

SKRYTOŚĆ BOGA I POBOŻNA DEKONSTRUKCJA – CZYLI JAK (NIE) CZYTAĆ MIKOŁAJA Z KUZY

– Piotr Sikora –

Abstrakt: W artykule podejmuję polemikę z zaproponowaną przez Dorotę Bryllę filozoficzną interpretacją dialogu Mikołaja z Kuzy *De Deo abscondito* i z jej koncepcją teologii apofatycznej – jako egzemplifikacją podejścia szerzej rozpowszechnionego wśród filozofów religii i historyków idei. Prezentuję także własną, alternatywną interpretację tekstu Kuzańczyka – i szerzej – postawy apofatycznej. Wskazuję też na konsekwencje mojej interpretacji w kontekście filozofii Boga i religii.

Słowa kluczowe: Mikołaj z Kuzy, teologia apofatyczna, Bóg, ukryty, dekonstrukcja, filozofia Boga, filozofia religii.

Published online: 31 March 2019

1. Wstęp

Dorota Brylla w artykule „Wykładnia kategorii Boga ukrytego na podstawie dialogu Mikołaja z Kuzy *De Deo abscondito*”¹ nie tylko analizuje i interpretuje myśl XV-wiecznego filozofa, teologa i mistyka, ale stawia też kilka zasadniczych tez dotyczących teologii apofatycznej² i katafatycznej.

Sądzę, że temat podjęty przez Dorotę Bryllę jest kluczowym zagadnieniem filozofii Boga i religii³. Analiza „ukrytości” (czy też „skrytości”) Absolutu (jak ową ukrytość/skrytość rozumie Brylla) jest bowiem dla filozofii Boga z metodologicznego punktu widzenia kluczowa. Uważam też, że wybór tekstu inspirowanego rozważania – *Dialogu*

Piotr Sikora

Instytut Filozofii Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26

31-501 Kraków

e-mail: piotr.sikora@ignatianum.edu.pl

¹ Brylla D. (2018), *Wykładnia kategorii Boga ukrytego na podstawie dialogu Mikołaja z Kuzy De Deo abscondito*, „*Diametros*” 55: 91–111. W dalszej części mojego tekstu cytuję artykuł, umieszczając w nawiasach odpowiednie numery stron.

² W niniejszym tekście określenia „teologia apofatyczna” i „teologia negatywna” są przeze mnie traktowane jako synonimy.

³ W czytelniku mojego tekstu – zwrócił mi na to uwagę anonimowy Recenzent pierwszej wersji mojego artykułu – może zrodzić się w tym miejscu pytanie, czy dialog Mikołaja z Kuzy jest tekstem filozoficznym (tj. czy należy do tzw. teologii naturalnej), czy teologicznym (tj. czy należy do teologii objawionej) i za jaki ja go uważam. Pytanie takie otwiera skomplikowaną dyskusję, która wykracza poza ramy niniejszego tekstu. Ze swej strony chcę więc tylko zaznaczyć, że uważam, iż radykalny podział na teologię naturalną i objawioną jest nie do utrzymania oraz myślę, że sam Kuzańczyk nie uważał go za sensowny.

o Bogu ukrytym⁴ – jest trafny: jego autor, Mikołaj z Kuzy, jest bowiem jednym z najbardziej wyrafinowanych myślicieli podejmujących to zagadnienie, jacy w ogóle pojawili się w historii myśli europejskiej. Uważam jednak również, że analizy Doroty Brylli mijają się z zasadniczym sensem komentowanego przez nią dzieła Kuzańczyka, a jej wizja teologii apofatycznej oraz kategorii „ukrytości” Boga ma bardzo znaczące słabości. Brylla nie jest jednak w tej kwestii odosobniona – podobne do niej podejście prezentuje wielu filozofów (co zresztą widać w tekście jej artykułu – w którym autorka przywołuje liczne stwierdzenia innych badaczy, współbrzmiające z jej własną interpretacją). Mój krytyczny osąd zasadniczych tez Doroty Brylli dotyczy zatem nie tylko jej rozważań – lecz jest krytycznym osądem dość rozpowszechnionego stanowiska w filozofii Boga i religii (a także w teologii).

W swoim tekście podejmę się próby uzasadnienia mojego krytycznego osądu, które to uzasadnienie będzie jednocześnie zawierać szkic alternatywnego rozumienia samego dialogu *De Deo abscondito* oraz konkurencyjnej wizji tego, na czym polega apofatyczne podejście do (skrytości) Boga – a w konsekwencji – pewne sugestie co do metodologii uprawiania filozofii Boga.

2. Charakterystyka teologii apofatycznej według Brylli

Charakteryzując ogólnie teologię apofatyczną, Brylla przedstawia zarazem jej ontologiczno-epistemologiczne podstawy, tj. metafizyczny obraz, który ma wyjaśniać takie zagadnienia jak: odniesienie przedmiotowe wyrażen teologii negatywnej, formę tego dyskursu, a także jego cel.

Gdy chodzi o odniesienie przedmiotowe wyrażen dyskursu, Brylla ujmuje teologię apofatyczną w relacji do teologii katafatycznej i stwierdza, że ta pierwsza odnosi się do Boga w sobie, zaś ta druga do przejawów Boga w świecie, m.in. do Jego działań (por. s. 94–95). Jednocześnie jednak Brylla uznaje, że „istota (Boga) znajduje się w centrum zainteresowania spekulacji negatywnej; w przeciwieństwie do istnienia (Boga), które jest zagadnieniem teologii katafatycznej – jest ona niepojmowalna” (s. 100). Wydaje się zatem, że – zdaniem Brylli – należy utożsamić istotę Boga z Bogiem w sobie, a Jego istnienie z Jego przejawem w świecie. To drugie może być przez człowieka poznane – wiedza (także wiedza dyskursywna) człowieka dotyczy istnienia Boga i rzeczy, a nie ich istoty.

Z faktu, że istota Boga nie jest – zdaniem apofatyków – poznawalna, wynika określona forma dyskursu apofatycznego. „O Bogu – pisze Brylla – nie sposób w ramach teologii apofatycznej orzekać per analogiam do bytów doczesnych” (s. 92), tj. „za pomocą określeń wziętych z istnień skończonych [...], a jedynie za pomocą negacji, antynomii i paradoksu. Dlatego teologia negatywna traktując o Bogu, posługuje się określeniami negatywnymi oraz asercjami «jaki/czym Bóg nie jest»” (s. 94).

⁴ Znane mi są dwa polskie przekłady *De Deo abscondito*: Adama Synowieckiego (1983), „Studia Gdańskie” V: 170–176 oraz Ireneusza Kani (1996) wydanego po raz pierwszy w miesięczniku „Znak” 4: 60–65, a zamieszczone jako dodatek w książce: Mikołaj z Kuzy (2014), *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa. W niniejszym artykule wszystkie cytaty z *De Deo abscondito* zamieszczam w przekładzie własnym z tekstu łacińskiego dostępnego na stronie: <http://www.cusanus-portal.de> [dostęp 1.10.2018].

Nie jest do końca jasne, jak – zdaniem Brylli – mają się do siebie określenia negatywne, asercje „jaki Bóg nie jest” oraz antynomie i paradoksy. Tym niemniej jasne jest, że forma teologii negatywnej jest inna niż forma teologii pozytywnej (katafatycznej), a ta ostatnia „jest podejściem predykatywnym, dyskursywnym” i „zakłada możliwość pojęciowego opisanego Boga oraz jego relacji do świata (czyli do swojego stworzenia)” (s. 94).

Z drugiej strony Brylla podkreśla, że „metoda negacji w teologii i mistyce nie eliminuje czynnika poznawczego. Chodzi natomiast o oczyszczenie sfery intelektu tak dalece, by nie pojmować (tzn. nie ujmować poznawczo) Boga za pomocą pojęć i modeli do niego, z racji jego natury, nieprzystających i deformujących Jego absolutną transcendencję” (s. 92). Ostatecznie jednak Brylla w swojej interpretacji osłabia postawę apofatyczną, gdyż (powołując się na Swieżawskiego) stwierdza, że „poznanie apofatyczne jako poznanie negatywne bazuje bowiem na określeniu najpierw, czym przedmiot rozważań nie jest (*Quid-non*), by móc następnie dojść do jego pozytywnego ujęcia poznawczego (*Quid*)” (s. 92). Innymi słowy – dyskursywna niepoznawalność Boga/ Absolutu jest ograniczona: nie podlega jej na pewno Boże istnienie, a być może coś jeszcze, na przykład przejawy tego istnienia w świecie stworzonym.

3. Lektura *De Deo abscondito* według Brylli

Analizowany i prezentowany przez Bryllę dialog Mikołaja z Kuzy *De Deo abscondito* ma być w zamyśle autorki egzemplifikacją tak pojętej teologii apofatycznej. Natrafiamy tu jednak na pewien problem metodologiczny. Ogólny obraz teologii apofatycznej, jaki posiada Brylla – jako negatywnych w formie orzeczeń o Bogu – determinuje sposób, w jaki Brylla analizuje dzieło Mikołaja. Skupia się mianowicie na pewnych fragmentach dialogu, traktując wypowiedzi jednego z jego dwóch uczestników – Chrześcijanina – jako wyraz poglądów Kuzańczyka na temat Boga. Przeszkadza to Autorce zobaczyć, co naprawdę dzieje się w analizowanej rozmowie.

W wyniku swojej metody interpretacyjnej Brylla dochodzi do przekonania, że szczególną kategorią, która w specjalnie trafny sposób odnosi się do Boga, jest kategoria Prawdy: zdaniem Autorki, Kuzańczyk utożsamia Boga z Prawdą. Ma to zaś konsekwencje apofatyczne, gdyż, jak dowodzi Poganinowi w jednym z fragmentów dialogu Chrześcijanin, prawda jest niepoznawalna.

Brylla przyznaje, że – wedle Kuzańczyka – Bóg jest nieosiągalny dla rozumu/ myślenia dyskursywnego, lecz dodaje, że „«osiągalny» niejako jest Bóg jedynie w wyniku «uczonej niewiedzy», która porzucając sferę ludzkiego *intellectus*, «wznosi» mistycznie człowieka do Boga. [...] Owo poznanie dokonuje się tutaj w sposób *incomprehensibiliter*: ponadrozumowy, wizyjny, «wglądowy». Wizja taka jest wizją intelektualną (choć nie rozumową) i jako taka jest kontemplacją” (s. 97). Zauważenie przez Bryllę kontemplacyjnego aspektu myśli Mikołaja jest trafnym spostrzeżeniem, nie ma jednak, niestety, większego wpływu na rezultat jej analiz.

Brylla wskazuje w tym kontekście, że Kuzańczyk był pod wpływem Pseudo-Dionizego, u którego „występuje [...] – notabene właściwy teologii negatywnej – mistyczny sposób poznania polegający na abdykacji z *nous*, efektem czego jest ustanie wszelkiej aktywności poznawczej człowieka” (s. 98). Jednocześnie Autorka osłabia wymowę po-

wyższych twierdzeń, przywołując jako właściwą interpretację Swieżawskiego, zgodnie z którą Kuzańczykowi nie chodzi o porzucenie *nous* i *intellectus*, lecz o ich odnowienie, inne funkcjonowanie (ibid.).

W konkluzji swego rozumowania Brylla dochodzi do słabej interpretacji teologii apofatycznej. Najpierw stwierdza: „Okazuje się więc, niejako paradoksalnie, że teologii negatywnej trudno jest zachować całkowitą autonomię od teologii pozytywnej. Teologia negatywna mówiąc za pomocą negacji, czym Bóg «nie jest tu», tj. w przejawionym bycie, mówi tak naprawdę o tym, że Bóg w istocie jest czymś ponad nim (owym bytem). W tym wyraża się, jak się wydaje, połączenie idei Boga transcendentnego (*Deus absconditus*) i Boga immanentnego (*Deus revelatus*)” (s. 109). I dalej:

Poza tym, kategoria „ukrytości” Boga – gdzie „ukrytość” występuje tak naprawdę jako predykat (a więc już coś pozytywnego, *assertio*) – wydaje się rodzajem, sposobem bytowania boskiego Bytu (tj. Boga), zatem czymś z bożego istnienia. A skoro, jak stwierdzono wcześniej, o istnieniu można orzekać za pomocą teologii katafatycznej (pozytywnej) – notabene inaczej niż w sytuacji istoty Boga – to czy „ukrytość” Boga nie staje się w efekcie korelatem pozytywnego dyskursu o Bogu? Podobnie problematyczne stają się terminy *veritas* (‘prawda’) oraz *unum* (‘jedno’), którymi na kartach *De deo abscondito* określany jest Bóg – są to, ściśle biorąc, predykaty pozytywne, afirmatywne. Jeszcze bardziej sprawa komplikuje się, jeśli przypomnimy sobie, że Bóg jako ‘prawda’ utożsamiany jest w dialogu z istotą Boga, a więc czymś z założenia przynależącym *via negativa*; jednocześnie ‘prawda’ (a także ‘jedno’) zdaje się występować jako notabene imię Boga, co już bezpośrednio odsyła do teologii katafatycznej (s. 109).

Via negativa, nie jest więc, zdaniem Brylli, całkiem niezależna od *via positiva* – w gruncie rzeczy wszelkie stwierdzenia negatywne stają się zrozumiałe poprzez wyjaśnienia dające się sformułować w kategoriach teologii pozytywnej (por. też s. 110).

4. Filozoficzna krytyka teologii apofatycznej

Brylla wpisuje się tutaj w istniejącą tendencję interpretowania i oceniania teologii negatywnej. Podobną argumentację sformułował na przykład Alvin Plantinga. Potraktował on zasadniczą tezę teologii apofatycznej jako stwierdzenie, że „jeśli istniałby nieskończony, transcendentny i ostateczny byt, to nasze pojęcia nie stosowałyby się do niego”⁵, a następnie dowodził, że by to zdanie było zrozumiałe, pojęcia nieskończoności, transcendencji i ostateczności muszą stosować się do owego boskiego, ostatecznego bytu, do którego na mocy tego samego zdania stosować się nie mogą. Inny znany badacz mistycznych pism, Steven T. Katz, krytykował apofatyczne deklaracje mistyków (do których zapewne zaliczyłby i Mikołaja z Kuzy), twierdząc, że „mistycy ujawniają, nawet niechcący, że poznali językowo znacznie więcej «prawdy», niż sugerują ich własne jawne negacje znaczenia i treści”⁶. Katz dowodzi, że apofatyczne stwierdzenia mistyków są w konieczny sposób wplecione w bardzo rozwinięte metafizyczne koncepcje

⁵ Plantinga (2000): 6.

⁶ Katz (1992): 25.

Rzeczywistości Ostatecznej i Jej relacji do świata. Absolut musi być postrzegany jako osiągalny – gdyż to założenie leży u samych podstaw mistycznej drogi – tylko bowiem wewnątrz/w ramach hierarchicznego – i pojęciowo ujętego – układu z Absolutem „na szczycie”, taka mistyczna droga ma sens⁷. We wcześniejszym zaś artykule, Katz przeprowadza logiczną argumentację przeciwko teologii negatywnej (nazywanej przez niego „teologią tajemnicy”). Pisze: „Dziwaczną logiczną konsekwencją każdej twardej obrony modelu: «Dla każdego phi, T nie jest phi», jest to, że taka obrona sama się znosi. Jeśli żadna kategoria, ani żaden predykat nie stosuje się do T, T w konsekwencji znika z języka”⁸. „Phi” oznacza tu dowolną własność, zaś „T” – Tajemnicę, tj. Ukrytego Boga teologii apofatycznej. Zdaniem Katza:

zazwyczaj każde phi zostaje wykluczone przez obrońców T w oparciu o przemilczane konotacje zwyczajowo wiązane z T i z rozważaną phi. Ale trzeba wybrać: albo znaczeniem T jest tajemnica, a w takim przypadku nie można przywoływać zwyczajowych konotacji T w celu rozłączenia T i phi, albo znaczenie T i powiązane z nim konotacje są choćby częściowo znane (i na podstawie tej wiedzy phi zostaje rozłączone z T) – ale w tym przypadku podstawowe stwierdzenie «teologa Tajemnicy» zostaje zaprzeczone⁹.

Przywoływani powyżej myśliciele zgodnie odkrywają leżący u podstaw teologii apofatycznej paradoks. Różne są jednak reakcje na zaobserwowaną antynomię. Plantinga i Katz – a także Brylla – optują za ograniczeniem „negatywności” teologii i uznaniem konieczności przyjęcia, że jakieś pozytywne predykaty o Bogu można orzekać. Nie jest to jednak wyjście jedyne. Sądzę także, że nie jest to podejście samego Kuzańczyka.

5. Kuzańczyk kontra Brylla

Już pierwszą sugestią, że Brylla mija się w swojej analizie z myślą Mikołaja, jest fakt, iż w samym nawet dialogu *De Deo abscondito* znaleźć można wiele zdań wypowiedzianych przez porte parole Kuzańczyka, tj. przez Chrześcijanina, które wprost zaprzeczają tezom stawianym przez Bryllę.

Brylla twierdzi, że istnienie Boga jest znane – a jednocześnie odnotowuje fragmenty tekstu, w których Mikołaj stwierdza, że Bogu nie przysługuje byt, że On „ani nie jest, ani jest”. Podobnie jest w kwestii utożsamienia Boga z prawdą – Brylla kładzie na nie duży nacisk, a przecież istnieją fragmenty dialogu, w których Chrześcijanin wprost zaprzecza, jakoby Bóg był prawdą. Komentarz Brylli, iż chodzi tu o „wyprzedzanie przez Boga – jako ‘prawdy’ (swoistej «prawdy prawd») – wszelkiej prawdy” i że jest to „aspektem boskiej transcendencji” (s. 103–104) – niewiele wyjaśnia i nie rozwiązuje problemu, jakim jest fakt, że utożsamienie Boga z Prawdą zostało przez Chrześcijanina wprost zaprzeczone.

⁷ Ibidem: 29–32.

⁸ Katz (1972): 252.

⁹ Ibidem.

Także w odniesieniu do bardziej ogólnego problemu – relacji pomiędzy *via negativa* a *via positiva* – łatwo wskazać na fragmenty wprost zaprzeczające interpretacji Brylli. Fundamentem charakterystyki tych dwóch rodzajów dyskursu religijnego i relacji między nimi, którą rysuje Brylla, jest teza, że *via negativa* odnosi się do Boga w sobie, zaś *via positiva* – do Boga przejawionego w świecie, czy też przejawów Boga w świecie, m.in. jego działań. A przecież w jednym z kluczowych miejsc dialogu (który nota bene Autorka cytuje) – Mikołaj wskazuje ustami Chrześcijanina różnicę pomiędzy właściwą, chrześcijańską, postawą – kultem nieznanego Boga, jaki jest w sobie – a pogańskim podejściem do Absolutu – tj. z czczeniem Boga (jakoby) poznawanego w jego przejawach. Fragment ten sama Brylla komentuje: „Transcendentny Bóg (‘prawda’) w swojej jedności (*unum*) jest całkowicie odmienny od Boga pogan: ten drugi uobecnia się w stworzeniu, w przejawionych, doczesnych bytach, podczas gdy ten pierwszy jest «nierozmnożony» w bycie. *Deus absconditus* nie udziela się stworzeniu – de facto poprzez swoją «ukrytość»” (s. 103). A skoro tak, to mamy tu do czynienia z radykalną krytyką poznawczych ambicji teologii katafaticznej – w perspektywie Chrześcijanina są one właściwe Poganom.

Brylla łączy też metodę teologii negatywnej z tezą, która – wbrew wizji Kuzańczyka – upodabnia Boga do bytów stworzonych: „Apopatyczne przekonanie, że w świecie Bóg jest bardziej niczym (negacja) niż czymś wynika z okoliczności, że nie ma bytu, który byłby podobny Bogu (boskiemu Bytowi). Niebyt Boga polega na tym, że jest on (Bóg) w relacji zaprzeczenia (negacji) do bytów od niego różnych: «albowiem byty istotowo od siebie różne są dla siebie niebytami; np. kamień jest w stosunku do człowieka – jako nieczłowiek – niebytem i vice versa»” (s. 109). Wbrew bowiem temu, co pisze Brylla, podstawowym założeniem Kuzańczyka (wyrażonym kilkakrotnie w innym z jego dzieł, *De Docta Ignorantia*¹⁰) prowadzącym do apopatycznych konsekwencji, jest uznanie, że Absolut (absolutny Bóg) jest Maksimum, któremu nic się nie przeciwstawia (por. *De Docta ignorantia* I, 2.4). To byty stworzone różnią się od siebie „na sposób niebytów” – jak kamień i człowiek przywołane w cytowanym przez Bryllę tekście Mikołaja. Bóg różni się od stworzeń, przez to, że jest nie-inny¹¹. Brylla myli się twierdząc: „Bóg Kuzańczyka jest to *Deus absconditus* – ‘Bóg ukryty’, ‘Bóg nieobecny’ – o tyle, o ile jest nieobecny wśród stworzeń jako porządku radykalnie różnego ontycznie, tzn. o tyle, o ile właściwa jest mu negacja (jako swoista prywacja) «zwykłego» bytu” (s. 109). Gdyby tak bowiem było, Bóg byłby czymś innym od zwykłego bytu – a zatem raczej czymś niż wszystkim – co jest wprost przez Chrześcijanina odrzucone w analizowanej tu rozmowie.

Niemożność pojęcia istoty Boga przez skończony rozum (rzeczywiście głoszona przez Kuzańczyka) i idąca za tym niemożność orzekania o niej w sposób pozytywny, nie sugerują w perspektywie kreślonej przez Mikołaja, że – jak chciałaby Brylla – *via negativa* jest „jedyną możliwą drogą jakiegokolwiek orzekania o Bogu – przy czym, jak pokazano, drogą nie radykalnie przeciwstawną i niezależną od *via positiva*” (s. 110).

¹⁰ Polski przekład: Mikołaj z Kuzy (2014), op. cit.

¹¹ Co zresztą podkreśla cytowany na innym miejscu przez Bryllę Walter Beierwaltes (por. Beierwaltes (2003): 149).

6. Co się dzieje w dialogu

Podstawowym błędem Brylli jest założenie, że *via negativa* jest w ogóle drogą orzekania o Bogu (choćby negatywnego). Aby jasno zobaczyć na czym polega tu błąd, warto mieć w pamięci uwagi Wittgensteina, który przestrzegał, byśmy w filozoficznych analizach nie dali się zmylić formalnemu podobieństwu wyrażen językowych – które wyglądając podobnie mogą pełnić zupełnie różne funkcje¹². Sugeruję, że jest tak również w przypadku teologii apofatycznej. Możemy to zobaczyć, jeśli dokładne przyjrzymy się (znów warto wziąć pod uwagę rady Wittgensteina¹³) temu, co dzieje się w dialogu *De Deo abscondito* – tj. skąd się bierze i ku czemu zmierza ta „gra językowa”.

Dorota Brylla skupia się na wybranych przez siebie stwierdzeniach Chrześciana, które uznaje za najważniejsze w określeniu koncepcji Boga (ukrytego) i teologii (apofatycznej) Mikołaja z Kuzy. A przecież dialog zaczyna się od – bardzo ważnej – obserwacji Poganina i od jego pytania. Chrześcijan zaczyna mówić dopiero zagadnięty. Oto początek rozmowy:

POGANIN: Widzę, że padłeś na twarz z największą pobożnością i ronisz łzy miłości, nie udawane, lecz prawdziwe. Kim jesteś?

CHRZEŚCIJANIN: Chrześcijaninem.

POGANIN: Kogo wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Boga.

POGANIN: Kim jest Bóg, którego wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Nie wiem.

POGANIN: Dziwne to, widzieć, że człowiek poruszany jest przez coś, czego nie zna.

Większość komentatorów i badaczy myśli Kuzańczyka nie przywiązuje zbytnej wagi do tego, jak rozmowa się zaczyna¹⁴. Sądzę jednak, że jej początek jest kluczowy. Przychyłam się bowiem do zdania Wittgensteina, iż właściwy sens wypowiedzi języko-

¹² Por. np. L. Wittgenstein (2000): 13 i nn.

¹³ Np.: „By ujrzeć sprawę jaśniej, trzeba tu – jak w niezliczonych podobnych przypadkach – bacznie obserwować szczegóły zjawiska; *przyjrzeć się z bliska* temu, co się dzieje” – Wittgenstein (2000): 41.

¹⁴ Brylla nie jest w swoim sposobie lektury dialogu odosobniona – podobną metodę i w konsekwencji podobne przeoczenie interpretacyjne napotykały np. w komentarzu do *De Deo abscondito* autorstwa Synowieckiego, z którego Brylla obficie korzysta (i w którego przekładzie analizowane dzieło cytuję). Synowiecki pisze o „koncepcji Boga”, która „wylania się z kart dialogu *De Deo abscondito* i która jest tłem rozwijanych przez Kuzańczyka wątków teoretycznych, tj. teologii negatywnej i dialektyki (logiki spekulatywnej)” (Synowiecki (1983): 181). Komentator ten zauważa co prawda, iż „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 płynnej” (ibidem: 214). Nie wyciąga, niestety, wniosków ze swoich obserwacji dotyczących adoracji i modlitwy, w które przechodzi wiedza, oraz dynamicznego charakteru języka „in statu nascendi”. Analizując dialog poszukuje twierdzeń Kuzańczyka na temat natury Boga. Nie bierze przy tym pod uwagę miejsca w procesie dialogu, w którym dana wypowiedź się pojawia.

Ze znanych mi badaczy najbliższy „dynamicznej” interpretacji apofatycznej myśli Kuzańczyka jest Beierwaltes (Beierwaltes (2003): 158–159). Ale i on moim zdaniem nie zauważa zasadniczo dekonstrukcyjnego charakteru myślenia Kuzańczyka.

Szkic swojej „dekonstrukcyjnej” interpretacji myśli Mikołaja przedstawiłem w: Sikora (2010): 97–110.

wych ujawnia się dopiero w kontekście formy życia, w którą te są wplecione¹⁵. Początek zaś *De Deo abscondito* jest właśnie miejscem, gdzie Mikołaj wskazuje na formę życia, w której rozgrywa się cała rozmowa. Formą tą jest najgłębsze zaangażowanie religijne – adoracja, ruch uwielbienia, w którym znajduje się Chrześcijanin i która to postawa prowokuje Poganina do zadania pierwszego pytania. Początkowe odpowiedzi Chrześcijanina sprawiają Poganina w zdumienie, które stanie się inspiracją do dalszych pytań. Warto jednak zauważyć, że zdumienie i pytania Poganina pojawiają się w momencie, w którym Chrześcijanin sam przyznaje się do niewiedzy lub próbuje podważyć przekonanie Poganina, iż tamten wiedzę posiada.

W następującej teraz części dialogu Chrześcijanin prezentuje niemal sokratejską perspektywę – zarówno w metodzie, jak i w treści. Swoimi uwagami i pytaniami podważa epistemologiczną pewność Poganina, starając się doprowadzić go do uznania, że najbardziej oświeconą formą wiedzy jest świadomość własnych ograniczeń poznawczych. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na istotne tu przeciwstawienie dwóch rodzajów „ruchu”. Pierwszym jest apofatyczna adoracja Chrześcijanina (określona przez Poganina właśnie jako „bycie poruszonym” – które to określenie zostaje przez Chrześcijanina podjęte). Drugim jest „ruch rozumu” (*motus in ratione*), w którym podmiot dyskursywnego poznania na podstawie rozpoznawanych powierzchownych różnic i podobieństw nadaje rzeczom ich nazwy, konstruując swój pojęciowy obraz świata. Ujawnia się tu wyraźnie charakterystyczna dla Kuzańczyka koncepcja poznania dyskursywnego:

POGANIN: Jakim więc sposobem wiem, czym jest człowiek, a czym kamień i to, co wiem o poszczególnych rzeczach?

CHRZEŚCIJANIN: Nic z tego nie wiesz, a tylko ci się wydaje, że wiesz. Gdybym Cię bowiem spytał o istotę tego, co Ci się wydaje, że wiesz, uznałbyś, że nie możesz wyrazić samej prawdy o człowieku lub kamieniu. Wiesz tyle, że człowiek nie jest kamieniem, ale nie pochodzi to z wiedzy o istocie człowieka i kamienia, i ich różnicy, lecz z przypadłości, z różnych działań i kształtów, którym – gdy je rozpoznajesz – nadajesz różne nazwy. Rozróżniający ruch rozumu [*motus in ratione*] nadaje bowiem różne nazwy¹⁶.

Poznanie dyskursywne ma zatem bardzo ograniczoną wartość. Świadomość jego ograniczeń rodzi zaś egzystencjalne poczucie niewystarczalności jego rezultatów. Człowiek bowiem ma w sobie pragnienie Prawdy, a nie tylko prowizorycznego obrazu świata, jaki jawi się mu w konstruowanym przez „ruch rozumu” układzie pojęciowym. Co do tego Poganin i Chrześcijanin wydają się zgodni. Jednak tylko Chrześcijanin potrafi wyciągnąć z tego pragnienia wszystkie właściwe konsekwencje:

¹⁵ Na co Wittgenstein wskazuje właściwie w całych *Dociekaniach* (Wittgenstein (2000)).

¹⁶ Można tu zauważyć bardzo ciekawe podobieństwo do epistemologicznych, semantycznych i ontologicznych idei rozwijanych we współczesnej filozofii, np. przez Hilarego Putnama. Porównanie pomysłów Kuzańczyka i współczesnych idei leży jednak poza ramami niniejszego artykułu.

POGANIN: A zatem zapewne właśnie pragnienie istnienia w Prawdzie doprowadziło Cię do adoracji?

CHRZEŚCIJANIN: Jest jak mówisz. Wielbię bowiem Boga. Ale nie tego, którego wy, poganie, sądzą, że znacie i nazywacie. Lecz Boga samego, który jest prawdą niewyraźną.

Jeśli rezultatem wszelkiej działalności dyskursywnej jest uwarunkowany obraz świata, to nie ma sensu adorować niczego, co jest możliwym przedmiotem poznania i nazwania (określenia językowego). Ruch adoracji musi pozostać niemy. Poganin ma jednak trudności z przyjęciem tej konsekwencji i w dalszym ciągu dialogu domaga się od chrześcijanina, by ten powiedział mu, jaka jest jego – chrześcijańska – koncepcja Boga.

Można powiedzieć, że Poganin jest uwikłany w pragnienie nazywania i określania. Dlatego dialog przybiera formę, w której Poganin próbuje wydobyć z Chrześcijanina jakiś pogląd na to, kim jest Bóg, Chrześcijanin zaś – poprzez wszystkie swoje wypowiedzi – usiłuje „wyleczyć” czy też uwolnić Poganina z jego przywiązania do nadawania Bogu określeń. Zobaczmy na przykładzie fragmentu dialogu, jak wygląda ten proces:

POGANIN: Proszę Cię, bracie, tak mnie prowadź, bym zrozumiał Cię, mówiącego o swym Bogu. Powiedz mi: co wiesz o Bogu, którego wielbisz?

CHRZEŚCIJANIN: Wiem, że wszystko, co znam, nie jest Bogiem. I cokolwiek pojmuję, nie jest do Niego podobne, gdyż On to przewyższa.

POGANIN: Czyli Bóg jest niczym.

CHRZEŚCIJANIN: Nie jest niczym, gdyż nic nosi nazwę niczego.

POGANIN: Jeśli nie jest niczym, to jest czymś.

CHRZEŚCIJANIN: Nie jest czymś, gdyż coś nie jest wszystkim. A Bóg nie jest bardziej czymś niż wszystkim.

POGANIN: Dziwnie twierdzisz – że Bóg nie jest ani czymś, ani niczym. Rozum tego nie pojmie.

Pomimo jasnego stwierdzenia Chrześcijanina z początku dialogu, że nie wie, ku czemu kieruje się jego ruch adoracji, Poganin pyta o wiedzę o Bogu. Wobec wyznania Chrześcijanina, że wszystko, co może być przedmiotem wiedzy, nie jest celem adoracji, Poganin konstruuje koncept, iż Bóg jest niczym. Koncept ten zostaje odrzucony przez Chrześcijanina, właśnie dlatego, że jest kolejnym wyrażonym w języku konceptem. Podobny los spotyka wszystkie następne pojęciowe próby Poganina. Co więcej – ta sama „gra” rozgrywa się także na metapoziomie. W pewnym momencie dialogu Chrześcijanin wypowiada stwierdzenie:

CHRZEŚCIJANIN: Zbyt małe jest to, co można nazwać. Bóg jest niewyraźny.

Poganinowi wydaje się, że wreszcie Chrześcijanin coś o Bogu powiedział:

POGANIN: Jestże Bóg niewyraźny?

Chrześcijanin odpiera:

CHRZEŚCIJANIN: Nie jest niewyraźalny, lecz ponad wszystko wyraźny. Jest bowiem przyczyną wszystkiego co można nazwać. Jakże ten, który nadaje innym imiona sam miałby być bez imienia.

Poganin konstruuje kolejną koncepcję:

POGANIN: Więć jest wyraźny i niewyraźny zarazem.

Chrześcijanin także tę odrzuca:

CHRZEŚCIJANIN: Też nie.

Powyższy fragment rozmowy ujawnia, że w dialogu nie mamy do czynienia ze sporem pomiędzy rozmówcami posiadającymi różne koncepcje Boga i Jego relacji do ludzkiego języka. Jest inaczej. Tylko jeden z rozmówców – Poganin – posiada własną koncepcję i ciekaw jest, jaką koncepcję posiada napotkany przezeń inny człowiek religijny. Co więcej – jest przekonany, że autentyczna religijność („łzy miłości ronisz nie udawane, lecz prawdziwe”) musi wiązać się z jakimś teoretycznym ujęciem przedmiotu kultu. Chrześcijanin – wyrażający postawę Mikołaja – uznaje, że każda religijność zmierzająca w akcie uwielbienia ku czemuś, co może zostać pojęte i wyrażone, jest w istocie swojej idolatrią – autentyczna religijność kierować się musi ku temu, co niepojmowalne i niewyraźne.

Działanie dyskursywne Chrześcijanina – podjęte przez niego nie z własnej inicjatywy, lecz w odpowiedzi na zagadnięcie przez Poganina – ma na celu nie tyle prezentację słusznej z chrześcijańskiego punktu widzenia wizji Absolutu, co dekonstrukcję religijnych poglądów rozmówcy, a nawet więcej – wykazanie absurdalności jakichkolwiek poglądów na to, kim jest Bóg (tj. ku czemu zmierza religijne dążenie) i „wyleczenie” Poganina z samej potrzeby posiadania takich poglądów. Można zatem powiedzieć, że religijne filozofowanie Chrześcijanina jest dekonstrukcją i terapią (lub: terapią przez dekonstrukcję). W tym sensie też można przyznać, że jest zależne od teologii katafaticznej – w perspektywie apofaticznej jest sens angażować się w działalność dyskursywną tylko wtedy, gdy istnieje potrzeba dekonstrukcji jakiegoś pozytywnego – i tym samym „idolatrycznego” – obrazu Boga.

Nie można jednak zapominać o egzystencjalnym kontekście intelektualnego procesu zachodzącego w dialogu, który to kontekst zarysowany zostaje na samym początku rozmowy, podtrzymany przynajmniej w jednym jej momencie i podkreślony w zakończeniu. Jest to, jak wspomniałem, kontekst autentycznego i całkowitego religijnego zaangażowania. Zaangażowany jest Chrześcijanin (wszak jego postawę trafnie opisuje określenie Poganina: *devotissime prostratum*). Jednak również Poganin jest człowiekiem zaangażowanym religijnie. Po pierwsze – właśnie ta postawa całkowitej adoracji, w której znajduje Chrześcijanina, czyni tego ostatniego interesującym dla Poganina partnerem rozmowy. Po drugie, jak zauważa w pewnym momencie Chrześcijanin,

Poganin jest przedstawicielem tych, którzy czczą poznanego (w swoim mniemaniu) Boga. Po trzecie wreszcie, sukces terapeutycznego dyskursu Chrześcijanina ujawnia się w tym, iż w ostatnim zdaniu dialogu Poganin mówi: „Niech więc Bóg, ukryty przed oczami mądrych tego świata, będzie błogosławiony” – wyrażając nie tylko rezygnację z prób intelektualnych poszukiwań Boga, lecz przyłączając się do Chrześcijanina w akcie adoracji Niepoznawalnego.

Oba elementy – kontekst egzystencjalny oraz dynamiczny charakter dyskursu apofatycznego – są moim zdaniem równie ważne. Gdy nie uwzględni się któregoś z nich, trudno rozpoznać, o co chodzi apofatykom takim jak Mikołaj z Kuzy. Dobrze widać to na przykładzie koncepcji Michaela Sellsa¹⁷. Sells bardzo jasno rozpoznaje dynamiczny charakter apofatycznego dyskursu. Zauważa, że apofatyczne stwierdzenie o niewyrażalności Absolutu prowadzi do aporii, w której przedmiot dyskursu musi zostać nazwany, by można było w ogóle zanegować, iż jest on nazywalny. Aporia ta, jego zdaniem, powinna być rozwiązana nie przez milczące zaniechanie dyskursu, lecz poprzez nieskończony proces negocjowania i korekty kolejnych apofatycznych negacji – z których każda musi być w pewnym sensie obowiązująca (w przeciwnym przypadku aporia znika), lecz jednocześnie podważająca samą siebie i domagająca się kolejnej korekty. Sensowność takiego apofatycznego dyskursu bierze się, zdaniem Sellsa, właśnie z napięcia pomiędzy każdą korygowaną i korygującą wypowiedzią. Apofatyczny dyskurs nie może jednak „zastygnąć” w apofatyczną teorię. Sensotwórcze napięcie pomiędzy kolejnymi apofatycznymi wypowiedziami jest bowiem jedynie momentalne i musi być nieustannie odzyskiwane poprzez dynamiczną kontynuację negująco-korygującego dyskursu.

Wizja Sellsa broni się przed zarzutami takich krytyków teologii apofatycznej, jak przywoływani wyżej przez mnie Plantinga i Katz – ostrze ich krytyki zwraca się bowiem przeciw zastygłej teorii apofatycznej. Opis Sellsa wydaje się też dobrze pasować do licznych fragmentów dialogu *De Deo abscondito*, w których Chrześcijanin formułuje pewnego rodzaju negacje lub paradoksalne stwierdzenia, a następnie nie pozwala Poganinowi uznać ich za trwale i ostatecznie obowiązujące, lecz – ku zdumieniu swojego rozmówcy – podważa i koryguje własne wcześniejsze wypowiedzi. Tym niemniej Sells nie bierze pod uwagę i nie wyjaśnia faktu, iż dynamiczny, apofatyczny dyskurs ukazany przez Kuzańczyka rodzi się w ciszy adoracji i w milczeniu adoracji zanika. Ograniczeniem interpretacji Sellsa jest właśnie chęć wyjaśnienia dyskursu religijnego wyłącznie na planie semantyki języka. Autor *The Mystical Language of Unsayings* chce bowiem „zawiesić” kwestię doświadczenia mistycznego w jego aspektach ontologicznych i psychologicznych, i skupić się jedynie na „wydarzeniu znaczenia” („meaning event”), które ma być „semantycznym analogonem zjednoczenia mistycznego”¹⁸. W tym punkcie rozmija się jednak z perspektywą Mikołaja z Kuzy i – stawiam hipotezę – większości autorów apofatycznych, których tak naprawdę nie interesuje ów „semantyczny analogon”, lecz samo mistyczne zjednoczenie – a język z jego semantyką jest rozpatrywany jedynie jako środek lub przeszkoda na drodze ku temu zjednoczeniu.

¹⁷ Por. Sells (1994).

¹⁸ Ibidem: 9.

By zatem apofatyczny dyskurs „wszedł do gry”, nie wystarczy istnienie pozytywnego, katafatycznego obrazu Boga. Ci, którzy takiego obrazu używają, muszą używać go w kontekście swojego religijnego zaangażowania – tylko wtedy ów obraz staje się „idolotryczny”, a tym samym wart apofatycznej dekonstrukcji.

7. Konkluzja

Jeśli moja interpretacja *De Deo abscondito* jest trafna, wszelkie odczytania tego dialogu (a także innych dzieł Kuzańczyka i pisarzy dzielących jego postawę), które próbują na bazie poszczególnych wypowiedzi czy stwierdzeń wydobyć jakąś apofatyczną teorię „ukrytego Boga” (tak odczytuję przeważające w literaturze próby, m.in. Doroty Brylli) lub koncentrujące się na samym działaniu językowym (*casus Sellsa*) są wariantami postawy Poganina z interpretowanego tu dialogu – dodatkowo jeszcze zubożonymi przez brak religijnego zaangażowania. Mikołaj mógłby poddać ich autorki i autorów, w ten czy inny sposób, swojej pobożnej, dekonstrukcyjnej terapii.

Skrytość Boga nie jest – w tej perspektywie – żadną kategorią myślową. Jest raczej doświadczeniem egzystencjalnego niespełnienia i rozpoznaniem, że nic pojmowalnego i dającego się nazwać, niespełnienia tego nie może wypełnić. Doświadczeniem, iż jedyne co pozostaje, to być *devotissime prostratum* i poddać całe swoje życie – nie wiadomo czemu.

Filozofii Boga – jako dyskursywnemu rozważaniu – pozostaje zaś, w tej perspektywie, przekształcać się w filozofię religii. Tym bowiem, co można poddać dyskursywnej analizie, jest religijna forma życia i religijne zaangażowanie – nie zaś cel, ku któremu zaangażowanie to się kieruje. Po „pogańskiej”, a więc wymagającej zdekonstruowania, stronie znajdują się także wszelkie filozoficzne próby określenia natury Boga, wszelkie dyskursywne analizy Jego atrybutów, a nawet rozważanie kwestii Jego istnienia. W perspektywie apofatycznej, czegokolwiek byśmy (filozofowie lub „ludzie z ulicy”) nie określili, czegokolwiek istnienia (lub nieistnienia) byśmy nie uzasadnili lub nie uprawdopodobnili – nie będzie to warte religijnego („najpobożniejszego”) zaangażowania i adoracji.

Bibliografia

- Beierwaltes W. (2003), *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Brylla D. (2018), *Wykładania kategorii Boga ukrytego na podstawie dialogu Mikołaja z Kuzy De Deo abscondito*, „Diametros” 55: 91–111.
- Katz S.T. (1972), *The language and logic of ‘mystery’ in Christology*, [w:] *Christ, Faith, and History*, S.W. Sykes, J.P. Clayton (red.), Cambridge University Press: 239–261.
- Katz S.T. (1992), *Mystical speech and mystical meaning*, [w:] *Mysticism and Language*, Katz S.T. (red.), Oxford University Press: 3–41.
- Plantinga A. (2000), *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press.
- Sells M.A. (1994), *Mystical languages of unsaying*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Sikora P. (2010), *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Synowiecki A. (1983), *Mikołaja z Kuzy spotkanie z Absolutem. Dialog o Bogu ukrytym. Przekład i komentarz*, „Studia Gdańskie” V: 167–220.
- Wittgenstein L. (2000), *Dociekania filozoficzne*, tłum. B. Wolniewicz, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.