

Adam Synowiecki

**MIKOŁAJA Z KUZY
SPOTKANIE Z ABSOLUTEM**

„DIALOG O BOGU UKRYTYM”

PRZEKŁAD I KOMENTARZ

Jest tam. A tutaj nie ma nic prócz drżenia, oprócz słów
odszukanych z nicości.

Karol Wojtyła, *Pieśń o Bogu ukrytym*.

Treść: Zamiast wstępu. Dialog o Bogu ukrytym między dwoma rozmówcami: Poganinem i Chrześcijaninem, ogłoszony przez Pana Mikołaja z Kuzy, Kardynała z St. Peter ad Vincula — tłumaczenie. Prawda i uwielbienie — komentarz do dialogu. 1. Powstanie, tytuł i bohaterowie dialogu. 2. Przebieg i problematyka dialogu. a) Gnoseoteologia; poznanie Boga i poznanie w Bogu. b) Ontoteologia; byt i nicość, absolutna jedność Boga. 3. Język i przekład dialogu. Kurzfassung.

ZAMIAST WSTĘPU

Kilkanaście lat temu porzuciłem chemię na rzecz historii, w której zainteresowały mnie zwłaszcza teorie unitarystyczne, preferujące zawsze całościową wizję świata i przeciwne podziłowi materii na zamknięte układy. W czasach alchemii były to — jak wiadomo — teorie ikonizacyjne, w których przewijał się ciągle motyw mitologicznych scen miłosnych, mających symbolizować jedność w totalności Kosmosu. Z chwilą powstania chemii naukowej (XVIII w.) obraz ustąpił miejsca koncepcjom organicystycznym, przeciwnym wpływom mechanicyzmu, który w trzech minionych stuleciach opanował bez mała całe przyrodoznawstwo.

I tak oto historia chemii zaprowadziła mnie do filozofii; na razie zdominowanej przez powyższe zagadnienia, którym poświęciłem szereg

rozpraw i artykułów, w końcu zaś książkę pt.: „*Problem mechaniczmu w naukach przyrodniczych*” (1969). Zagadnienia immanentnej jedności substancji w pracach tych nie rozwiązałem, trafiłem jednak na ślad rozwiązania, prowadzący w głąb filozofii, ku *metafizyce jedności*, a w niej ku Hegla totalnemu monizmowi. Poszedłem w tym kierunku, co zmieniło tematy moich publikacji i doprowadziło po kilku latach do nowej książki: „*Byt i myślenie. U źródeł marksistowskiej ontologii i logiki dialektycznej*” (1980). Centralne miejsce zajęły w niej poglądy Hegla, potraktowane jako historyczny korelat filozofii marksistowskiej, a ściślej jako źródło jej confuse założonej ontologii, w której ponad scienctyzm Engelsa czy niektóre koncepcje Lenina wybija się metodologia Marksa i wbudowany w nią program myślenia krytycznego.

Ale już w tejże książce poświęciłem ponadto sporo miejsca historycznym parantelom poglądów Hegla; wspomniałem też kilka razy o M i k o ł a j u z K u z y, a zwłaszcza o dość zagadkowej — bo nie udokumentowanej w pracach nad źródłami heglizmu — konwencji ich poglądów. Z czasem nabrałem przekonania, że właśnie w badaniu takich, jak u Kuzańczyka struktur myślowych tkwi rozwiązanie „zagadki Hegla”. Odszedłem zatem od znanej i nie pozbawionej pewnych podstaw sugestii Marksa, że późniejsze fazy dziejów filozofii stanowią klucz do ich faz wcześniejszych (Marks powiedział to aforystycznie, pisząc, że „anatomia człowieka jest kluczem do anatomii małpy”). Zająłem się wtedy „prehistorią” heglizmu, tj. tymi źródłami czy archetypami myśli Hegla, które wyprzedzają Oświecenie i krytycyzm Kanta. A wówczas już nie marksizm, lecz nurt neoplatonizmu, z którym zresztą jest on poprzez Hegla związany, wystąpił jako komparator systemu heglowskiego.

Nie zgadzam się z tymi badaczami, którzy rozpowszechnili czy nadal rozpowszechniają powierzchowną opinię, iż po Leibnizu i Ch. Wolffie, w XVIII w. musiał duch neoplatonizmu ulec zupełnemu stłumieniu (B. J a s i n o w s k i, *O istocie neoplatonizmu oraz o stanowisku jego w dziejach filozofii*, w: *Przegląd Filozoficzny*, zeszyty I—IV, Warszawa 1917, 257—258 i 262). Prawdą jest, że dla Plotyna i innych mędrców starożytnych *niepojęta zgoła wydaćby się musiała myśl o tym, że Bóg się rozwija*; prawdą jest również, że w systemie heglowskim nie zakłada się — jak ongiś u Plotyna — postępującej w miarę descendencji *astenii bytu* (tamże, 253 i 261). Ale też nie na tym polega istota neoplatonizmu; od innych systemów odróżnia go nade wszystko pojęcie jedności absolutnej, czyli takiej niezłożoności osnowy bytu, iż tylko w dialektyce (logice) antynomicznej mogą się znaleźć środki do jej konceptualizacji. A jeśli tak, to duch neoplatonizmu przenika zarówno system Hegla, jak i niejedną opcję filozofii współczesnej, wiążąc je wszy-

stkie ze swą własną historią, a w niej z poglądami Kuzańczyka i jego antenatów. Przystąpiłem zatem do studiów nad pracami Mikołaja, wybierając te przede wszystkim, które traktują o Jedności i takich drogach jej poznania, jakie dostępne są filozofii i refleksji teologicznej.

Dzięki uprzejmości profesorów Seminarium Duchownego w Oliwie, ks. dra Jana Balbusa i ks. dra Grzegorza Gólskiego, mogłem zapoznać się z łacińskim tekstem niewielkiego, lecz — jako przykład dialektyki teologicznej — interesującego traktatu *De Deo abscondito*. Wydano go w serii *Bücher aus dem Erich Wewel Verlag* i załączono doń przekład niemiecki F. Stippela. Przypuszczam, że wydawca oparł ów tekst na którymś z trzech renesansowych wydań dzieł Kuzańczyka (1488, 1502, 1514) oraz, że to właśnie chciał powiedzieć czytelnikom, poprzedzając go reprodukcją ówczesnej formy początku traktatu.

W tłumaczeniu stosowałem się do przepisów twórczości przekładowej; korzystałem, mówiąc ściśle, ze *Wskazówek... Instytutu Filozoficznego w Warszawie dla przekładców dzieł klasyków filozofii*, opracowanych ongiś przez I. Halperna i opublikowanych w *Przeglądzie Filozoficznym* (zeszyt II, III, IV, Warszawa 1917, 334—336). Jedyna poważniejsza różnica, jaką wprowadziłem w stosunku do tychże wskazówek polega na tym, że zrezygnowałem z merytorycznego wstępu, poświęconego filologiczno-historycznej analizie tłumaczonego dzieła. Wprowadziłem natomiast — umieszczony po przekładzie — komentarz rzeczowy oraz opatrzyłem go (a nie tekst przekładu) licznymi przypisami. Chciałem zbliżyć się przez to do tej tradycji, jakiej hołdowało średnio-wiecze i z jaką stykał się jeszcze Mikołaj z Kuzy, kiedy cenioną formą uprawiania filozofii była właśnie forma komentarza.

Pod pewnym wpływem tejże formy oparłem swój komentarz na dwóch zasadach:

- 1) Trzymam się w nim na ogół „literary tekstu” i aby to podkreślić, cytuję często wypowiedzi samego Kuzańczyka; zarówno w przekładzie polskim, jak i w języku oryginału.
- 2) Poszukuję w tych wypowiedziach „intencji autora” (*intentio auctoris*) i odwołuję się w tym celu do ich kontekstu; zarówno bezpośredniego, ustanowionego przez samo dziełko, jak i dalszego, zawartego w innych pracach Kuzańczyka czy w poglądach jego poprzedników. Najbardziej niejasne fragmenty dialogu, których intencja domaga się koniecznie omówienia, oznaczyłem gwiazdkami.

Obok powyższych zasad stosuję jednak w komentarzu także modus współczesny: interpretuję poglądy Kuzańczyka w taki sposób, aby mogły być zrozumiałe w naszych czasach; w czasach wielkiej mistyfikacji, że problem ludzkiego samopotwierdzenia zamknął się całkowicie w kulturze świeckiej. Traktat tłumaczyłem i komentarz doń pisałem w prze-

konaniu, że nie przystoi dziś filozofii biec wprost ku przyszłości, nad którą zawisło wszak zagrożenie depersonalizacji człowieka, a nawet widmo jego śmierci biologicznej. Aby współtworzyć przyszłość, winna się ona najpierw zwrócić ku przeszłości; ku własnym źródłom i doświadczeniom, gdzie tętnią jeszcze życiem podstawowe wartości, a wraz z nimi nadzieja na lepsze jutro. Tłumaczyłem i komentowałem ów traktat w miesiącach stanu wojennego, gdy brak owej nadziei był szczególnie dotkliwy. Mogłem mu jednak przeciwstawić wzór renesansu: Uczonego, który ponad przeciwieństwami dostrzegał *Jedność* (unitas); Polityka, który upatrywał w niej sens *Zgody* (concordia); nade wszystko zaś Człowieka, który w swej pełnej burz epoce nie stracił z oczu tej „niezmaconej i wiecznej” *Prawdy* (veritas), jaką jest Bóg, *delectabilissimus et immortalis cibus vitae*. I tak oto Kuzańczyka spotkanie z Absolutem stało się również moim z Nim spotkaniem. Spotkaniem w pracy podjętej w przekonaniu, że ani marksizmowi, ani też innym formom współczesnego ateizmu, nie udało się otworzyć takich horyzontów myślowych czy moralnych, które uzasadniałyby ich postulat śmierci Absolutu.

DIALOG O BOGU UKRYTYM

między dwoma rozmówcami: Poganinem i Chrześcijaninem
ogłoszony przez Pana

MIKOŁAJA Z KUZY

Kardynała z St. Peter ad Vincula

- Poganin: Widzę cię klęczącego w najgłębszym skupieniu (devotissime prostratum) <widzę> też, że ronisz łzy miłości; z pewnością nie fałszywe, lecz serdeczne. Pytam: kim jesteś?
- Chrześcijanin: Jestem chrześcijaninem.
- Poganin: Co wielbisz?
- Chrześcijanin: Boga.
- Poganin: Kim jest Bóg, którego wielbisz?
- Chrześcijanin: Nie wiem.
- Poganin: W jaki sposób wielbisz z taką powagą to, o czym nie wiesz <czym jest>?
- Chrześcijanin: Ponieważ nie wiem, więc wielbię.

- 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> nie wie.
- Poganin: Wyjaśnij to, proszę.
- Chrześcijanin: Ktokolwiek sądzi, że coś wie, gdy wiedzieć <tego> nie może, wydaje mi się szalony.
- Poganin: A mnie się zdaje, że jesteś całkowicie pozbawiony rozumu; ty, który mówisz, że mogę nic nie wiedzieć.
- Chrześcijanin: Przez wiedzę rozumem bezpośrednio uchwycenie prawdy (appraehensionem veritatis). Kto mówi, że ma wiedzę, mówi, że pojął prawdę.
- Poganin: I ja tak myślę (credo).
- Chrześcijanin: Otóż jakimże sposobem prawda może być uchwycona, jeśli nie przez siebie samą? Wszak nie dałaby się <ona> uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca (appraehensens) występowała wcześniej i później <niz> przedmiot pojmowany (appraehensum)*.
- Poganin: Nie rozumiem tego, że prawda może być uchwycona tylko przez siebie samą <i w sobie samej> (per semetipsam).
- Chrześcijanin: Sądzisz <zatem>, że dałaby się uchwycić inaczej i w <czymś> innym?
- Poganin: Sądzę.
- Chrześcijanin: Wyraźnie błędzisz, albowiem poza prawdą (jako istotą wszechistot — A. S.) nie ma <żadnej> prawdy (istoty — A. S.), <tak samo, jak> poza kolistością (istotą koła — A. S.) nie ma koła, poza człowieczeństwem (istotą człowieka — A. S.) nie ma człowieka. Toteż prawda nie znajduje się poza prawdą; <nie bytuje> ani inaczej <niz przez siebie>, ani w czymś innym <niz w sobie>.
- Poganin: Jakim więc sposobem jest mi wiadome, kim jest człowiek, czym kamień oraz to, co wiem o poszczególnych <rzeczach>?
- Chrześcijanin: Nic o nich <w istocie> nie wiesz, lecz sądzisz, że wiesz. Jeśli bowiem zapytałbym ciebie o istotę (de quidditate) tego, o czym sądzisz, że wiesz <czym jest> stwierdzisz

⟨zapewne, że⟩ samej prawdy (istoty — A. S.) 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 przypadku, z różnorodności działań i kształtów, którym, jeśli ⟨je⟩ rozróżniasz, nadajesz oddzielne nazwy. Albowiem działalność rozróżniającego rozumu (*motus in ratione discretiva*) ustanawia nazwy.

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

Chrześcijanin: Jest tylko jedna, albowiem jedna jest także jedność; a prawda zbiega się z jednością, gdy prawdą jest, że jedność jest jedna*. Otóż tak, jak w ⟨każdej⟩ liczbie zawiera się tylko jedna jedność, tak w wielu bytach (*in multis*) jedna prawda. I stąd, kto nie dotarł do jedności, nie będzie nigdy znał liczby; kto zaś nie uchwycił prawdy w jedności, nie może niczego wiedzieć prawdziwie. I chociaż sądzi, że wie ⟨coś⟩ prawdziwie, z łatwością może się przekonać, że to o czym sądzi, iż jest mu znane (*quod se scire putat*), można poznać prawdziwiej. Prawdziwiej przeto, niż przez ciebie, widziany być może świat widzialny (*visibile*), albowiem prawdziwiej widzi się bystrzejszymi oczami. Ty wszak nie widzisz, w jaki sposób ów świat istnieje w prawdzie (*est in veritate*); dotyczy to także słuchu i pozostałych zmysłów. Lecz jeśli wszystko, co jest znane, znane byłoby nie za pośrednictwem tej wiedzy, poprzez którą może być poznane ⟨w swej istocie⟩, to ⟨nic⟩ nie byłoby znane w prawdzie, lecz inaczej i w inny sposób. 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⟩?

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

Chrześcijanin: 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.

- Poganin: Jest to zapewne to, co doprowadziło cię do uwielbienia; a mianowicie pragnienie istnienia w prawdzie.
- Chrześcijanin: Jest tak, jak mówisz. 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.
- Poganin: Pytam cię bracie, jaka jest różnica między wami i nami, jeśli ty czcisz Boga, który jest prawdą, i my nie dążymy do tego, aby czcić Boga, który nie jest Bogiem w prawdzie?
- Chrześcijanin: <Różnice> są liczne, lecz jedna <jest> wśród nich największa: my czcimy samą prawdę absolutną, niezmacną, wieczną i niewypowiadalną; 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>. Bładzicie, ponieważ prawda, jaką jest Bóg, nie może się udzielić czemuś drugiemu*.
- Poganin: Proszę cię bracie, prowadź mnie <dalej> do tego, abym cię zdołał zrozumieć <gdy mówisz> o twoim Bogu: odpowiedz mi, co wiesz o Bogu, którego wielbisz?
- Chrześcijanin: Wiem, że wszystko, co znam, nie jest Bogiem i, że wszystko, co pojmuję (concipio), nie jest jemu podobne, lecz, że on to przewyższa.
- Poganin: Jestże więc Bóg niczym?
- Chrześcijanin: Nie jest niczym, ponieważ owa nicość posiada nazwę „Nic”*.
- Poganin: Jeżeli nie jest niczym, jest więc czymś?
- Chrześcijanin: Nie jest także czymś, albowiem coś nie jest wszystkim; Bóg zaś nie jest bardziej czymś, niż wszystkim.
- Poganin: Osobliwie twierdzisz, że Bóg, którego wielbisz, nie jest ani niczym, ani czymś; tego żaden rozum nie pojmuje.
- Chrześcijanin: Bóg jest ponad niczym i czymś, ponieważ nicość jest mu posłuszna, aby stawało się coś. I tam (hoc) jest jego wszechmoc: zaiste tam gdzie <jego> władza (potentia) przekracza wszystko to, co jest, albo nie jest, aby w ten sposób posłuszne było mu zarówno to, co nie jest, jak i to, co jest. <On> mianowicie sprawia, że niebyt przechodzi w byt, a byt w niebyt. Nicość przysługuje natomiast tym <bytom>, które są mu podległe i, które wyprzedza jego wszechmoc. Ale ponieważ od niego pocho-

dzą (sint) wszystkie <byty>, przeto raczej nie można powiedzieć o nim tego czy tamtego (że jest niczym czy, że jest czymś — A. S.).

Poganin: Czy nie można go <zatem> nazwać?

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

Poganin: Jest więc niewypowiadalny?

Chrześcijanin: 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?

Poganin: Jest więc <zarazem> wypowiadalny i niewypowiadalny?

Chrześcijanin: 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.

Poganin: Cóż więc możesz o nim powiedzieć?

Chrześcijanin: 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 (wobec jakiejś propozycji — A. S.), nie odpowiada mu ze względu na doskonałość jego nieskończoności; toteż jest <on> jedyną zasadą (principium) każdej — jaka da się sformułować — myśli o nim.

Poganin: Czyżby, krótko mówiąc (igitur) nie przysługiwał Bogu <żaden> byt?

Chrześcijanin: Słusznie mówisz.

Poganin: Jest więc niczym?

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

Poganin: Jest <więc> Bóg źródłem zasad bytu i niebytu?

Chrześcijanin: Nie.

Poganin: Wszak dopiero co to powiedziałeś.

Chrześcijanin: Prawdę powiedziałem, gdy powiedziałem, <że tak jest> i teraz prawdę mówię, gdy <temu> przeczę. Skoro już są jakiegokolwiek 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.

- Poganin: Jest-li Bóg prawdą?
- Chrześcijanin: Nie, lecz wyprzedza wszelką prawdę.
- Poganin: Jest czymś innym niż prawda?
- Chrześcijanin: Nie, ponieważ inność nie może mu przysługiwać; wyprzedza (est ante) <on> natomiast nieskończenie doskonale wszystko to, co jest przez nas pojmovane i wyrażane <jako> prawda.
- Poganin: Czyż nie nazywacie Boga Bogiem?
- Chrześcijanin: Nazywamy.
- Poganin: Prawdę mówisz albo nieprawdę.
- Chrześcijanin: 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.
- Poganin: Dlaczego nazywacie go Bogiem, skoro jego imienia nie znacie?
- Chrześcijanin: Dla podobieństwa z jego doskonałością.
- Poganin: Wyjaśnij to, proszę.
- Chrześcijanin: Słowo „Bóg” (Deus) pochodzi od słowa „theoreo”, to znaczy „widzę”. Albowiem Bóg jest tym samym w naszym świecie <rzeczy> (in nostra regione), czym widzenie (visus) w świecie barwy (in regione coloris). Barwa mianowicie nie inaczej jest osiągnana (atingitur), jak przez widzenie, i aby każdą barwę mogło <ono> swobodnie osiągnąć, centrum widzenia pozbawione jest barwy*. Ponieważ zaś widzenie jest bezbarwne, przeto nie znajduje się w świecie barwy. I stąd w stosunku do tegoż świata jest <ono> raczej niczym, niż czymś. Natomiast świat barwy nie osiąga bytu poza swoim światem (swoimi granicami — A. S.), lecz potwierdza (affirmat), że wszystko, co jest, pozostaje w swoim <własnym> świecie (własnych granicach — A. S.); <ale> tam nie ma widzenia*. Toteż bezbarwne widzenie nie da się nazwać w świecie barwy, nie odpowiada mu bowiem żadna nazwa <wzięta z świata> barw. Przeciwnie, widzenie nadało każdej barwie nazwę przez <jej> wyosobnienie. I stąd od widzenia zależy wszelkie nazwanie (nominatio) w świecie barwy; natomiast nazwę tego, od czego <pochodzi>

każda nazwa, łatwiej jest wziąć w świecie barwy za nic, niż za coś. Krótko mówiąc, w taki sposób ma się Bóg do wszystkich bytów (ad omnia), jak widzenie do rzeczy widzialnych.

Poganin: Podoba mi się to, co powiedziałaś 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; <a dzieje się tak> dlatego, że nie mając natury (conditionem) stworzenia, nie znajduje się w świecie stworzeń. W świecie bytów złożonych znajduje się tylko to, co złożone. I wszystkie nazwy, które są tu nadawane, należą do bytów złożonych; zaś byt złożony (compositum) nie jest <bytem> z siebie, lecz od tego, który wyprzedza wszystko, co złożone. 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. Amen.

PRAWDA I UWIELBIENIE

Komentarz do dialogu „O Bogu ukrytym”

1. Powstanie, tytuł i bohaterowie dialogu

Dialog *De Deo abscondito* należy do mniej znanych i rzadko cytowanych prac Mikołaja z Kuzy, teologa i filozofa, a także dyplomaty i dostojnika kościelnego, który żył na przełomie czasów średniowiecznych i nowożytnych (1401—1464). Za datę napisania dialogu uważa się niekiedy rok 1442 (M. F. Tokarski) lub 1444 (F. Stippel), ale obie te propozycje nie są dostatecznie potwierdzone, tak iż znany badacz twórczości Kuzańczyka, J. Koch, zalicza go do pism, które *nicht genau datierbar sind*¹. Znaczący epoki, L. Mohler też nie określa daty napisania

¹ Por.: M. F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, 320, F. Stippel, *Die Unruhe zu Gott*, w: Nikolaus von Kues, *Der Verborgene Gott*, Erich Wewel Verlag, München b.r., 38, J. Koch, *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen, Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, w: *Cusanus — Texte, X. Predigten*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften..., Heidelberg 1942, 45.

dialogu, umieszcza go jednak między *De docta ignorantia* i *De quaerendo Deum*, czyli między 1440-tym i 1445-tym rokiem². Autor opusculum był już wtedy człowiekiem dojrzałym, który mimo zaangażowania w sprawy kościelno-polityczne i duszpasterskie, uprawiał od lat filozofię i teologię, co cechować go będzie zresztą i później; po uzyskaniu godności kardynała (1448) i biskupstwa w Brixen (1450).

Jako dziełko teologiczne mieści się dialog w obszarze teologii mistycznej, skupionej wokół doświadczenia mistycznego i intuitywnego kontaktu z Bogiem³. Ale czysta „mistyka serca” — mistyka afektywna, która lekceważyłaby intelekt i refleksję filozoficzną — nie zadowala Kuzańczyka. Wręcz przeciwnie, opowiada się on w dialogu za intelektualistyczną odmianą mistyki, która wychodzi wprawdzie — jak o tym świadczą pierwsze zdania dziełka — z założenia, iż można kochać Tego, którego istoty się nie zna, uzasadnia jednak to założenie dialektycznie, a więc za pomocą takich środków pojęciowych, jakie są w dyspozycji logiki spekulatywnej⁴. Toteż F. Stippel podkreśla słusznie, że w kwestii poznania Boga mieści się Mikołaj *innerhalb der Philosophie und Theologie seiner Zeit* oraz, że *in erster Linie dialektischer Mystiker ist*⁵. Na filozoficzny charakter dziełka oraz znacznej części twórczości Kuzańczyka zwraca również uwagę L. Mohler pisząc: *Als philosophischer Schriftsteller, den wir in ihm bewundern, hatte er... vorgelegt „De concordantia catholica” (1433/34), De docta ignorantia (1440), De Deo abscondito, De quaerendo Deum (1445), Idiota de sapientia, Idiota de mente (1450) i De visione Dei (1453)*⁶...

Nie jest to pełny wykaz filozoficznych prac Mikołaja, ale już on uzasadnia panującą dziś — i opartą na pogłębionych studiach — opinię, że twórczość Kuzańczyka stanowi znaczący wkład do dziejów filozofii; że stanowi — jak pisze S. Swieżawski — *jeden z genialnych przejawów refleksji filozoficznej*⁷. Znalazły w niej wyraz różne wpływy doktrynalne, związane zarówno z platońską, jak i arystotelesowską linią filozofii; najsilniej jednak zaznaczyła się tu orientacja „szkoły Platona”, mająca wówczas we Włoszech wielu zwolenników. Wiemy dziś, że Mi-

² Por.: L. Mohler, (Wprowadzenie do:) *Über den Frieden im Glauben (De pace fidei), Schriften des Nikolaus von Cues im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung*, Herausgegeben von Ernst Hofmann, H. 8, Leipzig 1943, 78.

³ Por.: S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 4, Warszawa 1979, 52.

⁴ Na temat stosunku Kuzańczyka do logiki piszę szerzej pod koniec komentarza. Logiką spekulatywną nazywam tu dialektykę antynomiczną.

⁵ F. Stippel, op. cit., 50.

⁶ L. Mohler, op. cit., 78. M. F. Tokarski zalicza jednak dziełko do pism teologicznych (por. op. cit., 320), nie wymieniając go w spisie prac o charakterze filozoficznym.

⁷ Por.: S. Swieżawski, op. cit., t. 3, Warszawa 1978, 225.

kołaj 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*. Nie wyłożył w nim wprawdzie Kuzańczyk wielu ważnych, składających się na jego filozofię, poglądów, ale szereg z nich zawiera się implicite zarówno w tytule dziełka, jak i w wypowiedziach Chrześcijanina.

Zacznijmy od tytułu, który — jak cała zresztą twórczość Mikołaja — ma dwa zaplecza: 1) spekulatywne, czyli dialektyczno-mistyczne, którego wzorem był dla wielu pokoleń *Liber sententiarum* Piotra Lombarda (XII w.); 2) skryptularne, oparte na przekonaniu, że *teologia to nic innego jak scientia sacrae scripturae*⁸. Od strony skrypturalnej nawiązuje ów tytuł do inwokacji proroka Izajasza: *Prawdziwie Tyś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco* (Iz. 45, 15)⁹. Tak też zwraca się do Boga sam Kuzańczyk, pisząc w *De visione Dei: Niekiedy wydajesz mi się Panie niewidzialny dla każdego stworzenia, ponieważ jesteś Bogiem ukrytym, nieskończonym. A nieskończoność nie da się przecież w żaden sposób pojąć*¹⁰.

Ale w tym właśnie zdaniu doszedł ponadto do głosu moment spekulacji: Bóg jest „Bogiem ukrytym” przez swą nieskończoność, uważaną przez wielu teologów (i filozofów) średniowiecznych — w szczególności przez Dunsza Szkota (XIII w.) — za jego główny przymiot i sposób bytowania¹¹. Podkreśla się nieraz (E. Gilson, S. Swieżawski i in.), że właśnie pojęcie nieskończoności jest „osią całej metafizyki Kuzańczyka”¹². W omawianym dialogu napisał on o niej wprost niewiele, ograniczył się bowiem do stwierdzenia, że wszystko, co potrafimy powiedzieć o Bogu, nie odpowiada mu ze względu na doskonałość jego nieskończoności (*propter excellentiam infinitatis eius*). Z innych prac Kuzańczyka wiadomo jednak, że miał on tu na uwadze „nieskończoność absolutną” (*infinitas absoluta*), której — jak czytamy w *De docta ignorantia — nic nie można przeciwstawić*¹³.

A znaczy to, że jest ona, po pierwsze, maximum i minimum, tj. wiel-

⁸ S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 235.

⁹ Księga Izajasza, w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, Warszawa 1980, 889.

¹⁰ *Schriften des Nikolaus von Cues im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften.*, H. 4, *Von Gottes Sehen (De visione Dei)*, Leipzig 1942, 88.

¹¹ Por.: S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 327.

¹² Tamże, t. 3, 223 i 229.

¹³ W *De docta ignorantia* czytamy: „*est igitur unitas absoluta cui nihil opponitur, ipsa absoluta maximitas quae est Deus benedictus*”. (S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 328).

kością absolutnie największą, która ogarnia wszystko, i zarazem wielkością najmniejszą, w której nic nie ma i która jest niebytem. W jednej z późniejszych prac, w *De possess* (1460), napisze on nawet, że Bóg jest zarówno pełnym urzeczywistnieniem (*actualitas*) wszelakich możliwości, jak i czystą niezaktualizowaną możliwością (*possibilitas*), przy czym oba te momenty jednoczą się w Nim razem w jedno *possess*. To też nieskończoność Boga jest po drugie — jeśli ująć rzecz ogólniej — zbieżnością *przeciwieństw* (*coincidentia oppositorum*), w której traci swą moc i ważność zasada niesprzeczności. Ale jeśli tak, to tylko obok tej zasady i podległej jej myśli dyskursywnej; w pierwszym — swoiście zresztą przez Kuzańczyka pojętym — akcie intelektu można „ogłądać” Boga¹⁴.

Dzięki powyższej naturze jest Bóg z jednej strony *nieskończonością intensywną*, zwróconą wiecznie ku samej sobie jako zespoleniu (*complicatio*) wszystkiego, cokolwiek jest i nie jest; z drugiej strony jest On zarazem bytem *nieskończoności ekstensywnej*, przysługującej — przynajmniej potencjalnie — przestrzennemu universum, które stanowi z tej racji rozwinięcie (*explicatio*) Boga¹⁵. Ale w świecie stworzeń Bóg pozostaje w ukryciu, nie ma Go tu bowiem w żadnym miejscu (*non est in aliquo loco locatus*)¹⁶. Pozostaje w ukryciu, lecz jest przecież obecny, co wyjaśniał Mikołaj w taki sposób (*Ubi est qui natus est...* — *Kazanie w Święto Trzech Króli* 1456 r.):

1) *Skłonni... dociekać gdzie jest (Bóg), zauważmy najpierw za mi-*

¹⁴ W logice scholastycznej rozróżnia się trzy kolejne akty poznania umysłowego: 1) „*Primus actus seu prima operatio intellectus*”, czyli „*apprehensio*”, jest to bezpośrednie i całościowe „ujmowanie” danego przedmiotu, którego rezultatem jest pojęcie. 2) „*Secunda operatio*”, czyli „*iudicium*” (sąd), w której coś się o czymś twierdzi (*affirmatio*) lub czemuś zaprzecza (*negatio*). 3) „*Tertia operatio*” — „*ratiocinium*” (rozumowanie), która prowadzi od jednych sądów do innych. (Por. np. C. Boyer, *Cursus Philosophiae*, Vol. X, Parisii 1937, 67 i nast.) U Mikołaja z Kuzy „*apprehensio*” jest wyniesioną ponad sędzenie i rozumowanie wizją intelektualną.

¹⁵ Poruszone w tym akapicie zagadnienia omawia szczegółowo M. F. Tokarski. Samo jednak rozróżnienie nieskończoności „intensywnej” i „ekstensywnej” podaje D. Mahnke, którego cytuje S. Swieżawski (op. cit., t. 3, 223, przypis). Jest rzeczą interesującą, że rozróżnienie „momentu ekstensywnego” i „intensywnego” spotykamy również na tle heglowskiego pojmowania nieskończoności, na co zwróciłem uwagę w książce „*Byt i myślenie...*”, Warszawa 1980, 124. Porównując Kuzańczyka z Heglem — a porównanie to będzie w niniejszym komentarzu dość częste — warto pamiętać o tym, że mocno dyskusyjna, jeżeli nie całkiem fałszywa, jest powtarzana do dziś opinia, że Hegel nie był filozofem chrześcijańskim. Spór wokół tej opinii toczył się zwłaszcza w XIX w. m.in. w petersburskim czasopiśmie *Gwiazda*. Sądzę, że rację miał wówczas A. Marcinkowski, który na jego łamach pisał: *Co do Hegla, ten wszędzie rozwija ideę chrystianizmu tak, jak ją sobie wyrozumował protestantyzm...* (cyt. wg: A. Bar, *Zwolennicy i przeciwnicy filozofii Hegla w polskim czasopiśmiennictwie (1830—1850)*, w: *Archiwum komisji do badania historii filozofii w Polsce*, t. V, Kraków 1933, 192).

¹⁶ Por. Cusanus — *Texte*, I. *Predigten*, 2/5 *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, Heidelberg 1937, 100.

strzem Eckhartem, że lepiej możemy spostrzec, gdzie (On) nie jest. Mówimy <zatem>, że nie jest On w czymś <takim>, „co zawiera <w sobie> niedostatek, brzydotę, zło, <jakiś> brak lub zaprzeczenie”, ponieważ <tego rodzaju ułomności> pozbawiają w pewnej mierze byt <formy> i zaprzeczają <go> (*cum privent et negent aliquid esse*)¹⁷... Chodzi o to, że podczas gdy Bóg jest pełnią bytu *sine admixtione ullius privationis vel negationis*, wszystkie byty stworzone są bytami ułomnymi: *ex parte sunt, ex parte non sunt*¹⁸. Ich ułomność polega, po pierwsze, na tym, że brakuje im jakiejś formy, którą mieć mogą; np. człowiekowi ślepemu brakuje wzroku. I to jest właśnie „privatio”: *non esse formae...*, *seu carentia formae in subiecto apto ad eam habendam*¹⁹. Ale, po drugie, podlegają też one zawsze jakiemuś zaprzeczeniu, albowiem byty istotowo od siebie różne są dla siebie niebytami; np. kamień jest w stosunku do człowieka — jako nieczłowiek — niebytem i vice versa. I na tym właśnie polega „negatio”, która przybiera zresztą nieraz postać bardziej radykalną, gdy neguje się byt jako byt, przeciwstawiając mu nicość absolutną²⁰. Otóż to, czemu przysługuje jakiś brak lub zaprzeczenie, nie jest Bogiem i w tym sensie Bóg jest wśród stworzeń nieobecny.

2) Z drugiej jednakże strony Bóg jest — jak pisze Kuzańczyk — takim bytem, z którego obfitości czerpią wszystkie jestestwa <to>, że są (*ut sint*); jest On bytem od którego żadne jestestwo nie może się odłączyć, tak jak od białości nie może się odłączyć lub <jej> brakować (*abesse vel deesse*) żaden biały kolor²¹. Jako „forma formarum” czyli „forma absoluta seu essentia”, nadaje On byt wszystkim formom i dlatego jest *we wszystkich jestestwach*, o ile <one> są (*ut sunt*), a więc o ile *habent esse*²². Bóg ukrywa się w nich jako „przedbyt” lub „byt czysty”, który nie jest — jak czytamy w dialogu — ani niczym, ani czymś; jest natomiast władzą, która przekracza *wszystko to, co jest, albo nie jest*²³.

3) Toteż — konkluduje Mikołaj — Bóg jest *we wszystkich <jeste-*

¹⁷ Tamże, 100.

¹⁸ Cytuję tu określenia podane przez F. Eggera w: *Propaedeutica philosophica—theologica*, Brixinae 1902, 299.

¹⁹ C. Boyer, op. cit., Vol. X, 476.

²⁰ Por. M. A. Krąpiec, *Metafizyka*, Poznań 1966, 288.

²¹ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100.

²² Tamże, 100—102.

²³ U Kuzańczyka nakładają się na siebie dwie metafizyki: neoplatońska (pochodząca od Platona i Plotyna) metafizyka Jedni oraz wywodząca się od Arystotelesa metafizyka Bytu. W dialogu *De Deo abscondito* przeważa wyraźnie pierwsza z nich, rozwinięta wcześniej w *De docta ignorantia*, a po roku 1450 — a więc w okresie *kazań w duchu Eckharta* — do nieco większego znaczenia dojdzie obok niej druga. W sprawie ewolucji poglądów Kuzańczyka wypowiada się m.in. Tokarski, op. cit., 65, 66, 191—192 i in. Dodać ponadto należy, iż trwałym rysem ontologii Mikołaja było odrzucenie — rozwiniętej przez św. Tomasza — koncepcji analogiczności bytu (por. Tokarski, op. cit., 163 oraz S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 419).

stwach) i nie jest w żadnym (z nich): jest we wszystkich, o ile (one po prostu) są, i (nie jest) w sposób ograniczony (contracte) w żadnym, o ile są tymi oto (jestestwami) (ut hoc sunt)... Jest więc wszędzie, to znaczy w każdym miejscu, lecz nie (jako byt) zlokalizowany lub (w jakikolwiek sposób) ograniczony... Jest mianowicie w bycie miejsca (in esse loci), ponieważ byt miejsca (jest) w Nim, a jednak (et) nie jest w miejscu (in loco)²⁴... Dotyczy to zresztą także porządku czasowego. Mikołaj powtarza za Eckhartem, że Bóg *non est in tempore*; stwierdza też, że przysługuje Mu nieustanne „teraz”, „od którego i do którego płynie wszelki czas”. To nie Bóg istnieje w czasie, lecz czas w Bogu; Jest On zatem „bytem czasu” (*essentia seu esse temporis*), wiecznością, która — jako „locus temporis” — zawsze trwa nieruchomo²⁵.

Toteż w universum czasoprzestrzennym, do którego jako „viatores” należymy, musi być Bóg ukryty. I jeśli jest On tu mimo wszystko mocą swej istoty, to nie w sensie ontycznym, gdy słowo „jest” znaczy, iż coś jest dane w jakimś „tu i teraz”, lecz w znaczeniu ontologicznym, gdy za słowem tym dostrzegamy „prawdę” wszystkich rzeczy, ich podstawę idealną lub preegzystującą myśl twórczą²⁶. Taka właśnie koncepcja Boga wyłania się z kart dialogu *De Deo abscondito* i na jej tle rozwija Mikołaj dwa istotne dla tegoż dziełka wątki teoretyczne: teologię negatywną i dialektykę (logikę spekulatywną). Będzie o nich mowa w rozdziale następnym, obecnie jednak poświęcimy nieco uwagi innej kwestii, a mianowicie pytaniu, czy i w jakiej mierze sam ów dialog i całokształt poglądów Kuzańczyka warte są przypomnienia w naszych czasach?

Bóg nigdy nie był czymś oczywistym — pisze francuski intelektualista, M. Neusch — i stopniowo stracił zdolność manifestowania się w społeczeństwie²⁷. Żyjemy w czasach „Boga ukrytego”; ukrytego bardziej niż kiedykolwiek przedtem, zasłoniła go bowiem ludzka praxis wraz z uwikłanym w nią przekonaniem, iż w obszarze ludzkiego poznania nie ma już miejsca na metafizykę²⁸. Wielu współczesnym ludziom —

²⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 104.

²⁵ Tamże, 90 i 102.

²⁶ Th. Langan pisze: *Badanie ontyczne to... tyle, co faktyczne, w przeciwieństwie do ontologicznego, które obejmuje ostateczne wyjaśnienia w kategoriach najgłębszej podstawy Bytu*, (Th. Langan, *Filozofia niemiecka*, w: *Historia filozofii współczesnej*, Warszawa 1977, 110). Rozróżnienie to występuje u M. Heideggera, w taki sam sposób posługuje się nim także teolog amerykański L. Gilkey, *Nazwanie wichru*, Warszawa 1976, 314—315.

²⁷ M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, Paryż 1980, 289.

²⁸ Na gruncie filozofii zachwiał metafizyką Kant, stwierdzając, iż jako nauka jest ona niemożliwa. Ale mimo to odradza się ona ciągle pod różnymi postaciami, także w pracach współczesnych przyrodników: W. Heisenberga (*Ponad granicami*, Warszawa 1979), C. F. von Weizsäckera (*Jedność przyrody*, Warszawa 1978), P. Jordana (*Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg—Hamburg 1964), J. E. Charona (*L'esprit cet inconnu*, Paris 1977) i in.

nawet jeśli deklarują się oni jako chrześcijanie — nie wystarczają dziś świadectwa skrypturalne, w których jeszcze Mikołaj z Kuzy dostrzegł żywe źródło wiadomości o Bogu²⁹. Nie wystarczają im też dowody istnienia Boga: ani aprioryczne w rodzaju „ontologicznego dowodu” św. Anzelm, ani aposterioryczne takie, jak „pięć dróg” św. Tomasza³⁰. Ponadto dwa narzędzia teologii Mikołaja: doświadczenie i matematyka, ukształtowały w ostatnich stuleciach taki obraz świata, w którym Bóg stał się nieobecny, a przynajmniej tak głęboko ukryty, że — jak powiedział ongiś Laplace do Napoleona — przestał być uczonym potrzebny do jego zrozumienia.

Ale już Hegel zauważył (sięgając zresztą do tradycji platońskiej), że historia poznania *in einem Kreis schlingt*³¹. I właśnie w naszych czasach obraz, o którym mowa, przestał się mieścić w ramach nakreślonych przez scjentyzm; okazało się z siłą dotychczas nie znaną, że rzeczywistość jako taka nie da się pomyśleć pojęciowo oraz, że z tej przyczyny *Fizyka jest możliwa tylko na tle teologii negatywnej*³². Nauka znalazła się w impasie „kryzysu teoretycznego”, który wystąpił jako rozdział między kwantytatywną stroną wiedzy (czyli zasobem posiadanych informacji) a możliwością jej „pomieszczenia” w zbyt cząstkowych teoriach. Dołączył się do tego „kryzys praktyczny”, a ściślej kryzys wiary w cywilizację naukową. Rzeczywistość okazała się nieposłuszna ideologicznym utopiom; mit prometejski został podważony. Podkreśla to z goryczą, lecz jakże trafnie, G. P i c h t, pisząc: *Racjonalność nauki wprzęgły w swą służbę i pogwałciły najciemniejsze moce... Zaprojektowane przez naukę techniki racjonalizacji zostały użyte do rozbudowy systemów terroru, jakich dotąd nie znano w dziejach świata. Nigdy wolność nie była tak ciemniona, godność ludzka tak pohańbiona, a myślami i uczuciami nie manipulowano tak cynicznie, jak w areligijnym świecie, w którym żyjemy*³³.

Toteż właśnie w naszym świecie — w świecie bezdusznej technologii i zagubionego sensu istnienia — odradza się na nowo i szuka dla siebie potwierdzenia pragnienie Absolutu. I choć pozostaje on nieznan, choć wahamy się nawet, czy istnieje On transcendentnie, bytuje jed-

²⁹ Ważną rolę w „ontoteologii” (termin wprowadzony przez Heideggera) Kuzańczyka odegrało samoókreślenie się Boga w Księdze Wyjścia: *Jestem, który jestem*. (Exod. 3, 14, w jęz. hebr.: *ehje asher ehje*, o którym będzie jeszcze mowa w niniejszym komentarzu.

³⁰ Por. M. Neusch, op. cit., 262—265. Sam Kuzańczyk nie odrzucał ani dowodów apriorycznych, ani aposteriorycznych (por. Tokarski, op. cit., 145), choć z przyczyn, o których będzie mowa później, samo istnienie Boga nie było dlań w teologii problemem dyskusyjnym.

³¹ Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, Nürnberg 1816, 396.

³² C. F. von Weizsäcker, op. cit., 375.

³³ G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, 167.

nak — mówiąc słowami Kuzańczyka — *in animo propter solatium amicorum (w duszy dla otuchy tych, którzy go miłują)*³⁴. A słowo „tak”, powiedziane Mu *in animo*, ...przynosi w zamian radykalną rozumność światu, a życiu dostarcza jedności, wartości i właściwego sensu³⁵. Mam tu na myśli sens rozumiany podwójnie: po pierwsze, jako „logos” lub „prawda” wszechrzeczy, albowiem słowo „sens” pochodzi od łacińskiego słowa „sensus” (czucie, rozum, pojmowanie), oraz, po drugie, jako sam byt ontologicznie pojęty, jako że w słowie „sens” upatrywać można imiesłów czasu terażniejszego od czasownika „sum” (jestem)³⁶.

Jak ów sens można uchwycić, pokazuje Mikołaj na początku dialogu, w którym wyprzedza on o pięć wieków myśl M. Schelera, że funkcje poznawcze spełnia wobec Bytu postawa miłująca; pokora i uwielbienie dla jego tajemnicy³⁷. *Quia ignoro, adoro*, powiada Kuzańczyk, reprezentowany przez Chrześcijanina, na co Poganin odpowiada najpierw: *Mirum...*, w końcu zaś woła ze zrozumieniem: *Sit Deus in saecula benedictus*. I jeszcze jedno: tym, co przekonało poganina do takiej postawy było widoczne w niej *pragnienie istnienia w prawdzie — desiderium essendi in veritate*. Podkreślić to trzeba dziś dlatego, że właśnie w naszych czasach prawda bywa lekceważona. Pozostało jednak pragnienie prawdy absolutnej, które odsyła nas do pojęcia „Boga ukrytego”.

Jako godny naśladowania sposób jej odzyskania proponował Kuzańczyk dialog ludzi dobrej woli. W skłóconym świecie swej epoki opowiadał się on za pryncypialną (opartą na zrozumieniu wspólnoty głównych zasad, lecz zarazem zinterpretowaną w duchu Ewangelii) jednością wszystkich religii, czemu dał wyraz np. w rozprawie *De pace fidei* (1453)³⁸. Dziełko *De Deo abscondito* jest również dialogiem i w formie dialogu zostało napisane³⁹. Uczestniczą w nim „Christianus” i „Genti-

³⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 116.

³⁵ M. Neusch, op. cit., 281.

³⁶ Por. A. Synowiecki, *W sprawie datum quaestionis pytania o sens świata*, w: *Studia Filozoficzne* 7—8(1981) 119—124.

³⁷ Zagadnienie miłości poznającej omawia — w odniesieniu do czasów Kuzańczyka — S. Swieżawski w op. cit., t. 1, 280—281 i in. Schelerowskie ujęcie tegoż zagadnienia przedstawia m.in. M. Migoń w: *Redukcja fenomenologiczna a realizm woluntarystyczny w filozofii Maxa Schelera*, *Studia Filozoficzne*, 2(1981).

³⁸ W czasach Kuzańczyka szczególnie ważny wydawał się dialog z mahometanami. Religii Mahometa poświęcił on osobny traktat pt.: *Cribratio Alkoran* (1459?), z którego pochodzą następujące słowa: ...*jest naszym zamierzeniem przejrzeć, na podstawie Ewangelii Chrystusa, księgę Mahometa oraz pokazać, że także w tej księdze zawarte zostało to, przez co Ewangelia, gdyby wymagało to poświadczenia, mogła by zostać w pełni potwierdzona.* (*Schriften des Nikolaus von Cues...*, N. 6, *Sichtung des Alkorans (Cribratio Alkoran)*, Leipzig 1943, 83). Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego.

³⁹ Słowo dialog występuje tu w podwójnym znaczeniu: jako nazwa działalności osadzonej w *metodologicznej sympatii* (wyrażenie Jeana Lacroix) dla człowieka o innych, niż własne, przekonaniach, oraz jako nazwa formy literackiej, przypominającej — w omawianym przypadku — platoński utwór *Parmenides* (por. *Platona Parmenides*, Warszawa 1961).

lis”, który nie jest jednak wyłącznie poganinem w potocznym sensie tego słowa, tj. wyznawcą jakiejś religii niechrześcijańskiej, zwłaszcza politeistycznej.

To, co pisze znany mediewista, M. D. Chenu, o *Summa contra gentiles* św. Tomasza, że mianowicie *kieruje się przeciwko wszelkim errantes* — poganom, muzułmanom, żydom, heretykom... itp., da się zapewne odnieść do dziełka Kuzańczyka⁴⁰. F. Stippel sądzi, że za słowem *Gentilis* kryje się przede wszystkim zwolennik awerroizmu, ale może to być także przedstawiciel naturalistycznej filozofii Aleksandra z Afrodyzji i Dawida z Dinant, gdyż właśnie z awerroizmem i aleksandryzmem musiał stykać się Mikołaj w głównym ośrodku ich rozkrzewienia, jakim była wówczas Padwa⁴¹. Nie można wreszcie wykluczyć i takiej możliwości, że Chrześcijaninem jest tu po prostu przedstawiciel ówczesnej *devotionis modernae* (nowej pobożności), która zakładając intymność ludzkiego obcowania z Bogiem, przeciwstawiała się zarówno zrutynizowaniu życia religijnego, jak i formalizmowi uczoneści scholastycznej⁴². „Poganinem” byłby wtedy zadufany w sobie racjonalista, który — aby poznać i określić naturę Absolutu — odwołuje się wyłącznie do empirii oraz do logiki i opartych na niej rozumowań⁴³. Za takim właśnie „ustawieniem” bohaterów dialogu zdają się przemawiać dwie następujące wypowiedzi chrześcijanina: 1) *Czczę... nie <tego> (Boga), o którym twoje pogaństwo mniema fałszywie, że <go> zna, i którego nazywa <po imieniu>, lecz samego Boga, który jest prawdą nie dającą się wypowiedzieć; 2) ...my czcimy samą prawdę absolutną...; wy czcicie ją... jako <taką, która> uobecnia się w swoich dziełach; <czcicie> nie jedność absolutną, lecz jedność w liczbie i mnogości rzeczy...*

Toteż gdyby Kuzańczyk żył w naszych czasach, zaliczyłby do „gentiles” nie tylko wszystkich materialistów, bez względu na ich przynależność do takiego czy innego kierunku filozoficznego (do ateistycznego egzystencjalizmu, ortodoksyjnego marksizmu itp.), lecz także rozmaitych filozofów — czy nawet teologów — pozostających pod wpływami takich współczesnych orientacji, jak filozofia analityczna, neopozy-

⁴⁰ Por. M. D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1974, 325.

⁴¹ Na temat klimatu intelektualnego w Padwie pisze m.in. S. Swieżawski: op. cit., t. 2, 1974, 94—95, t. 3, 1978, 49 i in. *Opinia Stippel'a* w op. cit., 41.

⁴² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 4, 23—31.

⁴³ Nieco inaczej rozwiązuje to zagadnienie E. Bohnenstaedt. W przypisie do jednego z niemieckich przekładów *De Deo abscondito* podkreśla on, że dokonany w dialogu podział na „Poganina” i „Chrześcijanina” nie został oparty na skontrastowanym prowadzeniu głównej myśli (*Themaführung*) obu uczestników oraz, że dziełko traktuje ich postawy jako dwie równie możliwe odmiany religijności naturalnej (por. *Anmerkungen zum Text w: Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott (De Deo abscondito...)*, Leipzig 1942, 121).

tywizm, strukturalizm itp. Do nich bowiem odnieść można słowa dialogu: *colitis... unitatem in numero et in multitudine*.

2. Przebieg i problematyka dialogu.

W wielu pracach na temat włoskiego quattrocento podkreśla się osłabienie lub zgoła upadek wiary w ówczesnym życiu, sięgające wszystkich stanów zepsucie obyczajów oraz na wpół pogańskie pojmowanie chrześcijańskiego „sacrum”. Ale podkreśla się też zarazem, że był to czas słynnych kaznodziejów pokutnych, czas wędrujących gromad biczowników oraz okres stopniowego odradzania się wiary w odnowę chrześcijaństwa⁴⁴. I w tej właśnie scenerii umiejscowić należy bohaterów dialogu, z których jeden — a jest nim, jak wspomniano, sam Mikołaj z Kuzy — oddaje się pobożnej kontemplacji, drugi zaś obserwuje go uważnie; początkowo z właściwą wielu ówczesnym humanistom skłonnością do ironii, później zaś z przejęciem i sympatią. Pyta wreszcie modlącego się *kim jesteś?*, a usłyszawszy odpowiedź *jestem chrześcijaninem*, stawia mu następne pytania, inicjując w ten sposób dłuższą rozmowę, która skłoni go w końcu — mimo rozpowszechnionych wówczas szyderstw ze zbyt szybkich nawróceń — do przyjęcia poglądów i wiary interlokutora⁴⁵.

Punktem wyjścia rozmowy jest wspólne obu jej uczestnikom przekonanie, że (i pod tym względem różnią się oni znacznie od ludzi naszych czasów) nie trzeba wcale pytać czy *Bóg istnieje (an sit)?*, bo jest to — jak obaj sądzą — założenie bezsporne; należy natomiast odpowiedzieć na pytanie *jaka jest jego natura (quid sit)?*, a w tym zakresie różnice ich poglądów są początkowo duże⁴⁶. Rozmowa toczy się żywo i nieco chaotycznie; wypowiedzi są lapidarne, co wynika z jednej strony z właściwości języka łacińskiego, z drugiej zaś ze stylu samego Mikołaja, który posługiwał się nieraz skrótami myślowymi, dorabiając się przez to niepochlebnej opinii o *niejasnym sposobie wyrażania się Kuzańczyka*⁴⁷.

⁴⁴ Por. np.: J. Burckhardt, *Kultura Odrodzenia we Włoszech*, Warszawa 1965, 133 i nast., 242 i nast., 260 i nast., S. Swieżawski, op. cit., t. 1, 21 i nast., M. F. Tokarski, op. cit., 19 i nast.

⁴⁵ W sprawie wspomnianych szyderstw patrz J. Burckhardt, op. cit., 263.

⁴⁶ M. Neusch nazywa te dwa pytania *pytaniami klasycznymi* (op. cit., 253). Do kwestii tej powrócimy w dalszej części komentarza.

⁴⁷ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 259. Przyczyną niejasności bywa tu jednak także to, iż z uwagi na przedmiot dyskursu w *wywodach Kuzańczyka załamują się struktury pojęciowe i wyrażający je język...* (S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 230). Kto nie bierze tego pod uwagę, może postawić Mikołajowi podobny zarzut, jaki lekkomyślnie postawił ongiś Platonowi Wł. Witwieki, gdy w objaśnieniach (sądzę raczej, że w „zaciemnieniach”) do dialogu *Parmenides* nazwał jego rozważania o Jednym *mieleniem trocin* (Platona *Parmenides*, wyd. cyt., 134).

Mikołaj z Kuzy świadom był zapewne niejasności szeregu swoich wypowiedzi, skoro pisał w *Apologia doctae ignorantiae* (1449): *Godzi się... aby ten, kto bada sposób myślenia piszącego, dokładnie przeczytał wszystkie <jego> rozprawy oraz stopił <je> (resolvat) w jeden zgodny pogląd*⁴⁸. W niniejszym komentarzu zastosowałem się do tej dyrektywy w takim przynajmniej stopniu, w jakim mogłem to uczynić i jaki był konieczny dla interpretacji dialogu. Dołączyłem do niej ponadto dyrektywę, aby porównywać wypowiedzi Kuzańczyka z niektórymi wypowiedziami innych autorów, zwłaszcza zaś Platona i Plotyna — antenatów chrześcijańskiego platonizmu, do którego należał Mikołaj.

Dialog jest — jak rzekło się wyżej — nieco chaotyczny; rozłożenie określonych akcentów sprawia jednak, że — poza krótką introdukcją i niedługim zakończeniem — dadzą się w nim wyodrębnić dwie przechodzące w siebie części⁴⁹. Pierwsza z nich zawiera się między trzecim pytaniem Poganina i piętnastą odpowiedzią Chrześcijanina, a jej zagadnieniem wiodącym jest problem poznania Boga oraz poznania w Bogu; jako tytuł tej części proponuję neologizm: *gnoseoteologia*. Drugą część dialogu stanowią natomiast rozważania między szesnastym pytaniem Poganina i trzydziestą czwartą (ostatnią) odpowiedzią Chrześcijanina; mówi się tu przede wszystkim o bycie i niebycie oraz o absolutnej jedności Boga, wobec czego jako tytuł tej części proponuję nazwę wprowadzoną przez M. Heideggera: *ontoteologia*.

a). Gnoseoteologia; poznanie Boga i poznanie w Bogu.

*A to naprawdę podobno bóg jest mądry... I zdaje się... jak by mówił, że ten z was ludzie jest najmądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość (wiedzę — A. S.)*⁵⁰. Ów, dobrze zapewne znany Kuzańczykowi, cytat z *Obrony Sokratesa* przytoczyłem dlatego, że podnosi w nim Platon kwestię „mądrej niewiedzy”, która — jako wyraz „postawy sokratejskiej” — legła *mutatis mutandis* u podstaw *De docta ignorantia*, a także w punkcie wyjścia omawianego dziełka⁵¹. Chrześcijanin wyznaje tu otwarcie, że nie wie kim jest Bóg, którego wielbi, oraz, że wielbi Go właśnie dlatego,

⁴⁸ Przekładu dokonałem z łacińskiego cytatu u Tokarskiego (op. cit., 261).

⁴⁹ Wyodrębnienie tych części pokrywa się ponadto z faktem, iż — jak pisze Tokarski — *Problematykę filozoficzną Kuzańczyka opanowują dwa zasadnicze tematy, a mianowicie istota Bytu absolutnego oraz metoda Jego poznania* (op. cit., 85).

⁵⁰ Platona *Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton* (przekład Wł. Witwickiego), Warszawa 1958, 99. Mowa tu o mądrości Apollina, który miał powiedzieć przez wyrocznię, że nikt nie jest mądrzejszy od Sokratesa.

⁵¹ To, że Kuzańczyk czytał *Obronę Sokratesa*, stwierdza m.in. M. F. Tokarski, op. cit., 79. Na *sokratische Haltung* punktu wyjścia dialogu zwraca uwagę E. Bohnenstaedt, op. cit., 121.

iż nic o Nim nie wie. Kiedy wywołuje to zdziwienie Poganina, odpowiada, że bardziej zdumiewać może fakt, iż ludzie żywią kult dla rzeczy, o których wprawdzie sądzą, że są im znane, o których jednak w istocie nic nie wiedzą. Z poznaniem bowiem dzieje się coś takiego, że jeśli ktoś mniema, że poznał dany przedmiot, to rzeczywiście wie o nim niewiele; mniej, niż o tym, co w świetle jego wiedzy jest nieznanne. Aby rozwikłać ów paradoks, rozważmy kolejno trzy pytania, postawione wprost lub zasugerowane przez Poganina: 1) czym jest wiedza?, 2) Czy jest ona możliwa?, 3) Kto ją rzeczywiście posiada?

Odpowiedź na pierwsze pytanie jest w dialogu jednoznaczna i świadczy o gnoseologicznym „weryźmie” Kuzańczyka, zgodnym zresztą z orientacją scholastycznej neotyki⁵². Przez wiedzę (*scientia*) rozumiem — mówi Chrześcijanin — *apprehensionem veritatis*. Kto mówi, że ma wiedzę, mówi, że pojął prawdę. Co to znaczy nietrudno dociec, jeśli się weźmie pod uwagę dwie okoliczności: 1) Słowo „*apprehensio*” oznaczało u Mikołaja akt poznania intelektualnego (*actus cognitionis intellectivae*), który — jeśli użyć języka scholastyki — *penetrat usque ad essentiam rei* (dociera aż do istoty rzeczy)⁵³. Dowiadujemy się dzięki niemu, czym jest dana rzecz, czyli, co stanowi jej najgłębszą — niewrażliwą na zmiany cech przypadłościowych — „jakościowość” (*quidditas*). 2) I właśnie w taki sposób docieramy do „prawdy rzeczy”; prawdy rozumianej ontologicznie jako „*perfectio entis*”, jako „zrównanie” (*adaequatio*), czyli zgodność owej „jakościowości” z jej wzorem idealnym, który istnieje w umyśle Boga: w „formie form” wszystkich bytów⁵⁴. Tak ustanowioną tożsamość prawdy i istoty zakładał zresztą nie tylko Kuzańczyk; zakorzeniła się ona mocno w całym platonizującym nurcie metafizyki, tak iż jeszcze Hegel — czterysta lat po Mikołaju — twierdził będzie stanowczo, iż *die Wahrheit des Seiens ist das Wesen*⁵⁵.

To, że właśnie w taki sposób, tj. jako zapośredniczone w intelekcie uchwycenie istoty rzeczy — interpretować trzeba słowa Chrześcijanina o „*apprehensione veritatis*”, wywnioskować można również z samego dialogu. Wszak w jednej z wypowiedzi na temat prawdy umiejscowił on ją w porządku istotowym, porównał bowiem do istoty koła i istoty człowieka. Nieco dalej czytamy, że gdy nas zapytano o istotę (*de quidditate*) człowieka czy kamienia, potrafilibyśmy podać tylko ich przypadłości; nie umielibyśmy natomiast określić „samej prawdy”

⁵² F. Egger definiuje noetykę, zwaną inaczej krytyką poznania, następująco: *Haec scientia... definitur: Disquisitio seu doctrina de veritatis cognitione* (op. cit., 94).

⁵³ Tamże, 108.

⁵⁴ Na temat rozróżnienia prawdy logicznej, ontologicznej i moralnej pisze m. in. Egger, op. cit., 103, 401.

⁵⁵ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen*, Nürnberg, 1813, 1.

(ipsam veritatem) tychże bytów. I dlatego nie posiadamy o nich wiedzy rzeczywistej, tzn. takiej, która byłaby poznaniem nadzmysłowego świata istot i odpowiadała by z tej przyczyny platońskiej „noesis”: oglądaniu odwiecznych idei⁵⁶.

Jedynie tak rozumiana wiedza jest wiedzą w sensie ścisłym, która jako wiedza w powyższym sensie „neotyczna”, ma — jeśli ją rozważać od strony podmiotu — zagwarantowaną pewność i niezmienność⁵⁷. Natomiast poznanie, które tych dwóch cech nie posiada jest jedynie przypuszczeniem czy mniemaniem; platońską „doksa”, określaną często przez Kuzańczyka terminem „coniectura”. Termin ten odpowiada czasownikom: „conicere” (domyślać się, przypuszczać, zgadywać), i „coniectare” (zastanawiać się, rozważać, pojmować); oznacza on zatem poznanie przybliżone, które nie jest wprawdzie całkowicie fałszywe, ale nie jest też prawdziwe, bo nie wyklucza możliwości błędu⁵⁸.

W omawianym dialogu brak nazwy „coniectura”, znajdziemy ją jednak w innych pracach Mikołaja, np. w *Idiota de mente* (1450) czy we wspomnianym już kazaniu z 1456 r. Odnosi się ona, mówiąc ogólnie, do wszystkich rezultatów naturalnej aktywności rozumu; używając jej, chciał podkreślić Kuzańczyk zarówno probabilizm poznania teoretycznego, skupionego bądź na świecie materialnym (fizyka), bądź na wyobrażeniu życia wiecznego (teologia naturalna), jak również zawodność tych umiejętności, które są uwikłane w ludzką praxis. Antycypował w ten sposób Kuzańczyk krytyczną orientację dzisiejszych uczonych i osadzoną na jej gruncie logikę modalną oraz — co jest, być może, dziś najważniejsze — udzielił też przestrogi wielu politykom; tym mianowicie, którzy — gdy absolutyzują swe mniemania — popełniają najczęściej błędy i prowadzą nas... *nieuchronnie w nieszczęście*⁵⁹.

*I chociaż pospolici ludzie — pisał — dzięki swojemu talentowi czy boskiemu oświeceniu wynaleźli, aby żyć lepiej, różne umiejętności, jak... umiejętności rzemieślnicze (artes mechanicas), sztukę siania, sadzenia roślin i handlowania,... <choć> spisali zasady rządzenia państwem (politizandi) i gospodarowania (yconomizandi)..., jednak wszystkie te umiejętności nie służą duchowi (non serviunt spiritui), lecz przekazują mniemania (tradunt coniecturas), w jaki sposób... można wieść na tym świecie życie... godne pochwały*⁶⁰. Jeśli jednak wspomniane „koniektury” nie służą duchowi; jeśli nie za ich pośrednictwem można osiągnąć

⁵⁶ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 141, 143, 155 i in.

⁵⁷ Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 2, 29.

⁵⁸ Por. Verzeichnis wichtiger Begriffe w: *Schriften des Nikolaus von Cues...* H. 5, *Der Laie über Versuche mit der Waage (Idiota de staticis experimentis)* von Hildegund Menzel—Rogner, Leipzig 1942, 88.

⁵⁹ Na temat nieusuwalnego napięcia między polityką i filozofią pisze m.in. C. F. von Weizsäcker, którego słowa cytuję (op. cit., 444—445).

⁶⁰ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 96.

prawdę, to, co nam pozostaje? Otóż pozostaje nam właśnie wiedza, którą cenić trzeba wyżej od wszelkich „koniektur”. Ale, czy jest ona możliwa, jeśli rozum jej nie gwarantuje?

Dialog zdaje się sugerować odpowiedź negatywną, Chrześcijanin bowiem mówi wprost do Poganina: *nic w istocie o poznawanych przez siebie rzeczach nie wiesz, lecz sądzisz, że wiesz (sed te putas scire)*. A „sądzić” nie znaczy w tym kontekście „rozstrzygać” (*iudicare*), lecz właśnie „sądzić tylko” (*putare*) z nieuchronną obawą popełnienia błędu. Kuzañczyk nie był jednak agnostykiem i aby zrozumieć jego stanowisko, musimy sięgnąć do innych źródeł, a w nich do poglądów na naturę poznania⁶¹.

Zacznijmy od wyliczenia trzech głównych konstatacji, które legły u podstaw gnoseologii Mikołaja: 1) W poznaniu ludzkim — w przeciwieństwie do poznania boskiego — podmiot i przedmiot są przeciwstawne, pozostają bowiem w takiej opozycji, jaką *mutatis mutandis* zaznaczamy dziś rozróżniając „ego” i „non-ego”⁶². Źródłem ich przeciwstawności jest nie tylko odrębność w sferze egzystencji, gdzie podmiot i przedmiot istnieją naprzeciw siebie jako oddzielne jestestwa, lecz także (a nawet przede wszystkim) odrębność istotowa, albowiem istota pierwiastka poznającego nie pokrywa się z istotami obiektów poznawanych. 2) Podmiot poznania — a ściślej determinujący go istotowo pierwiastek duchowy („mens”, „anima”) — „porusza się i kieruje” ku istotnościom przedmiotowym⁶³. Dysponuje on trzema, ściśle związanymi, lecz różnie działającymi władzami poznawczymi: zmysłami (*sensus*), rozumem (*ratio*) i intelektem (*intellectus*), przy czym możliwości poznawcze władzy wyższej są zawsze większe niż niższej. 3) Przedmioty poznawane, ku którym obraca się „intencja” aktywnego podmiotu, zajmują różne miejsca w hierarchii bytów: jedne „*sunt tantum*” (tylko są), inne ponadto „*vivunt*” (żyją), a jeszcze inne „*sunt, vivunt et intelligunt*” (...i poznają)⁶⁴. Otóż poznanie ludzkie jest tym trudniejsze, im wyżej w tej hierarchii położony jest jego przedmiot; sama jednak istota każdego z nich pozostaje w mniejszym lub większym stopniu na zawsze zasłonięta i nie może zostać uchwycona przez człowieka inaczej, jak tylko w kontemplacji „ogniska” wszystkich istot; w kontemplacji Boga, który jest Bytem absolutnym, samym Życiem i najwyższą Inteligencją.

Właśnie ów motyw „poznania w Bogu” rozwinięty został w oma-

⁶¹ Głównymi źródłami są tu *De docta ignorantia* i *Apologia doctae ignorantiae*, którym M. F. Tokarski poświęcił cytowane już wielokrotnie studium.

⁶² Rozróżnienie „ego” i „non ego” wprowadził i utrwalił w filozofii nowożytnej idealizm niemiecki przełomu XVIII-go i XIX-go wieku (zwłaszcza Fichte i Schelling).

⁶³ Por. M. F. Tokarski, *op. cit.*, 103 oraz F. Egger, *op. cit.*, 99.

⁶⁴ Por. cytaty z rozprawy *De beryllo* (1458) u Tokarskiego, *op. cit.*, 105.

wianym dziełku. Chrześcijanin podkreśla tu z naciskiem, iż szalony jest ten, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie (in veritate), jeśli nie zna samej prawdy, którą jest — jak wynika z kontekstu — Bóg, „*ab oculis omnium sapientum mundi absconditus*”⁶⁵. I mimo, że jest On prawdą ukrytą, nie można poza Nim pojąć niczego: „ani bytu (esse), ani życia (vivere), ani poznania (intelligere)”. Każde poznanie odwrócone od Boga jest ułomne i można mu przeciwstawić poznanie prawdziwsze. *Prawdziwiej przeto, niż przez ciebie* — mówi do Poganina — *widziany być może świat widzialny, albowiem prawdziwiej widzi się bystrzejszymi oczami*. Chodzi o to, że działalność zmysłów i rozumu nie wyczerpuje — jak sądzili arystotelicy — całości poznania, lecz stanowi przedpole wizji intelektualnej, która sięga już poza byt, aż do „niewypowiadalnej” natury Jedności absolutnej.

Poznanie zaczyna się w zmysłach, które rozpatrywał Kuzańczyk od strony duchowej, jako „*vim sensitivam*”, związaną wprawdzie z narządami cielesnymi, nie należąca jednak do porządku fizycznego i nie posiadająca jakości uwikłanych w ten porządek. Tak należy — jak się zdaje — rozumieć dość zagadkowe słowa Chrześcijanina, który mówi pod koniec dialogu, że *centrum visus sine colore est*⁶⁶. Z tak pojętej władzy zmysłowej — a zwłaszcza z najwyższej cenionego przez Mikołaja wzroku — wychodzą podniety dla rozumu, który obraca się nadal *circa res, quae sub sensu cadunt* (dokoła rzeczy, które podpadają pod władzę zmysłową) i formułuje — posługując się nadto naczelnymi pojęciami wielości (multitudo) i wielkości (magnitudo) — różnorakie sądy⁶⁷. Dzięki nim dokonuje on rozróżnienia pojęć (discretio) i jako „ratio discretiva” nadaje rzeczom odpowiednie nazwy (nomina imponit)⁶⁸.

Także i o tym mówi Chrześcijanin w toku dialogu, zarzucając — choć już nie wprost — Poganinowi, że właśnie w tak ograniczonych możliwościach rozumu upatruje on źródło wiedzy. Z uwagi na wcześniej z nim uzgodnioną konotację słowa „wiedza”, jest to pogląd bez pokrycia i jedyną słuszną konkluzję, do jakiej uprawniony jest racjonalizm, stanowi zdanie: na poziomie rozumu dochodzi się co najwyższej do wiedzy

⁶⁵ Słowa te kończą dialog i są nawiązaniem do słów Jezusa z Ewangelii św. Łukasza: *Wystawiam Cię Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztrópnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie* (Łk 10, 21, op. cit., 1195).

⁶⁶ Na ten temat piszę obszerniej w drugiej części niniejszego komentarza.

⁶⁷ Cytat pochodzi z *Idiota de mente*, przytacza go Tokarski, op. cit., 117. O aprioryzmie Kuzańczyka i zauważalnej tu analogii z aprioryzmem Kanta pisze m. in. Tokarski, op. cit., 116.

⁶⁸ Na temat znaczenia słowa *discretio* wypowiada się obszerniej Tokarski, op. cit., 114.

negatywnej i ten ją posiadał, kto wie, że nic nie wie (qui scit se ignorantem)⁶⁹.

Ale oprócz rozumu mamy jeszcze wśród naszych władz intelekt, który kieruje się ku poznaniu obiektów pozazmysłowych (intellectibilia): zarówno istot przedmiotów empirycznych, jak i bytów nadziemskich. Poznaje on je już nie za pośrednictwem myśli dyskursywnej, zniewolonej przez doświadczenie i logikę formalną, lecz dzięki swoistemu widzeniu (visio) „okiem duszy”, które aby ujrzeć „prawdę bytu” musi patrzeć ponad to, co skończone. A może to uczynić jedynie wtedy, gdy ucieknie się do pomocy takich środków pojęciowych, jakie zdolne są przybliżyć naturę nieskończoności (matematyka) oraz do takiego sposobu myślenia i wysławiania, którego nie krępuje zasada niesprzeczności (dialektyka).

Nie mamy nic pewnego w naszej wiedzy oprócz matematyki, pisał Mikołaj z Kuzy w traktacie *De Possess*, wyrażając w ten sposób jedno z tych przekonań metanaukowych, których propagowanie zapewniło mu trwałe miejsce w historii nauk nowożytnych⁷⁰. Ale w omawianym dialogu brak takiej konstatacji; brak też jej konsekwencji w dyskursie teologicznym. Nie znajdziemy tu zatem wcale geometrycznych spekulacji Mikołaja, w których usiłował on np. wykazać, że linia prosta jest w nieskończoności tożsama z takimi figurami czy bryłami przestrzennymi, jak „nieskończony trójkąt”, „nieskończone koło”, czy „nieskończona kula”; a właśnie ta ich tożsamość miała ilustrować tezę, że nieskończoność jako taka jest „zbieżnością przeciwieństw” (coincidentia oppositorum)⁷¹. Nie znalazły się też w dialogu — a ściślej, nie zostały w nim rozwinięte — spekulacje liczbowe (*Zahlenspekulationen*) Kuzańczyka, w których podnosił on np. analogię między „esse Dei” — bytem pojętym jako „esse omnis esse” (byt każdego bytu) — i „esse unitatis” — bytem pojętym jako „esse omnis numeri” (byt każdej liczby)⁷². Na nikły ślad owych spekulacji natrafić tu można w trzynastej wypowiedzi Chrześcijanina, gdzie tłumaczy on Poganinowi, że *tak, jak w <każdej> liczbie zawiera się jedna tylko jedność (unitas), tak w wielu bytach jedna prawda*. Znaczy to, iż — jak wiadomo z innych prac Mikołaja — „rozwinięcie” (explicatio) jedności we wszystkie liczby jest ilustracją „rozwinięcia” Prawdy w byty. Toteż podobnie jak liczba postępuje od jednego do jednego (*de uno ad unum*), tak i rozumowanie

⁶⁹ Tak więc negacja wyprzedza wszelką afirmację, a *wszystkie afirmacje pochodzą od negacji*. Jest to sentencja Proklosa, którą cytuję za B. Jasinowskim (op. cit., 223, patrz: „Zamiast wstępu”).

⁷⁰ Przytaczam tu tłumaczenie cytatu zamieszczonego w książce M. F. Tokarskiego, op. cit., 164. Na ten aspekt dokonań Kuzańczyka zwraca uwagę wielu historyków, por. np. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 236 i in.

⁷¹ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 164 i nast.

⁷² Por. Cusa n s., *Vier Predigten...*, 102.

jest umysłowym ruchem ducha z prawdy w prawdę (*de veritate in veritatem*), przy czym u podstaw wszystkich prawd (istot) porządku bytowania znajduje się prawda nieskończona: Bóg, spoczynek i miejsce „*rationum ratiocinantium sive intellectualium discursum*”⁷³.

Znacznie więcej uwagi poświęcono w dialogu dialektyce, ponieważ jednak łączy się tu ona z dyskursem nad naturą Boga, przeto omówimy ją szczegółowo nieco później, w ontologicznej części niniejszego komentarza. Ale już teraz podkreślić trzeba — jak sądzę — fakt, że „warunki brzegowe” dialektyki Kuzańczyka i (być może każdej innej dialektyki, która chce się skutecznie bronić przed jałowym werbalizmem) określają dwie okoliczności: 1) stanowi ona „modus” poznania intelektualnego (*intelligere*); 2) bytowi (*esse*) można ją przypisać tylko wtedy, gdy bądź utożsamiasz się go wcześniej z czystym intelektem (Bóg, w którym „*esse*” pokrywa się z „*intelligere*”), bądź przynajmniej określi jako istotność z intelektem związaną (zwłaszcza człowiek, który był dla Mikołaja „stworzonym... bogiem”)⁷⁴. Ponieważ w obu tych przypadkach w grę wchodzi jakaś nieskończoność — absolutna w przypadku Boga i ograniczona w przypadku świata i człowieka — przeto, gdy chce się odkryć „dialektykę obiektywną”, uwikłaną w porządek bytowania, nie można jej poszukiwać w universum czysto empirycznym, odseparowanym od świata intelektibiliów⁷⁵. Toteż jeszcze Hegel podkreślał wielokrotnie, że w przyrodzie jako takiej, rozpatrywanej nie od strony jej istoty, lecz od strony „bezpośredniości” zjawisk fizycznych i skończoności przedmiotów zmysłowych, metoda dialektyczna ulega zawieszeniu. I miał rację przynajmniej o tyle, o ile słowo „dialektyka” winno zachować nadal swój sens pierwotny, określony ongiś przez Platona i neoplatoników, dla których oznaczało ono sprowadzenie się do Jednego (*hen*) tego, co rozdzielone i co istnieje pozornie pod postacią samodzielnego „mnóstwa”⁷⁶.

⁷³ Tamże, 92, Por. też cytaty u Tokarskiego z *De docta ignorantia*, op. cit., 229. Analogia między uczestniczeniem Jednego w poszczególnych bytach i jedności w liczbach występuje już u Plotyna w *Enneadach*, t. II, Warszawa 1959, 274—275.

⁷⁴ Kuzańczyk pozostawał pod wpływem poglądu Eckharta, że podstawą bytu Boga jest Jego poznanie (*est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*). W sprawie pojmowania przezeń natury człowieka patrz: S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 234; przytoczona została tu m.in. interesująca wypowiedź D. Mahnke'go na temat ludzkiego Boga.

⁷⁵ Zasadę tę naruszył m.in. Engels w swojej koncepcji dialektyki przyrody, na co z akcentami słusznej — jak sądzę — krytyki, zwraca uwagę wielu badaczy.

⁷⁶ Słowo „dialektyka” powstało z połączenia dwóch wyrazów „*dia*” i „*lego*”, a więc z czasownika „*dia-lego*”, któremu odpowiada w przybliżeniu polskie słowo „roz-mawiam”. Ale ponieważ wyraz „*lego*” znaczy też „zbieram”, „łączę” itp., przeto „*dialego*” znaczy także „roz-bieram”, „roz-łączam”. Chodzi jednak w dialektyce o takie „roz-bieranie” czy „roz-łączanie”, które odsłania zarazem jedność ukrytą za podziałem. Na temat relacji „Jedno i mnóstwo” pisze Platon w *Parmenidesie*; patrz: wyd. cyt. 52 i nast.

Niełatwo jest nam dziś pojąć naturę Jednego, ale bo też większość współczesnych uczonych (filozofów oraz przedstawicieli nauk szczegółowych) absolutyzuje postawę racjonalistyczną, ukonstytuowaną m. in. przez postulat Kartezjusza, aby prowadzić *myśli* po porządku, *zaczynając od przedmiotów najprostszych*...⁷⁷. Postulatowi temu towarzyszy przekonanie, że *wszystkie rzeczy podpadające pod poznanie ludzkie w taki sam sposób wzajemnie z siebie wynikają*, co *mutatis mutandis* zakłada każdy racjonalizm⁷⁸. Żyjemy zatem w czasach „rozumu rozróżniającego” (*ratio discretiva*), niewielu natomiast uczonych zaliczyć dziś można w poczet intelektualistów, którzy wychodząc z założenia, że *istnienie sięga dalej aniżeli ludzkie doświadczenie*, próbowaliby iść w drugą stronę: od całości, jaka nie mieści się w ramach zmysłowej empirii do owych „przedmiotów najprostszych”, podległych doświadczeniu i myśli dyskursywnej⁷⁹. Ale choć poczet tych uczonych jest nieliczny, filozofia od lat kilkudziesięciu zdaje się kroczyć w stronę ujęć intelektualnych, w których myśl chwyta swój przedmiot bezpośrednio (intuitywnie) i przyswaja go sobie całościowo jako jedność dialektyczną. Nie dzieje się to bez oporów i powierzchownych utyskiwań na irracjonalizm tychże ujęć. Są to jednak utyskiwania naprawdę powierzchowne, skoro właśnie współczesny racjonalizm (sic: racjonalizm!) odślonił horyzonty, których on sam już nie obejmuje i które skłaniają znów filozofów do refleksji nad Jednym⁸⁰.

Nie jest zatem dziełem przypadku, że uczony tej miary, co współczesny fizyk — teoretyk i filozof przyrody C. F. von Weizsäcker, poświęcił tej refleksji kilka rozpraw, upatrując w niej klucz do zrozumienia fizyki naszych czasów. W komentarzu do platońskiego *Parmenidesa* podkreśla on m. in., że *Jedno jest całością (Hen to pan)* oraz, że — i tu znowu cytuje Platona — *tym samym jest oglądanie (myślenie — A. S.) i bycie*⁸¹. Uczony nawiązuje tu zresztą nie tylko do Platona; wszak także Plotyn (III w. n. e.) podkreślał później wielokrotnie, że chociaż samo Jedno (według jego terminologii „pierwsze Jedno”) jest ponad bytem i myśleniem, to jednak kiedy udostępnia już swą jedność ludzkiemu poznaniu (tj. gdy występuje jako „drugie Jedno”), łączy je

⁷⁷ Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie*..., Warszawa 1980, 43.

⁷⁸ Tamże, 43.

⁷⁹ Cytat na temat zasięgu istnienia pochodzi z książki T. Czeżowskiego, *Filozofia na rozdrożu*..., Warszawa 1965, 13.

⁸⁰ Świadectwem tego są m. in. prace takich filozofów, jak W. Heisenberg, C. F. von Weizsäcker, P. Jordan i in. Do żywo dyskutowanych w fizyce kwantowej zagadnień należy np. problem jedności obiektu i obserwatora, który jest jednym z elementów nowego sposobu traktowania teorii fizycznych, por. np.: M. Tempczyk, *Holistyczne teorie fizyki współczesnej*, w: *Studia Filozoficzne*, nr 7, (1975).

⁸¹ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 485. Por. też Platona *Parmenides*, op. cit., 42, 69 i in.

w sobie w taki sposób, że *umysł i byt to to samo*⁸². Toteż w Jednym — gdy patrzymy na *światło wokół Niego*, a nie na mrok jego wsobności, gdzie jeszcze *nie jest ono umysłem*, a *On* (Bóg — A. S.) *nie zna siebie* — *widzenie* (pojęte przez Plotyna jako akt intelektu) *musi być tożsame z przedmiotem widzenia*⁸³. Gdyby bowiem było inaczej, *to nie będzie* — jak pisał — *prawdy*, jako że sama prawda, jeśli ma być prawdą istotnie pełną, zakładać musi współmierność podmiotu i przedmiotu⁸⁴.

Weizsäcker odtwarza ten pogląd pisząc, że *prawda jest istotą idei* oraz, że *struktura prawdy jest... aspektem... Jednego*⁸⁵. Opowiada się on w ten sposób za taką filozofią, jaką po Platonie i Plotynie przyjmowało wielu teologów chrześcijańskich, dla których — począwszy od Pseudo-Dionizego, a skończywszy, gdy mowa o średniowieczu, na Mikołaju z Kuzy — abstrakcyjne Jedno z tradycji platońskiej było zarazem Bogiem religii chrześcijańskiej. *Jeśli teraz nazwiemy Jedno Bogiem, to Bóg jest imieniem Jednego*, pisze Weizsäcker, komentując Parmenidesa⁸⁶. Dodajmy, że imieniem Jednego jest — jak twierdzi ów Uczony — także Prawda, która utożsamia się z Bogiem głównie dlatego, że umysł i byt Boga są jednym i tym samym, co nie dopuszcza w Bogu żadnego rozziwmu między wiedzą i przedmiotem poznania⁸⁷.

W świetle powyższych rozważań zrozumiała staje się jedna z wypowiedzi dialogu Kuzańczyka, w której mówi on w osobie Chrześcijanina, że prawda może być uchwycona tylko przez samą siebie. *Wszak nie dała by się ona uchwycić wtedy, quum* — jak pisze Kuzańczyk — *esset appraehendens prius et post appraehensum*⁸⁸. Nie jest to wprawdzie wypowiedź jednoznaczna, ale jej sens polega — jak się zdaje

⁸² Plotyn, op. cit., 267. Por. też 210—230, 231—262, 263—267. W podanej tu i kontynuowanej poniżej interpretacji Jednego pominąłem świadomie hierarchiczność trójplanowo przez Plotyna uporządkowanych Jednych, zastępując ją trzema aspektami ściśle Jednego. Na temat poglądów Plotyna pisze obszernie A. Krokiewicz we wstępie do własnego przekładu *Ennead*, t. I, Warszawa 1959 oraz w książce: *Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Warszawa 1974, 227—271.

⁸³ Plotyn, op. cit., t. II, 218, 220, 237 i 295. Pod koniec dialogu porównuje Kuzańczyk Boga do widzenia, przypomina to słowa Plotyna, że *myśl jest widzeniem widzącym* (Enn. IX, 217). Przypuszcza się, że Mikołaj z Kuzy znał dzieła Plotyna, ale bezspornym autorytetem był dlań — jak i dla innych neoplatoników chrześcijańskich — Proklos (410—485), wg. którego już pierwsze, niewypowiadalne Jedno posiada wiedzę i uwikłane w nią wzorce niższych hipostaz (por. M. F. Tokarski, op. cit., 76 i 228, przypis).

⁸⁴ Plotyn, op. cit., t. II, 237—238. W innym miejscu czytamy: *Więc jest „tam” i owa prawda istotna, jaka nie wtóruje czemuś innemu, lecz samej sobie, i niczego innego prócz siebie nie głosi i „jest” i, czym właśnie jest, to i głosi*, (op. cit., t. II, 271).

⁸⁵ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 468—469.

⁸⁶ Tamże, 496.

⁸⁷ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 139.

⁸⁸ Na temat możliwości przekładu tego wyrażenia piszę w trzeciej części niniejszego komentarza.

— na tym, że podczas gdy w porządku ludzkiego myślenia istota władzy pojmującej „wcześniej jest” (*prius est*) od istot pojmowanych, zaś działanie tejże władzy następuje dopiero później (*post est*), po skierowaniu na daną istotę, w Bogu rzecz ma się inaczej⁸⁹. 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 sobie⁹⁰. I dlatego pełną wiedzę — taką, jaka jest zgodna z pojęciem wiedzy — posiada wyłącznie Bóg; człowiek może jej ledwie dotknąć lub ujrzyć ją w zarysie i to jedynie pod warunkiem, że podejmie się wcześniej wielkiego wysiłku, aby mocą swojego intelektu, przy udziale wiary i miłości, zjednoczyć się z Bogiem.

Quis hominum est sciens? — pyta Poganin Chrześcijanina, my zaś przechodzimy z tym pytaniem do trzeciego zagadnienia niniejszych rozważań: *Kto rzeczywiście posiada wiedzę?* Dialog udziela tu dwóch odpowiedzi: jedna (o której była już mowa) zawiera się w zdaniu, że ten posiadał wiedzę, kto wie, że jej nie ma; drugą wyprowadzić musi czytelnik z całego dialogu, który zaczyna się wszak obrazem kontemplacji Boga! Otóż wiedzę osiągnąć może ten, kto Go wielbi i pragnie poznać; rzecz jednak w tym, że — zdaniem Kuzańczyka — *scientia est visio facialis*, czyli widzeniem *facie ad faciem* (twarzą w twarz); widzeniem bezpośrednim, w czym przypomina poznanie zmysłowe, i zarazem całościowym, co odróżnia go zasadniczo od pozostałych form poznania⁹¹. I dlatego wiedza jest (choć zdaniem Mikołaja nie musi być) unikalna; posiada ją rzeczywiście tylko ten, kogo stać na mistyczną unię (*unio mystica*) z Absolutem; kto — jak pisze C. F. von Weizsäcker — stapia się z nim w jedno, a nawet staje się Jednym, podobnie jak dziecko staje się dorosłym, a brzydki pięknym⁹².

Ale, gdy ktoś staje się dorosłym nie zdobywa przez to dorosłości absolutnej, bo takiej wśród ludzi nie ma; gdy ktoś staje się pięknym, nie osiąga piękna absolutnego, gdyż jest ono czymś idealnym, nieobecnym

⁸⁹ Por. cytat u Tokarskiego z *De venatione Sapientiae* (1463) w: op. cit., 101—102, przypis. Istota władzy poznającej bytuje niezależnie od istot poznawanych i w tym sensie wyprzedza je w porządku poznawczym, bytuje „wcześniej”, zanim się one zjawiają w jej zasięgu. Słowo „później” dotyczy natomiast faktu, że poruszenie owej władzy następuje dopiero wtedy, gdy idzie ona za istotami rzeczy, tj. gdy jakiś przedmiot pobudza ją do działania.

⁹⁰ Stosunek „Bóg — prawda” omawiam dokładniej w ontologicznej części niniejszego rozdziału. Tu natomiast trzeba nadmienić, że zdaniem większości teologów istota Boża stanowi „*objectum primarium*” boskiego poznania, natomiast ogół rzeczy stworzonych — „*objectum secundarium*” (por. B. Jasinowski, op. cit., 235—236).

⁹¹ Cusanus..., *Vier Predigten*..., 152. Na temat cech poznania mistycznego (intuitywnego) pisze m. in. T. Czeżowski, op. cit., 16.

⁹² Por. C. F. von Weizsäcker, op. cit., 495.

wprost w świecie zjawisk. Podobnie ma się rzecz z unią mistyczną; człowiek, który w nią wchodzi, nie staje się przez to absolutnym Jednym, lecz — jeśli użyć słów Plotyna — „trzecim Jednym”, które — jako Jedno pogrążone w wielości — może jedynie patrzeć ponad siebie i w sposób mglisty pojąć, czym jest Jedno absolutne⁹³. Widzi on je jako jasność wśród ciemności, jako prawdę *nie dającą się wypowiedzieć* (veritas ineffabilis), ale zarazem taką, poprzez którą zrozumialsze staje się dlań wszystko, co poznał zmysłami. Przyjmując taki punkt widzenia, odszedł Mikołaj od poglądów scholastycznych, dla których naturalne (dane bez udziału objawienia) poznanie Boga nie może się obejść nigdy bez uprzedniego poznania świata. *Mikołaj z Kuzy uważa — pisze M. F. Tokarski — iż jest możliwy kierunek odwrotny: od Boga do poznania rzeczy*⁹⁴. Jest to poznanie świata w Bogu; w duchu który sam jeden tylko może widzieć prawdę⁹⁵. I właśnie wzmianką o takim poznaniu jest wyeksponowana w dialogu uwaga chrześcijanina, że nie można poznać prawdy *inaczej i w inny sposób niż ten, przez który bytuje sama prawda* oraz, że *szalony jest, kto sądzi, że zna cokolwiek w prawdzie, a nie zna <samej> prawdy*.

Dla ludzi współczesnych, nastawionych — jak się rzekło wcześniej — racjonalistycznie, pozbawionych natomiast wyczucia dla intymnego życia intelektu, jest to zaskakujący lub zgoła nieprzystępny punkt widzenia. Ale faktem jest z drugiej strony i to także, że — jak czytamy w jednej z prac polskiego filozofa (i pozytywisty!), T. Czeżowskiego — *filozofia rozszerza zakres empirii poza empirię przyrodniczą, a filozofowie od dawna zwracali uwagę na inne... rodzaje (doświadczenia), rozmaicie nazywane*⁹⁶. Nie tylko zresztą filozofowie; doświadczenie mistyczne lub — jeśli kogoś razi to słowo — intuitywne znane jest we wszystkich kręgach kulturowych i mimo że co do środków wyrazu zależy ono zawsze od warunków kulturowych, to jednak *we wszystkich kulturach jest w zdumiewającym stopniu tożsame*⁹⁷. To prawda, że nauka współczesna nie korzysta i nie może korzystać z owego doświadczenia, ale bo nie jest też ona taką wiedzą, która odpo-

⁹³ Por. przypis 82.

⁹⁴ M. F. Tokarski, op. cit., 94. Kuzańczyk nie odrzuca, rzecz jasna, poglądu, że natura stworzeń mówi nam coś o naturze Boga (por. np. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 114, 152 i in).

⁹⁵ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 140.

⁹⁶ T. Czeżowski, op. cit., 16. Wbrew poglądom niektórych marksistów (np. Z. Kuderowicza) także „racjonalizm” Hegla zabarwiony był „mistycyzmem”. Bo też nie był to — ściśle mówiąc — racjonalizm, lecz intelektualizm. *Jeśli chodzi o myślenie spekulatywne — pisał Hegel — powinniśmy zaznaczyć, że przez to wyrażenie należy rozumieć to samo, co wcześniej w odniesieniu do świadomości religijnej i jej treści nazywało się mistycznym* (G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, X. Teil, Die Logik*, Stuttgart 1955, § 82, 197).

⁹⁷ C. F. von Weizsäcker, op. cit., 495.

wiadała by wiedzy w rozumieniu Kuzańczyka i jego antenatów; jest natomiast — gdy sięgnąć do jego określeń — zbiorem koniektur, poznaniem prawdopodobnym, dalekim od doskonałości. Z drugiej strony właśnie bez owego poznania nie możemy się dziś obejść tak dalece, że zasadne stało się w końcu pytanie, czy obok niego pozostało gdzieś jakieś miejsce dla wizji intelektualnej?

Chyba tak, skoro są nadal ludzie, dla których — jak ongiś dla Plotyna czy mistyków chrześcijańskich — nie jest to sprawa teorii, lecz przekonań osobistych; skoro to, co zwie się lekceważąco pseudowiedzą czy poznaniem pozornym, przyciągało i do dziś przyciąga uwagę wielu ludzi, nie wyłączając wybitnych uczonych; przynajmniej tych, którzy zachowali poczucie Nieznanego⁹⁸. Niestety zaczyna się jak sądzę — dopiero wtedy, gdy rezultaty doświadczenia mistycznego (intuitywnego) próbuje ktoś wyrazić w języku nauk ścisłych, co prowadziło zawsze do rozwiązań dziwacznych. Uniknął tego — choć może niezupełnie — Mikołaj z Kuzy, bo aczkolwiek zakładał i tu skuteczność pojęć matematycznych, to jednak były dlań one środkiem pomocniczym, pożytecznym źródłem analogii (z którego prawie nie korzysta w omawianym dialogu), a nie językiem przystosowanym do mówienia o Bogu. Język taki znalazł Mikołaj w dialektyce, a ściślej w teologii negatywnej, której poświęcimy obecnie więcej uwagi.

b) Ontoteologia; byt i nicość, absolutna jedność Boga.

Przejdziem do owej teologii są w dialogu dwa momenty: Chrześcijanin potwierdza opinię Poganina, że tym, co doprowadziło go do uwielbienia Boga, jest *pragnienie istnienia w prawdzie*, Poganin zaś formuluje przywołane przez to potwierdzenie pytanie: *Pytam cię bracie, jaka jest różnica między wami i nami, jeśli ty czcisz Boga, który jest prawdą, i my nie dążymy do tego, aby czcić Boga, który nie jest Bogiem w prawdzie?* Nie padło tu — jak widać — pytanie o istnienie Boga (an sit?), albowiem było ono dla Kuzańczyka czymś niewątpliwym; poruszona natomiast została kwestia Jego istotności (quid sit?), w której doszukał się Chrześcijanin różnic między poglądami rozmówców.

Aby ów fakt wytłumaczyć, podkreślić trzeba najpierw okoliczność,

⁹⁸ Por. np. moje uwagi o poglądach niemieckiego astrofizyka J. K. F. Zollnera (1834—1882): *Przyrodznawstwo w świecie wrażeń zmysłowych* w: *Studia Filozoficzne*, nr 5(1981) 118. Poczёт przyrodników, którzy zakładali istnienie utajonych zdolności ludzkiego umysłu oraz utajonych własności obiektywnego świata jest zresztą — wbrew obiegowym opiniom — nader liczny. Zaliczyć doń trzeba: lekarza i twórcę parapsychologii Ch. R. Richeta, biologa i filozofa H. Driescha, fizyka O. Lodge'a i wielu innych. Ostatnio pojawiła się nawet „fizyka neognostyczna”, która próbuje wyjść poza rozróżnienie materii i Rozumu (por. J. E. Charon, *L'esprit cet inconnu*, Paris 1977, 16 i nast.

że ontologia Mikołaja należała do grupy „ontologii esencjalnych”, które wychodzą zawsze z założenia, iż stwierdzając, że „coś jest” — że jest czymś realnym (*aliquid reale*), a nie tylko pomyslanym (*ens rationis*) — nie musimy utożsamiać owego „jest” z istnieniem⁹⁹. Bytowanie sięga według nich dalej od istnienia, wyprzedza bowiem i przekracza każdy *byt — tu — oto*, który uobecnia się w świecie zjawisk jako przedmiot jednostkowy. Toteż *być albo nie być* rozstrzyga się tu inaczej niż w dramacie Szekspira: nie w sferze ludzkiej egzystencji i wśród mnogości jednostkowych rzeczy, lecz w sferze obiektywnych powszechników, z których każdy jest jakąś ponadjednostkową istotą czy naturą, a *każda istota — by tak rzec — wydziela z siebie własne istnienie*¹⁰⁰. Ściśle mówiąc, nie tyle istnienie, co własny sposób bytowania, zdeterminowany przez proces „ścieśniania rozciągłości” powszechników. Proces ten przebiega poza czasem, finalizuje się jednak w czasie, gdy z „istoty uniwersalnej” — poprzez rodzajowo-gatunkowe istoty rzeczy (*quidditates rerum*) — wyłaniają się w końcu określone „haecceitates”, właściwe rzeczom jednostkowym¹⁰¹. Tak właśnie przebiegać miał ów proces w ujęciu Dunska Szkota; jeśli natomiast skorzystamy ponadto ze współczesnych (i nieco w innym kontekście osadzonych) propozycji Heideggera i K. Pomiana, wówczas będzie można opisać go — i określić w ten sposób ducha ontologii esencjalnej — następująco: *byt* najpierw „west” (od słowa „*das Wesen*”), czyli „istoczy się” (od słowa „istota”), a dopiero później „*existiert*”, czyli istnieje¹⁰². I właśnie owo „istoczenie się” przesądza już o tym, czy coś „realnie jest”, nie koniecznie jeszcze istniejąc lub istniejąc w innym sensie, niż byty empiryczne.

Widać z powyższego, iż problem istnienia Boga nie jest i nie może być w esencjalizmie problemem zasadniczym, oraz, że w pewnym sensie nawet go tu nie ma, a jeśli jest, to w ukryciu. Zdanie „*Deus est*” oznacza *primo modo*, iż On po prostu jest jako „*esse essentiae*” (*byt istoty*); że zatem jest w taki sposób, iż jeśli uda się nam „ujrzeć” Jego istotę (do czego zbliża nas, zdaniem Kuzańczyka, mistyczna „*visio*”), wówczas stwierdzimy także Jego bytowanie, a więc to, co potocznie nazywać można istnieniem¹⁰³. Toteż istnienie Boga nie stało się w dialogu przedmiotem dyskusji i jeśli można go w nim znaleźć jako problem ukryty, to tylko wśród wypowiedzi o boskiej istocie.

⁹⁹ Na temat ontologii istoty pisze m. in. E. Gilson w książce *Byt i istota*, Warszawa 1963, zwłaszcza: 20—40 i 106—159. Osobny rozdział poświęcił on jej w innej książce: E. Gilson, *Tomizm*, Warszawa 1960, 77—85.

¹⁰⁰ E. Gilson, *Byt i istota*, wyd. cyt., 115. Por. też F. Egger, op. cit., 226—227.

¹⁰¹ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 114.

¹⁰² Por. M. Heidegger, *Wprowadzenie do „Co to jest metafizyka”*, w: *Znak*, nr 6(1974) 760.

¹⁰³ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 119.

Oto mówi Kuzańczyk ustami Chrześcijanina, iż Bóg *nie jest niczym*, ponieważ owa *nicość* posiada nazwę „Nic” (...*hoc ipsum nihil nomen habet nihili*). Przy założeniu, że nazwie „Nic” (użytej jako orzecznik w drugim członie tej wypowiedzi) odpowiada rzeczywiście stan niebytu, sprowadza się to do paradoksalnej konstatacji, że Bóg — gdy Go uznamy za samą *nicość* — nie jest niczym, bo właśnie jest niczym! Aby rozwikłać tę aporię podkreślmy najpierw fakt bezsporny, że zdanie „Bóg jest niczym” jest pod względem swej formy zdaniem orzecznikowym, a więc zdaniem typu „x jest P”, które w odróżnieniu od zdań egzystencjalnych o formie „x istnieje”, składa się z podmiotu, orzecznika i spójnika „jest”¹⁰⁴. Załóżmy teraz, że jest ono prawdziwe w takim sensie, jaki przyjmowali średniowieczni scholastycy; że więc urzeczywistnia się w nim *inhaerentia praedicati in subiecto* (tkwienie orzecznika w podmiocie)¹⁰⁵. Sięgnijmy wreszcie do platońskiego *Parmenidesa*, aby przeczytać w nim zdanie, że gdy mówimy: *Jedno nie istnieje* oraz ...*twierdzimy, że mówimy prawdę, to musimy twierdzić, że mówimy to, co istnieje*¹⁰⁶. Sądzę, iż to wystarczy, aby zrozumieć myśl Kuzańczyka, że chcąc uznać za prawdę zdanie „Bóg jest niczym”, trzeba też przyjąć coś innego; to mianowicie, że On równocześnie jest, scil., istnieje obiektywnie. W przeciwnym razie byłoby owo zdanie konstrukcją bez podmiotu, a więc zdaniem nieprawdziwym; osadzałoby ponadto nazwę „Nic” w *nicości* absolutnej, a takiej nie ma¹⁰⁷.

Nie trudno dzisiaj podważyć tę argumentację, wychodząc bądź z pozycji ontologii egzystencjalnej (np. neotomistycznej), bądź z pozycji myślenia antymetafizycznego: scjentystycznego, formalno-analitycznego itp. Ale nie to jest w tej chwili najważniejsze i nie to było by dla zrozumienia Kuzańczyka najbardziej twórcze¹⁰⁸. Znacznie ciekawsza jest

¹⁰⁴ Na temat rozróżnienia zdań egzystencjalnych i orzecznikowych (atrybutywnych) wypowiada się m.in. E. Gilson, *Byt i istota*. O różnych znaczeniach słowa „jest” pisze interesująco L. Gumański, *Elementy sądu a istnienie*, Toruń 1961, 61—69.

¹⁰⁵ Por. F. Egger, op. cit., 24. Przytacza on także zdanie Kajetana: *Veritas propositionis..., nihil aliud est, quam compositio facta in secunda operatione intellectus (i.e. in iudicio) obiecto conformis...* (z komentarza do Tomaszowego *De ente et essentia*). Zamiast „tkwienia” (*inhaerentia*) mówi się tu o zgodności (*compositio*), ale istnienie desygnatu podmiotu zdania nie jest przezeń kwestionowane. Również wśród współczesnych autorów są tacy, którzy dopuszczają prawdziwość zdania orzecznikowego jedynie pod warunkiem, że jego podmiot oznacza coś istniejącego (por. T. Czeżowski, *Główne zasady nauk filozoficznych*, Wrocław 1959, 88, podobnie w „ontologii” Leśniewskiego: patrz L. Gumański, op. cit., 65).

¹⁰⁶ Platon, *Parmenides*, wyd. cyt., 100.

¹⁰⁷ Bezwzględna *nicość* jest — jak sądzili scholastycy — bytem myślowym: *habet esse obiectivum tantum in intellectu*.

¹⁰⁸ Sądzę, że patrząc na filozofię całościowo, a nie tylko od strony jej współczesnych, „unaukowionych” kierunków, zgodzić się trzeba z opinią Hegla, iż *w tej nauce zdarzają się zupełnie inne określenia niż w potocznej świadomości i w tak zwanym zdrowym rozsądku...* (G. M. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. X, Warszawa 1967, 96).

tu jedna z konsekwencji przytoczonej argumentacji, którą przedstawił on nieco dalej, w dwudziestej szóstej wypowiedzi Chrześcijanina, gdzie po stwierdzeniu, że Bóg nie jest niczym, następuje eksplikacja: *ani nie jest, ani jest, przeto nie jest*. Sądzę, iż należy ją rozumieć w następujący sposób: 1) Nie jest prawdziwe zdanie *Bóg nie jest niczym*, wobec czego prawdziwa winna być z tej racji jego negacja, czyli zdanie *Bóg jest niczym*, co założyli (a przynajmniej dopuścili) dyskutanci w punkcie wyjścia rozmowy na ten temat. 2) Nieprawdziwe jest jednak również twierdzenie *Bóg jest niczym*, wobec czego za prawdę trzeba uznać, że *Bóg nie jest niczym*; jeśli bowiem prawdę tę odrzucimy to — jak rzekło się wyżej — fałszywe będzie także zdanie negowane, które wszak przed chwilą wzięliśmy za prawdziwe. 3) Ostatecznie więc prawdą jest, że *Bóg nie jest niczym*, ale też *nie jest czymś*, tym mianowicie, co zostało „ścieśnione” do rzeczy jednostkowej, do jakiegoś konkretnego, rzuconego w Wszechświat.

Stwierdza to wprost Kuzańczyk w innej pracy, gdzie pojawia się nadto pewna ważna — mylnie z nazwiskiem Hegla wiązana — zasada, jaką jest w dialektyce „negacja negacji”. *Bóg nie jest* — pisze Mikołaj — *jakaś częścią Wszechświata.. I dlatego... właściwe jest jemu i tylko jemu zaprzeczenie zaprzeczenia (negationis negatio), które jest sednem (medulla) i szczytem (apex) najczystszej potwierdzenia (purissimae affirmationis), zgodnie z <wersetem>: Jestem, który jestem (Exodus 3, 14)...¹⁰⁹*

Wspomniany werset przyciągał zawsze uwagę teologów, ale podczas gdy jedni z nich — np. św. Tomasz z Akwinu — widzieli w nim potwierdzenie ontologii egzystencjalnej oraz podstawę dla takiej teologii, która traktuje Boga jako czysty akt istnienia, inni — a należał do nich Mikołaj z Kuzy — odczytywali go w duchu ontologii esencjalnej, utożsamiającej Boga z czystą istotą¹¹⁰. I tylko w drugim przypadku werset, o którym mówimy, znalazł interpretację dialektyczną, opartą na zasadzie negacji oraz na warunkującym ją założeniu, że — jak powie później Hegel — *Der Anfang enthält... Sein und Nichts; ist die Einheit von Sein und Nichts... (Początek zawiera.. byt i Nic; jest jednią bytu i Niczego...)*¹¹¹.

¹⁰⁹ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100. Koncepcja negacji ma — jak widać — rodowód teologiczny i jeszcze u Hegla nosiła na sobie ślady takiego pochodzenia. Zatarł je dopiero Engels, odnosząc ją do materialnej przyrody, co można uważać bądź za nieporozumienie, bądź za rezultat nieuświadomionego ubóstwienia materii.

¹¹⁰ „Który jest” uchodzi w teologii za imię własne Boga. Egger pisze: *Inter omnia nomina, quae Deo tribuuntur, est maxime proprium nomen: qui est (honor, Jahwe)*; op. cit., 384. Jego interpretację egzystencjalną przedstawia m.in. E. Gilson, *Tomizm*, 140.

¹¹¹ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I Bd. *Die objective Logik*, Nürnberg 1812, 12 (oraz wydanie polskie, op. cit., 80—81). Zdanie to skwitował Egger kąśliwą uwagą: *Frivola sane argumentatio* (op. cit., 223).

Mógłby się pod tym zdaniem podpisać sam Kuzańczyk, który wyprzedził zresztą Hegla w niejednym zagadnieniu, przede wszystkim zaś w kwestii pojęcia „czystej wiedzy”, zdolnej dostarczyć *tylko tego określenia negatywnego*, że on (tzn. początek — A. S.) powinien być początkiem abstrakcyjnym lub absolutnym (...*das er der abstracte oder absolute Anfang sein soll*)¹¹². Wiedzą o takim charakterze była dla Mikołaja teologia negatywna, która stwierdza czym Bóg nie jest, albowiem *Negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis* (negacje są prawdziwe, a afirmacje niewystarczające w kwestiach teologicznych)¹¹³. Jej początek tworzą w dialogu dwa zamienne pojęcia: 1) absolutnej prawdy, która jest — jak mówi Chrześcijanin — „niezmacona (impermixta), wieczna (aeterna) i niewypowiadalna (ineffabilis) oraz 2) absolutnej jedności, która nie jest jednością w liczbie (in numero) i w mnogości rzeczy (in multitudine); jest natomiast — co stwierdza Kuzańczyk w innej pracy — *zasadą i kresem i miejscem wszystkich bytów albo każdej dającej się policzyć liczby*¹¹⁴.

O obu tych pojęciach była już nie raz mowa w niniejszym komentarzu, ale dla zrozumienia teologii negatywnej należy je pogłębić od strony ontologii, co uczynimy poczynając od przypomnienia dwoistego sposobu bycia Boga. Otóż z jednej strony bytuje On — jak czytaliśmy w kazaniu na święto Trzech Króli — wszędzie i jako „esse omnis esse” jest Bogiem immanentnym całemu universum, gdzie prawda i jedność (a także dobro i piękno) należą do transcendentálnych, czyli przestępných, przymiotów bytu wziętego jako byt¹¹⁵. Z drugiej jednakże strony nie ma Go tu nigdzie, albowiem jako „esse absolutum” nie może zostać „ściągnięty” (contractus) do czegoś skończonego; jest Bogiem transcendentnym, który — co w dialogu podkreśla się z naciskiem — *wyprzedza wszystko i jest ponad wszystkim*¹¹⁶. Toteż nie można przypisać Bogu ani „zmaconej” prawdy, tożsamej z jakąś istotą bytu skończonego, ani jedności *w liczbie i w mnogości rzeczy*. Aby Jego prawdę i jedność wyrazić, musimy sięgnąć do określeń negatywných, które stwierdzają czym

¹¹² G. W. F. Hegel, *Wiss...*, I Bd. *Die objective Logik...*, 11. Przekład polski Landmana (op. cit.). Jest w tym miejscu niepełny, przytaczam zatem własny.

¹¹³ Cytuję za Tokarskim (z *De docta ignorantia*), op. cit., 207. Ważną rolę w rozwoju teologii negatywnej odegrało *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego. Nie był wolny od jej wpływów nawet św. Tomasz z Akwinu (patrz: E. Gilson, *Tomizm*, 160). Por. też przypis 69 niniejszego komentarza.

¹¹⁴ Cusanus..., *Vier Predigten...*, 92.

¹¹⁵ Według filozofii scholastycznej *omne ens est unum, verum, bonum* oraz *pulchrum*, przy czym podkreśla się tu przede wszystkim trzy pierwsze *proprietates transcendentales*.

¹¹⁶ M. F. Tokarski pisze, że Kuzańczyk *godzi immanencję totalną... z transcendencją Bytu absolutnego*, (op. cit., 262). Widoczne w dialogu podkreślenie transcendencji jest być może obroną przed zarzutem panteizmu, z jakim wystąpił przede wszystkim Jan Wenck de Herrenberg (por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 238 i in.).

Bóg nie jest, oraz do takiego sposobu dyskursu, w którym owo negatywne *czym nie jest* równało by się pozytywnemu *czym jest ponad bytem*. I tak właśnie wchodzimy w teologię negatywną oraz w sprzężoną z nią dziedzinę myśli dialektycznej.

Jeśli chodzi o pierwszy z tych przymiotów, to spotykamy w dialogu zarówno zdanie, że Bóg jest prawdą, oraz, że nie może być czymś innym, ponieważ *inność nie może mu przysługiwać*, jak i aporematyczną względem tegoż zdania opinię, że Bóg prawdą nie jest, lecz *wyprowadza wszelką prawdę (omnem praevenit veritatem)* lub jest *prawdą niewypowiadalną (veritas ineffabilis)*. Na wzór Pseudo-Dionizego i jego licznych komentatorów wyraża tu Kuzańczyk przekonanie, że Bóg bytuje „superessentialis”, czyli ponadistotowo; że jest czymś więcej niż istota, więcej niż prawda, więcej niż sam byt ujęty esencjalnie jako to, co jest jakies¹¹⁷. Uobecnia się On zatem nie tyle jako to, co jest, ile raczej jako to, co *nie jest*, jako prawda niepojęta, która — według słów dialogu — *incommunicabilis est alteri (nie może się udzielić czemuś drugiemu)*¹¹⁸. Aby to mimo wszystko jakoś pojąć, sięga Kuzańczyk do etymologii słowa „Bóg” (theos), które wyprowadza on z greckiego czasownika „widzę” (theoreo); relację „Bóg — świat bytów” porównuje następnie do relacji „widzenie — świat kolorów”, albowiem tak, jak w drugiej relacji widzenie jest czymś zupełnie innym, niż barwy widzialne, tak w pierwszej Bóg jest inny, niż całe universum. Żadna barwa — pisze Mikołaj — *nie osiąga bytu (non attingit esse) poza swoim światem*, wobec czego nie jest też porównywalna z widzącym ją widzeniem; w podobny sposób żaden byt nie jest porównywalny z Bogiem, a On sam jest w świecie bytów raczej niczym, niż czymś.

Wyczuwa się w tym zdaniu ducha neoplatonizmu, a nawet daje się słyszeć głos Plotyna, który pisał wszak w *Enneadach*, że *myśl jest widzeniem widzącym* oraz, że samo Jedno jest *ponad bytem* i w tym znaczeniu jest *...nie-bytem*¹¹⁹. Będąc ponad bytem i przysługującą mu wielością, jest Ono — i wraz z nim Bóg Kuzańczyka — „samą niezłożonością” (ipsa simplicitas), której — jak czytamy w dialogu — nie odpowiada ani to, co zechcemy o niej powiedzieć w zdaniach dysjunktywnych (disiunctive), tj. w zdaniach zawierających spójniki „vel” czy „aut”, ani to, co rzecz można w zdaniach, koniunktywnych (copulative), zawierających spójniki „et” czy „nec”¹²⁰. Nie potrafimy jej także wyśłowić ani wtedy, gdy wyrazimy zgodę (consensus) na jakies jej okreś-

¹¹⁷ W absolutnej prostocie (simplicitas) Boga wszystkie przypisane Mu właściwości są raczej przymiotami *w stosunku do nas (quoad nos)*, niż *w rzeczy samej (in re)*, por. B. Jasinowski, op. cit., 236—237.

¹¹⁸ Por. E. Gilson, *Tomizm*, 201.

¹¹⁹ Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., 217, 225 i 682.

¹²⁰ Charakterystykę tych zdań podają za C. Boyer, op. cit., Vol. X, 109.

lenie, ani wtedy, gdy przeciwnie, podkreślimy swój sprzeciw (*contradictio*). Mamy tu zatem jedność takiego rodzaju, iż nie można jej przypisać żadnego imienia, które pochodzi z świata bytów; jeśli zatem mówimy, że Bóg jest Bogiem, to czynimy tak wyłącznie dla podobieństwa z (jego) doskonałością, jako że widzenie (*theos*) jest najdoskonalszą władzą poznania bezpośredniego¹²¹.

Tak rozumiany Bóg jest wszystkim, cokolwiek pomyśleć można, i to nawet kontradiktorycznie; nawet wbrew wymaganiom zasady niesprzeczności. W *De docta ignorantia* poszedł Kuzańczyk jeszcze dalej, stwierdził bowiem *expressis verbis*, że nie tylko w naszym o Bogu myśleniu, lecz także już w Nim samym przeciwieństwa się uzgadniają; że jest On zbieżnością przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*), czyli nadbytem, który wchłonął sprzeczność. W omawianym dialogu — być może pod wpływem zarzutów, z jakimi spotkał się ów pogląd ze strony krytyków — stanowisko Kuzańczyka wydaje się ostrożniejsze, mówi on bowiem przez Chrześcijanina, że Bóg nie stanowi podstawy (*radix*) sprzeczności, lecz jest samą niezłożonością, wyprzedzającą wszelką podstawę; że jest jedyną zasadą (*principium*) każdej — jaka da się sformułować — myśli o nim¹²². Wygląda więc na to, że przeciwieństwa i sprzeczności nie tyle się w Nim łączą, co zanikają; że — jak powie Chrześcijanin nieco dalej — skoro już są jakiegokolwiek zasady bytu i niebytu, Bóg je przewyższa. Nie dotyczy Go zatem wcale ani zasada tożsamości, zgodnie z którą byt jest tylko sobą i podlega tautologii *omne ens est ens*, ani zasada niesprzeczności, w myśl której nie może on być dla siebie własną negacją, czyli tym, co by było i nie było zarazem¹²³. Nieskrępowany owymi zasadami, jest Bóg zarówno bytem, który bytem nie jest, jak i nicością w byt obróconą. I właśnie ze zrównania tych dwóch momentów wypływa wszechmoc Boga oraz „*generatio aeterna*”, w której określa się On jako — mówiąc słowami dialogu — źródło i początek wszystkich zasad bytu i niebytu¹²⁴. Po czterech stuleciach coś podobnego powie Hegel twierdząc, że nieokreślony „czysty byt” (*das reine Sein*) początku bytowania znika w „czystym Nic” (*das*

¹²¹ Chodzi tu nie tylko o widzenie za pomocą zmysłu wzroku, który jest według Kuzańczyka doskonalszy od innych zmysłów, lecz także o widzenie intelektualne zaangażowane w unię mistyczną.

¹²² Pogląd o zbieżności przeciwieństw był jedną z przyczyn posądzenia Kuzańczyka o panteizm (por. przypis 116). Na ewolucję poglądów w tej kwestii zwraca uwagę Tokarski, op. cit., 291.

¹²³ Na temat owych zasad pisze m.in. M. Krąpiec, op. cit., 97 i nast., 254 i nast. Por. też A. Synowiecki, *Byt i myślenie*, 121 i nast., 184 i nast.

¹²⁴ Wyrażenie *generatio aeterna* (odwieczne wytwarzanie) można rozumieć rozmaicie, ale w powyższym kontekście chcę przekazać za jego pośrednictwem pogląd Mikołaja, że *semper fuit mundus in potestate creatoris eius* (por. Cusanus..., *Vier Predigten*..., 78 i 134). Pogląd ten zaakceptuje później Hegel w *Filozofii religii*, gdzie nie waha się nawet twierdzić, że Bóg odwiecznie stwarza Samego Siebie.

reine Nichts), a Nic w bycie, z czego wyłania się — jego zdaniem — „das Werden”; odwieczny ruch logicznego „stawania się” bytu. Następnym tegoż ruchu jest „byt-tu-oto” (das Dasein), który stanowi już przesłankę „dziedziny skończoności”, jaką jest świat zmysłowy¹²⁵.

Ale wróćmy do Kuzańczyka, z którym osiągnęliśmy granicę ludzkiego pojmowania; imię Boga stało się dlań nazwą „*Myśli nie do pomyślenia*” (Maksym Wyznawca, VI—VII w. n.e.), którą można jedynie wielbić, nie usiłując jej zrozumieć¹²⁶. Tak właśnie postąpił Mikołaj w omawianym dialogu, choć w *De docta ignorantia* (i innych pracach) próbował czegoś więcej: osiągnąć dialektyką tajemnicy Trójcy Świętej. Znakomity znawca poglądów Kuzańczyka, R. Haubst podaje w związku z tym wykres trójkąta równoramiennego o wierzchołkach symbolizujących kolejno Boga—Ojca, Boga—Syna i Ducha Świętego¹²⁷. Bóg—Ojciec to Jedność (Unitas) absolutna i zasada (principium) wszystkich bytów, którą z uwagi na Jej pustkę bytową można wziąć tylko za „minimum absolutum”, czyli za Boga „ut nihil”; za Boga, o którym mówi dziś L. Gilkey, że jest *Świątą Nicością*¹²⁸. W osobie Syna Bożego zawarta jest Równość (Aequalitas) Boga z samym sobą, ale — na gruncie wiary w Jezusa ewangelicznego, który jest *miejscem, gdzie spoczywa wszelkie poruszenie natury i łaski* — nie jest już Ona bytową pustką, lecz „maximum absolutum” i Bogiem „ut omnia”. To samo, choć w innych słowach, powie w naszym stuleciu Teilhard de Chardin, pisząc: *Obecność Słowa Wcielonego przenika wszystko, jak pierwiastek powszechny*¹²⁹. Duch Święty wreszcie jest Zjednoczeniem (Conexio) jedności i wszystkości, nicości i bytu; w Nim też jako w swym celu (finis) spełnia się i objawia duchowość Boga. Hegel zamiast słowa „conexio” użyje tu terminu „synteza” oraz ujmie troistość Boga w bardziej co prawda panteistyczny i heterodoksyjny, niemniej jednak podobny sposób: Bóg—Ojciec to idea, która jest jednią zwróconą ku

¹²⁵ Por. G. W. F. Hegel, *Nauka Logiki*, t. I, 93 oraz *Wiss...*, I Bd. *Die objective Logik...*, 23.

¹²⁶ Idea teologii negatywnej tkwi również w podtekście heglowskiej krytyki rozumu: „nie pozwolić poznaniu stosować do Boga określeń i stosunków przystających skończoności” (*Nauka logiki*, t. I, 105). Nawiasem mówiąc, trudno zgodzić się z arbitralną i nie znajdującą potwierdzenia w bezstronnej wiedzy historycznej opinią Z. Kuderowicza, że wskazywanie na analogie między Hegla „czystą myślą” i Bogiem opiera się na nieporozumieniu (p. Z. K., *Hegel jako prekursor myślenia teoretycznego* w: *Studia Filozoficzne*, nr 12(1981) 102).

¹²⁷ Wykres ten przytacza S. Swieżawski w op. cit., t. 3, 231. Modelem trójkąta posługiwał się dla przedstawienia Trójcy Świętej nauczyciel Mikołaja, Heimeryk de Campo (por. S. Swieżawski, op. cit., t. 4, fot. kolorowa, objaśnienie na str. 396). W sprawie jednotroistości i trójkąta równoramiennego patrz też: Platona *Timaios*, Warszawa 1960, 40—41 i 74—75).

¹²⁸ Por. L. Gilkey, op. cit., 374.

¹²⁹ „Jesus itaque est locus, ubi omnis motus naturae et gratiae quiescit” (*Cusanus...*, *Vier Predigten...*, 98). Zdanie Teilharda de Chardin cytuję z *Pism wybranych*, Warszawa 1967, 29.

sobie, ogólnością, która nie zeszła do poziomu istnienia; Syn Boży to przyroda czyli mnogość rzeczy jednostkowych, w których idea ogląda siebie i, które wzięte łącznie są jej innobytem (*das Anderssein*); Duch Święty łączy te momenty i dlatego jest duchem, który poprzez trzy stopnie swojego rozwoju (ducha subiektywnego, obiektywnego i absolutnego) przywraca Bogu jedność z samym sobą¹³⁰.

Trzeba z naciskiem podkreślić, że Kuzańczyk nie podpisałby się nigdy pod tak jawnym panteizmem, który — odrzucając transcendencję — utożsamia *esse* Boga z istotą przyrody, *intelligere* zaś z ludzkim duchem i osiąganą przezeń w historii samowiedzą¹³¹. Kończąc dialog, pisze on wszak jednoznacznie, że ani Bóg, ani też imię Jego *nie da się znaleźć w świecie stworzeń* oraz, że wszystko, co do tego świata należy *nie jest bytem z siebie (ex se), lecz od Tego (ab eo), który wyprzedza wszystko, co złożone*. Z drugiej jednakże strony zamiast tradycyjnego wyrażenia „*creatio ex nihilo*”, powtarza się w jego pracach — ale poza omawianym dialogiem — dość enigmatyczne i zbliżone znaczeniowo do neoplatońskiego terminu „*emanacja*”, słowo „*productio*” (wyłonienie, wysunięcie itp.). To zaś nasuwa przypuszczenie, że zdaniem Kuzańczyka, świat wyłonił się z Boga, a nie z nicości Jemu przeciwstawnej; że zatem jest on „okruczem” Jego własnej substancji¹³².

Koresponduje z tym przypuszczeniem metodologia Mikołaja, a w szczególności okoliczność, że ontologicznie zorientowanej (i w tym sensie „obiektywnej”) dialektyki bytu i nicości nie zamknął on w *esse* Boga, które jako Nieskończoność absolutna jest zestaloną w jedność to-

¹³⁰ Swoją koncepcję jedno-troistości Boga przedstawił Hegel m.in. w *Wykładach z filozofii religii* oraz w *Encyklopedii nauk filozoficznych* (Por. np. G. W. F. Hegel, *System der Philosophie, II Teil, Die Philosophie der Natur*, wyd. cyt., § 247).

¹³¹ Por. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, t. II, Warszawa 1965, 363—365 i 389—390. Hegel broni się wprawdzie przed panteizmem, ale — jak sądzę — nieskutecznie. Natomiast problem panteizmu Kuzańczyka jest dyskusyjny. Zdania historyków są podzielone, jedni zarzucają mu panteizm, inni bronią go przed tym zarzutem (por. M. Tokarski, op. cit., 257—259). Zdaniem S. Swieżawskiego niektóre sformułowania Kuzańczyka są *...naprawdę niepokojące, gdyż ich panteizująca interpretacja niejako się narzuca...*, ale ostatecznie nie chodzi tu o panteizm, lecz o podkreślenie transcendencji i immanencji Boga wobec świata (op. cit., t. 3, 229). Natomiast F. Kwiatkowski pisał, że Mikołaj z Kuzy *trochę panteizował* (F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. III, Kraków 1947, 76).

¹³² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 253. Kuzańczyk używał też niekiedy słów „*emanatio*” i „*emanare*” (por. M. F. Tokarski, op. cit., 267, przypis). Jeśli chodzi o problem „*creationis ex nihilo*”, to nie był on nigdy rozwiązywany jednoznacznie. Nawet św. Tomasz z Akwinu dopuszczał możliwość filozoficznej akceptacji poglądu o wieczności Wszechświata (por. E. Gilson, *Tomizm*, 213 i nast.). Zwraca na to uwagę M. Heller, konkludując, że *Dla chrześcijańskiego kreacjonizmu nie jest istotne twierdzenie o czasowym początku świata, lecz przekonanie, że wszystkie byty zależą w swoim istnieniu od Boga* (M. Heller i J. Zyciński, *Wszechświat i Filozofia*, Kraków 1980, 230—231 i 235). A co do tego nie miał Kuzańczyk żadnych wątpliwości.

talnością „wszystkiego” (omnium). Rozciągnął on ją nadto na akt stworzenia, oddając jej w posiadanie każde skończone „coś” (aliquid). Aby wyjaśnić o co chodzi, zatrzymajmy się najpierw nad dwudziestą wypowiedzią Chrześcijanina, w której stwierdza on, co następuje: *Bóg jest ponad niczym i czymś (supra nihil et aliquid)..., aby w ten sposób posłuszne było mu (ut ita ei obediat) zarówno to, co nie jest, jak i to, co jest (id quod non est, sicut id quod est).*

Otóż można odczytać tę wypowiedź w taki sposób, że zrówna się ona z poglądem scholastycznym, że *wszystkie stworzenia utrzymywane są w bycie (conservantur in esse) przez Boga oraz, że Bóg... wpływa (concurrit) bezpośrednio na wszystkie czynności stworzeń*¹³⁸. Czy jednak naprawdę o to chodzi? Jedno nie budzi wątpliwości: wyrażenia „nihil” i „aliquid” oraz „id quod non est” i „id quod est” dotyczą świata stworzeń i oznaczają uwikłany weń niebyt (non esse) i byt (esse) skończony¹³⁴. Wynika to z ich kontekstu, w którym czytamy, że mocą Boga *niebyt przechodzi w byt, a byt w niebyt* oraz, że *nicość przysługuje tym bytom, które są mu podległe*¹³⁵. Problem zaczyna się wtedy, gdy pojąć chcemy sens tej „podległości”, a ściślej Mikołaja koncepcję „posłuszeństwa” (oboedientia), jakim byt i niebyt związane są z Bogiem. Konieczne jest jednak w tym celu połączenie analizowanej wypowiedzi Chrześcijanina z Mikołaja koncepcją „eksplikacji Boga” oraz spojrzenie z perspektywy tej koncepcji na relację *Deus — nihil — aliquid*; a właśnie ta relacja jest denotatem zdania *Deus est supra nihil et aliquid*¹³⁶.

Wspomniałem na początku niniejszego komentarza, że Bóg Mikołaja z Kuzy jest zarówno „zespoleciem” (complicatio) wszystkich bytów „in ordine essentiarum”, jak i podstawą ich „rozwiniecia” (explicatio) w świat realny; zespala On je (est omnia complicans) w taki sposób, że idealnie bytują one „wszystkie w nim” (omnia in eo), rozwija zaś (est omnia explicans) na takiej zasadzie, iż „sam jest we wszystkich” (ipse in omnibus)¹³⁷. Przypomina się tu starożytny — znany również Heglowi — pogląd Plotyna, że jeśli Jedno jest *mocą wszystkich rzeczy*, to z tej właśnie przyczyny *jest wszystkimi rzeczami*, oraz, że jako takie wznosi się ono ponad wielość bytów i *jest ponad wszystkimi rzeczami*¹³⁸. Imma-

¹³³ Por. F. Egger, op. cit., 455 i 458. Według św. Augustyna *conservatio mundi est continua creatio*.

¹³⁴ Na temat wyrażenia „id quod est” piszę obszerniej w ostatnim rozdziale komentarza.

¹³⁵ Por. te fragmenty pierwszego rozdziału niniejszego komentarza, do których odnoszą się przypisy 19 i 20.

¹³⁶ W sprawie pojęcia denotatu (denotacji) patrz np.: *Mała Encyklopedia Logiki*, Wrocław 1970, 47.

¹³⁷ Z *De docta ignorantia*, patrz: M. F. Tokarski, op. cit., 229, przypis.

¹³⁸ Plotyn, *Enneady*, wyd. cyt., 266—267.

nencja łączy się zatem z transcendencją, tak iż choć Jedno przelało się niejako w świat rzeczy, to jednak przez swój nadmiar bytuje nadal jako Jedno, pozostając Sobą w Sobie¹³⁹.

Hegel zakwestionował transcendencję, podkreślił ją natomiast Mikołaj z Kuzy, co zabezpieczyło go wprawdzie przed jawnym panteizmem, nie uchroniło jednak przed panteizowaniem, uwikłanym m. in. w dyskurs o akcie stworzenia. Czyż nie panteistycznie brzmi oświadczenie z *De docta ignorantia*, że *Deus est omnia et hoc est creare* (Bóg jest wszystkim i na tym polega stworzenie świata)?¹⁴⁰ Pięć lat później, w *Apologia doctae ignorantiae* (1449), będzie on bronił tego zdania, powołując się m. in. na list św. Pawła do Kolosan, gdzie po stwierdzeniu *Wszystko przez Niego i dla Niego* (w przekładzie J. Wujka:... i w Nim — A. S.) zostało stworzone następuje werset: *On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie* (Kol. 1, 16, 17)¹⁴¹. Za nieprawdziwy uzna on tam wprawdzie pogląd, że *jeśli Bóg jest wszystkim tym, co jest, to nie stworzył on wszystkiego z nicości*¹⁴². (*Deus benedictus omnia eravit* — powie Kuzańczyk we wspomnianej *Apologii* — i uczynił to nie inaczej, jak wywołując świat z nicości). Rzecz jednak w tym, że nie miała to być nicość względem Boga zewnętrzna, lecz przynależna Jego własnej naturze i zespolona wraz z wszystkością w niepojmowalną jednię: *Deus ut nihil et Deus ut omnia*¹⁴³. Sugeruje to Chrześcijanin w dialogu wtedy, gdy godzi się ze zdaniem swojego rozmówcy, że Bogu byt nie przysługuje, oraz gdy odrzuca zarazem supozycję, że Bóg jest niczym. Nie jest zaś niczym, bo *zasadą niebytu nie jest niebyt* oraz *domaga się niebyt zasady, aby bytowała (ut sit)*¹⁴⁴. A jeśli tak, to wspomniana wcześniej relacja „Deus — nihil — aliquid” nie ma charakteru formalnego: jej wszystkie trzy człony nie istnieją „na zewnątrz siebie”, lecz żyją życiem dialektycznym, podobnym temu, o jakim mówił później Hegel, kiedy rozpatrywał relację między „czymś” (das Etwas) i „tym, co inne” (das Andere).

Według filozofii scholastycznej Coś pokrywa się zakresowo z jakąś rzeczą, ale zgodnie z etymologią słowa „aliquid” (aliquid quid), które oznacza coś innego niż pozostałe rzeczy, determinację Czegoś określa

¹³⁹ Tamże, 228 i 230. Jest to możliwe jedynie dlatego, że prawdziwa substancja nie ma determinacji czasoprzestrzennych, jest natomiast jednością dynamiczną i zasadą działania. (Por. B. Jasiński, op. cit., 43—45).

¹⁴⁰ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 266, przypis.

¹⁴¹ Patrz: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt., 1335 oraz *Nowy Testament w przekładzie polskim* W. O. Jakuba Wujka T. J., Kraków 1936, 578.

¹⁴² Por. M. F. Tokarski, wyd. cyt., 265, przypis.

¹⁴³ Właściwym imieniem Boga jest — zdaniem Kuzańczyka triada: *unitas* — *aequalitas* — *conexio* (S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 230, wykres wspomniany w przypisie 127).

¹⁴⁴ Wracamy tu w inny sposób do zagadnienia poruszonego w związku ze zdaniem: *Bóg nie jest niczym, ponieważ owa nicość posiada nazwę „nie”*.

przede wszystkim jego wsobna odrębność¹⁴⁵. Podkreślił ją Kuzańczyk m.in. w zdaniu, że *parti universi esse aliarum partium deest* (części wszechświata brakuje bytu innych części); uczynił to jednak w sposób dialektyczny, tj. przyjmując zarazem antytezę, że w każdej takiej części bytuje jakoś in gremio to, co inne, czyli cały wszechświat¹⁴⁶. W podobny sposób opisywać będzie Coś Hegel, dla którego jest ono momentem totalności Absolutu, a także bytem, *ale nie bytem w ogóle, lecz jako odniesienie się do siebie w przeciwstawieniu do swego odniesienia się do tego, co inne ...Taki byt jest bytem samym w sobie (das Ansichsein)*¹⁴⁷. Otóż do natury tak wyodrębnionego Czegoś należy, zdaniem Hegla to, iż jest ono — podobnie jak omówiona wcześniej synteza dwóch pustych abstrakcji: „czystego bytu” i „czystego Nic” — stawaniem się (das Werden). Ale już nie takim, jakim było ono na początku bytowania, gdy przebiegało w prostej jedni Absolutu, lecz stawaniem się ukonkretnionym, w którym: 1) na miejsce czystego bytu wszedł obywający się jeszcze bez istnienia, logicznie jednak już określony i w tym sensie „dany” (vorhanden), „byt — tu — oto” (das Dasein); 2) na miejsce Niczego weszły inne „byty — tu — oto”, potraktowane jako niebyt (das Nichtsein) pierwszego Dasein. Nie jest przeto ów niebyt nicością absolutną, lecz zaprzeczeniem swojego korelatu; stanowi — gdy zechcemy go ująć w sposób scholastyczny — względnie „nihil negativum” takie, jakim jest np. nieczłowiek w stosunku do człowieka, niekamień w stosunku do kamienia itp. Toteż Coś (a także to, co inne, które jest również jakimś Czymś) stanowi syntezę bytu samego w sobie i własnego innobytu. W tym sensie jest ono — według słów Hegla — „niespokojną jednią”, w której założona została możliwość zmiany: przejścia niebytu w byt (powstawanie Czegoś) i bytu w niebyt (przemijanie)¹⁴⁸. I chociaż jest to jednia o statusie logicznym, dynamizuje ona rzeczywistość, a samo Coś konkretyzuje się w końcu tak, iż proces zmiany schodzi do „rzeczy określonej” (die Sache), która „wstępuje w egzystencję” i jest „rzeczą w sobie” (das Ding)¹⁴⁹. Idea absolutna chce się bowiem urzeczywistnić jako absolutna (absolutus = zupełny); musi więc

¹⁴⁵ Por. F. Kwiatkowski, *Filozofia wieczysta w zarysie*, t. II, Kraków 1947, 20, oraz M. Krąpiec, op. cit., 107.

¹⁴⁶ Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 100. Na rozwinięty zwłaszcza w późniejszych pismach Kuzańczyka pogląd, że *wszechświat istnieje w każdej ze swych części* zwraca szczególną uwagę E. Gilson w: *Jedność doświadczenia filozoficznego*, Warszawa 1968, 86. Patrz też: M. F. Tokarski, op. cit., 237—239.

¹⁴⁷ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, wyd. cyt., 153.

¹⁴⁸ Tamże, 148 oraz 131 i 153.

¹⁴⁹ Por. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft...*, *Die Lehre vom Wesen...*, wyd. cyt., 133 oraz *Nauka logiki*, t. II, wyd. cyt., 160—161. Patrz też: *Wissenschaft...*, *Die Lehre vom Begriff...*, wyd. cyt., 197 oraz *Nauka logiki*, t. II, 570. Autor przekładu polskiego nie rozróżnia jednak „Dasein” i „Existenz”, co jest poważnym błędem.

wyść poza siebie, aby sprowadzić do istnienia to wszystko, co stanowi odwieczny Logos rzeczy.

Ale Bóg Kuzańczyka to Bóg osobowy, Bóg Starego i Nowego Przymierza, który objawił się człowiekowi jako Pan stworzenia. W przeciwieństwie do Absolutu Hegla (czy Jednego Plotyna) nie jest On zatem tylko „prostą niezłożonością”. Jest ponadto odwieczną Myślą, która świat „istoczy”; miłującą i wolną Wola, która użycza mu istnienia, a także celem i zbawieniem „człowieka — pielgrzyma”¹⁵⁰. Czy można mówić tu o analogiach z doktryną Hegla? Otóż sądzę, że tak, albowiem mimo wszystko związki w układzie „Deus — nihil — aliquid” są u obu myślicieli podobne: 1) Obaj zakładają „rozciąganie się” Absolutu na coś (byt) i to, co inne (niebyt, nicość negatywną); 2) w jedności tych dwóch momentów upatrują podstawę „fieri” — drugiego w sensie heglowskim aktu „des Werdens”, dzięki któremu coś powstaje i coś przemija, aby mógł się zrealizować zjawiskowy świat rzeczy.

Systematycznego wykładu powyższych zagadnień nie przedstawił Mikołaj (podobnie zresztą jak Hegel) nigdzie, a rozważania, które poświęcił im w swoich pismach, są bardziej lapidarne od wywodów heglowskich. W omawianym dialogu dotknął ich zaledwie w dwóch miejscach: 1) w dziewiętnastej wypowiedzi Chrześcijanina: *Bóg nie jest czymś, albowiem coś nie jest wszystkim, a On jest wszystkim*; 2) w dwudziestej wypowiedzi tegoż mówcy: *Bóg jest ponad niczym i czymś, zaś nicość przysługuje bytom, które są mu podległe oraz jest mu pośluszna, aby stawało się coś; aby niebyt przechodził w byt i odwrotnie*.

Nie wiadomo (a przynajmniej ja nie wiem), czy Hegel korzystał z prac Kuzańczyka, czy może raczej łączy ich co innego: źródła, do których obaj sięgali, a zwłaszcza pisma Plotyna i Proklosa¹⁵¹. Może wreszcie zbliżyły ich podobne okoliczności pracy: *Stojąc wobec problemu uzgodnienia tylu odmian metafizyki, Hegel był w sytuacji bardzo zbliżonej do tej, w jakiej znalazł się Mikołaj Kuzańczyk w wieku piętnastym?*¹⁵² Tak, czy inaczej, bezsporny wydaje się fakt, że obaj zasługują na miano twórców nowożytnej dialektyki. I jeśli rację miał E.

¹⁵⁰ W tym właśnie miejscu doszło do jawnego pęknięcia między neoplatonizmem, skłaniającym się do poglądu, że Bóg tworzy świat myśląc o nim, a tradycją judeo-chrześcijańską, która jest u swych podstaw woluntarystyczna (por. B. Jasiński, op. cit., 208 i 240). Hegel bliższy był tu neoplatonizmowi, natomiast Kuzańczyk chciał zostać do końca wierny wspomnianej tradycji.

¹⁵¹ Wpływ Plotyna i Proklosa na Hegla podkreśla np. H. G. Gadamer w: *Hegels Dialektik, Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen 1971. Natomiast B. Świtalski pisał w latach międzywojennych, że Hegel był *w Niemczech jednym z pośród pierwszych i głośniejszych badaczy plotynizmu* (ks. dr B. Świtalski, *Plotyn a etyka św. Augustyna*, Warszawa 1938, s. V). Faktem jest, że wiele miejsca poświęcił Hegel Plotynowi i Proklosowi w *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, gdzie jednak — co jest zagadkowe — nie wymienia Kuzańczyka.

¹⁵² E. Gilson, *Jedność...*, wyd. cyt., 170.

Gilson pisząc, że już w zaraniu filozofii znaleźć można „ówczesnego Hegla” w osobie Anaksymandra, to tym bardziej należało by nazwać Kuzańczyka „Heglem quattrocento”¹⁵³. Nie wiem tylko, czy nie powinniśmy postąpić odwrotnie; przynajmniej dlatego, że to właśnie Kuzańczyk, a nie Hegel, wprowadził do filozofii ów specyficzny rodzaj spekulacji, który polega na zespoleniu dwóch „momentów”: 1) abstrakcyjnego, nazwanego przez Hegla „rozsądkowym” (verständige) i 2) dialektycznego, będącego według niego momentem „negatywno-rozumowym” (negativvernünftige). Oba te „momenty” — a także ich syntezę, ukonstytuowaną przez trzeci moment „pozytywno-rozumowy” (positivvernünftige) — przedstawił Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* nazywając je tam *stronami tego, co logiczne*¹⁵⁴. Pierwszy z nich zapewnia filozofii ścisłość myślenia, porządkuje je bowiem według zasad „zwykłej logiki” (gewöhnliche Logik), czyli — jak dziś mówimy — logiki formalnej. Jest ona dziełem potocznego rozsądku (der Verstand), który odpowiada Kuzańczyka „rozumowi czyniącemu rozróżnienia” (ratio discretiva, czyli discretionem faciens) i stanowiącemu przedpole dla działań intelektu. Zamiast terminu „intelekt” (intellectus) występuje u Hegla słowo „rozum” (die Vernunft), a działalność odpowiadającej mu władzy odpowiada dwom „momentom”: negatywno-rozumowemu i pozytywno-rozumowemu. Pierwszy zaprzecza wszystkiemu do czego doszedł „abstrakcyjny” rozsądek (u Kuzańczyka „ratio”), wskazuje bowiem, że jego określenia są jednostronne i zawierają negację samych siebie. Drugi zespała te określenia z ich negacjami, dochodząc do *jedności różnorodnych określeń* (*Einheit unterschiedener Bestimmungen*)¹⁵⁵.

Otóż niepodobna przeoczyć faktu, że — jeśli nie w dyskursie teoretycznym, to w praktyce teologicznych spekulacji — wszystkie te „momenty” występują u Mikołaja. W trzynastej wypowiedzi Chrześcijanina odnotował on np. zdanie, że *prawda jest tylko jedna, albowiem jedna jest także jedność; a prawda zbiega się z jednością, gdy prawdą jest, że jedność jest jedna*. To nieczytelne z pozoru zdanie łatwo zrozumieć, gdy przełożymy je na okres warunkowy i odczytamy następująco: *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 prawdziwe. Mamy tu zatem do czynienia ze znanym prawem logiki formalnej, określanym jako prawo *modus ponendo ponens*: $[(p \rightarrow q) \wedge p] \rightarrow q$.

¹⁵³ Tamże, 215.

¹⁵⁴ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Stuttgart 1927, § 13, 34.

¹⁵⁵ G. W. F. Hegel, *System der Philosophie*, wyd. cyt., § 16, 36 i § 82, 195.

Kuzańczyk nie odrzuca — jak widać — logiki formalnej, uważa ją jednak za niewystarczającą w poznaniu spraw boskich. I właśnie z czymś podobnym mamy do czynienia także u Hegla, przynajmniej w tych jego oświadczeniach, w których słowami „Bóg” i „Absolut” operuje on zamiennie. Krytykując rozsądkowe pojęcie Boga jako pojęcie puste, „pozbawione treści”, przeciwstawia mu Hegel pojęcie dialektyczne, zgodnie z którym jest On „kwintesencją wszystkich sprzeczności” i jako taki nie może być nazwany jednoznacznie¹⁵⁶. Trudno nie dostrzec tu podobieństwa zarówno do Kuzańczyka koncepcji „coincidentiae oppositorum”, jak i do jego rozwiązania problemu „imion bożych”, do którego ustosunkował się on, mówiąc ustami Chrześcijanina: *Bóg ani się <jakoś> nazywa, ani wcale nie nazywa, ani nazywa i nie nazywa <zarazem>*,¹⁵⁷ lecz wznosi się ponad wszelkie określenia wzięte ze świata empirii.

Zbliżyliśmy się do końca niniejszych rozważań, wynosząc z nich przekonanie, że właśnie dialektyka Mikołaja jest — w zestawieniu z innymi dialektykami — najlepiej umotywowana. Dialektykę Hegla znamionują z pewnością większa finezja i bogactwo językowe, co czyni z niej eksplikans dialektyki kuzańskiej. Ale podczas gdy racją tej ostatniej jest pragnienie poznania Boga Osobowego, Ostateczności, z którą czujemy się związani nawet wtedy, gdy jej byt obiektywny podajemy w wątpliwość, z heglowską dialektyką Absolutu jest inaczej. Człowiek współczesny, wyposażony w doświadczenie i metody matematyczne; człowiek, który hołduje przekonaniu, że wystarczą mu one do zrozumienia, czym jest świat i on sam ze swym życiem społecznym, patrzy na nią z zakłopotaniem. Komu potrzebne są dziś spekulacje o idealnej osnowie bytu, którą przyjmuje się tylko dlatego, aby zbliżyć byt do rozumu? Czy zatem nie przeciw sobie przywołał Hegel groteskowy obraz Hindusa, który patrząc przez całe życie *nieruchomo na koniec swego nosa, mówi wewnątrz w sobie tylko Om Om Om, albo w ogóle nic nie mówi?*¹⁵⁷

Ale sytuacja dialektyki Hegla nie jest mimo wszystko najgorsza, skoro — jak stwierdza to wielu badaczy — ma ona u swych podstaw ten sam przedmiot, co teologia, i właśnie z uwagi na ów przedmiot zmuszona jest łamać zasady logiki formalnej¹⁵⁸. Zupełnie inaczej przedstawia się sytuacja dialektyki materialistycznej. Proklamując zasadę „rozwoju dzięki przeciwieństwom” (zasadę autodynamizmu rozwoju), nie

¹⁵⁶ G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. I, 143.

¹⁵⁷ Tamże, 117.

¹⁵⁸ Hegel pisał, że *filozofia jest teologią, a jej zajęciem... dla niej samej jest służba Boża* (*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. Teil, *Begriff der Religion*, Leipzig 1925, 30). Myśli dyskursywnej przeciwstawiał on *refleksję pełną polotu*, która polega na *ujmowaniu i wypowiedaniu sprzeczności* (por. *Nauka logiki*, t. II, wyd. cyt., 95).

wyjaśnia ona nieomal niczego. W stosunku do wiedzy empirycznej, na którą powołuje się materializm, jest ona „nadmiarem językowym”, rozcięciem tejże wiedzy przez zbędny werbalizm; nie wnosi zaś do niej samej niczego takiego, co byłoby odpowiedzią na pytanie, czym jest świat i jakie są źródła ruchu konstytuujących go zdarzeń¹⁵⁹. Aby na nie przynajmniej z grubsza odpowiedzieć, sięgać musimy zawsze do pojęć podstawowych, bądź fizykalnych, związanych zwłaszcza z fizyką kwantową, bądź metafizycznych, wypracowanych w dziejach filozofii. A może w końcu za niezbędną uznamy ich syntezę, co postulują już dziś niektórzy fizycy i filozofowie, np. cytowany kilkakroć C. F. von Weizsäcker?

Wspominam tu o Weizsäckerze również dlatego, że jest w nim coś z Kuzańczyka; podobnie jak Mikołaj, łączy on wiedzę ścisłą (matematyczno-przyrodniczą) z tkanką metafizyki oraz uprawia filozofię synkretyczną, która ulega wprawdzie wpływom neoplatonizmu, nie stroni jednak także od innych zapożyczeń; zwłaszcza z arystotelizmu. O długi, jaki zaciągnął Kuzańczyk u Arystotelesa (czy św. Tomasza) mówi się zwykle niewiele, choć nie dlatego, iżby go tu wcale nie było. Rzecz raczej w tym, że był on znacznie mniejszy i nieporównywalny z zadłużeniem u Platona, Plotyna, Proklosa czy neoplatoników chrześcijańskich. Widać to wyraźnie w omawianym dialogu, aczkolwiek i tutaj ślady arystotelizmu — opracowanego w pojęcia scholastyczne — dają się zauważyć. Jeden z nich, i bodaj najwyraźniejszy, uwidocznia się w tym, że podczas gdy według Plotyna najbliższe jest Bogu imię „Dobro”. Kuzańczyk idzie za wskazówką Stagiryty, że *zasady wiecznego bytu powinny być zawsze najbardziej prawdziwe* i utożsamia Boga z Prawdą¹⁶⁰. Zwraca na to uwagę E. B o h n e n s t a e d t w przypisach do niemieckiego przekładu *De Deo abscondito*, choć źródłem powyższej zmiany jest raczej — jak sądzę — Pismo Święte¹⁶¹. Bohnenstaedt pisze ponadto, że arystotelesowska i tomistyczna proveniencja posiada także fakt, iż Mikołaj akceptuje wymiennosc takich pojęć (konvertierenden Begriffe), jak „rzecz”, „byt”, „prawda”, „dobro”, „jedno”, i „coś”¹⁶². Badacz ten skłonny jest wreszcie widzieć wpływ Arystotelesa w jednym z ostat-

¹⁵⁹ Zwrócił na to słusznie uwagę sympatyzujący z marksizmem L. Chwistek w: *Pisma filozoficzne i logiczne*, t. II, Warszawa 1963, 22—23.

¹⁶⁰ Por. *Schriften des Nicolaus von Cues...*, Heft 3, *Vom Verborgenen Gott*, Leipzig 1942, 122, oraz Arystoteles, *Metafizyka*, ks. II (a), 993 b (korzystałem z przekładu rosyjskiego: Aristotiel, *Soczinienia...*, t. 1, Moskwa 1976, 95).

¹⁶¹ Między innymi *Ewangelia według św. Jana*, skąd pochodzą cytowane przez Kuzańczyka słowa: *Bóg jest Duchem, potrzeba więc, by czciciele Jego oddawali Mu cześć w Duchu i prawdzie* (4, 24). Komentarz do tego tekstu przedstawił Mikołaj w kazaniu na Święto Zwiastowania w 1457 r. (por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 138—140). Pamiętać jednak należy, że również Plotyn przypisywał Absolutowi, poza Dobrem, Prawdę i Życie.

¹⁶² Por. *Schriften...*, Heft 3..., 122—123. (*Anmerkungen*).

nich zdań dialogu, w którym stwierdza Chrześcijanin, że *...centrum widzenia pozbawione jest barwy*. I rzeczywiście: koresponduje ono ze zdaniem Stagiryty, iż *to, co jest zdolne postrzegać barwę, samo jest bezbarwne!*¹⁶³ Dodajmy, iż także Kuzańczyka koncepcja „fieri” — podobnie zresztą jak heglowska definicja stawania się — jest (co w odniesieniu do Hegla podkreśla E. Gilson) *ujęta w terminach bytu i niebytu parafrazą Arystotelesowskiej definicji ruchu wyrażonej w terminach aktu i możliwości*¹⁶⁴.

Ale mimo to ani wpływ Arystotelesa, ani inne pomniejsze wpływy czy zapożyczenia, nie odegrały w pracach Mikołaja tak ważnej roli, jak „szkoła Platona” z jej snującą się przez wieki „dialektyką obiektywną” i zintelektualizowaną teologią mistyczną¹⁶⁵. W duchu tejże teologii wielbi Poganin Boga na końcu dialogu, gdzie wiedza stapia się z adoracją i przechodzi w modlitwę. W kilka lat później, w dziele *De visione Dei*, z tak ukonstytuowaną modlitwą wystąpi sam Mikołaj pisząc: *Dziękuję Ci mój Boże za to, że pokazałeś mi, jak zbliżyć się do Ciebie mając tylko jedną drogę, która ogólowi ludzi (allen Menschen), także najbardziej uczonym filozofom, wydaje się całkiem niedostępna i niemożliwa; że wskazałeś mi, jak można Cię zobaczyć jedynie tam gdzie niemożliwość wchodzi w drogę i przeciwstawia się człowiekowi. Ale Ty Panie, Ty Pokarmie doskonałych, dałeś mi odwagę, abym gwałt sobie zadał. I oto niemożliwość pokrywa się z koniecznością! Odkryłem miejsce, w którym można Cię znaleźć bez osłonek. Jest ono opasane zbieżnością przeciwieństw. Jest to mur Raju, który służy Ci za mieszkanie. Jego wrót strzeże najdociekliwszy duch Rozumu. Dopóki nie zostanie on przewyciężony, wejście doń nie zostanie otwarte. Po tamtej przeto stronie muru zbieżności przeciwieństw można Cię zobaczyć, natomiast po tej stronie w żaden sposób...*¹⁶⁶

3. Język i przekład dialogu.

Jeśli prawdą jest, że język teologii szuka dziś swego sensu nie tyle w Absolucie, co w najgłębszych problemach ludzkiej egzystencji, to zgoła nieprawdziwy jest suplement tej opinii, a mianowicie zdanie, że

¹⁶³ Tamże, 126. Por. Arystoteles, *O duszy* II, 418 b (cyt. przekład ros. 409).

¹⁶⁴ Por. E. Gilson, *Byt i istota*, 184. Ale i tutaj można odnaleźć wpływ neoplatonizmu, ponieważ heglowskie przejście od nicości do bytu odpowiada Proklosa koncepcji *przewagi niebytu nad bytem* (por. B. Jasinowski, op. cit., 223).

¹⁶⁵ Zgodnie z platońską koncepcją dialektyki, odnosi się ona do myślenia i bytu, natomiast dialektyka Arystotelesa jest metodą takiego rozumowania, w którym dochodzi się do wniosków pozbawionych pewności. W czasach nowożytnych do pierwszej nawiąże Hegel, do drugiej Kant.

¹⁶⁶ *Schriften...*, 4, *Von Gottes Sehen...*, wyd. cyt., 81—82. Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego.

w dawnych czasach działało się całkiem inaczej; że gwarancją teologii był wówczas sam Absolut, oderwany od człowieka i spraw ludzkich¹⁶⁷. Fałszywość tego suplementu staje się oczywista w zestawieniu z faktem, że chrześcijański dyskurs o Absolutcie był od początku związany z człowiekiem; z jego podmiotowością i relacjami kreowanymi przez miłość. Podkreśla to w wielu miejscach cały Nowy Testament, a w nim godna uwagi sentencja Jana Apostoła: *Nikt nigdy Boga nie oglądał. Jeżeli miłujemy się wzajemnie, Bóg trwa w nas i miłość ku Niemu jest w nas doskonała. Poznajemy, że my trwamy w Nim, a On w nas (I List św. Jana 4, 12—13)*¹⁶⁸.

Otóż taki właśnie punkt wyjścia dla pobożności wybrał ongiś Mikołaj z Kuzy i trzymał się go ściślej, niżli wielu scholastyków, których poglądy oceniał krytycznie, zarzucając im przesadny racjonalizm, nadmiar formalizmu i związane z nim uproszczenia teologii pozytywnej¹⁶⁹. Sądził, iż Bóg „otacza” (circumvenit) wszystkie miejsca na ziemi, uobecniając się w nich poprzez skutki, które tam wywołuje¹⁷⁰. I rzecz godna podkreślenia: mniej interesowały Mikołaja skutki obiektywne, urzeczywistniające się pośród zjawisk materialnej przyrody, bardziej natomiast ludzka subiektywność, gdzie Bóg jest — jak pisał — *propter solatium amicorum*¹⁷¹. Właśnie tu, *in animo*, upatrywał on punkt wyjścia dla transcendencji, w której człowiek — *stworzony i widzialny bóg na ziemi* — przekracza sferę własnej skończoności, wznosi się do Boga — Absolutu i staje *twarzą w twarz* przed Prawdą Nieskończoną, gdzie załamuje się język imion, a ustanawiający go rozum *dyskretywny* milknie¹⁷².

Koresponduje z tą koncepcją język Kuzańczyka, który różni się od języka teologii scholastycznej. Czytelnik odnosi wrażenie, że obcuje nie tyle z językiem zrealizowanym, zakrzepłym w zdaniach już zapisanych, ile raczej z językiem „in statu nascendi”, któremu udziela się ruch myśli niespokojnej i płynnej¹⁷³. Jak każdy język, musiał i on respektować schematy logiczne, stosował się do nich jednak w sposób sobie właściwy, zdeterminowany przez dwa fakty: 1) ściślej niż z Arystotelesa „logiką nazw” i z właściwymi jej formami sylogizmów kategorycznych związał się on ze stoicką „logiką zdań”; z jej sylogizmami hipotetycznymi („niedowodliwcami”), do których należał wspomniany

¹⁶⁷ Opinię tę podziela i jej suplement zdaje się uznawać m.in. L. Gilkey, op. cit., patrz 39—41, 475—479 i in.

¹⁶⁸ Patrz: *Biblia Tysiąclecia*, wyd. cyt., 1390.

¹⁶⁹ Por. M. F. Tokarski, op. cit., 59—61 i 207.

¹⁷⁰ Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 114.

¹⁷¹ Por. przypis 34.

¹⁷² Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 3, 234.

¹⁷³ Podobnie ma się rzecz z językiem Hegla, por. A. Synowiecki, *Byt i myślenie...*, wyd. cyt., 122—125.

wcześniej schemat „modus ponendo ponens”¹⁷⁴. 2) Nad logikę formalną w ogólności, której nie szczędził Mikołaj i takich epitetów, jak „garvula logica”, przedkłada ów język dialektykę antynomiczną, albowiem ...*logika, jako też wszelkie badanie filozoficzne* (aluzja do scholastyki — A. S.) *nie dochodzi jeszcze do <stanu> widzenia*¹⁷⁵. Dochodzi doń dopiero poznanie intuitywne, któremu dane jest albo milczeć w zachwycie kontemplacji, albo wysławiać się w języku „migotliwym”, pełnym skrótów, powtórzeń i antynomii; takim o jakim powie później Hegel, że ma „boską naturę”¹⁷⁶. I dlatego tekst komentowanego dialogu nie jest łatwy, a nawet nastrocza w pewnych miejscach dość poważne trudności.

Świadczy o tym np. dziewiąta wypowiedź Chrześcijanina, w której stwierdza on, iż pojąć prawdę może tylko prawda oraz komentuje to mówiąc: *Neque tunc appraehenditur, quum esset appraehendens prius et post appraehensum*. Zdanie to przełożyłem następująco: *Wszak nie dałaby się ona uchwycić wtedy, gdyby władza pojmująca występowała wcześniej i później <niż> przedmiot pojmowany*. Uzasadnienie takiego przekładu przedstawiłem w pierwszym paragrafie drugiego rozdziału komentarza, choć możliwy jest także przekład morfologicznie i znaczeniowo prostszy: *...gdyby władza pojmująca występowała wcześniej, a przedmiot pojmowany dopiero po niej*. Taki właśnie przekład stosuje np. Stippel, pisząc: *Dann wird sie nicht erfasst, wenn der Erfassende früher und das Erfasste erst nach diesem wäre*¹⁷⁷. Trudność polega tu na amfibolii: *quum esset appraehendens prius et post appraehensum*, można ją bowiem rozumieć zarówno tak, że władza pojmująca jest wobec swego przedmiotu *prius et post*, jak i tak, że jest ona tylko *prius*, podczas gdy *post* jest przedmiot. Główny sens przekładanego zdania — jakim jest myśl o rozziwieniu podmiot-przedmiot — pozostaje wprawdzie w obu tłumaczeniach niezmienny, ale przekład, który wybrałem jest „bogatszy”, zawiera bowiem ponadto informację o Kuzańczyka różnieniu istoty władzy pojmującej i jej poznawczego działania¹⁷⁸.

Strukturalnie (choć z innych przyczyn) dwuznaczna jest dwudziesta szósta wypowiedź Chrześcijanina, w której stwierdza on, mówiąc o Bogu, co następuje: *Non est nihil, neque non est, neque est, et non est*. E. B o h n e n s t a e d t tłumaczy to pisząc: *Er ist weder nichts noch ist*

¹⁷⁴ Por. S. Swieżawski, op. cit., t. 2, 154 i nast. oraz T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*, Łódź 1957, 49—50.

¹⁷⁵ Z *Apol. doctae ignorantiae*, cyt. wg Swieżawskiego, op. cit., t. 3, 157. Por. też Tokarski, op. cit., 60.

¹⁷⁶ Por. Hegla uwagi o języku w: *Nauka logiki*, wyd. cyt., t. I, 12—13.

¹⁷⁷ Patrz: Nicolaus von Kues, *Der Verborgene Gott...*, *Lateinisch und deutsch. Übertragung und Nachwort von dr Fritz Stippel*, München b.r. 9.

¹⁷⁸ Por. zypis 89.

*er nicht, noch ist er und ist er zugleich nicht*¹⁷⁹. Sądzi on zatem, że myśl Kuzańczyka wyraża się tu w zaprzeczeniu trójczłonowej koniunkcji: *Bóg nie jest niczym i jest niczym i jest oraz nie jest niczym*, co odpowiadałoby zwyczajnemu użyciu spójników „neque” i „et”, uważanych za spójniki „kopulatywne”¹⁸⁰. Tymczasem Stippel tłumaczy tę wypowiedź inaczej: *Nicht ist er ein Nichts — weder ist er nicht, noch ist er — und ist er nicht*¹⁸¹. A to odpowiada zdaniu warunkowemu, w którym na początku występuje teza: *Bóg nie jest niczym*, za którą idzie twierdzenie: *On ani nie, ani jest*, i w końcu pojawia się wniosek, identyczny z tezą wyjściową: *Bóg nie jest niczym*. Niemieckie słowo „und” i łaciński spójnik „et” łączą tu zatem konkluzję z przesłankami i niewiele mają wspólnego ze spójnikiem koniunkcji¹⁸². Taką właśnie interpretację przyjąłem w swoim tłumaczeniu: *Nie jest niczym; ani nie jest, ani jest, przeto nie jest*.

Lektura dialogu nastrocza jednak także inne wątpliwości co do właściwszego sensu poszczególnych wypowiedzi. Jedną z nich powoduje m. in. wieloznaczność leksykalna, jaka ma miejsce np. w dwudziestej wypowiedzi Chrześcijanina: *Et hoc est omnipotentia eius: qua quidem potentia omne id quod est aut non est excedit...* Tłumaczę to zdanie pisząc: *I tam jest jego wszechmoc: zaiste tam gdzie <jego> władza przekracza wszystko to, co jest albo nie jest...* Podobne tłumaczenie proponuje Bohnenstaedt: *Und es ist seine Allmacht, in der er alles, was ist und nicht ist, überragt*. Natomiast Stippel rozumie myśl Kuzańczyka inaczej: *Das eben ist seine All-Macht: aus dieser Macht geht alles hervor, was ist und nicht ist*¹⁸³. Różnice wynikają tu przede wszystkim (choć nie tylko) z wieloznaczności słowa „excedit”, któremu odpowiada zarówno słowo „überragt” (wznosi się ponad coś,

¹⁷⁹ Por. *Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott*, wyd. cyt., 49.

¹⁸⁰ Por. przypis 120.

¹⁸¹ *Der Verborgene Gott*, 23.

¹⁸² Jeśli spojrzeć na całe zdanie z punktu widzenia logiki formalnej, można je przyporządkować „prawu symplifikacji dla koniunkcji”: $(p \wedge q) \rightarrow p$, przy czym zmiennej q odpowiadałoby tu twierdzenie antynomiczne „ani nie jest, ani jest”. Można jednak przypuszczać także, że wypowiedź Kuzańczyka jest zapowiedzią nieco później odkrytego „prawa Claviusa” (dictum mirabilis): $(\sim p \rightarrow p) \rightarrow p$. Teza: „Bóg nie jest niczym” byłaby wówczas tezą do udowodnienia, a cała reszta zdania stanowiłaby jej dowód apagogiczny. Oczywiście spójnik „neque” byłby już nie znakiem koniunkcji, lecz ukrytej implikacji.

¹⁸³ Por. *Schriften des Nikolaus von Cues...*, H. 3, *Vom Verborgenen Gott*, wyd. cyt., 48 oraz *Der Verborgene Gott*, 19. Oba tłumaczenia opierają się na różnych intuicjach gramatycznych, w których znaczącą rolę odgrywa słowo „qua”. Można je mianowicie traktować bądź jako przysłówek „tam gdzie”, bądź jako ablativus zaimka „quae” (która), przekładalny na wyrażenie „z której”. W pierwszym przypadku zdanie z orzeczeniem „excedit” stwierdza górowanie władzy („potentia” w nominatiwie) Boga nad tym, co skończone, w drugim natomiast informuje, że byt i niebyt pochodzą z tejże władzy („potentia” w ablatiwie).

góruje nad czymś), jak również i wyrażenie „geht hervor” (wychodzi, wypływa). Stippel wybrał drugie rozwiązanie, w czym — obok intuicji gramatycznych — pomogła mu zapewne jedna z interpretacji boecjusowego określenia „id quod est”, zgodnie z którą znaczy ono to samo, co „byt stworzony”¹⁸⁴. W przekładzie polskim zastosowałem jednak słowo „przekracza”, sądzę bowiem, że w danym kontekście chodzi nie tyle o relację „Stwórca — to, co stworzone”, ile raczej o podkreślenie nadbytowej natury Boga; „mocy”, która wznosi się ponad wszystko i której wszystko musi być posłuszne.

Niejakie trudności mogą też sprawić czytelnikowi dwa fragmenty dialogu, w których pojawiają się kolejno: nieokreślona podmiotowo sytuacja dyskursu oraz inne, niż dziś podejście do jego metody. Pierwszym z tych fragmentów jest sam początek omawianego dziełka: *Video te devotissime prostratum...* Otóż w oderwaniu od sytuacji, zdanie to może oznaczać bądź prostrację duchową, czyli duchowe wyczerpanie pobożną kontemplacją, bądź stan ciała człowieka oddanego modlitwie: głęboki ukłon, pozycję klęczącą itp. Wybrałem w przekładzie drugie rozwiązanie: *Widzę cię klęczącego w najgłębszym skupieniu...*, albowiem koresponduje ono z następnym zdaniem: *⟨widzę⟩ też, że ronisz trzy miłości...*, co dotyczy wszak zewnętrznej strony rozmodlenia¹⁸⁵. Ponadto, gdy w innej pracy nawołuje Mikołaj do modlitwy: *Prostrati oremus in deserto paenitentiae...*, znawca Kuzańczyka, J. K o c h, zaczyna przekład tej inwokacji od słów: *Lasst uns niederknien...*¹⁸⁶

Z zagadnieniem metody dyskursu spotykamy się natomiast w trzydziestej czwartej — wspomnianej już w komentarzu — wypowiedzi Chrześcijanina, w której chodzi o analogię między dwiema relacjami: „Bóg — świat stworzeń” i „widzenie — świat barwy”. Otóż, pomijając dość niezwykle dziś dla nas, a w czasach Mikołaja nader żywe, przekonanie uczonych o poznawczej wartości analogii, związek tych dwóch relacji jest dość słabo czytelny, jeśli pod drugą z nich nie podłoży się wcześniej schematu: *(visus attingit regio coloris) ^ (regio coloris non attingit visus)*. Informuje on, że podczas gdy widzenie „osiąga” (przywłaszcza sobie, dotyka) świat barwy, pozostaje jednak zawsze czymś

¹⁸⁴ Podstawę do wciąż żywej dyskusji stanowi tu słynne zdanie Boecjusza z *Księgi o hebdomadach*: *Diversum est esse et id quod est, ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*. Tekst Księgi opublikowała m.in. Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie w: *Opera philosophorum medii aevi*, t. 1, *Textus et Studia*, 1976 (*Studia wokół problematyki esse*), 199—203. Tamże przekład tej Księgi na język polski (204—209), a w nim jedno z możliwych tłumaczeń przytoczonego zdania, 205. Na temat rozróżnienia między „esse” i „id quod” wypowiedzi się w tymże dziele J. Gułkowski (211—363). O utożsamianiu „esse” z „bytem stworzonym” patrz 269.

¹⁸⁵ Stippel akcentuje raczej duchowy stan Chrześcijanina, który charakteryzuje jako stan pokory (*die Demut*), por. op. cit., 7.

¹⁸⁶ Por. C u s a n u s..., *Vier Predigten...*, 156, 157.

odeń różnym, to dla owego świata widzenie jest nieosiągalne; jest on zatem nie tylko różny od widzenia, lecz zamyka się nadto w sferze przysługującego mu bytu. I podobnie Bóg osiąga świat bytów stworzonych, natomiast one same go nie osiągają. Toteż w *De visione Dei* prosi Mikołaj Boga: *Przyciągnij mnie Panie — ponieważ nikt nie może dojść do Ciebie, jeśli nie zostanie przez Ciebie przyciągnięty — iżbym... uwolniony od tego świata... związany został z Tobą, Bogiem... doskonałym*¹⁸⁷.

Osobny problem stanowił przekład dziełka na język polski. Należało pogodzić wierność z poprawnością tłumaczenia, tj. przekazać z jednej strony dokładny obraz tekstu łacińskiego, z drugiej zaś oddać go w polszczyźnie jak najpoprawniejszej, co nie było wcale zadaniem łatwym i nie mogło zostać spełnione bez pewnych kompromisów. W niektórych wyrażeniach musiały zostać zaniedbane gramatyczne formy zdań tłumaczonych (czy użyte w nich znaki przestankowe), w innych natomiast zasady stylistyki polskiej. W zestawieniu z łaciną Kuzańczyka, którą cechuje zwięzłość łaciny kościelnej, jej niemieckie przekłady są rozwlekłe, czego nie dało się też uniknąć w przekładzie polskim. Aby pozostać jednak w zgodzie z językiem oryginału, odróżniłem przekład równoległy od wyrażen wtrąconych, ujętych zawsze w nawiasy połówkowe (). Znalazły się w nich te słowa lub zwroty językowe, których brak u Kuzańczyka, a które wynikają bądź ze stylu języka polskiego, bądź też z kontekstu poszczególnych wypowiedzi. Drugi z tych przypadków ma miejsce np. w dziesiątym wystąpieniu Poganina, które uzupełniłem wyrażeniem *...i w sobie samej*. Domagały się tego — jeśli pominąć wzgląd dodatkowy: wzmocnienie zaimkowego zrostu „se-ipsam” (acc.) przez partykułę „met” — następne zdania dialogu, które rozwijają tę wypowiedź w frazę dwuczłonową, że prawda nie może być uchwycona *inaczej (aliter) i w <czymś> innym (in alio)*. Tak też tłumaczy zdanie Poganina Stippel: *Ich sehe nicht ein, dass die Wahrheit nur durch [und in] sich selbst erfasst werden kann*. Natomiast Bohnenstaedt nie czyni tego rozróżnienia, poprzestając na wyrażeniu: *...allein durch sich selbst...*¹⁸⁸

Krótkiego komentarza wymaga wreszcie słownictwo przekładu. W zasadzie jest on jednostajny, tzn. danemu słowu łacińskiemu odpowiada stale to samo słowo polskie. Niekiedy jednak górę wzięły względy stylistyczne i np. w przypadku czasownika „scire” używam zamiennie

¹⁸⁷ *Schriften...*, H. 4, *Von Gottes Sehen...*, wyd. cyt., 144. Tekst cytuję w przekładzie z języka niemieckiego. Mikołaj nawiązuje tu do *Ewangelii według św. Jana* 6, 44: *Nikt nie może przyjść do Mnie, jeżeli go nie pociągnie Ojciec, który Mnie posłał...* (*Biblia Tysiąclecia*, 1223).

¹⁸⁸ Por. *Der Verborgene Gott*, 9 oraz *Schriften...*, H. 3..., 45.

dwóch równoznaczników polskich: „znać” i „wiedzieć”. Niektóre słowa dobrane zostały ponadto po zbadaniu ich — przez poglądy Mikołaja określonych — reprezentacji semantycznych, co dotyczy szczególnie takich terminów, jak „est” i „esse”. Z uwagi na esencjalizm Kuzańczyka unikam dla słowa „est” równoznacznika „istnieje” i jedyny wyjątek, jaki tu dopuszczam, stanowią te twierdzenia, w których mówi się, że coś obecnego empirycznie (jakiś konkretny człowiek czy inny byt fizyczny) *est in veritate*¹⁸⁹. Na ogół jednak tłumaczę „est” dosłownie jako „jest” lub wprowadzam takie czasowniki, jak: „bytuje”, „uobecnia się”, „występuje” itp. Słowo „esse” tłumaczę natomiast zwyczajowo (z wyjątkiem, rzecz jasna, takich sytuacji, w których występuje ono — zwykle z akkuzatiwem — jako bezokolicznik) za pomocą słowa „byt”. Zachowuję przy tym znane Kuzańczykowi boecjuszowe rozróżnienie między „esse”, pojętym jako byt in abstracto, który po prostu jest, a „id quod est”, rozumianym jako byt określony, który jest nadto czymś¹⁹⁰. Aby podkreślić to rozróżnienie, stosuję w drugim przypadku przekład dosłowny, choć z drugiej strony nie ograniczam słowa „byt” tylko do bytu jako bytu, lecz odnoszę je czasem także do rzeczy konkretnych; np. słowo „compositum” w końcowej wypowiedzi Poganina tłumaczę zwyczajowo jako „byt złożony”. A postępuję tak dlatego, iż termin „esse” zachował u Kuzańczyka — mimo rozbratu z arystotelizmem — sens uniwersalny. Po pierwsze, odnosi się on — z zaznaczeniem, że chodzi o „ipsum esse”, czyli byt o charakterze nadbytowym — do Absolutu. I nie jest z językowego punktu widzenia ważne, że występuje w korelacji ze słowem „nicość”; słowem oznaczającym nieobecność „tego, co jest”¹⁹¹. Po drugie, odnosi się on do rzeczy stworzonych, które są bytami „ab eo” — od Niego (od Boga — Stwórcy). Po trzecie wreszcie, do miejsc wspomnianych rzeczy, przy czym — jak pisze Mikołaj — podczas gdy każda z nich *est in loco, esse loci est in Deo*¹⁹². Konsekwencję ostatniej tezy stanowi jedno ze zdań Kuzańczyka, które przytaczam na zakończenie jako osobliwość jego „migotliwego” stylu: Gdyby ktoś pytał, g d z i e był Bóg przed światem, wychodziłby z fałszywego założenia, *extra esse esse esse*, oraz *extra Deum esse increatum locum*¹⁹³. A czyż fałsz w założeniach nie zasłania Absolutu?

¹⁸⁹ Patrz: trzynasta wypowiedź Chrześcijanina i piętnasta Poganina.

¹⁹⁰ Patrz: praca J. Gułkowskiego: *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Opera...* (por. przypis 184).

¹⁹¹ Przypuszczenie Poganina (wypowiedź dwudziesta piąta), że Bogu nie przysługuje byt (*Deo non conveniret esse*), Bohnenstedt tłumaczy nieco inaczej, pisząc: że nie podpada On *unter das was ist* (op. cit., 49).

¹⁹² Por. Cusanus..., *Vier Predigten...*, 104 i 203.

¹⁹³ Tamże, 108, że... *jest (esse) byt (esse) poza bytem (extra esse)*. Jedno „esse” występuje tu zatem w roli czasownika, który orzeka że byt jest, dwa pozostałe są rzeczownikami i odpowiada im polskie słowo „byt”.