



JACEK RUSZCZYŃSKI

Uwagi do przekładu: wyjaśnienie założeń systemowych metafizyki Wiktoryna

*Remarks to Translation: Explication of the Principles
of Victorinus' Metaphysical System*

Redaktor edycji Pierre Hadot dokonał wyboru fragmentów oznaczonych kolejnymi numerami z *Traktatów teologicznych* Wiktoryna. Wybrane teksty zostały podzielone na trzy grupy. Przedstawiamy tutaj tłumaczenie pierwszej grupy zatytułowanej *Bóg jako Nie-byt ponad Bytem*. Grupa druga występuje pod nazwą *Jedno i triada mocy esse, vivere i intellegere*. Trzecia zaś nosi nazwę *Akt i forma*. Ponieważ oryginalny tekst łaciński jest trudny, dlatego postanowiliśmy dodać objaśnienie w formie ogólnego podsumowania. Pozwoli to przeprowadzić pełniejszą rekonstrukcję poglądów Autora skupionych wokół problematyki bytu i niebytu, co z kolei powinno dać w efekcie lepsze zrozumienie jego myśli. Zobaczmy, jak Wiktoryn pojmuje i przedstawia neoplatoński schemat rzeczywistości.

Dla Wiktoryna najpierw istnieje Bóg. Przedstawia on Boga przede wszystkim jako przyczynę. Bóg jest przyczyną wszystkiego (n. 2; 18; 20). Poprzedza On pozostałe rzeczy jako przyczyna ich wszystkich (n.19). Skoro Bóg jest przyczyną wszystkiego, to jest przyczyną zarówno tego, co posiada bytowanie, jak i tego, czemu ono nie przysługuje (n.2). Bóg jest Ojcem tych rzeczy, które są (n.4). Nazwa „Ojciec” wskazuje tutaj na przyczynowe pierwszeństwo, ale zarazem będzie odniesieniem do zrodzenia Syna. Wiktoryn powiada, że Bóg jest Ojcem i zgodnie z tym jest przyczyną zarówno rzeczy będących, jak i rzeczy nie będących (n.4). Widzimy, że autor wykorzystuje bardzo szerokie pojęcie ojcostwa, które niesie ze sobą całą przyszlą sprawczość Boga.

Najpierw istnieje więc Bóg zarówno ponad rzeczami będącymi, jak i ponad nie będącymi jako ich przyczyna (n.7). Wiktoryn podkreśla tutaj

transcendentny status Boga wyjaśniając, że nie należy mówić, iż Bóg sam jest tymi rzeczami, którym udzielił bytowania (n.17). Dlatego Wiktoryn określa Boga jako tego, który stoi ponad wszystkimi rzeczami, nie mając nic wspólnego z tymi, które są (n.19). A ponieważ stoi ponad tymi rzeczami, które są, to nie jest żadną z nich (n.19). I tutaj pojawia się być może zaskakujący wniosek: Zatem Bóg jest nie-bytem (n.19). Wiktoryn zastanawia się, jak należy nazwać Boga – bytem czy jakimś nie-bytem? Odpowiada, że ogólnie możemy Go nazwać bytem, ponieważ jest Ojcem tych rzeczy, które są (n.4). Ale jednocześnie dodaje, że Bóg występuje ponad bytem i z tej racji, że jest ponad, nazywamy Boga nie-bytem jako coś różnego od bytu (n.4).

Czym więc jest ten nie-byt ponad bytem? Autor odpowiada, że jest czymś, czego nie poznajemy ani jako byt, ani jako nie-byt, lecz ujmujemy Go jakby w niewiedzy przedmiotowej (czyli bez określenia przedmiotowego, a więc bez definicji), ponieważ jest bytem oraz ponieważ nie jest bytem, który zrodził byt w manifestacji siebie samego (por. n. 19). Wiktoryn wyjaśnia to w ten sposób: Jeśli Bóg jest przyczyną wszystkiego, to w zrodzeniu jest również przyczyną bytu (n.20). To, co jest przyczyną dla bytu, nazywamy naprawdę przed-bytem (*πρῶτον*) (n.2). Skoro Bóg zrodził byt, to prawdziwe jest stwierdzenie, że ten, który jest ponad bytem, zrodził byt raczej sam z siebie niż z niczego (n.20). Dalej autor dodaje, że to, co jest ponad bytem stanowi byt ukryty (*absconditum ὄν*). Zrodzenie jest manifestacją tego, co ukryte. Co zatem rodzi Bóg? Pada odpowiedź: To, co było wewnątrz. A co było wewnątrz w Bogu? Nic innego jak byt, prawdziwy byt, a nawet przed-byt (*πρῶτον*), który stoi ponad ogólnym rodzajowym pojęciem bytu (n.20). Wiktoryn doda nawet takie sformułowanie – byt już aktywny w możliwości. Widzimy, jak autor zмага się tutaj z wyjaśnieniem problemu pochodzenia z Boga pierwszego bytu, który utożsamia ze zrodzonym Synem-Logosem, a jednocześnie podejmuje problem pochodzenia całej dalszej rzeczywistości. Ta propozycja wydaje się odważna i ciekawa.

Przedstawione powyżej zrodzenie bytu Wiktoryn odnosi ewidentnie do zrodzenia Syna-Logosu. Twierdzi, że ten przed-byt nie zrodził nic innego jak byt istniejący przed wszystkimi rzeczami, byt doskonały pod każdym względem, który nie może współistnieć z czymś innym, gdyż to, co jest w pełni doskonałe, nie potrzebuje czegoś innego. Dlatego ten powszechny byt (*universale ὄν*) jest jeden i jedyny. A to znaczy, że ponad ogólnym pojęciem rodzajowym bytu istnieje jeden jedyny byt. Ten byt został zrodzony z mocy Boga przed wszystkimi rzeczami, które naprawdę istnieją i które są. Jest on pierwszym bytem od którego i przez którego pochodzą wszystkie rzeczy, jakie są na świecie. (n.21) Potwierdzenie tezy o zrodzeniu Syna znajdziemy trochę wcześniej i trochę dalej. We fragmencie n.19 autor wstawił zdanie, że

jest tam Logos, który tak właśnie się przedstawia. Zaś niżej stwierdza, że Bóg jest całym i pełnym przed-bytem, a sam Jezus jest tym całym bytem, ale już bytem ogólnym, doskonałym pod każdym względem, zarówno w zakresie egzystencji, życia i inteligencji (n.22).

Ale pojawia się teraz problem i pytanie, jak dochodzi do powstania wszystkich pozostałych rzeczy? Wiktoryn powiada, że Bóg, który jest przyczyną wszystkiego i który stworzył wszystkie rzeczy, był jeden i jedyny. Od razu jednak zaznacza, że Bóg był jeden nie tylko jako sama jedność, lecz zarazem był wielością wszystkich rzeczy, które bytowały potencjalnie w Nim (n.18). Autor wcześniej wyjaśnia ten problem pisząc, że skoro Bóg jest jeden i jedyny, to gdy zechciał, żeby powstało wiele rzeczy, chciał, żeby wielością stała się nie jego jedność, lecz żeby było nią to, co stanowi jeden byt (n.17). Z woli Bożej powstają więc w zrodzeniu zarówno rzeczy będące, jak i nie będące (n.4). Bóg jest przyczyną zarówno tych rzeczy, które są, jak i tych, które nie są (n.2).

Wypada teraz zapytać, co to za rzeczy, które są oraz nie są? Dlaczego w rzeczywistości mamy do czynienia zarówno z bytami jak i z nie-bytami? Skąd się to bierze? Otóż Wiktoryn przyjmuje czterostopniowy podział rzeczywistości, czyli rzeczy dostępnych dla ludzkiego poznania, rzeczy, które poznaje ludzka dusza. Tak powiada we fragmencie n.8: Spośród rzeczy będących jedne są naprawdę istniejące; inne, które są; jeszcze inne, które nie-prawdziwie nie-są; a wreszcie te, które nie istnieją. Zatem u Wiktoryna (n.13) mamy następujący naturalny porządek bytów:

1. Prawdziwe byty (*ὄντως ὄντα*), obejmujące *τὰ νοητά* (*Νοῦς*);
2. Byty (*ὄντα*), obejmujące *τὰ ψυχικά* (*Ψυχή*);
3. Nie-prawdziwie nie-byty (*μὴ ὄντως μὴ ὄντα*), obejmujące *τὰ αἰσθητά* (*φύσις*);
4. Nie-byty (*μὴ ὄντα*), obejmujące *ἢ ὕλη*.

Wiktoryn korzysta niewątpliwie z dorobku wcześniejszych filozofów, zwłaszcza neoplatońskich. Wydaje się, że sam ten podział występował w późnej Akademii Platońskiej i poprzez Aleksandrię został przeniesiony do neoplatonizmu. W czasach Wiktoryna podział ten, chociaż w wersji greko-językowej, musiał być w kręgach filozoficznych popularny. Na pewno posługiwał się nim Porfiriusz, od którego Wiktoryn bezpośrednio go zaczerpnął. Ale co ciekawe, autor daje poznawcze uzasadnienie samego podziału, co świadczy o pogłębionej analizie filozoficznej. Podane objaśnienia nie są jednoznaczne i oczywiste, dlatego można wnioskować, że posłużył się cudzą interpretacją. Nie wiemy jednak do końca, czy powtarza on wypracowane już rozstrzygnięcia, czy podejmuje w jakimś zakresie własną interpretację.

¹ F.W. Kohnke, *Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν*, „Phronesis” II (1), 1957, s. 32.

Wiadomo, że poznanie jest przypisane do ludzkiej duszy. Ale przecież sama dusza nie poznaje. Potrzebna jest odpowiednia zdolność i władza poznająca. Wobec duszy Wiktoryn używa określenia dusza rozumna (*anima intellectualis* – n.11) jako zdolna do poznania intelektualnego lub umysłowego. Otóż taką zdolność zapewnia duszy posiadany przez nią umysł albo intelekt. Autor najchętniej korzysta z terminu greckiego – *νοῦς*.

Objawiający się w duszy umysł rozjaśnia i oświeca zdolność (władzę) poznawczą duszy oraz nadaje jej postać i kształt, w ten sposób rodzi się w duszy doskonała pojętność poznawcza (moc poznawcza, czyli inteligencja – *intellegentia*) (n.11). Autor powiada też, że skoro ludzkiej duszy został dany ojcowski umysł (*νοῦς πατρικός*), to pragnie ona oglądać rzeczy niewypowiedziane i niezgłębione tajemnice Boga jakby w stanie umysłowego uniesienia, mimo że umieszczona w ciele, ani zrozumieć tego, ani wypowiedzieć nie jest w stanie (n.11).

Dusza posiada więc umysł jako władzę albo nawet moc poznawczą. Jeśli ten umysł prawidłowo przenika doskonale rzeczy (właściwie poznawane byty, które naprawdę istnieją), to obejmuje je i jest przez nie kształtowany stając się inteligencją, czyli osiąga stan doskonałej pojętności umysłowej (n.11). Dlatego Wiktoryn sądzi, że dusza jest w stanie pojąć te rzeczy, które naprawdę istnieją. Ale jednocześnie zaznacza, że wszystkie rzeczy, które przynależą do duszy, są tylko będące (są bytami), nie są jednak tymi, które naprawdę istnieją. Otóż wydaje się, że autorowi chodzi o to, że w ludzkiej duszy, która jest związana z ciałem, funkcjonują tylko pewne obrazy lub wyobrażenia (zob. *figurationes* we fragmencie n.1; oraz *imaginata est* we fragmencie n.9), które mają co najwyżej postać czegoś będącego (bytu). Tak naprawdę ludzka dusza nie jest w stanie wznieść się do poziomu prawdziwego istnienia. Jedyne, co może ogarnąć byty naprawdę istniejące, to jest inteligencja jako doskonała pojętność umysłowa oraz pełna moc poznawcza. Stąd Wiktoryn twierdzi, że wszystkie rzeczy poznawane (czyli te naprawdę istniejące oraz te tylko będące) przynależą do rozumnej duszy jedynie jako dostosowane do pojętności umysłu (czyli inteligencji). Ponieważ ten objawiający się w duszy umysł oświeca jej zdolność poznawczą i dlatego pojawia się w duszy doskonała pojętność (inteligencja). Autor przyznaje więc, że rozumna dusza jest w stanie pojąć te rzeczy, które naprawdę istnieją, bo skoro zawarty jest w niej umysł, to ogarnia ona również doskonale byty i za sprawą tych rzeczy, które są dusza osiąga pojęcie tych, które naprawdę istnieją (n.11). Ale z drugiej strony nasze pojmowanie i definiowanie sprawia, że wszystkie inne poznane byty są dla nas tylko czymś będącym (czyli są rzeczami, które są). I dlatego Wiktoryn stwierdza, że wszystkie rzeczy, które przynależą do duszy, są tylko będące (są tylko *ὄντα*).

Czym więc są rzeczy naprawdę istniejące? Wiktoryn twierdzi, że są pewne rzeczy (są zatem dla nas poznawczo dostępne) przysługujące temu, co stanowi objawiającą się naturę, i właśnie one są tymi, które naprawdę istnieją. Taki charakter mają również wszystkie rzeczy ponad niebiańskie (występujące ponad sferą nieba) (n.10). Autor wymienia tutaj takie rzeczy jak: duch, umysł (*νοῦς*), dusza, poznanie, wiedza, cnoty, mowy (*λόγοι*), poglądy, doskonałość, egzystencja, życie i inteligencja (pojętność umysłowa). Wymienia też jeszcze wyższe jak egzystencjalność (moc sprawcza), żywotność (moc ożywcza) i intelektualność (moc poznawcza). Ponad tymi wszystkimi rzeczami stoi tylko sam byt, który jest jednym bytem i tylko bytem (n.10).

Patrząc na ten układ od góry można przyjąć, że czymś najbardziej naprawdę istniejącym jest sam jedyny byt. Następnie idą pewne powszechne aktywności (aktywne moce), czyli egzystencjalność, żywotność i intelektualność, które można chyba przypisać samemu bytowi i uznać je za wewnętrzne atrybuty pierwszego bytu stanowiącego Logos (o czym Wiktoryn będzie pisał dalej). Natomiast w dostępnej dla nas naturze, czyli właściwie w samym człowieku, przejawiają się kolejne rzeczy naprawdę istniejące, jak umysł i dusza, oraz różne aktywności duchowe jak poznanie, wiedza, mowy, poglądy, cnoty. Wydawać by się mogło, że te ostatnie są już rzeczami, które tylko są, ale z wybranych fragmentów nie wynika to jasno. Poprzednio była mowa, że wszystkie rzeczy przynależne do duszy są tylko będące. Otóż poznanie, wiedza, mowy, poglądy, cnoty to są przecież rzeczy, które są zawarte w ludzkiej duszy. Powinny zatem mieć status rzeczy, które są, czyli status bytowy *ὄντως*. Na podstawie takiej argumentacji wynikałoby, że umysł (*νοῦς*) oraz duszę (*anima*) należy zaliczyć jeszcze do rzeczy rzecz naprawdę istniejących (*ὄντως ὄντα*), natomiast wszelkie wyposażenie duszy miałyby już charakter raczej czegoś będącego (*ὄντα*).

Dalej Wiktoryn przechodzi do kolejnych stopni bytowania, gdzie występują rzeczy, które nie-prawdziwie nie-są oraz rzeczy, które nie istnieją. Powiada, że dostępny dla nas świat lub wszechświat nie jest czymś prostym, czyli niezłożonym, lecz pozostaje w stanie zmieszania, gdyż jest złożony z materii i formy (*ex ὕλη et specie*) (n.14).


Otóż rozumna dusza posługuje się inteligencją (pojętnością umysłową), ale dzieje się to przy użyciu zmysłów. Podług inteligencji rzeczy zawarte w świecie są jednorodne i niezmiennie, zaś według zmysłów są one różnorodne i zmienne. Zmysły ujmują bowiem jedynie jakości, lecz nie dostrzegają podłoża, czyli substancji. Jakości są zmienne, a substancja niezmienna. Dusza jest przecież substancją, a jednak mówimy o niej, że staje się różnorodna. Jak więc jest to możliwe (zob. n.14)?

Wiktoryn twierdzi, że rzeczy występujące w zmysłowym świecie stanowią to, co nie-naprawdę nie-będące. We fragmencie n.15 powiada, że rzeczy nie-naprawdę nie-będące obejmują także to, co posiada duszę. Rzeczy te mają jakieś bytowanie – jak gdyby istnienie i nie-istnienie. W pewnym sensie są to byty (*ὄντα*), o ile posiadają duszę (jako substancję), a w pewnym sensie są to nie-byty (*μη ὄντα*), o ile posiadają zmienną materię i zmienne jakości. Dalej dodaje, że gdy dusza sama jest czysta (a więc bez materii), wtedy dotyczy tych rzeczy, które są, ale zmieszana z materią (*mixta τῆ ὕλη*) dotyczy rzeczy, które nie-naprawdę nie-są. Natomiast sama materia oznacza rzeczy, które nie istnieją.

Mamy tutaj dwa dalsze stopnie bytowania, które odnoszą się bezpośrednio do świata, w którym żyjemy. W naszym świecie rzeczy są złożone z formy i materii. Jeśli więc posiadają jakąś duszę (czyli formę determinującą materię), to stanowią byty (rzeczy, które są lub rzeczy będące). Skoro zaś posiadają zmienną materię i zmienne jakości, to w tym zakresie stanowią nie-byty, gdyż sama materia oznacza rzeczy, które nie istnieją. Dlatego rzeczy złożone z formy i materii mają jakieś pomniejszone bytowanie – w jakimś zakresie są, a w jakimś nie są. Toteż u Wiktoryna pojawia się trudne do uchwycenia i zrozumienia określenie „rzeczy nie-naprawdę nie-będące” albo „nie-prawdziwe nie-byty”. Naszą obawę może oczywiście budzić podwójne zaprzeczenia, które w sensie logicznym powinno się znośić. Jednak trzeba uznać, że chodzi tutaj o gramatyczny opis rzeczywistości, która w jakimś zakresie jest bytem i nie-bytem zarazem. Dla Wiktoryna określenie nie-byt albo rzecz, która nie istnieje, oznacza niebyt całkowity i bezwzględny.

We fragmencie n.16 autor rozważa jeszcze dwie dalsze możliwości opisu rzeczywistości. Ale powiada, że rzeczy, które nie-naprawdę istnieją, oznaczają rzeczy, które są *ὄντα*, bowiem są to rzeczy, które nie-naprawdę istnieją. Z kolei rzeczy, które naprawdę nie-istnieją, do tego, żeby być, nie potrzebują żadnego umiejscowienia, bo po prostu ich nie ma. Skoro wszystko jest pełne Boga, to nie godzi się, żeby istniały rzeczy, które naprawdę nie-istnieją (n.16). Boska Pełnia nie dopuszcza bowiem istnienia tych rzeczy, które naprawdę nie-istnieją (n.9). Wiktoryn twierdzi, że dusza nie pojmuje nie-bytu jako nie-byt, lecz ujmuje nie-byt jako będący. Stąd nie-byt staje się jak gdyby odrzuceniem i wykluczeniem czegoś będącego. Odrzucenie jest jakimś bezkształtem, a jednak jest, lecz nie jest jak byt. Każdy byt jest bowiem obdarzony kształtem i postacią (czyli formą). Nie-byt zaś jest bezkształtny. Ale jest czymś, co jest bezkształtne. Zatem nie-byt jest czymś. Są więc nie-byty i dlatego są również rzeczy nie-naprawdę nie-będące. Rzeczy te są lepsze w zakresie bytowania od tych, które są nie-bytami (n.12).

Można dodać, że w odniesieniu do „nie-bytów” jako „nie istniejących” Wiktoryn powie, że pojawiają się tylko w poznaniu. Pisze mianowicie, że w poznaniu umysłowym (w inteligencji) mamy do czynienia jedynie z jakimś przedstawieniem (*emphasis*) tych rzeczy, które naprawdę nie istnieją, dzięki czemu wyobrażamy sobie coś jako przyporządkowane temu, co naprawdę nie istnieje (n.9). Tak więc rzeczy, które naprawdę nie istnieją, pojawiają się w duszy z racji samego ujęcia poznawczego na zasadzie odrzucenia i negacji tych rzeczy, które istnieją, a nie wychodząc od tych, które nie istnieją, i dlatego rzeczy, które naprawdę nie istnieją, nie stoją ani po stronie substancji, ani po stronie poznania (n.16). Autor zaznacza, że o rzeczach, które nie istnieją, nie wolno rozstrzygać i orzekać na podstawie wykluczenia tych rzeczy, które są. Albowiem żadna z rzeczy, które nie istnieją, nie jest poznawalna, ani żadna nie istnieje. Ale pojawia się jedynie jakieś poznawcze przypuszczenie (*subintellegentia*), które dopuszcza brak jako niebyt tych rzeczy, które są, nie jako coś nie istniejącego bezwzględnie, ale jako coś nie istniejącego względem tych rzeczy, które są. (n.5) Pomimo tych kłopotów z poznaniem nie-bytów Wiktoryn podejmuje próbę zdefiniowania tego, co nie istnieje. Stwierdza, że pojmujemy je i określamy na cztery sposoby: 1) pod postacią negacji całkowitej i pod każdym względem jako brak i odrzucenie tego, co istnieje; 2) pod postacią porównania natury czegoś jednego do natury czegoś drugiego (odróżnienie przeciwstawne); 3) pod postacią czegoś, czego jeszcze nie ma, a co jest czymś przyszłym i może zaistnieć (stwierdzenie możliwości); 4) pod postacią czegoś, co istnieje ponad wszystkim, co jest jakimś bytem (superlatyw dotyczący transcendencji) (por. n.3).

W podsumowaniu należy powiedzieć, że w tym pierwszym wyborze tekstów Wiktoryna mamy przegląd i raczej pobieżną charakterystykę wszystkich poziomów bytowości, jakie według autora tworzą rzeczywistość dostępną ludzkiemu poznaniu. Widać niewątpliwą zależność od neoplatonickiej tradycji filozoficznej, co jest raczej oczywiste. Natomiast niezwykle ważna jest próba zastosowania dostępnej filozofii do interpretacji teologicznego dogmatu o Trójcy Świętej. Jak słusznie zauważyła Mary T. Clark², ważnym punktem rozwoju myśli teologicznej jest identyfikacja Bytu z Synem Bożym. 

JACEK RUSZCZYŃSKI – dr, wykładowca na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, historyk filozofii, tłumacz filozofów chrześcijańskich, przede wszystkim Tomasza z Akwinu.

JACEK RUSZCZYŃSKI – Ph.D., lecturer at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, historian of philosophy, translator of Christian philosophers, esp. of Thomas Aquinas.

² M. T. Clark, „Introduction”, in Marius Victorinus: *Theological Treatises on the Trinity*, in „The Fathers of the Church: A New Translation”, vol. 69 (Washington 1981), s. 1–22.