

Bartosz Wieczorek

Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy

Studia Warmińskie 4142, 153-180

2004/2005

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MISTYKA I DIALOG MIĘDZYRELIGIJNY W FILOZOFII MIKOŁAJA Z KUZY

Treść: — I. Teoria „uczonej niewiedzy”. — II. Metoda analogii matematycznej. — III. Koncepcja „zbieżności przeciwieństw”. 1. Modele interpretacji zasady „zbieżności przeciwieństw”. 2. Nieskończoność Bytu absolutnego. 3. Byt absolutny jako „zbieżność przeciwieństw”. — IV. Natura świata zmysłowego. — V. Bóg jako Trójca. — VI. Relacje w Trójcy. — VII. Słowo Boże. — VIII. Dialog „*De pace fidei*” jako próba odkrycia jedności religii. — Zusammenfassung

Cechą wyróżniającą filozofię Mikołaja z Kuzy (1401–1464) jest oryginalna teoria „uczonej niewiedzy”, będącej rodzajem mistyki intelektualnej, która odkrywa, iż istotą Boga jest „zbieżność przeciwieństw”. Z punktu widzenia filozofii jako systemu przedstawia się Kuzańczyk jako twórca niezwykle oryginalnej metafizyki, której głównym celem jest poznanie Bytu absolutnego. Myśl jego rozwija się w kontakcie z tradycją neoplatońską, scholastyczną, mistyczną i humanistyczną. Najpełniej czerpał Kuzańczyk ze spuścizny Pseudo-Dionizego Areopagity i Eckharta, a więc myślicieli mistycznych, stąd też jego filozofia ma charakter mistyki intelektualnej. Rozwija się ona pod dominującym wpływem metafizyki jedności, która wyraża nie tylko prymat jedności nad bytem, ale charakteryzuje całą spekulację Kuzańczyka, w której rozum i wiara, a także teologia, filozofia i religia tworzą harmonijną całość. Z filozofii Mikołaja z Kuzy wypływa też wizja fundamentalnej jedności religii wyrażona zwięźle w formule: *jedna religia w wielości rytuałów* (*una religio in rituum varietate*), a przedstawiona w jego dialogu *De pace fidei*. Odnalezienie jedności religii dokonujące się z perspektywy teologii mistycznej i w ramach dialogu międzyreligijnego ma doprowadzić do „pokoju wiary”, jako warunku niezbędnego dla godnego kultu Boga. W swym dialogu Kuzańczyk zakładając wewnętrzne połączenie każdej rzeczy stworzonej ze Stwórcą oraz uznając, iż pragnieniem wszystkich ludzi jest zjednoczenie z Bogiem wskazuje na ciągłość między różnymi formami religii¹.

Jedność metafizyczna, zajmująca w myśli Kuzańczyka centralną rolę nie jest tylko brakiem podziału, ale jest najwyższą pozytywną własnością. Wielu autorów podkreśla różnicę między metafizyką jedności, którą tworzy Kuzańczyk, a metafizyką bytu². Metafizyka bytu, mówiąc bardzo ogólnie próbuje przez metodę analogii

¹ B.H. Helander, Nikolaus von Kues als Wegbereiter heutigen Ökumene, Uppsala 1993, s. 110.

² M. Alvarez-Gomez, Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues,

wznieść się od bytów stworzonych do bytu Boga. Metafizyka jedności zaś stara się zrozumieć świat stworzony wychodząc od absolutnej jedności. W tej koncepcji wielość rzeczy istnieje dzięki absolutnej jedności, która daje i utrzymuje byt rzeczy. Jedność jest bytem wielości rzeczy. Myśl Kuzańczyka różni się jednak od innych metafizyk jedności, których największymi twórcami byli Parmenides i Plotyn. U Kuzańczyka jedność jest absolutnie transcendentna i dlatego może być bytem wielości rzeczy. Parmenides nie uznawał zaś transcendencji jedności, lecz utożsamiał ją z kosmosem. Plotyn natomiast uznawał absolutną transcendencję jedności, ale w sensie jej całkowitego oderwania i zupełnej odrębności od świata. U niego w wielości rzeczy nie jest obecna jedność, ale jej emanacja — byt. Pomiedzy rzeczami a ich przyczyną jest radykalny rozdział. Stanowisko Kuzańczyka jest, więc wypośredkowane oraz unika skrajności obu starożytnych systemów i można mówić w jego przypadku o *filozofii pluralizmu akcentującej jedność w każdej różnorodności*³.

Należy też podkreślić ściśle chrześcijański charakter jego filozofii, gdyż dla Kuzańczyka twierdzenie, iż wszechświat został stworzony przez *nieskończonego Boga chrześcijaństwa*⁴ nie może nie wpływać na spekulację filozoficzną. Inspirację chrześcijańską szczególnie mocno widać w filozofii religii Kuzańczyka, gdyż centrum jej stanowi osoba Jezusa Chrystusa.

I. TEORIA „UCZONEJ NIEWIEDZY”

Teoria „uczonej niewiedzy”⁵, zajmuje niewątpliwie główne miejsce w myśli Kuzańczyka, stanowiąc przy tym jeden z najbardziej oryginalnych elementów jego systemu filozoficznego⁶. Jest to zarazem koncepcja, która doczekała się wielu, często rozbieżnych interpretacji, ale jednak zgadzających się w tym, iż ma być ona drogą do uzyskania pewnej wiedzy o Bogu i świecie. Interpretacja M.F. Tokarskiego, która zostanie tu przyjęta, traktuje teorię „uczonej niewiedzy” jako swoistego rodzaju mistykę o charakterze intelektualnym⁷. Stanowisko takie posiada poważne uzasadnienie w tekstach Mikołaja z Kuzy jak i w tradycji filozoficznej, z której czerpał⁸.

München 1967, s. 124–143; K. Flasch, *Die Metaphysik des einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, 1973, s. 308; K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964; cyt. za K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg – München, 1969, s. 116.

³ M. Alvarez-Gomez, jw., s. 133.

⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 480.

⁵ Sam termin „uczona niewiedza” (*docta ignorantia*) jest różnie tłumaczony. I. Kania, tłumacz dzieła Kuzańczyka, używa terminu „oświecona niewiedza”. B.H. Helander tłumaczy go jako „wiedza niewiedzy”. Jednakże w polskiej terminologii filozoficznej funkcjonuje tłumaczenie „uczona niewiedza” i z tego względu taki termin będzie stosowany.

⁶ J. Lenz, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen*, Würzburg 1923, s. 13.

⁷ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 201–220.

⁸ Zdecydowanie przeciwstawne stanowisko w rozumieniu „uczonej niewiedzy” zajmuje K. Flasch w swojej monografii. Wyżyła to zapewne z głębszego źródła, jakim jest inne pojmowanie metafizyki Kuzańczyka. Według Flascha filozofia Mikołaja z Kuzy to metafizyka jedności, a metoda, którą się on

Mikołaj z Kuzy nie był pierwszym filozofem, który głosił ograniczoność zmysłów i niewystarczalność rozumu w poznawaniu świata, a przede wszystkim Boga. Pojęcie niewiedzy pojawia się w pismach Filona, Grzegorza z Nyssy, Augustyna, Pseudo-Dionizego Areopagity⁹ czy Bonawentury. Jednakże dopiero Kuzańczyk rozwinął i uzasadnił tę ideę tworząc teorię „uczonej niewiedzy”. Źródłem tej koncepcji jest przekonanie, że rozum jest niezdolny, aby poznać, nie tyle nawet Boga, ile świat zjawiskowy. To przekonanie miało kilka przyczyn: 1) tendencje antyracjonalistyczne w ówczesnej filozofii; 2) spory i bezplodne rozważania scholastyki; 3) wpływ mistyki niemieckiej; 4) wysokie wymagania wobec rozumu płynące z fascynacji matematyką; 5) koncepcja poznania, według której człowiek uzyskuje tylko przypuszczenia.

Według Kuzańczyka nie można jednak zrezygnować z poznania Boga, więc w obliczu słabości rozumu i zwątpienia w metody scholastyki należy znaleźć drogę poznania pewnego i właśnie nią ma być teoria „uczonej niewiedzy”. *Dzięki oświeconej niewiedzy i stosownie do osiągniętego jej stopnia — pisze Kuzańczyk — możemy wznieść się tak wysoko ku nieskończonej dobroci Bogu Najwyższemu Trójjedynemu [...]*¹⁰.

Sceptyczne, więc na pierwszy rzut oka stanowisko Kuzańczyka jest tylko punktem wyjścia, gdyż zdobywanie przekonania, że nie da się zdobyć dokładnej prawdy o Bogu stanowi istotę procesu dochodzenia do „uczonej niewiedzy”¹¹. Należy przy tym pamiętać, iż sceptycyzm Kuzańczyka odnosi się w pierwszej kolejności do możliwości poznawczych rozumu.

W teorii „uczonej niewiedzy” można wyróżnić dwa elementy: negatywny i pozytywny. Ujęcie negatywne stwierdza, iż rozum nie jest zdolny do pewnego poznania świata i Boga. Jest to punkt wyjścia „uczonej niewiedzy”¹², a im bardziej postępujemy w uświadamianiu sobie własnej niewiedzy, tym doskonalsza staje się nasza „uczona niewiedza”¹³.

posługuje jest zapowiedzią filozofii transcendentnej. Wnioski płynące ze swej interpretacji przedstawia Flasch w trzech punktach: 1) „uczona niewiedza” nie jest filozoficznym wprowadzeniem do wiary; jej zadaniem nie jest zawieszenie wiedzy, by uczynić miejsce dla wiary; 2) „uczona niewiedza” jest wiedzą o Bogu i świecie uzyskaną metodą naukową; 3) „uczona niewiedza” nie jest wprowadzeniem do przeżycia mistycznego; K. Fla s ch, Nikolaus von Kues: Die Idee der Koinzidenz w: Grundprobleme der großen Philosophen, Göttingen 1983, s. 329.

⁹ „Istnieje jednak najbardziej boska wiedza o Bogu, która wypływa z niewiedzy, z jedności przewyższającej umysł, kiedy intelekt wykracza poza wszelkie byty, a następnie porzuca również siebie [...]”. Pseudo Dionizy-Areopagita, Imiona boskie, w: tenże, Pisma teologiczne, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 128.

¹⁰ Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 111.

¹¹ A. Kijewska uznaje, że zdobywanie „uczonej niewiedzy” dokonuje się zgodnie z określoną metodą, której źródła tkwią w metodologii Boecjusza z „De Trinitate” i w trzech typach teologii wyróżnionych przez Pseudo-Dionizego; A. Kijewska, Wprowadzenie w: Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 22.

¹² „[...] uczona niewiedza ma swe źródło w tym, iż dokładna prawda jest niepojmowalna.” — Mikołaj z Kuzy, jw., s. 49.

¹³ „[...] to rzeczywiście pragniemy osiąść jakąś wiedzę o własnej niewiedzy, skoro nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza. Jeślibyśmy zdołali to w pełni osiągnąć, posiadlibyśmy oświeconą niewiedzę”; tamże, s. 46.

Ujęcie pozytywne stwierdza, iż „uczona niewiedza” jest teorią poznania Bytu absolutnego w sposób pewny. W dalszych krokach tkwi oryginalność podejścia Kuzańczyka i wyższość jego metody, z czego zdawał sobie sprawę. Nie poprzestaje on bowiem na wątpleniu i niewiedzy, lecz stanowią one dla niego konieczny punkt wyjścia. Na tym etapie „uczona niewiedza” stwierdza, iż Bóg leży ponad wszelkim poznaniem rozumowym¹⁴. Twierdzenie to opierające się głównie na nauce Pseudo-Dionizego¹⁵, co miało według Kuzańczyka wyrażać jego zgodność z tradycją, było w opozycji do scholastyki, w której panowało przekonanie, iż Boga można poznać pewnie, choć niedokładnie i niecałkowicie¹⁶. Natomiast u Kuzańczyka wiedza o Bogu jest i pozostaje przede wszystkim dążeniem, którego przedmiot jest niedostępny¹⁷. W *De visione Dei* pisze on: *Widzę Cię przy wejściu do rajy i nie wiem, co widzę, bo Ty nie jesteś widzialny. Tak z mojej wiedzy nic nie wiem, co widzę i nigdy nie mogę wiedzieć*¹⁸. W pierwszej kolejności więc pojawia się niewiedza: nie wiem, co widzę, z kolei ta niewiedza obejmuje wiedzę o własnej niewiedzy: to wiem, że wiem, że nie wiem (*hoc scio solum, quod scio me nescire*). Sam Kuzańczyk przyrównuje swą teorię „uczonej niewiedzy” do mistyki Pseudo-Dionizego¹⁹. O przynależności „uczonej niewiedzy” do mistyki intelektualnej świadczy także to, iż wspólne jest tym dziedzinom narzędzie poznania Boga — mianowicie ogląd intelektualny. Ogląd ten ma charakter zachwyty mistycznego, w którym dokonuje się nagłe porwanie duszy do Boga²⁰.

II. METODA ANALOGII MATEMATYCZNEJ

Stwierdzone zostało, że pozytywnym celem teorii „uczonej niewiedzy” jest nieomylnie poznanie Bytu absolutnego przez ogląd intelektualny. Teraz należy

¹⁴ „Stąd doświadczam, że konieczne jest, żebym wszedł w ciemność i przyjął zbieżność przeciwieństw ponad każdą zdolnością pojmwania rozumu i szukał prawdy, gdzie wychodzi do mnie niemożliwość [...]”. Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, t. 3, Wien 1989, s. 132.

¹⁵ „Bo nie jest tak, że On jest tym, a nie tamtym, że istnieje w jakiś jeden sposób, a w inny nie, lecz jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego, współposiadając i przedposiadając w sobie wszelki początek i kres wszystkich bytów, i jest ponad bytem, wcześniej niż wszystko, co jest”. Pseudo Dionizy-Areopagita, *Imiona boskie*, jw., s. 117.

¹⁶ „Ponieważ jednak świat ten jest skutkiem Boga, zależnym od Niego jako od swej przyczyny, dlatego może nas doprowadzić nie tylko do poznania: czy Bóg jest, ale także do poznania przymiotów, jakie muszą koniecznie przysługiwać Bogu jako pierwszej przyczynie wszechrzeczy [...]”. *STh I*, 12, 12, resp.

¹⁷ M. Alvarez-Gomez, jw., s. 42: „Ponieważ naprawdę jesteś, pozostajesz dla wszystkich nieznanym i niewysłowionym”; Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, w: Nikolaus von Kues, jw., s. 710.

¹⁸ M. Alvarez-Gomez, jw., s. 42.

¹⁹ „Oświecona niewiedza pouczyła nas o niewysławialności Boga — mianowicie, że nieskończenie przewyższa On wszystko, co może być nazwane; i o tym, że ponieważ jest absolutną Prawdą, zasadniej możemy o Nim mówić poprzez odsunięcie na bok stworzenia i negację. Tak czynił również wielce znakomity Dionizy, którego zdaniem Bóg nie jest niczym z tego, co można powiedzieć — ani prawdą, ani intelektem, ani światłem”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 109–110.

²⁰ Opisem takiego „porwania” rozpoczyna się dialog *De pace fidei*: „Porwany bowiem został do jakiejś duchowej wielkości [...]”. Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 706.

przybliżyć metodę, która umożliwia osiągnięcie zamierzonego celu tj. metodę analogii matematycznej. Poznanie na drodze analogii metafizycznej, z której korzystało wielu scholastyków, nie było w opinii Kuzańczyka odpowiednie. Przede wszystkim dlatego, że byty skończone zawierają bardzo niewielkie podobieństwo do Bytu absolutnego. Poza tym nie istnieje żadna proporcja między bytem skończonym a Nieskończonym²¹, a ona jest niezbędna zdaniem Kuzańczyka do rozumowego poznania.

W takiej sytuacji opiera Kuzańczyk swoją „uczoną niewiedzę” na metodzie analogii matematycznej. Myślenie liczbowo-przestrzenne jest dla niego nieodzowne na wszelkich szczeblach naszego poznania. Rozum i intelekt kontemplujący muszą opierać się na matematyce, gdyż w obecnym stanie człowiek pozbawiony jest wizji Boga, która umożliwiałaby pewne poznanie. *Świat figur i zachodzących między nimi relacji — pisze S. Swieżawski — jest dla Kuzańczyka jedynie skutecznym środkiem pozwalającym nam dotknąć nieskończonej rzeczywistości bożej*²².

Matematyka pełni więc rolę łącznika pomiędzy człowiekiem i Bytem absolutnym, który nie tylko dostarcza symboli matematycznych, ale przede wszystkim dowodów poznania istoty Boga. W swym traktacie *De Possess* Mikołaj z Kuzy stwierdza, że matematyka jest najpewniejszym rodzajem poznania²³. Uzasadniając to twierdzenie powołuje się na naukę i autorytet Boecjusza, Pitagorasa, Augustyna i Arystotelesa²⁴. Kuzańczyk chce kontynuować rozważania swych poprzedników i ostatecznie stwierdza, iż *szeroki trakt do rzeczy boskich wiedzie jedynie poprzez symbole, i że najsmadniej się nim posuwać pożytkując symbole matematyczne, a to z racji ich niezawodnej, trwałej pewności*²⁵.

Metoda matematyczna ma trzy etapy²⁶: 1) Analiza skończonych figur geometrycznych. Jest to jedynie wykazanie właściwości figur geometrycznych w oparciu o geometrię Euklidesa. Wszystkie te analizy wykazują skończoność figur geometrycznych; 2) Analiza figur geometrycznych pod kątem ich potencjalnej nieskończoności. Rozważania te opierają się na założeniu, że każda linia nieskończona jest aktualnie tym, czym linia skończona jest tylko w możności. Wychodząc z tego stwierdzenia Kuzańczyk analizuje figury geometryczne dochodząc do wniosku, że wszystkie one schodzą się w jednej nieskończonej prostej; 3) Przeniesienie analogiczne właściwości figur nieskończonych na nieskończoność Bytu absolutnego. Dokonuje się to poprzez proces abstrakcji właściwości figur nieskończonych od nich samych i odniesienie ich do Bytu absolutnego.

²¹ „Jest oczywiste samo przez się, że nie ma współmierności między nieskończonym a skończonym [...]”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 50.

²² S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 2, Warszawa 1974, s. 305.

²³ M.F. Tokarski, jw., s. 164.

²⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 68.

²⁵ Tamże, s. 69.

²⁶ „[...] najpierw trzeba nam rozważyć skończone figury matematyczne z wszystkimi ich przypadkami i stosunkami, a potem owe stosunki przenieść odpowiednio na figury nieskończone; po trzecie zaś, stosunki tych figur uogólnić na poziomie jeszcze wyższym, odnosząc je do nieskończoności prostej i absolutnej, nie figuratywnej”. Tamże, s. 70.

III. KONCEPCJA „ZBIEŻNOŚCI PRZECIWIENSTW”

Źródła pojmowania Bytu absolutnego jako „zbieżności przeciwieństw” są bardzo różnorodne. Sama koncepcja „zbieżności przeciwieństw” nie była nowa, Kuzańczyk czerpie ją od Heimeryka de Campo i Alberta Wielkiego, ale głównym jej źródłem jest Pseudo-Dionizy²⁷. W swym dziele *De beryllo* Kuzańczyk odsyła w związku z nauką o „zbieżności przeciwieństw” do Platona, akcentuje jednak, że już Parmenides znał tę prawdę. Z myślicieli chrześcijańskich, którzy mogli być inspiracją dla koncepcji Mikołaja z Kuzy można wymienić m.in.: Piotra Damianiego, Abelarda, Anzelma czy Tomasza²⁸.

Ogłoszenie zasady „zbieżności przeciwieństw” w dziele *O oświeconej niewiedzy* wywołało ogromne wzburzenie u współczesnych²⁹. Spowodowało to powstanie dzieła *Apologia doctae ignorantiae*, w którym Kuzańczyk przedstawia swoje poglądy w sposób bardziej pogłębiony.

1. Modele interpretacji zasady „zbieżności przeciwieństw”

Twierdzenie o „zbieżności przeciwieństw” jest niewątpliwie fundamentem teorii „uczonej niewiedzy” Kuzańczyka. Twierdzenie to uważał on za swój oryginalny pomysł i klucz do zrozumienia jego filozofii. Przyjęcie go umożliwia wejście na drogę do teologii mistycznej³⁰, gdyż dzięki niemu możemy zdobyć wiedzę o Bogu, w którym to schodzą się wszelkie sprzeczności.

M. Alvarez-Gomez rozpatruje występowanie zbieżności na trzech etapach³¹:

a) *Supra oppositionem*

W tej płaszczyźnie Bóg pojmowany jest, jako będący ponad sprzecznościami. Bóg nie stoi w sprzeczności z odrębnością czy wielością rzeczy, sprzeczność nie pojawia się, ani w Bogu, ani w Jego stosunku do rzeczy. W *De Possess* pisze Kuzańczyk: *Bóg nie stoi w sprzeczności do żadnej rzeczy, aczkolwiek nic do Niego nie może być porównane, bo wszystko jest inne i skończone.*

b) *Coincidentia oppositorum*

Poznanie, że Bóg jest ponad sprzecznościami prowadzi do tego, że Bóg przedstawia się jako bytowa podstawa przeciwieństw, jako absolutna rzeczywistość

²⁷ Kuzańczyk nie czytał Pseudo-Dionizego przy tworzeniu swej koncepcji „zbieżności przeciwieństw”, jak można wnosić z jego pisma *Apologia doctae ignorantiae*. Dzieła Pseudo-Dionizego poznał w połowie stulecia. W latach studiów w Köln zetknął się przez Heimeryka de Campo z nauką o „zbieżności przeciwieństw” w komentarzu do Pseudo-Dionizego autorstwa Alberta Wielkiego; B.H. Helander, jw., s. 82.

²⁸ G. Klaus, Das Prinzip der coincidentia oppositorum und der logische Widerspruch, w: Nikolaus von Kues, Wissenschaftliche Konferenz, Berlin 1965, s. 24–25.

²⁹ Pismo polemiczne wobec poglądów Kuzańczyka ogłosił rektor Uniwersytetu w Heidelbergu Jan Wenck. Zatytułował je *De ignota litteratura* i zarzucał w nim przede wszystkim utożsamianie Boga i świata w myśli Kuzańczyka. B.H. Helander, jw., s. 82–83.

³⁰ M.F. Tokarski, jw., s. 170.

³¹ M. Alvarez-Gomez, jw., s. 46–55.

tość³². To, że Bóg jednoczy w sobie przeciwieństwa nie oznacza, że w Nim jest obecna sprzeczność, gdyż jako prosty i nieskończony Byt przekracza każdą sprzeczność.

c) *Supra coincidentiam*

Na tym poziomie odkrywamy, iż Bóg, ani jest, ani nie jest, ani jest i nie jest równocześnie, ani jest lub nie jest³³. Zbieżność oznacza tutaj dwie rzeczy: w Bogu nie ma sprzeczności lub to, że możliwe są sprzeczne wypowiedzi o Nim, gdyż to, co my uważamy za sprzeczność w Bogu jest z Nim identyczne.

J. Stallmach z kolei ukazuje trzy aspekty rozwoju nauki o „zbieżności przeciwieństw”:

— jedność ponad wielością — (aspekt ontologiczno-metafizyczny) — prymat jedności jako przasady;

— intelekt ponad rozumem — (aspekt epistemologiczny) — w nauce o „zbieżności przeciwieństw” niezbędne jest wzmożenie zdolności intelektu;

— Bóg ponad jednością i wielością, ponad rozumem i intelektem - (aspekt mistyczny-teologiczny) — Bóg jest ponad zbieżnością przeciwieństw³⁴.

K. Flasch zaś rozważa ideę „zbieżności przeciwieństw” trojako³⁵:

a) interpretacja mistyczna — według niej idea „zbieżności przeciwieństw” to droga do mistycznego doświadczenia, która przeznaczona jest dla chrześcijan; uzasadnieniem tego twierdzenia jest to, iż Kuzańczyk: 1) powołuje się na mistyczną tradycję; 2) ostrzega, by jego teoria nie była przedstawiana nieprzygotowanym; 3) używa ezoterycznej terminologii; 4) posługuje się mistycznym terminem *visio*; 5) polemizuje z myślicielami czysto racjonalnymi;

b) interpretacja teologiczna — posiada dwa warianty: 1) Kuzańczyk zakłada wiarę chrześcijańską i nauka o „zbieżności przeciwieństw” to metoda teologiczna zgodnie z formułą Anzelma: *fides quaerens intellectum*; 2) „Zbieżność przeciwieństw” to właściwość Boga sprawiająca, że doskonałości, które dla nas wydają się być przeciwstawne, schodzą się w jedno w Bogu;

c) „zbieżność przeciwieństw” w rozumieniu Arystotelesa³⁶:

— *coincidentia oppositorum* — zbieżność przeciwieństw,

— *coincidentia contradictorium* — zbieżność sprzeczności,

— *coincidentia contrarium* — zbieżność przeciwstawieństw.

Można, więc stwierdzić, że nauka o „zbieżności przeciwieństw” posiada wymiar filozoficzny, teologiczny i mistyczny. Ma ona doprowadzić zdaniem Kuzańczyka do poznania istoty Boga i w konsekwencji zrozumienia świata. Choć sama koncepcja „zbieżności przeciwieństw” nie była nowa, to jednak wielkim przełomem jest myśl Kuzańczyka, iż w Bogu schodzą się także sprzeczności.

³² „[...] Bóg nie jest źródłem sprzeczności, jako, że jest On czymś absolutnie prostym, poprzedzającym wszelkie źródło”. Mik o ł a j z K u z y, O Bogu ukrytym, tłum. I. Kania, *Znak* 4(1996), s. 63.

³³ Bóg nie „jest Niczym, ani nie nie jest, ani jest i nie jest, lecz jest źródłem i początkiem wszelkiej zasady bycia i nie — bycia”. Tamże.

³⁴ B.H. Helander, jw., s. 85.

³⁵ K. Flasch, jw., s. 223-229.

³⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, 1018a, 20-24.

2. Nieskończoność Bytu absolutnego

Pojęcie nieskończoności, które odnosi się wyłącznie do Boga jest pojęciem dominującym w filozofii Kuzańczyka³⁷. Przez to zbliża się on do myśli Jana Dunsza Szkota, a oddala od myśli Tomasza.

W *Sumie teologicznej* św. Tomasz rozpatruje nieskończoność w świetle teorii aktu i możliwości. Materia jest kształtowana przez formę, a forma przez materię w stosunku do określonej jednostkowej rzeczy. Forma, która nie jest uszczegóławiana przez materię, nie jest też ograniczona. Otóż istnienie jest tym, co jest najbardziej formalne ze wszystkich rzeczy (jest najwyższą formą). Bóg zaś jest samoistnym istnieniem i dlatego jest nieskończony³⁸.

Duns Szkot odrzuca sposób, w jaki uzasadnia nieskończoność Boga św. Tomasz³⁹. Dla Szkota nieskończoność jest czymś, co od wewnątrz modyfikuje sposób bycia bytem. Jest to najwyższy z możliwych stopień nasilenia doskonałości bytu przysługujący tylko Bogu⁴⁰. Stąd też nie ma żadnej proporcji między wielkością skończoną a nieskończoną, (co często podkreśla Kuzańczyk). Poza tym nieskończoność w ujęciu Szkota nie jest jednym z atrybutów Boga, lecz oznacza wewnętrzny stopień nasilenia doskonałości treści, którą określa. Nie wnosi ona nowej treści, lecz wskazuje, że doskonałość modyfikowanej przez nią treści jest taka, że nie może być już większa⁴¹. Pojęcie „Byt nieskończony” jest najdoskonalszym i równocześnie najprostszym z pojęć, które odnoszą się wyłącznie do Boga i są dostępne poznaniu naturalnemu. W pojęciu tym zawarte są wirtualnie wszelkie inne pojęcia, jakie odnosimy do Boga. W pojęciu nieskończoności Boga Mikołaja z Kuzy znajduje się wiele sformułowań, które źródło swoje mają w myśli Szkota.

W dziele *O oświeconej niewiedzy* Kuzańczyk stwierdza, iż w *Bogu niczego odnaleźć nie sposób oprócz nieskończoności*⁴². Do pojęcia Bytu nieskończonego dochodzi Kuzańczyk na podstawie istnienia bytów skończonych⁴³, który jest ich przyczyną⁴⁴.

Po pierwsze, to, co skończone i ograniczone musi mieć początek i koniec. Ponieważ nie można uważać, że istnieje ciąg nieskończony bytów taki, że jeden byt byłby większy od drugiego, a ten znowu mniejszy od następnego itd. (gdyż nie może

³⁷ „Stąd, gdy wzniosę się wyżej widzę cię jako nieskończoność, z powodu czego jesteś niedostępny, niepojęty, nienazywalny, niepomnażalny i niewidzialny”. Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, jw., s. 146.

³⁸ STh I, 7, 1, resp.

³⁹ Według Szkota nie można uznać, że Bóg jest nieskończony, gdyż jest niematerialny. Gdyby tak było, to trzeba by uznać, że i anioł jest nieskończony, bo jest niematerialny. Poza tym istnienie dla Szkota jest przypadłością i nie może uczynić istoty skończoną lub nieskończoną. I.E. Zieliński, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, s. 37.

⁴⁰ W *Traktacie o Pierwszej Zasadzie* podaje Szkot siedem dróg wykazania nieskończoności Boga. Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, tłum. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. 69–92.

⁴¹ I.E. Zieliński, *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1988, s. 194.

⁴² Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 111.

⁴³ „Skoro więc wszystko to, co dane, nie jest po prostu bezwzględny Maksimum, tedy snadź możliwe jest zawsze jakieś jeszcze większe”. Tamże, s. 50.

⁴⁴ „[...] Największe musi być z konieczności aktualnie początkiem i końcem wszystkiego, co skończone”. Tamże, s. 57.

zaistnieć aktualnie nieskończona progresja), więc Największe (Maksimum czyli Bóg) musi być z koniecznością aktualnie początkiem i końcem wszystkiego, co skończone. Musi, więc posiadać, nieskończoną naturę.

Po drugie, bez bytu Największego nic nie mogłoby istnieć, gdyż wszystko jako skończone ma początek, który musi być różny od tego, co skończone (inaczej zaistniałaby sprzeczność, gdyby byt zaistniał sam z siebie). Jak stwierdzono nie można posuwać się w sferze bytów i przyczyn w nieskończoność, więc trzeba przyjąć największe, bez którego nic istnieć nie może.

Po trzecie, jeżeli utożsamimy Największe z bytem, to musimy uznać, że nie da się pojąć, aby istniało coś, co nie ma bytu. Tak, więc bez Największego nie da się pomyśleć nic istniejącego⁴⁵.

Owo Największe istnieje jako Jedno. Jedność tutaj nie jest jednak liczbą, gdyż liczba dopuszcza mniej i więcej⁴⁶. Dla Kuzańczyka jedność matematyczna jest początkiem i zasadą ciągu liczb, ale sama nie jest liczbą. Podobnie Bóg jako Jedność jest źródłem i zasadą rzeczy, których wielość i różnorodność opiera się na liczbie, ale On sam różni się od stworzeń⁴⁷.

Bóg jest nieskończoną jednością, która nie jest przez coś ograniczona, ale wszystko ogarnia⁴⁸. Nieskończoność przedstawia najwyższy stopień jedności i odwrotnie, jedność, która nie przeciwstawia się wielości ujawnia absolutną siłę nieskończoności. Tak, więc mamy pojęcie nieskończonej jedności, którą jest sam Bóg⁴⁹. Nieskończona jedność przekracza każdy sposób bycia, także substancjalność. Kuzańczyk używa wyrażenia św. Augustyna: *ipsa supersubstantialis unitas*⁵⁰.

Nieskończoność Boga jest negatywna tzn., że tylko *On może istnieć w całej swej potencji*⁵¹. Świat zaś jest nieskończony prywatnie, czyli dokładniej mówiąc jest nieograniczony, gdyż nie istnieje coś większego od niego, a z drugiej strony nie może być większy ze względu na skończoność materialną.

3. Byt absolutny jako „zbieżność przeciwieństw”

Już na wstępie można zaznaczyć wniosek, który będzie uzasadniony poniżej, a mianowicie, że istotą Boga i Jego pozytywnym określeniem jest „zbieżność przeciwieństw”⁵².

W odniesieniu do Boga zasada „zbieżności przeciwieństw” stwierdza, że doskonałości, które dla rozumu wydają się być przeciwstawne, schodzą się w jedno

⁴⁵ Tamże, s. 56.

⁴⁶ Tamże, s. 55.

⁴⁷ „Albowiem tak jak liczba, która jest bytem rozumowym [...] z konieczności zakłada jedność jako zasadę teźże liczby (bo bez niej nie mogłaby być liczbą), w taki też sposób wielości rzeczy pochodzące z owej nieskończonej jedności mają się do niej: bez nie istnieć by nie mogły”. Tamże, s. 55.

⁴⁸ Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, jw., s. 150.

⁴⁹ „Jest przeto jedność absolutna, której nic się nie przeciwstawia, samym absolutnym Największym, czyli Bogiem błogosławionym”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 55.

⁵⁰ M. Alvarez-Gomez, jw., s. 126–128.

⁵¹ Mikołaj z Kuzy, jw., s. 120.

⁵² M. Alvarez-Gomez, jw., s. 45.

w Bogu⁵³. „Zbieżność przeciwieństw” dotyczy także sprzeczności, co było oryginalną myślą Kuzańczyka. E. Gilson uważa, iż w *porządku metodologicznym nowe pojęcie nieskończoności* (jako „zbieżności przeciwieństw” — przyp. autora) *pociągało za sobą rewolucję, gdyż wszystkie systemy filozoficzne i teologiczne podporządkowały się arystotelesowskiej zasadzie sprzeczności*⁵⁴. Przy czym trzeba pamiętać, iż „zbieżność przeciwieństw” nie oznacza, że w Bogu tkwi sprzeczność, lub, że jest On jej źródłem, gdyż jest On bytem absolutnie prostym i poprzedzającym wszelkie źródło.

Teraz należy skupić się bardziej na sposobie, w jaki dochodzi Kuzańczyk do określenia Boga jako „zbieżności przeciwieństw” i określić bliżej, co oznacza „zbieżność przeciwieństw”.

Największe (Maksimum, czyli Bóg) jest według Mikołaj z Kuzy tym, od którego nie może być nic większego. Z tego względu zawiera wszelkie możliwe doskonałości, jest wszystkim, czym być może. Skoro jest wszystkim, niczego nie można mu przeciwstawić. Tak, więc Największe jest absolutną i doskonałą zgodnością przeciwieństw⁵⁵.

J. Lenz ujmuje rozumowanie Kuzańczyka w następujący sposób⁵⁶:

1. Maksimum jest wszystkim tym, co może być⁵⁷.

2. Tak, więc w porównaniu z nim nie może być nic mniejszego.

3. To zaś, w porównaniu, z czym nie może być nic mniejszego, jest Minimum.

4. Tak, więc Maksimum jest Minimum.

5. Zatem Minimum schodzi się z Maksimum⁵⁸ (Maksimum i Minimum są to dla Kuzańczyka terminy transcendentalne)⁵⁹.

W zrozumieniu istoty dochodzenia do „zbieżności przeciwieństw” mogą pomóc rozważania matematyczne. Otóż można Największe i najmniejsze sprowadzić do ilości. Największa ilość to taka, która jest maksymalnie duża, a najmniejsza to taka, która jest maksymalnie mała. Jeżeli dokonamy w myśli oderwania ilości od Największego i najmniejszego, to zobaczymy, że Największe i najmniejsze pokrywają się. To bowiem, co Największe i to, co najmniejsze to stopnie najwyższe. Tak, więc absolutna ilość nie bardziej jest największa niż najmniejsza⁶⁰.

⁵³ „Bóg jest absolutną Maksymalnością i Jednością, w sposób absolutny poprzedzając i jednocząc wszystko, co różne i odległe wzajemnie od siebie, jak np. sprzeczności nie mające członu pośredniego”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 131.

⁵⁴ E. Gilson, jw., s. 476.

⁵⁵ „Maksimum, od którego nie może być nic większego (po prostu i absolutnie dlatego, że przewyższa nasze rozumienie, skoro jest nieskończoną prawdą), nie inaczej jesteśmy w stanie pojąć, jak tylko w sposób niepojmowalny. [...] Stąd absolutne Maksimum, jako wszystko to, co być może, znajduje się całkowicie w akcie. A tak jak nie może być większe, z tej samej przyczyny nie może być też mniejsze, boć przecie jest wszystkim tym, czym być może. Minimum zaś to to, co mniejsze już być nie może. Skoro tedy Maksimum jest takiego właśnie rodzaju, więc rzecz to oczywista, iż Największe i najmniejsze pokrywają się”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 52.

⁵⁶ J. Lenz, jw., s. 48.

⁵⁷ „Największe jest aktualnością wszelkich możliwości”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 52; „Bóg to jedno będące w akcie wszystkim, czym być może”. Tamże, s. 55.

⁵⁸ „[...] absolutne i nieskończone Największe, któremu nie przeciwstawia się nic, z którym zbiega się Minimum”. Tamże, s. 53.

⁵⁹ „...Maksimum” więc i „Minimum” [...] okazują się transcendentalnymi terminami o absolutnym znaczeniu, aby w swej absolutnej prostocie, ponad wszelką redukcją do ilości masy czy siły, mieściły w sobie wszystko”. Tamże, s. 53.

⁶⁰ Tamże, s. 52.

Według więc Kuzańczyka Największe, które jest jedno, jest wszystkim i wszystko jest w nim⁶¹. W nim też najmniejsze jest Największym, gdyż stoi ono ponad przeciwieństwami⁶² zawierając w sobie wszystko⁶³. Największe według słów Kuzańczyka z *niczym nie jest tożsame, ani od niczego różne, a wszystko jest w nim, z niego i przez nie* [...] ⁶⁴.

Jeśli zaś pojmie się termin „najmniejsze” jako nie-byt, to trzeba stwierdzić, iż jest on także obecny w Bycie absolutnym. Najmniejsze nie może być bowiem bytem skończonym, gdyż taki byt może być mniej lub bardziej doskonały. Jeśli więc najmniejsze nie byłoby nie-bytem to dopuszczaloby różne stopnie doskonałości, a to jest niemożliwe w Bycie absolutnym. W Największym stwierdza Mikołaj z Kuzy *niebył jest bytem najwyższym, tak jak najmniejsze jest największym*⁶⁵. Jedność, więc Bytu absolutnego jest absolutnie nieskończona i zawiera w sobie wszystko w sposób niezłożony⁶⁶, także rzeczy sprzeczne⁶⁷.

Natura Bytu absolutnego jest antynomiczna (ale nie sprzeczna) i niemożliwa do pojęcia przez rozum, co właśnie starał się pokazać Kuzańczyk⁶⁸. W poznawaniu Absolutu prawa logiki z zasadą sprzeczności na czele bardziej szkodzą niż pomagają⁶⁹. Absolut łączy w sobie wszystko, byt występuje w Nim obok nie-bytu, a każda różnica jest w Nim absolutną tożsamością. Jest On absolutną możliwością wszystkiego, gdyż cokolwiek jest możliwe, w Nim jest zrealizowane⁷⁰. W Bogu jako nieskończonym urzeczywistniają się wszystkie możliwości i dlatego Kuzańczyk — wbrew istniejącej terminologii, nie określa Boga jako czysty akt, lecz nazywa Go *Possest*, aby zaznaczyć, że jednoczy się w Nim możność i akt. Przy czym Bóg nie jest absolutną możliwością z racji braku form, jest On nieskończoną możliwością wszystkich rzeczy, ponieważ w *Nim wszystkie rzeczy są Nim w akcie*⁷¹.

Powyższe pojęcie Boga nie miało według Kuzańczyka zawierać w sobie potencjalnie wszelkich pojęć, które mogą być orzekane o Bogu. Celem jego nie była doskonała konceptualizacja, lecz jej przewyciężenie.

⁶¹ „[...] absolutnie Największe to jedność, która jest wszystkim i w której — jako Największym — jest wszystko”. Tamże, s. 57.

⁶² „[...] nieskończenie przewyższa ono wszelki opozycje”. Tamże, s. 77.

⁶³ „[...] Największe poprzedza wszelkie opozycje, gdyż we wszystkim możliwym sensie zawiera w sobie wszystko”. Tamże, s. 97.

⁶⁴ Tamże, s. 94.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ „Któż zdoła pojąć nieskończoną jedność, nieskończenie poprzedzającą wszelkie przeciwieństwo, jedność, gdzie wszystko istnieje zawarte w niej w sposób prosty, niezłożenie; gdzie nie ma inności ani różności, gdzie człowiek nie różni się od lwa, a niebo — od ziemi [...]”. Tamże, s. 102.

⁶⁷ „[...] Bóg wszystko — nawet rzeczy sprzeczne — w sobie mieści [...]”. Tamże, s. 96.

⁶⁸ „Tak tedy widzimy, że ponad wszelkim dyskursem rozumu leży w sposób niepojęty absolutne i nieskończone Największe [...]”. Tamże, s. 53.

⁶⁹ „Z filozoficznego punktu widzenia Kuzańczyk uznawał sprzeczność i jej stopniowe przewyciężanie jako właściwą drogę do prawdy”. E. Gilson, jw., s. 477.

⁷⁰ „[...] Największe to aktualność wszystkich rzeczy”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 98.

⁷¹ E. Gilson, jw., s. 479.

IV. NATURA ŚWIATA ZMYSŁOWEGO

Do rozważania natury świata zmysłowego przejść można tylko po uprzednim poznaniu Boga, gdyż świat i wszelkie rzeczy w nim występujące są tym, czym są przez Boga⁷². Kto nie wie nic o Bogu, prawzorze świata, nie może też wiedzieć nic o świecie⁷³. Kuzańczyk pisze, że *filozofowie, którzy próbują poznać istotę rzeczy bez poznania istoty Boga podejmują bezużyteczny wysiłek*⁷⁴.

Stosunek świata do Bytu absolutnego wyraża Kuzańczyk przy pomocy dwóch pojęć technicznych: zwinięcie (*complicatio*) i rozwinięcie (*explicatio*)⁷⁵. Byt absolutny jako zwinięcie wszystkich rzeczy zawiera je w sobie w sposób idealny. Jako zaś rozwinięcie Byt absolutny jest immanentny w świecie i w każdej rzeczy⁷⁶. Kuzańczyk przyznaje, że zrozumienie dogłębne tej prawdy leży poza zasięgiem ludzkiego rozumu⁷⁷, lecz prawdę tę można rozjaśnić przez teorię „uczoney niewiedzy” jako oglądu intelektualnego wspierając się na zasadzie „zbieżności przeciwnieństw”⁷⁸.

W zrozumieniu tego nietatwego problemu trzeba oprzeć się na tekście Mikołaja z Kuzy, w którym stwierdza, że skoro Byt absolutny „jest „zwinięciem”, wszystko w Nim jest Nim samym, jako zaś „rozwinięciem” jest On we wszystkich rzeczach tak, jak prawda w obrazie⁷⁹. Termin „zwinięcie” i „rozwinięcie” nie są sobie przeciwstawne. Zwinięcie oznacza zawieranie się wszystkiego w absolutnej prostocie Boga w sposób nie zróżnicowany, rozwinięcie oznacza zaś pochodzenie rzeczy od Boga⁸⁰.

⁷² J. L e n z, jw., s. 13; „Nie sposób zatem zrozumieć bytu pochodnego, skoro nie rozumiemy bytu, z którego pochodzi, tak jak nie sposób pojąć bytu przypadłości, jeśli nie rozumiemy substancji, w której jest on zapodmiotowana”. M i k o ł a j z K u z y, jw., s. 122.

⁷³ Kuzańczyk wyraża to w charakterystycznej dla siebie mistycznej formie, gdyż rzeczy zapytane, czym są, odpowiadają: „Same z siebie nic jesteśmy i nic same z siebie tobie nie potrafimy odrzec, bo wiedzę on nas ma jedynie On sam, nie zaś my; On, mocą którego istniejemy, On, który w nas chce, rządzi i poznaje. [...] Jeśli więc pragniesz dowiedzieć się czegoś o nas, szukaj tego nie w nas, lecz w naszej zasadzie i przyczynie. [...] Owszem, nawet siebie samego będziesz mógł odnaleźć tylko w Nim”. Tamże, s. 177.

⁷⁴ M i k o ł a j z K u z y, *De venatione sapientiae*; cyt. za: K. J a c o b i, *Die Methode*, jw., s. 15.

⁷⁵ Terminy te zaczerpnął z komentarzy Teodoryka z Chartres do *De Trinitate* Boecjusza; A. K i j e w s k a, jw., s. 22.

⁷⁶ „Bóg zatem jest „zwinięciem” wszystkich rzeczy o tyle, że wszystkie one są w Nim. Rozwinięciem ich jest o tyle, że sam jest we wszystkich”. M i k o ł a j z K u z y, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 127–128.

⁷⁷ „[...] sposób istnienia rzeczy w „zwinięciu” i „rozwinięciu” przekracza nasze rozumienie”. Tamże, s. 127; „Nikt nie potrafi pojąć, w jaki sposób przez mnogość rzeczy doznaje rozwinięcia Bóg, którego niepodzielny byt istnieje nie dzięki abstrahującemu Go z rzeczy intelektowi ani też nie jest połączony z rzeczami bądź w nich zanurzony”. Tamże, s. 129.

⁷⁸ „Jeśli to wszystko, co dotychczas objawiła nam oświecona niewiedza, poddamy wszechstronniejszemu jeszcze rozważeniu (skoro już wiemy, że wszystko jest jeno najwyższym i absolutnym Bytem bądź też od niego zależy), dowiemy się znacznie więcej na temat świata [...]”. Tamże, s. 131.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ „Jedno więc tylko zwinięcie zawiera wszystko, nie ma innego dla substancji, innego dla jedności i ilości i tak dalej — albowiem jedno jest tylko Największe z którym pokrywa się Najmniejsze i w którym rozwinięta różnaitość nie przeciwstawia się „związającej” tożsamości”. Tamże, s. 127.

Nie oznacza to oczywiście, że Bóg i świat są w jakiś sposób identyczne. Świat nie jest adekwatnym, nieskończonym przedmiotem boskiej aktywności, nie jest absolutnym urzeczywistnieniem nieskończonej siły Boga⁸¹. W Bogu rzeczy istnieją jako z Nim tożsame, nie zakłócając absolutnej prostoty Boga⁸² i od Boga mają to, że są czymś jednym, odrębnym i złączonym ze światem. Jako rozwinięte rzeczy stworzone, które są bytami pochodnymi, otrzymują cechy: wielości, różności, podzielności, niedoskonałości, ale otrzymują to nie od Boga, lecz od przyczyny przygodnej⁸³. Jako zwinięte, więc rzeczy istnieją w Bogu w sposób idealny będąc tożsame z Nim, jako rozwinięte istnieją w świecie jako różne i niedoskonałe, ale mogą istnieć jako takie tylko dzięki jedności, którą mają w Bogu.

Opisując naturę świata zmysłowego trzeba wprowadzić jeszcze jeden termin techniczny, mianowicie „kontrakcja” (*contractio*) inaczej ściągnięcie. Wedle sformułowania Kuzańczyka świat jest tylko *ściągniętym Bytem Największym*⁸⁴ i jako taki jest odwzorowaniem Absolutu. Każda natomiast rzecz istniejąca w świecie jest z kolei ściągniętym wszechświatem, tzn. w sposób ograniczony, stosownie do swej natury odbija w sobie wszechświat⁸⁵. Tak więc wszechświat w sposób ściągnięty jest odzwierciedleniem Boga⁸⁶, a następnie rzeczy jednostkowe odzwierciedlają na swój sposób wszechświat, więc ostatecznie każda rzecz w świecie, a także świat jako całość odzwierciedlają Boga na swój sposób zgodnie z zasadą kontrakcji. Ściągnięcie (kontrakcja) oznacza, więc sposób właściwy i odrębny dla każdej rzeczy, który określa jej tożsamość i неповtarzalność i jednocześnie sposób, w jaki rzecz realizuje w wielości jedność Boga.

Zagadnienie kontrakcji rozważa Kuzańczyk analizując istotę dwóch bytów: słońca i księżyca. Ogólne twierdzenie głosi, że Bóg jako Największe jest w słońcu i księżycu tym, czym one są absolutnie, wszechświat zaś jest w nich tym, czym one są kontrakcyjnie (w ściągnięciu). Absolutna, więc istota księżyca nie różni się od absolutnej istoty słońca (gdyż jest nią Bóg), ściągnięta zaś istota księżyca różni się od ściągniętej istoty słońca, gdyż wszechświat inaczej ściągnięty jest w księżycu, a inaczej w słońcu⁸⁷. W innym miejscu Mikołaj z Kuzy dodaje: *Każda rzecz zaś we*

⁸¹ J. Lenz, jw., s. 50.

⁸² „W Nim rzeczy istnieją wolne od wielości, będąc Nim samym, Największym Absolutem, w sposób absolutnie prosty i nie zróżnicowany”. Mikołaj z Kuzy, jw., s. 131.

⁸³ „Tak więc stworzenie, będąc bytem pochodnym, ma wszystko, co jest mu właściwe — zniszczalność, podzielność, niedoskonałość, rozmaitość, wielość itd. — nie od Największego, wiecznego, niepodzielnego, najdoskonalszego, nie zróżnicowanego i jednego, ani też od żadnej przyczyny pozytywnej”. Tamże, s. 121; „Stworzenie ma więc od Boga to, że jest jedno, odrębne i połączone z Wszechświatem [...]. To zaś, że jego jedność zawiera się w wielości, odrębność — w pomieszaniu, a spójnia — w niezgodzie, nie pochodzi od Boga ani żadnej przyczyny pozytywnej, lecz przygodnej”. Tamże.

⁸⁴ Tamże, s. 131; „Jak nieskończona linia jest wszystkimi figurami, tak też świat albo Wszechświat to ściągnięte Jedno i Największe [...]”. Tamże.

⁸⁵ „Wszechświat jest w sposób ściągnięty tym, czym są wszystkie rzeczy; we wszystkich nich jest ściągniętym początkiem i ściągniętym końcem [...]”. Tamże, s. 130–131.

⁸⁶ Wszechświat jako ściągnięte Największe nie pozostaje jednak w żadnym wymiernym stosunku do Nieskończonego. „Ściągnięta Nieskończoność [...] jest w swej kontrakcji niższa od Absolutu, tak że nieskończony i wieczny świat nie pozostaje w żadnym wymiernym stosunku do Absolutnej Nieskończoności [...]”. Tamże, s. 132.

⁸⁷ Tamże, s. 132–133.

*Wszechświecie jest samym Wszechświatem, chociaż Wszechświat w każdej rzeczy jest inaczej, a każda rzecz we Wszechświecie — też inaczej*⁸⁸.

Wszechświat, więc w sposób ściągnięty jest we wszystkich rzeczach, wszystko zaś, co istnieje aktualnie, istnieje w Bogu. Zatem skoro wszechświat zawiera się kontrakcyjnie w każdej aktualnej rzeczy, to znaczy, że Bóg jest w każdej rzeczy, a każda rzecz istniejąca aktualnie — więc i wszechświat — jest w Bogu⁸⁹. Kuzańczyk odwołuje się do zasady Anaksagorasa „wszystko jest we wszystkim” czyniąc z niej twierdzenie metafizyczne, wedle którego *Bóg za pośrednictwem wszystkiego jest we wszystkim oraz wszystko za pośrednictwem wszystkiego jest w Bogu*⁹⁰.

Świat jako całość jest w każdej rzeczy w sposób ściągnięty, a nie formalnie, a każda rzecz w świecie jest tym światem, lecz też nie formalnie, lecz w ściągnięciu. Absolut zaś w każdej rzeczy jest w sposób absolutny, rzecz jednostkowa natomiast jest Absolutem tylko w ściągnięciu.

Twierdzenie, że Bóg jest wszystkim i wszystkie rzeczy są w Bogu nie sprzeciwia się prostocie Boga, gdyż w Nim wszystkie rzeczy są Nim samym, a poza tym twierdzenie to tłumaczy występowanie wszelkich doskonałości, które przed urzeczywistnieniem muszą zawierać się w Bogu⁹¹, tym samym zabezpieczona jest doskonałość i prostota Boga. Twierdzenie, że wszystko jest we wszystkim nie niszczy też indywidualności rzeczy, gdyż każda rzecz „zwija” w sobie wszystkie inne rzeczy i cały świat na swój własny sposób (zgodnie z zasadą kontrakcji).

W celu lepszego zrozumienia twierdzeń Kuzańczyka, iż: Bóg jest wszystkim i wszystko jest w Bogu należy ponownie odwołać się do myśli Eckharta, z której korzystał Kuzańczyk. Eckhart głosił, że Bóg jest całym bytem i poza Nim nie ma żadnego bytu. Przed i poza Bogiem jest tylko Nic. Pojawia się, więc problem bytów stworzonych, gdyż uznanie jakiegoś bytu poza Bogiem niszczyłoby uniwersalność bytu Boga. Tak, więc jeśli istnieje byt, to w całości przysługuje on Bogu. Rzeczy stworzone istnieją tylko w Bogu, jest On ich początkiem i końcem⁹². Byty stworzone nie mają własnego istnienia, lecz istnienie udzielone z własnego bytu Boga. Same w sobie nie posiadają żadnego bytu, są nicością⁹³. Stanowisko takie według J. Piórczyńskiego jest unicestwieniem świata. Wszystko jest pełne Boga, bo poza Bogiem nie ma nic. Stąd też główny problem teorii Eckharta leży w odróż-

⁸⁸ Tamże, s. 135–136.

⁸⁹ Idzie tutaj Kuzańczyk za nauką Pseudo-Dionizego Areopagity, który pisał: „Bóg jest „wszystkim we wszystkim” i niczym w niczym, i znanym wszystkim we wszystkim, i nieznanym nikomu w niczym”. Pseudo Dionizy-Areopagita, *Imiona boskie*, jw., s. 128.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ „Gdyby jakaś doskonałość była możliwa, która nie zawierałaby się w boskiej doskonałości, wtedy mogłaby być boska doskonałość większa i nie byłaby już nieskończona”. Mikołaj z Kuzy, *Apologia doctae ignorantiae*; cyt. za: J. Lenz, jw., s. 55.

⁹² „Bóg nie jest oddzielony od rzeczy; On jest w nich wszystkich, gdyż jest w nich bardziej niż one w sobie samych”. Eckhart, cyt. za: J. Piórczyński, *Mistrz Eckhart. Mistyka jako filozofia*, Wrocław 1997, s. 101.

⁹³ „Wszystkie stworzenia są czystą nicością, nie mówię, że są one znikome, ani że w ogóle są czymś, są one czystą nicością. Nicością jest to, co nie ma istnienia. Otóż stworzenia nie mają istnienia (...)”. Eckhart, cyt. za: J. Piórczyński, jw., s. 111.

nieniu bytu rzeczy od bytu Boga⁹⁴. Jak zaś rozwiązuje Kuzańczyk problem statusu ontycznego stworzeń?

Otóż wedle słów filozofa z Kuzy stworzenie samo z siebie jest niczym⁹⁵, gdyż tylko Byt absolutny może istnieć sam z siebie⁹⁶. W innym miejscu zaś stwierdza Kuzańczyk, iż stworzenie nie jest nicością, lecz jest pomiędzy Bogiem a nicością. Stworzenie nie jest bytem, gdyż pochodzi od bytu, nie jest też nie-bytem, gdyż go poprzedza, nie jest też stworzenie złożeniem bytu i nie-bytu⁹⁷.

Status stworzenia można też zobrazować przykładem z geometrii. Otóż jak w linii potencjalnie nieskończonej zbiegają się wszelkie linie i figury skończone, tak samo w Absolutcie, jako aktualnej Nieskończoności schodzą się wszelkie byty. Tak, więc dla stworzeń być czymś stworzonym to tyle, co partycypować w Bogu. Nie oznacza to jednak brania części z Boga, ponieważ Nieskończone nie ma części, lecz naśladowanie Go, tak jak obrazy są odbiciem rzeczy w lustrze. Tutaj jednak nie ma żadnego lustra⁹⁸. To właśnie może wyjaśnić problem bytu i nicości. Nicość oznacza tu odbite w lustrze obrazy stworzeń absolutnie istniejących w Bogu, przy czym lustro takie nie może istnieć, gdyż przed stworzeniem nie ma niczego, co mogłoby się w nim odbijać⁹⁹. A zatem stworzenie jest tylko samym odbiciem i odbłaskiem¹⁰⁰. Rzeczy stworzone rozpatrywane same z siebie są, więc niczym. Także rozpatrywanie rzeczy poprzez Boga wykazuje, że są one niczym¹⁰¹.

Jedynie, więc łączne rozpatrywanie stworzeń i Boga według zasady: Bóg jest we wszystkim i wszystko jest w Bogu, pozwala na badanie rzeczy stworzonych jako drogi wskazujące na istnienie Absolutu.

V. BÓG JAKO TRÓJCA

Kuzańczyk pragnie wykazać, iż możliwe jest choćby częściowe pojęcie Trójcy, na ile jest to konieczne dla zrozumienia świata, i na ile może być to udostępnione wszystkim ludziom. Początek odkrywania prawdy, iż Bóg jest Trójcą ma charakter rozumowy, lecz Kuzańczyk mówi tutaj o „wyższym rozumie”¹⁰², przez co ma na myśli rozum kierowany przez „uczoną niewiedzę”. Za prekursora swoich badań

⁹⁴ J. Piórczyński, jw., s. 99–114.

⁹⁵ Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 177.

⁹⁶ „[...] nic nie może istnieć samo z siebie, oprócz bezwzględnie Największego, w którym wszystko istnieje z siebie, w sobie, przez siebie i z sobą tożsamo”. Tamże, s. 121.

⁹⁷ „[...] stworzenie, nie będąc wszak ani Bogiem, ani nicością jest jakby po Bogu, a przed nicością; pomiędzy Bogiem a nicością [...]. Wszelako stworzenie nie może być mieszaniną bytu i niebytu; wydaje się więc, że ani nie jest bytem (skutkiem tego, że zstępuje z bytu), ani niebytem (gdyż stoi przed nicością), ani złożeniem ich obu”. Tamże, s. 122.

⁹⁸ Rzeczy stworzone są podobne do odbicia twarzy w lustrze, przy założeniu, że „lustro przed odbijaniem i po nim samo przez się i w sobie byłoby niczym”. Tamże, s. 123–124.

⁹⁹ „[...] byt stworzenia nie poprzedza bytu pochodnego, który jest nim, tak jak zwierciadło najpierw jest zwierciadłem, a potem dopiero może odbijać twarz”. Tamże, s. 123.

¹⁰⁰ „[...] byt stworzenia, to nic innego, tylko odbłask [...]”. Tamże.

¹⁰¹ „Rozważając rzeczy bez Niego widzisz, że są niczym, tak jak niczym jest liczba bez jedności. Rozważając Jego bez rzeczy widzisz, że On jest, a one są niczym”. Tamże, s. 129.

¹⁰² Tamże, s. 58.

uznaje Pitagorasa, stwierdzając przy tym, że był to *największy z wszystkich filozofów, ozdoba Italii i Grecji*¹⁰³. On bowiem jako pierwszy z filozofów nauczał, że Jedno jest potrójne¹⁰⁴.

Pierwszy etap pojmowania Trójcy oparty jest na metodzie analogii matematycznej, która wykazuje, iż nieskończona linia jest trójkątem (także kołem i kulą)¹⁰⁵. Ponieważ zaś linia jest czymś najprostszym, więc najprostsze będzie potrójne.

Dalej przechodzi Kuzańczyk do głębszych analiz płynących z tej prawdy. Otóż każdy z boków trójkąta będzie linią, gdyż linią jest cały trójkąt. Tak, więc nieskończona linia jest potrójna, a ponieważ nie może być wielu nieskończoności, więc trójca jest jednością.

Następnie w geometrii można dowieść, że kąt leżący naprzeciwko większego boku jest większy. Gdy mamy więc trójkąt o bokach nieskończonych, to jego kąty będą nieskończone. Zatem jeden z nich nie jest mniejszy od drugiego, ani też dwa nie są większe od trzeciego. Jest więc tylko jeden kąt nieskończony, tak jak jedna jest tylko nieskończoność. Skoro jest tylko jeden kąt nieskończony, to jeden będzie w drugim, a wszystkie trzy będą w jednym nieskończonym. *Największe jest więc esencją potrójną, jedną w akcie*¹⁰⁶ pisze Kuzańczyk.

Jedyną możliwością zrozumienia Trójcy jest porównanie z największym trójkątem. W trójkątach skończonych przechodzimy od jednego do drugiego kąta, a potem do trzeciego, w trójkącie nieskończonym nie ma zaś miejsca na rozdzielanie i inność. Tam, gdzie różnica jest tym samym, co niezróżnicowanie, trójca jest jednią. I odwrotnie, tam, gdzie niezróżnicowanie jest różnicą, jednia jest trójcą. *Przywróć zatem — pisze Kuzańczyk — wszystkiemu, coś postrzegal jako przeciwstawne, pierwotną jedność, a otrzymasz nie jedność i trójcę, bądź odwrotnie, lecz jednotrójnię bądź trójjednię*¹⁰⁷.

W ten sposób, posługując się pojęciem nieskończonej linii i nieskończonego trójkąta dochodzi Kuzańczyk przy pomocy „uczoney niewiedzy” i drogą dostępną człowiekowi do poznania istnienia trójcy w jedności¹⁰⁸. Jednak poznanie to jest bardzo niedoskonałe wobec samej prawdy o Trójcy¹⁰⁹.

Kolejny etap pojmowania Trójcy opiera się na zasadzie, której naczelnym postulatem jest absolutny prymat jedności, która okazuje się być z kolei w swej istocie potrójnością¹¹⁰.

¹⁰³ Tamże, s. 60.

¹⁰⁴ Tamże, s. 58.

¹⁰⁵ Wpierw trzeba wykazać, badając właściwości figur skończonych, co znajduje się w możliwości linii skończonej. To bowiem, co linia skończona ma w możliwości jest aktualnie linią nieskończoną. Jeżeli więc linię *AB* przesuniemy wokół nieruchomego punktu *A*, tak by punkt *B* znalazł się w punkcie *C*, to powstanie trójkąt. Jeżeli przesuniemy dalej punkt *B*, by powrócił do punktu wyjścia, to powstanie koło. Jeżeli przesuniemy promień *AB* do punktu *D*, to otrzymamy półkole. Jeśli półkole to zakreśli kąt 360 stopni, to powstanie kula, która nie jest w możliwości do żadnej innej figury. Swój dowód Kuzańczyk podsumowuje następująco: „Jeśli przeto w możliwości linii skończonej zawarte są te figury, a linia nieskończona jest aktualnie wszystkim tym, do czego linia skończona jest w możliwości, wynika stąd, że linia nieskończona jest trójkątem, kołem i kulą”. Tamże, s. 73.

¹⁰⁶ Tamże, s. 87.

¹⁰⁷ Tamże, s. 89.

¹⁰⁸ Tamże, s. 88.

¹⁰⁹ Tamże, s. 92.

¹¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 732.

*Jedność Największa jest z konieczności Trójnią*¹¹¹ — to stwierdzenie Kuziańczyka będzie wynikiem analizy metafizycznej Największego i zarazem świata, którego wielość bytów i elementów domaga się przyczyny w postaci absolutnej jedności. Zasadą tej analizy jest odnajdywanie na tle wielości, różności i nierówności uprzedzającej wszystko jedności, która uzasadnia taką a nie inną strukturę świata i bytu. Kuziańczyk pragnie przede wszystkim wykazać absolutną zależność bytów od ich przyczyny wskazując, że jest ona konieczna dla zrozumienia filozoficznego świata i jako konieczna musi być potrójna.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że przyczyna absolutna, czyli Największe (Bóg) jest jedna i potrójna tylko w odniesieniu do rzeczy stworzonych. Sama w sobie, jako Nieskończone nie jest ani potrójna, ani jedna, ani nie jest czymkolwiek z tego, co można o niej powiedzieć¹¹². Daje tu o sobie znać konsekwencja absolutnej transcendencji Bytu pierwszego, który jest niedostępny poznawczo.

W jaki sposób jednak rozważania filozoficzne mogą uprzystępnąć zagadnienie Trójcy?

Otóż po pierwsze, w świecie można stwierdzić wielość różnych bytów. Wielość ta opiera się na Jedności (Bóg), która jest źródłem i zasadą rzeczy. To, co skończone i ograniczone, a przez to stanowiące wielość musi bowiem mieć początek. Nie może bowiem istnieć nieskończony ciąg bytów taki, że jeden byt byłby większy od drugiego, a ten znów mniejszy od następnego i tak dalej. Jest, więc Nieskończone, które musi być równocześnie Jednym. Owo Nieskończone Jedno, jako że poprzedza wszelką różność i zmienność jest wieczne. Tak, więc konkluduje Kuziańczyk, przyczyną wszelkiej wielości jest wieczna jedność¹¹³.

Po drugie, w świecie można odnaleźć nierówność bytów, gdyż żadna rzecz nie jest całkowicie podobna do innej rzeczy. Nierówność zaś jest odchyleniem od równości, jaką ma jedność¹¹⁴.

Po trzecie, w świecie można odnaleźć rozróżnienie lub oddzielenie części. Przed każdym zaś rozróżnieniem jest połączenie jedności i równości. Jak bowiem jedność jest przyczyną połączenia, a dwoistość — podziału, tak jedność z natury poprzedza dwoistość, a połączenie — podział. Przed każdym, więc podziałem jest połączenie, które jest wieczne¹¹⁵.

W ten sposób zostało wykazane, że tak jak jedność jest wieczna, wieczna jest też równość i wieczne jest zespolenie. Nie może być jednak wiele wieczności, gdyż przed każdą wielością jest jedność, a zatem, gdyby istniało wiele wieczności, musiałyby istnieć coś poprzedzającego wieczność, co jest niemożliwe¹¹⁶. Poza tym, gdyby było wiele wieczności, jednej z nich musiałyby czegoś brakować względem drugiej, czyli żadna z nich nie byłaby doskonała. Zatem istniałoby coś wiecznego, co zarazem nie mogłoby być wieczne jako niedoskonałe.

Pozostaje, więc stwierdzić tylko jedno: *jedność jest wieczna i wieczna jest równość, a podobnie też zespolenie — więc jedność, tożsamość i zespolenie są jednym*¹¹⁷. Tak oto filozofia odkrywa potrójną jedność.

¹¹¹ T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 64.

¹¹² T e n ż e, De pace fidei, jw., s. 730.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 732.

¹¹⁵ Tamże.

¹¹⁶ T e n ż e, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 60.

¹¹⁷ Tamże.

VI. RELACJE W TRÓJCY

Kuzańczyk nie poprzestaje jednak na stwierdzeniu istnienia Trójcy i uznaniu, że w Bogu jest ona „najprostszą jednością”¹¹⁸. Podejmuje on też rozważania dotyczące relacji wewnątrz Trójcy, których nieskończenie odległym odbiciem są relacje między stworzeniami.

Opierając się na istnieniu w Trójcy wiecznej jedności, równości i wiecznego zespolenia Kuzańczyk wprawdzie pokazuje, w jaki sposób z jedności rodzi się równość jedności, czyli chodzić tu będzie o wieczne rodzenie. Samo rodzenie jest powtórzeniem lub pomnożeniem się tej samej natury i taki proces zachodzi w stworzeniach. Natomiast rodzenie jedności z jedności jest to jedno jedyne powtórzenie się jedności. Gdyby powtarzała się więcej razy, to zrodziłaby wielość, co jest niedorzeczne. Tylko i wyłącznie jedność powtórzona raz jeden rodzi równą sobie jedność, gdyż nie można pojąć, aby jedność rodziła coś innego, niż jedność. Takie właśnie rodzenie jest wieczne. Jedność, którą jest Bóg, rodzi wiecznie równą sobie jedność, którą nazwać można równością jedności lub po prostu równością. Ta równość absolutna polega na tym, że nie ma w rzeczy niczego mniej i niczego więcej względem jedności¹¹⁹.

Następnie pokazuje Kuzańczyk, w jaki sposób z jedności i równości jedności pochodzi zespolenie. Otóż wyłanianie się zespolenia jest zjednoczeniem jedności i równości tej jedności. Wyłanianie zespolenia to „rozciąganie się” od jedności do równości jedności. Gdy mamy bowiem dwie rzeczy równe, to wtedy ta równość „rozciąga się” niejako od jednej rzeczy do drugiej i jakby je łączy¹²⁰.

Odnajdujemy, więc zdaniem Kuzańczyka w Trójcy: jedność, równość i zespolenie lub też używając innych określeń: jedność, tość (*iditas*) i tożsamość¹²¹. Przekładając te terminy na język teologiczny można jedność nazwać Ojcem, równość — Synem, a zespolenie — Duchem Świętym. Jednakże określenia te wyrażają tylko niedoskonałe podobieństwo do rzeczywistości Boga, gdyż sformułowane są ze względu na dziedzinę bytów stworzonych¹²².

Kolejnym etapem rozważań jest wykazanie istnienia związku między Trójcą a światem i człowiekiem¹²³. Według Kuzańczyka musi istnieć ścisły związek między tymi płaszczyznami, gdyż świat jest tylko niesamodzielnym odbiciem Boga, jest ściągniętym Największym i jako taki na swój sposób w nieskończenie odległy sposób jest odzwierciedleniem Boga.

¹¹⁸ Tenże, *De pace fidei*, jw., s. 736.

¹¹⁹ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 61.

¹²⁰ Tamże, s. 62.

¹²¹ Tamże; tenże, *De pace fidei*, jw., s. 738.

¹²² „[...] niezrodzoną wieczność rozsądniej można nazwać wszechmocnym Ojcem, a zrodzoną wieczność Słowem czyli Synem, ani niezrodzoną ani zrodzoną wieczność miłością czyli Duchem Świętym, ponieważ pochodzi od obu i nie jest niezrodzony, bo nie jest Ojcem i nie jest zrodzony, bo nie jest Synem, lecz pochodzi od obu”. Tamże, s. 744.

¹²³ „Wykorzystując neoplatońską koncepcję triad, a głównie kontynuując linię refleksji filozoficzno-teologicznej wyznaczoną przez św. Augustyna stwierdza Kuzańczyk, że cały wszechświat i każda jego cząstka naznaczone są znakiem boskiej tristości”. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s. 230.

Świat i każda w nim rzecz to metaforycznie rzecz ujmując system zwierciadeł ustopniowanych pod względem ich doskonałości, odbijających Boga¹²⁴. Wielu myślicieli chrześcijańskich szukało śladów Trójcy w świecie i człowieku, ale na szczególnie miejsce zasługuje tu św. Augustyn i on też najmocniej oddziałał na Kuzańczyka. Dla św. Augustyna nie ma w przyrodzie ani jednej rzeczy, która by nie miała jakiegoś podobieństwa do Trójcy. Jednakże najgłębsze podobieństwo ukryte jest w ludzkiej duszy. W X księdze *O Trójcy Świętej* rozważa Augustyn trzy władze człowieka: pamięć, intelekt i wolę, które nie są od siebie odrębne, ale stanowią jedność¹²⁵. Inny obraz Trójcy zawarty jest w samej duszy, w jej poznaniu siebie, które bierze się od niej i w miłości. Człony te tworzą jedną rzeczywistość i jedną substancję¹²⁶.

Wykorzystując metodę św. Augustyna podąża jednak Kuzańczyk za swoją koncepcją sposobu odbijania Trójcy w świecie, a głównym wyróżnikiem tej koncepcji jest zasada kontrakcji.

Jedność absolutna, jak zostało wykazane jest z konieczności potrójna, tak, więc świat jako ograniczona jedność absolutna jest też potrójny, ale nie absolutnie, lecz w ściągnięciu (zasada kontrakcji)¹²⁷. We wszechświecie znajdują się trzy podstawowe elementy bytowe: ograniczenie, to, co ograniczeniu podlega i czynnik łączący lub też używając innych określeń: akt, możliwość i ich związek¹²⁸.

To, co ograniczeniu podlega, czyli możliwość musi pochodzić od wiecznej jedności, gdyż nic nie może jej poprzedzać. Wszystko, co istnieje musiało być możliwe, ale sama możliwość nie może być pierwsza, więc musi pochodzić od wiecznej jedności. To, co ogranicza możliwość, czyli akt pochodzi od równości jedności. Akt ten dostosowuje możliwość do tego, co ma zaistnieć w ściągnięciu jako taki lub inny byt. Związek między aktem i możliwością, czyli „zdeteterminowana możliwość” ma charakter rzeczywisty i jest duchem miłości, który wszystko łączy. Owa „zdeteterminowana możliwość” oznacza to, że możliwość faktycznego bycia takim lub innym bytem określona jest przez naturę związku między aktem a możliwością. Związek ten pochodzi od związku nieskończonego, którym jest Duch Święty.

Stworzenie bytów dokonuje się przez Trójcę, która jako wszechmoc w jedności powołuje z niebytu, w równości jedności formuje, a w zespoleniu wiąże. Kiedy więc przykładowo stwarzany jest człowiek to poprzez wieczną jedność powstaje najpierw w porządku jedności. Następnie przez jedność równości dokonuje się uformowanie jego bytu. Równość jest bowiem rozwinięciem formy w jedność, dzięki której powstaje jedność człowieka a nie jakiegoś innego stworzenia. Wreszcie następuje połączenie, które pochodzi z jedności i równości jedności¹²⁹.

¹²⁴ Tamże, s. 232.

¹²⁵ „Te trzy rzeczy — pamięć, intelekt i wola — stanowią jedno życie, a nie trzy; nie tworzą trzech dusz, ale są jedną duszą; a więc nie są trzema substancjami, lecz jedną substancją”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 326.

¹²⁶ Tamże, s. 306.

¹²⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 143.

¹²⁸ Tamże, s. 145.

¹²⁹ Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 734.

VII. SŁOWO BOŻE

Kuzańczyk konsekwentnie wskazuje, iż filozofia jest zdolna do podjęcia kwestii Słowa Bożego i Wcielenia. Wcielenie jednak wiąże się nieusuwalnie z tajemnicą, której nie można do końca poznać. Godne uwagi jest jednak to, iż mimo owej tajemnicy, filozofia może według Kuzańczyka podjąć ten problem, a to ze względu na występujący w niej bardzo mocno wątek mistyczny.

Kuzańczyk pragnie pokazać w sposób filozoficzny warunki możliwości Wcielenia, nie wdając się w rozważania na temat zaistnienia historycznego takiego faktu. Innymi słowy Kuzańczyk nie odnosi się wprost do osoby Jezusa Chrystusa, choć musiał on oczywiście być na horyzoncie jego rozważań. Według Kuzańczyka nie ma bowiem filozoficznego i racjonalnego przejścia od określenia warunków możliwości Wcielenia do wskazania na konkretną osobę realizującą to zdarzenie. Przejście takie możliwe jest tylko na gruncie wiary w Jezusa Chrystusa.

Analiza Trójcy wykazała, iż w Bogu istnieje równość jedności, czyli Syn — Słowo. Słowo to jest zrodzone z jedności, czyli Ojca i jak On jest wieczne i nieskończone, czyli jest Bogiem. W Bogu bowiem posiadanie utożsamia się z istnieniem, a więc Słowo Boga jest Bogiem¹³⁰. Dalszym krokiem Kuzańczyka jest szczegółowe rozważenie natury Słowa oraz jego stosunku do stworzenia.

Myśl Kuzańczyka w tej kwestii opiera się wyraźnie na poglądach św. Augustyna, który uważał, że Słowo jest myślą Ojca i doskonałym Jego wyrazem. Przez to jest ono wzorem absolutnym tego wszystkiego, co jest. Słowo jest wszystkimi intelektualnie poznawalnymi wzorami wszystkiego, co jest i może być¹³¹. Owe intelektualne wzory są boskimi ideami. Według E. Gilsona po Augustynie takie pojmowanie Słowa jako pełni idei, na wzór, których Bóg stworzył świat stanie się wspólną własnością myśli chrześcijańskiej¹³².

Myśl ta znajduje swoje potwierdzenie odnośnie Kuzańczyka, z tym, że oczywiście jak każdy wielki filozof i teolog umieszcza ją w kontekście swojego systemu. Słowo według Kuzańczyka zawiera w sobie wszystkie formy rzeczy w sposób absolutny, to znaczy, iż istnieją one aktualnie i całkowicie tylko w Słowie, a poza nim istnieją w ściągnięciu (zasada kontrakcji)¹³³. Posiadając wszystkie formy, lub dokładniej mówiąc będąc jedną niezróżnicowaną formą, Słowo jest zasadą i przyczyną wszystkiego¹³⁴. Jako Forma form Słowo obecne jest w każdym stworzeniu, to bowiem, z czego są wszystkie inne rzeczy, w sobie zawiera wszystko i jest we wszystkim, ponieważ tworzy wszystko¹³⁵.

¹³⁰ Tamże, s. 746.

¹³¹ „Jest tylko jedno Słowo Boże, przez które „wszystko się stało”, a jest Nim Prawda niezmienna. W Nim to — jako w początku swoim i niezmiennie — są wszystkie rzeczy naraz: nie tylko te, które w obecnej chwili zawiera w sobie świat stworzeń, ale również te, które były albo będą. Tam one nie są ani przeszłymi, ani przyszłymi rzeczami, ale po prostu są”. Św. Augustyn, jw., s. 151.

¹³² E. Gilson, jw., s. 69.

¹³³ „Formy istnieją absolutnie więc tylko w Słowie — jako samo Słowo, a w rzeczach jako ściągnięte”. Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 157; „Wykazano także, że nie ma bytu nieograniczonego oprócz Boga oraz że jedna tylko istnieje Forma form i Prawda prawd [...]. Dlatego formy rzeczy nie są odrębne, chyba że jako ściągnięte. Istniejąc absolutnie są jedną niezróżnicowaną formą, którą jest boskie Słowo”. Tamże, s. 155.

¹³⁴ Tamże, s. 156.

¹³⁵ Mikołaj z Kuzy, De pace fidei, jw., s. 746.

Według Kuzańczyka *zrodzenie Syna przez Ojca było stworzeniem wszystkiego w Słowie*¹³⁶. W celu właściwego zrozumienia tego sformułowania należy odwołać się do dwóch wcześniej omówionych terminów technicznych Kuzańczyka, którymi są: zwinienie i rozwinięcie. Zwinienie oznacza zawieranie się wszystkich form w sposób niezróżnicowany w absolutnej prostocie Boga. Rozwinięcie zaś oznacza pochodzenie rzeczy od Boga, przez co jest On obecny w każdej rzeczy. A zatem Słowo Boga będące Formą form zawiera w sobie wszystkie rzeczy w zwinieniu. Za pośrednictwem też Słowa rzeczy mogą istnieć w rozwinięciu, gdyż tylko Słowo nadaje im formę konkretną¹³⁷. W Słowie wszechświat jak i każda pojedyncza rzecz istnieje najdoskonalej i najpełniej jako w swoim celu. W Bogu jako możliwości absolutnej jest w zwinieniu zawarta wszelka możliwość, w Synu — Słowie zaś zawarta jest wszelka forma i wszelka aktualizacja możliwości. Jest ono aktualnością wszystkich rzeczy¹³⁸. Słowo jest aktem, ograniczeniem możliwości¹³⁹.

W Słowie, więc, jako istocie wszystkich istot, wszelkie istoty są ową najprostszą istotą, z której czerpią też swoją aktualność. Żadna rzecz poza Słowem nie istnieje w sobie samej, lecz uczestniczy w istocie najprostszej. Dlatego też twierdzi Kuzańczyk Boga można odnaleźć na drodze eliminowania partycypacji bytów, gdyż wszystkie byty uczestniczą w samym Bycie. Jeżeli pozbawimy byty partycypacji to pozostanie tylko sam Byt najprostsz, który jest istotą wszystkich rzeczy¹⁴⁰.

Po analizie Słowa w jego istocie, będącego równością jedności Boga i będącego Formą form, w której wszystko zostało stworzone i w której posiada swą aktualność przechodzi Kuzańczyk do problemu Słowa jako zarazem absolutnego i ściągniętego. Słowo jest tutaj rozpatrywane z punktu widzenia świata w aspekcie możliwości Słowa do bycia ograniczonym (ściągniętym). Kuzańczyk stara się wykazać, iż filozofia dopuszcza Największe, które jest jednocześnie absolutne i ograniczone.

W jaki sposób Kuzańczyk dochodzi do uznania możliwości istnienia Największego jednocześnie ściągniętego i absolutnego? Wpierw należy skupić się na rozważeniu Największego oraz bytów ograniczonych. Otóż absolutnie Największe nie dające się poznać i nie mieszające się z bytami, istnieje odwiecznie w sobie i z sobą tożsame¹⁴¹. Natomiast byty stworzone są ściągniętym (ograniczonym) Największym. Wszystkie rzeczy stworzone muszą być od siebie różne, albo w gatunku i liczbie, bądź tylko w liczbie. Wszystkie one są ustopniowane między sobą tak, że żaden byt nie utożsamia się całkowicie z innym bytem. Zatem jedność Największego istnieje absolutnie i w sobie, a jedność bytów istnieje ściągnięta w wielości.

¹³⁶ Tenże, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 104, 193.

¹³⁷ „[...] Słowem, w którym wszystkie rzeczy są w zwinieniu i przez które są w rozwinięciu”. Tenże, De pace fidei, jw., s. 712.

¹³⁸ Tenże, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 98.

¹³⁹ „A znów ponieważ Słowo, będące zasadą, ideą i absolutną koniecznością rzeczy, za pośrednictwem owego ograniczającego wiąże i ujarzma możliwość [...]”. Tamże, s. 144.

¹⁴⁰ Tamże, s. 83.

¹⁴¹ Tamże, s. 182.

Z tego można wyciągnąć wniosek, iż żaden byt ściągnięty nie może w równym stopniu uczestniczyć w ściągnięciu innego bytu, lecz musi go z konieczności przewyższać, lub musi być od niego mniejszy. Tak, więc każdy stopień ściągnięcia może zawsze mieć jakiś stopień większy lub mniejszy od siebie, przy czym to następowanie stopni nie może iść aktualnie w nieskończoność. Stopień najmniejszy lub największy bytów skończonych nigdy nie może, więc osiągnąć stopnia absolutnie największego lub najmniejszego. Tak zresztą jak absolutnie Największe nie może zmienić się i przejść w naturę skończoną i ograniczoną.

Kontynuując rozważania o bytach ściągniętych Kuzańczyk stwierdza, iż pierwszym powszechnym ściągnięciem jest ściągnięcie poprzez wielość rodzajów, które różnią się od siebie. Rodzaje bowiem istnieją tylko w sposób ściągnięty w gatunkach, a gatunki z kolei w jednostkowych bytach, które to istnieją rzeczywiście. Byty jednostkowe nie mogą osiągnąć granicy swego rodzaju, ponieważ mogą istnieć zgodnie z naturą swego ściągnięcia tylko w obrębie swego gatunku. Dodatkowo jeszcze w obrębie rodzaju wszystkie byty muszą być zróżnicowane pod względem stopnia doskonałości, tak, że granicy rodzaju nie może osiągnąć żaden byt jednostkowy. Istnieje zatem granica, której żaden byt istniejący w świecie nie jest w stanie osiągnąć. Wszeczeństwo nie osiąga granicy absolutnie Największego, rodzaje nie osiągają granicy wszechświata, gatunki zaś nie osiągają granicy rodzajów, a byty jednostkowe — granicy gatunków.

Kolejnym ważnym stwierdzeniem Kuzańczyka jest uznanie ciągłości wszystkich bytów w świecie. Kuzańczyk używa tu terminu sprzężenie (*conexio*), który oznacza, iż wszystkie byty jakkolwiek różne od siebie, są ze sobą związane¹⁴². Pośród gatunków na przykład zachodzi taki porządek, iż najwyższy gatunek jednego rodzaju zbiega się z najniższym rodzajem bezpośrednio wyższego sprzężenia. Jednakże rozmaite gatunki rodzaju niższego i wyższego nie zostają połączone w całość niezmienną, lecz są połączone w trzecim gatunku. Poszczególne osobniki tego trzeciego gatunku różnią się od siebie stopniem uczestnictwa w obu zawieranych gatunkach. Osobniki takie posiadają więc własną naturę i zawierają w sobie dwa inne gatunki — niższy i wyższy.

Dalej przechodzi Kuzańczyk, opierając się na powyższych ustaleniach do wykazania, że Największe ściągnięte musiałyby być zarówno Absolutem i stworzeniem.

Największe bowiem, gdyby istniało w ściągnięciu do gatunku, jako byt jednostkowy, to byłoby — zależnie od charakteru ściągnięcia — wszystkim, co potencjalnie zawierałoby się w danym gatunku bądź rodzaju.

Największe jest aktualnie wszystkim, co może być. Podobnie ściągnięte Największe byłoby również aktualnie wszelką możliwą doskonałością — zależnie od natury ściągnięcia — skoro jako absolutne obejmowałoby całą naturę danego ściągnięcia. Największy w ściągnięciu osobnik jakiegoś gatunku musiałby być pełnią dla swojego rodzaju i gatunku, zasadą doskonałości dla wszystkich osobników możliwych w obrębie tego gatunku. Taki byt największy w ściągnięciu, będący celem wszelkiej natury ściągniętej, pozostawałby w najwyższej równości z każdym bytem. Nie byłby bowiem od niczego ani większy ani mniejszy, gdyż w swej pełni kryłby zwiniecie doskonałości wszystkich rzeczy¹⁴³.

¹⁴² Tamże, s. 184.

¹⁴³ Tamże, s. 189.

Owo, powyżej rozważone, ściągnięte Największe nie może istnieć tylko jako ściągnięte, gdyż wyłącznie w ramach ściągnięcia nic nie może uzyskać absolutnej doskonałości.

Ściągnięte Największe, czyli jednocześnie Bóg i stworzenie, może być absolutne i ograniczone, ale tylko wtedy, gdy uznamy, iż takie ograniczenie samo w sobie trwać by nie mogło, lecz musiałyby istnieć w absolutnie Największym. Absolutnie Największe, poprzez które możliwe jest takie ściągnięcie jest tylko jedno.

Gdyby, więc: 1) absolutnie Największe przyłączyło do siebie — przy zachowaniu nienaruszonych natur — ściągnięte Największe w taki sposób, iż bardziej przyłączyć by nie mogło i gdyby 2) Największe ściągnięte pozostałyby sobą, czyli zachowałyby naturę kontrakcji, według której byłoby pełnią gatunku ściągniętego, to wówczas Największe ściągnięte byłoby — na mocy unii hipostatycznej — razem Bogiem i wszystkimi rzeczami.

Zrozumienie natury takiego połączenia przekracza według Kuzańczyka ludzkie możliwości, więc jedynie można starać się odrzucić jawnie błędne ujmowanie takiego połączenia. Połączenie to nie jest jednością różnych rzeczy, gdyż absolutnie Największe nie jest ani inne, ani odmienne, ponieważ jest wszystkim. Połączenie to także nie jest połączoną dwójnią, która przedtem była rozdzielona, gdyż do Największego nie stosują się określenia „wcześniej” czy „później”. Połączenie to wreszcie nie może być związkiem całości z części, gdyż Największe nie może być częścią czegokolwiek.

W takim połączeniu ściągnięte Największe mogłoby trwać tylko w samym Największym nic do niego nie dodając, gdyż jest ono przecież Największe, ani nie przechodząc w jego naturę. To, co ściągnięte w tym połączeniu nie byłoby Bogiem, gdyż wtedy musiałyby ono zmienić swoją naturę i przestałoby być ściągnięte. Z drugiej strony nie byłoby stworzeniem, gdyż absolutnie Największe nie może zmienić swojej natury. Ściągnięte Największe nie byłoby też złożeniem stworzenia i Największego, gdyż jest to sprzeczność.

Owo ściągnięte Największe należałoby zdaniem Kuzańczyka traktować jako Boga, który by był również stworzeniem, stworzenie zaś tak, aby było także Stwórcą. Byłby to, więc Stwórca i stworzenie bez pomieszenia i połączenia. W ten sposób Kuzańczyk wykazał, iż możliwe jest Największe zarazem absolutne i ograniczone — czyli Słowo (Syn), które jest formą form wszystkich bytów i w którym wszystko zostało stworzone.

Teraz należy się zająć bliższym określeniem natury kontrakcji, która jest udziałem ściągniętego Największego.

Byt bowiem, który zostanie podniesiony do poziomu Największego będzie zarazem Bogiem — Słowem i samym sobą. Byt taki powinien zajmować pośrednie miejsce w hierarchii bytów i powinien niejako obejmować wszystkie inne, aby i również ściągnięte Największe obejmowało wszystkie byty. Taka natura pośrednia, która zawierałaby w zwinieciu inne natury (najwyższą z niższych i najniższą z wyższych), i która by została zjednoczona z Największym sprawiłaby, że przez nią cały wszechświat osiągnąłby swój najwyższy możliwy stopień bycia.

Taką pośrednią naturą zdaniem Kuzańczyka jest natura ludzka, która wyniesiona jest ponad wszystko, co istnieje i tylko niewiele ustępuje aniołom. Natura ludzka

zawiera w zwinieciu naturę intelektualną i zmysłową, a wręcz cały wszechświat, więc zdaniem Kuzańczyka słusznie nazwana została mikrokosmosem.

Teraz jaśniej widać, dlaczego Słowo musiało zjednoczyć się z naturą ludzką. Gdyby bowiem Największe połączyło się z naturą niższą od ludzkiej, pozbawioną intelektu, to natura taka byłaby szczytem bytów stworzonych, a przez to eliminowałaby konieczność istnienia natur wyższych. Połączenie Największego z naturą wyższą, anielską, wykluczałoby z kolei potrzebę istnienia natur niższych.

Jedynie natura ludzka łączy w sobie byty niższe i wyższe, zmysłowe i intelektualne. Przez to, gdyby została ona wyniesiona do jedności z Największym ustanowiłaby pełnię wszelkich doskonałości wszystkich rzeczy, w naturze ludzkiej wszystkie byty uzyskiwałyby stopień najwyższy¹⁴⁴. Natura ludzka jest, więc dla Kuzańczyka ontologicznym medium łączącym świat materialny z duchowym¹⁴⁵.

Natura ludzka może jednak istnieć tylko w ściągnięciu w jakimś konkretnym człowieku. Dlatego też niemożliwe jest, by zjednoczenia z Największym dostąpił więcej niż jeden człowiek. Taki też człowiek byłby *tylęz człowiekiem, co i Bogiem, i tylęz Bogiem, co i człowiekiem, doskonałością Wszechświata, kimś dzierżącym prymat we wszystkim*¹⁴⁶.

Zatem tylko natura ludzka mogłaby się połączyć ze Słowem, które jest równością najwyższą i ostateczną wszystkich bytów. Bóg — Słowo przyjąwszy naturę ludzką byłby przez ściągnięcie w tej naturze wszystkim, gdyż jest równością bytu. Człowiek zaś, który istniałby przez zjednoczenie z równością bytu byłby Synem Boga, tak jak byłby Słowem, w którym wszystko zostało stworzone¹⁴⁷. Zjednoczenie natury ludzkiej z Największym nie powoduje, że zostaje ono ograniczone ze względu na stworzenie, lecz tylko ze względu na siebie i w sobie samym.

VIII. DIALOG *DE PACE FIDEI* JAKO PRÓBA ODKRYCIA JEDNOŚCI RELIGII*

W oparciu o powyższe analizy można teraz przejść do zagadnienia jedności religii i dialogu międzyreligijnego. W *De pace fidei* Kuzańczyk podejmuje argumentację na rzecz jedności religii pragnąc poprzez „uczoną niewiedzę” łączyć istniejące przeciwieństwa i różnice między religiami, aby możliwy był pokojowy i owocny dialog z innymi od chrześcijaństwa religiami¹⁴⁸. Jego stwierdzenie: *una religio in rituum varietate* wskazuje na fundamentalną jedność religii.

Kuzańczyk odnajduje jedność w wielu formach religii, uznając, iż stanowi o niej fakt czczenia jednego Boga Stwórcy, który to kult odbywa się przez różne zwyczaje i rytuały, które jakkolwiek są różne, to jednak nie mogą przekreślić

¹⁴⁴ Tamże, s. 192.

¹⁴⁵ A. Kijewska, jw., s. 35.

¹⁴⁶ Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 192.

¹⁴⁷ Tamże, s. 193.

* Tekst jest skróconą wersją artykułu: B. Wieczorek, Jedność religii według dialogu „De pace fidei” Mikołaja z Kuzy, *SPCh* 1(2000), s. 131–149.

¹⁴⁸ M. Eliade, *Historia idei i wierzeń religijnych*, t. 3, tłum. A. Kuryś, Warszawa 1985, s. 141.

jedności religii. Perspektywa mistyczna dominująca w podejściu Kuzańczyka pozwala usunąć sprzeczności między religiami poprzez wskazanie na poprzedzającą wszystkie różnice jedność. Nie chodzi przy tym, jak podkreślają badacze o synkretyzm czy relatywizm religijny, ani też o nawrócenie wyznawców innych religii na chrześcijaństwo. Kuzańczyk pragnie przede wszystkim, aby religia chrześcijańska została właściwie zrozumiana przez innych ludzi, by następnie można było odnaleźć w każdej religii załączki prawd chrześcijańskich, a głównie otwarcie na Chrystusa¹⁴⁹.

Odnajdywanie jedności między religiami rozpoczyna się w *De pace fidei* od wykazania na drodze filozoficznej, iż istnieje jeden, prosty, wieczny Bóg — początek wszystkiego¹⁵⁰. Kuzańczyk przydziela filozofom zadanie doprowadzenia narodów do jedności prawdziwego kultu, gdyż oni jako uczestniczący w jednej i wiecznej mądrości mieli na ogół prawidłowy pogląd na jedność Boga¹⁵¹. Poza tym filozofowie przez ogląd intelektualny mogą dojść do podstawowych zasad wszystkich religii odkrywając przez to ich jedność. Jedności religii nie da się jednak zdefiniować, można ją tylko intelektualnie ujrzyć. Kuzańczyk pragnie, aby filozofowie odkryli tę jedność i wykazali, że zarodki nauki chrześcijańskiej są w każdej religii. Religie według niego powinny dojść do jedności w prawdzie, natomiast różność form kultu jako cielesno-zmysłowy wyraz wiary może pozostać. Chodzi zatem o znalezienie jedności intelektualnej (duchowej), a nie konkretnej i historycznej¹⁵².

Opierając się na stwierdzeniu, iż istnieje jeden, wieczny Bóg podstawą jedności między religiami musi być monoteizm. Jednakże Kuzańczyk zgodnie z zasadą ciągłości religii wskazuje też na elementy jedności w kultach politeistycznych. Jego zdaniem kult wielu bogów w religiach politeistycznych wskazuje na jedno źródło boskości, dzięki któremu są oni bogami. Tak jak istnienie wielu białych rzeczy wskazuje na istnienie białości, dzięki której istnieją białe rzeczy. Tak, więc, kto czci wielu bogów, uznaje istnienie jednego boskiego początku¹⁵³.

Dalsze rozważania toczą się między przedstawicielami chrześcijaństwa, islamu i judaizmu skupiając się na odnalezieniu w islamie i judaizmie zarodków prawd chrześcijańskich. Chodzi głównie o problem Trójcy oraz Syna Bożego i Jego wcielenia w Chrystusie.

Odnosnie prawdy o Trójcy, Kuzańczyk na wstępie formułuje naczelną tezę mówiącą, iż Bóg jako Stwórca jest potrójny i jeden zarazem, a jako nieskończony nie jest, ani potrójny, ani jedyny, ani czymkolwiek z tego, co może zostać powiedziane¹⁵⁴. Pierwsze stwierdzenie opiera się na relacji Boga do stworzeń, drugie zaś opiera się na „uczonej niewiedzy”, zgodnie z którą Bóg jest niewypowie-

¹⁴⁹ G. von Bredov, *Die Weisen in De pace fidei* w: Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene, red. R. Haubst, Mainz 1971, s. 187.

¹⁵⁰ Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 720.

¹⁵¹ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, jw., s. 107.

¹⁵² G. von Bredov, jw., s. 185.

¹⁵³ „Żaden naród nie był tak nierozsądny, który by wierzył w wielu bogów, z których każdy byłby pierwszą przyczyną, początkiem lub stwórcą wszystkiego”. Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 724.

¹⁵⁴ Tamże, s. 730.

działny i nienazywalny. Kuzańczyk stara się wykazać, iż wiara w jednego Boga nie przeczy Trójcy, gdyż Trójca w Bogu jest najprostszą jednością. Kuzańczyk stwierdza nawet, iż jeśli w jedności Boga nie było Trójcy, to tym samym nie byłoby przyczyny wszechmocnej, która stworzyła świat¹⁵⁵.

Przedstawiciel judaizmu przyjmuje powyższe wyjaśnienia, zaznaczając, że choć Żydzi odrzucają Tróję sądząc, że oznacza ona wielość bogów, to jednak są otwarci na pojmanie Boga jako najprostszej obfitości, czyli Stwórcy wielu najróżniejszych rzeczy. Także przedstawiciel islamu przyznaje, że negowanie Trójcy to zaprzeczanie Bożej obfitości stwórczej, a także uważa, że uznanie Trójcy nie oznacza wielości bogów. W Koranie można bowiem odnaleźć zdaniem Kuzańczyka zarodki myśli o Trójcy, choć sami Arabowie jej nie uznają. Głoszą tylko, że Bóg posiada umysł (Słowo) i duszę (Ducha), a to powinno prowadzić zdaniem przedstawiciela islamu do stwierdzenia, że zarówno słowo jest Bogiem jak i duch jest Bogiem, ponieważ posiadanie w Bogu utożsamia się z istnieniem¹⁵⁶. Tak, więc prawda o Trójcy według Kuzańczyka w odpowiednim rozumieniu powinna zostać uznana w judaizmie i islamie, które to religie są otwarte na tę prawdę.

Następnie podejmowane jest w dialogu zagadnienie Syna Bożego i rozumienia Jego wcielenia. Przedstawiciel islamu uważa, iż niemożliwe jest, by niezmienny Bóg mógł stać się człowiekiem, czyli by Stwórca stał się stworzeniem. Kuzańczyk w osobie św. Piotra zgadza się z tym, że niemożliwe jest, aby niezmienny Bóg uległ zmianie. Dodaje jednak, że Chrystus jako Słowo Boga musi sam być Bogiem. Kuzańczyk wychodzi od stwierdzenia, że Arabowie uznają ludzką naturę Chrystusa, która według nich była w nim najdoskonalsza i przez to był on największym z wszystkich proroków¹⁵⁷. Kuzańczyk pragnie, więc wykazać, że w Chrystusie były dwie natury: ludzka i boska, i że były one zjednoczone ze sobą tak, że natura ludzka nie przechodziła w boską, lecz była połączona z nią w sposób nie dający się oddzielić. Za przykład rozjaśniający ten problem służy Kuzańczykowi analiza pojęcia mądrości. Stwierdza on, iż jeśli jeden człowiek jest mądrzejszy od drugiego to wtedy jest on też bliższy mądrości samej w sobie, którą jest Bóg. Trzeba jednak dodać, że nigdy człowiek według ludzkiej natury nie może być tak bardzo mądry, żeby nie mógł być jeszcze mądrzejszy. Poza tym między mądrością ludzką i mądrością samą w sobie jest nieskończona różnica. Jeśli, więc przyjąć, że pewien człowiek posiadał mądrość, od której nie może być większej, to wtedy umysł takiego człowieka byłby zjednoczony z mądrością absolutną w największym stopniu. Otóż w takim człowieku, w którym zachodzi największe zespolenie z mądrością absolutną natura ludzka będzie bezpośrednio złączona z naturą boską¹⁵⁸. W wierze Arabów, zdaniem Kuzańczyka, można odnaleźć podstawy do uznania Chrystusa za Boga, gdyż Arabowie uznają go za najdoskonalszego człowieka w tym i w przyszłym świecie, oraz za słowo Boga¹⁵⁹. A to samo przecież

¹⁵⁵ Tamże, s. 736.

¹⁵⁶ Tamże, s. 740.

¹⁵⁷ Tamże, s. 748.

¹⁵⁸ Tamże, s. 754.

¹⁵⁹ „[...] uważają Chrystusa za największego i najdoskonalszego z ludzi, zrodzonego z dziewicy i żywcem wziętego do nieba [...]”. Tamże, s. 764.

zdaniem Kuzańczyka głoszą ci, którzy mówią, że Chrystus jest Bogiem i człowiekiem, czyli że jest Słowem Boga i najdoskonalszym człowiekiem. Zatem Arabowie mogą przyjąć wiarę w Chrystusa, gdyż przez nią jedność Boga nie jest naruszona¹⁶⁰. Stosunek wyznawców judaizmu do Chrystusa nie został dokładnie przez Kuzańczyka omówiony. Zaznacza on tylko, iż Żydzi pojmują Mesjasza jako nieśmiertelnego, najdoskonalszego i najwyższego z ludzi¹⁶¹. Dodaje też, że trudno będzie przyjąć Żydom wiarę w Chrystusa, gdyż choć mają o nim wszelką wiedzę zawartą w swoich pismach to postępując za sensem literalnym, nie starają się jej przyjąć¹⁶².

Jak ogólnie można starać się zrozumieć koncepcję jedności religii Kuzańczyka? Niektórzy badacze tłumaczą sens naczelnej jego formuły *una religio in rituum varietate* przez kategorie *religio-ritus* w kontekście metafizyki jedności, a więc jako stosunek jedność-wielość, inni jednak sądzą, że Kuzańczyk nie użył kategorii swej metafizyki jedności do schematu *religio-ritus*¹⁶³. Posługując się kategoriami metafizyki jedności trzeba by było stwierdzić, że (1) albo chrześcijaństwo należy do obszaru *una religio*, a więc jest religią absolutną, wobec której inne są tylko niedoskonałym odbłaskiem, (2) albo należy obok innych religii do obszaru *ritus*, czyli samo jest odbłaskiem prawdziwej *una religio*. Według McTighe'a obie te możliwości w kontekście poglądów Kuzańczyka są błędne, a więc schemat interpretacyjny *religio* (jedność) — *ritus* (wielość) jest niesłuszny¹⁶⁴. Poza tym sam Kuzańczyk w *De pace fidei* nie napisał nigdzie, iż chrześcijaństwo jest *una religio*, ani też, że jest jedną z wielu religii. Poza tym rozwiązanie tego problemu utrudnia niejasność terminu *ritus*, a mianowicie czy termin ten oznacza tylko zewnętrzną praktyką czy też jest połączeniem doktryny i praktyki. Jeżeli chodzi zaś o to, co można zaliczyć do zakresu terminu *religio*, a co do zakresu terminu *ritus* to można stwierdzić, iż w miejscach, gdzie mowa jest o Trójcy, Wcieleniu czy dziewiczym poczęciu Chrystusa Kuzańczyk pisze o różnicy między religiami (*diversitas religionum*), gdy natomiast pojawia się św. Paweł omawiający sakramenty mowa jest o *ritus*, co sugeruje, iż pierwsze prawdy należą do sfery *religio*, a nie *ritus*. Możliwe jest jednak, jak zauważa McTighe, że dla Kuzańczyka rozróżnienie *ritus* i *religio* nie było jasne¹⁶⁵.

Sformułowanie: *una religio in rituum varietate* można zatem rozumieć, jako wyrażenie oznaczające niezmienny i podstawowy rdzeń każdej religii, którym jest kult jednego Boga, i który to kult ze względu na wielość kultur i narodów przybiera różne formy. Jest to jednak zbyt wąskie podejście, gdyż według Kuzańczyka do zakresu terminu *una religio* należy także prawda o Trójcy w Bogu czy o Wcieleniu Słowa Bożego w osobie Jezusa Chrystusa. Zatem formuła: *una religio in rituum varietate* — i to jest jej pełniejsze znaczenie — zawiera także w sobie wyżej wspomniane prawdy religii chrześcijańskiej, z tym że w chrześcijaństwie są one

¹⁶⁰ Tamże, s. 756.

¹⁶¹ Mikołaj z Kuzy, O oświeconej niewiedzy, jw., s. 214.

¹⁶² Tenże, *De pace fidei*, jw., s. 760.

¹⁶³ T.P. McTighe, Nicholas of Cusa's unity — metaphysics and the formula: *Religio una in rituum varietate*, w: *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, red. G. Christianson, T.M. Izbicki, Leiden 1991, s. 161–169.

¹⁶⁴ Tamże, s. 17.

¹⁶⁵ Tamże.

wyrażone otwarcie, a w innych religiach należy je odnaleźć. Jak pisze Kuzańczyk: *Jedna jest więc religia i jeden kult dla wszystkich żyjących duchem, ona też jest we wszystkich różnorodnych rytuałach zakładana*¹⁶⁶.

DIE NATUR DER THEOLOGISCHEN SPRACHE VOR DEM HINTERGRUND DER „LAMBETH-KONFERENZ“ — MORAL-THEOLOGISCHE STUDIE

ZUSAMMENFASSUNG

Im Beitrag wird der Dokumenteninhalt der Lambeth-Konferenz aus der Sprachsicht der Moralthologie analysiert. Der Autor zeigt die theologische Sprache angesichts des Glaubens und der Wissenschaft sowie gegenüber der Gestaltungsebene der theologischen Sprache: Abhängigkeit von Tradition und religiöser Erfahrung, Berücksichtigung der Philosophie, Bezug auf Symbolik und reale Erkenntnis. Der Autor kommt zum Schluss, dass die Sprache der Theologie die kulturellen Errungenschaften nutzen muss. In der Moralthologie wiederum ist es überdies die Sprache der situativen Ethik, deren Beiwerte die Vernunft, die Freiheit im Heranwachsen zur Fülle der Offenbarung in Christus und das zuversichtliche Eingehen des Glaubensrisikos sind.

¹⁶⁶ Mikołaj z Kuzy, *De pace fidei*, jw., s. 724.