

Dorota Brylla

Nicholas of Cusa's Interpretation of the Category of Hidden God on the Basis of the Dialogue De Deo Abscondito

Diametros nr 55, 91-111

2018

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.

WYKŁADNIA KATEGORII BOGA UKRYTEGO NA PODSTAWIE DIALOGU MIKOŁAJA Z KUZY *DE DEO ABSCONDITO*

– Dorota Brylla –

Abstrakt. Artykuł podejmuje teologiczną i filozoficzną (z obszaru filozofii religii i filozofii Boga) kategorię *Deus Absconditus* ('Boga ukrytego') i ukazuje ją w kontekście myśli mistycznej Mikołaja z Kuzy przedstawionej na kartach dialogu *De Deo Abscondito*. Bóg ukryty jest Bogiem całkowicie transcendentnym, Bogiem ponad stworzeniem: zarówno w ujęciu ontologicznym, jak i logicznym. *Deus Absconditus* jest Bogiem niezdolnym do poznania racjonalnego, pozytywnego, stąd jedyną drogą poznania go jakkolwiek jest metoda teologii negatywnej (apofatycznej). Bóg ukryty staje się przeto przedmiotem mistycznej epistemologii. Kuzańczyka *Deus Absconditus* jest ponadto określanym jako Prawda (*Veritas*) – również jako taka jest on nie tylko niepoznawalny (niedosięgly ludzkiemu rozumowi), ale i niemożliwy do pojęciowego ujęcia. Boska transcendencja (I), racjonalna nieprzystępność (II) oraz niewyraźność (apofaza) (III) stanowią aspekty, wokół których poniższe rozważania zostały zbudowane.

Słowa kluczowe: Mikołaj z Kuzy, *De deo abscondito*, Bóg ukryty, teologia negatywna, teologia apofatyczna, epistemologia mistyczna, 'prawda' (*veritas*).

Poganin: Co wielbisz?

Chrześcijanin: Boga.

*Poganin: Kim jest Bóg,
którego wielbisz?*

Chrześcijanin: Nie wiem¹.

Wstęp. Cel artykułu

Artykuł niniejszy za przedmiot swojej analizy obiera pojęcie *Deus absconditus* ('Bóg ukryty'), które potraktować można nie tylko jako termin teologiczny, ale i filozoficzny. Jako ten drugi *Deus absconditus* ustanawia kategorię z dziedziny filozofii religii i filozofii Boga. Kategoria *Deus absconditus* ukazana zostanie przez

¹ Cytaty z *De deo abscondito* („O Bogu ukrytym”) w niniejszym szkicu za przekładem: Synowiecki (1983).

pryzmat poglądów XV-wiecznego niemieckiego filozofa, teologa i mistyka Mikołaja z Kuzy (notabene, czytamy o „teorii filozoficzno-teologicznej” Kuzańczyka²). Zawarł je m.in. w traktacie *De deo abscondito* („O Bogu ukrytym”) o formie dialogu pomiędzy poganinem i chrześcijaninem. Werner Beierwaltes w książce *Platonizm w chrześcijaństwie* (w rozdziale „Ukryty Bóg. Kuzańczyk a Dionizy”) stwierdza, że *Dialogus de deo abscondito* nie stanowi podstawowego materiału do ujęcia kwestii ukrytości Boga u Kuzańczyka³. Niemniej poniżej interpretować będę to właśnie dziełko – skoro analiza wychodząca od innych pism Mikołaja (*O uczonej niewiedzy, Przypuszczenia, O poszukiwaniu Boga, O synostwie, O darze ojca światła*) została już wykonana. Okaze się też, że dialog ten zawiera w istocie wiele cennych informacji wyjaśniających analizowaną tu filozoficzno-teologiczną kategorię.

„Ukrytość” Boga, dodać należy Boga judeochrześcijańskiego, odnosi się do jego transcendencji w aspekcie niepoznawalności, i to w wymiarze radykalnej metafizycznej niepoznawalności boskiej istoty. Wynikająca stąd mistyczna myśl Mikołaja z Kuzy o niewyraźności boskiej istoty stanowi egzemplifikację teologii apofatycznej (negatywnej). Poprzez podejmowane zagadnienie niewyraźności i racjonalnej niepoznawalności natury Boga u Kuzańczyka artykuł dotyczyć będzie również problematyki z pogranicza epistemologii – w istocie kwestii niemożliwości dyskursywnego poznania Boga.

Poniższe ujęcie kategorii Boga ukrytego na tle innych analiz teologii mistycznej Kuzańczyka wyróżnia:

1) ukazanie tejże kategorii w kontekście przenikającej się trychotomii: I) „ukrytość” Boga par excellence, boska transcendencja (jako zagadnienie filozofii Boga, filozofii religii oraz teologii) – II) radykalna racjonalna niepoznawalność boskiej istoty/natury (zagadnienie epistemologii, tj. tutaj: „epistemologii mistycznej”) – III) apofaza, niewyraźność boskiej istoty/natury (zagadnienie teologii apofatycznej/negatywnej stricte);

2) skoncentrowanie się na ujęciu kategorii *Deus absconditus* jako ‘Prawdy’ (łac. *Veritas*) i w tym kontekście na niemożności scharakteryzowania, opisanego Boga – co warunkowane jest trudnościami w zdefiniowaniu samego filozoficznego pojęcia „prawda”, w efekcie czego Bóg Kuzańczyka (i mistyków w ogóle) jest nie tylko niedefiniowalny, ale i niepojmowalny.

² Beierwaltes (2003): 131.

³ Ibidem: 121.

Teologia apofatyczna (negatywna) i teologia katafatyczna (pozytywna)

Traktat *De deo abscondito* Mikołaja z Kuzy od strony tytułu nawiązuje do biblijnego wersetu Iz 45:15: „Zaprawdę, jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Wybawicielu!”⁴. Co do podłoża myślowego Kuzańczyka, to, jak mówi Adam Synowiecki:

Wiemy dziś, że Mikołaj studiował na pewno dialogi Platona i pisma neoplatoników; że znał w całości platońskiego *Parmenidesa*, na którym oparł Plotyn swą koncepcję Prajedni. Od Platona zatem, poprzez Plotyna i Proklosa, poprzez neoplatoników i mistyków chrześcijańskich – Pseudo-Dionizego, Augustyna, Alberta Wielkiego, Bonawenturę, Eckharta i in. – wiedzie droga do dialogu *De Deo abscondito*⁵.

Beierwaltes kładzie nacisk na dwóch filozofów, od których Mikołaj zapożycza swoją myśl: Pseudo-Dionizego Aeropagite oraz neoplatonczyka Proklosa (ze swoim dziełem *Komentarz do platońskiego Parmenidesa*)⁶.

Pewną część wątków *De deo abscondito* powtarza za swoim innym, i przypuszczalnie bardziej znanym, dziełem, tj. *De docta ignorantia* (*O uczonej niewiedzy*)⁷ napisanym w 1440 r. Również w tym ostatnim Bóg ujmowany jest jako transcendentny absolut wymykający się ludzkiemu rozumowi, właściwym ludziom umiejętnościom dyskursywnym, poznawczym, tym samym ukazywany jest jako produkt teologii apofatycznej, negatywnej. Przypomnijmy pokrótce specyfikę tej ostatniej.

Teologia apofatyczna (z gr. *apophatikós* – ‘przeczący’), negatywna, niepredykatywna, niedyskursywna, tzw. *via negativa*, to teologia stojąca na stanowisku,

⁴ Cyt. za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1996).

⁵ Synowiecki (1983): 177-178.

⁶ Beierwaltes (2003): 120-159.

⁷ Spotyka się także tłumaczenie: *O oświeconej niewiedzy* – tak tłumaczy Ireneusz Kania (zob. Mikołaj z Kuzy (1997): 43, przyp. 1; uwaga tłumacza), swój zabieg wyjaśniając w sposób następujący: „Oryginalny tytuł łaciński traktatu Mikołaja z Kuzy – *De docta ignorantia* – bywa na inne języki tłumaczony jako »O uczonej niewiedzy« bądź podobnie. Nie jest to tłumaczenie ścisłe. Traktat stanowi propozycję metody poznawczej możliwie najbardziej adekwatnej do najgłębszej tajemnicy metafizycznej i teologicznej – istoty Boga, świata, człowieka i ich wzajemnych związków. Według Kuzańczyka, do poznania tych spraw możemy przybliżyć się tylko ponadrozumowo (drogą *intellectio supraindustrialis*), bezrozumnie (*incomprehensibiliter*), odrywając się zupełnie od potocznie rozumianej wiedzy – czyli poprzez »niewiedzę« (mistyczną). Kuzańczyk, propagując ten koncept, kontynuuje tradycję wywodzącą się już od Sokratesa, poprzez Augustyna i zwłaszcza Pseudo-Dionizego. [...] Dlatego za najlepszy polski odpowiednik łacińskiej *docta ignorantia* uznałem zwrot »oświecona niewiedza«. (Podobnie tłumaczą Niemcy: *belehrte* [a nie *gelehrte!*] *Unwissenheit*)” (ibidem). Woźniakowski (1974): 126 *docta ignorantia* tłumaczy z kolei jako „uczona ignorancja”, a Musioł (2012): 127 sugeruje, implicite niejako, określenie „świadoma niewiedza” – *nescio sciens*.

że istota (natura) Boga jest niepoznawalna na drodze rozumowej, co warunkowane jest tym, że Bóg pozostaje tu całkowicie różny od świata rzeczy stworzonych. O Bogu nie sposób w ramach teologii apofatycznej orzekać per analogiam do bytów doczesnych – te dwa porządki pozostają niereferencyjne. Stąd też „oświecona/uczona niewiedza” Kuzańczyka jest wiedzą o tym, że żadne podobieństwo nie jest możliwe do utrzymania w sytuacji relacji Bóg/to co nieskończone – to, co stworzone/skończone. Jest to dysproporcja tak wielkiego stopnia, że o Bogu nie sposób orzekać za pomocą określeń wziętych z istnień skończonych (a więc orzekać w kategoriach ontycznych – skoro Bóg jest ponad wszelkim znanym bytem), a jedynie za pomocą negacji, antynomii i paradoksu⁸. Dlatego teologia negatywna traktując o Bogu, posługuje się określeniami negatywnymi oraz asercjami „jaki/czym Bóg nie jest”. Jednak metoda negacji w teologii i mistyce nie eliminuje czynnika poznawczego (stąd mówić będziemy za chwilę o epistemologii mistycznej). Chodzi natomiast o oczyszczenie sfery intelektu tak dalece, by nie pojmować (tzn. nie ujmować poznawczo) Boga za pomocą pojęć i modeli do niego, z racji jego natury, nieprzystających i „deformujących Jego absolutną transcendencję”⁹.

Z drugiej strony, teologia katafatyczna (z gr. *kataphatikós* – ‘orzekający w sposób pozytywny’), pozytywna, tzw. *via positiva, nomina affirmativa*, jest podejściem predykatywnym, dyskursywnym. Zakłada możliwość pojęciowego opisanie Boga oraz jego relacji do świata (czyli do swojego stworzenia). Ponieważ Bóg teologów pozytywnych traktowany jest w kategoriach ontycznych, przeto droga katafatyczna, aby Boga opisać, posługuje się licznymi boskimi imionami, epitetami oraz opisami boskich przymiotów, a także asercjami „jaki/czym Bóg jest”.

Różnica w metodologii teologii negatywnej i pozytywnej jest oczywista. Zauważa się jednak i pewną symetrię pomiędzy podejściem apofatycznym i katafatycznym. Poznanie apofatyczne jako poznanie negatywne bazuje bowiem na określeniu najpierw, czym przedmiot rozważań nie jest (*Quid-non*), by móc następnie dojść do jego pozytywnego ujęcia poznawczego (*Quid*)¹⁰. Podejście apofatyczne służy przy tym mówieniu o boskiej istocie, to drugie natomiast – nazywaniu boskiego działania w świecie, tj. określaniu przejawów boskiego istnienia¹¹. Teologia apofatyczna dotyczy zatem Boga w jego przejawie *absconditus* (*Deus ab-*

⁸ Por. „Ponieważ zaś którekolwiek z takich szczegółowych określeń, mających wszak swoje przeciwieństwa, przysługiwać może Bogu w stopniu zaiste absolutnie znikomym, przeto [owe] pozytywne o Nim stwierdzenia są – jak to ujmuje Dionizy – beztreściowe [*incompactae*]”. Zob. Mikołaj z Kuzy (1997): 103 (ks. I, r. XXIV).

⁹ Swieżawski (1979): 51–52.

¹⁰ Swieżawski (1978): 272.

¹¹ Paprocki (2003).

sconditus), podczas gdy teologia pozytywna traktuje o Bogu w jego przejawie *revelatus* (*Deus revelatus* ['Bóg odkryty'/'objawiony'] stanowiącym swoisty przeciwbiegun dla *Deus velatus* ['Bóg zakryty'] jako synonimu dla *Deus absconditus* ['Bóg ukryty']). Inaczej rzecz biorąc, można powiedzieć, że apofaza dotyczyłaby istoty Boga, a predykacja pozytywna jego przejawów. W odniesieniu do Kuzańczyka teologia pozytywna będzie miała zastosowanie, gdy filozof mówił i pisał będzie (choć nie w *De deo abscondito*) o Jezusie Chrystusie (Mikołaj z Kuzy to, co warto mieć stale na uwadze, myśliciel głęboko chrześcijański). Nawiasem mówiąc, Jezusa Chrystusa można także potraktować jako przejawiony „sposób” bytowania boskiego transcendentnego nadbytu (*Deus absconditus*)¹². Jezus Chrystus jako wcielo-
ne boskie „słowo”, upersonifikowany Bóg, Bóg przejawiony, Bóg immanentny boskiemu stworzeniu (*Deus Revelatus*) to korelat teologii katafaticznej – inaczej niż Bóg transcendentny. W istocie rzeczy też Kuzańczyk wydaje się wyżej cenić teologię negatywną niżli afirmatywną – podobnie zresztą jak Dionizy czy neoplatonicy¹³.

„Epistemologia mistyczna”

Niewyraźalność boskiej istoty jako cecha właściwa teologii apofatycznej pozostaje konsekwencją niepoznawalności i niepojmowalności owej boskiej istoty, które warunkowane są samym charakterem ukrytego, transcendentnego Boga (teza: „Bóg »nieskończenie przewyższa wszystko, co może być nazwane«; ale żeby mogło być nazwane musi być poznane”¹⁴). Kategoria Boga transcendentnego przynależy filozofii Boga i filozofii religii, podczas gdy kategoria racjonalnej niezgłębialności przez człowieka boskiej istoty to element epistemologii. Przy czym transcendencja Boga pozostaje w nierozzerwalnym związku z (nie)poznawalnością Boga – polega bowiem na wymykaniu się ludzkiemu rozumowi, właściwym ludziom umiejętnościom poznawczym – i jako taka traktowana może być jako przynależna teologii apofatycznej. Chodzi zatem nie tylko o stricte fizyczną transcendencję Boga, mianowicie że Bóg jest nie w bycie (choć w jakiś sposób także o to), ale i o niemożność mówienia o Bogu za pomocą języka naturalnego właściwego ludziom. Jak zauważa badaczka Kuzańczyka Nancy Hudson, boża trans-

¹² Być może można potraktować Jezusa Chrystusa jako będące Jedno – z rozróżnienia Kuzańczyka na nadbytowe, absolutne Jedno i będące Jedno właśnie. Owa swoista dotycząca Boga aspektowa dwudzielność jest najpewniej, jak wskazuje Beierwaltes (2003): 130, przyp. 23, zapożyczeniem z Proklosa i Dionizego. Zob. więcej: Beierwaltes (1985, 1987).

¹³ Beierwaltes (2003): 126.

¹⁴ Drozdowicz (2011): 6.

cendencja jest różnicą, odległością (ang. *distance*) pomiędzy poznającym a poznawanym¹⁵.

Według Mikołaja z Kuzy to wiedza empiryczna i metafizyczna (łac. *coniectura*) jest *via positiva*: predykatywna i afirmatywna – ale ta nie dotyczy się Boga¹⁶. Kuzańczyk definiuje *coniectura* jako: *Positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans* („sformułowanie afirmatywne, które w odrębności uczestniczy w samej prawdzie”)¹⁷.

W odniesieniu do ich [scholastyków – D.B.] twierdzenia, że prawda polega na *adaequatio rei et intellectus*, czyli zgodności między myślą a rzeczywistością, przekonywał [Kuzańczyk – D.B.], że zgodność ta jest nieosiągalna i że musimy zadowolić się przypuszczeniem (*coniectura*)¹⁸.

Coniectura (owo ‘domniemanie’, ‘przypuszczenie’) to naturalna aktywność rozumu i jako taka wyznacza korelat dla platońskiej *doksy*¹⁹. Wiedza o Bogu, jego naturze jest natomiast nieosiągalna dla ludzkiego *ratio* – z istoty zawodnego, bo niepełnego, ponieważ ograniczonego perspektywą i światopoglądem. Innymi słowy, ukryty Bóg wykracza ponad rozum, ale także myślenie rozumu (*intellectus*); nieskończoność bytu bożego tak radykalnie przekracza obszar tego, co stworzone i skończone, że nie da się tej rzeczywistości ująć przy pomocy pojęć i zasad rządzących ludzkim myśleniem. Jak to określa wspomniana powyżej Hudson, transcendencja Boga jest polarną opozycją teofanicznej immanencji i jeśli ma zostać pojęta (zrozumiana), to musi zaistnieć w dwoistym (ang. *dual*) kontekście dychotomii boskiej Supereminencji²⁰ i paradoksu (z jednej strony) oraz ludzkiego *ratio* i intelektu (z drugiej)²¹.

¹⁵ Hudson (2007): 89.

¹⁶ Metafizyczna tutaj w znaczeniu ontologiczna, tzn. o bycie, o tym, co jest. Bóg ukryty to natomiast swoisty przedbyt – jednocześnie nadbyt – jego istota nie wchodzi więc w zakres rozważań o bycie jako takim.

¹⁷ *De Coniecturis* („O domysłach”) I, 11 (57: 10–11); cyt. za: Hopkins (1994): 308, przyp. 1 („an affirmation that with some degree of otherness partakes of the truth as it is”). Cytaty z języka angielskiego w niniejszym artykule w tłumaczeniu autorki.

¹⁸ Małachowski (2005): 144.

¹⁹ Por. Hopkins (1994): 308, przyp. 1; Synowiecki (1983): 188.

²⁰ Ang. *Supereminence*. Terminem „supereminencja” posługuje się także Agnieszka Kijewska (2005): 52, aplikując go do orzekania o wzniosłości i transcendencji Boga u Eriugeny (gdzie chodzi o Niebyt Boga – jako Nicość w znaczeniu Boskiej doskonałości [w sensie opozycji do niedoskonałych bytów skończonych]). Skądinąd Jan Szkot Eriugena także uchodzi za jednego z przedstawicieli teologów mistycznych oraz teologów apofatycznych.

²¹ Hudson (2007): 91.

Bóg jako transcendens – tzn. będący poza stworzonym porządkiem – jest zatem niepojęty rozumowo, nieosiągalny dyskursywnie. Jest niedosięgalny nie tylko bytowo, ale i poznawczo (onto-logicznie). Racjonalna aktywność ludzka ograniczona jest szeregiem zasad (logiki zasady bytu i myśli), w których podstawową zasadę wyznacza zasada niesprzeczności. Ta jednak nie dotyczy Boga – jest on bowiem przez Kuzańczyka charakteryzowany jako *coincidentia oppositorum*, tzn. zjednoczenie (jedność) przeciwieństw (sprzeczności)²². Ta ostatnia kategoria nie pojawia się jednak w dialogu *De deo abscondito*, stąd nie możemy poświęcić jej tu więcej miejsca²³. „Osiągalny” niejako jest Bóg jedynie w wyniku „uczonej niewiedzy”, która porzucając sferę ludzkiego *intellectus*, „wznosi” mistycznie człowieka do Boga. „Na pojęcie *docta ignorantia* wpadł Mikołaj podczas morskiej podróży – powracając z Grecji – gdy zdał sobie jasno sprawę, że Boga trzeba pojmować niepojęciowo, w akcie uczonej niewiedzy”²⁴. I to „uczona niewiedza” umożliwia szczególnego typu poznanie Boga – ale poznanie nie dyskursywne, bazujące na prawach logiki, tylko mistyczne, stąd łączymy je z epistemologią mistyczną. Owo poznanie dokonuje się tutaj w sposób *incomprehensibiliter*: ponadrozumowy, wizyjny, „wglądowy”. Wizja taka jest wizją intelektualną (choć nie rozumową) i jako taka jest kontemplacją.

Mamy zatem do czynienia z dwoma typami poznania: racjonalnym, które pozostaje niepełne (bo ograniczone jest doświadczeniem zmysłowym) oraz drugim – opisywanym przez Kuzańczyka – które, jak zauważa Donald F. Duclow, „daje możliwość intelektualnego wglądu (*intellectus*), kiedy to wiedza racjonalna przechodzi w uczone ignorancję, której dialektyka prowadzi do finalnego elementu wizji Kuzańczyka: najważniejszego, zamkniętego ogrodu, gdzie zamieszkuje nieskończony Bóg”²⁵.

Jakkolwiek chodzi tu o mistykę ponadrozumową, to należy mieć na uwadze, że nie oznacza to, jakoby Kuzańczyk był reprezentantem mistyki afektywnej (uczuciowej) – mistyki będącej w swoistej antytezie do mistyki intelektualnej. Mi-

²² Przy czym, jak zauważa Kolarzowski (2005): 46, *coincidentia oppositorum* może dotyczyć także człowieka: „Termin *coincidentia oppositorum* (w myśli Kuzańczyka) odnosi się także do człowieka. Jego dusza i ciało realizują antyetyczność, która jednak może zostać pokonana przez osiągnięcie psychofizycznej jedności ludzkiej natury na drodze ćwiczeń i doświadczenia mistycznego” (*ibidem*).

²³ Jest natomiast tematem *De docta ignorantia*.

²⁴ Albert (2002): 120.

²⁵ Duclow (2007), za: Carman (2014): 112 („gives way to intellectual insight (*intellectus*); [where] rational knowledge passes into learned ignorance, whose dialectic then leads to the final element in Cusanus’s image: the central, enclosed garden where the infinite God dwells”).

kołaj łączy w istocie mistykę z kategorią *docta ignorantia*²⁶. To „uczona niewiedza” jest też w istocie tym, na podstawie czego mówimy tu o epistemologii mistycznej – *ignorantia* przynależy bowiem porządkowi epistemologii. Jak zauważa chociażby Anna Musioł²⁷, *docta ignorantia* to nieuwarunkowany ideał wiedzy przejęty przez Kuzańczyka z tradycji augustyńskiej i mistyki chrześcijańskiej. Rolę niewiedzy w mistycznym poznaniu skonkretyzował Mikołaj najpewniej pod wpływem lektury autorów uwypuklających wzniosłość niewiedzy w procesie mistycznego lgnięcia do Boga, z których chyba najbardziej znanym i jednocześnie mającym największy wpływ na Kuzańczyka pozostaje Dionizy Pseudo-Areopagita²⁸. U tego ostatniego występuje bowiem – notabene właściwy teologii negatywnej – mistyczny sposób poznania polegający na abdykacji z *nous*, efektem czego jest ustanie wszelkiej aktywności poznawczej człowieka²⁹. Jednakże

[...] występująca z taką siłą u Mikołaja apoteoza apofatyczności, niewiedzy, wyższości prostej, »chłopskiej« mądrości nad uczonością profesjonalistów nauki, całe ponizanie rozumu, to wszystko – przy bliższym przypatrzeniu się – okazuje się jednak w istocie rzeczą próbą głębokiej odnowy intelektu i rewindykacji jego właściwych uprawnień w życiu duchowym i w jego najwyższym przejawie, w mistyce³⁰.

Stąd nawet nie tyle chodzi tu o porzucenie *nous* i *ratio*, co o całkowicie inne ich ujęcie i użycie – tym samym inne ujęcie „niewiedzy”.

W *De docta ignorantia* Kuzańczyk pisze: „uczona niewiedza ma swoje źródło w tym, iż dokładna³¹ prawda jest niepojmowalna”³². Stąd swoiście sokratejskie przekonanie³³, że wiedza o tym, że się nie wie (tzn. tu: wiedza, że coś jest niepoję-

²⁶ I dlatego też współczesny Kuzańczykowi Wincenty z Aggsbach zarzucał mu błędną wykładnię przeżycia mistycznego. Według tego drugiego to bowiem uczucie jest tym, co mistykę określa, a metoda intelektualizmu (czy też według Wincentego – w sytuacji Kuzańczyka – pozornego anty-intelektualizmu) jest niewspółmierna z mistycznym doświadczeniem. Zob. Swieżawski (1978): 227.

²⁷ Musioł (2012): 120.

²⁸ Teksty w tym duchu, które najpewniej wpłynęły na Kuzańczyka, podaje – czerpiąc od Maurice’a de Gandillaca – Swieżawski (1978): 223, przyp. 279.

²⁹ Ibidem: 269.

³⁰ Ibidem: 225.

³¹ Jako ostateczna.

³² Mikołaj z Kuzy (1997): 49 (k. I, r. II).

³³ Por. Platon (1958): 99. Por. zwłaszcza w kontekście pojawiającej się tu swoistej „uczonej niewiedzy”, a z drugiej strony faktu, że filozofia Platona oddziaływała na Kuzańczyka.

te, poza zasięgiem rozumu), jest de facto wiedzą³⁴. W słowach chrześcijanina z *De deo abscondito*:

W posiadaniu wiedzy jest wśród nich ten (*hic censendus est sciens*), kto wie, że nie ma wiedzy; ten zaś wielbi prawdę, kto wie, że bez niej nie może pojąć niczego; ani bytu, ani życia, ani poznania.

Z kolei w komentarzu do fragmentu (dalej z *De deo abscondito*):

Poganin: Zdumiewające, widzę, że [oto] człowiek znajduje się pod wpływem tego, czego [istoty] nie zna.

Chrześcijanin: Bardziej zdumiewa, że znajduje się on [zwykle] pod wpływem tego, o czym sądzi [tylko] (*putat*), że jest mu znane.

Poganin: Dlaczego?

Chrześcijanin: Ponieważ zna (*scit*) mniej to, o czym sądzi, że jest mu znane, aniżeli to, o czym wie (*scit*), że [w istocie] nic nie wie;

Jasper Hopkins stwierdza:

W dialogu tym, ukończonym przed rokiem 1445, Mikołaj nie utrzymuje, że ludzie nie wiedzą nic zupełnie. Gdyby tak było, nie odnosiłby się on tutaj do osoby wiedzy o tym, że nic ona nie wie. Jego twierdzeniem jest, że skończone umysły nigdy nie są w stanie dokładnie poznać tego, co jest, że nigdy nie mogą poznać ostatecznie prawdy³⁵.

Najpierw pojawia się więc niewiedza: nie wiem, co widzę. Ta niewiedza obejmuje z kolei wiedzę o własnej niewiedzy: to wiem, że wiem, że nie wiem (*hoc scio solum, quod scio me nescire*)³⁶. Niewiedza jest tu punktem wyjścia dla przyznania, że to, co boskie leży poza poznaniem rozumowym. I jest to niewiedza oświecona – inna niż dyskursywna – która prowadzi do poznania prawdy (*veritas*).

³⁴ „Sokratyzm” metody Mikołaja z Kuzy jest jeszcze lepiej egzemplifikowany przez serię dialogów myśliciela pt. *Idiotae*. Por. Mikołaj z Kuzy (2008).

³⁵ Hopkins (1994): 308, przyp. 1 („In this dialogue, completed before 1445, Nicholas is not maintaining that human beings know nothing at all. For otherwise he would not here be referring to one's *knowing* that he does not know. His claim is that finite minds can never know *precisely* what anything is, that they can never know the truth absolutely”).

³⁶ Wieczorek (2004–2005): 156.

Bóg jako *veritas*

Prawdą (*veritas*) jest sam Bóg – w *De deo abscondito* mówi się o niej wielokrotnie, przy czym zawsze w kontekście jej (I) transcendencji, (II) niepoznawalności i (III) apofatyczności. ‘Prawda’ jest „prawdą niewypowiadalną” – *veritas ineffabilis*. ‘Prawda’-Bóg może być uchwycona jedynie przez samą siebie: Bóg jest zrozumiały jedynie dla siebie samego – w „O Bogu ukrytym” padają słowa:

Chrześcijanin: Otóż jakimże sposobem prawda może być uchwycona, jeśli nie przez siebie samą? Wszak nie dałaby się [ona] uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca (*apprehendens*) występowała wcześniej i później [niż] przedmiot pojmowany (*apprehensum*).

Co także istotne, prawda utożsamiona zostaje w dialogu z istotą rzeczy (niejako w korespondencji do boskiej istoty), z konieczności zatem – tzn. konsekwencją tego, że istota (teraz Boga) znajduje się w centrum zainteresowania spekulacji negatywnej; w przeciwieństwie do istnienia (Boga), które jest zagadnieniem teologii katafatycznej – jest ona niepojmowalna. Wiedza dana człowiekowi dotyczy jedynie istnienia Boga i istnienia rzeczy (*via positiva*) – nie ich istoty³⁷:

Chrześcijanin: [...] Jeśli bowiem zapytałbym ciebie o istotę (*de quidditate*) tego, o czym sądzisz, że wiesz [czym jest] stwierdzisz [zapewne, że] samej prawdy [istoty] człowieka lub kamienia nie potrafisz wyrazić. Jeśli więc wiesz, że człowiek nie jest kamieniem, to nie wypływa to z [takiej] wiedzy, dzięki której znasz [istotę] kamienia oraz różnicę [między nimi], lecz pochodzi z przypadłości, z różnorodności działań i kształtów³⁸, którym, jeśli [je] rozróżniasz, nadajesz oddzielne nazwy. Albowiem działalność rozróżniającego rozumu (*motus in ratione discretiva*) ustanawia nazwy.

Bóg w swojej istocie jako ‘prawda’ (*veritas*) jest niepojmowalny i niedefiniowalny także dlatego, że trudno jest o jedną definicję „prawdy” – jako pojęcia filozoficznego – w ogóle. Najpowszechniej prawda traktowana jest jako zgodność tego, co się mówi (o czym się mówi), z tym, co jest (istnieje) – co jest rozwinięciem klasycznej formuły *veritas est adaequatio rei et intellectus*, czyli „prawda to zgodność rzeczy z rozumem”. Chodzi tu więc o poznanie (prawda jako cecha ludzkiego poznania)³⁹, a zatem o epistemologię; a ponieważ mówimy o Bogu – z natury (istoty

³⁷ I to wiedza o istnieniu Boga osiągalna jest dla człowieka na drodze mistyczno-intuicyjnej.

³⁸ Czyli z istnienia.

³⁹ Por. „pojęcie to jest bardzo zróżnicowane w zależności od rodzaju poznania, poznającego i tego, co poznawane”. Rahner, Vorgrimler (1987): kol. 354.

[sic!]) swojej niepojmowanym dla człowieka racjonalnie, niedosięglym rozumowo – mówimy o epistemologii mistycznej. Prawda jako istota Boga byłaby tu – w wykładni epistemologii mistycznej i teologii apofatycznej oraz zgodnie z kategorią „uczonej niewiedzy” – zgodnością tego, o czym się mówi, że się nie wie (*resp.* że nie jest się w stanie powiedzieć) o Bogu z boską istotą *per se*.

‘Prawda’ jest istotą Boga, stąd przynależy teologii negatywnej. Synowiecki stwierdza:

Prawda (istota) Jego »intelligere« zbiega się z prawdą (istotą) Jego »esse«, które jako »esse omnis esse« zawiera w sobie każdą istotę; z kolei akt pojmowania obejmuje tu całe Jedno i prawda, która poznaje samą siebie (a przez siebie wszystko), działa zarazem w sobie. I dlatego pełną wiedzę – taką, jaka jest zgodna z pojęciem wiedzy – posiada wyłącznie Bóg [...]⁴⁰.

Jest więc Bóg jedynym, który posiada pełnię wiedzy o sobie (zdobycie takiej wiedzy o Bogu przez człowieka jest niemożliwe – stąd teologia negatywna) – dlatego jest ‘prawdą’; więcej nawet: jest prawdą prawd, gdzie prawda zdobywana przez człowieka na drodze oświeconej niewiedzy, poznania intuicyjnego, „wizyjnego”, mistycznego „oglądu” „stanowi stopień w dążeniu do prawdy prawd”⁴¹. Pojęcie ‘prawdy’ jest zatem nieograniczone⁴² – tak jak nieograniczony jest w swojej istocie Bóg.

Chociaż boska transcendencja pozostaje nieograniczona, jest ona także czymś Jednym, wręcz absolutnie Jednym. Zaznaczmy przy tym słowami Jacka Widomskiego, że przysługująca u Kuzańczyka Bogu jedność (*unum*) „nie jest jednością matematyczną i nie odnosi się do liczby⁴³, lecz jest tożsama z najwyższym bytem”⁴⁴ i jako taka jest początkiem wszelkiej liczby matematycznej oraz mnogości przejawionego świata. Jedność u Kuzańczyka jest boskim transcendensem i w tej „postaci” jest ‘prawdą’. *Expressis verbis* zrównanie boskiej ‘prawdy’ z ‘jednością’ pojawia się w następującym fragmencie *De deo abscondito*:

Poganin: Jest-li tylko jedna prawda, czy wiele prawd?

⁴⁰ Synowiecki (1983): 195.

⁴¹ Wawrzynek, Sebesta (2011): 26.

⁴² Ibidem.

⁴³ Gdyż jako taka dopuszczałaby możliwość powiększenia (*resp.* pomniejszenia) siebie, co w sytuacji boskiej istoty jest niemożliwe.

⁴⁴ Widomski (2003): 141.

Chrześcijanin: Jest tylko jedna, albowiem jedna jest także jedność; a prawda zbiega się z jednością, gdy prawdą jest, że jedność jest jedna.

Adam Synowiecki interpretując to zdanie, przekłada je na okres warunkowy, w wyniku tego zabiegu jest ono przezeń odczytywane:

Jeżeli jest tak, że w wyrażeniu *jeśli jedna jest jedność, to jedna jest prawda* ($p \rightarrow q$), prawdziwy jest jego poprzecznik *jedna jest jedność* (p), to jest zarazem i tak, że jego następnik *jedna jest prawda* (q) stanowi również zdanie prawdziwe⁴⁵.

Transcendencja-niepoznawalność (niepojmowalność)-niewyraźalność boskiej istoty

'Prawda'-Bóg jest transcendentna, niepojmowalna i niewyraźalna. Poniżej przedstawionych zostanie kilka cytatów z *De deo abscondito* (w moim odczuciu najbardziej reprezentatywnych) potwierdzających tę tezę, co uczynione zostanie zgodnie z zaproponowaną przeze mnie trychotomiczną klasyfikacją. Niemniej pamiętać należy, że nie są to klasyfikatory rozłączne, ale przenikające się, zależne od siebie, chwilami wręcz tożsame. Fragmenty, na które pragnę zwrócić szczególną uwagę, a wymagające niezbędnego komentarza, zostaną nim opatrzone.

I) „Ukrytość”, *transcendencja Boga (filozofia Boga, filozofia religii, teologia)*

Poganin: Co wielbisz?

Chrześcijanin: Boga.

P: Kim jest Bóg, którego wielbisz?

Ch: Nie wiem.

Bóg jest tak odległy (transcendentny) w swojej istocie, że wierzący chrześcijanin nie zna go, nic o nim nie wie⁴⁶. Ponadto sformułowanie padające z ust chrześcijanina – mianowicie „nie wiem” – może stanowić egzemplifikację idei, że ukryty Bóg wytyczalny jest przez negację w swym bycie w sobie⁴⁷.

Ch: [...] my czcimy samą prawdę absolutną [...]; wy czcicie ją nie jako absolutną w [samej] sobie, lecz jako [taką, która] uobecnia się (*est*) w swoich dziełach; [czcicie] nie jedność absolutną, lecz jedność w liczbie i w mnogości [rzeczy]. Błędzicie, ponieważ prawda, jaką jest Bóg, nie może się udzielić czemuś drugiemu.

⁴⁵ Synowiecki (1983): 210. Jest to więc *modus tollendo tollens*.

⁴⁶ Stąd jest to fragment mogący reprezentować wszystkie trzy wyróżnione przeze mnie aspekty *Deus absconditus*: nie tylko transcendencję, ale i niepojmowalność oraz niewyraźalność boskiej istoty.

⁴⁷ Beierwaltes (2003): 124.

Transcendentny Bóg ('prawda') w swojej jedności (*unum*) jest całkowicie odmienny od Boga pogan: ten drugi uobecnia się w stworzeniu, w przejawionych, doczesnych bytach, podczas gdy ten pierwszy jest „nierozmnożony” w bycie. *Deus absconditus* nie udziela się stworzeniu – de facto poprzez swoją „ukrytość”.

P: Czyżby, krótko mówiąc (*igitur*) nie przysługiwał Bogu [żaden] byt?

Ch: Słusznie mówisz.

P: Jest więc niczym?

Ch: Nie jest niczym; ani nie jest, ani jest, przeto [et] nie jest; jest natomiast źródłem i początkiem wszystkich zasad bytu i niebytu.

P: Jest [więc] Bóg źródłem zasad bytu i niebytu?

Ch: Nie.

P: Wszak dopiero co to powiedziałeś.

Ch: Prawdę powiedziałem, gdy powiedziałem, [że tak jest] i teraz prawdę mówię, gdy [temu] przeczę. Skoro już są jakiekolwiek zasady bytu i niebytu, Bóg je wyprzedza. Wszelako zasadą niebytu nie jest niebyt, lecz byt; domaga się przeto niebyt zasady, aby bytowała. A ponieważ niebytu bez niej nie ma, przeto jest [ona] zasadą niebytu.

„Nieprzysługiwanie” Bogu bytu oraz z drugiej strony niebytu, wskazuje na bożą transcendencję względem tegoż (tj. ziemskiego bytu). Podobnie „wyprzedzanie” przez Boga wszelkich zasad bytu i niebytu odsyła do idei boskiej transcendencji – Bóg jest gdzieś „przed” i „ponad” nimi⁴⁸. Przy tym dla Mikołaja z Kuzy działanie Boga jest darem bytu i dlatego nie można opisać Boga jako bytu w opozycji do niebytu. Niebyt będzie tu najpewniej tym, co nierozróżnione (nieokreślona złożoność), podczas gdy byt tym, co rozróżnione (określona złożoność)⁴⁹ – *complexitas*.

P: Jest-li Bóg prawdą?

Ch: Nie, lecz wyprzedza wszelką prawdę.

P: Jest czymś innym niż prawda?

Ch: Nie, ponieważ inność nie może mu przysługiwać; wyprzedza (*est ante*) [on] natomiast nieskończenie doskonale wszystko to, co jest przez nas pojmowane i wyrażane [jako] prawda.

Wyprzedzanie przez Boga – jako 'prawdy' (swoistej „prawdy prawd”) – wszelkiej prawdy jest aspektem boskiej transcendencji.

⁴⁸ Na temat filozoficznej kategorii bytu i niebytu w ogóle zob. np. Krąpiec (1966).

⁴⁹ Luhmann (2011): 73-74.

Co do dalszego fragmentu, to warto przytoczyć tu komentarz Synowieckiego. Autor ten zauważa, że aporematyczna względem przekonania, że Bóg jest 'prawdą' i nie może być czymś innym, opinia, że Bóg 'prawdą' nie jest i „wyprzedza wszelką prawdę” (*omnem praevenit veritatem*) jest u Kuzańczyka pokłosiem mistycznej teologii Pseudo-Dionizego i koncepcji, że Bóg bytuje *superessentialiter*, czyli ponadistotowo, tzn. że jest czymś więcej niż tylko istota (tym samym 'prawda'). Jest czymś więcej niż byt ujęty esencjalnie jako to, co po prostu jest i jest jakieś. Stąd uobecniać się ma Bóg nie jako to, co jest, a de facto jako to, co nie jest (skąd wynika Kuzańczyka apofaza i teologia negatywna)⁵⁰.

P: Podoba mi się to, co powiedziałaś i jasno pojmuję, że [...] Bóg [...] nie mając natury (*conditionem*) stworzenia, nie znajduje się w świecie stworzeń.

P: [...] Zapewne świat bytów złożonych oraz wszystkie byty złożone przez niego samego są tym, czym są; jednak, ponieważ nie jest [on] złożony, [przeto] nie da się poznać w świecie bytów złożonych.

Niech więc na wieki pochwalony będzie Bóg, który ukryty jest przed oczami mądrych [tego] świata.

Przekonanie o nieposiadaniu przez Boga natury stworzenia i nie znajdowaniu się go w świecie stworzenia (jako bytu złożonego – Bóg jest bowiem prosty i jeden) to *expressis verbis* wyrażenie boskiej transcendencji – podobnie jak zdanie „Bóg, który ukryty [sic!] jest przed oczami mądrych tego świata”.

Bóg ukryty, czyli boża transcendencja, to wymiar „ponad”. Z drugiej strony Bóg uobecniony w stworzeniu, w boskich dziełach – owa boska immanencja czy też teofania – to wymiar „w”. Nawiasem mówiąc, na takim ujęciu sprawy oparł swoje rozważania Beierwaltes, który zresztą ideę, że Bóg w bycie, w istocie („bycie nad”) jest oddalony (wymiar *Deus absconditus/velatus*; boski przedbyt i nadbyt), a w działaniu („bycie w”) jest obecny (wymiar *Deus revelatus*), traktuje jako dionizyjską i neoplatońską⁵¹.

II) *Radykalna racjonalna niepoznawalność boskiej istoty/natury (epistemologia; „epistemologia mistyczna”)*

P: W jaki sposób wielbisz z taką powagą to, o czym nie wiesz [czym jest]?

Ch: Ponieważ nie wiem, więc wielbię.

⁵⁰ Synowiecki (1983): 202.

⁵¹ Beierwaltes (2003): 146.

Chrześcijanin nie zna Boga, którego wielbi, nic o nim nie wie – Bóg pozostaje poza zasięgiem ludzkich rozumowych możliwości i wyznacza sferę niepoznawalną dla człowieka. Bóg jest bytem nieskończonym, stąd niepojętym, przeto wykracza poza wszelkie pozytywne (katafatyczne) ujęcie poznawcze.

Ch: Przez wiedzę rozumiem bezpośrednie uchwycenie prawdy (*appraeensionem veritatis*). Kto mówi, że ma wiedzę, mówi, że pojął prawdę.

P: I ja tak myślę (*credo*).

Ch: Otóż jakimże sposobem prawda może być uchwycona, jeśli nie przez siebie samą? Wszak nie dałaby się [ona] uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca (*appraehendens*) występowała wcześniej i później [niż] przedmiot pojmowany (*appraeensum*).

P: Nie rozumiem tego, że prawda może być uchwycona tylko przez siebie samą [i w sobie samej] (*per semet-ipsam*).

Ch: Sądzisz [zatem], że dałaby się uchwycić inaczej i w [czymś] innym?

P: Sądzę.

Ch: Wyraźnie błędzisz. [...]

Ch: Nie poznaje się jednak prawdy inaczej i w inny sposób, niż [ten], przez który bytuje (*a modo quo est*) sama prawda. Stąd szalony jest, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie, a nie zna [samej] prawdy. Czyż nie za szalonego zostałby uznany ów ślepiec, który sądziłby, że wie [jakie są] różnice między barwami, skoro nie znałby barwy [jako takiej]?

Bóg-‘prawda’ jest poznawalny wyłącznie dla siebie i przez siebie – nie dla człowieka, którego akt poznawczy charakteryzuje relacja czasowa i przyczynowo-skutkowa (wpierw jest zdolność, predyspozycja epistemiczna podmiotu, a kolejno rzecz postrzegana i ogarniania rozumowo – przedmiot). Takie zależności nie dotyczą boskiej ‘prawdy’.

P: A zatem kto wśród ludzi posiada wiedzę, jeżeli niczego nie można wiedzieć?

Ch: W posiadaniu wiedzy jest wśród nich ten (*hic censendus est sciens*), kto wie, że nie ma wiedzy; ten zaś wielbi prawdę, kto wie, że bez niej nie może pojąć niczego; ani bytu, ani życia, ani poznania.

P: [...] odpowiedz mi, co wiesz o Bogu, którego wielbisz?

Ch: Wiem, że wszystko, co znam, nie jest Bogiem i, że wszystko, co pojmuję (*conci-pio*), nie jest jemu podobne, lecz, że on to przewyższa.

To, co można wiedzieć, to to, że nic się nie wie na temat Boga (boskiej istoty). Jedyna ludzka wiedza o Bogu polega na tym, że pozostaje się świadomym, że Bóg

jest niepojmowalny i „leży” poza ludzkim dyskursem. Bóg jest całkowicie innym porządkiem onto-logicznym, stąd nic, co znane człowiekowi, z nim (Bogiem) nie pozostaje w związku.

P: Osobliwie twierdzisz, że Bóg, którego wielbisz, nie jest ani niczym, ani czymś; tego żaden rozum nie pojmuje.

Wspominany już Beierwaltes zagadnienie niedostępności dyskursywnej Boga przedstawia w swojej pracy zasadniczo przez pryzmat kategorii *non aliud* ('nie inne'/'nie inny'; 'to, co nie-inne'/'ten, który nie-inny')⁵² – terminu bardzo często pojawiającego się u Kuzańczyka. Kategoria *non aliud* „jednoczy” też Boga w aspektach *abscondito* (*velatus*) oraz *revelatus*: „W nie-innym pojęciu Jednego daje się wyprowadzić i uściślić pojęciowo właśnie przy uwzględnieniu stosunku immanencji i transcendencji boskiego *principium*”⁵³.

III) Apofaza, niewyrażalność boskiej istoty/natury (teologia negatywna, apofatyczna)

Ch: [...] Czczę bowiem Boga, [ale] nie [tego], o którym twoje pogaństwo mniema (*putat*) fałszywie, że [go] zna, i którego nazywa [po imieniu], lecz samego Boga, który jest prawdą nie dającą się wypowiedzieć.

Ch: [...] my czcimy samą prawdę absolutną, niezmaconą, wieczną i niewypowiadalną; [...] Błędzicie, ponieważ prawda, jaką jest Bóg, nie może się udzielić czemuś drugiemu⁵⁴.

Bóg-‘prawda’ jest niewyrażalny, niewypowiadalny (*veritas ineffabilis*), niedostępny językowo, niemożliwy do ujęcia w ludzkie ramy semantyczne – stąd celowość teologii apofatycznej. Jak mówi Swieżawski, „jak w wypowiedziach mistyków, podobnie i w wywodach Kuzańczyka załamują się struktury pojęciowe i wyrażający je język, chcąc jakoś wypowiedzieć rzeczywistość, która z racji swej niewspółmierności z naszymi możliwościami poznawczymi jest zasadniczo niewyrażalna”⁵⁵.

⁵² Beierwaltes (2003): 149 i n.

⁵³ Ibidem: 156.

⁵⁴ Por. angielski przekład tego zdania: „Thereby you err, since Truth, which is God, is *incommunicable* to anything else” (Hopkins (1994): 302; emfaza – D.B.), w którym podkreślono wyjątkowo istotny w tym kontekście aspekt niewyrażalności, niewysławialności dla bytów stworzonych bożej natury (istoty).

⁵⁵ Swieżawski (1978): 230.

P: Jestże więc Bóg niczym?

Ch: Nie jest niczym, ponieważ owa nicość posiada nazwę „Nic”. [...]

[...]

Ch: [...] Ale ponieważ od niego pochodzą (*sint*) wszystkie [byty], przeto raczej nie można powiedzieć o nim tego czy tamtego.

O Bogu nie sposób orzec nawet tego, że jest on niczym (względem bytów skończonych), gdyż samo to byłoby już predykacją. O Bogu nie można powiedzieć, ani że jest, ani że nie jest – „jest” bowiem poza ludzkimi określeniami.

P: Czy nie można go [zatem] nazwać?

Ch: Małe jest to, co daje się nazwać; to, czego wielkość nie może zostać pojęta, pozostaje niewypowiadalne.

P: Jest więc niewypowiadalny?

Ch: Niewypowiadalny nie jest, lecz – ponieważ stanowi przyczynę wszystkiego, co można nazwać – [jest] ponad wszystkim, co można wypowiedzieć. Jakże ten, który nadaje imię innym [bytom], sam [byłby] bez imienia?

P: Jest więc [zarazem] wypowiadalny i niewypowiadalny?

Ch: Tak też nie jest. Albowiem Bóg nie stanowi podstawy (*radix*) sprzeczności, lecz jest samą złożonością, wyprzedzającą wszelką podstawę. Stąd nie należy także mówić, że jest wypowiadalny i niewypowiadalny.

P: Cóż więc możesz o nim powiedzieć?

Ch: To, że ani się [jakoś] nazywa, ani [wcale] nie nazywa, ani nazywa i nie nazywa [zarazem]; wszystko, co może zostać [o nim] powiedziane, w zdaniach dysjunktywnych i koniunktywnych, przez zgodę lub sprzeciw, nie odpowiada mu ze względu na doskonałość jego nieskończoności; toteż jest [on] jedyną zasadą (*principium*) każdej – jaka da się sformułować – myśli o nim.

P: Czyżby, krótko mówiąc (*igitur*) nie przysługiwał Bogu [żaden] byt?

Ch: Słusznie mówisz.

P: Jest więc niczym?

Ch: Nie jest niczym; ani nie jest, ani jest, przeto (*et*) nie jest; jest natomiast źródłem i początkiem wszystkich zasad bytu i niebytu.

P: Czyż nie nazywacie Boga Bogiem?

Ch: Nazywamy.

P: Prawdę mówisz albo nieprawdę.

Ch: Ani jedno z dwojga, ani [tak i nie] zarazem (*ambo*).

Nie mówimy mianowicie prawdy [utrzymując], że [tylko] to [imię] jest jego imieniem (*quod hoc sit nomen eius*); ale nie mówimy też fałszu, bo nie jest fałszem, że jest

to [jednak] imię jego. Nie mówimy też prawdy i fałszu [łącznie], gdyż jego niezłożoność wyprzedza wszystko: zarówno to, co można nazwać, jak i to, czego nazwać nie można.

O Bogu nie sposób powiedzieć, ani że jest wypowiadalny, ani że jest niewypowiadalny; ani że się nazywa, ani że się nie nazywa; ani że jest czymś (jakiś), ani że nie jest czymś (jakiś); orzeczenie, że Bóg jest niewypowiadalny, niewyraźalny lub nie-jakiś jest już przecież w jakimś stopniu i w pewien sposób sądem orzekającym pozytywnie – mianowicie, że Bóg nie jest jakiś. Wszystko to stanowi egzemplifikację niepojmowalności, więc i niewyraźności, boskiej istoty i stąd ów właściwy teologii negatywnej język antynomii i paradoksu.

Polski badacz Piotr Sikora, analizujący negatywną myśl teologiczną (także Mikołaja z Kuzy), zwraca uwagę, że pojawiająca się w tym kontekście negacja okazuje się w efekcie określeniem predykatywnym, sądem katafaticznym (afirmacją). Stąd, celem zachowania konsekwencji w apofaticznym rozumowaniu, należałoby najpewniej zanegować i taką negację – co daje negację negacji. Owa negacja musi jednak przyjąć formę apofaticznej negacji określenia predykatywnego, żeby nie sprowadziła się do pierwotnej afirmacji. Daje to więc zaprzeczenie przekonania, że dany predykat stosuje się do przedmiotu odniesienia danego religijnego wyrażenia. Jednakże i to jest niewystarczające (apofaticznie), zawiera bowiem ukrytą afirmację – mianowicie że przedmiot posiada naturę, do której nie stosują się żadne danego typu predykaty. Okazuje się zatem, że żadne predykaty się nie stosują, jakkolwiek już za chwilę pojawia się pytanie, czy owa konstatacja – tj. że „żadne predykaty się nie stosują” – sama nie jest pozytywnym predykatem, który orzeka o tym, do czego żadne predykaty nie stosują się właśnie...⁵⁶.

P: Podoba mi się to, co powiedziałeś i jasno pojmuję, że Bóg, ani też imię jego nie da się znaleźć w świecie stworzeń. Bóg wymyka się raczej wszelkiemu pojęciu, aniżeli dałby się jakoś (przez któreś z nich) określić [...].

Istota Boga pozostaje poza zdolnościami pojęciowania i poza (ponad) językiem ludzi (jako boskich stworzeń). Żadne określenia języka naturalnego nie stosują się do Boga.

Konkluzja

Aby Boga, tj. „prawdę i jedność wyrazić, musimy sięgnąć do określeń negatywnych, które stwierdzają czym Bóg nie jest, oraz do takiego sposobu dyskursu,

⁵⁶ Sikora (2010): 117.

w którym owo negatywne czym nie jest równało by się pozytywnemu czym jest ponad bytem⁵⁷. Okazuje się więc, niejako paradoksalnie, że teologii negatywnej trudno jest zachować całkowitą autonomię od teologii pozytywnej. Teologia negatywna mówiąc za pomocą negacji, czym Bóg „nie jest tu”, tj. w przejawionym bycie, mówi tak naprawdę o tym, że Bóg w istocie jest czymś ponad nim (owym bytem). W tym wyraża się, jak się wydaje, połączenie idei Boga transcendentnego (*Deus absconditus*) i Boga immanentnego (*Deus revelatus*).

Poza tym, kategoria „ukrytości” Boga – gdzie „ukrytość” występuje tak naprawdę jako predykat (a więc już coś pozytywnego, *assertio*) – wydaje się rodzajem, sposobem bytowania boskiego Bytu (tj. Boga)⁵⁸, zatem czymś z bożego istnienia. A skoro, jak stwierdzono wcześniej, o istnieniu można orzekać za pomocą teologii katafaticznej (pozytywnej) – notabene inaczej niż w sytuacji istoty Boga – to czy „ukrytość” Boga nie staje się w efekcie korelatem pozytywnego dyskursu o Bogu? Podobnie problematyczne stają się terminy *veritas* (‘prawda’) oraz *unum* (‘jedno’), którymi na kartach *De deo abscondito* określany jest Bóg – są to, ściśle biorąc, predykaty pozytywne, afirmatywne. Jeszcze bardziej sprawa komplikuje się, jeśli przypomnimy sobie, że Bóg jako ‘prawda’ utożsamiany jest w dialogu z istotą Boga, a więc czymś z założenia przynależącym *via negativa*; jednocześnie ‘prawda’ (a także ‘jedno’) zdaje się występować jako notabene imię Boga⁵⁹, co już bezpośrednio odsyła do teologii katafaticznej.

Apofatyczne przekonanie, że w świecie Bóg jest bardziej niczym (negacja) niż czymś wynika z okoliczności, że nie ma bytu, który byłby podobny Bogu (boskiemu Bytowi). Niebyt Boga polega na tym, że jest on (Bóg) w relacji zaprzeczenia (negacji) do bytów od niego różnych: „albowiem byty istotowo od siebie różne są dla siebie niebytami; np. kamień jest w stosunku do człowieka – jako nieczłowiek – niebytem i vice versa”⁶⁰. Bóg jest niebytem jedynie o tyle, o ile jest ponad znanym bytem – jako taki Bóg bytuje *superessentialiter*, czyli ponad tym, co jest jakieś.

Bóg Kuzańczyka jest to *Deus absconditus* – ‘Bóg ukryty’, ‘Bóg nieobecny’ – o tyle, o ile jest nieobecny pośród stworzeń jako porządku radykalnie różnego ontycznie, tzn. o tyle, o ile właściwa jest mu negacja (jako swoista prywatacja) „zwykłego” bytu. I jako taki jest Bóg Kuzańczyka kategorią *sui generis*, a przez to niewyrażalną. Ta transcendencja Boga (I) determinuje niemożność poznania bo-

⁵⁷ Synowiecki (1983): 201–202.

⁵⁸ Por. Swieżawski (1979): 327.

⁵⁹ Por. Weizsäcker (1978): 468–469, 496.

⁶⁰ Synowiecki (1983): 180.

skiej istoty przez skończony ludzki rozum (II) oraz niemożność orzekania o niej w sposób pozytywny (III), co sugeruje *via negativa* jako jedynie możliwą drogę jakiegokolwiek orzekania o Bogu – przy czym, jak pokazano, drogę nie radykalnie przeciwstawną i niezależną od *via positiva*.

Bibliografia

- Albert K. (2002), *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tłum. J. Marzęcki, Antyk, Kęty.
- Beierwaltes W. (1985), *Denken des Eines. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt.
- Beierwaltes W. (1987), *Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: Das Beispiel Cusanus*, [w:] *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, G. Boss. G. Seel (red.), Zürich: 287–297.
- Beierwaltes W. (2003), *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Antyk, Kęty.
- Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1996), Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne w Polsce, Warszawa.
- Carman C.H. (2014), *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus: Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Ashgate Publishing Limited, Burlington.
- Drozdowicz Z. (2011), *Racjonalizacja religii a dominacja społeczna (2). Od Mikołaja z Kuzy do Erazma z Rotterdamu i erazmianizmu*, „Przegląd Religioznawczy” 241 (3): 3–13.
- Duclof D.F. (2007), *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhard, Cusanus* (Variorum Collected Studies), Ashgate, Aldershot.
- Hopkins J. (1994), *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Arthur J. Banning Press, Minneapolis.
- Hudson N.J. (2007), *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington.
- Kijewska A. (2005), *Eriugena*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kolarzowski J. (2005), *Filozofowie i mistycy. Na drogach neoplatonizmu*, Eneteia, Warszawa.
- Krapiec M. (1966), *Metafizyka*, Pallottinum, Poznań.
- Luhmann N. (2011), *Nakaz Boży jako forma wolności*, tłum. K. Marulewska, „Stan Rzeczy” 1 (1): 64–81.
- Małachowski A. (2005), *Kardynał Mikołaj z Kuzy – w perspektywie heliocentryzmu*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 7 (2): 141–149.
- Mikołaj z Kuzy (1997), *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków.
- Mikołaj z Kuzy (2008), *Laik o umyśle*, tłum. A. Kijewska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty.
- Musioł A. (2012), *Ernsta Cassirera analiza filozoficzno-teologicznych poglądów Mikołaja z Kuzy*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 24: 119–131.
- Paprocki H. (2003), *Apofatyczna teologia*, [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. Gadacz, B. Miłerski (red.), wersja 1.0, CD, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Platon (1958), *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa.
- Rahner K., Vorgrimler H. (1987), *Mały Słownik Teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Sikora P. (2010), *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, Universitas, Kraków.
- Swieżawski S. (1978), *Byt*, [w:] *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Collectanea Theologica, Warszawa.
- Swieżawski S. (1979), *Bóg*, [w:] *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4, Collectanea Theologica, Warszawa.
- Synowiecki A. (1983), *Mikołaja z Kuzy spotkanie z absolutem. „Dialog o Bogu ukrytym”*. Przekład i komentarz, „Studia Gdańskie” 5: 167–220.
- Wawrzynek K., Sebesta J. (2011), *Światło w kontekście filozofii paradoksu Mikołaja Kuzańczyka*, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 54–55: 25–36.
- von Weizsäcker C.F. (1978), *Jedność przyrody*, tłum. K. Napiórkowski, J. Prokopiuk, H. Tomasik, K. Wolicki, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Widomski J. (2003), *Metafizyczne uzasadnienie koncepcji piękna Mikołaja z Kuzy*, „Estetyka i Krytyka” 5 (2): 140–145.
- Wieczorek B. (2004–2005), *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie” 41–42: 153–180.
- Woźniakowski J. (1974), *Góry niewzruszone. O różnych wyobrażeniach przyrody w dziejach nowożytnej kultury europejskiej*, Czytelnik, Warszawa.