

BARBARA GRONDKOWSKA

KONCEPCJA BOGA JAKO MIEJSCA
W KAZANIU CCXVI „UBI EST, QUI NATUS EST,
REX IUDAEORUM?” MIKOŁAJA Z KUZY*

Trzydzieści lat temu Adam Synowiecki wydał w „Studiach Gdańskich” przekład kazania CCXVI Mikołaja z Kuzy *Gdzie jest nowo narodzony Król Żydowski?* wraz z obszernym komentarzem¹. Do dzisiaj jest to jedyne opublikowane polskie tłumaczenie kazania Kuzańczyka. Wzbudziło ono zainteresowanie A. Synowieckiego, gdyż jak tłumaczył:

nie jest ono [...] zwykłą homilią, popularnym objaśnieniem tekstu biblijnego, lecz stanowi w istocie traktat filozoficzny, o tyle z homilią spokrewniony, że filozofia — jako *soror* (nie *ancilla*) teologii — raz po raz powołuje się na Objawienie, szukając wespół z nim rozwiązania problemu².

Połączenie zagadnień filozoficznych z formą kazania pozostaje wciąż atrakcyjne i stanowi punkt wyjścia również dla tego artykułu. Jego celem jest przedstawienie polskiemu czytelnikowi jednego z najciekawszych kazań Kuzańczyka, z uwzględnieniem badań, które od czasu gdańskiej edycji znaczenie wzbogaciły stan wiedzy na temat *Sermo CCXVI*³, a także innych

Mgr BARBARA GRONDKOWSKA — doktorantka na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji — e-mail: basillis@student.kul.pl

* Artykuł został napisany w ramach projektu finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2013/11/N/HS1/04797.

¹ Adam SYNOWIECKI, „Filozofia i objawienie. Kazanie Mikołaja z Kuzy: «Gdzie jest nowo narodzony Król Żydowski?»”, *Studia Gdańskie* 6 (1986): 261–312.

² *Ibid.*, 262–263.

³ Zob. Clyde Lee MILLER, „Meister Eckhart in Nicholas of Cusa’s 1456 Sermon: *Ubi est qui natus est rex Iudeorum*”, w: *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality: Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, red. Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellito (Leiden: Brill, 2002), 105–125; Elisabeth BRIENT, „Mei-

źródeł, do których A. Synowiecki nie dotarł, przede wszystkim komentarza do Ewangelii Janowej Mistrza Eckharta.

Kazanie CCXVI, mimo swojej zaawansowanej treści filozoficznej, jest przede wszystkim homilią, jaką Kuzańczyk jako biskup Brixen wygłosił podczas uroczystości Objawienia Pańskiego w 1456 r. Tematem kazania jest fragment świątecznej Ewangelii według św. Mateusza zawierający pytanie magów poszukujących nowo narodzonego Jezusa: *Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum?* (Mt 2,2). Kazanie jest jednym z dowodów dość nietypowej dla ówczesnych ordynariuszy gorliwości, z jaką Mikołaj z Kuzy spełniał osobiście obowiązki predykanckie. O wadze, jaką przywiązywał do kazań, świadczy fakt, że między 1454 a 1457 r. nie powstało żadne filozoficzne ani teologiczne dzieło Kuzańczyka. W tym czasie cała aktywność pisarska biskupa została ograniczona do kazań, które traktował jako narzędzie reformy diecezji do tego stopnia, że niektórzy zarzucali mu, że porusza rzeczy zbyt wzniosłe dla prostych ludzi⁴.

Do takich „zbyt wzniosłych rzeczy” z pewnością można by zaliczyć problem relacji Boga i stworzenia, a także koncepcję czasu i miejsca, które Kuzańczyk omawia w swoim kazaniu, nawiązując wprost do Mistrza Eckharta⁵. Nie sięga jednak do niemieckich kazań, co budziło zdziwienie badaczy⁶, ale do łacińskiego traktatu *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*. Umieszcza zatem w treści własnego kazania fragmenty tekstu

ster Eckhart and Nicholas of Cusa on the «Where» of God”, w: *Nicholas of Cusa and his Age*, 127–150; Cesare CATÀ, „Die paradoxale Frage der drei Weisen — die Idee des *Unum infinitum* im Sermo CCXVI des Nikolaus von Kues”, *Coincidentia* 1–2 (2010): 13–22. Punktem odniesienia w badaniach nad kazaniem *Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum?* pozostaje edycja Josefa Kocha wraz z jego wprowadzeniem: NIKOLAUS VON KUES, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, ed. Josef Koch, *Cusanus-Texte* I/2–5 (Heidelberg: Winter, 1937).

⁴ „Quidam solent murmurare, quasi aliquotiens vobis simplicibus praedicem res altas nimis”. NIKOLAUS DE CUSA, *Sermo CCLXXIV*, 3, 8–9, w: IDEM, *Sermones IV (1455–1463)*, Fasciculus 6: *Sermones CCLXVIII–CCLXXXII*, ed. Heide Dorothea Riemann, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, t. XIX/6 (Hamburg: Felix Meiner, 2005).

⁵ „Verba autem thematis nostri, quae sunt nunc exponenda, primo possunt secundum magistrum Ekkardum Super Iohannem dispositive capi”. IDEM, *Sermo CCXVI* 4,1–4, w: IDEM, *Sermones IV (1455–1463)*, Fasciculus 1: *Sermones CCIV–CCXVI*, ed. Klaus Reinhardt, Walter Andreas Euler, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, t. XIX/1 (Hamburg: Felix Meiner, 1996); „secundum magistrum Ekkardum notemus”. Ibid. 16,2; „tunc dicit magister Ekkardus”. Ibid., 18,1–2.

⁶ Zob. C.L. MILLER, *Meister Eckhart*, 105. Nie wiadomo nawet, czy Mikołaj z Kuzy w ogóle znał niemieckie kazania Eckharta. Zob. Klaus REINHARDT, „Das Thema der Gottesgeburt und der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues”, w: *Nikolaus von Kues als Prediger*, red. Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Regensburg: S. Roderer-Verlag, 2004), 62.

dyskursywnego o zupełnie innym przeznaczeniu i charakterze. Bezpośrednią inspiracją dla Kuzańczyka jest rozdział interpretujący pytanie uczniów *Ubi habitas?* (J 1,38), z którego czerpie główny temat oraz ogólną strukturę. Wiadomo ponadto, że w kolekcji Kuzańczyka znajdował się manuskrypt z 1444 r. z łacińskimi pismami Eckharta, w tym z komentarzem do Janowej Ewangelii, na którym Mikołaj z Kuzy zostawił własnoręczne notatki (*Codex Cusanus 21*)⁷.

Struktura kazania CCXVI odzwierciedla strukturę tekstu Eckharta i przejmuje jego podział na trzy części, odpowiadające trzem sposobom rozumienia tytułowego pytania: twierdzącemu⁸, pytającemu i moralnemu. Ponadto obaj autorzy omawiają różne warianty pytania o aktywność Boga przed stworzeniem świata. Ta część znalazła się w u Eckharta na końcu, a w kazaniu Kuzańczyka w obrębie drugiej, interrogatywnej, części. Porównując oba teksty, łatwo dostrzec wynikającą z odmienności gatunków różnicę między nimi. Fragment *Expositio* jest o wiele bardziej spójny: autor trzyma się ustalonej struktury, przedstawia jasno swój sposób rozumowania, wylicza poszczególne punkty wyводу. Natomiast w kazaniu pojawiają się długie dygresje i skróty, a niektóre fragmenty sprawiają wrażenie niedokończonych.

Oba teksty różnią się także inaczej sformułowanymi tematami, zaczerpniętymi z innych fragmentów Ewangelii. Wydawałoby się, że jest to subtelna różnica, gdyż obaj autorzy nie skupiają się na sensie literalnym przywoływanych słów, ale odnajdują w nich to samo przesłanie dotyczące metafizycznego znaczenia miejsca. Ta drobna, zdawałoby się, różnica już jednak na samym początku inaczej ustawia perspektywę obu tekstów. Eckhart, przywołując wśród zestawu biblijnych cytatów także słowa: *ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum?*, interpretuje je w ten sposób: „ten, który narodził się według ciała, sam jest miejscem według bóstwa”⁹. Podkreśla zatem wyraźnie różnicę między człowieczeństwem a bóstwem Chrystusa, pytanie o miejsce odnosząc tylko do tego drugiego. U Kuzańczyka nie ma tego rozdziału¹⁰. Wręcz przeciwnie, podkreśla on, że Bóg, któremu można przypisywać pojęcie miejsca, jest Bogiem wcielonym, a zatem owym nowo narodzonym dzie-

⁷ Zob. Loris STURLESE, „Die historisch-kritische Edition der Werke Meister Eckharts. Neue Interpretationen, neue Handschriften – neue Editionsprinzipien”, w: *Editionen – Wandel und Wirkung*, red. Anette Sell (Tübingen: Max Niemeyer, 2007), 36–37.

⁸ Kazanie Mikołaja z Kuzy określa ten sposób odczytania pytania słowem *dispositive*, w traktacie Mistra Eckharta pojawia się termin *depressive*.

⁹ „Qui natus est secundum carnem, ipse ubi secundum divinitatem”. MEISTER ECKHART, *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, 199, ed. Karl Christ i in., *Die lateinischen Werke*, t. 3, red. Albert Zimmerman, Loris Sturlese (Stuttgart: Kohlhammer, 1994), 168,7. Wszystkie tłumaczenia łacińskich cytatów, z wyjątkiem kazania CCXVI, pochodzą ode mnie (B.G.).

¹⁰ Zob. E. BRIENT, *Meister Eckhart*, 138.

kiem, którego szukali mędracy. Kazanie Mikołaja z Kuzy już na samym początku przyjmuje perspektywę chrystocentryczną, która będzie subtelnie, ale wyraźnie obecna także w dalszej części tekstu.

Świadectwem specyfiki gatunkowej kazania, a być może również pewnego braku spójności jest rozbudowany wstęp (*introductio*), w którym Kuzańczyk, przedstawivszy kontekst biblijny związany z magami poszukującymi nowo narodzonego króla, skupia się na roli gwiazdy. Ten widzialny znak staje się dla Mikołaja z Kuzy inspiracją do krótkiego wykładu na temat astrologii, który zdaje się nie mieć nic wspólnego z resztą kazania i zazwyczaj jest pomijany w jego analizach¹¹. Autor przytacza pogląd, według którego pojawienie się gwiazdy mogło być w istocie koniunkcją dwóch planet. Nawiązuje przy tym do „horoskopu religii”¹², według którego każda religia ma odpowiadającą sobie planetę, oraz do przepowiedni dotyczącej szczególnej pozycji gwiazdozbioru Panny na niebie. Próbuje w ten sposób zrekonstruować przyczyny, dla których magowie, nazywani też astrologami, podjęli się poszukiwania nowo narodzonego króla. Już jednak w następnym akapicie podsumowuje tę astrologiczną erudycję mianem przypuszczeń, którymi nie warto się zajmować¹³.

Dopiero teraz następuje właściwa część kazania, dotycząca problemów, które w przeciwieństwie do astrologii są godne namysłu. W pierwszej części Kuzańczyk, nawiązując do Mistrza Eckharta, czyta zdanie: „gdzie jest nowo narodzony król żydowski?” nie jako pytanie, ale oznajmująco: „nowo narodzony król żydowski jest gdzie”, co lepiej widać w tekście łacińskim: „qui natus est, rex Iudaeorum, est ubi” — „ten, który się narodził, król żydowski, jest miejscem”¹⁴. Ponieważ miejsce nie oznacza tu jakiejś określonej przestrzeni, ale kategorię, co zresztą Kuzańczyk precyzuje w sformułowaniu *locus omnium*, to zdanie oznacza stwierdzenie Boskiej godności nowo narodzonego dziecka, gdyż tylko Bogu przysługuje bycie miejscem, *ubi*. Samo pojęcie miejsca nawiązuje do koncepcji Arystotelesa, zgodnie z którą wszy-

¹¹ Poświęca mu natomiast nieco miejsca A. Synowiecki, który przedstawia wiele ciekawych informacji na temat znaczenia terminów astrologicznych użytych przez Kuzańczyka (*Filozofia i objawienie*, 281–284).

¹² Zob. *ibid.*, 281. O horoskopie religii pisał wcześniej Stefan Swieżawski (*Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 6: *Człowiek* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1983), 274–276). Zob. też: IDEM, „Problem wyzwolenia człowieka w myśli późnośredniowiecznej”, *Znak* 35 (1983): 578–579.

¹³ „Sed nos istas coniecturas non curemus”. Nicolaus DE CUSA, *Sermo CCXVI* 3,1.

¹⁴ „Rex Iudaeorum, qui natus est, est ubi sive locus absolute, ac si sapientes dixissent: Ille rex, qui natus est, est Deus, qui est omnium locus”. *Ibid.*, 4,4–7.

stko ma swoje miejsce naturalne, do którego dąży¹⁵. Kuzańczyk przenosi jednak to pojęcie na grunt metafizyki, sięgając po augustiańską tradycję Boga jako miejsca duszy oraz obecne między innymi u Eriugeny pojęcie *locus omnium* w odniesieniu do Boga jako miejsca każdego miejsca¹⁶. Trzeba dodać, że wszystkie te metafizyczne koncepcje Boga jako miejsca nazywają Go tak w sposób metaforyczny. Nie można bowiem w sposób ścisły powiedzieć o Bogu, że jest miejscem, podobnie jak nie jest czasem ani czymkolwiek innym, co stworzył, co wyraźnie wybrzmi w dalszej części kazania. Metaforyczne odczytanie tego pojęcia ułatwiają liczne (zwłaszcza u Eckharta) cytaty z Pisma i autorytetów, które nadają mu wręcz poetycki charakter.

Koncepcja miejsca u Eckharta i Kuzańczyka ma charakter dynamiczny. Ilustruje ją obraz wychodzenia i powrotu bytów do ich właściwego miejsca.

Wszystkie mianowicie „jestestwa, które są” w miejscu, pozostają w spoczynku, zaś poza swoim miejscem są w niepokoju, ponieważ nie są tam, dokąd dążą. [...] wszystkie „jestestwa” powracają do miejsca, z którego wyszły¹⁷.

W kontekście owego ruchu Kuzańczyk wprowadza pojęcie istoty, od której pochodzi wszystko, co jest. Rzeczy białe pochodzą od bieli, dobre od dobra, a prawdziwe od prawdy. Przekonanie, że wszystko bierze swój byt od *ipsum esse*, jest jednoznacznie neoplatońskie, a przykład dotyczący białych rzeczy pochodzących od bieli ma charakter powszechny w literaturze średniowiecznej¹⁸. W punkcie wyjścia jest zatem początek (*principium*), który autor kazania nazywa istotą, a w punkcie dojścia kres (*finis*), który nazywa miejscem. Każdy byt wychodzi od swojej przyczyny i do niej wraca. Poza nią

¹⁵ Por. „Jest również zrozumiałe, że każdy rodzaj ciał dąży do właściwego sobie miejsca (albowiem ciało, które zajmuje dalsze z kolei miejsce i pozostaje z następnym w kontakcie nie z przymusu, jest z nim pokrewne, przy czym ciała tworzące ograniczoną jedność nie oddziałują na siebie, podczas gdy te, które są ze sobą w kontakcie, oddziałują wzajemnie na siebie [...])”. ARYSTOTELES, *Fizyka*, IV 5 212b, w: IDEM, *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologia. O świecie. Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, *Dziela wszystkie*, t. 2, red. Kazimierz Leśniak i in. (Warszawa: PWN, 2003), 93.

¹⁶ „Non enim deus locus neque tempus est, attamen locus omnium translative dicitur et tempus, quia omnium locorum temporumque causa est”. JAN SZKOT ERIUGENA, *Periphyseon*, ks. I, 468C, tłum. i red. Agnieszka Kijewska, *Ad fontes*, t. 12, red. Władysław Śeńko (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009), 146. Por. C.L. MILLER, *Meister Eckhart*, 106; C. CATÀ, *Die paradoxale Frage*, 14.

¹⁷ „In loco enim omnia sunt in quiete et extra locum suum omnia sunt in inquiete, quia non sunt, quo tendunt. [...] omnia revertuntur ad locum, unde exierunt”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI* 4,9–11;13–14. Tłumaczenia kazania CCXVI za: A. SYNOWIECKI, *Filozofia i objawienie*.

¹⁸ Zob. Klaus KREMER, „Die Problemsituation”, w: *Um Möglichkeit oder Unmöglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis heute*, red. Klaus Kremer (Leiden: Brill, 1985), 24.

znajduje się w stanie niepokoju (*inquietus*), dopiero w niej znajduje spokój (*quies*). Wszystko ma przypisane sobie miejsce. Bycie w nim (*in loco*) jest źródłem spokoju, bycie poza nim (*extra locum*) — niepokoju. Wszedłszy ze swojego miejsca, wszystko dąży do tego, aby z powrotem się w nim znaleźć. Owo dążenie jest źródłem ruchu, którego celem jest spoczynek.

Moment wyjścia i moment powrotu są jednak jedną i tą samą rzeczywistością. Kuzańczyk utożsamia bowiem istotę z miejscem: „otóż istota, z której wyszły wszystkie «jestestwa», jakie «gdziekolwiek i jakiegokolwiek» są, jest miejscem, do którego wszystkie dążą”¹⁹. *Principium* łączy się z *finis*, a oba są różnymi określeniami jednego Boga, jak w przywołanym w kazaniu cytacie z Apokalipsy (1,8; 22,13): „Ego sum alpha et omega, principium et finis” (*Sermo CCXVI* 4,27–28). Bóg pojawia się zatem w konkluzji rozważań, które rozpoczęły się od metafizycznej analizy miejsca. Ciekawy jest sposób, w jaki Mikołaj z Kuzy dochodzi do utożsamienia miejsca z Bogiem.

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, lecz ponad takim sposobem pojmowania, «jaki jest właściwy» naszej słabości²⁰.

Argumenty, które Kuzańczyk przedstawia, streszczając zresztą w ten sposób Eckharta²¹, zakładają określoną koncepcję Boga jako celu dążenia wszystkich bytów, a także ich powrotu. Dlatego może on nazwać Boga miejscem, co zresztą czyni z pewnym zastrzeżeniem: „supra modum conceptus nostri infirmi” (*Sermo CCXVI* 4,25). W innych miejscach kazania też będzie zaznaczał, że ponieważ Bóg jest niewysłowny (*ineffabilis*), opisujące Go terminy nigdy nie będą precyzyjne²².

¹⁹ „Essentia igitur, a qua omnia quae sunt exiverunt, est locus, ad quem omnia tendunt”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 4,17–19. U Synowieckiego błędnie: „istotą”.

²⁰ „Ex quo enim extra suum locum omnia sunt inquieta et ad locum suum omnia tendunt et recurrunt et in proprio loco tuentur et tuta sunt et quiescunt universa, tunc Deus non inconvenienter potest dici locus, non modo, quo intelligitur vis vocabuli, sed supra modum conceptus nostri infirmi”. *Ibid.*, 4,19–25.

²¹ Por. „Deus proprie locus et ubi est omnium propter tria: primo extra locum suum sunt inquieta omnia; secundo quod ad locum suum tendunt et recurrunt singula; tertio quod in loco proprio tuentur, in tuto sunt et quiescunt universa”. MEISTER ECKHART, *Expositio* 200, 168,12–169,2.

²² „In hiis autem dicendi modis semper cavendum, ne credas terminos esse praecisos, quando de ineffabili loquimur”. Nicolaus DE CUSA, *Sermo CCXVI* 8,10–13.

Byty mogą zatem znajdować się albo w miejscu-Bogu, albo poza miejscem-Bogiem. W sensie egzystencjalnym jednak są jedynie w miejscu. Poza miejscem nie są, ale dopiero do bycia dążą. Wszystko dzieli się na to, co jest (*quae sunt*), i na to, co nie jest (*quae non sunt*)²³. To jednak, co nie jest, jest wezwane do bycia. Wielkim metafizycznym powołaniem bytów jest istnienie, a owym istnieniem jest Bóg²⁴. Nie-bycie jest zaledwie stanem przejściowym, stanem, któremu towarzyszy ruch i zmiana, dzięki której byt przechodzi od nieistnienia do istnienia.

Relację zmiany i bytu Kuzańczyk ilustruje obrazem domu, w którym wyróżnia kilka bytów, przede wszystkim byt domu jako domu, ale też jako barwnego obiektu²⁵. Dom, kiedy już zostanie zbudowany, nie ulega zmianie. Ewentualnie, jeżeli nie był malowany, można mu jeszcze nadać barwę i w ten sposób doprowadzić do zmiany, po której osiągnięciu następuje jednak spoczynek i ustaje wszelki ruch. Kuzańczyk używa tutaj terminu *inalterabiliter*, który nawiązuje do pojęcia *alteritas*, charakterystycznego dla jego wczesnych dzieł, zwłaszcza *De coniecturis*. Za jego pomocą Kuzańczyk wyraża ograniczoność, przygodność i zmienność świata, którym przeciwstawia się Boska jedność (*unitas*), w której również w różnym stopniu uczestniczą stworzenia²⁶. Wydaje się, że odpowiednikami tych terminów w kazaniu są *quies* i *inquietas*.

Pulsowanie między tymi dwiema rzeczywistościami Kuzańczyk omawia w czterech kontekstach: czasu, miejsca, liczby i rozumowania. W każdym przypadku wyodrębnia pewne *constans*, z którego rodzi się zmiana. W kontekście czasu ową niezmienną matrycę nazywa wiecznością, terażniejszością, teraz albo dzisiaj. Wszelki wpływający z niej ruch jest czasem. Jednocześnie jest ona bytem czasu. Wieczność jest zatem początkiem i końcem, a także miejscem czasu. Podobnie jest z ruchem, który swój punkt odniesienia znajduje w spoczynku. Spoczynek jest bytem ruchu. Bytem liczby jest zaś jedność, którą Kuzańczyk nazywa też istotą albo bytowością (*entitas*)

²³ Por. „Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquirenti rerum omnium quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt”. JAN SZKOT ERIUGENA, *Periphyseon*, 441 A, 58.

²⁴ „Sed quia Deus est, unde omnia recipiunt, ut sint, – quoniam, quae non sunt, ad se vocat, ut sint, esse autem est, ad quod omnia vocantur, ut sint, et extra esse sunt inquieta”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 4,34–37.

²⁵ „Domus enim quando in esse producitur ab arte, stat et quiescit inalterabiliter, et si deest sibi esse coloratum vel depictum, licet sit immobilis ut domus, movetur tamen ad esse illud, scilicet coloratum, quod deest, quo habito quiescit et cessat omnis mutatio praecambula”. Ibid., 4,43–49.

²⁶ Zob. Clyde Lee MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe* (Washington: The Catholic University of America Press, 2003), 69.

wszystkich bytów (*entia*). Przedstawiona zależność istnieje także na płaszczyźnie antropologicznej. Miejszem rozumowania (*ratiocinatio*) jest prawda, jest ono bowiem ruchem od prawdy ku prawdzie.

Wszystkie te przykłady zakładają jedność bytu. Ponieważ nie ma wielu teraz, wielu spoczynków czy wielu jedności, przejście z jednego stanu w drugi nie jest tak naprawdę zmianą, ale powrotem do punktu wyjścia. Po drugie, Kuzańczyk zakłada jedność bytu i istoty (*essentia seu esse*). Po trzecie, za każdym razem dostrzega w niezmiennej rzeczywistości Boga. Wspomina zresztą, że można znaleźć wiele innych przykładów, które prowadząc od różnorodnych bytów do ich właściwego miejsca, wskazują na Boga jako „początek, który zbiega się z końcem wszystkich stworzeń”²⁷.

Elizabeth Brient podkreśla pewną różnicę między Kuzańczykową koncepcją relacji niezmiennego i zmiennego a stanowiskiem Eckharta²⁸. Badaczka zauważa, że Mistrz Eckhart podkreśla przejście bytów: od czasu do wieczności, od ruchu do spoczynku itd. Odnajdują one swoje miejsce po wyzbyciu się tego, co zmienne. Zmiana i niezmienność są zatem dwiema odrębnymi rzeczywistościami, między którymi istnieje wyraźnie przeprowadzona granica. Mikołaj z Kuzy stwierdza natomiast, że możemy rozpoznać to, co niezienne, w tym, co zmienne: wieczność w czasie, spoczynek w ruchu, jedność w liczbie. Eckhart ustala relację między skończonym a nieskończonym jako proces przejścia z tego, co skończone, i powrotu do tego, co nieskończone. Kuzańczyk natomiast pokazuje również sposób, w jaki to, co skończone, istnieje w tym i przez to, co nieskończone. Owo współistnienie przeciwieństw przywołuje na myśl inną typową dla Kuzańczyka parę pojęć: *explicatio* i *complicatio*²⁹.

Relację między nieskończonym a skończonym, tym razem w ujęciu antropologicznym, obrazuje, sprawiająca wrażenie rozbudowanej dygresji, metafora drogi (*via*). Kuzańczyk, tworząc *figura etymologica*, wyprowadza z niej obraz pielgrzyma czy też wędrowca (*viator*), którego aby zachować efekt wynikający z etymologii, należałoby nazwać podróźnym. Sama metafora powtarza wcześniejsze rozważania dotyczące relacji bytu podlegającego zmianie, ujętego w obrazie przemieszczającego się wędrowca, oraz niezmiennego bytu, czyli drogi, która nadaje istnienie i nazwę wędrowcowi.

Obraz podróźnego stanowi kontynuację analizy relacji istoty i bytów. Kuzańczyk wskazuje, że punktem odniesienia dla wędrowca jest zawsze droga.

²⁷ „Qui est principium, quod cum fine coincidit omnium creaturarum”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 8,8–10.

²⁸ Por. E. BRIENT, *Meister Eckhart*, 140–141.

²⁹ Por. C.L. MILLER, *Meister Eckhart*, 106; A. SYNOWIECKI, *Filozofia i objawienie*, 288.

Jeśli tedy zapytać pielgrzyma, który wędruje lub porusza się drogą nieskończoną, gdzie jest, mówi «on»: na drodze; jeśli zapytać, gdzie się porusza, odpowiada «tak samo»: na drodze; jeśli zaś dociekać, skąd «ów pielgrzym» idzie, mówi «on»: z drogi; a jeśli badać dokąd dąży, mówi: z drogi ku drodze. I tym sposobem nieskończoną drogę określić można jako miejsce pielgrzyma, i «ona» jest Bogiem. Stąd droga ta, poza którą pielgrzym nie może się znaleźć, jest owym bytem bez początku i końca, od którego pielgrzym otrzymuje swą naturę i ma to wszystko, przez co jest pielgrzymem³⁰.

Uplastycznienie analizy w obrazie wędrowca na drodze pomaga podkreślić paradoksalność relacji zmiany i stałości. Z jednej strony, podróżny wiecznie jest w ruchu, zdawałoby się zatem, że podąża z jednego miejsca do drugiego. Z drugiej jednak strony, zmiana okazuje się pozorna, gdyż ze względu na nieskończoność drogi miejsce jest tylko jedno. Założenie jedności i nieskończoności drogi pozwala nazwać ją Bogiem.

Odwołując się do Ewangelii według św. Jana (J 14,6), Kuzańczyk nadaje tej analizie kontekst chrystologiczny, a także łączy drogą z życiem i prawdą. Chrystus jest zatem drogą i pośrednikiem między skończonym bytem a nieskończonym miejscem. Jest nie tylko samym celem, ale i sposobem, w jaki się do niego dochodzi.

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, i na której porusza się. Jeżeli bowiem ruch jest biegiem życia, to droga ruchu jest życiem samym; 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 życiem³¹.

Ontologiczną analizę miejsca Kuzańczyk rozgrywa pojęciami *via* i *vita*, wydobytując ich paronomastyczny charakter. Odwołuje się do klasycznej definicji

³⁰ „Et si interrogatur, ubi movetur, in via respondetur. Et si quaeritur, unde movetur, dicitur a via. Et si quaeritur, quo tendit, dicitur de via ad viam. Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus. Unde via illa, extra quam non est viator reperibilis, est esse illud sine principio et fine, a quo est viator et habet omne id, quod est viator”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 9,5–14.

³¹ „Unde attende, quo modo verbum Dei se dicit viam. Potes hoc intelligere, quod vere vivens intellectus est viator in via seu verbo vitae, a qua via est et dicitur viator et in qua movetur. Si enim motus est vivere, via motus est vita. Sic est via viva vivi viatoris. Viator vivus a via viva id habet, quod est viator vivus, et via viva est locus eius et movetur in ipsa et ex ipsa, per ipsam, ad ipsam. Recte igitur Dei Filius se dicit viam et vitam”. Ibid. 10,1–10.

życia, opartej na kategorii ruchu, utożsamia drogę z życiem i w tych metafizycznych ramach umieszcza topos pielgrzyma. Ludzkie życie jest zatem drogą, a człowiek podróżnym, który swoją naturę i swoje imię (*viator*) bierze od drogi (*via*). Nieskończona droga jest także prawdą, czego doświadcza podróżny, gdyż jest bytem rozumnym. Z prawdy czerpie on również swój byt.

Przedstawiwszy w ogólnym zarysie antropologiczne rozumienie drogi, Kuzańczyk decyduje się uzupełnić je kontekstem „koniekturalnym”. „Choć jedno jest wejście wszystkich ludzi w życie, nie wszyscy żyją jednakowo”³² — pisze. Ludzie wynaleźli bowiem różne sztuki i nauki, dzięki którym chcą żyć spokojnie i cnotliwie. Nauczyli się tkąć ubrania, gotować, budować domy. Stworzyli rolnictwo, politykę, ekonomię, etykę. Te wszystkie starania o życie doczesne nie należą do sfery życia zwierzęcego. Wręcz przeciwnie, Kuzańczyk widzi w nich dowód różnicy między człowiekiem a zwierzętami. Są one owocem działania ludzkiego umysłu, co jednak nie zmienia faktu, że należą do *coniectura*, rzeczy niepewnych. Ich uzupełnieniem jest religia, która prowadzi do życia spokojnego na tym świecie i szczęśliwego w przyszłym. Spośród religii wyróżnia się zaś chrześcijaństwo, którego prawdziwość została zagwarantowana przez Chrystusa. On jako jedyny był w stanie przekazać ludziom drogę do życia wiecznego, gdyż sam przyszedł z wieczności. W Chrystusie Kuzańczyk widzi połączenie drogi natury i drogi łaski. Wszelki ruch pochodzący z porządku natury czy porządku łaski uspokaja się w Chrystusie, który jest miejscem, czyli celem wszystkiego. Chrystus jest koniecznym pośrednikiem w drodze do Boga, dlatego Kuzańczyk nazywa Go bramą. Jego pośrednictwo Mikołaj z Kuzy opisuje jako powoływanie do istnienia: do niebytu do bytu, następnie do bytu, który żyje życiem intelektualnym, i wreszcie do wspólnoty z sobą, czyli Bożego synostwa.

Omówiony fragment stanowi ciekawy przykład powiązania rozważań metafizycznych z kontekstem codziennego życia. Kuzańczyk zestawia życie ziemskie i życie wieczne. Wskazuje na ich rozłączność oraz na niemożność poznania życia niebieskiego. Człowiek poprzez różne sztuki i nauki ulepsza własne życie, ale wciąż pozostaje w sferze zmienności. Tym, co może go z niej wyprowadzić, jest religia. Aby jednak i ona nie utknęła w wielości poglądów i idei, potrzeba gwaranta w osobie Chrystusa, który jako jedyny zawarł w religii to, co naprawdę jest w Boskiej rzeczywistości. Chrystus jest zatem zarazem celem i bramą, miejscem i sposobem osiągnięcia miejsca.

³² „Unus est autem introitus omnium hominum in hunc mundum, sed non aequae omnes vivunt”. Ibid., 12,1–3.

Chrystologiczny fragment kończy pierwszą, „dyspozytywną” część kazania. W drugiej części Mikołaj z Kuzy przechodzi do interrogatywnej interpretacji tematu. Stawia tytułowe pytanie w uproszczonej formie: „gdzie jest Bóg?”. W tym fragmencie Kuzańczyk cytuje obficie i wiernie Eckharta, jak jednak zauważyła Elizabeth Brient, dwukrotnie przechodzi od dosłownego cytowania (paragrafy 16 i 18) do własnej interpretacji (paragrafy 17 i 19).

Podobnie jak Eckhart Mikołaj z Kuzy zaczyna od rozważania, gdzie Boga nie ma. Ponieważ jest On bytem pełnym (*esse plenum*), nie ma Go w tym, co zawiera jakiś brak, czy to sensie moralnym (zło), czy ontycznym (część). Z tego powodu Bóg nie może być też zaprzeczeniem. Jest natomiast „zaprzeczeniem zaprzeczenia” (*negationis negatio*), które Kuzańczyk rozumie jako równoważne z absolutnym potwierdzeniem bytu, zawartym w biblijnych słowach „jestem, który jestem” (Wj 3,14)³³. Ze szczególnego statusu ontycznego Boga wynika, że jest we wszystkim i w niczym: „Toteż Bóg jest we wszystkich «jestestwach» i w żadnym z nich. Jest mianowicie w jakimkolwiek bądź «jestestwie», skoro jest «ono» bytem, nie ma Go natomiast w żadnym, gdy jest tym oto bytem partykularnym”³⁴. Jest bowiem we wszystkim pod względem bytu, gdyż istnienie bytów pochodzi od Boga. Nie ma Go zaś w niczym pod względem bycia czymś. To, że byty istnieją w sposób partykularny i określony, nie pochodzi od Boga, gdyż to, co jest pełne (*plenum*), nie może być zarazem cząstkowe (*particulare*).

Przedstawiając relację między Bogiem a innymi bytami, Kuzańczyk stara się ustalić proces przekazywania istnienia bytom stworzonym, jednocześnie unikając panteizmu. W paragrafie 17 odchodzi na chwilę od *Expositio*, nawiązuje natomiast do *Apologia doctae ignorantiae*, gdzie siedem lat wcześniej pisał³⁵:

³³ Pojęcie *negatio negationis* pochodzi od Eckharta, chociaż nie pojawia się w omawianym fragmencie *Expositio*. Występuje natomiast m.in. w *Sermones et lectiones super Ecclesiastici*: „in ipso deo nullum prorsus locum habet negatio; est enim qui est et unus est, quod est negatio negationis”. MEISTER ECKHART, *Expositio libri Exodi* [...], ed. Heribert Fischer, Josef Koch, Konrad Weiss, *Die lateinische Werke*, t. 2 (Stuttgart: Kohlhammer, 1992), 60, 289,5. Por. Stephan GROTZ, *Negationen des Absoluten* (Leipzig: Felix Meiner, 2009), 24.

³⁴ „Unde Deus est in omnibus et in nullo. In quolibet enim est, ut ens est, in nullo vero, ut hoc ens est”. Nicolaus DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 16, 24–26. Por. „Est quidem deus in quolibet, ut illud ens est, in nullo autem, ut illud est hoc ens”. MEISTER ECKHART, *Expositio*, 206, 174,4–5. Kuzańczyk przy tych słowach dopisał: „quomodo deus in omnibus et tamen in nullo”.

³⁵ Zob. Andrés QUERO-SÁNCHEZ, „Das panentheistische Verständins der ‘Mystik’. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues über die Nichtigkeit des Bedingten”, *Aufgang. Jahrbuch für Denken, Dichten, Musik* 6 (2009): 90–91.

Mojżesz nazywa go twórcą: „Bóg stworzył więc człowieka” itd. Jeśli więc Bóg sam jest formą form, sam też daje byt, chociaż forma ziemi daje byt ziemi, a forma ognia ogniowi. Formą zaś, która daje byt, jest Bóg, który stwarza każdą formę. Dlatego jak obraz ma formę, która daje mu ten byt, przez który jest obrazem, a forma obrazu jest formą stworzoną i to, że jest obrazem prawdy, ma tylko z formy, która jest prawdą i wzorem – tak wszelkie stworzenie jest w Bogu tym, czym jest³⁶.

Pojęcie formy form pojawia się również w kazaniu:

Sądzę, że dzieje się tak tylko dlatego, iż Bóg jest niejako formą form, formą absolutną lub istotą, która nadaje byt «wszystkim» formom. Stosownie do tego nazywa Go Mojżesz twórcą 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; «ale» forma ta posiada byt ze względu na formę form³⁷.

Kuzańczyk nazywa Boga formą form, formą absolutną albo istotą, która nadaje byt formom. Powołuje się przy tym na ten sam biblijny werset, który cytował w *Apologia* i który pozwala mu usprawiedliwić autorytetem Pisma nazwanie Boga formatorem, choć łatwo zauważyć, że w kazaniu cytuje go niedokładnie z pamięci. Dzięki temu może jednak nawiązać do przykładu nieba i ziemi, przez który opisuje różnicę między Bogiem a stworzeniem. Bóg nie jest zatem ani niebem czy ziemią, ani formą nieba czy ziemi. Nie może być formą, gdyż forma określa różnice między jednym bytem a drugim, między niebem a nie-niebem. Bóg wprawdzie nadaje byt samemu niebu, ale nie w aspekcie jego bycia niebem, tylko niebu jako bytowi. Bóg nadaje zatem niebu *esse*, ale nie *esse caelestiale*. To ostatnie nadawane jest przez formę nieba. Natomiast byt samej formy nieba pochodzi już od Boga, dlatego jest On formą formy. Bóg jest zatem w bycie, a nie w jego czasie ani w podziale, ani w ciągłości, ani w wielkości, ani w tym, co może mieć mniej albo więcej³⁸.

³⁶ „Moyses nominat eum formatorem: “Formavit igitur Deus hominem”, et cetera. Si igitur ipse est formarum forma, ipse dat esse, licet forma terrae det terrae esse et forma ignis igni. Forma vero, quae dat esse, Deus est, qui format omnem formam. Unde, sicut imago habet formam, quae dat ei esse hoc, per quod est imago, et forma imaginis est forma formata et id, quod est veritatis, non habet nisi ex forma, quae est veritas et exemplar: sic omnis creatura in Deo est id, quod est”. NICOLAUS DE CUSA, *Apologia doctae ignorantiae* 37, 26.3–26.10, ed. Raymond Klibansky, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, t. II (Hamburg: Felix Meiner, 2007).

³⁷ „Hoc mihi videtur non esse aliud nisi quod Deus est quasi forma formarum, forma absoluta seu essentia, quae dat formis esse. Sic Moyses eum vocat formatorem caeli et terrae. Nam non est Deus caelum aut terra aut aliquid tale. Caelum enim habet suam propriam formam, quae dat sibi esse caelestiale, quae forma habet esse a forma formarum”. IDEM, *Sermo CCXVI* 17,1–9.

³⁸ „Si igitur Deus non est nisi in esse, tunc dicit magister Ekkardus, quod non est in tempore

Dla rozważań dotyczących Boga jako miejsca znacząca jest równoważność, którą Kuzańczyk formułuje następująco:

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»”³⁹.

Można zatem, według Mikołaja z Kuzy, powiedzieć, że wszystko jest w Bogu i Bóg jest we wszystkim. Aby uchronić to stwierdzenie przed interpretacją panteistyczną, Kuzańczyk dodaje dopowiedzenie *ut sunt*, które ma tutaj znaczenie egzystencjalne i oznacza, że Bóg jest we wszystkich bytach w aspekcie ich istnienia, *incontracte*, czyli w sposób nieściągnięty – pisze Kuzańczyk. Jest to istnienie nieograniczone do jakiegoś partykularnego sposobu istnienia (np. jako niebo czy jako kamień). Gdyby bowiem Bóg istniał gdzieś w sposób ściągnięty (skontrahowany), czyli będąc np. niebem, nie mógłby być w innym bycie, np. w ziemi. I tak niebo posiadałoby byt, ale ziemia już nie. Kuzańczyk powraca zatem do stwierdzenia, że Bóg jest we wszystkim i w niczym. Tym razem tłumaczy jednak ową różnicę (przedstawioną wcześniej w zestawieniu pojęć *esse* i *hoc esse*) za pomocą pojęcia *contractio*. Bóg jest we wszystkim w sposób nieściągnięty i w niczym w sposób ściągnięty.

Bóg jest wszędzie, ale *absolute*, a nie *contracte*. Bóg jest zatem w bycie miejsca, ponieważ byt miejsca jest w Nim, ale On sam nie jest w miejscu⁴⁰. Jest to druga odpowiedź na pytanie, gdzie jest Bóg. Kuzańczyk ilustruje to stwierdzenie przykładem relacji ręki i palców. Byt palców pochodzi z bytu ręki. Gdyby byt ręki nie nadawał bytu palcom, nie byłyby one palcami. Istnieje jednak zasadnicza różnica między powiedzeniem, że byt palca pochodzi od bytu ręki, a stwierdzeniem, że byt palca jest bytem ręki. Ręka nie jest bowiem palcem. Gdyby była palcem, musiałaby być jakimś palcem poszczególnym, a będąc częścią, nie mogłaby być jednocześnie całością. Owo przechodzenie bytu z części do całości Kuzańczyk nazywa kontrakcją. Byt całości jest zatem nieskontrahowany (*incontractum*), byt części jest skontrahowany (*contractum*). Ręka jest jednak całością jedynie w sposób względny. Przyczyną jej bytu jest intelekt (tu zresztą jedyny raz w kazaniu pojawia się

nec divisione nec continuo seu quantitate nec in aliquo habente magis et minus nec in distincto nec in ullo creato, ut est hoc vel illud, nec in ullo proprio”. Ibid. 18,1–6.

³⁹ „Et mihi videtur, quod 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”. Ibid. 19,1–5.

⁴⁰ „Est enim in esse loci, quia esse loci in ipso, et non est in loco”. Ibid. 20,1–2.

termin *causa*), jest on także początkiem i końcem bytu ręki. Jest zatem właściwym miejscem jej bytu. To, co cielesne, wychodzi zatem od tego, co duchowe, i do niego wraca⁴¹.

W dalszej części kazania Kuzańczyk stosuje wnioski płynące ze swych analiz do konkretnych pytań. Jest to fragment nawiązujący do Eckharta, chociaż lista pytań u obu autorów występuje w różnych wariantach. Jest to jednocześnie subtelna próba obrony dominikanina w kontekście zarzutów postawionych mu w bulli *In agro dominico*, które zresztą Kuzańczyk miał przepisane w swoim kodeksie⁴². Mikołaj z Kuzy polemizuje z pierwszym i drugim artykułem bulli, dotyczącymi czasowej relacji Boga i aktu stworzenia oraz wieczności świata. W *Expositio* rzeczywiście pojawiają się pojęte tezy: „Bóg nie mógł stworzyć świata wcześniej, ponieważ przed światem i czasem nie było «wcześniej»”⁴³ oraz „można się zgodzić z tym, że świat istniał od wieczności”⁴⁴. Przy tym ostatnim sformułowaniu Kuzańczyk zapisał na marginesie swojego rękopisu z pismami Eckharta (*Codex Cusanus* 21): *Cave*. Warto wreszcie dodać, że we fragmencie broniącym dominikanina Mikołaj z Kuzy nigdzie nie wymienia jego nazwiska ani tym bardziej nie wspomina o potępiającej go bulli.

Pierwszym omówionym pytaniem jest kwestia: „gdzie był Bóg, zanim stworzył niebo i ziemię?”. Autor wykazuje sprzeczność kryjącą się we wprowadzeniu kategorii czasu i miejsca do opisu stanu, który był przed zaistnieniem tych kategorii. Przed stworzeniem nieba i ziemi nie było bowiem miejsca ani czasu. Kuzańczyk na tyle mocno podkreśla absurd tego pytania, że nie waha się użyć paradoksalnego stwierdzenia, że Boga nie było.

Stąd jeżeli na pytanie, gdzie był Bóg, zanim stworzył niebo i ziemię, odpowiedziałoby się, że Go nie było – «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 rażąca⁴⁵.

⁴¹ „Hoc exemplo esse manus poteris te iuvare transeundo ad esse universi et de illo in causam sui esse, sicut si de esse manus ad causam sui esse, scilicet intellectum, respiceres, qui est principium et finis esse manus”. Ibid., 20,18–22.

⁴² „Primus: Deus non potuit mundum creare, quia ante mundum et tempus non fuit prius. Secundus: Concedi potest quod mundus fuit ab eterno etc.” Cyt. za: Josef KOCH, „Literarhistorische Einleitung”, w: NIKOLAUS VON KUES, *Vier Predigten*, 51.

⁴³ „Deus non potuit mundum prius creare, quia ante mundum et tempus non fuit prius”. MEISTER ECKHART, *Expositio*, 214, 180,5–6.

⁴⁴ „Concedi potest quod mundus fuit ab aeterno”. Ibid., 216, 181,7.

⁴⁵ „Unde si ad quaestionem, ubi fuit Deus, antequam crearet caelum et terram, responderetur, quod non fuit, ad intellectum: quia si fuisset, fuisset in tempore; fuit enim est alicuius temporis, quod nondum erat, non esset absona responsio”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 21,10–15.

Zdaje się, że Kuzańczyk podkreśla tutaj czasowy aspekt użytego czasownika. *Fuit* jako forma czasu przeszłego dokonanego (*perfectum*) wskazuje, że jakiś czas musiał istnieć. Błędem jest zatem twierdzić, że Bóg był, Bóg bowiem zawsze i jedynie jest. Jak wynika z wcześniejszych rozważań, Bóg jest wiecznym teraz, wieczną terażniejszością, dlatego mówienie o Nim w innym kontekście czasowym niż terażniejszy jest błędem. Jeszcze wyraźniej widać tę sprzeczność (*contradictio*), gdy podstawia się pod pojęcie Boga pojęcie wieczności. Nieczasowość jest pewną formą ogólnej niewyraźności Boga i nieprzystawalności naszego języka do mówienia o Nim, co jest szczególnie podkreślane w nurcie teologii apofatycznej. Dlatego powiedzenie, że Bóg nie był, jest tak naprawdę równie usprawiedliwione, jak mówienie, że Bóg nie jest. Pierwsze odnosi się do nieadekwatności kategorii czasu do Boga, drugie odnosi się do nieadekwatności kategorii bytu. Jak można się domyślić, owa rzekomo *absona responsio*, której broni Kuzańczyk, jest potępnym twierdzeniem Mistrza Eckharta.

Nawiązanie do kontrowersji z bulli *In agro dominico* można też znaleźć w kolejnych pytaniach przedstawionych w kazaniu: „co czynił Bóg przed stworzeniem świata?” i „dlaczego Bóg nie stworzył świata wcześniej?”. Oba pytania zawierają ten sam błąd co poprzednie, czyli wprowadzają kategorię czasu przed stworzeniem. Nie tylko jednak czas, ale i miejsce jest kategorią, której przed aktem stworzenia nie można umiejscowić. Powracając do pytania o miejsce, Kuzańczyk pisze, że to, co można powiedzieć o czasie i miejscu, odnosi się również do bytu.

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, że na zewnątrz Boga jest niestworzone «przezeń» miejsce⁴⁶.

Poza bytem nie ma bytu, nie ma go więc poza Bogiem, który jest przyczyną wszelkiego bytu. Pytanie o miejsce Boga jest źle zadane, gdyż miejsce jest wewnątrz Niego, a nie On w jakimś miejscu. Czas i miejsce są bowiem rzeczami stworzonymi. Nie ma niestworzonego miejsca (*increatedum locum*), w którym Bóg mógłby być przed stworzeniem.

W następnym pytaniu Kuzańczyk zadaje wprost pytanie z drugiego artykułu bulli *In agro dominico*: „Czy świat istniał odwiecznie?”⁴⁷. Punktem wyjścia odpowiedzi jest uznanie wieczności za jedną dla świata i Boga.

⁴⁶ „Sic si quis quaereret: Ubi fuit Deus ante mundum? hoc praesupponit falsum, scilicet extra esse esse esse, extra Deum esse increatum locum”. Ibid., 22,17–20.

⁴⁷ „Fuit ergo ab aeterno mundus?”. Ibid., 23,1–2.

Istnieją oni w tym samym wiecznym teraz, które utożsamia się z Bogiem. Clyde Lee Miller interpretuje owo *nunc* jako źródło albo ontyczną obecność, z której emanuje wszystko, co stworzone, na kształt promieniującej pełni⁴⁸. Byty czasowe, takie jak świat (*mundus temporalis*), istnieją dzięki wieczności. Skoro wieczność jest podstawą ich istnienia, można powiedzieć, że ich istnienie jest wieczne. Czas jest zatem wieczny, choć czasowy. Wydaje się, że wieczność można tu rozumieć jako zewnętrzną perspektywę, czas jako wewnętrzną. Patrząc niejako „od zewnątrz”, widać powiązanie świata z wiecznością, zwłaszcza gdy uwzględni się jego początek i ostateczny cel. „Od środka” jednak, z perspektywy bytów znajdujących się w świecie, istnieje czas. Czas jest zatem nie tylko wewnątrz Boga, ale też wewnątrz świata. Różnica między Bogiem a światem w odniesieniu do czasu jest taka, że o świecie można powiedzieć, że „był”. Ponieważ to określenie odnosi się do każdego czasu, w którym istniał świat, nie można powiedzieć, że świata kiedyś nie było. Nie jest to jednak równoznaczne z przyznaniem światu wieczności. Kuzańczyk bowiem rozróżnia między wiecznością a nieskończonym trwaniem w czasie. Precyzuje to, pisząc, że „zawsze” należy rozumieć jako „o każdym czasie”. Skoro świat był jednak zawsze, pojawia się pytanie o jego miarę, którą Kuzańczyk ustala na siedem tysięcy lat od stworzenia.

Odpowiedź jest taka, że «owo» zawsze nie jest wieczne i nie obywa się bez ilości, nie znajduje się bowiem poza czasem, a jego miara daje się, jak mówią, uchwycić na podstawie obrotów Słońca⁴⁹.

Mikołaj z Kuzy podkreśla jeszcze raz, że nie można mylić pojęcia „zawsze” z wiecznością. Jest to ponadto pojęcie istniejące w kategoriach liczbowych, a jednostką jego miary są obroty słońca. W pytaniach dotyczących „rozciągnięcia” miary czasu Kuzańczyk znowu odnajduje błąd, a mianowicie wprowadzenie pośredniej wielkości między czasem a wiecznością. Świat, który ma siedem tysięcy lat, nie mógłby mieć ośmiu tysięcy, gdyż nie ma nigdzie pustego tysiąca lat, który mógłby wypełnić. Poza siedmioma tysiącami jest jedynie wieczność.

Apologetyczną część kazania kończy pytanie nawiązujące wprost do drugiego potępionego zdania z *Expositio*: „czy mógł Bóg stworzyć świat wcześniej?”⁵⁰, w którym pojawia się kluczowy dla tekstu Eckharta przysłówek

⁴⁸ Zob. C.L. MILLER, *Meister Eckhart*, 111.

⁴⁹ „Respondetur, quod semper non est aeternum nec sine quantitate, quia non est sine tempore, et mensura illius dicitur tot solaribus revolutionibus comprehendi”. Nicolaus DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 24,11–15.

⁵⁰ „Potuitne Deus prius creare mundum?”. Ibid., 25,1–2.

prius ('wcześniej'). Kuzańczyk odpowiada na nie w podobny sposób jak poprzednio, wykazując sprzeczność wynikającą z faktu, że to, co stworzone, nie może istnieć przed aktem stworzenia, a czas należy do rzeczy stworzonych. Ponadto, zaznacza, takie pytania podważają wolną wolę Boga, zakładając jakiś stopień determinizmu w określaniu relacji między stworzeniem a czasem. Nie można w ogóle stawiać pytań, czy Bóg mógłby coś uczynić, gdyż tę kwestię reguluje wolna wola Boga. Gdyby Bóg chciał stworzyć świat wcześniej, to mógłby to uczynić. Choć zdawałoby się, że tym stwierdzeniem Kuzańczyk przeczy sam sobie, dowodzi to jedynie, że również logikę, na której opierał dotychczasowe rozważania, zalicza do rzeczy stworzonych, wobec których Bóg pozostaje transcendentny.

Warto na koniec dodać, że trudno pisać o czasie bez odniesień do Augustynowych *Wyznań*. Również Kuzańczyk jest tego świadomy, czterokrotnie wymieniając w kazaniu Augustyna. Kończąc rozważania na ten temat, odsyła do IX księgi *Confessiones*, dodając zaskakującą uwagę: „Oдноśnie tych pytań patrz: Augustyn, IX. Księga Wyznań; ale «w niniejszym kazaniu» trzeba ich poniechać, ponieważ nie pobudzają do pobożności”⁵¹. Jest to prawdopodobnie wskazówka dla kaznodziei, by opuścić niepotrzebne i nużące dla słuchaczy rozważania. Oznaczałoby to, że apologia Eckharta nie była przeznaczona do publicznego wygłoszenia na ambonie, czego nie można raczej powiedzieć o dalszej części kazania, w której Kuzańczyk przytacza za Eckhartem zestaw cytatów biblijnych dotyczących Bożej obecności.

W ostatniej części *Sermo CCXVI* pojawia się problem miejsca Boga z innej perspektywy, którą Kuzańczyk nazywa moralną (*moraliter*). O ile wcześniej autor przedstawiał obecność Boga w bycie według ustalonego przez Niego porządku natury, o tyle teraz omawia obecność Boga w duszy. Nie jest to jednak obecność wynikająca z powszechnie obowiązujących zasad metafizycznych, wskazujących na istnienie przyczyny bytu w bycie, ale obecność dana w sposób szczególny człowiekowi i wymagająca jego akceptacji. Nie ma zatem Boga w duszy, która dąży do spraw przemijających. Nie ma go w ludziach podzielonych w sobie, takich, którzy są zaabsorbowani tym, co rozciągle lub ilościowe, i tym, co może być mniejsze lub większe. Bóg zatem jest „na wysokościach i to najwyższych w niebie, pośrodku, w tym, co ukryte, mianowicie w mgłę i obłoku”⁵².

W ostatnich akapitach kazania Mikołaj z Kuzy przechodzi w płynny sposób od Mistra Eckharta do Aldobrandina de Tuscanella, również domini-

⁵¹ „Vide de hiis quaestionibus Augustinum XI Confessionum, et sunt dimittendae, quia non aedificant”. Ibid. 25,23–25.

⁵² „In altis et altissimis, in caelis, in medio, in intimis, scilicet caligine et nebula”. Ibid. 27,15–17.

kanina, autora zbioru kazań, z których Kuzańczyk zaczerpnął fragment odnoszący się do tego samego święta. Również one poruszają problematykę miejsca Boga z perspektywy teologiczno-ascetycznej. Bóg nie jest w miejscu, gdyż jest istotą duchową. Poza tym to właśnie On miejsce „otacza i obejmuje”. Jest zatem miejscem dla miejsca. Po drugie, Bóg jest w świecie ze względu na skutki, które sprawia. Udziela stworzeniom zdolności do działania. Jest w piekle dla ukarania potępionych, w niebie jest radością zbawionych, a w duszy pociechą swoich przyjaciół.

Kazanie *Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum?* kończy się zatem typowo duszpasterskim akcentem, sprawiającym wrażenie pewnego dodatku w kontekście zaprezentowanych w tekście metafizycznych rozważań na temat natury Boga i czasu. Takich sygnałów braku spójności jest jednak w kazaniu więcej: hipotezy astrologiczne we wstępie, metafora wędrowca i drogi, wykład na temat miejsca różnych sztuk i nauk w społeczeństwie. Nie pozwalają one zapomnieć, że mamy do czynienia z kazaniem, gatunkiem stanowiącym rodzaj literackiego mikrokosmosu, w którym jest miejsce zarówno na treści filozoficzne, jak i na doświadczenie codziennego życia słuchaczy. Cel kazania jest jednak jednoznaczny i jest nim wcielone Słowo Boże, o którym Kuzańczyk pisze „to jest to, co jest najważniejsze z Ewangelii [wyłożonej] w różnych moich kazaniach”⁵³. Właśnie owe akcenty chrystologiczne powracają jak refren w treści kazania, odróżniając je od Eckhartowskiego oryginału. Konsekwencją nawiązanej przez kazanie relacji z Chrystusem jest określona postawa, którą Kuzańczyk nazywa *christiformitas*, polegająca na duchowym upodobnieniu się do Chrystusa, będącym w istocie odnalezieniem odwiecznego podobieństwa człowieka do Boga⁵⁴. Tym tonem wybrzmiewają ostatnie słowa Kazania CCXVI, będącego próbą odpowiedzi na pytanie, gdzie jest nowo narodzony król żydowski. *Locus omnium*, ostateczne miejsce każdego stworzenia, odnajduje swoje mieszkanie w ciele, a spoczynek w umyśle. Przebywa z człowiekiem i nie ma w tym goryczy ani smutku, ale radość i wesele⁵⁵.

⁵³ „Haec est summa Evangelii in variis sermonibus meis”. IDEM, *De aequalitate* 37,1, w: IDEM, *Opuscula II*, Fasciculus 1, ed. Hans Gerhard Senger, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, t. X/1 (Hamburg: Felix Meiner, 2001).

⁵⁴ Zob. Clyde Lee MILLER, „Form and transformation: Christiformitas in Nicholas of Cusa”, *Journal of Religion* 90 (2010): 1–14.

⁵⁵ „Sic Filius Dei conversatur nobiscum et habitando in carne et quiescendo in mente, cuius conversatio «non habet amaritudinem» «nec taedium, sed laetitiam et gaudium»”. NICOLAUS DE CUSA, *Sermo CCXVI*, 32,8–12.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- ARYSTOTELES. *Fizyka. O niebie. O powstawaniu i niszczeniu. Meteorologika. O świetle. Metafizyka*, tłum. Kazimierz Leśniak, *Dzieła wszystkie*, t. 2, red. Kazimierz Leśniak i in. Warszawa: PWN, 2003.
- ERIUGENA, JAN SZKOT. *Periphyseon*. Księga I, tłum. i red. Agnieszka Kijewska, *Ad fontes*, t. 12, red. W. Seńko. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2009.
- MEISTER ECKHART. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, ed. Karl Christ i in. *Die lateinischen Werke*, t. 3, red. Albert Zimmerman, Loris Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer, 1994.
- NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, ed. Rudolf Haubst i in. Lipsiae: Felix Meiner, 1932 sqq., Hamburgi: Felix Meiner, 1959 sqq.
- NIKOLAUS VON KUES, *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, ed. Josef Koch, *Cusanus-Texte I/2–5*. Heidelberg: Winter, 1937.

OPRACOWANIA

- BRIENT, Elizabeth. „Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the «Where» of God”. W: *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality: Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, red. Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellito, 127–150. Leiden: Brill, 2002.
- CATÀ, Cesare. „Die paradoxe Frage der drei Weisen – die Idee des *Unum infinitum* im Sermo CCXVI des Nikolaus von Kues”. *Coincidentia* 1–2 (2010): 13–22.
- MILLER, Clyde Lee. „Meister Eckhart in Nicholas of Cusa’s 1456 Sermon: Ubi est qui natus est rex Iudeorum”. W: *Nicholas of Cusa and his Age: Intellect and Spirituality: Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, red. Thomas M. Izbicki, Christopher M. Bellito, 105–125. Leiden: Brill, 2002.
- MILLER, Clyde Lee. *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*. Washington: The Catholic University of America Press, 2003.
- STURLESE, Loris. „Die historisch-kritische Edition der Werke Meister Eckharts. Neue Interpretationen, neue Handschriften – neue Editionsprinzipien”. W: *Editionen – Wandel und Wirkung*, red. Anette Sell, 33–54. Tübingen: Max Niemeyer, 2007.
- SYNOWIECKI, Adam. „Filozofia i objawienie. Kazanie Mikołaja z Kuzy: «Gdzie jest nowo narodzony Król Żydowski?»”. *Studia Gdańskie* 6 (1986): 261–312.

KONCEPCJA BOGA JAKO MIEJSCA

W KAZANIU CCXVI „UBI EST, QUI NATUS EST, REX IUDAEORUM?”

MIKOŁAJA Z KUZY

Streszczenie

Artykuł opiera się na analizie kazania CCXVI *Ubi est, qui natus est, rex Iudaeorum?* Mikołaja z Kuzy. Wskazuje na jego dużą zależność od *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* Mistra Eckharta i omawia obecną u obu autorów koncepcję Boga jako *locus omnium*, która nawiązuje z kolei do myśli Jana Szkota Eriugeny. Kazanie CCXVI dowodzi znaczenia problematyki chrystologicznej dla myśli Kuzańczyka oraz jest przykładem, jak gatunek kazania wpływa na organizację i eksplikację treści filozoficznych. Wśród nich Mikołaj z Kuzy umieścił problem

relacji między Bogiem a stworzeniem, a także koncepcję czasu i miejsca. Podejmując analizę pytań o wieczność świata i o Boga przed stworzeniem, Kuzańczyk zawarł również w kazaniu ukrytą obronę tez Eckharta potępionych w papieskiej bulli *In agro dominico*.

IDEA OF GOD AS THE PLACE IN CUSANUS' SERMON CCXVI
"UBI EST, QUI NATUS EST, REX IUDAEORUM?"

S u m m a r y

The article contains the analysis of Cusanus' *Sermon CCXVI Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*, describes its dependence on *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem* by Meister Eckhart and discusses the idea of God as *locus omnium*, present in both authors, as well as in the thought of John Scotus Eriugena. *Sermon CCXVI* demonstrates the importance of christology in Cusanus' work and is an example of how the sermon genre affects the organization and explanation of philosophical issues, such as the problem of the relationship between God and creation and the concept of time and space. Moreover, Nicholas of Cusa analyses the questions of the eternity of the world and of God's place before creation. In this way, he defends some of Eckhart's teaching, condemned in the papal Bull *In agro dominico*.

Słowa kluczowe: Mikołaj z Kuzy; kazania; Mistrz Eckhart; Eriugena; *locus omnium*.

Key words: Nicholas of Cusa; sermons; Meister Eckhart; Eriugena; *locus omnium*.

Information about Author: BARBARA GRONDKOWSKA, MA—PhD student at the Faculty of Philosophy, John Paul II Catholic University of Lublin; address for correspondence — e-mail: basillis@student.kul.pl