. A jest to wielka luka; choćby tylko dlatego, że — jak pisze H. G. Gadamer — „*Stoi on w szeregu wielkich klasyków myśli zachodniej, którzy w różnych czasach poręczali nam Jedno i Prawdę*” [17, s. 88].

## MIKOŁAJ Z KUZY

Kazanie na uroczystość Objawienia Pańskiego  
Brixen, 1456

## „GDZIE JEST NOWO NARODZONY KRÓL ŻYDOWSKI?”

(Ubi est qui natus est rex Judeorum?)

1. Do tego, co o tej właśnie uroczystości oznajmiłem gdzie indziej, gdy w różnych miejscach wygłaszałem tegoż dnia kazania, doдам teraz objaśnienie tematu.

Mt 2, 2  
Ap 17, 14;  
19, 16  
Ps 2, 4  
  
Iz 58, 9  
Ba 3, 38  
Mt 11, 3

Nie wątpili Mędracy «ze Wschodu», że narodził się król żydowski, lecz pytali, gdzie jest. Króla królów, „który mieszka w niebie”, uważali Żydzi za króla, który panował nad nimi przez Mojżesza i proroków. A później rzekł Ten, który był przez nich ludowi oznajmiany: „Oto jestem” i „ukazał się na ziemi” i „przebywa «wśród ludzi»”, według tego, jak przepowiedział swoje przyjście. Toteż z «ehwilą ukazania się» gwiazdy stwierdzili magowie bez wahania, że narodził się Ten, który miał przyjść, i pytali «tylko», gdzie jest.

2. Mówią ci, którzy zajmują się rozmaitymi religiami (de sectis tractantes), że wydarzenie to mogli oni przewidzieć na podstawie wielkich i rzadkich koniunkcji planet, przede wszystkim Saturna i Jowisza, przy czym religię chrześcijańską, która traktuje o mądrości tajemnej (occulta sapientia), nazywają «oni sektą» Merkurego. Jest bowiem możliwe, że koniunkcja określająca «daną» religię powstaje w domu (in domo) lub w naturalnej konstelacji (in constellatione naturae) jakiejś planety, i że według tego powstają religie; tak że jedna jest sektą Saturna, inna Wenery. Zapewniają mianowicie «niektórzy», że religia Żydów jest «sektą» Saturna, Arabów Wenery, Chrześcijan Merkurego itd., jako też, że na podstawie kierunku wielkiej koniunkcji mogli magowie przewidzieć, iż narodził się król i przywódca religijny oraz w jakiej to się stało krainie; lecz nie mogli wiedzieć dokładnie w jakim «narodził się» mieście lub w jakim domu. W rzeczy samej pisze MESSAHALA (Messala), że według przekazu starożytnych, w pierwszym obliczu «znaku» Panny (in prima facie Virginis) podnosi się panna odstawiająca od piersi syna (...virginem ablactantem puerum), którego narody będą wielbić; i stosownie do «przekazu» tychże «starożytnych» przyszli owi astrologowie «do Jezusa», aby zmysłowymi

oczami zobaczyć na ziemi Tego, którego konstelację widzieli wprzód na Wschodzie, skąd przyszli.

3. Lecz my nie dbamy o takie domysły (*istas coniecturas*), mamy bowiem na uwadze «to tylko», że magów prowadził znak widzialny, który poprzedzał ich w postaci gwiazdy: przez który to znak zostali upewnieni, że narodził się Ten, od którego pochodzi wszelka mądrość; który przez wszystkich mędrców tego świata będzie poszukiwany, poznawany i uwielbiany.

«1. „Jest gdzie” (est ubi) — czytanie oznajmiające»

4. Otóż omówienie naszego tematu, które powinno zostać teraz przedstawione, można ująć w myśl komentarza mistrza J I, 38 ECKHARTA do Ewangelii Jana najpierw depresywnie (*depressive*), «to znaczy tak», aby «przez wyciszenie tonu zapytania» oznajmiało: „Nowo narodzony król żydowski jest gdzie”, czyli po prostu miejscem; jak gdyby mędracy mówili: ów król nowo narodzony jest Bogiem, który jest „miejszem wszystkiego” (*omnium locus*). Tak bowiem spostrzegli wszyscy mędracy, że Bóg jest miejscem. Wszystkie mianowicie «jestestwa, które są» w miejscu, pozostają w spoczynku, zaś poza swoim miejscem są w niepokoju, ponieważ nie są tam, dokąd dążą. Koh 1, 7 I jak według wizji SALOMONA wszystkie rzeki powracają „do miejsca, z którego wypływają”, tak wszystkie «jestestwa» powracają do miejsca, z którego wyszły. Wszystkie zaś «jestestwa» o ile rzeczywiście są (*ut sunt*), są «czyli bytują» z przyczyny jakiejś istoty (*ab essentia sunt*); na przykład rzeczy białe (*alba*) z przyczyny bieli (*ab albedine*), rzeczy dobre (*bona*) z przyczyny dobra (*a bonitate*), a prawdziwe (*vera*) z przyczyny prawdy (*a veritate*). Otóż istotą, z której wyszły wszystkie «jestestwa», jakie «gdziekolwiek i jakiegokolwiek» są, jest miejscem, do którego wszystkie dążą. Ponieważ zaś „poza swoim miejscem niespokojne są wszystkie «jestestwa»”, „do swego miejsca wszystkie dążą i spiesznie powracają” oraz „we właściwym sobie miejscu wspólnie chronią się, są bezpieczne i spoczywają”, przeto Bóg nie bez racji może być nazywany miejscem; «oczywiście» nie dosłownie (*non modo quo intelligitur vis vocabuli*), lecz ponad takim sposobem pojmowania, «jaki jest właściwy» naszej słabości. Stosownie do tego zapewnia nas JAN w Apokalipsie,

że Słowo Boże (Verbum Dei) rzekło: „Jam Alfa i Omega, początek i koniec ; „lecz koniec, spoczynek i dobro są tym samym”. To zaś, że Bóg jest miejscem duszy wyznają: w wielu miejscach PSALMISTA, AUGUSTYN w toku swoich Wyznań i in ni. Lecz ponieważ Bóg jest źródłem, z którego czerpią wszystkie «jestestwa» to, że są (ut sint) — bo te, którym nie przysługuje bycie (quae non sunt) wzywa do siebie, aby były (ut sint); jest mianowicie bytem, do którego wszystkie zostały wezwane, aby były i poza bytem wszystkie są niespokojne; albowiem te, którym nie przysługuje bycie dążą tylko do tego, aby były «tam», gdzie spoczywają — przeto byt, który jest początkiem (principium) wszystkich jestestw (omnium quae sunt) jest «zarazem» ich końcem (finis), miejscem i spoczynkiem, jak spostrzegamy to we wszystkim, co powstaje dzięki rękodzielu lub naturze — toteż «wszystkie» spoczywają w bycie (quiescunt in esse). Gdy na przykład dzięki rękodzielu doprowadzony zostaje do bytu (in esse producitur) dom, stoi «on» i spoczywa bez zmiany (inalterabiliter); jeśli zaś traci byt — barwę lub pomalowanie (esse coloratum vel depictum), to chociaż pozostaje jako dom niewzruszony, porusza się jednak ze względu na ów «drugi» byt, a mianowicie barwę, która go opuszcza, co osiągnąwszy „spoczywa” i „wszelka poprzednia zmiana (mutatio)” ustaje.

5. Zauważ także, iż miejscem czasu jest wieczność, a miejscem ruchu jest spoczynek, zaś miejscem liczby jedność itd. Cóż bowiem wydaje się bytem w czasie (esse in tempore), jeśli nie terażniejszość (praesentia)? Wszak czas płynie, a jego upływ jest tylko «przechodzeniem» z bytu w byt (de esse in esse). Bytem tym jest terażniejszość czyli teraz (nunc); mówi się na przykład, że z samego czasu posiadamy «jedynie» teraz, nie ma zaś wielu teraz, lecz tylko jedno. Rzeczywiście, teraz nie przechodzi w przeszłość, ani też o przyszłości nie można rzec, «że jest» teraz. Toteż «właśnie owo» teraz, od którego i do którego płynie wszelki czas, jest istotą lub bytem (essentia seu esse) czasu, przy czym byt ten określamy jako dzisiaj (hodie) lub «jako» wieczność (aeternitas), czy «jako» teraz, które zawsze trwa w bezruchu (stat immobiliter). Stąd teraz wieczności jest wiecznością samą (ipsa aeternitas) lub bytem samym (ipsum esse), w którym spoczywa byt czasu (in quo est esse temporis), i «owo teraz» jest wiecznym Bogiem, który stanowi swoją wieczność (est

sua aeternitas); w samej rzeczy, początek i koniec tegoż bytu, i tak samo miejsce czasu, nazywamy wiecznością.

6. Sądzę też, że kiedy spoglądamy na ruch, nie znajdujemy w nim innego bytu, niż spoczynek; albowiem to co się porusza, porusza się od spoczynku do spoczynku, podobnie jak czas od teraz do teraz; i nie ma ani wielu spoczynków, wokół których zachodzi poruszenie, ani też wielu teraz, «wokół których upływa czas». Krótko mówiąc, spoczynek jest trwałą istotą ruchu (*stabilis essentia motus*); stąd wszystko, co się porusza, porusza się od bytu spoczynku (*esse quietis*) do bytu spoczynku. Lecz ów trwały i wieczny byt ruchu jest «tym samym» spoczynkiem, który jest Bogiem. Prawdziwość tego «zdania» spostrzega ten, kto zastanawia się nad zbieżnością (*coincidentia*) początku i końca oraz «nad tym», że początkowy i końcowy kres «ruchu» (*termini a quo et ad quem*) zbiegają się w kresie absolutnym.

7. Tak samo jest z ilością: ilość bowiem postępuje od jednego do jednego (*de uno ad unum*) i ani nie widać innego bytu ilości (*esse numeri*), niż jedno, ani nie ma wielu jednych, lecz jedno jedno (*unum unum est*). Jedność (*unitas*) więc, która jest nadto bytowością (*entitas*) lub istotą (*essentia*), jest jedna i ona jest początkiem, końcem oraz miejscem wszystkich poszczególnych bytów (*omnium entium*) lub każdej dającej się policzyć ilości. Toteż Bóg o ile jest istotą bytów policzalnych (*entium numerabilium*), nazywa się bytowością lub jednością czy wreszcie jednym Bogiem, który jest swoją jednością (*sua unitas*).

8. W podobny sposób obliczanie (*ratiocinatio*) jest ruchem rozumnego ducha od prawdy do prawdy, i jest tylko jedna prawda, i Bóg nazywa się prawdą, ponieważ jest spoczynkiem lub miejscem rozumów obliczających (*ratiōnum ratiocinantium*) czy też umysłowych rozważań (*intellectualium discursuum*).

Pomyśl tak samo o innych «bytach», a pod różnorodnością ich nazw odkryjesz tylko Boga «jako» miejsce lub spoczynek wszystkich «bytów», i On jest początkiem, który zbiega się z końcem wszystkich stworzeń. Lecz w tych rodzajach wypowiedzi, zawsze musisz mieć się na baczności, abyś nie sądził, że pojęcia są ściśle, gdy mówimy o tym, co jest niewypowiadalne (*quando de ineffabili loquimur*).

Dz 17, 28 9. PAWEŁ zaś powiedział, że w Bogu jesteśmy i poruszamy się; albowiem pielgrzymami (viatores) jesteśmy. Pielgrzym zaś nazywa się i jest pielgrzymem dzięki drodze (via). Jeśli tedy zapytać pielgrzyma, który wędruje lub porusza się drogą nieskończoną, gdzie jest, mówi «on»: na drodze (in via); jeśli zapytać, gdzie się porusza, odpowiada «tak samo»: na drodze; jeśli zaś dociekać, skąd «ów pielgrzym» idzie, mówi «on»: z drogi (a via); a jeśli badać dokąd dąży, mówi: z drogi ku drodze (de via ad viam). I tym sposobem nieskończoną drogę określić można jako miejsce pielgrzyma, i «ona» jest Bogiem. Stąd droga ta, poza którą pielgrzym nie może się znaleźć (non est reperibilis), jest owym bytem bez początku i końca, od którego pielgrzym otrzymuje swą naturę (a quo est) i ma to wszystko, przez co jest pielgrzymem. To zaś, że pielgrzym poczyna być pielgrzymem na drodze, ani niczego nie przydaje drodze nieskończonej, ani nie powoduje jakiejś zmiany w drodze wiecznie trwałej i nieruchomej.

J 14, 6 10. Dlatego bacz pilnie, w jaki sposób Słowo Boże nazywa siebie drogą; możesz z tego wyrozumieć, że prawdziwie żyjący umysł jest pielgrzymem na drodze lub w Słowie życia, od której to drogi otrzymuje «on» swą naturę oraz imię pielgrzyma (a qua via est et dicitur viator), i na której porusza się. Jeżeli bowiem ruch jest biegiem życia (vivere), to droga ruchu jest życiem samym (vita); istnieje tedy droga żywa żywego pielgrzyma. Żywy pielgrzym od drogi żywej posiada to, że jest żywym pielgrzymem, i żywa droga jest jego miejscem, a «on» porusza się na niej i z niej, przez nią i ku niej. Słusznie więc Syn Boży nazywa siebie drogą i życiem.

J 1, 4 11. Zauważ jednak ponadto, że owa droga, która jest życiem, jest też prawdą. Albowiem żywy pielgrzym jest duchem rozumnym, który doświadcza w swoim ruchu żywej radości, gdyż wie dokąd dąży. Wie mianowicie, że jest na drodze życia, lecz droga ta jest prawdą. Prawda bowiem jest najsmaczniejszym i nieśmiertelnym pokarmem jego życia: z którego «to pokarmu» sam żywy pielgrzym czerpie byt, dzięki niemu jest karmiony. Toteż droga żywa, która jest także prawdą, jest Słowem Bożym, które jest zarazem Bogiem i „światłością ludzi wędrujących drogą (in via ambulantium); zaprawdę nie potrzebuje wędrowiec innego światła, aby nie chodził w ciemności, jak «chodzi w niej» ten,

J 8, 12 kto nie wie dokąd idzie. Lecz droga, która jest życiem i prawdą, jest także światłem oświecającym, a światło jest żywe, ponieważ samo się objawia jako „światło życia”.

Mdr 7, 6 12. Z drugiej strony, chociaż jedno jest wejście wszystkich ludzi w życie (in hunc mundum), nie wszyscy żyją jednakowo. Wprawdzie bowiem nadzy rodzą się ludzie, jak inne zwierzęta (animalia), jednak dzięki sztuce ludzkiego tkactwa odziewają się, by lepiej żyć, posilają się gotowanymi pokarmami, mają domy i konie oraz to wszystko, co dla lepszego życia przydała naturze sztuka; wszystkie zaś sztuki otrzymujemy od wynalazców (ab inventoribus) jako wielką daninę, dar lub łaskę. Ponieważ wielu żyje nędznie i w smutku, a nawet w norach (in carceribus), wiele cierpiąc, inni zaś wiodą życie radośnie i wspaniale w zbytku (in habundantia), «przeto» wnosimy słusznie, że człowiek może dzięki jakiejś łasce lub sztuce dojść do życia bardziej spokojnego i radosnego, aniżeli zezwala «na to sama» przyroda. Lecz chociaż wielu «ludzi», dzięki swojemu talentowi lub boskiemu oświeceniu, wynalazło, aby żyć lepiej, różne sztuki — jako to: jedni wynaleźli sztuki mechaniczne, «sztukę» siania, sadzenia roślin i handlowania, inni zaś spisali zasady rządzenia państwem i gospodarowania, a nawet wymyślili etykę, aby przez obyczaje lub przyzwyczajenia przysposabiać się wciąż do osiągnięcia radości w życiu cnotliwym i tak właśnie spokojnie sobą kierować — to jednak wszystkie te sztuki nie służą duchowi, lecz przekazują domniemania (coniecturas), w jaki sposób w pokoju i ze spokojem można wieść na tym świecie życie cnotliwe i godne pochwały.

13. Stąd do tychże sztuk dodana została religia oparta na boskim autorytecie i objawieniu, która przez bojaźń bożą oraz miłość Boga i bliźniego, w nadziei pozyskania przyjaźni Boga — Dawcy Życia, przysposabia człowieka do posłuszeństwa Bogu, abyśmy osiągnęli na tym świecie życie długie i spokojne, a w przyszłym radosne i niebiańskie (divinam). Wszelako w odróżnieniu od wszystkich rodzajów religii (inter omnes religionis modos), które w znacznym stopniu odchodzą od prawdziwego życia, objawiona została nam przez Jezusa Syna Bożego droga do życia wiecznego. To On przekaza-

zał nam, jakie jest życie niebieskie (caelestis), które posiadają dzieci (filii) Boga, oraz to, że możemy dojść do dziecięstwa bożego, i w jaki sposób «można je osiągnąć». Albowiem tak, jak sztuka dobrego życia na tym świecie niejednokrotnie została «nam» przekazana przez różne talenty, i ta jest «wśród nich» doskonalsza, która z jaśniejszego pochodzi zamysłu (ex clariori ratione est), tak też religia, która odnosi się do życia przyszłego, a teraźniejsze do przyszłego przewidująca, różnie została przekazana przez proroków, przewidujących z oddali (a remotis) «życie» przyszłe. A ponieważ nikt nie widzi przyszłego życia inaczej niż według «jakiegoś» domniemania (in coniectura), przeto tylko ten, który przyszedł do naszej natury od Boga, czyli z tamtego życia niebieskiego, «czekającego» nas w przyszłości, mógł doskonale przekazać «ludziom» religię, czyli drogę do tegoż «życia». Jest nim nasz Jezus, który przyszedł z nieba, abyśmy dzięki Niemu mieli życie i żyli pełniej, niż dzięki naturze; On „począł czynić i uczyć” jak stać się to może i mówił: „Kto za mną idzie, nie chodzi w ciemności, ale będzie miał światłość życia”. Był On zatem drogą do osiągnięcia łaski; «On», który był też drogą natury.

14. Tak więc Jezus jest miejscem, w którym uspokaja się (ubi quiescit) wszelki ruch natury i łaski. Słowo Chrystusa, czyli «Jego» nauka lub przesłanie, czy «wreszcie» przykład Jego postępowania, jest drogą ku oglądaniu czy pojmowaniu (ad visionem sive apprehensionem) życia wiecznego, a droga ta jest życiem Boga, który sam jest nieśmiertelny: jest zatem życiem pełniejszym, niż życie natury stworzonej. Stąd na drogę łaski, która wiedzie do Ojca, nikt nie może wejść sam przez się, lecz jest konieczne, aby wszedł na nią przez bramę (per hostium). Chrystus zaś mówi, że On jest bramą; «On», który jest zarazem drogą: Chrześcijanin, oczywiście ten, który wierzy, dzięki wierze, która przez miłość działa, wszedł przez bramę i jest na drodze. Bramą jest wiara, drogą jest miłość; stąd ukształtowana przez miłość wiara w Chrystusa jest bramą i zarazem drogą. Tak więc Słowo Boga Ojca przywołuje od niebytu do bytu (de non esse ad esse) i w końcu do takiego właśnie bytu, który żyje życiem umysłowym (vita intellectuali), ponieważ rozumie, że jest «bytem». Otóż Słowo, które stało się ciałem, przywołuje przez łaskę ów byt umysłowy do wspólnoty ze sobą, aby mianowicie smakował

J 3, 31  
J 10, 10  
Dz 1, 1

J 8, 12

1 Tm 6, 16

J 10, 9

Ga 5, 6

Rz 4, 17

J 1, 14

w ojcowskim źródle słodycz swojego niebiańskiego życia, które udziela się dzieciom bożym (filiis Dei).

«2. „Gdzie jest?” (ubi est?) — czytanie pytające»

15. Wyrażenie „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?” zechcemy teraz pojąć inaczej, jako rzeczywiste pytanie (quaestive), «czyli» tak, że mędrcy poszukiwali królewskiego syna (puerum regem), aby Go uczcić jako Boga i zobaczyć jako człowieka. Zechcemy przeto zapytać najpierw: Gdzie «On» jest, to znaczy «gdzie jest jako» Bóg, który stał się człowiekiem, gdzie ze względu na «swoją» boskość (secundum divinitatem)? Ponieważ jednak wiemy, że Bóg jest «Panem», którego wielkość nie ma końca oraz, że jak twierdzi SALOMON 2°Reg.VIII° — „najwyższe niebiosa (caeli caelorum) ogarnąć Go nie mogą”, przeto «powiemy» najpierw, «że» nie jest «On» związany z żadnym miejscem (non est in aliquo loco locatus).

Ps 145  
(144), 3

1 Krl 8, 27

16. Z drugiej strony, jeśli chcemy «mimo to» dociekać gdzie jest «Bóg», zauważmy najpierw za mistrzem ECKHARTEM, że lepiej możemy zobaczyć, gdzie «On» nie jest. Powiedzmy «więc», że nie ma Go w czymś takim, „co zawiera niedostatek, zniekształcenie, zło, jakiś brak lub zaprzeczenie (privationem aut negationem), ponieważ «tego rodzaju ułomności» pozbawiają jakiś byt (aliquid esse = aliquid esse — A.S.) «czegoś», a nawet negują «go»; zakładają nadto pewien byt obok tego, którego «czegoś» pozbawiają lub który negują, a Bóg jest pełnym bytem (esse plenum), z którego obfitości czerpią wszystkie jestestwa (omnia quae sunt), to, że są. Bóg jest bowiem bytem samym (ipsum esse), któremu nie może brakować żadnego bytu, tak jak białości jako takiej (albedo) nie może brakować lub zabraknąć (abesse vel deesse) żadnego białego koloru (album). „Stąd Bóg nie jest jakąś częścią Wszechświata, lecz „bytuje» przed i ponad Wszechświatem”; albowiem części Wszechświata brakuje bytu innych części. I dlatego Bogu „nie odpowiada żadna negacja lub brak «czegoś», lecz właściwa jest Jemu i tylko Jemu negacja negacji (negationis negatio), która jest sednem i wierzchołkiem najczystszej stwierdzenia (purissimae affirmationis), zgodnie z wersetem: Jestem, który jestem Exod. 3; lecz i samego siebie «Bóg» zaprzeczyć nie może, Tym. 2°. Zaprze-

J 1, 16

Wj 3, 14  
Tm 2, 13

czyłby zaś sam siebie «jako» byt wtedy, gdyby albo Jemu czegoś brakowało, albo «gdyby On» czemuś brakował. Toteż Bóg jest we wszystkich «jestestwach» i w żadnym z nich. Jest mianowicie w jakimkolwiek bądź «jestestwie», skoro jest «ono» bytem (ut ens est), nie ma Go natomiast w żadnym, gdy jest tym oto bytem partykularnym (ut hoc ens est).

17. Sądzę, że dzieje się tak tylko dlatego, iż Bóg jest niejako formą form (forma formarum), formą absolutną (forma absoluta) lub istotą (essentia), która nadaje byt «wszystkim» formom. Stosownie do tego nazywa Go MOJŻESZ twórcą (formatorem) nieba i ziemi; nie jest bowiem Bóg niebem lub ziemią, czy czymś takim «jak one». Niebo mianowicie posiada swoją własną formę, która nadaje mu byt nieba (esse caelestiale); «ale» forma ta posiada byt ze względu na formę form. Po prostu Bóg, który wszystko tworzy, jest istotą użyczającą bytu wszystkim formom, które określają (dant) ten czy tamten byt «partykularny». Jednakże Bóg nie może być «sam» formą nieba, która ustanawia się «wszak» dzięki różnicom między niebem i nie-niebem. Dlatego owej, z powodu tychże różnic ustanowionej, formie brakuje tego bytu, którego «ona» nie określa; natomiast istocie absolutnej (essentiae absolute), którą jest Bóg, nie brakuje żadnego bytu. Jest przeto Bóg bytem każdego bytu, tak jak jedność jest bytem każdej liczby. Lecz jak jedność nie jest ani dwoistością, ani troistością, tak Bóg nie jest ani niebem, ani ziemią. Jedność jest początkiem i końcem dwoistości; dwoistość bowiem zamyka się (terminatur) w jedności, i gdy ta zostaje zniesiona (qua sublata), traci swój byt. W ten sposób Bóg jest początkiem i końcem wszechrzeczy (universorum), to znaczy końcem, który nie ma końca, czyli końcem nieskończonym (finis infinitus).

18. Jeśli tedy Bóg jest tylko w bycie (in esse), to — jak mówi mistrz ECKHART — „nie znajduje się w czasie”, ani w podziale, ani w ciągłości lub wielkości, ani „w czymś, co ma więcej i mniej «bytu»” (in aliquo habente magis et minus), ani w «czymś» oddzielnym, ani w żadnym «bycie» „stworzonym, skoro jest «on» tym lub tamtym «bytem»”, ani w żadnej charakterystycznej własności (in ullo proprio) «stworzeń», chociaż jest «zarazem» we wszystkich, skoro są bytami (ut sunt entia), jak np. białość «jest» we wszystkich

«rzeczach», gdy są białe, mimo że nie jest w nich podług tego, iż są uczasowione (temporalia), określone ilościowo (quanta) i oddzielone (distincta) lub, «że są» tym czy tamtym, to znaczy drzewami, kamieniami itd. Bóg bowiem jest «bytem», „który jest” i „byt” (esse) jest Jego imieniem, i jest On bytem samym, do którego dążą wszystkie «byty pochodne».

19. Wydaje mi się też, że wyrażenie: „wszystkie «jestestwa», które są, o ile «po prostu» są, są w bycie, który jest Bogiem”, znaczy to samo, co wyrażenie: „Bóg, który jest bytem samym, jest «obecny» we wszystkich «jestestwach», które są, o ile «po prostu» są”. Albowiem w jakimś sposób byłyby «one jestestwami», gdyby sam byt nie był w nich «obecny»? Lecz, aby wszystkie «jestestwa» były tym, czym są, byt, który jest we wszystkich «jestestwach», bytuje w każdym z nich (est in quolibet, quod est) jako nieścieśniony (incontracte) do tego, czy tamtego «jestestwa». Gdyby bowiem byt jako taki (ipsum esse) znajdował się w niebie w sposób ścieśniony (contracte), to znaczy w niebie jako niebie, nie byłoby go na ziemi, a jak istniałaby ziemia bez bytu? Po prostu «byt ów» jest we wszystkich «jestestwach» i w żadnym «z nich»: we wszystkich, o ile «one» są, i w żadnym w sposób ścieśniony, gdy są czymś tak a tak określonym (ut hoc sunt). Niebo zaś jest tym, a nie innym «bytem», nie jest bowiem samym bytem absolutnym (ipsum absolutum esse), lecz bytem ścieśnionym i ograniczonym (contractum et terminatum). Gdyby mianowicie było «ono» nieścieśnione i bezkresne, «czyli» nieskończone, nie byłoby bardziej tym «czym jest», niż czymkolwiek «innym», lecz zespałoby by (complicaret) na równi wszystkie byty. Zaiste zdolność bytowania (virtus essendi) wszystkich «jestestw», które są i być mogą, Bóg, jest — jak mówi na temat prawdy AUGUSTYN w «traktacie» „De vera religione” — wszędzie (ubique) i nigdzie (nusquam). Jest wszędzie, to znaczy w każdym miejscu, lecz nie jako byt umiejscowiony lub «w jakikolwiek sposób» ścieśniony. Owszem, podczas gdy jest «On» w każdym miejscu, pozostaje niezależny (manet ... absolutus) od wszelkiego miejsca, przebywa (est) bowiem w każdym miejscu jako byt nie umiejscowiony (illocaliter).

20. Jest «On» mianowicie w bycie miejsca (in esse loci), gdyż byt miejsca «jest» w Nim, nie ma

«Go» zaś w «samy m» miejscu, choć nie oddala się od bytu miejsca «i pozostaje w nim» nieomal tak, jak byt ręki pozostaje (est) w bycie wszystkich palców. Wszystkie palce biorą mianowicie swój byt z pełni bytu (a plenitudine esse) ręki i gdyby byt palców nie uczestniczył (nisi ... esset) w bycie ręki, nie istniałyby (non essent) «one». Palec oddzielony od bytu ręki nie jest bowiem palcem, «ale i» ręka nie jest palcem; natomiast byt palca otrzymuje «swe» bycie (habet esse) od bytu ręki. Tak, byt ręki nie znajduje się w palcu jako palcu lub w kciuku jako kciuku, czy w palcu wskazującym jako wskazującym. Gdyby bowiem byt ręki znajdował się w kciuku jako kciuku, palec wskazujący nie czerpałby swego bycia z bytu ręki (non esset ab esse manus). Bo jeśli byt ręki byłby ściśniony do «samego» kciuka, nie zespałaby bytu wszystkich palców. Dlatego «sądzimy, że» aby byt ręki mógł używać bycia wszystkim palcom, nie podlega ściśnieniu (est incontractum) do któregoś «z nich». Tym przykładem bytu ręki będziesz mógł się posłużyć, gdy przejdiesz «w rozważaniach» do bytu Wszechświata, i od niego ku przyczynie jego bycia (in causam sui esse), tak jak gdybyś «wychodząc» od bytu ręki spoglądał na przyczynę jej bycia, mianowicie na ducha (scilicet intellectum), który jest początkiem i końcem bytu ręki.

21. Porównaniem tym będziesz mógł posłużyć się nieraz w «rozstrząsaniu» znanej kwestii, która wyraża się w pytaniu: gdzie był Bóg, zanim (antequam) lub pierwszej nim (priusquam) stworzył niebo i ziemię? Pytanie to zakłada z góry błąd (falsum), że mianowicie było «już jakieś» gdzie lub miejsce wtedy, kiedy «go jeszcze» nie było, oraz że był czas «przed tym», zanim był. I rzeczywiście pytanie zakłada błąd, ponieważ przed stworzeniem (ante creationem), czyli przed niebem i ziemią nie ma miejsca i czasu. Stąd jeżeli na pytanie, gdzie był Bóg, zanim stworzył niebo i ziemię, odpowiedziałoby się, że Go nie było (quod non fuit) — «weźmy» na rozum: zaiste, jeśli byłby, byłby w czasie; »słowo «„był” jest bowiem «określeniem» jakiegoś czasu, a czasu jeszcze nie było — to odpowiedź «taka» nie byłaby rażąca. Rzecz ma się tu bowiem podobnie, jak gdyby zapytano: gdzie była wieczność, kiedy nie było czasu? Pytanie jest niedorzeczne, ponieważ zawiera sprzeczność (implicat contradictionem), że wieczność nie jest wiecznością, bo jest określona czasowo (quia

temporalis). Rzeczywiście, gdyby «wieczność» gdzieś była, byłaby w miejscu i czasie, które «wszak» nie obejmują tego, co niezmierzone i wieczne, i których nie było przed niebem i ziemią.

22. Tak samo na pytanie: co czynił Bóg przed stworzeniem świata (którą to kwestię rozstrząsa AUGUSTYN w XI. Księdze Wyznań), i dlaczego Bóg nie stworzył świata wcześniej, można odpowiedzieć, że pytanie zakłada z góry błąd, «ten» mianowicie, iż było «jakieś» wcześniej «już» wtedy, kiedy świat nie istniał (non fuit). Nie ma jednak «żadnego» wcześniej poza czasem (sine tempore), skoro „wcześniej” i „później” są różnicami czasu (differentiae temporis); a ponieważ «żadnego» wcześniej «przed stworzeniem świata» nie było, przeto wcześniej «Bóg» niczego nie stworzył. Jeśli zapytamy «na przekór»: czyż Bóg nie bytował wcześniej (fuit prius) niż świat?, odpowiedź brzmi: jeśli „wcześniej” jest różnicą czasu, to «także to» pytanie zawiera sprzeczność. Stosownie do tego, rzeczywiście sprzeczność, to znaczy, że czas był i nie było go «zarazem», zakłada również pytanie, dlaczego Bóg nie stworzył wcześniej czasu. Tak więc, gdyby ktoś zapytał: gdzie był Bóg przed światem, «należałoby odpowiedzieć, że pytanie» to zakłada z góry błąd, to znaczy, że na zewnątrz bytu jest byt (extra esse esse esse), że na zewnątrz Boga jest niestworzone «przezeń» miejsce.

23. Gdyby zaś postawiono pytanie: czy świat istniał od wieczności (fuit ab aeterno)? Opowiedzieć można w jeden sposób «tak», że w tym samym wiecznotrwałym teraz (in eodem nunc aeternitatis) istnieje Bóg i świat. Nie począł się (inceptit) bowiem świat w innym wiecznotrwałym teraz, lecz w tym samym, w którym istnieje Bóg. Naturalnie, owo teraz nie ma początku i końca, i jest Bogiem. Można także powiedzieć, że ponieważ «tylko» Bóg jest wiecznością samą (ipsum aeternum), «przeto», o ile od Niego pochodzi (ut ab eo est) czas, świat doczesny (mundus temporalis) istnieje i istniał zawsze, lecz «jako byt pochodzący» od wieczności, czyli od Boga (ab aeterno, scilicet Deo); tak, istniał «on» zawsze, to znaczy o każdym czasie; zaiste, nigdy nie było prawdziwe stwierdzenie, że «świat kiedyś» nie istniał. Albowiem o każdym czasie, gdy można by powiedzieć, że świata «jeszcze» nie było, «on» właśnie był; lecz samo „był” pochodzi od wieczności i nie jest wieczne, bo należy

do czasu (*non est aeternum quia tempus*). A fałszywe jest wyobrażenie, jakoby między wiecznotrwałym teraz, z którego wypływa: czas, i samym czasem pośredniczyła jakaś chwila (*mora*); «wyobrażenie to» zawiera mianowicie sprzeczność, że jest «jakaś» chwila poza czasem. Między bytem wiecznym i bytem w czasie nie przytrafia się, czyli nie pośredniczy żadna chwila (*nulla mora cadit seu mediat*). Jest to właśnie to samo, jak byśmy powiedzieli: między bytem Boga i bytem świata nic nie pośredniczy. I jeśli dobrze «to wszystko» rozważyłeś, «dojdiesz do wniosku, że» pytanie, czy świat istniał od wieczności, zawiera sprzeczność, zakłada bowiem, że to, co jest czasowe i zapoczątkowane (*temporale et principatum*), może być nieuczasowione i bez początku.

24. Można by było powiedzieć: jeżeli świat doczesny nie jest wieczny, chociaż z wieczności (a b aeterno) wypływa, to na jakiej podstawie mówią filozofowie (*dicitur a sapientibus*), że istniał zawsze? Odpowiedź brzmi: na takiej, że „zawsze” jest pojmovane jako „o każdym czasie”. Można by «z kolei» zapytać: byli więc czas zawsze? Odpowiadam: tak. Albowiem nie jest to nic innego, niż gdyby się rzekło, że czas był o każdym czasie (*tempus fuit omni tempore*), albo, «że» czas był zawsze czasem. Można by «na to» odrzec: jeśli świat był zawsze, to dlaczego mówi się, że nie ma jeszcze siedmiu tysięcy lat «od chwili», kiedy zaczął istnieć? Odpowiedź jest taka, że «owo» zawsze nie jest wieczne i nie obywa się bez ilości (*non est sine quantitate*), nie znajduje się bowiem poza czasem, a jego miara (*mensura*) daje się, jak mówią, uchwycić na podstawie obrotów Słońca. Można by było «jednak» powiedzieć: wyobrażam sobie, że upłynęło więcej lat, «niż siedem tysięcy». «Ja zaś» mówię, że wyobrażenia (*ymaginatio*) nie może odejść od ilości oraz, że nie może być «jej» dana «taka» ilość, od której większa nie dałaby się wyobrazić. Lecz jak błędzi wyobrażenia, gdy wyobraża sobie sklepienie niebieskie «jako określone» ilościowo, a mianowicie «tak», że ktoś siedzący ponad sklepieniem mógłby rozciągnąć «jego» zasięg (*brachium*), tak błędną nazywam wyobrażnię, dzięki której ktoś wyobraża sobie, że świat może być większy. Dopuszcza «ona» bowiem, że między wielkością (*magnitudo*) Boga, która „nie ma końca” i skończoną wielkością świata może przytrafić się «wielkość» pośrednicząca, a to jest błąd. Na tej samej zasadzie błędną nazywam

wyobraźnię, dzięki której wyobrażam sobie, że przed zawsze jest czas, a przed czasem ruch, który nie może zachodzić (non potest esse) poza czasem. Dlatego PROROK, który przedstawia, odnośnie do przeszłości (de praeterito), ograniczoną ilość czasu, wyjawia nam, że błędne jest wyobrażenie takiej jego ilości, która «sam czas» przekracza.

25. Można by było «teraz» zapytać: czy mógł Bóg stworzyć świat wcześniej? Odpowiadam, iż takowe pytanie, podobnie jak inne tu przytoczone, zawiera sprzeczność; tę mianowicie, że to, co stworzone (creaturą) może istnieć przed stworzeniem (ante creationem). Dlatego, jak żadna możliwa ilość nie wyczerpuje (non evacuat) wielkości nieskończonej, tak czas nie wyczerpuje wieczności. Przeto, gdy formuluje się tego rodzaju pytanie, źle zostaje pojęta nieskończona i wieczna moc (potentia) Boga, która może «wszak czynić» to, co chce «uczynić» (quod vult). Pytanie zakłada bowiem «z góry», że Wszechmocny nie mógłby «uczynić» wszystkiego, i że Bóg nie jest Bogiem. Dlatego słusznie odpowiada na to pytanie PROROK: jak chciał, «tak» uczynił; «słusznie» też wyznajemy w modlitwie, że staje się Jego wola w niebie i na ziemi. Można by więc «w końcu» odpowiedzieć: gdyby «Bóg» chciał «stworzyć świat wcześniej», mógłby «to uczynić». Jeśli jednak pytałby ktoś «mimo to» dalej: dlaczego nie chciał stworzyć «świata» wcześniej, odpowiedź, że pytanie zawiera sprzeczność. Zakłada bowiem, że wolna wola nie jest wolna. Dlatego nie ma innej odpowiedzi, niż «ta oto»: wola Boga jest wolna. Zamiast powodu (pro ratione) rozstrzyga więc kwestię wolność.

Odnośnie tych pytań patrz: AUGUSTYN, XI, Księga Wyznań; ale «w niniejszym kazaniu» trzeba ich poniechać, ponieważ nie pobudzają do pobożności (non aedificant).

26. Wróćmy tedy «do początku» i powiedzmy: gdzie jest, czyli «gdzie» mieszka Bóg? Albowiem w rozważanej tu kwestii bycie (esse) lub zamieszkiwanie (habitare) zabiegają się w Bogu. Otóż mówi się, że Bóg mieszka na wysokościach, Eecli. 24: „Ja mieszkam na wysokościach”; jak zapewnia PSALMISTA, mieszka w niebie: „Ku Tobie podniosłem oczy moje, który mieszkasz w niebiesiach”; «mieszka» także pośrodku, Exodi 3: „będę mieszkał pośród nich”; mieszka w obłoku czyli we mgle, Exodi 20: „Mojżesz przystąpił do mgły w której był Bóg”; w świętych przybytkach, PSALMI-

Syr 24, 4

Ps 123

(122), 1

Wj 25, 8

Wj 20, 21

Jon 1, 14

1 Kr 14, 4

Ps 22 STA: „A Ty mieszkasz w świątyni, Chwało Izraela”. „Zamie-  
 (21), 4  
 1 Tm 6, 16 szkuje światłość nieprzystępną”. Tim. vj.

«3. „Gdzie jest i jak jest Gdzie Nieskończone”  
 — synteza humanistyczna»

27. Powiedzmy teraz w sensie moralnym (moraliter): „Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?” i z tego, co «dotąd» powiedziano, wyprowadźmy odpowiedź. «Możemy to uczynić», bo byt łaski (gratiosum esse) upodabnia się do przyrodzonego, z którym się łączy i, który przyodziewa, tak jak „sztuka upodabnia się”, o ile może „do natury”. «Przypomnijmy» najprzód, «że» Bóg nie istnieje w czasie: oszukują się przeto ci «ludzie», którzy poświęcają się rzeczom doczesnym i przemijającym, jak gdyby był w nich Ten, do którego wszystko dąży. Tak samo nie posiadają Boga «ludzie» w sobie skłócenie (divisi in se), czy też zaabsorbowani rozciągnięciem lub ilością rzeczy cielesnych (continuo seu quantitati corporali), albo obrazem (imagini), który nie przekracza granic ilości; «nie posiadają Go» więc «ludzie» przywiązani do tych «jestestw», które przyjmują mniej lub więcej «bytu». Bóg «bowiem» jest nieskończony i od tych wszystkich «ograniczeń» wolny. Lecz trzeba, aby ten, kto pragnie dojść do Boga, szukał Go „na wysokościach i to najwyższych w niebie, pośrodku, w tym, co ukryte, mianowicie w mgle i obłoku”, aby, przez porzucenie uczynków ciemności, stał się świętym (agios), wolnym albo od ziemi, albo od ziemskiego przywiązania, świętym (sanctus) i synem Izraela, który w światłości zamieszkał.

2 Kor 5, 4  
 Rz 13, 14

Wj 10, 23  
 Rz 13, 12

28. Ponadto Aldrovandinus z Toskanelli (Tusculanus) twierdzi w kazaniu z okazji obecnego święta — «w kazaniu» na ten sam temat, który przyjęliśmy w niniejszych rozważaniach — że jakiegokolwiek stworzenie cielesne (creatura corporalis), ponieważ jest skończone, posiada «jakieś» miejsce, w którym się chroni, jako to rośliny w ziemi, róża w krzaku ciernistym, ryby w wodzie, ptaki w powietrzu; tymczasem stworzenie duchowe (spiritalis creatura) nie jest w miejscu, ponieważ ani nie jest przez żadne miejsce określane ani się w nim nie chroni: «aby to zrozumieć» pomyśl o miejscu cielesnym. Choćby więc nawet nie było świata cielesnego, ciągle jeszcze mogłoby być stworzenie duchowe. Wieczne Osoby Boskie (Res

aeternales), jako to Ojciec, Syn i Duch Święty, nie są w miejscu, lecz otaczają i obejmują wszystkie miejsca, ponieważ, jak to, co jest w miejscu, chronione jest przez miejsce, tak miejsce przez Boga.

29. Z drugiej strony mówi się, że Bóg jest w miejscu ze względu na pewne skutki, które tam wywołuje. I tak jest «On» w świecie dla przysposobienia (propter exercitium) pielgrzymów, «jest» też w otchłani ze względu na karę potępionych i w niebie ze względu na radość błogosławionych, «jest» wreszcie w duszy dla otuchy «swych» sprzymierzeńców (sociorum). Mówi się, iż Bóg jest w świecie, ponieważ: to, co zapoczątkowane (principiatum) nie może bytować bez swego początku, gałąź nie owocuje bez korzenia, członek ciała nie posiada ruchu bez siły serca, światła nieba nie jaśnieją bez słońca. Tym sposobem żadne stworzenie nie może działać bez Boga: beze Mnie, mówi Syn Boży, nic nie możecie uczynić; również JAN powiada: „bez Niego nic się nie stało”. Mówi się zatem, że «Bóg» jest w świecie, o ile użycza «On» stworzeniom zdolności do działania: „Na świecie był, a świat przezeń uczyniony jest”.

30. Jest w otchłani dla ukarania (ad supplicium) potępionych, lecz nie cierpi z powodu tego ognia, który mocą bożą działa. Jest bowiem «ów ogień» narzędziem sprawiedliwości sądzącego, i tylko ktoś obarczony winą (culpabilis) może doświadczyć cierpień ze strony tegoż ognia; tak właśnie pachołkowie sędziego mają władzę tylko nad złoczyńcami. Ogień piekielny działa zatem tylko na «tego, kogo splamił» grzech; z tej racji kara odpowiada winie. A w winie zawiera się troistość (tria sunt): żądza grzechu (ardor peccati), któremu odpowiada ogień; smród grzechu (foetor peccati), któremu odpowiada siarka; i wyuzdanie (inordinatio), któremu odpowiada gwałtowność (tempestas) kary. O tejsze troistości mówi PSALMISTA: „Ogień, siarka, wiatr nawałności” itd.

31. W niebie jest zawsze radością błogosławionych (gaudium beatorum), i gdyby nie widzieli «oni» Boga podług Jego istoty (per essentiam), nie posiadali-by chwały błogosławieństwa. Stąd cała szczęśliwość polega na «duchowym» widzeniu (consistit in visione) «Boga», i powiada święty PIOTR, że pragną nań patrzeć aniołowie, Chrystus zaś mówi o tejsze radości: „A radości waszej nikt od was nie odejmie”.

J 15, 5  
J 1, 3

J 1, 10

Ps 10, 7

1 P 1, 12  
J 16, 22

32. W ten sam sposób jest w duszy dla otuchy (propter solatium) «swych» przyjaciół (amicorum). Bo chociaż przyjaciele pozostają (ze sobą) w jakiejś równości, jednak Syn Boży, który został w swym majestacie wyniesiony «ponad wszystko», wyniszczył i poniżył samego siebie, i został poniżony w ludzkiej naturze (in humanitate). Przeto mówi: „Już was nie będę zwał sługami”, lecz „przyjaciółmi”. Przyjaciele zaś wzajemnie «ze sobą» obcuja. Tak właśnie obcuje z nami Syn Boży; «a mianowicie» przez zamieszkanie w «ludzkim» ciele i spoczywanie w duchu. Obcowanie z Nim „nie sprawia przykrości”, „ani udreki, lecz wele i radość”.

Flp. 2, 6  
i nast.  
J 15, 15

Ba 3, 38  
J 1, 14  
Mdr 8, 16

### KOMENTARZ

1-3. W trzech pierwszych paragrafach kazania porusza Kuzan-czyk trzy problemy: 1) problem „gwiazdy betlejemskiej” — jej związku z narodzeniem Chrystusa i pokłonem Mędr-  
ców; 2) problem „horoskopu religii” i astrologicznej wykład-  
ni ukazania się „gwiazdy” oraz 3) problem wiarygodności  
astrologii, a wraz z nim problem szerszy: wiarygodności wie-  
dzy przyrodniczej.

Główny motyw kazania stanowi znana perykopa Ewangelii św. Mateusza, która opisuje pokłon Mędr-  
ców (Mt 2, 1—12): „Gdy zaś Jezus narodził się w Betlejem w Judei za panowa-  
nia króla Heroda, oto Mędrcy ze Wschodu przybyli do Jero-  
zolimy i pytali: „Gdzie jest nowonarodzony król żydowski? Ujrzeliśmy bowiem jego gwiazdę na Wschodzie i przybyliśmy oddać mu pokłon”. Skoro to usłyszał król Herod przeraził się, a z nim cała Jerozolima. Zebrał więc wszystkich kapłanów i uczonych ludu i wypytywał ich, gdzie ma się narodzić Mesjasz. Ci mu odpowiedzieli: „W Betlejem judzkim, bo tak napisał Prorok: A ty, Betlejem, ziemio Judy, nie jesteś zgoła najlichsza spośród głównych miast Judy, albowiem z ciebie wyjdzie władca, który będzie pasterzem ludu mego, Izraela. Wtedy Herod przywołał potajemnie Mędr-  
ców i wypytał ich dokładnie o czas ukazania się gwiazdy. A kierując ich do Betlejem, rzekł „Udajcie się tam i wypytajcie starannie o Dziecię, a gdy Je znajdziecie, donieście mi, abym i ja mógł pójść i oddać Mu pokłon. Oni zaś wysłuchawszy króla, ruszyli w drogę. A oto gwiazda, którą widzieli na Wschodzie, szła przed ni-

mi, aż przyszła i zatrzymała się nad miejscem gdzie było Dziecię...”.

Zagadką tej perykopy jest przede wszystkim „gwiazda betlejemska”, którą Mędrcy widzieli na Wschodzie, dzięki której poznali, że narodził się król żydowski i, która „szła przed nimi” do miejsca narodzenia. Różnie próbowano ją rozwiązywać. Wczesnochrześcijański filozof i teolog, Orygenes (II—III w. po Chr.) widział np. w „gwieździe” pojawienie się komety; zapewne tej, którą nazwano później kometa Halley’a. Częściej jednak utożsamiano „gwiazdę” z koniunkcją dwóch planet, Jowisza i Saturna; miała ona miejsce w 7-mym roku przed Chr., gdy obie te planety, z których pierwszą uważano na Wschodzie za „gwiazdę królewską”, drugą zaś za „gwiazdę Izraela”, spotykały się w znaku Ryby, uważanym za znak czasów ostatecznych [por. 28, s. 212—213]. Ale problem nie został do dziś rozwiązany, a możliwość zidentyfikowania „gwiazdy” okazała się tak nikła, że wielu współczesnych egzegetów upatruje w niej już nie tyle fakt historyczny, ile raczej i przede wszystkim treść kerygmatyczną [por. 28, s. 213—216].

Mikołaj z Kuzy nie wątpił wprawdzie w rzeczywistość „gwiazdy”, ograniczył się jednak do stwierdzenia, iż był to jakiś „znak widzialny”, który „in forma stellae” prowadził Mędrców. Czy był to znak naturalny, tego Mikołaj nie przesądzał; wspomniał jednak opinię tych uczonych, którzy upatrywali w nim koniunkcję Jowisza i Saturna. Zwrócił też uwagę na „horoskop religii”, który opierał się na założeniu, że jak poszczególni ludzie, tak i poszczególne religie — zwane w tym kontekście sektami (secta = społeczność religijna) — rodzą się pod działaniem określonych układów (koniunkcji) ciał niebieskich. Mimo sprzeciwów ze strony władz kościelnych, koncepcja ta miała swoich — często ukrytych — zwolenników także wśród autorów chrześcijańskich; tych mianowicie, którzy pozostawali pod wpływami astrologicznej wiedzy Arabów i Żydów [por. 43, s. 274].

Dużym autorytetem cieszyły się w XV w. poglądy ucznia Al-Kindiego, Albumazara (Abu Ma’szara, Abu-Maaszara), który żył w IX w. po Chr. i pozostawił po sobie dzieło astrologiczne pt. „De magnis coniunctionibus, annorum revolutionibus ac eorum projectionibus”. Wymienia on następujące główne koniunkcje, które określać miały narodziny poszczególnych społeczności religijnych: „...ex coniunctione Iovis

*cum Saturno Iudeorum secta est induc̄ta, et ex coniunctiōe Iovis cum Marte secta Chaldaeorum pullulavit ... et ex coniunctiōe Iovis cum Venere lex Saracinorum insurrexit, et ex coniunctiōe Iovis cum Mercurio lex Christianorum patefacta est ... et ex coniunctiōe Iovis cum luna secta Antichristi futura est*" [cyt. wg. 43, s. 275—276, podkreśl. — A.S.].

Kuzańczyk nie powołuje się wprost na Albumazara, wspomina natomiast o astrologicznej przepowiedni Messahali (Messali), której autorem był — jak się zdaje — właśnie Albumazar [por. 33, s. 86, przypis]. Postać samego Messahali jest dość tajemnicza i nie wiadomo, czy nie kryje się za nią ktoś inny. Jedyłą informację, jaką o niej posiadam, zawdzięczam panu doc. Romanowi Bugajowi z Polskiej Akademii Nauk w Warszawie. Odnalazł on mianowicie [w 6, s. 323, poz. 3060] wzmiankę o trzech księgach „*Messahalae antiquissimi ac laudatissimi inter Arabes astrologi*”; ale czytamy w niej zarazem o trzech traktatach „*słynnego astronoma żydowskiego (?) Macha-Allah, który żył w drugiej połowie IX wieku*”. Niezależnie jednak od tej kwestii, największym autorytetem europejskiej astrologii był w czasach Kuzańczyka — obok Ptolemeusza — Albumazar.

Mikołaj z Kuzy znał teorie astrologiczne i bywa nawet wymieniany w pracach z historii astrologii [por. np. 7, s. 36]. W drugim paragrafie kazania podkreśla on dwa pojęcia, które legły u ich podstaw. Pierwsze z nich to pojęcie „domu” (domus) planety, czyli miejsca jej przebywania w „swoim” znaku Zodiaku; w nim znajdować się ona miała, gdy świat powstawał i w nim jej wpływ na świat ziemski miał być największy. Każdy „dom” to jeden z 12 sektorów, na które dzielono wówczas sferę niebieską, przy czym 6 „domów” umieszczano nad horyzontem, a 6 pod horyzontem. Ilość „domów” pokrywała się z ilością znaków Zodiaku (Baran, Byk, Bliźnięta, Rak, Lew, Panna, Waga, Niedźwiadek, Strzelec, Koziorożec, Wodnik, Ryby), każda zaś z siedmiu „planet” (Księżyc, Merkury, Wenus, Słońce, Mars, Jowisz, Saturn) posiadała — z wyjątkiem Słońca i Księżycy (w modelu geocentrycznym zaliczano je do planet) — po dwa domy: dzienny i nocny.

Zgodnie z inną starą tradycją rozróżniano wokół pasa Zodiaku 36 „dekanów”, które przyporządkowywano trójkami poszczególnym znakom. Władzę nad każdym z „dekanów” spra-

wować miała w pewnym czasie jakaś jedna „planeta”, co wyrażano mówiąc o jej „obliczu” (prosopon, facies) w określonym „dekanie” [odnośnie tych pojęć patrz 7, s. 58 i nast. oraz tabl. VI, rys. 13 i tabl. XIX, rys. 38]. Jest to drugie pojęcie astrologiczne, którym posługuje się tu Kuzańczyk. W niemieckim przekładzie niniejszego kazania zostało ono jednak wyeliminowane, a wyrażeniu „*in prima facie Virginis*” nadano postać: „*im ersten Dekan der Jungfrau*” [por. 33, s. 87]. Jest to zmiana o tyle dopuszczalna, że kiedy mówiono w astrologii o „obliczu” jakiegoś „dekanu”, mówiono w samej rzeczy o danym „dekanie”, a także o odpowiednim znaku Zodiaku.

Ale, aby zrozumieć całe zdanie, „*in prima facie Virginis ascendere virginem ablactantem puerum*”, to nie wystarczy. Trzeba mieć ponadto na uwadze popularną w średniowieczu ikonografię astrologiczną, w której Gwiazdozbiór Panny, wraz z należącą doń gwiazdą „Kłos” (Spica), przyjmował nieraz postać „dziewicy z kłosem”, a ta przekształcała się w Madonnę (z Kłosem), która karmi piersią Syna [por. 7, tabl. VIII, rys. 15 i 17]. Dodajmy, że postać Marii wiązano niekiedy również z planetą Wenus, o czym świadczy np. stara rycina „*Saturn die Venus krönend*”, będąca alegorią koniunkcji tych planet [por. 7, tabl. VIII, rys. 16].

Wszystkie te koncepcje nie były jednak w oczach Kuzańczyka niczym więcej, niż domniemaniem, przy czym używany przezeń termin „coniectura” odpowiadał platońskiej „doksia”, która, w odróżnieniu od „noesis”, stanowić miała poznanie przybliżone i niepewne; ani całkowicie prawdziwe, ani całkowicie fałszywe [por. 44, s. 186—197]. W trzecim paragrafie kazania stosuje go wprawdzie Mikołaj tylko do astrologii, łatwo można jednak ów termin uogólnić na całość kształt nauk przyrodniczych. Chodzi o to, że w czasach Mikołaja astrologia uchodziła za jedną z tych nauk, a nawet za naukę pośród nich pierwszą. Zdaniem F. Bollia „...wszystkie nauki przyrodnicze zostały przez nią w mniejszym lub większym stopniu zarażone (*angestect*) i ten stan rzeczy utrzymywał się aż do końca Renesansu” [7, s. 28]. Pod jej wpływem znajdowały się ówczesna medycyna, botanika, chemia, mineralogia itp., co musiało przywodzić na myśl starą opinię Teofila z Edessy († 785), że astrologia jest królową nauk. Musiało też przypominać stanowisko Rogera Bacona, największego prekursora nauk eksperymentalnych, który ma-

rząc w XIII w. o samochodach i samolotach (!) „był najmocniejszym obrońcą astrologów wśród myślicieli chrześcijańskich; nie mimo że, lecz dla tego że chciał być i był badaczem przyrody” [7, s. 34]. Stwierdzenie „koniekturalności” koncepcji astrologicznych kryło więc w sobie pogląd szerszy o probabilistycznym charakterze całej wiedzy empirycznej, co — zdaniem niektórych badaczy — stawia Kuzańczyka w rzędzie pionierów współczesnej metodologii nauk przyrodniczych [por. 17, s. 82].

Istniał jednak — jak się zdaje — pewien szczególny powód, dla którego właśnie astrologia była dla Kuzańczyka siedliskiem koniektur. Gwarancją jej wiarygodności był mianowicie geocentryczny model Wszechświata, a w szczególności jego podział na dwa obszary: podksiężycowy, zbudowany z czterech elementów — ziemi, wody, powietrza i ognia — i nadksiężycowy, ukonstytuowany przez materię eteryczną, wzmiankowaną już w „*Timaiosie*” Platona i nazywaną później „*quinta essentia*”. W pierwszym z tych obszarów znajdować się miała centralnie położona Ziemia, w drugim zaś planety i gwiazdy, przy czym doskonałość tegoż obszaru zdawała się dobrze tłumaczyć jego — postulowane przez astrologię — wpływy na obszar pierwszy. W omawianym kazaniu nie podważa wprawdzie Mikołaj tych poglądów, a nawet zdaje się je w pewnej mierze akceptować, snując np. rozważania na temat formy nieba i ziemi (paragraf 17.) czy wielkości sklepienia niebieskiego (paragraf 24.). Wiadomo jednak skądinąd, że już w „*De docta ignorantia*” (1440) przeciwstawił im on odmienną wizję Wszechświata, opartą na założeniu, że żaden fragment przestrzeni nie da się odróżnić od innego oraz, że wszystkie ciała niebieskie muszą mieć tę samą naturę; muszą się poruszać i podlegać podobnym prawom. W tym właśnie dziele zawarł Mikołaj trzy słynne zdania, które uważa się za zapowiedź kosmologii nowożytnej, związanej z imieniem Kopernika i jego następców: 1) „*Sicut... terra non est centrum mundi, ita nec sphaera fixarum stellarum eius circumferentia...*” [30, 157, s. 86]. 2) „*Iam nobis manifestum est terram istam in veritate moveri, licet nobis hoc non appareat*”. [30, 162, s. 92]. 3) „*Unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est deus, qui est undique et nullibi*”. [30, 162, s. 94].

W ostatnim z tych zdań wyraża się jednak nie tylko kos-

mologia Kuzańczyka i godzi ono nie tylko w naukowy aspekt astrologii, związany z kosmologią antyczną. Formuluje ono ponadto pewien pogląd metafizyczny, który dezawuował astrologię od innej strony: jako swoistą teologię, odziedziczoną po starożytności i żywą zwłaszcza w okresie Renesansu [por. 7, s. 72 i nast.; patrz również: 43, s. 284—294]. Mam tu na myśli pogląd Mikołaja, że środkiem i obwodem Wszechświata nie są realności fizyczne, uważane przez astrologów za media „boskich” sił astralnych. Jednym i drugim jest natomiast Bóg — byt bytów, o którym powie on w niniejszym kazaniu, że jest samym „Gdzie” wszystkich rzeczy, ich wspólnym miejscem, które miejsca nie ma.

<sup>4</sup> Pisząc omawiane kazanie, pozostawał Kuzańczyk pod wpływem poglądów Eckharta (ok. 1260—1327), najwybitniejszego przedstawiciela niemieckiej mistyki filozoficznej, którego poczytność była wówczas bardzo duża, mimo że 28 też jego doktryny zostało potępionych w 1329 r. bullą Jana XXII [patrz: 14, s. 413—420]. Mikołaj z Kuzy odnosił się do bulli powściągliwie, zalecał jednak ostrożność przy czytaniu dzieł Mistrza. Sam posiadał w bibliotece niemal wszystkie jego komentarze do Pisma Św. oraz usiłował wykazać „chrześcijańską prawomyślność teologii Eckharta” [por. 46, s. 70 i 81 oraz 17, s. 85].

Właśnie od Eckharta pochodzi wprowadzone tu (paragrafy: 4 i 15) rozróżnienie „depresywnego” i „kwezytywnego” ujęcia zdania „*Ubi est rex Judeorum*”. W komentarzu do Ewangelii św. Jana pisał mianowicie Eckhart, że „*lectioni depressivae contraria est lectio interrogativa seu quaestiva*” [cytat z 33, przypis na s. 87]. I tylko druga z tych „lekcji” miała być — jako wypowiedź o charakterystycznej dla pytania intonacji głosowej — zdaniem pytajnym; pierwsza natomiast pełniła rolę zdania oznajmującego, albowiem bez wspomnianej intonacji rozumieć ją można było jako stwierdzenie, że Bóg jest miejscem (czyli, jak mówili scholastycy „est ubi”) wszystkich bytów.

W swojej koncepcji miejsca nawiązuje Kuzańczyk wprowadzie do „*Fizyki*” Arystotelesa, zgodnie z którą „...każde ciało z natury dąży do właściwego sobie miejsca, tzn. bądź do góry, bądź na dół i tam trwa” [2, s. 105]. Ale zaznaczone w tekście cytaty pochodzą bądź z Pisma św., bądź komentarzy Eckharta. Ponadto Arystotelesa pojęcie „miej-

sca naturalnego”, które, gdy jest w górze, przyciąga „ogień i wszystko, co lekkie”, gdy zaś w dole — „przedmioty ciężkie i utworzone z ziemi” [por. 2, s. 96], przekształciło się u Kuzańczyka w pojęcie metafizyczne, wykraczające poza definicję: „...miejsce musi być ...granicą ciała otaczającego, będącego w styczności z ciałem otaczanym...” [2, s. 108]. Mówiąc o Bogu jako miejscu wszystkich bytów (omnium locus), korzystał więc Mikołaj nie tyle z tej koncepcji Stagiryty, według której jedna rzecz jest w drugiej, gdy „jest w naczyniu, ogólnie: w miejscu”, ile raczej z komplementarnego względem niej zdania, że dana rzecz jest w drugiej również wtedy, gdy „istnienie rzeczy koncentruje się... w tym, ze względu na co ona istnieje” [por. 2 s. 102, podkreśl. — A.S.]. A ponieważ każda rzecz istnieje — jak sądził Mikołaj — ze względu na byt swej istoty, przeto: 1) Metafizycznym miejscem każdego jestestwa jest jakaś, determinująca go istota: „*Omnia... ut sunt ab essentia sunt, sicut alba ab albedine, et bona a bonitate, et vera a veritate*”. 2) Takim miejscem ogółu wszystkich jestestw jest Bóg — istota wszystkich istot, i On właśnie „*est locus, ad quem omnia tendunt*” [por. 33, s. 88—89, łącznie z przypisami nt. Eckharta].

Kuzańczyk zdaje sobie sprawę z trudności takiej ekstrapolacji słowa „miejsce”; odwołuje się przeto do autorytetów: do Pisma św. i świętego Augustyna. Jedno z tych odwołań wymaga komentarza. Otóż pisząc o „wizji Salomona” korzystał Mikołaj z łacińskiego tekstu Wulgaty, którego sens oddaje renesansowy przekład J. W u j k a: „...do miejsca, z którego wyszły rzeki, wracają się, aby znowu ciekły” (Ekl 1,7). Odpowiedni tekst w *Biblii Tysiąclecia* brzmi inaczej i nie koresponduje z myślą Kuzańczyka: „...do miejsca, do którego rzeki płyną, zdążają one bezustannie” (Koh 1,7). Nie koresponduje zaś dlatego, że zawarta w niej koncepcja „ruchu jestestw” zakłada ich powracanie do punktu wyjścia, czyniąc w ten sposób zadość arystotelesowskiej — wzorowanej na pomysłach Platona — definicji ruchu kołowego: ruch ten „*jest ruchem od pierwotnego miejsca do pierwotnego... i dlatego jest on jedynym, doskonałym ruchem*” [2, s. 292].

W kręgu fizyki Arystotelesa — a ściślej w kręgu ugruntowanej przez nią teorii bezwładności, która „*była teorią spoczynku*” i „*wyjaśnienia wymagał w niej zawsze ruch, nie zaś*

spoczynek” [12, s. 7] — pozostawały również inne tezy Mikołaja; np. ta, że wszystkie jestestwa dążą do spoczywania w bycie, które jest — jak powie on w paragrafie 6 — „trwałą istotą ruchu”. Ale mówiąc o spoczynku jestestw w bycie, nawiązuje też Kuzańczyk do innej tradycji: do platońskiej koncepcji niezmiennych „powszechników” — ontologicznie pojętych istot, z których każda miała być trwałym „esse” tego, co przemija. Teza o spoczywaniu jestestw w bycie stała się wskutek tego tezą metafizyczną, a sam spoczynek utożsamiony został z trwaniem w „istotowej” niezmienności. I to wbrew poglądom Stagiryty, który odróżniał niezmienność od spoczynku! [2, s. 171]. Dla wyjaśnienia swej koncepcji przywołuje Mikołaj za Eckhartem przykład domu, który od chwili zbudowania „spoczywa bez zmiany”, mimo że zmieniają się jego przypadłości — byty przynależne substancjom; takie, że ich „esse est adesse” [por. 30, 110, s. 28].

Ale myśl Kuzańczyka jest właśnie w tym miejscu mało przejrzysta; zdanie, które ów przykład poprzedza, dotyczy bowiem nie tyle spoczywania jestestw w bycie, ile raczej tego jednego Bytu, który jest ich „początkiem” oraz „końcem, miejscem i spoczynkiem”. Mamy tu do czynienia z częścią w niniejszym kazaniu szkicowością wypowiedzi, w których nie widać większej troski o ciągłość narracji, tak iż przeplatają się w niej ze sobą różne wątki rozważań; nierzadko entymematycznych.

I jeszcze jedno wyjaśnienie, dotyczące samego przekładu. Otóż jest on na ogół — co było moim zamierzeniem — na tyle wierny, iż zachowały się w nim nawet te usterki narracyjne, które można by „poprawić” bez naruszenia sensu wypowiedzi. Do stosunkowo nielicznych odstępstw od tej zasady należy m. in. to, że wprowadziłem do przekładu słowo „jestestwo”, które występuje np. w wyrażeniu: *Wszystkie... «jestestwa, które są» w miejscu, pozostają w spoczynku...*. W języku oryginału zdanie to brzmi bardziej lapidarnie: „*In loco... omnia sunt in quiete...*”, przy czym słowo „omnia” znaczy tu dosłownie „wszystko”. Zdecydowałem się jednak pisać o „wszystkich jestestwach” (można by pisać także: „...istnościach”), albowiem słowo „omnia” znaczy wówczas „wszystko, co jest” lub „wszystko, co się ziszcza”, a o to wszak chodzi w omawianym tekście [w sprawie słowa „jestestwo” patrz: 11, s. 207].

5-8. W czterech kolejnych paragrafach przytacza Kuzańczyk argumenty, które potwierdzać mają tezę, że Bóg jest „miejscem” wszystkich bytów. Bierze on w tym celu pod uwagę cztery pojęcia — „czas” (tempus), „ruch” (motus), „ilość” (numerus) i „liczenie” (ratiocinatio; w cyt. przekładzie niemieckim „die folgernde Denken”) — które uważano od dawna za korelatywne, związane ze sobą w taki sposób, że skoro definiujemy np. czas, musimy odwołać się do ruchu, ilości i obliczającego rozumu [por. 2, s. 134 oraz 8, s. 423—435].

Najwięcej uwagi poświęcono w omawianym kazaniu pierwszemu z tych pojęć; do niego też powraca Kuzańczyk w następnych paragrafach (18, 21, 22, 23 i 24), podejmując wciąż ten sam problem: stosunku czasu do wieczności, przemijania do tego, co trwa wiecznie. Aby ów problem rozwiązać, zakłada on analogię między czasem i ruchem; upatruje też ścisły związek między właściwościami „nunc” (teraz) i „ubi” (gdzie). Toteż, jeśli ruch jest dlań przejściem ciała z miejsca w miejsce, a miejsce jest spoczynkiem oraz istotą (bytem) ruchu, to czas jest przepływem od „teraz” do „teraz” i to takiego „teraz”, które trwa w spoczynku (immobiliter) i stanowi istotę (byt) czasu. Idąc w ślady Platona i Arystotelesa, żywi Kuzańczyk przekonanie, że czas „jest... tworzony przez „teraz” [por. 2, s. 136], lecz — w odróżnieniu od Stagiryty, a w zgodzie z Platonem — odrzuca istnienie wielu „teraz” [por. 2, s. 132].

„Teraz”, zwane też „teraźniejszością” (praesentia) lub określane jako „dzisiaj” (hodie), jest — jak pisał Mikołaj w „*De docta ignorantia*” — tylko jedno, albowiem, skoro przeszłość była teraźniejszością, a przyszłość nią będzie, przeto nie znajdujemy w czasie niczego innego, jak ciągłą teraźniejszość [Kuzańczyk używa określenia „praesentia ordinata” — por. 30, 106, s. 24]. Toteż przeszłość i przyszłość uważa on za „rozwiniecie” (explicatio) „teraz”, a samo „teraz” za ich „zespolenie” (complicatio), przy czym wprowadzona tu para pojęć „explicatio — complicatio”, odgrywa ważną rolę w całej filozofii Kuzańczyka [por. 46, s. 226—235].

W omawianych paragrafach nie posługuje się wprawdzie Mikołaj powyższą parą pojęć (czasownikową formę jednego z nich „complicare”, wprowadza jednak później, w paragrafach 19 i 20), ale tkwi ona u podstawy tych też kazania, w których teraźniejszość utożsamia się, z jednej strony ze spoczynkiem i jednością, aby dzięki tej tożsamości

wystąpić jako wieczność, z drugiej zaś z byt<sup>em</sup> czasu, pojętym jako wieczne i nieruchome trwanie; jako Bóg — miejsce wszystkich bytów. Tezy te są bowiem następstwem dwóch zbiorów twierdzeń, wyznaczonych przez tę parę: 1) „*Praeteritum... et futurum est explicatio praesentis*”. „*Motus... est explicatio quietis*”. *Numerus est explicatio unitatis*” [30, 106, 108, s. 24]; 2) „*Una est... omnium complicatio, et non est alia substantiae, alia qualitatis aut quantitatis*”. „*Deus ... est omnia complicans ...*” [30, 107, s. 24].

Akceptując te twierdzenia, przyjąć musimy w konsekwencji tezę, że wieczne „teraz” jest spoczynkiem i jednością; a musimy to uczynić dlatego, że czas, ruch i ilość — o których mowa w pierwszym zbiorze — mają, niezależnie od nazw, jedno „zespoleenie”, nie mogą zaś mieć „zspoleeń” naprawdę różnych, albowiem ono samo jest — jak stwierdza się w drugim zbiorze — tylko jedno. A ponieważ owa „una complicatio” ma według tegoż zbioru sens ontologiczny, przeto mamy też prawo powiedzieć, że owo „teraz” — które nie dotyczy już tylko jakiegoś punktu (chwili) czasu, lecz ogarnia go w całości jako stan bycia wszystkich chwil czasem — jest względem czasu bytem i miejscem, prawdą i wiecznością — Bogiem, w którym, i z istoty którego „sunt omnia” [na temat Kuzańczyka „istotowej” koncepcji bytu i prawdy pisałem szerzej w 44, s. 187—188, 191—192, 198, 201—202, 210].

Wszystkie te tezy zakorzenione są wprawdzie w późnośredniowiecznych dyskusjach na temat czasu i wieczności i tylko w ich kontekście stają się naprawdę czytelne [por. np. 42, s. 191—203]; mogą być jednak i są inspirujące także dla nas, ludzi ukształtowanych przez naukę nowożytną. Problem istoty czasu stanowi wszak nadal „*crux philosophorum*”; podejmujemy go ciągle od nowa, wciąż gubiąc się w domysłach i sprzecznych hipotezach. Szereg z nich należy do fizyki i wykorzystuje takie pojęcia, jak „układ fizyczny”, „entropia” itp. [por. np. 45]. Inne są ściśle filozoficzne i podejmują ów problem od strony człowieka, w horyzoncie statusu jego egzystencji, przy czym na szczególną uwagę zasługują tu poglądy M. Heideggera, którego zdaniem czas jest „*prawdą bycia*” i „*ma najwidoczniej całkiem inną jeszcze istotę, której metafizyka... nigdy pomyśleć nie zdoła*” [22, s. 768].

Ale wbrew tej prognozie, czynione są jednak próby po-

myślenia istoty czasu. Jedną z nich — i to inspirowaną przez Mikołaja z Kuzy — przedstawia np. G. P i c h t pisząc: „Istotą czasu jest samej sobie równa wieczna terażniejszość... Czas... re-prezentuje wieczną obecność bytu... Ale przecież europejska metafizyka od Parmenidesa aż do Hegla utożsamiała... obecność bytu, identyczność, z istotą Boga... Zrozumienie czasu współczesnych nauk pozytywnych opiera się zatem na zapomnianej przez nie „*onto — teologii*” (termin wprowadzony przez Heideggera — A.S.)... Prawdę tego, co jest, pojmujemy... w jego bycie... Prawda jest zatem pojawieniem się jedności czasu...” [37, s. 37—38].

P i c h t zdaje sobie sprawę z nieusuwalnej — podkreślonej już przez Heideggera — skrytości bytu, który nie jest nam nigdy dany w całości, jako byt — tu — oto, lecz odsłania się tylko o tyle, o ile jest właśnie „prawdą czasu”. Ale i w tym przekonaniu jest on spadkobiercą Kuzańczyka, nawiązuje bowiem do idei „Boga ukrytego”, który jest — jak pisał Mikołaj w jednym z dialogów — „prawdą nie dającą się wypowiedzieć”. [„*De Deo abscondito*”, 32; patrz mój przekład w 44, s. 173]. Idea ta tkwi również u podstawy niniejszego kazania i właśnie z jej pozycji przestrzega Kuzańczyk przed wymaganiem, aby to, co mówi się o Bogu, było od strony pojęciowej bezwzględnie ściśle. Ogarnięcie spraw boskich nie jest możliwe bez pomocy Boga, a On objawił się nam w Słowie. Toteż w sześciu następnych paragrafach kazania będzie mówił Mikołaj o dwóch sprawach: o Słowie Bożym oraz o znaczeniu religii w życiu ludzkim.

9—14.

Widoczny dziś na Zachodzie wzrost zainteresowań Kuzańczykiem dotyczy w znacznej mierze jego koncepcji Słowa (Verbum), podkreślanej przede wszystkim przez tych autorów, którzy podzielają pogląd Heideggera, że byt nie jest nam dany jako przedmiot, lecz poczyną być bytem w słowie. Znany filozof niemiecki H. G. G a d a m e r bierze ów pogląd za podstawę dla takiego określenia filozofii, iż — w odróżnieniu od nauk pozytywnych — staje się ona królestwem „słowa”, pojętego jako to wszystko, co zostało w niej powiedziane i co można jeszcze wyrazić w słowach: „*Słuchanie słowa, a nie tylko oglądanie widzialnej lub duchowej postaci (Gestalt), określa dziś horyzonty myśli filozoficznej*” [17, s. 86; patrz też: 16, s. 227]. I nie tylko filozoficznej; G a d a m e r wspomina nadto o podobnej tendencji w teologii, ma-

ję przy tym na myśli teologię hermeneutyczną, wpływową zwłaszcza w Republice Federalnej Niemiec i ukształtowaną przez takich badaczy, jak R. Bultmann, G. Ebeling, E. Fuchs i in. [na temat tej teologii patrz np. 18, s. 196—208 oraz 47, s. 197—198]. Skłonna jest ona patrzeć na Pismo św. w taki sposób, iż rezygnując z wypowiedzi o Bogu samym w sobie, docieka w istocie tylko tego, „*jakie wydarzenie lingwistyczne*” czy „*wydarzenie słowa*” dzieje się w tekście i poprzez tekst” [18, s. 196]. I choć Bóg nie jest tu traktowany jako zwykła fikcja (pozostaje wszak nadal „in ordine reali”), to jednak Jego byt nie jest już — jak chciała tego tradycja — bytem metafizycznym: równym samemu sobie i nie wymagającym poza sobą żadnych zapośredniczeń. Realność Boga ma — wbrew metafizyce — sens „werbalny”, polega bowiem właśnie na tym, że jest On „wydarzeniem słowa”; że uobecnia się jako byt w słowach Pisma, a za ich sprawą w społeczności wiernych, do której zwraca się w Księdze Wyjścia: „*Tak powiesz synom Izraela: JE-STEM posłał mnie do was... To jest imię moje na wieki i to jest moje zawołanie na najdalsze pokolenia*” (Wj 3, 14—15; cyt. wg Biblii Tysiąclecia).

O wpływach tej koncepcji świadczy fakt, że przekroczyła ona dziś ramy teologii protestanckiej i przyciąga nadto uwagę niektórych teologów katolickich; np. Alfreda L ä p p l e'a, który pisze: „*Już dawno przestano się dopatrywać w imieniu Boga: „Jestem, który jestem” filozoficznego pojęcia Boga w metafizycznym sensie Jego egzystencji lub zgoła w sensie bytu samego w sobie... Imię Jahwe trzeba zapewne wyklądać w oparciu o konkretną sytuację oraz psychologię uciśnianych w Egipcie plemion izraelskich. Jahwe to ten, który żyje, istnieje, jest tutaj, jest obecny. Bóg pragnie uciśnionym i zrozpaczoną Izraelitom za pośrednictwem Mojżesza powiedzieć: Zapomnieliście o mnie w Egipcie! Myślicie, że bogi waszych ciemności są silniejsze i możniejsze niż Bóg, który wspomagał waszych przodków. A jednak ja zarówno wtedy, jak i dzisiaj jestem... „Jestem tym, który jest tu” należy zatem rozumieć w sensie konkretnym i dynamicznym*” [27, s. 216—217].

Otóż Mikołaj z Kuzy nie zaszedł aż tak daleko, aby pozbawić teologię pojęć metafizycznych; w 16 paragrafie niniejszego kazania powie on nawet — powołując się na przytoczone słowa Księgi Wyjścia — że Bóg, jako „ipsum esse”,

bytuje „przed i ponad Wszechświatem” i uobecnia się w nim o tyle, o ile jest samym JEST wszystkich bytów. Ten sam wymiar metafizyczny mają również w kazaniu rozważania w Słowie Bożym. Mówiąc o Nim, objaśnia wprawdzie Mikołaj tekst biblijny (głównie czwartej Ewangelii) w taki sposób, iż uwydatnia czym jest Ono w aspekcie ludzkiej egzystencji („drogą pielgrzyma”, „światłością ludzi” itp.), co można — ale tylko można — uważać za przedświt teologii hermeneutycznej. Z drugiej jednakże strony akcentuje Kuzańczyk w Słowie Jego byt metafizyczny (to, że jest Ono „miejszem” wszystkich jestestw, racją ich obecności), co przekracza horyzont wspomnianej teologii.

Wiadomo ponadto z innych prac Mikołaja, że próbował on pójść w tym kierunku jeszcze dalej: zajrzeć niejako w boską wsobność i — przy całej świadomości swej „uczzonej” niewiedzy — przedstawić ją w taki sposób, aby można było mówić o Słowie w języku ontologii. Nawiązał w tym celu do pradawnej koncepcji „jednego, wszystko ogarniającego i przenikającego Logosu”, który uchodził wśród starożytnych — zarówno Greków, jak i Żydów — za ogniwo pośrednie między Bogiem i Światem [por. 41, s. 33 i 100]. W chrześcijaństwie utożsamiono Logos z historycznym Jezusem i z drugą Osobą Trójcy Świętej, ale dla filozofów pozostał on nadal kosmicznym rozumem oraz istotnością idealną, czemu dał wyraz Kuzańczyk pisząc, że jest on „ratio et idea” [por. 30, 129, s. 52 oraz 33, 1, s. 74].

Wydaje się jednak, że nie tyle w koncepcji Logosu, ile raczej w dwóch wprowadzonych przez siebie określeniach Absolutu szukał Mikołaj oparcia dla metafizyki Słowa. Zgodnie z zasadą „zbieżności przeciwieństw” (coincidentia oppositorum) uważał on mianowicie Boga za „maximum” i „minimum”; za byt z jednej strony „największy”, czyli taki, który ogarnia wszystko i jest bytem absolutnym, z drugiej zaś „najmniejszy”, w którym niczego nie ma i który jest w istocie tym samym, co nie-byt [por. 40, s. 228—229 oraz 46, 185—187]. Tego, co jest w Bogu, nie podobna wprawdzie — jak twierdził Kuzańczyk — dociec, można jednak przyjąć przynajmniej założenie, że chodzi tu o coś tak dalece swoistego i nieporównywalnego z czymkolwiek innym, iż sam przyimek „w” (IN) traci swój zwykły sens i łączy w sobie zarówno stwierdzenie obecności — czyli „tak” (Ita) — bytu,

jak i jej zaprzeczenie, czyli „nie (Non) [por. 35, 55—56, s. 170].

Za tajemnicą Trójcy Świętej kryje się zatem jedność bytu i nicości, przy czym „Deus ut nihil” to Bóg Ojciec, „Deus ut omnia” — Syn Boży, a ich zespolenie (eonexio) — Duch Święty. Oczywiście, „nicość” Ojca nie jest tu zwykłą pustką czy brakiem czegokolwiek, lecz niepojmowalnym przed-bytem wszystkich jestestw oraz zarazem tym, co sprawia, że to, co jest, może być: „*omnis possibilitas est in absoluta, quae est deus aeternus* [30, 155, s. 84]. Ponadto ta sama „nicość” okazuje się wszystkim w Synie Ojca, który jest Bogiem pojętym jako absolutna forma, jako aktualizacja wszelkich możliwości: „*omnis forma et actus «est» in absoluta forma, quae est verbum patris et filius in divinis*” [30, 155, s. 84]. W Nim właśnie mają swój byt wszystkie jestestwa, przy czym w odróżnieniu od świata realnego — gdzie tworzą zbiory kolektywne — bytują tu one w sposób niepojęty: „*omnia absque compositione sunt in simplicitate unitatis*” [29, 77, s. 98].

Wszystkie formy są więc w Słowie nierozłączne, stopione w jedno „unum”, i dlatego widzi w Nim Kuzańczyk „zrównanie bytowania” (aequalitas essendi); takie, iż właśnie ze Słowa wyłania się wszystko to, co istnieje [por. 30, 129, s. 52]. Wyłania się zaś, po pierwsze, dlatego, że Bóg jako „maximum” musi być — skoro ogarnia wszystko — czynem i stwarzaniem: „*in maximo vero idem est esse, facere et creare*” [30, 101, s. 16]. W tym sensie ogół jestestw wyłania się z Boga na mocy konieczności, a sam Mikołaj z Kuzy ulega tu wpływom greckiego *necessytaryzmu* [na temat „silnej nuty necesytaryzmu” w czasach Kuzańczyka patrz: 41, s. 344 i nast.]. Ale wyłanianie się świata z Boga jest też, po drugie aktem Jego woli, która — jak powie on w dwudziestym piątym paragrafie kazania — jest wolna: „*hoc potest quod vult*”. Kuzańczyk żywi więc przekonanie, że Bóg dokonuje wyboru (electio) swoich działań; i chociaż także tutaj nawiązuje w pewnej mierze do myśli greckiej, zwłaszcza do platońskiego i arystotelesowskiego pojęcia „proairesis”, jednak opowiada się przede wszystkim za „*woluntarystyczną*”, judeo-chrześcijańską koncepcją Boga, który — jako Bóg osobowy — kieruje się w działaniu wolnością poczynań [por. 15, s. 554 oraz 24, s. 208 i 240]. Jak wolność łączy się w Bogu z koniecznością, tego już Mikołaj nie wyjaśnia, poprzestając

na stwierdzeniu, iż jednoczą się w Nim — jako „maximum” — wszelkie przeciwieństwa oraz, że rozum ludzki pojąć tego nie może.

Nie może pojąć, ale może „zobaczyć”, jest bowiem rozum nie tylko władzą dyskursywną (ratio), kierującą się zasadami logiki formalnej, lecz także „okiem duszy”, władzą intuitywną (intellectus), która może — w akcie mistycznej kontemplacji — oglądać Boga bezpośrednio, z pominięciem wszelkich rozumowań i określających je zasad [por. 46, s. 111—132]. Sam zresztą człowiek jest dzięki intelektowi „obrazem Boga” (imago Dei); jest nim tak dalece, że w traktacie „*De beryllo*” (1458) nie wahał się Kuzańczyk powiedzieć, iż jest on prawie równy Bogu: „*Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando*” [34, 7, s. 8]. Ponadto zarówno Bóg, jak i człowiek są bytami stwórczymi dzięki słowu; to właśnie ono — „*Verbum in divinis*” czy nawet tylko ludzkie „*verbum mentale*” — sprawia, że coś poczyna być oraz, że wchodząc w byt, nie wyłania się z jakiejś abstrakcyjnej nicości, lecz z tego, co już bytuje jako niewyczerpywalna „ratio” rzeczy.

Gadamer nazywa to „*cudem słowa*” (das Wunder des Wortes), ale „*cud*” ten interpretuje w duchu „późnego Heideggera”, tzn. w myśl założenia, że byt zaczyna być dopiero wtedy, gdy ludzkie „*Dasein*” uwięzi go w słowie i odsłoni w języku: „*die Sprache ist lichtend — verbergende Ankunft des Seins selbst*”, „...*Kein Ding sei, wo das Wort gebricht*” [por. 17, s. 87; Heideggera cytuję za 9, s. 420—421]. Sam Kuzańczyk nie zgodziłby się nigdy z taką interpretacją, albowiem teza o stwórczej roli słowa miała dlań zawsze sens metafizyczny i nie mogła się nadto obejść bez chrystologii, która — jak widać to choćby w omawianym kazaniu — stanowiła dlań serce samej filozofii. Słowo ludzkie nie jest wszak jednością, lecz zbiorem słów różnych i podatnych na zniszczenie; szuka przeto jedności poza sobą i odnajduje ją w Słowie Boga, którym jest Chrystus: „*Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia „verbum caro factum est”*” [31, 247, s. 78—80].

Chrystologiczny aspekt filozofii Kuzańczyka widoczny jest także w jego filozofii religii, której zarys przedstawia on przede wszystkim w paragrafie 13. Zgodnie z „naturalistycznymi” koncepcjami swoich czasów, głoszącymi przyrodzony charakter wszystkich religii i dopatrującymi się nawet w ich genezie wpływu sił astralnych [por. 43, s. 273 i nast.], uważa on religię za dzieło ludzkie i umiejscawia ją w zespole tych poczynań człowieka - twórcy, poprzez które stwarza on sobie życie „spokojne i radosne”. Z drugiej jednakże strony żywi Mikołaj przekonanie, że o wartości religii — podobnie zresztą jak o wartości ludzkich „kunsztów” — decydują kompetencje ich twórców. Ponieważ zaś żaden człowiek nie jest zdolny sam przez się poznać Prawdy i „nie widzi przyszłego życia inaczej, niż według «jakiiegoś domniemania”, przeto nie może też stworzyć religii doskonałej. Liczyć więc musi na pomoc Boga, który mówił ongiś przez proroków. Ale dopiero Ten, kto sam „przyszedł od Boga”, Jezus, który zstąpił z nieba, „abyśmy dzięki Niemu mieli życie i żyli pełniej, niż dzięki naturze”, mógł stworzyć religię naprawdę doskonałą. I dlatego jedna jest tylko religia doskonała: „*Vides, ni fallor, nullam perfectam religionem homines ad ultimum desideratissimum pacis finem ducentem esse, quae Christum non amplectitur mediatorem et salvatorem, deum et hominem, viam, vitam et veritatem*” [31, 229, s. 56—58].

Wyjątkowość Jezusa jako twórcy religii polega więc — zdaniem Kuzańczyka — na tym, że w Nim i tylko w Nim Bóg zstąpił na Ziemię\* (dziś mówi się czasem: w historii) i uobecnił się tu jako Słowo dostępne człowiekowi. I chociaż, aby tak myśleć, trzeba wprawdzie uwierzyć, to jednak w samej osobie Jezusa jest coś, co pozwala to uczynić: Jezus był dawcą i ogniskiem miłości, a za miłością ukrywa się jedność, co stwierdził Mikołaj w innym miejscu, cytując słowa Eckharta: „*Si diligerem proximum ita intense sicut meipsum, utique omnis gloria, honor, meritum et omne bonum eius ita foret meum sicut suum, et sic mihi saperet in illo sicut in meipso, et sua omnia essent mea sine omni differentia discretionis*” [33, 5, s. 148, podkreśl. — A. S.]. Tak właśnie miłował Jezus i dlatego w Jego osobie objawiła się światu Jedność absolutna, Jedność, która jest Bogiem.

W jakiej mierze za trafną można dziś uznać taką filozofię religii i w jakim stopniu zasługuje ona na uwagę? Otóż zgo-

dzieć się z nią można łatwiej, niż zwykle sądzimy; łatwiej w naszych czasach, niż w wieku ubiegłym, czy nawet w czasach minionego pokolenia, kiedy to jeszcze można było wierzyć, iż to, co naprawdę służy człowiekowi i co tworzą sami ludzie, „ut melius vivant”, ogranicza się w istocie do dwóch dziedzin: „ars” i „scientia”. W religii chciano więc widzieć wówczas zbędny już naddatek, a nawet siłę wsteczną na drodze ku Nowemu, które — jak zapewniał w 1897 r. znany chemik i pozytywista francuski M. Berthelot — przyniesie świecką, najprawdziwszą moralność, dobrobyt i szczęście.

Dziś wygląda to całkiem inaczej; tak, iż G. Picht nie wahał się napisać: „Racjonalność nauki wprzęgły w swą służbę i pogwałciły najciemniejsze moce. Ich symbolami nie są znaki pokoju, lecz komory gazowe, atomowa broń i bomby z napalmem. Zaprojektowane przez naukę techniki racjonalizacji zostały użyte do rozbudowy systemów terroru, jakich dotąd nie znano w dziejach świata. Nigdy wolność nie była tak ciemiona, godność ludzka tak pohańbiona, a myślami i uczuciami nie manipulowano tak cynicznie, jak w areligijnym świecie, w którym żyjemy... Jest także świeckie opium ludu... i są świeckie formy dławienia wolności myśli, nieporównanie skuteczniejsze aniżeli ich kościelne pierwociny... Analiza obecnego ustroju świadomości świeckiej prowadzi zatem do zastraszającego rezultatu: poza nim, przesłonięty współczesną racjonalnością, odbywa się niekontrolowany... regres świadomości ogólnospołecznej aż do prymitywnego poziomu, przewyższonego niegdyś przez wielkie religie...” [37, s. 167—169]. Odpowiedzią na ten stan rzeczy jest widoczne dziś ożywienie świadomości religijnej; on także przypomniał wielu ludziom o wartościach chrześcijaństwa, które nawet w wymiarze czysto ziemskim ma im do zaproponowania coś bardzo ważnego: wolność przeciw zniewoleniu, sens życia przeciw bezsensowi, a przede wszystkim miłość, zwróconą przeciw nienawiści, walce i wyobcowaniu.

Trzeba więc zgodzić się ze zdaniem Mikołaja, iż sam postęp techniczny, rozwój rolnictwa i wymiany handlowej, czy wreszcie ustanowienie zasad działalności politycznej, odkrycie praw ekonomii i określenie reguł postępowania moralnego (myśl Kuzańczyka wyrażam tu w terminach współczesnych), nie gwarantują jeszcze życia prawdziwie ludzkiego i domagają się dopełnienia świadomością religijną. Ale to nie wszystko. Odrzucić trzeba równocześnie teologię

radykałną (teologię „śmierci Boga”), która rozumie ów postulat w taki sposób, że żyjąc w świecie naszych własnych wytworów, winniśmy wprawdzie pielegnować w nim miłość, służyć bliźnim i uważać Jezusa za wzór postaw moralnych, za Pana naszych czynów, nie musimy jednak — a nawet już nie możemy — zakładać istnienia Boga i szukać sensu życia w perspektywie transcendencji [por. 18, s. 110—149]. Otóż niezależnie od tych współczesnych prób refutacji owego stanowiska, które wychodzą z założenia, iż aby powyższy postulat miał moc zobowiązania, uwierzyć trzeba wpięrcw w istnienie jakiejś rzeczywistości transcendentnej, władnej „przenieść ową przekształcającą siłę, jaka tkwiła w Jezusie, i przekazać nam w naszym obecnym doświadczeniu [18, s. 169], także i w tym przypadku głos Kuzańczyka zasługuje na uwagę.

Chodzi mianowicie o to, że miłość (dilectio, amor, caritas) była dlań nie tylko „spoiwem” serc ludzkich, lecz także pewną „drogą” (via) do wiary w Boga, czyli — jak pisał gdzie indziej — „formą wiary”, która jako „forma”, jako czynnik kształtujący, urzeczywistnia wiarę [por. 31, 250, s. 82] i otwiera w ten sposób „bramę” (hostium) transcendencji. Ale nie tylko wiara, lecz wręcz samo poznanie (cognitio), nie może się obejść bez miłości; duch ludzki — jeśli pragnie usilnie poznać prawdę — nie może poprzestać nigdy na czynnościach rozumu, lecz musi ją także objąć „miłosnym uściskiem” (amoroso amplexu cognoscere) [por. 29, 2, s. 6 oraz 46, s. 87]. W naszym stuleciu do podobnego przekonania doszedł — jak wiadomo — Max Scheler, twierdził bowiem, że właśnie przez miłość dotrzeć możemy do tego, co naprawdę istotne. I choć zasób doświadczeń obu myślicieli był inny, to jednak, żywiąc to samo przekonanie, dali oni wyraz podobnej sytuacji: kryzysowi naiwnej wiary w czysty racjonalizm. W okresie „quattrocento” zachwiała się ona wraz z kryzysem myśli Arystotelesa, w naszym natomiast stuleciu — wraz z pojawieniem się napięć w nauce instytucjonalnej: upadkiem mechanicyzmu, powstaniem nowej kosmologii, nowym spojrzeniem na problem życia, odkryciem poznania paranormalnego itp. [por. 38, s. 246 i nast. oraz 25, passim]. W wyniku tej sytuacji zrozumiano pięćset lat temu, i ponownie zaczynamy rozumieć dzisiaj, że człowiek to nie tylko myśląca „ratio”, położona na zewnątrz bytu i oddzielona nadto od innych władz poznawczych. Wszak człowiek to byt w by-

cle, związany z „tym, co jest” całościowo: swą cielesnością i duchowością, racjonalnością i emocjonalnością, receptywnością i kreatywnością itp. A jeśli tak, to tylko angażując się w poznanie całościowo, może on liczyć na to, że byt odsłoni mu swą prawdę.

15—20

Z tym właśnie przekonaniem przystępuje Mikołaj do rozważań o bycie jako takim i za punkt wyjścia obiera znowu cytat „*Ubi est qui natus est rex iudeorum*”. Ale podczas gdy w pierwszej części kazania utożsamiał on ów cytat z konstatacją, że Bóg jest „ubi” wszystkich bytów (por. paragraf 4.), teraz — inicjując część drugą — odczytuje w nim pytanie o „ubi” Boga: gdzie jest On sam, skoro wszystkie byty są w Nim; gdzie jest jako „esse”, w którym bytuje każde „esse”?

Pierwsza z udzielonych przezeń odpowiedzi — „*non est in aliquo loco locatus*” — mieści się w kręgu teologii negatywnej, związanej od początku z nurtem (neo) platonizmu (Pseudo — Dionizy Areopagita, Jan Szkot Eriugena i in.) i wychodzącej z założenia, że ponieważ Bóg przekracza wszystko, co jest nam znane ze świata widzialnego, przeto wiedzieć możemy o Nim nie to, jaki jest i gdzie jest, lecz to, jaki nie jest i gdzie nie jest. Podkreśla to Mikołaj gdzie indziej pisząc: „...*negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis*” [29, 89, s. 112]. Ale bezpośrednim źródłem wspomnianej odpowiedzi był „*Liber sententiarum*” Piotra Lombarda (XII w.); dzieło o niezwyklej poczytności, z którego korzystało wielu wybitnych teologów, i to o tak różnych umysłowościach, jak np. św. Tomasz i mistrz Eckhart.

Twierdząc i powtarzając, że Bóg „*non est in loco*”, kierował się Kuzańczyk zarówno autorytetem Mistyka niemieckiego, jak i względami natury logicznej: skoro Bóg jest „bytem pełnym” (*esse plenum*), czyli bytem *in extenso*, „samym bytem (*ipsum esse*), któremu nie może brakować żadnego bytu”, to nie może On zamieszkiwać w czymś ograniczonym; w czymś, co zawiera jakiś brak (*privatio*) bytowania lub zaprzeczenie (*negatio*) jego pełni [na temat pierwszego z tych pojęć patrz np.: 8, s. 476].

Nie może więc być bytem żadnej rzeczy jednostkowej, albowiem „*esse*” (czyli samo „jest”) takiej rzeczy jest w niej zamknięte i stanowi z tej racji byt partykularny (za Heideggerem można by rzec: „bycie partykularne”), czyli taki któ-

ry jest brakiem lub negacją innych „esse”. Myśl tę — znaną zresztą i uznawaną także w scholastyce — trafnie wysłowił ongiś F. Egger: „*In Deo... est plenitudo... esse sine admixtione ullius privationis vel negationis, creaturae vero habent quidem aliquod esse, sed non omne esse, ideoque ex parte sunt, ex parte non sunt*” [15, s. 298—299, podkreśl. — A.S.]. Również Mikołaj z Kuzy posługuje się wyrażeniem „aliquid esse”, używa w nim jednak rzeczownikowej, a nie przymiotnikowej, formy zaimka („aliquid” zamiast „aliquod”), wobec czego można by je tłumaczyć jako „coś w bycie”, „coś, co bytuje” lub po prostu „coś, co jest”. Ponadto myśl o odrębności „esse” Boga od „esse” stworzeń wysławia on inaczej: byt każdej rzeczy jest „ścieśniony” (jest „esse contraotum”), natomiast Bóg to byt absolutny („esse absolutum”), który nie podlega ścieśnieniu i jako taki nie może być tożsamy z „esse” rzeczy.

Ale nie może też być tożsamy z „esse” Wszechświata, bo chociaż Kosmos jest — tak, jak Bóg — nieskończony, to jednak jego wielkość nie dorównuje wielkości Boga. \*Bóg jest „wielkością absolutnie największą” (maximum absolutum), albowiem przez swą wewnętrzną, niezmaconą jedność nie ma w sobie żadnego ograniczenia; jest negacją wszelkich granic i w tym sensie „nieskończonością negatywną” (infinitas negativa). Wielkość Wszechświata jest — z racji swej jedności — również „największa”, ale ponieważ Kosmos nie jest prosty, lecz złożony (jego jedność jest „jednością złożenia”), przeto zawiera w sobie źródło ograniczeń i jest z tej racji „maximum contraotum”. Jego nieskończoność nie jest już negatywna, lecz „prywatywna” (infinitas privata), nie wynika bowiem z negacji granic, lecz jedynie z ich braku, co jest tak samo niewyobrażalne, jak einsteiński Wszechświat skończony i nieograniczony.

Nie sugerujemy się jednak tym porównaniem, choć jest ono ciekawe i zasługuje na uwagę. Mikołaj był wprawdzie — tak jak Einstein — umysłem matematycznym i bez pojęć matematycznych nie stworzyłby zapewne swojego obrazu świata [por. 17, s. 80—81 i 83; 46, s. 309—312 oraz 39, s. 304—305], jednakże w tym przypadku jego myśl jest metafizyczna i można w niej wyróżnić dwie koncepcje: 1) Nie istnieje nic takiego, jak granica Wszechświata, nie ma bowiem poza nim materii cielesnej, która mogłaby go od zewnątrz ograniczać [por. 30, 97, s. 12 oraz 46, s. 224—225]. Jest

to koncepcja podobna do tej, jaką kierował się Arystoteles, kiedy odmówił światu (jako całości) właściwego mu miejsca, a więc i „granicy ciała mieszczącego” [por. 2, s. 110 i 326]. 2) Cała materia cielesna skupia się wewnątrz Wszechświata, a ponieważ jest ona siedliskiem możliwości i poza potencjalność wyjść nie może, przeto nie może być też rzeczywiście, to jest „in actu”, nieskończona; świat jest więc wprawdzie potencjalnie nieskończony, w rzeczywistości jednak „ściąga się” przez nią do takiej wielkości, jaką ma i której nie jest w stanie przekroczyć. [30, 97, s. 12 oraz 46, s. 184—185]. Także i tu widoczne są wpływy Arystotelesa: „...materia istnieje potencjalnie...”, „...nieskończoność nie może istnieć aktualnie”, „...nie występuje wśród rzeczy zmysłowych” itp. [por. 3, s. 291—294 i 308].

Na ślad tych koncepcji natrafimy w kazaniu nieco później (w paragrafie 24.), czytając zdanie Mikołaja, iż wbrew skłonnościom ludzkiej wyobraźni, nie można wyjść poza przestrzeń Kosmosu, rozciągnąć ją i uczynić większą. Ktoś, kto dopuszcza tę możliwość, błędzi zresztą nie tylko w kosmologii; popełnia nadto błąd teologiczny, chce bowiem zapełnić przepaść między nieskończoną wielkością Boga i tylko nieograniczoną (a „in actu” skończoną) wielkością Wszechświata. Że jest to błąd, podkreśla Mikołaj w kazaniu nader często, pragnie bowiem ukazać transcendencję Boga; Jego bytowa niewspółmierność z wszystkim, co stworzone. Czynił to zresztą także w szeregu prac wcześniejszych (np. w dialogu „*De Deo abscondito*”), choć nie we wszystkich jest to tak widoczne, jak obecnie. Zadecydował o tym cel kazania, a ściślej mówiąc okoliczność, że nie pragnął on tu wystąpić w roli uczonego, chciał natomiast utwierdzić pobożność wiernych; sam to zresztą zaznacza pod koniec paragrafu 25.

Ale to nie wszystko. Wiadomo mianowicie, iż główne dzieło Mikołaja „*De docta ignorantia*” spotkało się z krytyką Jana Wencka, profesora uniwersytetu w Heidelbergu, który jako jeden z pierwszych zarzucił mu panteizm, uwikłany jakoby w zdanie, że Bóg jest w swej istocie „zbieżnością przeciwieństw” — „wszystkością” wydobytą ze świata stworzeń. W odpowiedzi powstał traktat „*Apologia doctae ignorantiae*” (1449); można jednak ponadto przypuszczać, że nurtował odąd Mikołaja pewien niepokój, czy aby nie za mocno podkreślał immanencję Boga w świecie, przesłaniając niejako w ten sposób transcendencję?

Zarzut jawnego panteizmu wydaje się dziś, co prawda, pozbawiony słuszności, podważyły go bowiem badania najnowsze, przeprowadzone m. in. przez M. de Gandillaca, J. Kocha i H. Waokerzappa; w Polsce zaś przez M. F. Tokarskiego. Ale był on wielokrotnie w różnych czasach stawiany, zdaniem zaś niektórych badaczy (np. H. G. Gadamera) widzieć tu trzeba problem nadal aktualny [por. 17, s. 84—85]. Pojawia się on także w niniejszym kazaniu; tym razem jako problem „ubi” Boga. Odpowiedź negatywna, że „non est in loco”, nie zadowala Kuzańczyka; próbuje więc pójść dalej, w kierunku teologii pozytywnej, i dochodzi wtedy do przekonania, które stanowi — jak pisze J. Koch — „*der Kernpunkt der Predigt*” [por. 33, s. 180]: „...*non est aliud dicere: omnia, quae sunt, ut sunt, esse in esse, quod est Deus, quam quod Deus, qui est ipsum esse, sit in omnibus, quae sunt, ut sunt*” (par. 19; podkreśl. — A.S.). Chodzi o to, że przyjąwszy uprzednio (w pierwszej części kazania) inkluzję wszystkich jestestw w Bogu, odwraca ją teraz Mikołaj w taki sposób, iż powstaje para zdań równoważnych: „wszystko, co jest, bytuje w Bogu” i „Bóg bytuje we wszystkim, co jest”. A to może już budzić podejrzenie, że „esse” Boga nie jest dlań niczym więcej, jak „esse” świata; że oba „esse” są jednym i tym samym.

Kuzańczyk odrzuca tę możliwość pisząc: „*Sed esse, quod est in omnibus, quae sunt, est in quolibet, quod est, in contracte ad hoc vel illud, ut omnia, quae sunt, per ipsum sint id quod sunt*” (par. 19; podkreśl. — A.S.). Zdaniem J. Kocha, z panteizmem mielibyśmy tu do czynienia tylko wtedy, gdyby dopiero co przytoczone zdanie brzmiało: „*Esse est in quolibet contracte ad hoc!*” [por. 33, s. 181; podkreśl. — A.S.]. „Esse” Boga jest więc „nieścieśnione” do tego lub owego jestestwa, natomiast „esse” każdego z nich podlega „ścieśnieniu” i zamyka się w nim samym. Toteż wprawdzie Bóg jest wszędzie tam, gdzie jest jakiegokolwiek jestestwo, albowiem każde „jest” należy do Boga, a samo „Jest” jest Jego imieniem (par. 18.), to jednak nie ma Go zarazem wśród jestestw nigdzie, wszystkie są bowiem ograniczone — są kamieniami, drzewami itp. — a Jego „jest” nie zna granic i nie może być w żadnym z nich zlokalizowane.

Niebezpieczeństwo panteizmu zostało więc — jak się zdaje — zażegnane: „esse” Boga okazało się czymś różnym od „esse” stworzeń. Ale czy do końca? Czy nie można tu przy-

jąc założenia, iż aczkolwiek „jest” Boga nie zamyka się nigdy w żadnym „jest” skończonym, to jednak żadne z nich nie jest naprawdę „własnym” bytem danego jestestwa, lecz „częstką” bytu Boga, który byłby wówczas „jest” rozproszonym, podzielonym między rzeczy i przynależnym ich pełnemu zbiorowi?

Także i na to pytanie znajdujemy w kazaniu odpowiedź negatywną. Píše mianowicie Kuzańczyk, że Bóg, który „non est in loco”, „est in esse loci”; że jest On właśnie „in esse” (w bycie), a nie „esse” (bytem) miejsca! Świadczy to jednoznacznie o jego przekonaniu, że każde miejsce, a więc i każde jestestwo, ma swoje własne „esse”, oraz, że „esse” Boga różni się odeń w taki sam sposób, jak przyczyna od skutku. Podkreśla to zresztą sam Mikołaj w dwudziestym paragrafie kazania, gdy powołując się na stosunek bytu palców do bytu ręki, stwierdza, iż podobnie, jak palce biorą swój byt (sumunt esse suum) od bytu ręki, tak Wszechświat uzyskuje swój byt od bytu Boga, który jest duchem (intelektem). Na głębszy sens tego zdania zwrócił uwagę E. Hoffmann, podkreślając w nauce Kuzańczyka ideę *partycypacji*, z którą wiąże się powszechnie — podkreślone ongiś mocno przez Tomasza z Akwinu — przekonanie, że coś uczestniczy w czymś innym właśnie wtedy, gdy oba człony stosunku nie są tożsame [por. 17, s. 85 oraz 19, s. 186].

Byłoby rzeczą dość niezwykłą, gdyby Mikołaj z Kuzy nie skorzystał z tej idei, skoro tkwi ona od początku w nurcie platonizmu, który był mu — jak wiadomo — szczególnie bliski. Jej prazródłem jest platońskie pojęcie „*méthexis*”, odnoszące się w „*Parmenidesie*” do tych przedmiotów, które nie będąc ideami, mają w nich jednak swoje pierwowzory, a ponadto, mimo że przedmiotów tych jest wiele, „...nie są całkowicie pozbawione Jednego, tylko jakoś w nim uczestniczą” [36, s. 30 i nast., 88 i nast.]. Chrześcijańską repliką tegoż pojęcia stało się dla Średniowiecza pojęcie „*participatio*”, które oznaczało m. in. uczestnictwo, a ściślej udział wszystkich bytów w „*esse omnis esse*”, czyli w Bogu. Naturę tegoż udziału pojmowano jednak rozmaicie; zwykle nie tyle w duchu egzystencjalnym, jako uczestnictwo istnienia stworzeń w istnieniu Boga, ile raczej esencjalnie jako relację między istotami [por. 41, s. 363—367].

Również u Kuzańczyka pojęcie *partycypacji* nie jest — z różnych powodów — jednoznaczne. Twierdzi on np., że

„dopóki ktoś mądry może być mądrzejszy, nie została osiągnięta sama Mądrość, lecz „*participatio eius*” [33, 3, s. 80]. Twierdzi również, że wszystkie byty „*entitatem participant*” w Bogu, albowiem właśnie On jest „*entitas simplicissima*” i „*essentia omnium*” [por. 29, 51, s. 68]. Ale stawia ponadto i takie pytania, w których chodzi o partycypację odwrotną, Boga w stworzeniach: „...*quomodo diversimode una infinita forma participetur in diversis creaturis...*?” [por. 30, 103, s. 18].

Stawiając powyższe pytanie, zdradza się zarazem Mikołaj ze swym esencjalizmem, któremu dał wyraz także w omawianym kazaniu. Czytamy wszak na początku paragrafu siedemnastego, że „*Deus est quasi forma formarum, forma absoluta seu essentia, quae dat formis esse*”. A nieco dalej: „*Sic Deus formans omnia est essentia dans esse omnibus formis, quae dant esse hoc et illud*” (podkreśl. — A.S.). Toteż podkreślając wielokrotnie w kazaniu, że „*esse*” Boga jest przyczyną „*esse*” stworzeń; myśli Kuzańczyk przede wszystkim o przyczynie formalnej; przyczynie, która sprawia, że coś jest takim, a nie innym bytem. Gdy stwierdza on równie często, że „*esse*” Boga zawiera się w „*esse*” stworzeń, ma głównie na uwadze inkluzję esencjalną: Bóg uczestniczy w „*esse*” stworzeń na podobnej zasadzie, jak białość (albedo) w tym, co jest białe (in omnibus, ut sunt alba). Jeśli wreszcie używa Mikołaj zdań egzystencjalnych (zdań typu „*x jest*”), myśli nie tylko o istnieniu pojętym jako „*existentia*”, jako ukazanie się (ex-sistere) jakiejś rzeczy jednostkowej, lecz słowu „*jest*” przypisuje sens głębszy. Oznacza ono wszelkie bytowanie; również i takie, że coś nie jest rzeczą jednostkową i nie ukazuje się nam jako „*byt — tu — oto*”, lecz posiada własną określoność istotową i może być wypowiedziane w zdaniu atrybutywnym (w zdaniu typu „*x jest P*”). [Szersze omówienie tej kwestii znajdzie czytelnik w: 20, s. 217—272 i 301—305; 19, s. 77—85. Patrz również: 44, s. 198]. Utrudnia to przekład tekstów Kuzańczyka, pamiętać bowiem zawsze trzeba o tym, że dopiero kontekst pozwala rozstrzygnąć — i to nie w każdym przypadku — z jakim znaczeniem słowa „*esse*” (*esse existentiae* czy *esse essentiae*) mamy do czynienia.

Esencjalizm Kuzańczyka niesie jednak ze sobą nie tylko tę trudność. Umysł człowieka współczesnego — umysł ukształtowany przez nauki empiryczne i nasycony ich „eg-

zystenejalizmem” — chce widzieć zawsze w bycie wykluczenie niebytu i nie łatwo przyswaja sobie sprzeczność, iż coś jest i zarazem nie jest. Aby się o tym przekonać, wystarczy choćby pomyśleć o recepcji heglizmu, o którym mówi się wszak do dzisiaj, że jest „dziką grą słów”, systemem bzdur i absurdów itp. Tymczasem w ontologii esencjalnej (a taką wszak była ontologia Hegla) dzieje się inaczej: „...*byt i niebyt nie tylko nie są sobie tak ściśle przeciwstawne, jak przeciwstawne są istnienie i nicość w ontologii egzystencjalnej, ale wręcz przeciwnie, domagają się siebie i implikują się wzajemnie*” [19, s. 78]. Widać to nader wyraźnie w Kuzańczyka interpretacji znanych słów Księgi Wyjścia: „Ego sum qui sum” (Jestem, który jestem), którą przedstawia on w paragrafie szesnastym.

Czytamy tam mianowicie, że TEMU, KTÓRY JEST, Jemu i tylko Jemu, „*propria est... negationis negatio, quae est medulla et apex purissimae affirmationis...*” (podkreśl. — A.S.). Sens zaś tych słów jest co najmniej dwojaki: 1) Gnoseologiczny; nie można bowiem pojąć Boga w inny sposób, jak tylko dokonując dwóch negacji. Pierwsza polega na tym, że wyłączamy zeń wszystko, co skończone; mówimy więc kim nie jest, mając na myśli cechy przynależne stworzeniom. Druga dotyczy pierwszej, wyklucza bowiem nicość Boga i przedstawia Go w takich orzeczeniach jak: „jest nieskończony”, „przewyższa wszystko”, „bytuje ponad światem”, „jest „esse plenum”” itp. 2) Ontologiczny; w samej bowiem naturze Boga tkwi podwójna negacja. Jest On, po pierwsze, czymś więcej niż byt, czymś więcej niż istota; bytuje *superessentialis* i dla tego jest nie-bytem lub — jak powie Mikołaj gdzie indziej — możliwością bytu, który się zeń wyłania (Bóg jako negacja bytu). Ale właśnie dlatego, że tak jest, jest On, po drugie, bytem doskonałym, użycza bytu wszystkim jestestwom i stanowi z tej racji „*ipsum esse*”, które jest negacją negacji.

Mówiąc o „*ipsum esse*”, odchodzi — jak widać — Mikołaj od poglądów tomistycznych, które upatrują w nim samo istnienie, byt przeciwstawny niebytowi, czysty akt bez domieszki możności. Kuzańczyk idzie inną drogą, bliższą Platonowi, niż Arystotelesowi. „*Nie lubi on* — jak pisze G a d a m e r — *tradycyjnego wyrażenia „actus purus”, w którym cała „dynamis”, cała „potentia” zgubiła się w niezmaconej obecności (in reiner Anwesenheit) — szuka on w samym bycie tego, co*

określa jako „posse”. Ryzykuje w tym celu śmiały neologizm „possest”, który oznacza całkowite zjednoczenie (*den totalen Ineinsfall*) możliwości i bytu. A na szczycie kontemplacji, jawi się mu wreszcie sama możliwość, „posse ipsum”, pojęta jako nieskończony i nieograniczony warunek każdego bytu” [17, s. 87].

Słowa te odnoszą się do późnej twórczości Kuzańczyka, zapoczątkowanej dialogiem „*De possest*” (1460), a zakończonej pracami przedśmiertnymi, m. in. dialogiem „*De apice theoriae*” (1463/1464). Tradycyjne pojęcie czynnego „*ipsum esse*” zostało wtedy zastąpione czynno-biernym „possest” (neologizm powstały ze złożenia dwóch słów: „posse” i „est”), aby w końcu przekształcić się w „posse ipsum”, w możliwość samą, którą jest Bóg — zdaniem Kuzańczyka — o tyle, o ile jest On, po pierwsze, możliwością bierną (*possibilitas*), metafizycznym miejscem przedistnienia wszystkich bytów, oraz o ile jest, po drugie, możliwością czynną (*potestas*), czynnym warunkiem ich istnienia i działania [por. 10, s. 27—62 i 103—130].

W omawianym kazaniu brak jeszcze tych pomysłów, ale niejaką ich zapowiedź odczytać można w kilku miejscach; np. w paragrafie dziewiętnastym, gdzie Bóg to już nie tylko „*esse omnis esse*”, lecz także „*virtus essendi omnium, quae sunt et esse possunt*”. I właśnie jako „*virtus*” (zdolność, władza) bytowania jest On — jak pisze Mikołaj — „wszędzie i nigdzie”; jest w każdym miejscu i pozostaje niezależny od wszelkiego miejsca.

21—26. Pytanie o „ubi” Boga nie zostaje jednak w ten sposób wyczerpane, a uzyskana odpowiedź nie zadowala jeszcze Kuzańczyka. Toteż w następnych paragrafach rozważa on sześć pytań, wśród których dwa pierwsze dotyczą wprost Boga, dwa następne świata, a dwa ostatnie znów Boga; pytanie szóste różni się przy tym od pozostałych, stawia je bowiem Mikołaj po to, aby wesprzeć swe rozważania cytatami biblijnymi.

Z filozoficznego punktu widzenia najciekawsze są dwie pary pytań: 1) „*Gdzie był Bóg zanim stworzył niebo i ziemię?*” oraz „*Co czynił Bóg przed stworzeniem świata?*” (do drugiego z tych pytań dołącza Kuzańczyk pytanie dodatkowe: „*Dlaczego Bóg nie stworzył świata wcześniej, niż to uczynił?*”). 2) „*Czy świat istniał od wieczności?*” oraz „*Na jakiej podstawie mówi się, że świat istniał zawsze?*”.

O każdym z tych pytań wypowiada się Mikołaj krytycznie, używając takich stwierdzeń, jak „*interrogatio praesupponit falsum*”, „*est fatua quaestio*”, „*implicat contradictionem*” itp. Uważa je więc w istocie za problemy wadliwe, o których mówić jednak — jak sądzi — trzeba, bo są ciągle stawiane; trzeba też szukać dla nich odpowiedzi poważnych, bywają bowiem odpowiedzi niepoważne, jak choćby taka, że zanim Bóg stworzył świat widzialny, stwarzał piekło dla tych ludzi, którzy zadają pytania tak głupie. Już św. Augustyn uważał tę odpowiedź za prostacką i usiłował dokonać racjonalnej analizy przytoczonych problemów. I właśnie na Augustyna powołuje się Kuziańczyk, choć jego słów nie przytacza i woli je zastąpić głosem Objawienia (por. par. 22, 25 i 26).

Spróbujemy podejść do tych problemów od innej strony; tej, do jakiej nas zobowiązuje współczesna teoria pytań. Otóż za właściwie postawione uważamy dziś pytanie tylko wtedy, gdy spełnione są dwa założenia: 1) Założenie pozytywne, związane z przekonaniem, że — w ramach wyznaczonej przez pytanie formy odpowiedzi — jest bodaj jedna odpowiedź prawdziwa. 2) Założenie negatywne, oparte na przekonaniu, że istnieją w tychże ramach odpowiedzi fałszywe. Jeśli zapytamy np. „*Kiedy Mikołaj z Kuzy napisał omawiane kazanie?*”, pozytywnym założeniem będzie przekonanie, że kiedyś w ogóle je napisał, negatywnym zaś, że kiedyś go nie napisał, że więc szereg możliwych odpowiedzi musi być fałszem. Sytuacja zmieni się radykalnie, gdy postawimy pytanie niewłaściwe, np. „*Kiedy Mikołaj z Kuzy napisał „Quo vadis?”*”. Ponieważ nie można zasadnie sądzić (żyć przekonania), że kiedyś Mikołaj z Kuzy książkę tę napisał i ponieważ nie jest tu spełnione pozytywne założenie pytania, odpowiedź prawdziwa musi być odpowiedzią niewłaściwą, nie mieszczącą się w ramach formy wyznaczonej przez pytanie: „*Mikołaj z Kuzy nie napisał „Quo vadis?”*”. Mówimy o takiej odpowiedzi, że znosi ona pozytywne założenie pytania, że jest jego zaprzeczeniem lub bodaj zdaniem, z którego owo zaprzeczenie wynika [w sprawie teorii pytań patrz np. 1, s. 86—94].

Otóż dwa pierwsze pytania — „*Gdzie był Bóg, zanim stworzył niebo i ziemię?*” oraz „*Co czynił Bóg przed stworzeniem świata?*” — uważa Mikołaj za niewłaściwie postawione. Pozytywnym założeniem pierwszego z nich byłoby bowiem stwierdzenie, że Bóg gdzieś był przed stworzeniem świata, drugiego zaś, że coś wtedy czynił (stwarzał), a oba

te założenia muszą zostać zniesione, bo — jak powtarza on za Eckhartem [por. 30, s. 118, przypis 23] — Bóg wówczas „non fuit” (par. 21) i dlatego „non creavit” (par. 22). Argumentacja Kuzańczyka jest prosta, choć sam tekst kazania może się wydać w tym miejscu zagmatwany: Aby Bóg gdzieś był i coś czynił przed stworzeniem świata, musiałoby już wtedy — a więc w samej wieczności — istnieć jakieś, różne od Niego miejsce naturalne (miejsce Jego bycia i działania) oraz musiałby płynąć strumień czasu wraz z wyznaczonymi przezeń chwilami „wcześniej”, „później”, a to właśnie trzeba wykluczyć jako sprzeczność. Chodzi Mikołajowi zwłaszcza o to, że słowo „był” jest określeniem czasu, a czasu przed stworzeniem nie było; należy on wszak do świata stworzeń i powstał wraz z Wszechświatem, nawet jeśli był pierwszą „rzeczą” stworzoną przez Boga [por. 42, s. 195, przypis 167]. A jeśli czasu przed stworzeniem nie było, to nie można zakładać z sensem, że Bóg gdzieś „wtedy był” oraz, że „był wtedy” czynny (coś stwarzał). Oba pytania są źle postawione i trzeba je odrzucić.

Inny jest status dwóch dalszych pytań: „Czy świat istniał od wieczności?” oraz „Na jakiej podstawie mówi się, że świat istniał zawsze?”. Pierwsze z nich zaczyna się od partykuły pytajnej „czy” i należy do tzw. „pytań rozstrzygnięcia”, z których każde ma tylko dwie odpowiedzi właściwe, będące nawzajem zdaniem sprzecznymi. Pytania rozstrzygnięcia są zawsze właściwie postawione, albowiem jedna z ich odpowiedzi jest zawsze prawdziwa, druga zaś fałszywa [por. 1, s. 88—89]. Nie można tego wprawdzie orzec o pytaniu drugim, które zaczyna się przysłówkiem „quomodo” („jakim sposobem”, „na jakiej podstawie”) i nie jest już pytaniem rozstrzygnięcia, lecz dopełnienia [por. 1, s. 88]; nie posiada zatem zagwarantowanej z góry poprawności. Ale przysłówek „quomodo” dopuszcza zwykle odpowiedź właściwą: „Na takiej podstawie, że...”, wobec czego można przyjąć, iż również to pytanie jest właściwie postawione. A mimo to do obu tych pytań odnosi się Kuzańczyk krytycznie, upatrując w nich źródło sprzecznych odpowiedzi. Dlaczego?

Z rozważań Mikołaja wynika, że chodzi mu tym razem o trudności uwikłane w sens dwóch wyrażeń: „ab aeterno” (od wieczności) i „semper” (zawsze). Aby to zauważyć, zwróćmy najpierw uwagę na jego przekonanie, że świat istnieje od wieczności w takim sensie, iż sam jest odwieczny,

czyli wieczny. Wieczność bowiem — wieczność taka, jaka przysługuje Bogu — jest niepodzielnym „teraz” (nunc) i nie ma w niej żadnego „punktu”, żadnego „momentu”, który byłby chwilą powstania świata. Toteż patrząc na świat „ab aeterno”, czyli „od strony wieczności” (zwróćmy uwagę, że przyimek „ab” określa tu stronę, od której coś jest oglądane), musimy go uznać za wieczny; musimy stwierdzić, że trwa w tym samym „teraz”, w którym istnieje Bóg.

Problem wieczności świata był w czasach Kuzańczyka kwestią sporną [por. 42, s. 395—399]; sam Mikołaj opowiedział się nieraz za jego wiecznością. Pisał np. w „*De docta ignorantia*”, że skoro „*deus est omnia et hoc est creare*”, to nie łatwo pogodzić się z opinią, że świat nie jest wieczny [por. 30, 101, s. 16]; natomiast znacznie później, w „*De ludo globi*” (1463), wyraził on nawet wprost wątpliwość, czy ktoś rozumny (intelligens) może na serio myśleć, że świat nie jest wieczny [por. 35, s. 258].

Ale właśnie ta wątpliwość budzi niepokój Mikołaja, świat bowiem istnieje w czasie, a czas nie jest wiecznością, lecz z wieczności wypływa. Toteż „ab aeterno” musi znaczyć dla świata coś innego; to mianowicie, że jest bytem wywodzącym się z wieczności (przyimek „ab” oznacza tu pochodzenie), lecz istotowo od niej całkowicie odrębnym. Odrębnym tak dalece, że nie ma między nimi żadnego „pośrednika”, niczego, co mogłoby zmniejszyć czy znieść ich różnicę.

Toteż zdanie, że świat istnieje „od wieczności” implikuje — jak sądzi Kuzańczyk — sprzeczność, o ile bowiem istnieje on „in esse dei”, jest wieczny, o ile „sub tempore”, wieczny nie jest. A któż może to pojąć? [por. 30, 101, s. 16—18].

Ale na tym trudności się nie kończą, sam bowiem czas jest trudny do pojęcia, zwłaszcza gdy ktoś pyta o jego początek. Czas nie może mieć początku, albowiem jego początek mógłby tkwić albo w wieczności, albo w czasie (tertium non datur). Nie może jednak tkwić w wieczności, bo jest ona nieróżnicowana i żaden początek nie może mieć w niej miejsca. Nie może też tkwić w czasie, bo czas nie wyprzedza sam siebie; bo przed czasem nie ma czasu. Toteż mimo że czas nie jest wieczny, istnieje „zawsze” (semper), a wraz z nim zawsze istnieje świat widzialny.

Podkreśla to Kuzańczyk w dwudziestym czwartym paragrafie kazania, gdzie dyskutuje nad pytaniem, dlaczego świat istniał zawsze. Otóż „zawsze” znaczy „o każdym cza-

sie”, czyli „w każdej, dowolnej chwili czasu”, a ponieważ czas nie ma początku, więc i świat mieć go nie może. Czyżby więc był wieczny? Czy nie wracamy do punktu wyjścia poprzedniego pytania?

Chciałoby się odpowiedzieć twierdząco, ale zrównalibyśmy wówczas nieskończoną wielkość (magnitudo) Boga ze skończoną wielkością świata, a tego uczynić niepodobna, nic bowiem nie pośredniczy między tymi wielkościami. Toteż świat nie jest wieczny, lecz jedynie bezkresny; jego czas nie ma kresu i nie osiąga go w żadnej chwili; nawet w najdawniejszej przeszłości. Że zaś bezkresność nie jest jeszcze wiecznością, świadczy fakt, iż nie można myśleć o bezkresności, nie myśląc równocześnie o jakimś kresie; wszak nie dałoby się wówczas powiedzieć, że kresu nie ma! O ile więc „t e r a z” wieczności, która trwa w bezruchu, nie zakłada żadnego kresu, o tyle „z a w s z e” c z a s u, który płynie, kres jako taki w swym pojęciu zakłada. I to zapewne miał na myśli Kuzańczyk pisząc, że według słów Proroka (chodzi prawdopodobnie o Barucha), ilość czasu jest ograniczona i nie jest zarazem w stanie samą siebie przekroczyć; dróg mądrości — rzekł Prorok — nikt nie zna. *„Lecz zna ją Wszechwiedzący... Ten, który na czas bezkresny urządził ziemię...”* (Ba 3, 32).

Różnie można dziś patrzeć na powyższe wywody, lecz przynajmniej trzy fakty nie dadzą się zakwestionować: 1) Nader nowoczesna jest myśl Kuzańczyka, że pytanie o wieczność świata nie ma jednej odpowiedzi właściwej oraz, że odpowiedź, jaką się uzyska, zależy od przyjętych założeń. Z podobną ideą wystąpił znacznie wcześniej św. Tomasz z Akwinu [por. 19, s. 213—229], ale dopiero w naszych czasach upowszechnia się w teologii opinia, że uznanie wieczności — czy raczej wieczystości (sempiternitas) — świata nie przeczy dogmatowi o jego stworzeniu [por. np. 23, s. 230—231]. 2) Kuzańczyk jest mistrzem dialektyki; kto wie, czy nie większym, niż młodszy odeń o ponad trzy i pół wieku Hegel; łączy ich zresztą niejedno, tak, iż w innym miejscu nazwałem Mikołaja „Heglem quattrocento” [44, s. 210]. 3) W odróżnieniu od Hegla, świadom jest jednak Mikołaj ułomności rozumu; wie, iż nie wszystko możemy pojąć i zrozumieć. I dlatego odwołuje się do Objawienia; ono niesie dlań prawdę o Bogu; ono też mówi, gdzie Bóg mieszka (par. 26.).

27—32. Ponad trzy stulecia po śmierci Kuzańczyka znany filozof niemiecki I. Kant, wyrzekł słowa, które można by uznać za motto konkluzji kazania: „Dwie rzeczy napętniają moje serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem...: Niebo gwiazdziste nade mną i prawo moralne we mnie... Ten pierwszy widok, widok niezliczonej mnogości światów unicestwia zarazem moją ważność jako istoty zwierzęcej, która po krótkiej chwili... zwróci planecie (będącej tylko jednym punktem we wszechświecie) materię, z której powstała. Ale ów widok drugi podnosi nieskończenie mają wartość jako inteligencji — dzięki osobowości, w której prawo moralne objawia mi życie niezależne od świata zwierzęcego, a nawet od całego świata zmysłowego...” [26, s. 222—223].

Otóż podobne rozróżnienie ukrywa się za myślą Kuzańczyka. Ma on wszak ciągle przed oczyma dwa obrazy: 1) Obraz świata fizycznego, który jest miejscem zamieszkania człowieka i przytłacza go swą wielkością; swoim bezkresnym trwaniem w czasie i przestrzeni. 2) Obraz podobnej Bogu natury ludzkiej; „*quae est supra omnia Dei opera elevata et paulo minus angelis minorata*”; do niej „ściąga się” cały Wszechświat i w niej „zespala się” wszystko, co tworzy go fizycznie [por. 31, 198, s. 20].

Toteż właśnie na tym drugim obrazie skupia się uwaga Mikołaja i właśnie w nim widzi on — podobnie jak Kant — świat wyższego porządku: świat ducha człowieczego, świat powołany do nieskończoności. W kazaniu czytamy (par. 27, wcześniej zaś par. 13), że dla spełnienia tegoż powołania, naturalny byt człowieka (*esse naturale*) wspomagany jest przez łaskę bożą, która jest udzielonym człowiekowi bytem łaski (*gratosum esse*); przyłącza się doń i dostosowuje się do właściwej mu formy, naśladowując ją nieomal w taki sposób, jak „*kunst naśladowuje naturę*”. Cytuje tu Mikołaj słowa Arystotelesa [por. 2, s. 41] i chce zapewne powiedzieć, że łaska i natura zbliżają się do siebie; że nie ma między nimi tej przepastnej różnicy, jaką dostrzegał w nich np. św. Tomasz z Akwinu [nieco inaczej, ale z pominięciem niniejszego kazania, interpretuje poglądy Kuzańczyka prof. Swieżawski; patrz 41, s. 294].

Toteż, aczkolwiek Bóg jest wszędzie, dopiero tutaj daje się wprost doświadczyć. W „niebie gwiazdzistym” nie znajdziemy Go nigdzie; w żadnym konkretnym miejscu i w żad-

nym czasie; nie ma tu także nigdzie świata niebieskiego, ni czeluści piekielnych. Dla ludzkiego poznania Bóg jest bowiem w Kosmosie bytem ukrytym; samym „jest” miejsca i czasu, czego wszak ani spostrzec, ani umiejscowić nie można. Natomiast w duchu ludzkim uobecnia się On osobowo, daje się bowiem poznać w swych intymnych działaniach: 1) jako siła ludzkiego czynu i pokrzepienie ludzkiej duszy, „in mundo” oraz 2) jako radość błogosławionych „in caelo”, czy kara (męka) potępionych „in inferno”, po śmierci. Daje się poznać, lecz i pomaga się poznać dzięki Objawieniu!

Myśl tę szkicuje Kuzańczyk w ostatniej części kazania, w której pięć ostatnich paragrafów (28—32) zaczerpnął ze zbioru kazań dominikanina Aldrovandinusa z Toskanelli, znanego również pod innymi imionami: jako Aldrovandrinus, Aldro, Tuscanellus, Tusculanus itp. Żył on w XIV w., mamy jednak o nim nader skąpe wiadomości i nie wiadomo np. dokładnie, kim był w swym zakonie [por. 33, s. 56—57]. Nie jest również pewne, czy myśli Aldrovandinusa wiązał Kuzańczyk rzeczywiście z zakończeniem kazania; czy nie łączył ich np. z paragrafem dwudziestym szóstym? J. Koch umieścił je na końcu, i chyba słusznie, albowiem właśnie w nich zbiegają się i kulminują rozważania na temat „ubi” Boga; właśnie w nich znajdujemy opowiedź całościową i ostateczną, „ubi est qui natus est rex Judeorum — ubi secundum divinitatem?”.

#### LITERATURA CYTOWANA

1. K. Ajdukiewicz, *Logika pragmatyczna*, Warszawa, 1965.
2. Arystoteles, *Fizyka*, Warszawa, 1968.
3. Arystoteles, *Metafizyka*, Warszawa, 1983.
4. *Biblia w przekładzie Jakuba Wujka*, Warszawa, 1950.
5. *Biblia Tysiąclecia*, Poznań — Warszawa, 1980.
6. *Bibliotheca Esoterica. Catalogue Annoté et Illustré de 6707 Ouvrages Anciens et Modernes qui traitent des Sciences Occultes*, Paris, b.r.
7. F. Boli i C. Bezold, *Sternnglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, Leipzig — Berlin, 1931.
8. C. Boyer S.I., *Cursus Philosophiae*, Vol. I, Parisiis, 1937.
8. A. Bronk SVD, *Rozumienie — Dzieje — Język, Filozoficzna hermeneutyka H. G. Gadamera*, Lublin, 1982, RW KUL.
10. A. Brüntrup, *Können und Sein, Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München, 1973.
11. A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa, 1970.

12. H. Butterfield, *Rodowód współczesnej nauki, 1300—1800*, Warszawa, 1968.
13. H. von Dittfurth, *Dzieci wszechświata*, Warszawa, 1976.
14. *Eckharts deutsche Predigten und Traktate*, Leipzig, 1934.
15. F. Egger, *Propaedeutica philosophica — theologica*, Brixinae, 1902.
16. H. G. Gadamer, *Historia pojęć jako filozofia*, w: *Drogi współczesnej filozofii*, Warszawa, 1978.
17. H. G. Gadamer, *Nicolaus Cusanus und die Philosophie der Gegenwart*, w: *Kleine Schriften, Bd 3*, Tübingen, 1972.
18. L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa, 1976.
19. E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa, 1960.
20. E. Gilson, *Byt i istota*, Warszawa, 1963.
21. K. P. Hasse, *Von Plotin zu Goethe. Die Entwicklung des neuplatonistischen Einheitsgedankens zur Weltanschauung der Neuzeit*, Leipzig, 1909.
22. M. Heidegger, *Wprowadzenie do „co to jest metafizyka?”*, w: *Znak*, nr 240, Kraków, 1974.
23. M. Heller i J. Życiński, *Wszechświat i filozofia*, Kraków, 1980, ATK.
24. B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu oraz o stanowisku jego w dziejach filozofii*, w: *Przegląd filozoficzny, zeszyty I—IV*, Warszawa, 1917.
25. P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg — Hamburg, 1963.
16. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Lwów, 1911.
27. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków, 1977.
28. J. Lach, *Ze studiów nad teologią Ewangelii dzieciństwa Jezusa*, w: *Studia z Bibliistyki, t. I*, Warszawa, 1978, ATK.
29. Nicolai de Cusa *De docta ignorantia (Die belehrte Unwissenheit)*, Buch I., Hamburg, 1979 (lateinisch — deutsch).
30. Nicolai de Cusa *De docta ignorantia (Die belehrte Unwissenheit)*, Buch II., Hamburg, 1977 (lateinisch — deutsch).
31. Nicolai de Cusa *De docta ignorantia (Die belehrte Unwissenheit)*, Buch III., Hamburg, 1977 (lateinisch — deutsch).
32. Nicolaus von Kues, *Der Verborgene Gott*, München, b.r. (lateinisch — deutsch).
33. Cusanus — *Texte, Vier Predigten im Geiste Eckhart*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1937 (lateinisch — deutsch).
34. Nicolai de Cusa *De beryllo (Über den Beryll)*, Hamburg, 1977 (lateinisch — deutsch).
35. Nikołaj Kuzanskij, *Soczinienia w dwóch tomach, t. 2.*, Moskwa, 1980 (przekład rosyjski).
36. Platona *Parmenides*, Warszawa, 1961 (przekład W. Witwickiego).
37. G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa, 1981.
38. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 1*, Warszawa, 1974.
39. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 2*, Warszawa, 1974.
40. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 3*, Warszawa, 1978.
41. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 4*, Warszawa, 1979.
42. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 5*, Warszawa, 1980.
43. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku, t. 6*, Warszawa, 1983.
44. A. Synowiecki, *Mikołaja Kuzy spotkanie z Absolutem*, w: *Studia Gdańskie, t. V*, 1983.
45. I. Szumilewicz, *O kierunku upływu czasu*, Warszawa, 1964.
46. M. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin, 1958, KUL.
47. K. Wuchterl, *Methoden der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1977.