

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Filozofii
Instytut Filozofii

Filozofia
studia doktoranckie

Antoni Śmist
nr albumu: 135075

Łów mądrości jako ćwiczenie duchowe.
Transcendentalno-anagogiczna interpretacja filozofii Mikołaja
Kuzańczyka

Praca doktorska napisana na seminarium
„Historia filozofii starożytnej i średniowiecznej”
pod kierunkiem **prof. dr hab. Agnieszki Kijewskiej**

Lublin 2022

SPIS TREŚCI

WYKAZ SKRÓTÓW.....	4
WPROWADZENIE	5
1. Metoda, cel i struktura pracy.....	5
2. Problem filozofii chrześcijańskiej	8
3. Ćwiczenie duchowe a „łów mądrości”	13
1. KUZAŃCZYK JAKO FILOZOF I MISTYK	19
1.1. Zarys problematyki metafizycznej.....	20
1.2. Kuziańczyk jako przewodnik duchowy.....	31
1.3. Tradycja sokratyczna i problem samopoznania	41
1.3.1. Wartość samopoznania	41
1.3.2. Niewiedza i samopoznanie	48
1.4. Kuziańczyk <i>contra sectam aristotelicam</i>	54
1.5. Spór o teologię mistyczną.....	61
1.6. Podsumowanie	70
2. BÓG JAKO ZASADA POZNANIA I BYTU	71
2.1. Negatywna nieskończoność Boga.....	75
2.2. Bóg jako <i>maximum</i> i <i>minimum</i>	81
2.2.1. Wykładnia ontologiczna i jej ograniczenia.....	81
2.2.2. Interpretacja transcendentalno-anagogiczna.....	87
2.3. Bóg jako <i>non aliud</i>	95
2.4. Bóg jako <i>esse</i> i <i>posse</i>	108
2.4.1. Wykładnia ewolucyjna i jej ograniczenia.....	109
2.4.2. Niedostępność istoty Boga a „naturalne pragnienie”	115
2.4.3. Światło intelektu.....	120
2.4.4. Interpretacja transcendentalno-anagogiczna.....	125
2.5. Podsumowanie	140
3. CZŁOWIEK W OBLICZU NIESKOŃCZONOŚCI	142
3.1. Zarys metafizyki poznania.....	145
3.1.1. Asymilacja i abstrakcja.....	149
3.1.2. Prawda, koniektura i matematyka	162
3.1.3. <i>Coincidentia oppositorum</i>	175
3.2. <i>Theosis – filitatio – christiformitas</i>	182
3.2.1. Chrystus jako Pośrednik	184

3.2.2.	Spór o istotę paradoksu	192
3.2.3.	Interpretacja transcendentalno-anagogeniczna.....	197
3.3.	Podsumowanie	204
ZAKOŃCZENIE.....		207
BIBLIOGRAFIA.....		212
A.	Źródła.....	212
B.	Opracowania.....	217
C.	Literatura pomocnicza.....	228

WYKAZ SKRÓTÓW

Mikołaj Kuzańczyk:

ADI – *Apologia doctae ignorantiae*

Ae – *De aequalitate*

ATh – *De apice theoriae*

B – *De beryllo*

C – *Compendium*

CA – *Cribratio Alkorani*

DA – *De Deo abscondito*

DC – *De coniecturis*

DG – *Dialogus de genesi*

DI – *De docta ignorantia*

DPL – *De dato patris luminum*

FD – *De filiatione Dei*

IS – *Idiota de sapientia*

LG – *Dialogus de ludo globi*

NA – *Directio speculantis seu de non aliud*

PF – *De pace fidei*

QD – *De quaerendo Deum*

ThC – *De theologicis complementis*

TP – *Trialogus de possess*

VD – *De visione Dei*

VS – *De venatione sapientiae*

Tomasz z Akwinu:

SCG – *Summa contra gentiles*

STh – *Summa theologiae*

„[...] de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere
iucundissimum est”

SCG, lib. 1, cap. 8, n. 2

WPROWADZENIE

1. Metoda, cel i struktura pracy

Postać Mikołaja Kuzańczyka (1401-1464) zajmuje miejsce szczególne w historii filozofii europejskiej i historii samej Europy, będąc na stałe związaną i wplecioną w zawiłą sieć historycznych zależności, kontekstów i napięć o charakterze zarówno intelektualnym, jak i społeczno-politycznym. Z jednej strony Kuzańczyk zaangażowany był w spory między Kościołem a władzą świecką (konflikt z arcyksięciem Zygmuntem, bratankiem cesarza Fryderyka III), spory wewnątrz Kościoła (koncyliaryzm – papizm), a także stosunki pomiędzy Kościołem wschodnim a zachodnim (udział w soborze bazylejsko-ferrarsko-florenckim) i pomiędzy światem chrześcijańskim a muzułmańskim (reakcja na upadek Konstantynopola); z drugiej zaś strony był człowiekiem żywo interesującym się dziedziną ówczesnej nauki (kartografią, medycyną, astrologią, matematyką), biorącym udział w teologicznych dysputach (m.in. spory z Janem Wenckiem i Wincentym z Aggsbach) i zajmującym stanowisko w sprawach ściśle filozoficznych (np. arystotelizm – platonizm). Na jego twórczość składa się ponad trzydzieści traktatów, dialogów i listów oraz niemal trzysta brzemienych w filozoficzne treści kazań, których dokładne zbadanie stanowić będzie wysiłek jeszcze wielu pokoleń historyków filozofii¹.

Już w momencie próby uchwycenia myśli Kuzańczyka w jej bezpośrednim kontekście historycznym natrafiamy zatem na rozległy obszar różnorodnych wątków, których wagi i wzajemnych powiązań możemy nie być pewni i które same w sobie domagają się podejmowania oddzielnych badań. A przecież twórczość Kuzańczyka po jego śmierci nie stała się skamieliną chwilowych, swoistych dla XV wieku poruszeń intelektualnych, ani nie została wyrzucona poza horyzont dziejów filozofii, ale oddziaływała w różnym stopniu na kształtujące się nurty, tym samym wikłając się w nowe zależności i konteksty dociekań filozoficznych². Myśl Kuzańczyka

¹ Dane biograficzne na temat Mikołaja Kuzańczyka można znaleźć w: A. Kijewska, *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków 2009; M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris 2001; M. Watanabe, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, red. G. Christianson, Th.M. Izbicki, Farnham 2011; E. Meuthen, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Wiesbaden 1958; tenże, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1992.

² Obszerna monografia na ten temat: S. Meier-Oeser, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989. Por. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, s. 145-167. Stefan Swieżawski przedstawia ten problem na bardziej ogólnej płaszczyźnie: „Každy okres

jest problematyczna między innymi dlatego, że zrodziwszy się na styku epok średniowiecza i nowożytności odczytywana była zarówno jako przygotowująca grunt pod filozofię nowożytną („eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik”), jak i mocno uzależniona od wpływów średniowiecznych³. Trudno przypisać ją w pełni do którejś z tych epok, a akcenty stawiane przez badaczy być może zależą po części od ich osobistych filozoficznych zainteresowań – z pewnością nie brak argumentów, by widzieć w Mikołaju zarówno spadkobiercę wieków średnich, jak i duchowego przodka myślicieli nowożytnych.

Zasadnicza trudność, z jaką wiąże się czytanie tekstów Kuzańczyka, tkwi jednak w bogactwie i złożoności samych jego koncepcji, mnogości odniesień (jawnych i ukrytych) do pism innych filozofów i jego własnych, a także w dynamizmie jego myśli, która zdaje się nigdy nie spoczywać na raz ustalonym gruncie, lecz stale zwraca się ku nowym obszarom dociekań, do uprzednich często nawiązując. Mikołaj nie zbudował systemu filozoficznego na miarę Akwinaty czy Kanta, ani nawet nie troszczył się szczególnie o spójność w warstwie terminologicznej. Jak sam przyznaje, pierwsza zasada (*primum principium*) jawiła mu się na coraz to inne sposoby i na różne sposoby starał się ją przedstawić⁴. Spójność myśli Mikołaja tkwi raczej w samym sposobie rozważań i strategii poszukiwań, toteż przy próbie odczytania poszczególnych tekstów przez pryzmat znanych z historii filozofii stanowisk, pojęć i problemów w oderwaniu od innych pism Kuzańczyka, jego filozofia łatwo zdać się może *instabilis tellus, innabilis unda*.

Oczywiście nie jest moim celem wywołanie poczucia daremności podejmowanych badań, ani podanie w wątpliwość wartości prac do tej pory przeprowadzonych. Przeciwnie, w obliczu złożoności zagadnienia wielkim przywilejem jest możliwość czerpania z niemałego już dorobku wybitnych uczonych. Mamy do dyspozycji wydanie krytyczne tekstów Kuzańczyka, liczne przekłady na języki nowożytne (w tym kilka na język polski), a ponadto niezliczoną – i stale rosnącą – ilość artykułów i monografii, zawierających często wnikliwie analizy i ciekawe

dziejów ludzkich, gdy bliżej i uważniej mu się przypatrzmy, jest pełny napięcie, kryzysów i bolesnych procesów twórczych; w wieku XV, na kontynencie europejskim dochodzą jednak te właściwości do wyjątkowego natężenia. Ponieważ okres ten stanowi nie zanadto odległe i dość wyraźnie uchwytnie podłoże naszego zakorzenia w przeszłości, a zarazem kluczowy wprost etap w naszym duchowym rodowodzie, węzeł zespalaający ‘nowe’ ze ‘średnim’, a w dalszej perspektywie ze ‘starym’ i ‘odwiecznym’, dlatego, wśród wielu ważnych odcinków rozwoju kultury europejskiej, temu właśnie wiekowi przysługuje w sensie bardzo swoistym rola epoki, będącej dziś jeszcze ‘znakiem sprzeciwu’. Chodzi tu zwłaszcza o życie umysłowe, a ściślej jeszcze o ówczesne życie doktrynalne, w szczególny sposób zdynamizowane przez wiele nabrzmiałych, bardzo różnorodnych i między sobą niezgodnych procesów, a także uwarunkowane przez wydarzenia dużej miary, głęboko przemieniające ówczesne życie społeczne. Nic dziwnego, że sposób zrozumienia i oceny przez dzisiejszych historyków zarówno tych wydarzeń, jak i uwikłanego w ich płątaninie życia umysłowego, sam nie jest zupełnie wolny od tych napięć i przeciwstawień, które były znamienne dla wieku XV, ale które nie tylko nie minęły bez echa, lecz owocują głębiej i skuteczniej w naszej współczesności niż to się pozornie wydaje”. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1, Warszawa 1974, s. 21.

³ K.-H. Volkman-Schluck, *Die Philosophie des Nicolaus von Cues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik*, w: „Archiv für Philosophie” 3 (1949), s. 379-399. Zob. M. Führer, *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, Lanham 2014, s. 1-20. Por. A. Kijewska, *Николай Кузанский как ренессансный философ*, „Verbum” 13 (2011), s. 255-265.

⁴ C, *Conclusio*, n. 44.

interpretacje myśli Kuzańczyka. Czyniąc tę uwagę chcę podkreślić swoją głęboką zależność od cytowanych w tej pracy autorów, również tych – a być może przede wszystkim tych – z którymi polemizuję i których poglądy z różnych powodów odrzucam. Jeśli bowiem przedstawiana w tej pracy interpretacja myśli Kuzańczyka ma jakąkolwiek wartość, to zawdzięcza ją badaczom, którzy zdołali wydobyć z tej myśli istotne problemy i tym samym umożliwić dalszą nad nimi refleksję. Żywię zatem nadzieję, że również ta praca będzie mogła przyczynić się, choćby w niewielkim stopniu, do lepszego zrozumienia filozofii Kuzańczyka. Nie jest to próba wyczerpującego i definitywnego rozwiązania podejmowanych problemów interpretacyjnych, ale przedstawienia ich w taki sposób, aby mogły pobudzić do dalszej dyskusji.

Praca opiera się na analizie źródeł, czyli pism Kuzańczyka, zawartych w wielotomowym wydaniu krytycznym *Nicolai de Cusa Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (Lipsk – Hamburg, 1932–)⁵. Skupiam się na tekstach o charakterze ściśle filozoficznym, do innego rodzaju pism odwołując się jedynie okazjonalnie i na marginesie głównego wywodu (m.in. do *Cribratio Alkorani* czy kilku *Sermones*). Analizę poszczególnych tekstów – wewnętrzną i w porównaniu z innymi tekstami – uzupełniam odniesieniami do literatury przedmiotu, mając na celu możliwie najtrafniejsze wydobywanie filozoficznego sensu z niejasnych niekiedy fragmentów. Nie staram się wpisywać danych tekstów w szeroki kontekst dziejowych okoliczności, do których odnoszę się w sposób pobieżny i w tej tylko mierze, w jakiej jest to zdecydowanie konieczne dla zrozumienia przesłania danego tekstu. Przykładem tego jest rozdział pierwszy, w którym omawiam metafizyczny kontekst twórczości Kuzańczyka oraz spory, w które był on zaangażowany. Mimo skupienia w tym rozdziale większej uwagi na tego rodzaju zagadnieniach, nie podejmuję próby genetycznego wyjaśnienia poglądów Kuzańczyka; przedstawienie historycznego horyzontu problematyki filozoficznej i metafizycznej, odniesienia do innych autorów i konkretnych wydarzeń wykorzystuję jedynie o tyle, o ile pozwalają one unaocznic wewnętrzną logikę filozofii Kuzańczyka. Taki jest też możliwie najogólniej zdefiniowany cel tej pracy: ukazanie wewnętrznej struktury jego rozważań⁶. Nie jest to więc systematyczny wykład

⁵ Wydanie udostępnione jest bez aparatu krytycznego w formie elektronicznej na portalu <http://www.cusanus-portal.de/>.

⁶ Zastrzeżenie to czynię w odniesieniu do wyrażonego przez Kurta Flascha przekonania, że zadaniem historii filozofii jest uwidocznienie dwóch rzeczy: ściśle filozoficznej dynamiki rozważań oraz „gry okoliczności” (*der strikt philosophische Ductus originalen Denkens und das Spiele der Zufälle*). Chociaż przez ową „grę” rozumie on nie tylko konkretne wydarzenia historyczne, ale wszystkie zależności istotne dla życia intelektualnego (dostępność tekstów, przyjęta terminologia filozoficzna itd.), to jednak czymś koniecznym z perspektywy możliwości tej pracy jest zawężenie obszaru dociekań do pierwszego z wyróżnionych przez Flascha elementów. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main 1998, s. 9: „Denkwege verlaufen in Raum und Zeit. Philosophie sucht zwar streng-verbindliche Argumente, aber sie wählt ihre Themen im Blick auf die Bedürfnisse der Zeit, und sie bewertet ihre Ergebnisse nach den kontingenten Kriterien einer Epoche. Sie reflektiert denkend geschichtliche Umstände. Nicht, als bilde sie äußere Geschichtsereignisse ab. Nicht, als sei sie ableitbar aus abstrakten Epochenbezeichnungen der Historiographie des 19. Jahrhunderts (wie ‘Mittelalter’ oder gar

filozofii Kuzańczyka, ale próba rekonstrukcji jej struktury poprzez ustalenie zależności między szczegółowymi koncepcjami, w wielu przypadkach rozszanymi po różnych tekstach.

W pierwszym rozdziale przedstawiam metafizyczne zorientowanie Kuzańczyka w oparciu o kontekst historycznofizyczny, tj. intelektualne napięcia, spory teologiczne i prądy umysłowe charakterystyczne dla schyłku średniowiecza. Celem tego rozdziału jest pokazanie, w jaki sposób Kuzańczyk rozumie aktywność fizyczną w ogóle i w jaki sposób stara się ją realizować w swoich dziełach. W rozdziale drugim skupiam się na analizie imion przypisywanych Bogu, ponieważ to refleksja nad nimi stanowi zasadniczą treść poszczególnych traktatów i skupia w sobie określoną problematykę teoretyczną. Odnoszę się do obecnych w literaturze interpretacji i staram się wypracować taką, która moim zdaniem lepiej wpisuje się w paradygmat fizowania nakreślony w pierwszym rozdziale. Z kolei rozdział trzeci dotyczy specyfiki bytu ludzkiego i właściwych mu procesów poznawczych, pozwalając tym samym pogłębić rozumienie fizycznego sensu przedstawionej w rozdziale drugim refleksji nad imionami Boga. Prześledzenie określonych wątków fizycznych w ramach tych trzech rozdziałów ma na celu zrozumienie struktury myśli Kuzańczyka, charakterystycznych dla niej napięć i wewnętrznych zależności.

Wszystkie podejmowane przez Kuzańczyka problemy mają wspólną płaszczyznę, a mianowicie pośrednio lub bezpośrednio dotyczą pytania: w jaki sposób człowiek może poznać i kochać Boga w tym świecie? Pytanie to – jak staram się pokazać – Kuzańczyk podejmuje na różne sposoby, ale jest ono dlań pytaniem fundamentalnym i wpisuje jego myśl w rozległe historyczne zagadnienie fizologii chrześcijańskiej.

2. Problem fizologii chrześcijańskiej

Problem relacji między fizologią a chrześcijaństwem sięga samych początków chrześcijaństwa. *List do Kolosan* przestrzega nas przed popadnięciem w „niewolę fizologii”⁷, a *List do Koryntian* przeciwstawia mądrość grecką tajemnicy Ukrzyżowania⁸; jednakże w *Liście*

‘Renaissance’), aber sie bezieht sich auf eine geschichtliche Welt, indem sie sagt, was in dieser gedacht werden sollte, auch wenn es de facto nicht gedacht und noch weniger verwirklicht wird. Sie wird mitbestimmt von kontingenten Tatsachen, z. B. von oder Zugänglichkeit oder Unzugänglichkeit bestimmter Texte, weiterhin von Vorannahmen, vom terminologischen Vorrat und von den Interessen ihrer Rezipienten. Beides soll hier sichtbar werden: der strikt philosophische Ductus originalen Denkens und das Spiel der Zufälle”.

⁷ Kol. 2,8: „Baczcie, aby kto was nie zagarnął w niewolę przez tę fizologię będącą czym oszustwem, opartą na ludzkiej tylko tradycji, na żywiołach świata, a nie na Chrystusie” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

⁸ Kor 1,20-24: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczonec? Gdzie badacz tego, co doczesne? Czyż nie uczynił Bóg głupstwem mądrości świata? Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawić wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków, Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą. To bowiem, co jest głupstwem u Boga, przewyższa mądrością ludzi, a co jest słabe u Boga, przewyższa mocą ludzi” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

do Rzymian czytamy o możliwości poznania Boga poprzez Jego dzieła za pośrednictwem przyrodzonych zdolności umysłu ludzkiego, wobec czego uchybienie Greków w tym względzie – zdaniem Pawła z Tarsu – miało raczej naturę moralną, a nie intelektualną⁹. Tertulian (ok. 155-220 r.), powołując się na *List do Kolosan*, doszukuje się źródeł herezji i błędnych poglądów w działaniu rozlicznych szkół filozoficznych, pyta retorycznie, co wspólnego mają Ateny z Jerozolimą, i stawia odważną tezę: „Po Chrystusie Jezusie nie potrzebujemy już żadnych badań, a po jego Ewangelii żadnych dociekań”¹⁰. Jednakże dostrzegając ten problem przed Tertulianem Justyn Męczennik (ok. 100-165 r.) odróżnia prezentowaną przez liczne szkoły mnogość filozofii od jednej – „cennej w oczach bożych” – filozofii, która prowadzi nas do Boga i którą utożsamia z chrześcijaństwem¹¹. Tertulian, ponieważ jest chrześcijaninem, odrzuca filozofię; Justyn, ponieważ jest chrześcijaninem, określa się mianem filozofa i postrzega chrześcijaństwo jako filozofię *par excellence*.

To napięcie między ludzką mądrością a tajemnicą Chrystusa było więc interpretowane różnie i stało się zarzewiem wielkich rozważań, trwających do naszych czasów i przynoszących różne propozycje odniesienia się do tego problemu¹². Niezależnie od tego, jak tę kwestię rozumieli poszczególni myśliciele chrześcijańscy od antyku po czasy obecne, filozofia grecka z pewnością stanowiła istotny kontekst podejmowanej przez nich problematyki, choć można dyskutować na temat siły oddziaływania filozofii na religię i tego, czy prawdy wiary wpłynęły w jakimś stopniu na rozwój europejskiej kultury filozoficznej. W pierwszej połowie XX wieku problem ten wybrzmiał w debacie historyków filozofii za sprawą Émile’a Bréhiera i Étienne’a Gilsona¹³.

Bréhier postawił ogólne pytanie, czy istniało w historii coś takiego jak „filozofia chrześcijańska” i udzielił odpowiedzi przeczącej. Poglądy Bréhiera dobrze ilustruje jego interpretacja myśli Augustyna:

⁹ Rz 1,19-22: „To bowiem, co o Bogu można poznać, jawne jest wśród nich, gdyż Bóg im to ujawnił. Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty - wiekuista Jego potęga oraz bóstwo - stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła, tak że nie mogą się wymówić od winy. Ponieważ, choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce. Podając się za mądrych stali się głupimi” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

¹⁰ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7, tłum. E. Stanuła, w: K.S.F. Tertulian, *Wybór pism*, red. W. Myszor, E. Stanuła, Warszawa 1970, s. 47.

¹¹ Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 1.2, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 99; tamże, 1.8, s. 109.

¹² Za przykład można podać wydaną w 1990 roku, a przetłumaczoną na język polski sześć lat później, książkę: X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996. Tilliette szeroko przedstawia, w jaki sposób problem osoby Chrystusa rozpatrywany był w filozofii (przede wszystkim nowożytnej). Z kolei stanowisko Kościoła w kwestii relacji między wiarą a rozumem przedstawione jest w opublikowanej w 1998 roku encyklice *Fides et ratio*, która wskazuje na konieczność harmonijnego współdziałania tych dwóch porządków (Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, Watykan 1998).

¹³ Chronologia wydarzeń przedstawiona jest w: M. Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?*, tłum. I. Trethowan, New York 1960, s. 85 i n.

Czy święty Augustyn, który bez zmian przekazał tradycyjną kulturę naukową swoich czasów, przemienił w jakimś stopniu pogańską filozofią grecką w „filozofię chrześcijańską”? Tak jak naukę grecką wziął z ksiąg retorów i sofistów, tak samo przejął on później filozofię z ksiąg Plotyna i neoplatoników. To właśnie tę – całkowicie pogańską – filozofię przekazał potomności, szczególnie na początku średniowiecza, gdy był on jednym z największych autorytetów, ale także w XVII wieku, gdy wszystkie wielkie systemy – szczególnie Kartezjusza i Malebranche’a – przenikał duch augustyński. Istnieje zatem, począwszy od świętego Augustyna, bardzo ważna tradycja, o której można byłoby sądzić, że jest tym samym, co filozofia chrześcijańska, gdybyśmy nie zauważyli, że ta rzekoma „filozofia chrześcijańska” jest w pełni zapożyczona od Plotyna i Platona¹⁴.

Zdaniem Bréhiera Augustyn rozdziela autonomiczne poznanie filozoficzne od problemu zbawienia, które nie jest osiągnięte za pośrednictwem filozofii. Bréhier odróżnia więc teoretyczny, całkowicie zależny od (neo)platonizmu, wymiar myśli Augustyna od jej wymiaru praktycznego i religijnego, dostrzegając ponadto niezgodność między filozofią grecką a chrześcijaństwem na gruncie teoretycznym: myśl grecka, mówiąca o wiecznym porządku świata i wieczności duszy, jest nie do pogodzenia z chrześcijańską nauką o stworzeniu, przy czym naukę tę Augustyn przyjął jako dogmat i – nie posiadając innego kontekstu intelektualnego niż grecki – nie potrafił tak naprawdę uzgodnić ze sobą porządku wiary i rozumu. Choć duchowość pogańska może zbiegać się w pewnych punktach z duchowością chrześcijańską, to jednak filozofia pogańska pozostawać ma w myśli Augustyna „ciałem obcym” i potencjalnie zagrażającym doktrynie chrześcijańskiej¹⁵. Zdaniem Bréhiera próbę uzgodnienia porządku rozumu i wiary zaczęto podejmować dopiero na przełomie XII i XIII wieku. Wyrazem tego jest działalność Tomasza z Akwinu, przyjmującego zasadę, że niemożliwe jest, by prawda filozoficzna była niezgodna z prawdą teologiczną. Jednakże według Bréhiera w ramach tego paradygmatu „wiara nakłada na filozofię cenzurę, ale nie dostarcza jej żadnego pozytywnego wsparcia, żadnego impulsu”¹⁶.

Gilson przeciwstawił się takiemu postrzeganiu dziejów filozofii europejskiej. Jego zdaniem filozofowie greccy nie zdołali wypracować w swoich rozważaniach ścisłego monoteizmu, który jest rdzeniem rozważań myślicieli chrześcijańskich, a kamieniem węgielnym całej chrześcijańskiej filozofii jest rozumienie Boga jako samego Istnienia i pogląd ten nie pochodzi ani od Platona, ani Arystotelesa, ale od Mojżesza. Zdaniem Gilsona średniowiecze nadało myśli greckiej głębię i przeformułowało terminologię platońsko-arystotelesowską w kontekście prawd wiary (m.in. nauka o stworzeniu). Ponadto tylko dzięki przyjęciu określonych

¹⁴ É. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 38/2 (1931), s. 136 (tłum. A.Ś.).

¹⁵ Tamże, s. 138-144.

¹⁶ Tamże, s. 144 (tłum. A.Ś.).

prawd wiary myśl chrześcijańska mogła wypracować całkowicie nowe względem myśli greckiej rozumienie moralności, osoby, wolności i miłości¹⁷.

Twierdzenia Gilsona spotkały się oczywiście z różnymi reakcjami¹⁸. Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe przedstawienie tej dyskusji, ani na opowiedzenie się po którejs z stron¹⁹. Wymagałoby to dokładnego prześledzenia związków między teoretycznym i praktycznym elementem filozofii z jednej strony a elementem teoretycznym i praktycznym religii z drugiej²⁰. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że te cztery komponenty mogą u każdego z chrześcijańskich myślicieli przybierać inne proporcje, tak że na gruncie historycznofilozoficznym problem ten może być rozważany i odpowiednio formułowany w odniesieniu do każdego z nich, a Mikołaj Kuzańczyk nie stanowi tutaj wyjątku. Co więcej, kontekst ten wydaje się na tyle istotny dla zrozumienia jego twórczości, że od przyjętego uprzednio poglądu na temat natury filozofii, a także na temat relacji między filozofią a wiarą, zależeć będzie to, co z owej twórczości wydobędziemy.

Na przykład w literaturze szeroko dyskutowany jest problem zależności Kuzańczyka, a szczególnie jego koncepcji Absolutu, od Platona i myślicieli nurtu neoplatonickiego (Plotyn, Proklos, Dionizy Areopagita). Wiele cennych informacji na ten temat możemy znaleźć u Wernera Beierwaltesa²¹, Mikołaja Tokarskiego²², Andrégo de Muralta²³, Stephena Gersha²⁴,

¹⁷ Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?*, s. 87-90. Jest to związane zestawienie wątków przez Nédoncelle'a, który odwołuje się do różnych miejsc z książki *L'Esprit de la philosophie médiévale* Gilsona (polski przekład: É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958). Przedstawienie wpływu Gilsona na historiografię filozofii średniowiecznej w: J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden 1998, s. 193-214.

¹⁸ Tamże, s. 90 i n. Por. A. Maurer, *Translator's Introduction*, w: É. Gilson, *Christian Philosophy. An Introduction*, tłum. A. Maurer, Toronto 1993, s. IX i n.

¹⁹ Szersze ujęcia historiografii filozofii średniowiecznej znaleźć można w: Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden 1998. Zob. także: A. Kijewska, *Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia*, „Przegląd Filozoficzny” 4/40 (2001), s. 169-181.

²⁰ Na przykład Paul Tillich radykalnie odróżnia teoretyczny wymiar filozofii od praktycznego wymiaru religii; filozofia jest „postawą radykalnego pytania”, jest „negacją posiadania”, „czystym rozpoczynaniem”, podczas gdy religia – odwrotnie – jest posiadaniem i odpowiedzią właśnie. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29 i n. Sprzeciwia się takiemu ujęciu filozofii Piotr Sikora: „Do drugiej cechy uznanej przez Tillicha jako wyróżnik filozofii – a zatem skoncentrowania przede wszystkim na wymiarze poznawczym i zepchnięcia na plan dalszy aspektu egzystencjalnego – można zgłosić więcej zastrzeżeń. Bez wątplenia jest to cecha pewnych nurtów filozofii, zwłaszcza nowożytnej i współczesnej. Można zatem uprawiać filozofię bez wyraźnych celów ‘praktycznych’. Mam jednak wątpliwość, czy postawa i postępowanie filozofa *musi* posiadać taki charakter. Czyż np. dla Platona celem filozofii nie było zerwanie więzów, którymi skuci jesteśmy w ‘jaskini’ i które nie pozwalają osiągnąć nam pełni naszego bytu? Czy dla Arystotelesa celem filozofii nie jest osiągnięcie *eudajmonii*? By nie wspomnieć już o Pitagorejczykach, Plotynie i wielu innych. Rację mają, moim zdaniem, ci badacze, którzy wskazują na ‘zbawczy’ charakter starożytnej filozofii greckiej. Czyż jednak starożytni byli przez to mniej filozofami? Nie sądzę”. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Kraków 2010, s. 18.

²¹ W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 120 i n. Tenże, *Catena Aurea. Plotin Augustinus Eriugena Thomas Cusanus*, Frankfurt am Main 2017, s. 255 i n.

²² M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 187 i n.

²³ A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris 1995, s. 77 i n.

²⁴ S. Gersh, *Nicholas of Cusa*, w: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, red. S. Gersh, Cambridge 2014, s. 318-349.

Edwarda Cranza²⁵, Claudii d'Amico²⁶ i wielu innych badaczy. Jednakże badając problem na gruncie czysto konceptualnym – metafizycznym lub teoriopoznawczym – i wskazując na takie czy inne podobieństwo teoretyczne między filozofią pogańską a pismami Kuzańczyka, możemy łatwo wywołać wrażenie (nawet jeśli byłoby to całkowicie przeciwne naszym zamiarom), że Kuzańczyk-filozof i Kuzańczyk-chrześcijanin są dwiema różnymi postaciami, zbieżnymi ze sobą tylko na mocy pewnych historycznych okoliczności, a element teoretyczny nie pozostaje w żadnej uchwytej zależności względem praktycznego. Na przykład gdy Beierwaltes stwierdza, że Kuzańczyk w swoim rozumieniu relacji między transcendencją i immanencją Boga „wyszedł wyraźnie poza Dionizego i Proklosa”, to jednak dodaje, że stało się to „wskutek pojęciowego zidentyfikowania i zróżnicowania dialektycznego stosunku Bożego bytu ‘w’ i Bożego bytu ‘nad’ – ukrytego i ukazującego się Boga”²⁷. W takim ujęciu rozważania zdają się więc toczyć na gruncie czysto spekulatywnym, stanowiąc subtelną grę pojęć, która – nawet jeśli ukazuje nam jakąś prawdę – sama nie jest przedstawiona jako wciągnięta w bieg życia ludzkiego, z jego sferą afektywną i wymiarem soteriologicznym.

Nie czynię tutaj zarzutu wobec Beierwaltesa, ani innych badaczy; nie odnoszę się do konkretnych powiązań historycznofilozoficznych, ale do pewnego obrazu myśli Kuzańczyka, który to obraz z takich ujęć może się wyłaniać. Należy bowiem mieć na uwadze, że obok ściśle teoretycznych twierdzeń pisma Kuzańczyka zawierają obszerne fragmenty przepełnione religijną żarliwością, wspartą poetyckimi opisami oraz zapewnieniami dotyczącymi losu człowieka i możliwości osiągnięcia zbawienia. Niekiedy znajduje to wyraz w samej strukturze rozważań. Jak stwierdza Bernard McGinn w odniesieniu do traktatu *De visione Dei*:

Przechodząc przez „pirotechnikę” myślowych i językowych eksperymentów Kuzańczyka [...], często trudnością jest, by nie stracić drogi – by uniknąć zadziwienia tym, w jaki sposób jeden rozdział wiąże się z kolejnym. Struktura argumentacji nie jest linearna, ale pryzmatyczna w tym sensie, że różne płaszczyzny problematyki widzenia tego, co niewidzialne, zostają przedstawione [...] w sposób tak zróżnicowany, że sama ich obfitość pomaga pogłębić zdumienie, kluczowe dla tego mistagogicznego ćwiczenia²⁸.

²⁵ F.E. Cranz, *The (Concept of the) Beyond in Proclus, Pseudo-Dionysius, and Cusanus*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 95-108; F.E. Cranz, *Nicolaus Cusanus and Dionysius Areopagita*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 109-136; F.E. Cranz, *Cusanus' Use of Pseudo-Dionysius*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 137-148.

²⁶ C. D'Amico, *Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, w: *Brill's Companion to German Platonism*, red. A. Kim, Leiden 2019, s. 15-42. C. D'Amico, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, w: „Videre et videri coincidunt”. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, red. W.Ch. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey, I. Bocken, Münster 2011, s. 97-110.

²⁷ Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, s. 157.

²⁸ B. McGinn, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Vol. IV: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York 2005, s. 464 (tłum. A.Ś.).

Oddając się lekturze pism filozoficznych Kuzańczyka możemy natrafić na rozmaite niejasności, jednak *prima facie* narzuca się, że on sam nie postrzega filozofii i wiary jako obcych sobie dziedzin, ale jako integralne elementy owego – by posłużyć się zwrotem McGinna – „mistagogicznego ćwiczenia”. Potwierdzają to również badania nad kazaniem. W książce *Znaki i symbole*, poświęconej właśnie tej części twórczości Kuzańczyka, Barbara Grondkowska pisze o chrystologii:

[...] analiza kazań pozwala twierdzić, że jest to wątek kluczowy. Postać Chrystusa jest dla Kuzańczyka czymś więcej niż jednym z tematów. Jest to klamra, która spina wszystkie wątki jego filozofii, a także punkt dojścia, na którym kończy się poszukiwanie prawdy²⁹.

W pracy tej staram się podtrzymać ten pogląd, wpisując chrystologię w strukturę ściśle filozoficznych rozważań Kuzańczyka, a przy tym pokazać, że jego filozofia wprzęgnięta jest w dynamiczną całość ludzkiej egzystencji i bynajmniej nie jest traktowana jako dyscyplina czysto akademicka, ale jako ćwiczenie mające doprowadzić umysł czytelnika do wewnętrznej przemiany i w konsekwencji otwarcia się na możliwość zbawienia.

3. Ćwiczenie duchowe a „łów mądrości”

Pojęcie ćwiczeń duchowych, zaczerpnięte od Ignacego Loyoli, spopularyzowane zostało wśród historyków filozofii przez Pierre’a Hadota i jego książkę *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, gdzie problem rozumienia natury filozofii zostaje podjęty w kontekście relacji między myślą pogańską a chrześcijańską:

Exercitia spiritualia są tylko chrześcijańską wersją tradycji grecko-rzymskiej [...]. Przede wszystkim pojęcie i termin *exercitium spirituale* zaświadczone są w antycznym chrześcijaństwie łacińskim na długo przed Loyolą i odpowiadają ἄσκησις w chrześcijaństwie greckim. Ta ἄσκησις z kolei [...] nie jako asceza, lecz jako praktyka ćwiczeń duchowych, istnieje już w tradycji filozoficznej starożytności³⁰.

Próbując wstępnie określić swoje rozumienie tego, czym jest filozofia jako ćwiczenie duchowe, Hadot wskazuje na cztery cele, które ma ona realizować: ma ona nauczyć nas żyć³¹, rozmawiać³², umierać³³ i czytać³⁴. Wszystkie te zadania polegają na odpowiednim rozpoznaniu

²⁹ B. Grondkowska, *Znaki i symbole. Filozofia w kazaniach Mikołaja z Kuzy*, Lublin 2018, s. 173-174.

³⁰ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 11.

³¹ Tamże, s. 12-13: „Z ich punktu widzenia [tj. stoików – przyp. A.Ś.] filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii ani tym bardziej na egzegezie tekstów, ale na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencję. Akt filozoficzny nie jest umieszczony jedynie w porządku poznania, lecz również w porządku ‘samego siebie’ i w porządku istnienia; to akt postępu, który sprawia, że bardziej jesteście, który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniająca byt tego, który jej dokona”.

³² Tamże, s. 32-36: „W dialogu ‘sokratycznym’ rozmówca Sokratesa niczego się nie uczy i Sokrates nie rości sobie pretensji do nauczania go czegokolwiek: powtarza zresztą temu, kto go chce słuchać, że jedyną rzeczą, którą wie, jest, że nic nie wie. Ale jak bąk niestrudzony Sokrates dręczy swoich rozmówców zapytaniami, które ich samych pod znakiem zapytania stawiają, które zmuszają ich do zwrócenia uwagi na siebie, do dbania o siebie samych. [...] Misja Sokratesa polega na zachęcaniu współczesnych do badania swej świadomości, do zatroszczenia się o swoje postępy wewnętrzne [...] Ten tylko, kto zdolny jest do prawdziwego spotkania z innymi, zdolny jest do

specyfiki życia wewnętrznego, umiejętnym ustosunkowaniu się człowieka do konkretnych problemów – takich jak namiętności, życie społeczne, śmierć, filozofia – i udoskonaleniu samego siebie poprzez prowadzenie dobrego życia. Hadot, chociaż jego celem jest dowartościowanie filozofii greckiej, jeśli chodzi o realizację tych celów, wskazuje również na nowość, jaką do ćwiczeń duchowych wnosi chrześcijaństwo. Nowość dotyczy zarówno wymiaru teoretycznego, jak i praktycznego. Ten pierwszy uzupełniony jest przez szereg problemów charakterystycznych dla chrześcijaństwa, takich jak historia Chrystusa i koncepcja Trójcy Świętej, których uwzględnienie prowadzi do wytworzenia nowego obrazu świata, a przez to do postawienia nowych praktycznych zadań wobec każdego człowieka (np. zadanie naśladowania Chrystusa)³⁵. Ponadto, kontynuuje Hadot, chrześcijaństwo wprowadziło samo pojęcie ćwiczenia duchowego, przy czym jego zdaniem chrześcijańskie ćwiczenia duchowe czerpią w dużej mierze z dziedzictwa myśli antycznej (stoicyzm, neoplatonizm)³⁶. Hadot skupia się przede wszystkim na pismach myślicieli antycznych, jedynie mimochodem wspominając o autorach późniejszych (takich jak Bernad z Clairvaux czy Jan z Salisbury)³⁷, zostawiając tym samym znaczny obszar historii filozofii do rozważenia³⁸. Warto wobec tego uwzględnić postrzeganie filozofii jako ćwiczenia duchowego w analizie myśli Kuzańczyka; wydaje się bowiem, że myśl ta zawiera pewne wyróżnione przez Hadota elementy, przy czym posiadają one swoisty dla podejmowanej problematyki charakter, odnosząc się do relacji między człowiekiem a Bogiem, co też wyrażone jest w metaforze „łowu mądrości”.

Umieszczając w tytule tej pracy i przedstawiając tutaj zawartą w traktacie *De venatione sapientiae* metaforę łowu mądrości, nie chcę sugerować, że praca skupia się na tym tylko dziele; traktuję tę metaforę jedynie jako umożliwiającą zdobycie wstępnego – doprecyzowanego w kolejnych rozdziałach – wglądu w filozofię Kuzańczyka. Ów traktat, napisany w latach 1462-1463 i tym samym będący jednym z ostatnich pism Kuzańczyka, stanowi swego rodzaju

prawdziwego spotkania z sobą samym [...]. Dialog jest naprawdę dialogiem tylko w obecności innych i swojej własnej”.

³³ Tamże, s. 43: „Ćwiczyć się w umieraniu to ćwiczyć się w umieraniu swojej indywidualności, swoich namiętności, w postrzeganiu rzeczy w wymiarze powszechności i obiektywizmu”.

³⁴ Chodzi tutaj o odpowiednie obcowanie z pismami filozofów. Tamże, s. 65: „Wszystkie powyższe przykłady sygnalizują nam zmianę punktu widzenia, jaki w interpretacji i lekturze dzieł filozoficznych starożytności niesie ze sobą trud rozważania tych dzieł z perspektywy ćwiczeń duchowych. Filozofia ukazuje się tedy w swym aspekcie pierwotnym już nie jako konstrukcja teoretyczna, lecz jako metoda kształtowania w sposób nowy życia i widzenia świata, jako próba przekształcenia człowieka”.

³⁵ Tamże, s. 70 i n.

³⁶ Tamże, s. 86.

³⁷ Tamże, s. 74.

³⁸ Pisma Hadota stały się tym samym źródłem inspiracji dla innych badaczy podejmujących ten wątek w odniesieniu do konkretnych autorów. Można tu wskazać m.in.: A. Stalnaker, *Spiritual Exercises and the Grace of God: Paradoxes of Personal Formation in Augustine*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 24/2 (2004), s. 137-170. A.G. Niño, *Spiritual Exercises in Augustine's Confessions*, „Journal of Religion and Health” 47/1 (2008), s. 88-102. B. Stock, *Self, Soliloquy, and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors*, „The Journal of Religion” 91/1 (2011), s. 5-23. H.H. Hutter, *Philosophy as Self-Transformation*, „Historical Reflections / Réflexions Historiques” 16/2-3 (1989), s. 171-198.

intelektualny testament autora i pozwala rozeznąć się w tym, jak on sam postrzega swoją twórczość. Jej praktyczny wymiar poświadczony jest już w pierwszym rozdziale traktatu, gdzie Kuzańczyk zwraca uwagę na konieczność poszukiwania przez naszą intelektualną naturę właściwej dla niej „strawy” – poszukiwania, które dokonuje się na gruncie filozofii:

A ponieważ człowiek potrzebuje większego niż inne zwierzęta wysiłku, aby dobrze odżywić swoją zwierzęcość, i musi korzystać z przyrodzonej mu logiki w łowie strawy cielesnej, to nie jest on tak oddany i pilny w poszukiwaniu strawy intelektualnej, jak tego domaga się owa [intelektualna] natura. Gdy za bardzo poświęca się on poszukiwaniu strawy cielesnej, odwołuje go ono od spekulatywnego [poszukiwania] mądrości. Z tego powodu pisze się, że filozofia – jako przeciwna ciału – umartwia je³⁹.

Również we wcześniejszych pismach wykorzystuje tę metaforę. Na przykład w *Apologia doctae ignorantiae* (1449) znajdujemy porównanie filozofa do psa łowczego (*venaticus canis*):

Logika zatem i wszelkie dociekanie filozoficzne nigdy nie dociera do oglądu. Z kolei pies łowczy korzysta z przyrodzonego mu dyskursu w odniesieniu do śladów danych zmysłowym doświadczeniu, tak że tym sposobem ostatecznie dociera do tego, co poszukiwane: tak jak każde zwierzę korzysta z właściwego sobie sposobu [...], tak człowiek – z logiki⁴⁰.

Podobne porównanie w *De theologicis complementis* (1453):

Stąd w umyśle jest światło prawdy, przez które umysł istnieje i w którym ogląda samego siebie i wszystko, tak jak we wzroku wilka jest światło, przez które jego wzrok istnieje i w którym wilk widzi wszystko, co widzi. Jeśli oko wilka – aby dla zachowania swego życia zdolny był polować – zostało przez Boga współtworzone z takim światłem, bez którego wilk nie mógłby w nocy poszukiwać ofiary, to i naturze intelektualnej – która karmi się poszukiwaniem Prawdy – Bóg nie odmówił owego światła, ale raczej współtworzył [z naturą intelektualną] konieczne dla niej światło. Jednak umysł nie widzi Prawdy samej [...]⁴¹.

Fragmety te wskazują, że metafora łowu oparta jest na pewnych teoretycznych założeniach: celem poszukiwań jest zdobycie pewnego „oglądu” Boga (Prawdy), a człowiek z natury – ponieważ posiada naturę intelektualną – dąży do tego celu. Jednak poszukiwacz mądrości „nie widzi Prawdy samej”, a zatem, jak się zdaje, nie dociera do poszukiwanego oglądu Boga. To zaś rodzi pytanie: czego poszukuje łowca i na czym polegać mają jego łowy, jeśli nie na zdobyciu tego, co poszukiwane? W *De venatione sapientiae* Kuzańczyk deklaruje jednak, że pewna zdobycz stała się jego łupem. W rozdziale dotyczącym owej *praeda capta*

³⁹ VS, c. I, n. 5: „Et quia homo maiori industria indiget, ut suam animalitatem bene nutriat, quam aliud animal, habetque opus, ut ad hoc logica sua naturali in venatione corporalis cibi utatur, non est ad intellectualem ita deditus et attentus, sicut illa natura exposcit. Haec occupatio dum nimia est, a speculativa sapientiae alienat. Quare philosophia carni contraria mortificare scribitur”.

⁴⁰ ADI, n. 21: „Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit. Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo [...], sic homo logica”.

⁴¹ ThC, n. 2: „Unde in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia, sicut in visu lupi est lumen, per quod est visus et in quo lupo videt omne, quod videt. Si lupo, ut venationem facere queat pro vita sua conservanda, lumen tale deus oculis concreavit, sine quo nocturno tempore victum quaerere non posset, non defecit deus naturae intellectuali, quae ex venatione veritatis pascitur, quin lumen illud sibi necessarium concrearet. Sed non intuetur mens veritatem ipsam [...]”.

stwierdza, że dokonał „bez wątpienia wielkich łowów, aby przynieść wielką zdobycz”⁴². Co zatem było poszukiwane, a co – zdobyte?

Jak czytamy, owa „wielka zdobycz” – *magna praeda* – to nic innego jak sama „wielkość” (*magnitudo*), czyli pierwsza zasada, przyczyna wszystkich rzeczy, wielkich i małych, której w swojej twórczości Kuzańczyk poszukuje na różne sposoby⁴³. Jest to coś, co nie może być ani większe, ani mniejsze, ani piękniejsze, ani lepsze, ponieważ gdyby takie mogłoby być, nie byłoby wielkością samą – źródłem istnienia zróżnicowanego porządku świata⁴⁴. Jest to Bóg, ale nie sam w sobie, tylko tak jak wyraża się w świecie stworzonym i przedstawia stworzeniom obdarzonym umysłem⁴⁵. Takie ujęcie Boga zawiera dwa elementy: negatywny i pozytywny. Negatywność ujęcia polega na stwierdzeniu niepoznawalności istoty Boga, nie widzimy „Prawdy samej”; pozytywność polega na uznaniu, że istnieją sposoby intelektualnego przybliżania się do owej Prawdy i wynika to z samej natury stworzenia.

Wszystko, co istnieje, i tym samym różne jest od wiecznego źródła swego istnienia, podlega stałej groźbie zniszczenia i śmierci. Upływ czasu nakłada na każde żywe stworzenie konieczność walki o przetrwanie i rodzi pragnienie trwania, które realizowane jest przez poszukiwanie właściwej „strawy” – cielesnej lub intelektualnej. Życie, które samo jest źródłem przyjemności, „przyjemnym poruszeniem”, zawiera w sobie stałe odniesienie do śmierci, upadku i rozkładu, ku którym nieuchronnie prowadzi⁴⁶. Ta podstawowa konstatacja stawia przed człowiekiem, czyli naturą obdarzoną umysłem, konieczność intelektualnego odniesienia się do tego problemu. W wyjaśnienie tego zjawiska, w próbę odpowiedzi na pytanie, czy to życie, czy też śmierć, jest ostatnim słowem natury, zaangażowani są wszyscy filozofowie i dlatego Kuzańczyk dostrzega w różnych szkołach filozoficznych – wbrew pogładowi Tertuliana – sprzymierzeńców w poszukiwaniu tego, co wieczne. W traktacie *De venatione sapientiae* Kuzańczyk dokonuje pobieżnego przeglądu stanowisk wielkich myślicieli, odnosząc się między innymi do Talesa, Anaksagorasa, Epikura, pitagorejczyków, stoików, żydów (Filona i Jezusa, syna Syracha), Sokratesa, Platona i neoplatoników, Arystotelesa i perypatetyków oraz niektórych chrześcijan (Leona Wielkiego, Areopagity, Augustyna)⁴⁷. Odwołuje się do nich nie po to, by

⁴² VS, c. XXXIV, n. 101: „Magnam utique venationem feci, ut magnam praedam reportarem”.

⁴³ VS, c. XXXIV, n. 101. Por. C, *Conclusio*, n. 44.

⁴⁴ VS, c. XXXV, n. 104-105.

⁴⁵ VS, c. XXXVI, n. 106.

⁴⁶ VS, c. I, n. 2: „Nam cum vitalis spiritus sit delectabiliter movens, qui motus vita dicitur, tunc vis ipsa spiritus vitae, nisi restauretur naturali sua refectione, expirat et deficit”.

⁴⁷ VS, c. I, n. 2; c. II, n. 6; c. IX, n. 23-26, c. X, n. 27-29; c. XII, n. 31-33; c. XIII, n. 34; c. XV, n. 45; c. XXI, n. 59-63; c. XXVII, n. 81.

poddać ich poglądy krytyce lub przedstawić zachodzące między nimi rozbieżności, ale by pokazać, że samo filozofowanie jest zawsze poszukiwaniem tego, co wieczne i niezmienne⁴⁸.

Dla ilustracji tej tezy przytoczyć można słowa Seneki, udzielającego rady swemu przyjacielowi:

Za najcięższe nieszczęście poczytasz utratę kogoś z tych, których umiłujesz, podczas gdy będzie to równie nedorzeczne jak opłakiwanie tego, że z pięknych drzew ozdabiających twój dom spadają liście. Na wszystko, co ci miłe, patrz tak, jak patrzyłeś wtedy, gdy było w stanie kwitnącym [...] ⁴⁹.

Chociaż Seneka nie jest chrześcijaninem i nie udziela tej rady na gruncie teologicznych rozważań, to jednak może mieć ona dla takich rozważań pewną wartość, ponieważ ukazuje naturalną dla człowieka potrzebę przezwyciężenia niestałości i śmierci⁵⁰. Kuzańczyk próbuje uwydatnić ową swoistość bytu ludzkiego jako poszukującego wieczności i doprowadzić nas do oglądu zmiennej rzeczywistości jako zależnej od wieczności i wieczności jako wyrażającej się w zmienności; tylko w Bogu – jako źródle swego istnienia – wszystkie rzeczy są zawsze niejako „w stanie kwitnącym” i wszystkie w pewien sposób poświadczają jego istnienie, dając nam tym samym pewien rodzaj poznania Stwórcy⁵¹. Tego rodzaju poznanie, chociaż w istocie negatywne, ponieważ ukazujące Boga jako niepoznawalne źródło istnienia, samo stanowi źródło prawdziwego pocieszenia i radości:

Raduje się więc intelekt, że posiada doskonałą go strawę, którą nie może się nigdy nasycić, a dzięki której dostrzega, że może być nią karmiony nieśmiertelnie i stale [...]. Wszakże bardziej raduje się ten, kto odnalazł skarb nieskończony, niepoliczalny, niepojmowalny i niewyczerpalny, niż ten, kto natrafił na [skarb] skończony, policzalny i pojmowalny⁵².

⁴⁸ Por. VS, c. XXI, n. 63: „Videntur philosophi venatores in omni eorum discursu ex hoc sensibili mundo et his quae illi necessaria sunt, ut id sit quod est, meliori modo quo hoc fieri potest, de deo, de diis, de caelo et eius motu et fato, intelligentiis, spiritibus et ideis atque ipsa natura inquirere, quasi haec omnia sint necessaria huic mundo terreno et hic mundus sit omnium operum illorum finis”. Podobnie Mistrz Eckhart głosi, że Mojżesz, Chrystus i Arystoteles uczą tego samego, różniąc się sposobem nauczania i tym, jak blisko prawdy ich nauka się znajduje. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009, s. 3.

⁴⁹ Seneka, *List CIV*, w: Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucylusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 552.

⁵⁰ Skądinąd Ciceron argumentuje na takiej podstawie na rzecz nieśmiertelności duszy: „Najważniejszym [...] dowodem nieśmiertelności duszy [...] jest to, że wszyscy dbają, i bardzo o to dbają, co po śmierci nastąpi. ‘Człowiek sady drzewa, których owoce przyszłe pokolenie pożywać ma’ – mówi Stacjusz w *Synefebach*. Po co sady, gdyby następne wieki nic nas nie obchodziły? [...] Co znaczy chęć zostawienia dzieci, przekazania swego imienia [...], co pilność koło testamentów, co grobowe pomniki i na nich napisy, jeżeli nie to, że o przyszłości myślimy?” M.T. Ciceron, *Rozmowy tuskulańskie*, I, XIV, tłum. E. Rykaczewski, Warszawa 2009, s. 28-29.

⁵¹ Por. VS, c. XII, n. 31: „Refert Eusebius Pamphili Indum Athenas adventasse, quem Socrates convenit, an deo ignorato sciri aliquid posset. Qui admirans quaestione respondit, quomodo hoc fieret? Non enim voluit Indus nihil sciri, sed nec deum penitus ignorari. Omnia enim, quia sunt, et deum, quia est, attestantur. Immo potius, quia deus est, omnia sunt. Scilicet quia omne, quod scitur, melius perfectiusque sciri potest, nihil, uti scibile est, scitur. Hinc sicut ‘quia est’ dei est causa scientiae omnium, quia sunt, ita, quia deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur, quiditas etiam omnium, uti scibilis est, ignoratur”.

⁵² VS, c. XII, n. 33 (tłum. A.Ś.): „Gaudet igitur intellectus se talem cibum perficientem numquam consumptibilem habere, per quem videt se immortaliter perpetueque pasci delectabilissimeque vivere semperque in sapientia perfici, crescere augerique posse. Uti is plus gaudet, qui invenit infinitum et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexauribilem thesaurum, quam ille, qui reperit finitum, numerabilem comprehensibilemque”.

Zdobycie takiego oglądu wymaga od nas jednak pewnych intelektualnych ćwiczeń, które można uporządkować odwołując się do wyróżnionych przez Hadota płaszczyzn: nauka życia, umierania, rozmowy i czytania. Nauczyć się żyć to rozpoznać, że nasza śmiertelna natura obdarzona jest intelektem i tym samym może wieść życie intelektualne; tylko intelekt może przekroczyć to, co czasowe, i tylko na tej drodze możemy poszukiwać szczęścia⁵³. Nauczyć się umierać to rozpoznać, że tylko życie intelektualne prowadzi do wieczności i że trzeba „płonać miłością do niej, aby zgubić siebie i wszystkie rzeczy, a ją jedną ocalić”⁵⁴. Nauka rozmowy i czytania to nauka samej filozofii, to uprawianie jej, a także czytanie pism filozofów, mając na względzie jeden cel: życie życiem intelektu, który jest nakierowany na Boga. Czytanie pobudza do spekulacji, od której „nic słodsze nie może być udziałem człowieka”⁵⁵, jednak należy czytać tak, by widzieć to, co zgodne w rozmaitych szkołach filozoficznych; by dostrzegać uniwersalny charakter ich poszukiwań i w ten sposób dotrzeć do uniwersalnych prawd, które każdy poszukiwacz mądrości – choćby nawet w sposób niejasny i nie zawsze uświadomiony – ma na uwadze; by wielość filozofii uzgodnić w poszukiwaniu jednej „cennej w oczach bożych” filozofii. To także takie uprawianie filozofii, która korzystając z różnych ujęć świata stworzonego, służy jednemu tylko celowi: dotarciu do Stwórcy⁵⁶. Poszukiwanie mądrości według traktatu *De venatione sapientiae* dokonywać się może na trzech „regionach”: mądrość wieczna (Bóg), mądrość w niezmiennym podobieństwie do mądrości wiecznej (umysł), mądrość w dalekim i zmiennym podobieństwie (świat stworzony)⁵⁷. W tej pracy staram się przedstawić, w jaki sposób Kuzańczyk uprawia tego rodzaju filozofię oraz jakich używa pojęć i koncepcji w odniesieniu do tych trzech regionów, by odpowiednio je ze sobą nawzajem powiązać i realizować swój cel.

⁵³ VS, c. I, n. 2-4; c. XXXII, n. 95.

⁵⁴ VS, c. XV, n. 45 (tłum. A.Ś.): „Dignus autem non est omnis ille, qui ipsam ignorat omnibus et vitae propriae praeferebam, et ita ardeat eius amore, ut se et omnia perdat et ipsam lucretur”.

⁵⁵ VS, n. 1 (tłum. A.Ś.): „Nunc vero cum in Diogenis Laërtii *De vitis philosophorum* libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes, concitatus ingenium totum contuli tam gratae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire”.

⁵⁶ Por. Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. III, n. 71, tłum. A. Kijewska, Kęty 2008, s. 99: „O Laiku, zadziwiającą przekazałeś naukę o istnieniu zgodności pomiędzy wszystkimi filozofami. W istocie, ilekroć o tym myślę, mogę się jedynie z tobą zgodzić, że wszyscy filozofowie chciei powiedzieć nie co innego, jak to, co właśnie powiedziałaś”. Tamże, rozdz. II, n. 67, s. 93: „Te wszystkie różne sposoby poznania i inne, jakiegokolwiek mogłyby być pomyślane, łatwo można rozwikłać i pogodzić, kiedy tylko umysł wzniesie się do nieskończoności”.

⁵⁷ VS, c. XI, n. 30: „Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporalis fluxu similitudinis lucet a remotis”.

1. KUZAŃCZYK JAKO FILOZOF I MISTYK

Jednym z zadań historyka filozofii jest wpisanie stanowiącego przedmiot badań filozofa w tradycję filozoficzną danego okresu. W literaturze badane są zatem takie zagadnienia jak to, czy Kuzańczyk w swoich metafizycznych i teoriopoznawczych rozważaniach był nominalistą, realistą, platonikiem, arystotelikiem itd.¹ Cel tego rozdziału jest jednak nieco inny. Nie chodzi tu o pokazanie, że Kuzańczyk, prezentując i kształtując na przestrzeni lat swoje szczegółowe koncepcje, zbliża się bardziej do tego czy innego nurtu filozoficznego, ale o pokazanie samej jego filozoficznej postawy oraz założeń metafizycznych jako zależnych od pewnych prądów intelektualnych.

Taka podbudowa pozwoli unaocznić kontekst – czy też duchowy horyzont – określonych koncepcji metafizycznych, teoriopoznawczych i mistycznych², które zostaną przeanalizowane w kolejnych rozdziałach, a także pozwoli zadośćuczynić wyrażonej przez Cyncerona maksymie, aby „nie patrzeć na filozofów przez pryzmat pojedynczych wypowiedzi, lecz stałości i spójności [ich myśli]”³. Nadzędnym przeświadczeniem kształtującym treść tej pracy jest bowiem przekonanie, że Kuzańczyk w całej swojej twórczości – charakteryzowanej przez zmienność i niestałość szczegółowych koncepcji, aparatury pojęciowej i metaforyki – zachowuje jednorodną postawę metafizyczną, która pozwoliła jego niespokojnemu i żywemu umysłowi poszukiwać nowych idei na coraz to innych obszarach rozważań,

¹ Zob. A. Kijewska, „*IDIOTA DE MENTE*”: *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, tłum. R. Majeran, w: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, red. W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Åbo 2010, s. 67-88. K. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, w: tenże, *Praegustatio naturalis sapientiae: Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, s. 3-49. Tenże, *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, w: tenże, *Praegustatio naturalis sapientiae*, s. 179-224. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996. M. Ziebart, *Cusanus and Nominalism*, w: *Nicholas of Cusa and Times of Transition*, red. Th. Izbicki, J. Aleksander, D. Duclow, Leiden 2019, s. 219-241.

² Warto tutaj zaznaczyć, że porządki te są często nie do odróżnienia w twórczości Mikołaja. Jego filozofia jest mistyką, przedstawienie metafizycznego obraz świata i procesu poznawczego ma cel mistyczny, bowiem chodzi tutaj o przemianę świadomości, o umożliwienie umysłowi, aby wznosił się i upodobił do nieskończonego Boga. Nie znaczy to jednak, że nie można wskazać na fragmenty pism, które poruszają problemy ściśle metafizyczne (np. problem uniwersaliów), ściśle teoriopoznawcze (np. problem źródła poznania), czy też ściśle mistyczne (np. kwestia możliwości zjednoczenia się z Bogiem).

³ M.T. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, X, 31 (tłum. A.Ś.): „non igitur ex singulis vocibus philosophi spectandi sunt, sed ex perpetuitate atque constantia” (dostęp online 06.07.2020: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc5.shtml#9>). Cały ten fragment w przekładzie E. Rykaczewskiego: „Epikur pobudzony sławą ludzi, którzy tak szlachetnie mówią, śmiało powiada, że i jemu też mądry człowiek wydaje się zawsze szczęśliwy. Rozwodzi się nad godnością tego zdania, ale nigdy by tego nie powiedział, gdyby sam siebie rozumiał. Bo to, co mniej zgadza się ze sobą, jak uważać ból za największe, czyli raczej za jedyne zło, i zarazem myśleć, że mądry wśród największych boleści radośnie zawoła: ‘O! Jak to przyjemnie!’ Trzeba więc sądzić o filozofii nie z poszczególnych jego zdań, ale z nieprzerwanej ze sobą samym zgody”. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, X, s. 211.

jednocześnie nadając im pewną stałość i spójność. Zarysowaną w tym rozdziale metafizyczną postawę określić można następująco: filozofia to ćwiczenie duchowe, nastawione na zdobycie mądrości i szczęścia poprzez dialektyczny proces przemiany świadomości; poszczególne zaś teksty, rozważania czy koncepcje pełnią przede wszystkim funkcję anagoriczną i należy je odczytywać w kontekście celu, do którego mają prowadzić.

Przyjęcie takiego założenia istotnie wpływa na lekturę pism Kuzańczyka, ponieważ zwalnia nas z potrzeby jednoznacznego określenia poszczególnych koncepcji, przenosząc środek ciężkości na sam proces myślowy i metodę prowadzenia rozważań. Chociaż takie kwestie jak status powszechników czy problem źródła poznania pojawiają się w pismach Kuzańczyka, to daremnie jest szukać klarownej i spójnej ich analizy. Często w różnych pismach otrzymujemy różne odpowiedzi na jedno pytanie, przez co nasuwa się kwestia spójności filozofii Kuzańczyka w ogóle. Najlepszym tego przykładem jest przypisywanie Bogu rozlicznych imion, do których wyjaśnienia służą poszczególne pisma – jaka jest różnica między Bogiem rozumianym jako *maximum*, *possest*, *potentia absoluta*, *non-aliud*, *posse ipsum* itd.⁴

Głównym celem tej pracy jest pokazanie, że Kuzańczyk jest spójny przede wszystkim w warstwie metafizycznej, spójna jest metoda dyskursu – droga, przez którą czytelnik jest przez autora prowadzony – a niekoniecznie szczegółowe (częstokroć tylko zarysowane) koncepcje. Nie jest to dopracowany w każdym calu system; każdy tekst stanowi odbicie żywego procesu myślowego, uzależnionego od przyjętego kontekstu filozoficznego, ale celem jest zawsze przemiana świadomości czytelnika „przeprowadzanego” przez daną koncepcję wyjściową i – docelowo – przekraczającego ją na drodze do oglądu rzeczywistości wyższej. W rozdziale pierwszym wskazane zostaną źródła tej postawy, która określa zarówno całokształt jego filozofii, jak i zawarte w niej poszczególne problemy⁵.

1.1.Zarys problematyki metafizycznej

Należy zauważyć, że rozumienie tego, czym jest filozofowanie, w ciągu wieków ulega stałym przeobrażeniom. Zgodnie z przekazem Cyncerona sam termin „filozof” (*philosophus*) wprowadzony został przez Pitagorasa, który miał się w ten sposób określać, odróżniając tym

⁴ W kwestii rozwoju myśli Kuzańczyka por. F.E. Cranz, *Development in Cusanus?*, w: F.E. Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 1-18.

⁵ Szczegółowe zagadnienia, o których wspominam powyżej, analizuję w rozdziałach 2. i 3. w oparciu o wyprowadzone w tym rozdziale twierdzenia.

samym od „mędrców” (*sapientes*)⁶. Filozof nie posiada bowiem mądrości, która przynależy wyłącznie bogom, ale jest *studiosus sapientiae* – do mądrości dąży i ją miłuje. Ten dynamizm, którego siłą napędową jest brak i pragnienie, zestawiony jest ze stałością przedmiotu dążenia, ponieważ filozofowie to ludzie, „którzy gorliwie wpatrują się w naturę rzeczy” („qui [...] rerum naturam studiose intuerentur”)⁷. Filozofia ma charakter kontemplacyjny i za swój przedmiot obiera niezmienną naturę czy też istotę rzeczy (φύσις). Środek ciężkości według Cyncerona przeniósł dopiero Sokrates, który – jak czytamy – „pierwszy przywołał filozofię z nieba na ziemię, przeniósł do miast, wprowadził do domów, skłonił ją do badań o życiu, o obyczajach, o dobru i złu”⁸. Cynceron oddziela więc aspekt teoretyczny od praktycznego, chociaż Juliusz Domański w *Metamorfozach pojęcia filozofii* zwraca również uwagę na ściśle powiązanie tych dwóch aspektów w platonizmie⁹.

W tym nurcie filozofia rozumiana jest jako pragnienie wiedzy pewnej i niezmiennej, a nawet jako posiadanie takiej wiedzy o przyczynie wszystkich bytów, czy też jako bezpośredni ogląd bytu jako takiego. Ale jest również rozumiana jako „terapia duszy” (ἐπιμέλεια ψυχῆς), która za swój środek obiera ćwiczenia rozumu – jest ona niekończącym się, dialektycznym procesem przemiany świadomości w dążeniu do poznania tego, co wieczne i niezmienne¹⁰. W *Fedonie* zostaje ponadto określona mianem „ćwiczenia się w śmierci” (μελέτη θανάτου, *meditatio mortis*), które w *Teajecie* uzupełnione jest metaforą „ucieczki stąd” (ἐντεῦθεν ἐκφυγεῖν), czyli wycofania się z tego, co zmienne, niestałe, niskie, w celu połączenia się z

⁶ Por. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984, s. 13: „Terminu ‘filozofia’ (φιλοσοφία) pierwszy użył Pitagoras i on też pierwszy sam siebie nazwał filozofem (φιλόσοφος), mianowicie w Sikionie, w rozmowie z Leonem, władcą Sikionu czy też Fliuntu. Wtedy to [...] Pitagoras powiedział, że żaden człowiek nie jest mądry, mądry jest tylko bóg. Przedtem filozofię nazywano mądrością (σοφία), a człowieka uprawiającego filozofię i już w niej wydoskonalonego — mędrce (σοφός); natomiast filozofem (φιλόσοφος) tego, który mądrość miłuje. Mędrzy [czyli filozofowie] byli też nazywani sofistami (σοφισταί), zresztą nie tylko oni, lecz także poeci; na przykład Kratinos, kiedy w Archilochach wychwala Homera i Hezjoda, mówi o nich także jako o sofistach”.

⁷ Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, III, 9 (dostęp online 06.07.2020: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc5.shtml#9>). Wyrażenie to przypisane jest Pitagorasowi, który miał powiedzieć: „Życie ludzkie wydaje mi się podobne do targowiska, które odbywa się na igrzyskach olimpijskich wobec ludzi zgromadzonych z całej Grecji. Wiadomo, że jedni tam chcą się odznaczyć w ćwiczeniach ciała i otrzymać wieniec w nagrodę; drugich chęć zysku na sprzedaży i kupnie sprowadza; jest tam także inny rodzaj ludzi, a ten, najszlachetniejszy, którzy ani za oklaskami nie ubiegają się, ani zysku nie wypatrują, tylko dla obserwacji przybywają i pilnie przypatrują się, co i jak się dzieje. Jak więc ludzie z różnych miejsc na targ przychodzą, tak my z innego świata i życia na ten świat przychodzimy, i jedni sławy, drudzy pieniędzy szukamy, gdy bardzo mało jest takich, którzy wszystko inne za nic mając, pilnie naturę rzeczy badają. Tych ja nazywam miłośnikami mądrości, to jest filozofami”. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, III, s. 200-201.

⁸ Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie*, V, IV, s. 201. Cicero, *Tusculanae disputationes*, V, IV, 10 (dostęp online 06.07.2020: <https://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc5.shtml#10>): „Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere”. Por. J. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 4.

⁹ Domański odwołuje się do dialogów Platona oraz Pseudo-Platońskich *Definicji*. Tamże, s. 4.

¹⁰ Tamże, s. 6.

tym, co niezmiennie, wieczne i boskie¹¹. Te dwa aspekty – teoretyczny (tj. oglądowy) i praktyczny – są ze sobą ściśle związane także w *Państwie*, gdzie możemy przeczytać, że warunkiem dobrego postępowania jest „zobaczenie” idei Dobra¹².

W wymiarze praktycznym filozofowania szczególnie nacisk Domański kładzie na problem „atopii”¹³. Atopia w tym kontekście oznacza ekstrawagancję filozofa, który – poprzez osobliwe zachowanie – realizuje głoszony przez siebie etyczny ideał, dając tym samym przykład właściwego postępowania i wycofując się z niewartych uwagi problemów życia społecznego. Zdaniem Domańskiego ten praktyczny, atopiczny wymiar filozofowania – przejawiający się m.in. w osobliwym zachowaniu Sokratesa i Diogenesa – miał stać się przedmiotem krytyki ze strony Ojców Kościoła, którzy za wzór do naśladowania mogli uznać jedynie postać Chrystusa, a za prawdziwą filozofię – jedynie wiarę chrześcijańską. Negując praktyczny wymiar filozofii antycznej, mieli uznawać mimo wszystko jej wartość teoretyczną¹⁴. Ta metafizyczna dezintegracja miała dokonać się już w III w. i stać się paradygmatem rozumienia filozofii przez cały okres wieków średnich, gdzie przeniesiono jej ciężar z wymiaru praktycznego na wymiar teoretyczno-propedeutyczny, uprawiając ją w ramach sztuk wyzwolonych¹⁵.

¹¹ Tamże, s. 9-10. Platon, *Teajtet* 176b-c, w: Platon, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002, s. 141-142: „U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury śmiertelnej płatać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka — to upodobnienie się do boga, według możliwości. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku. A tylko, mój kochany, me tak to łatwo przekonać kogoś, że to nie tak, jak szerokie koła mówią, że trzeba zbrodni unikać, a do dzielności dążyć i do jednego się brać, a od czego innego się wstrzymywać jedynie tylko dlatego, żeby się człowiek nie wydawał złym, ale żeby się wydawał dobry. To jest, jak to mówią, babskie gadanie; tak ja uważam. A prawdę tak ujmujemy: Bóg nie jest w żadnym względzie i żadną miarą niesprawiedliwy, ale jest jak tylko można sprawiedliwy i nic nie jest do niego tak podobne, jak ten spośród nas, który się stanie jak najsprawiedliwszy. Około tego punktu się obraca i prawdziwa dzielność człowieka i podłość, i niemęstwo wszelkie. Poznanie tego stanowi mądrość i dzielność prawdziwą, a niewiedza o tym — głupotę i złość oczywistą”. Platon, *Fedon*, 80e, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tł. W. Witwicki, Warszawa 1982 s. 415-416: „No, a dusza, to bezpostaciowe przecież, to, co w inne miejsce, takie samo jak ono, odlatuje, szlachetne i czyste, i bezpostaciowe, na *tamten świat*, doprawdy, do dobrego i rozumnego boga odchodzi, dokąd, jeśli bóg pozwoli, niedługo i mojej duszy iść wypadnie; i ona, taka właśnie z natury, miałaby rozłączywszy się z ciałem rozwiewać się natychmiast i ginąć, jak mówi wielu spośród ludzi? Daleko do tego [...]. Tylko z pewnością raczej *tak* się rzeczy mają: Jeśli się oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze, bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia *dobrowolnie*, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała, jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – bo czyż to nie jest właściwa troska o śmierć?”.

¹² Platon *Państwo*, 517c i n., tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 224. Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 12.

¹³ Rzeczownik ἀτοπία oznacza niezwykłość lub osobliwość i pochodzi od przymiotnika ἀτοπος, który dosłownie można by przetłumaczyć jako „nieumiejscowiony”, „nie na miejscu”, *out of place, déplacé*.

¹⁴ Tamże, s. 19-24.

¹⁵ Tamże, s. 25-26. Jak podaje F. Van Steenberghen, przed wiekiem XIII organizacja nauczania obejmowała najczęściej podział na siedem sztuk wyzwolonych – podzielonych na *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka) oraz *quadrivium* (arytmetyka, geometria, muzyka, astronomia) – oraz naukę *sacrae doctrinae*. Z kolei na powstających uniwersytetach nauczanie sztuk wyzwolonych odbywało się w ramach *facultas artium*, która stanowiła przygotowanie i konieczny warunek do obycia studiów na wydziałach teologii, medycyny lub prawa.

Jest to oczywiście znaczne uproszczenie (jak zresztą zauważa sam Domański), które ignoruje złożony proces asymilacji filozofii pogańskiej w średniowieczu, a także złożoną relację między filozofią i religią, między życiem intelektualnym i duchowym, oraz ich wzajemne przenikanie. To napięcie jest zresztą jedną z cech charakterystycznych pism Kuzańczyka, w których brak metodologicznego rozróżnienia porządku filozofii i teologii, a przeprowadzane rozumowania wpisane są zawsze w kontekst mistyczny; jest to pewien „modus ratiocinandi in rebus divinis”, jak czytamy w przedmowie do traktatu *De docta ignorantia*¹⁶. Trzeba zauważyć, że takie podejście nie jest niczym nowym względem piśmiennictwa średniowiecznego i znajdujemy je już u samego początku filozofii chrześcijańskiej.

Augustyn z Hippony (354-430) otwarcie utożsamia „prawdziwą filozofię”, która jest *studium sapientiae*, z „prawdziwą religią”¹⁷. Z kolei Alkuin (ok. 735-804), utożsamiając filozofię ze sztukami wyzwolonymi, uznaje przyswojenie ich przez ucznia za warunek osiągnięcia przezeń ewangelicznej doskonałości¹⁸. Jan Szkot Eriugena (ok. 800-877) za Alkuinem uważa, że sztuki wyzwolone zakorzenione są w naturze ludzkiej; stanowią właściwe jej działanie, osłabione wskutek grzechu pierworodnego, a niektóre z jego skutków mogą być usunięte poprzez ćwiczenie się umysłu właśnie w sztukach wyzwolonych. Na takiej podstawie głosi, że „nikt nie wchodzi do nieba inaczej, jak przez filozofię” (utożsamioną ze sztukami)¹⁹. Ćwiczenie się umysłu w sztukach wyzwolonych ma więc wartość anagogiczną i

F. Van Steenberghen, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, „Revue philosophique de Louvain” 52 (1954), s. 580. W tym artykule Van Steenberghen porusza przede wszystkim problematykę podziału filozofii w średniowieczu oraz kwestię sprowadzania filozofii do sztuk wyzwolonych.

¹⁶ DI, *Prologus*, n. 1: „Quam ob rem, praeceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, et ex Germano in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit”.

¹⁷ Augustinus, *De vera religione*, 5.8 (dostęp online 06.07.2020: https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm): „Sed quoquo modo se habeat philosophorum iactantia, illud cuius intellegere facile est, religionem ab eis non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis, et de suorum deorum natura ac summo bono, diversas contrariasque sententias in scholis suis, eadem teste multitudine, personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse, neminem negare oporteret. Haereses namque tam innumerabiles a regula Christianitatis aversae, testes sunt non admitti ad communicanda Sacramenta eos qui de Patre Deo, et Sapientia eius, et Munere divino aliter sentiunt et hominibus persuadere conantur, quam veritas postulat. Sic enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum ii quorum doctrinam non approbamus, nec Sacramenta nobiscum communicant”.

¹⁸ Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 30. Por. A. Kijewska, *Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 98: „Alkuin wyróżnił za Augustynem i tradycją platońską trzy części filozofii, które w pewien sposób odniósł do schematu sztuk wyzwolonych. Jest to logika, która obejmuje retorykę i dialektykę, etyka oraz fizyka, na którą składa się arytmetyka, geometria, muzyka i astronomia. Zwińczeniem filozoficznych dociekań jest teologia, która ‘przekracza rzeczy widzialne i rozważa rzeczy boskie oraz niebiańskie’”.

¹⁹ Tamże, s. 99.

powinno prowadzić do zjednoczenia z Bogiem; jest ono wpisane w całokształt ludzkiej egzystencji w jej relacji do Boga.

Można ponadto zauważyć, że w kulturze monastycznej termin „filozofia” posiada znaczenie przede wszystkim praktyczne: filozofia to sposób życia poświęconego pogłębianiu relacji z Bogiem²⁰. Co więcej, sama ocena wymiaru praktycznego filozofii pogańskiej również nie jest kwestią oczywistą. Sylvain Matton wskazuje na ambiwalentny stosunek chrześcijańskich myślicieli względem postępowania filozofów antycznych (w szczególności cyników), które przez jednych było chwalone, a przez innych – potępiane; Hieronim ze Strydonu (ok. 347-420) zdaje się wyrażać umiarkowane stanowisko w tej kwestii, głosząc, że ci, którzy nie znają lub nie szanują ubóstwa apostołów, powinni przynajmniej naśladować wstrzeźliwość pogan²¹.

Nie ma tu miejsca na szczegółowe omówienie tej problematyki w całej jej historycznej złożoności, choć niektóre z tych wątków poruszone zostają w dalszej części pracy w kontekście zależności Kuzańczyka od poszczególnych nurtów myśli średniowiecznej. Trzeba jednak przyznać, że uproszczenie traktujące filozofię średniowieczną jako zamkniętą w salach uniwersyteckich, troszczącą się bardziej o uczoność i analityczną biegłość niż o rozwój duchowy uczniów (a więc oddaloną od problemów życia praktycznego), może być pomocne w przypadku zarysu metafizycznego tła schyłku średniowiecza. Domański charakteryzuje ten okres właśnie jako odejście od tego, co określa on mianem tendencji „scjentyistycznej” w filozofii. Przez tendencję „scjentyistyczną” rozumie on traktowanie filozofii jako dziedziny wiedzy, czyli dyscypliny akademickiej, ściśle oddzielonej od teologii i skupionej głównie na analizie *Corpus Aristotelicum*²². Nawet jeśli taka metafizyczna postawa stanowiła zaledwie krótki epizod wieków średnich i ograniczona była do konkretnych środowisk, to jednak to w opozycji do niej kształtowały się największe umysły schyłku średniowiecza i początku nowożytności. Nieufność – a nawet otwartą wrogość – wobec tak realizowanej filozofii odnajdujemy w pismach nie tylko Kuzańczyka, ale także u innych czołowych

²⁰ Por. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987, s. 62: „Plus tard lorsque le monachisme apparaîtra comme la réalisation de la perfection chrétienne, il pourra lui aussi être présenté comme une *philosophia*, à partir du IV^e siècle, par exemple, chez Grégoire de Nazianze, chez Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome et concrètement, chez Évagre le Pontique. On retrouve cette attitude au V^e siècle, par exemple chez Théodoret de Cyr. Ici encore Philon d’Alexandrie avait ouvert la voie en donnant le nom de « philosophes » aux Thérapeutes qui, nous dit-il, vivaient dans la solitude en méditant la Loi et en s’adonnant à la contemplation. Comme l’a bien montré Jean Leclercq, le Moyen-Âge latin continuera, sous l’influence de la tradition grecque, à donner le nom de *philosophia* à la vie monastique”.

²¹ S. Matton, *Cynicism and Christianity, w: The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, red. R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, Berkeley 1996, s. 240-246.

²² Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 39.

przedstawicieli tego okresu przejściowego, takich jak Franciszek Petrarca (1304-1374) i Jan Gerson (1363-1429)²³.

Petrarka, który za życia cieszył się sławą nie tylko poety, ale także człowieka uczonego i mędrca, problem zagrożenia płynącego z uczoneości przedstawia w liście zatytułowanym *O niewiedzy własnej i innych*, który jest atakiem wymierzonym przede wszystkim w arystotelików, aczkolwiek nie w sam system filozofii arystotelesowskiej. Niechęć Petrarki dotyczy bowiem stosunku uczonych do Arystotelesa i jego pism, a także postawy moralnej, z której ten stosunek miał wypływać:

Dziś bowiem u filozofa ceni się tylko niezdolność wysławiania się i zawiłą jękaninę oraz nadąsaną i [...] ospałą mądrość. I nie pamięta się już o Platonie, najwymowniejszym z ludzi, ani [...] o słodkim i miłym Arystotelesie, którego oni zrobili chropawym²⁴.

W oczach Petrarki arystotelicy stanowią rodzaj sekty, która otacza imię Arystotelesa – choć niekoniecznie jego myśl – nabożną czcią i za mądrość uznaje jedynie biegłość w posługiwaniu się właściwym dla arystotelizmu żargonem, z wyniosłością traktując tych, którzy się nim nie potrafili albo nie chcieli posługiwać²⁵. Poddawszy tę postawę krytyce, za rzeczywistą mądrość uznaje jedynie świadomość własnej niewiedzy i pełną pokory pobożność, których to cech pozbawieni są jego zdaniem arystotelicy, a które zawsze należy cenić bardziej niż wiedzę, choćby prawdziwą i wartościową²⁶.

²³ Trzeba jednak zaznaczyć, że krytyka scjentyzmu nie oznacza krytyki uczoneości czy wiedzy jako takiej. Jan Gerson przestrzegać miał według *Reportata* Stefana Brulefera: „doctores scientes, conscientiam autem non habentes non sunt seraphici, sed daemones” („doktorzy posiadający wiedzę, a pozbawieni sumienia, nie są serafinami, lecz demonami”), przy czym należy zauważyć, że *scientia* traktowana jest jako coś złego jedynie wówczas, gdy nie towarzyszy jej *conscientia*. Gerson wskazuje na konieczność ich wzajemnego powiązania – nie potępia żadnej z nich. Ponadto w wieku XV byli także filozofowie, którzy przypisywali wiedzy wartość najwyższą. Na przykład Bartłomiej Facio (1410-1457), opisując szczęście zbawionych, obwieszcza, że będzie ono ściśle związane z dostępem do wiedzy, stanowiącej wartość samą w sobie: „Erunt nobis notae et exploratae omnes stellae” („Wszystkie gwiazdy będą nam znane i odkryte”). S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 2, Warszawa 1974, s. 20-21.

²⁴ F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych*, tłum. W. Olszaniec, w: F. Petrarca, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, red. W. Olszaniec, A. Gorzkowski, P. Salwa, Gdańsk 2004, s. 17.

²⁵ Tamże, s. 21.

²⁶ Tamże, s. 24-25: „Niech więc uczoneość pozostanie u tych, którzy mim jej odmówili, albo – ponieważ jest to niemożliwe – u kogokolwiek, kto może ją posiadać. A im niech pozostanie wygórowana opinia o sobie samych i puste imię ‘Arystoteles’, które swoimi pięcioma sylabami cieszy tak wielu ignorantów; do tego próżne zadowolenie, bezpodstawna i bliska upadku wyniosłość oraz cały plon, jaki ze zbytnią łatwowiernością zbierają z własnych błędów ci zadufani w sobie ignoranci. Mnie natomiast zadowoli pokora, świadomość własnej niewiedzy i ułomności oraz pogarda odczuwana tylko wobec świata, wobec własnej osoby i wobec zuchwałości tych, których mną gardzą, wreszcie brak zaufania do siebie samego i nadzieja w Tobie. Pozostaje mi więc Bóg i nieuczona cnota, której moi sędziowie mi nie zazdroszą. Na pewno będą się śmiać, kiedy to usłyszą, i powiedzą, że wygłaszam pobożne przemowy jak jakaś niepiśmienna staruszka. Bo dla tych ludzi, chełpiących się swoim wizerunkiem uczonych, nie ma niczego bardziej godnego pogardy od pobożności, podczas gdy dla prawdziwych mędrców i ludzi łączących wiedzę ze skromnością nie ma niczego droższego. To dla nich zostało napisane: ‘Pobożność jest mądrością’”.

Metafilozoficzne przekonania Petrarcki są jednak czymś więcej niż tylko reakcją na moralnie wątpliwą postawę środowiska uczonych. Tym aspektem, który czyni jego poglądy wartymi uwagi w kontekście atmosfery intelektualnej schyłku średniowiecza, jest przede wszystkim napięcie i niewspółmierność między mądrością a uczonością, a także uznanie prymatu samopoznania nad poznaniem świata zewnętrznego. To świadomość własnej niewiedzy i „nieuczona cnota”²⁷ są oznakami mądrości, natomiast wiedza o świecie i pragnienie takiej uczoności skrywa w sobie poważne zagrożenie duchowe:

Bo wiedza jest dla wielu ludzi narzędziem szaleństwa, a prawie dla wszystkich narzędziem pychy, chyba że trafi na dobrego i dobrze usposobionego ducha. Tacy ludzie wiedzą dużo o dzikich zwierzętach, ptakach i rybach: ile włosów ma na głowie lew, ile piór jastrzęb w ogonie, iloma zwojami polip oplata rozbitka; [...] na cóż zdałaby się znajomość natury dzikich zwierząt, ptaków, ryb i węży, gdybyśmy nie znali natury ludzkiej lub nią pogardzali? Gdybyśmy nie wiedzieli, dlaczego się urodziliśmy, skąd przybywamy i dokąd idziemy?²⁸

Wiedza o świecie – niezależnie od tego, czy jest prawdziwa czy fałszywa – nie prowadzi nigdy do szczęśliwego życia, a właśnie do tego ma prowadzić filozofia. Petrarcka uznaje prymat woli, której przedmiotem jest dobro, nad intelektem, którego przedmiotem jest prawda, co zwięźle wyraża w zdaniu: „Czymś więcej jest chcieć dobra niż znać prawdę”²⁹. Jednym z argumentów na rzecz tego przekonania jest niepoznawalność Boga w życiu doczesnym, ponieważ jeśli Bóg – będący najwyższym Dobrem i Prawdą, a więc i źródłem szczęścia – nie jest poznawalny, to pewniejszą drogą do szczęścia jest droga miłości i dobrego postępowania niż czysto intelektualnego rozwoju, który nigdy nie doprowadzi do adekwatnego poznania Stwórcy³⁰.

Podsumowując, Petrarcka krytykuje szereg cech w tamtym okresie charakterystycznych dla filozofii akademickiej, takich jak skupianie się na problematyce kosmologicznej kosztem filozofii moralnej, nadmierna zależność wobec autorytetu Arystotelesa czy też akceptacja doktryn, które stoją w sprzeczności z nauką chrześcijańską³¹. Petrarcka próbuje ponadto powrócić do źródłowego znaczenia filozofii jako *studium sapientiae*, które to *studium* nie

²⁷ Tamże, s. 24.

²⁸ Tamże, s. 20.

²⁹ Tamże, s. 56.

³⁰ Tamże, s. 56-57: „Chęć dobra bowiem nigdy nie jest pozbawiona zasługi, znajomość prawdy często wiąże się z niewybaczalną winą. Przeto w wielkim błędzie są ci, którzy oddają się poznawaniu cnoty, a nie jej osiągnięciu, a w jeszcze większym ci, którzy wolą poznawać Boga niż go kochać. Albowiem w pełni poznać Boga w tym życiu w żaden sposób nie można, kochać zaś można żarliwie i z oddaniem. Ta miłość jest zawsze szczęśliwa, poznanie zaś czasem kończy się nieszczęśliwie, jak w wypadku demonów drżących w piekle ze strachu przed poznaniem Bogiem”. Wprawdzie Petrarcka następnie zauważa, że w jakimś stopniu Bóg musi być nam znany, skoro nie można kochać tego, czego się nie zna, aczkolwiek nie znajdujemy w tym tekście żadnego systematycznego opracowania tego problemu (tamże, s. 57).

³¹ Zob. P.O. Kristeller, *Petrarch's „Averroists”: A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua, and Bologna*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 14/1 (1952), s. 60.

pokrywa się z uczonością³². Nie jest to jednak krytyka wiedzy jako takiej, ale raczej krytyka wykształcenia, które nie jest wpisane w anagogiczny i sapiencjalny wymiar aktywności intelektualnej (jak postulują wspomniani wyżej Alkuin i Eriugena). Domański ponadto akcentuje dowartościowanie tego praktycznego wymiaru filozofii u Petrarce, co przejawia się w uznaniu roli przykładu, jaki dają swoim życiem filozofowie antyczni. Dzięki realizacji etycznego ideału mogą być wzorem i pomocą także dla chrześcijan na drodze do stania się lepszymi ludźmi. To właśnie stanie się lepszym człowiekiem – *melior fieri* – stanowi cel filozofowania³³.

W podobnym tonie nieufności wobec nauki wypowiada się również jeden z najważniejszych autorów schyłku średniowiecza, Jan Gerson, którego pisma – jak podaje Maria Jakubowska – pod względem poczytności ustępowały wówczas jedynie pismom Dantego (i być może Boccaccia)³⁴. Zdaniem Domańskiego myśl Gersona należy przypisać jeszcze do scholastyki, przynajmniej jeśli chodzi o stosunek prawdy filozoficznej do mądrości chrześcijańskiej: filozofowie starożytni, chociaż odkryli ważne i istotne prawdy teoretyczne, to jednak – zdaniem Gersona – bez pomocy nadprzyrodzonej łaski nie byli w stanie wieść zgodnego z nimi życia. Gerson nie idzie tutaj śladami Petrarce, a ponadto ignoruje kwestię „atopii” czy też osobowości filozofa, co skłania Domańskiego do uznania go za reprezentanta scholastyki w obrębie problematyki metafizycznej³⁵. Warto jednak zauważyć, że pisma Gersona dają również świadectwo złożoności i osobliwości filozofii późnośredniowiecznej, będąc nieocenionym – choć często ignorowanym – intelektualnym horyzontem rozważań Kuzańczyka.

Gerson był teologiem, wykładowcą i kanclerzem Uniwersytetu Paryskiego, a jego pisma – jak wspominałem – cieszyły się dużą popularnością; piastował wysokie stanowiska, brał udział w Soborze w Konstancji, występował w obronie Joanny d’Arc³⁶. Pominę jednak zawilść jego losów i szeroki zakres aktywności publicznej, który z pewnością przyczynił się do popularności jego pism. W kontekście myśli Kuzańczyka ważne jest bowiem co innego, a mianowicie nieufność wobec wiedzy oraz rozgraniczenie uczoności i mądrości.

³² Por. „Nie nazywam filozofami tych, którym nadano, i trafnie nadano, miano ludzi katedry. Albowiem uprawiają oni filozofię z katedry, a ich postępowanie jest szaleńcze [...]. Nie o nich więc mówię, lecz o prawdziwych filozofach, których ciągle niewielu, a może ich już wcale nie ma, a którzy potwierdzają swymi czynkami to, co głoszą: miłość mądrości i staranie się o nią” (F. Petrarca, *De vita solitaria*, lib. II, sect. 7, cap. 1, w: F. Petrarca, *Opera*, Vol. I, Basilia 1554, s. 315, za: Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 72).

³³ Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 72-73.

³⁴ M. Jakubowska, *Wstęp*, w: J. Gerson, *O teologii mistycznej*, tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012, s. 5.

³⁵ Domański, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, s. 65-67.

³⁶ Jakubowska, *Wstęp*, s. 5-13.

Gerson dzieli teologię na teoretyczną (*speculativa*) i mistyczną (*mystica*). Teologia teoretyczna zestawiona jest z naukami filozoficznymi (*philosophicae disciplinae*), ponieważ – podobnie jak one – posługuje się rozumowaniami i może być nazwana „scholastyczną lub naukową” (*scholastica vel litteratoria*). Zdaniem Gersona jest ona niewystarczająca i wymaga uzupełnienia przez teologię mistyczną:

W przeciwnym razie tacy ludzie słuchają teologii tylko uszami ciała, tak jak dzieci lub sroki, które nie rozumieją naprawdę ani tego, o czym mówią, ani co twierdzą. Niemniej często obejmujemy ich nazwą teologów³⁷.

Teologia mistyczna nie wymaga poznania naukowego, bowiem nie jest uprawiana za pomocą intelektu, lecz afektu, i określona zostaje mianem „ruchu anagogicznego” (*motio anagogica*), ponieważ prowadzi wzwyż ku Bogu poprzez miłość³⁸. Przedmiotem teologii mistycznej jest Bóg jako Dobro, podczas gdy przedmiotem teologii teoretycznej jest Bóg jako Prawda³⁹. Ponieważ do uprawiania teologii mistycznej nie jest potrzebna wiedza z zakresu gramatyki, logiki i fizyki – jak to jest w przypadku teologii teoretycznej – to dostępna jest ona wierzącym prostaczkom czy też laikom (*fideles idiotae*)⁴⁰.

Teologia mistyczna, kontynuuje Gerson, jest doskonalsza od teoretycznej, ponieważ kontemplacja pozbawiona miłości i afektu jest „jałowa, niespokojna, wścibska, niewdzięczna, nadęta” (*arida, inquieta, curiosa, ingrata, inflata*)⁴¹. Podobnie jak Petrarca, Gerson wskazuje, że w nauce skrywa się zawsze niebezpieczeństwo duchowe, gdyż może służyć występkom i napełniać pychę. W tym kontekście Gerson cytuje słowa świętego Pawła o człowieku pysznym, który „nic nie umie, ale choruje na spory i walki o słowa [...], z czego powstają zazdrości, swary, bluźnierstwa, złośliwe podejrzenia, starcia ludzi na umyśle skażonych”⁴². Tak więc to droga miłości, droga mistyczna, będąca „ruchem anagogicznym”, znacznie skuteczniej i łatwiej prowadzi do właściwej kontemplacji, dostępnej również nieuczonym.

To właśnie problem kontemplacji opartej na świadomości własnej niewiedzy jest osią, wokół której obracają się wszystkie pisma Kuzańczyka, począwszy od jego pierwszego

³⁷ Gerson, *O teologii mistycznej*, I, XXX, 2, s. 134-135.

³⁸ Termin *anagogia*, z greckiego ἀναγωγή, oznacza „pójście w górę” lub „prowadzenie w górę”. Słownik LSJ podaje, że w znaczeniu „wznoszenia duszy ku Bogu” ów termin pojawia się już u Jamblicha i Porfiriusza („ἡ πρὸς τὸ πρῶτον ἀναγωγή”). H.G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, hasło: ἀναγωγή (dostęp online 29.02.20:

[http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da\)nagwgh%2F](http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Da)nagwgh%2F)) Zwięźlą ekspozycję występowania tego pojęcia w tekstach filozoficznych (pogańskich i chrześcijańskiej) znaleźć można w pracy W.A. Bienerta, «*Allegoria*» und «*Anagoge*» bei Didymos dem Blinden von Alexandria, Berlin 1972, s. 58 i n.

³⁹ Gerson, *O teologii mistycznej*, I, XXVIII, 5-7; I, XXIX, 1-2, s. 128-129.

⁴⁰ Tamże, I, XXX, 1-5, s. 134-137.

⁴¹ Tamże, I, XLIV, 2, s. 188-189.

⁴² Tamże, I, XXXII, 2, s. 141-143.

filozoficznego traktatu, *De docta ignorantia*; z kolei na dostępność kontemplacji wśród nieuczonych wskazuje on w serii dialogów o Laiku (*Idiota*), być może napisanych pod wpływem pism Gersona. Laik odżegnuje się od ulegania wpływom jakichkolwiek autorytetów, a postać uczonego Filozofa-perypatetyka występuje jako oponent Laika, który stanowi *alter ego* autora⁴³. W opozycji Filozof – Laik kryje się problem zarysowanej powyżej wieloznaczności samego terminu „filozofia”, który może odnosić się zarówno do pewnego rodzaju poznania naukowego (realizowanego za pomocą rozumu i reprezentowanego przez postać Filozofa), jak i do poznania sapiencjalnego (reprezentowanego przez Laika), które u Kuzańczyka oznacza mistyczny, ponadrozumowy ogląd tego, co boskie. Filozofia w tym drugim sensie jest szeroko pojętą aktywnością intelektualną, swego rodzaju ćwiczeniem duchowym, które za cel obiera zdobycie mądrości i szczęścia⁴⁴. W takim rozumieniu filozofii pojawia się – wyrażony *explicite* przez Petrarę i Gersona – problem napięcia między dwiema ścieżkami, które mają prowadzić do Boga, tj. między poszukiwaniem Boga jako Prawdy i poszukiwaniem Boga jako Dobra. Jak zostanie pokazane w kolejnych rozdziałach, pisma Kuzańczyka stanowią próbę harmonizacji, a nawet unifikacji, tych dwóch porządków:

Skoro więc Chrystus jest nieśmiertelny, a ponadto żyje i jest Życiem i Prawdą, to ten, kto zwraca się ku Niemu, zwraca się ku Życiu i Prawdzie, a im żarliwiej to czyni, tym wyżej ponad rzeczy świeckie i przemijające wznosi się ku temu, co wieczne, tak aby jego życie było ukryte w Chrystusie. [...] Kto zwraca się ku cnotom, podąża Chrystusowymi drogami czystości i nieśmiertelności. Cnoty są snopami bożej światłości, kto więc w tym życiu przez wiarę zwróci się ku Chrystusowi będącemu cnotą, uwolni się od tego doczesnego życia i odnajdzie w czystości ducha, dzięki czemu będzie mógł wstąpić w wesele wieczystego poznania. Nawrócenie zaś naszego ducha następuje, gdy wykorzystując wszelkie swoje intelektualne moce, zwraca się on ku najczystszej prawdzie odwiecznej

⁴³ A. Kijewska, *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, tłum. A. Kijewska, Kęty 2008, s. 15 i n.

⁴⁴ Por. FD, c. III, n. 62: „Forte te pulsant saepe auditum deum incomprehensibilem ac quod filiatio, quae est apprehensio veritatis quae deus est, attingi nequeat. Arbitror te satis intellexisse veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendi. Sed cum illi modi theophanici sint intellectuales, tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio. Hic quidem absolutae veritatis apparitionis modus cum sit ultima vitalis felicitas intellectus sic veritate fruente, deus est, sine quo intellectus felix esse nequit”. VD, n. 82: „Et sic video humanam rationalem naturam tuae divinae naturae intelligibili et amabili tantum unibilem et quod homo te deum receptibilem capiens transit in nexum, qui ob sui strictitudinem filiationis nomen sortiri potest; nexu enim filiationis non cognoscimus strictiorem. Quod si hic nexus unionis est maximus, quo maior esse nequit – hoc evenire necesse erit, quia tu, deus amabilis, plus diligere non potes ab homine – tunc nexus ille usque ad perfectissimam filiationem pervenit, ut filiatio illa sit perfectio complicans omnem possibilem filiationem, per quam omnes filii ultimam felicitatem et perfectionem assequuntur. In quo altissimo filio filiatio est ut ars in magistro aut lux in sole, in aliis vero ut ars in discipulis aut lux in stellis”. B, n. 70: „Sic intellectus divinus ars est omnipotentis, per quam fecit saecula et omnem vitam et intelligentiam. Apprehendisse igitur hanc artem, quando se nude ostendit in illa die, quando nudus et purus apparuerit coram eo intellectus, est acquisivisse dei filiationem et hereditatem immortalis regni. Intellectus enim si in se habuerit artem, quae est creativa vitae et laetitiae sempiternae, ultimam est assecutus scientiam et felicitatem”. Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, roz. XV, n. 160, s. 247-249: „Sądzę, że nigdy nie spędziłem dnia szczęśliwszego niż dzisiejszy. [...] Tobie, Mówco i tobie, Laiku, człowieku bardzo filozoficzny, składam nieustannie dzięki prosząc, aby nasze umysły, pobudzone przedziwnym pragnieniem, zostały [...] doprowadzone szczęśliwie do wiecznego napawania się Wiecznym Umysłem”.

poprzez wiarę, której podporządkowuje wszystko, za cel swego ukochania wybierając wyłącznie tę Prawdę – i gdy ją umiłuje. [...] Duch zaś pnący się po szczyblach miłości ku Miłości samej zanurza się w nią nie w sferze czasu, lecz ponad wszelkim czasem i ponad wszystko, co dzieje się w świecie⁴⁵.

Taka właśnie postawa metafizyczna stanowić będzie punkt wyjścia tej pracy. Postaram się pokazać, że Kuzańczyk – chociaż angażuje się w problemy filozoficzne i może być odczytywany jako metafizyk i teoretyk poznania antycypujący osiągnięcia nowożytnej nauki i filozofii⁴⁶ – nigdy nie traci z pola widzenia anagogicznego celu swoich dociekań. Chociaż prowadzi rozważania nad światem stworzonym, konstruując lub wykorzystując istniejące już pojęcia metafizyczne i kosmologiczne, to jednak to „ucieczka stąd” – platońskie ἐντεῦθεν ἐκφύγειν – i wzniesienie się poprzez żarliwą miłość ku Bogu ponad świat doczesny, a także ponad świat widziany przez pryzmat systemów filozoficznych, stanowi nadrzędny cel jego rozważań. Zjednoczenie z Bogiem możliwe jest dzięki władzy intelektu (*intellectus*), która odróżniona jest od rozumu (*ratio*). Rozum ma charakter dyskursywny, odpowiada za logiczną konstrukcję obrazu świata; intelekt jest władzą afektywno-ogładową, jednoczącą opozycyjne sfery miłości i poznania, a ponieważ znajduje się ponad konstruowanymi przez rozum prawami logiki – jest w stanie wznieść się do tego, co przekracza rozumienie⁴⁷.

⁴⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. IX, tłum. I. Kania, Warszawa 2014, s. 205-206.

⁴⁶ Por. D. Moran, *Nicholas of Cusa and modern philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 173-192.

⁴⁷ ADI, n. 21: „Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit. Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo – et sapientissimus Philo eapropter omnibus animalibus dixit rationem inesse, uti beatissimus recitat Hieronymus in De illustribus viris –, sic homo logica. Nam, ut ait Algazel, ‘logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis’. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis De coniecturis videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio secundum Dionysium”. DI, lib. I, c. I, n. 2: „Divino munere omnibus in rebus naturale quoddam desiderium inesse conspicimus, ut sint meliori quidem modo, quo hoc cuiusque naturae patitur conditio, atque ad hunc finem operari instrumentaque habere opportuna, quibus iudicium connatum est conveniens proposito cognoscendi, ne sit frustra appetitus et in amato pondere propriae naturae quietem attingere possit. Quod si fortassis secus contingat, hoc ex accidenti evenire necesse est, ut dum infirmitas gustum aut opinio rationem seducit. Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta per lustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus non dubitantes verissimum illud esse, cui omnis sana mens nequit dissentire. Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis iudicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur; uti haec in mathematicis nota sunt, ubi ad prima notissima principia priores propositiones facilius reducuntur, et posteriores, quoniam non nisi per medium priorum, difficilior”. Por. DI, lib. I, c. XXIV, n. 76: „Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare

W interpretacji przedstawionej w tej pracy twórczość Kuzańczyka odczytywana jest jako swego rodzaju ćwiczenie duchowe, prowadzące do wyzucia się z pretensji do wiedzy, która – obrawszy za swój przedmiot Boga – zawsze okazuje się zbyt „jałowa, niespokojna, wścibska, niewdzięczna i nadęta”. Celem tego rozdziału jest ukazanie Kuzańczyka jako przewodnika duchowego, który za obszar swego posłannictwa wybiera sferę życia umysłowego, chcąc przywieść swoich czytelników do Mądrości ukrytej „przed oczyma wszystkich mędrców tego świata”, a stanowiącej jedyne źródło prawdziwego szczęścia⁴⁸.

1.2. Kuzańczyk jako przewodnik duchowy

Postrzeżenie Kuzańczyka bardziej jako przewodnika duchowego niż uczonego nie jest niczym nowym. Wręcz przeciwnie – w taki bowiem sposób postrzegany był przez bezpośrednich adresatów swoich pism. Chociaż dzisiaj myśl Kuzańczyka oceniana jest głównie przez pryzmat jej wartości teoretycznej na polu metafizyki i teorii poznania, to jednak, jak podaje Stefan Swieżawski:

[...] za czasów kardynała z Kuzy została przez współczesnych mu oceniona przede wszystkim jako praktyczny „przewodnik”, wskazujący właściwą drogę postępu i rozwoju w życiu mistycznym. *De docta ignorantia* nie zostało włączone do literatury zasilającej ówczesne środowiska uniwersyteckie, a gronem, które przyjęło to dzieło z prawdziwym entuzjazmem i zrozumieniem, byli mnisi benedyktyńscy. Odnieśli się oni do tego dzieła jak do prawdziwego „poradnika dobrej modlitwy”, poradnika przystosowanego w sposób szczególny dla mnichów poświęcających się życiu kontemplacyjnemu⁴⁹.

Kuzańczyk nie był zresztą związany zawodowo z żadną uczelnią. Studiował przez rok na Uniwersytecie w Heidelbergu, po czym przeniósł się do Padwy (1418-1423), gdzie pod opieką Juliana Cesariniego odbył studia prawnicze (pobierając również nauki z zakresu matematyki i filozofii przyrody), a dopiero po niepowodzeniach na polu kariery prawniczej

unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum”.

⁴⁸ Kijewska, *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, s. 88: „To Nicholas of Cusa, philosophy is directed to an attainment of happiness, which is the result of a mind's union with God; as such, philosophy is the art of living rather than an academic discipline; in this Cusanus follows in the footsteps of Plato's Socrates, St. Augustine, Boethius and Petrarch”. Por. DA, n. 15: „Sit igitur deus, ab oculis omnium sapientum mundi absconditus, in saecula benedictus” (polskie tłumaczenie: Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, tłum. I. Kania, w: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, s. 237). DI, lib. I, c. I, n. 4: „Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret, sapientissimo Salomone asserente cunctas res difficiles et sermone inexplicabiles; et alius quidam divini spiritus vir ait absconditam esse sapientiam et locum intelligentiae ab oculis omnium viventium”. B, n. 70: „Sic intellectus divinus ars est omnipotentis, per quam fecit saecula et omnem vitam et intelligentiam. Apprehendisse igitur hanc artem, quando se nude ostendet in illa die, quando nudus et purus apparuerit coram eo intellectus, est acquisivisse dei filiationem et hereditatem immortalis regni. Intellectus enim si in se habuerit artem, quae est creativa vitae et laetitiae sempiternae, ultimam est assecutus scientiam et felicitatem”.

⁴⁹ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, Warszawa 1978, s. 225.

zdecydował się rozpocząć studia z zakresu teologii na Uniwersytecie w Kolonii. Dzięki protektoratowi Cesarzynie pozycja Kuzańczyka w życiu Kościoła ugruntowała się i został on jednym z delegatów na Soborze Bazylejskim, gdzie wystąpił w obronie koncyliaryzmu (czego owocem jest traktat *De concordantia catholica*)⁵⁰, by w trakcie obrad zmienić swoje poglądy, opowiadając się po stronie papieża Eugeniusza IV (1431-1447)⁵¹. Udawszy się w podróż morską do Konstantynopola w celu zaproszenia hierarchów Kościoła wschodniego na obrady soboru (przeniesione z Bazylei do Ferrary), w drodze powrotnej otrzymać miał – wedle jego własnych słów – „dar jakiś z niebios, od Ojca światła, od którego zstępuje wszelki dar doskonały”, co z kolei popchnęło go do napisania traktatu *De docta ignorantia* (1440) i stało się symbolicznym początkiem jego filozoficznych poszukiwań⁵².

Traktat ten nie został dobrze przyjęty przez środowiska akademickie i spotkał się z krytyką, czego przykładem jest przedstawiony w podrozdziale 1.4. spór z Janem Wenckiem z Uniwersytetu w Heidelbergu.

Kto przywykł do języka uniwersytetu – pisze Kurt Flasch – kto „wiedzę” rozumiał jako objaśnianie tego, co od dawna znane, był wstrząśnięty: u Kuzańczyka wszystko miało posmak nowości i obcości. Drwił on z teologów, którzy wierzyli, że nauczyli się teologii tylko dlatego, że potrafili już mówić dokładnie tak, jak ich nauczyciele⁵³.

Na czym jednak polega wspomniane już „przewodnictwo”? Sam Kuzańczyk posługuje się terminem *manuductio* („prowadzenie za rękę”, gr. χειραγωγία), który oznacza wspieranie podopiecznego w intelektualnym i duchowym rozwoju, prowadzącym do przemiany świadomości. Termin ten pojawia się już w traktacie *De docta ignorantia*, najbardziej systematycznym i złożonym tekście Kuzańczyka, obejmującym zagadnienia teoriopoznawcze, kosmologiczne, metafizyczne i chrystologiczne. Użycie terminu *manuductio* – jak zauważa Barbara Grondkowska – nadaje dydaktyczno-praktyczny ton

⁵⁰ P. Valliere, *Conciliarism. A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge 2012, s. 7-8: „[...] conciliarism means decision-making by means of councils, that is to say, by means of formally constituted, trans-local leadership assemblies called together to resolve issues affecting the life and ministry of the church. Conciliarism so defined is a complex phenomenon, assuming a variety of forms in the history of the church”. Na temat Kuzańczyka jako koncyliarysty zob. tamże, s. 149 i n.

⁵¹ Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 3, s. 219-220.

⁵² Por. M. O'Rourke Boyle, *Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse*, „The Journal of Religion” 72/2 (1991), s. 180-201.

⁵³ K. Flasch, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart 2004, s. 66 (tłum. A.Ś.). Por. Gerson, *O teologii mistycznej*, I, XXX, 1-2, s. 135: „Pozostają do omówienia jeszcze inne różnice między tymi teologiami, teoretyczną i mistyczną, wywodzące się z różnego sposobu ich nabywania. Jedna z pewnością pochodzi stąd, że teologia teoretyczna, podobnie jak nauki filozoficzne, posługuje się rozumowaniami, dlatego też niektórzy nazywają ją scholastyczną albo naukową, chociaż owe ćwiczenia scholastyczne nie są wystarczające, chyba że ktoś z ogromnym wysiłkiem dąży do tego, by właściwie i głęboko zrozumieć przekazy najwybitniejszych mistrzów. W przeciwnym razie tacy ludzie słuchają teologii tylko uszami ciała, tak jak dzieci lub sroki, które nie rozumieją naprawdę ani tego, o czym mówią, ani co twierdzą. Niemniej często obejmujemy ich nazwą teologów”.

rozważaniom Kuzańczyka w tym dziele: „Owa filozofia praktyczna nie tyle zmierza do wyjaśniania rzeczywistości, co prowadzi człowieka do osiągnięcia określonego stanu wewnętrznego”⁵⁴.

Przewodnictwo – kontynuuje Grondkowska – przybiera inny charakter w traktatach filozoficznych i kazaniach: w traktatach przyjmuje perspektywę metafizyczną, a w kazaniach opiera się na Objawieniu i perspektywie zbawienia⁵⁵. Biorąc pod uwagę zakres tematyczny pism Kuzańczyka, można zauważyć, że *manuductio* nie ogranicza się do porad udzielanych mnichom w obrębie ich życia kontemplacyjnego, ale oznacza pewien sposób uprawiania filozofii, posiadającej bardzo szeroki zasięg. Ów stan wewnętrzny, do którego prowadzić ma przemiana świadomości, to określone widzenie Boga, świata, człowieka i życia społecznego; słowem – całego ludzkiego życia. Niech za przykład posłużą dwie wizje, do których Kuzańczyk chce doprowadzić czytelników w traktatach *De docta ignorantia* oraz *De pace fidei*.

Widzenie, które miało popchnąć Kuzańczyka do napisania traktatu *De docta ignorantia*, jest kontemplacją Boga jako prostoty, w której „zbiegają się przeciwieństwa” („ubi contradictoria coincidunt”)⁵⁶. Koncepcja „zbieżności przeciwieństw” (lub „opozycji”) oparta jest na ujmowaniu Boga jako „Największego” (*maximum*). Kuzańczyk wyraźnie inspirowany jest tutaj *ratio Anselmi*, ponieważ Największe definiowane jest jako to, od czego nic nie może być większe i co samo większe być nie może – i dlatego tożsame jest z Najmniejszym, od którego nic mniejsze być nie może i które samo nie może być mniejsze. Najmniejsze – tak samo jak Największe – nie może być bowiem większe (nie byłoby Najmniejszym), ani Największe – tak samo jako Najmniejsze – nie może być mniejsze (nie byłoby Największym). Tożsamość tych przeciwstawnych terminów prowadzi Kuzańczyka do wniosku o zbieganiu się przeciwieństw w Bożej prostocie⁵⁷. Świat stworzony podlega zróżnicowaniu i stopniowaniu, należy do dziedziny „więcej i mniej” (*magis et minus*), pochodząc od znajdującego się poza wszelką kwalifikacją ilościową niemierzalnego Największego⁵⁸.

Cały traktat *De docta ignorantia*, a być może i cała twórczość Kuzańczyka, opierają się właśnie na tej wizji. Daleko idące jej konsekwencje, a także jej wartość dla duchowego

⁵⁴ Grondkowska, *Znaki i symbole*, s. 67.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ DI, lib. III, *Epistola auctoris*, n. 264.

⁵⁷ DI, lib. I, c. II, n. 5 i n.; lib. I, c. IV, n. 11 i n. Na temat relacji między Kuzańczykiem a Anselmem zob. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, red. P. Casarella, Washington 2006, 54-73.

⁵⁸ DI, lib. I, c. XVIII, n. 52. Problem dokładnego znaczenia imion *maximum* i *minimum* omawiam w rozdziale 2.2.

przewodnictwa, zostają zasugerowane już na samym początku traktatu przez z pozoru nieistotną wzmiankę o tym, że w Największe wierzą wszystkie ludy (*omnes nationes*)⁵⁹. Uwaga ta nie zostaje dalej rozwinięta; domyślamy się tylko, że ludy nie rozpoznają Największego jako Największego, ponieważ jest ono niepojęte i niepodległe kwalifikacji ilościowej, aczkolwiek na różne sposoby zwracają się ku niemu w swoich wyznaniach. Do tej kwestii Kuzańczyk powraca jednak z całą mocą trzynastie lat później w traktacie *De pace fidei* (1453), który chyba najlepiej poświadcza praktyczny wymiar jego filozofii⁶⁰.

De pace fidei stanowi ekumeniczną próbę ukazania możliwości dialogu międzyreligijnego oraz jedności wszystkich religii⁶¹. Próba ta jest o tyle znacząca, że została podjęta tuż po brutalnym najeździe wojsk Imperium Osmańskiego na Konstantynopol w 1453 r. Upadek Cesarstwa był pogrzebaniem nadziei na zjednoczenie Kościoła zachodniego i wschodniego, do którego to zjednoczenia Kuzańczyk próbował doprowadzić kilkanaście lat wcześniej; był rozbiem cywilizacji chrześcijańskiej i źródłem uzasadnionego lęku w zachodnim społeczeństwie, które domagało się działań militarnych, mających zapobiec upadkowi cywilizacji łańskiejskiej. A jednak w tym czasie rosnącego przerażenia Kuzańczyk pisze pokojowe traktaty na rzecz dialogu⁶². „Ta książka – pisze Kurt Flasch – nie miała być szczególnie głęboka, miała być przydatna. Miała zakończyć wzajemne wyrzynywanie się w imię Boga”⁶³.

De pace fidei rozpoczyna się od nakreślenia tej sytuacji. Kuzańczyk pisze o pewnym człowieku (tj. o samym sobie), który, usłyszawszy o okrucieństwie najeźdźców Bizancjum, oddaje się medytacji, a jej owocem jest wizja harmonii i pokoju między religiami⁶⁴. Wizja tej harmonii jest łatwo dostępna, ale może być osiągnięta jedynie na „intelektualnej wysokości”

⁵⁹ DI, lib. I, c. II, n. 5.

⁶⁰ Na temat relacji między traktatami *De docta ignorantia* i *De pace fidei* zob. J. Hollmann, *The Religious Concordance. Nicholas of Cusa and Christian-Muslim Dialogue*, s. 145 i n.

⁶¹ Kuzańczyk w podobnym duchu napisał również traktat *Cribratio Alkorani* (1460-1461), aczkolwiek pomijam go w tym rozdziale z uwagi na brak miejsca i nieco węższy zakrojony obszar dociekań tego traktatu – Kuzańczyk stara się w nim odszukać chrześcijańskie prawdy znajdujące się w Koranie (stąd tytułowe „Przesiewanie Koranu”), przez co wydzwięk jego rozważań nie jest tak uniwersalny jak w przypadku *De pace fidei*.

⁶² Por. Flasch, *Nikolaus von Kues und seiner Zeit*, s. 59-61: „Am 29. Mai 1453 fiel Byzanz. Der Schreck war ungeheuer. Grausamkeiten aller Art wurden dem türkischen Eroberer zugeschrieben. Flüchtlinge berichteten, er sei gierig nach Krieg, er bereite eine Flotte zur Eroberung Italiens vor; er dürste nach Blut, er wähne sich stärker als Alexander und Caesar, er wolle in Brindisi an Land gehen, Venedig ausradieren und im nächsten Sommer Rom erobern und das Christentum auslöschen. Er strebe die Weltherrschaft an. Tatsächlich war die Eroberung von Konstantinopel durch Sultan Mohammed II. ein gewaltiger Einschnitt. Ein politischer, religiöser und kultureller Zustand, der über 1100 Jahre gehalten hatte, war abrupt beendet. [...] Rom war entsetzt. Kirchenfürsten und Laien empfahlen einen militärischen Gegenschlag, einen Präventivkrieg. Einige wenige dachten anders. Darunter der Kardinal Cusanus und der Erzbischof Johannes von Segovia. Sie wollten verhandeln und über die Religion sprechen, nicht Krieg führen”.

⁶³ Tamże, s. 62 (tłum. A.Ś.).

⁶⁴ PF, c. I, n. 1. J. Hollman, *The Religious Concordance*, s. 147-148

(*intellectualis altitudo*), toteż nie jest czymś dostępnym powszechnie⁶⁵. Twierdzenie to wydaje się dość paradoksalne, dlatego warto zastanowić się, na czym polega łatwość i trudność tego wysiłku poznawczego.

Ponieważ kontemplacja harmonijnego współistnienia społeczeństw jest zależna od kontemplacji Boga, można tu wyróżnić dwa poziomy: antropologiczny i teologiczny. Trudność na poziomie antropologicznym wynika przede wszystkim z prozy życia codziennego. Po pierwsze, liczebność rodzaju ludzkiego z konieczności pociąga za sobą zróżnicowanie między poszczególnymi społecznościami (co Kuzańczyk wyraża zwięzłym „*magna multitudo non potest esse sine multa diversitate*” – „wielka liczebność nie może istnieć bez wielorakiej różnorodności”)⁶⁶. Po drugie, niemal wszyscy ludzie prowadzą życie pełne trudu i cierpienia, toteż większość z nich nie ma czasu ani możliwości, aby oddać się życiu kontemplacyjnemu; aby poszukiwać tego, co uniwersalne i wspólne wszystkim ludziom. Nie mając nawet sposobności, aby właściwie poznać samych siebie, nie są w stanie wznieść się do oglądu Boga. To z kolei wskazuje na zasadniczy problem na poziomie teologicznym, a mianowicie problem skrytości Boga: „[ludzie] rozproszeni są bowiem licznymi cielesnymi troskami i obowiązkami, tak że nie mogą poszukiwać Ciebie, który jesteś Bogiem ukrytym”⁶⁷.

Mimo to, Kuzańczyk wskazuje na pewien uniwersalny fakt, który jest łatwy do przyswojenia, o ile poszukujemy tego, co uniwersalne: każdy, kto czegoś pragnie, pragnie tego, bo jest dobre. Z tego zostaje wyprowadzony wniosek, że ostatecznym celem wszelkiego pragnienia jest samo Dobro, czyli Bóg jako ostateczny cel działania wszystkich ludzi. Analogicznie jest z prawdą, której uzyskanie stanowi cel wszelkiego wysiłku poznawczego – Bóg jest Prawdą najwyższą⁶⁸. Na tym antropologicznym założeniu polega jedność religii: wszystkie religie mają swoje źródło i są wyrazem tego samego poznawczo-miłosnego dążenia, leżącego u podstaw wszelkiej aktywności teoretycznej i praktycznej. Powraca tu jednak wspomniana już trudność na poziomie teologicznym:

Czegóż poszukuje żyjący, jeśli nie życia? Czegóż – istniejący, jeśli nie istnienia? Ty zatem, który jesteś dawcą życia i istnienia, jesteś tym, który okazuje się być poszukiwany na różne

⁶⁵ PF, c. I, n. 4.

⁶⁶ PF, c. I, n. 4.

⁶⁷ PF, c. I, n. 4: „*Sed nosti, Domine, quod magna multitudo non potest esse sine multa diversitate, ac quod laboriosam aerumpnis et miseriis plenam paene omnes vitam ducere coguntur, et servili subiectione regibus qui dominantur subesse. Ex quo factum est, quod pauci ex omnibus tantum otii habent, ut propria utentes arbitrii libertate ad sui notitiam pergere queant. Multis enim corporalibus curis et servitiis distrahuntur; ita te, qui es Deus absconditus, quaerere nequeunt*”.

⁶⁸ PF, c. I, n. 5.

sposoby w rozmaitych obrządkach i nazywany różnymi imionami, bowiem – o ile jesteś sobą – pozostajesz dla wszystkich nieznaną i niewysłowioną⁶⁹.

Różne religie, będąc wyrazem jednego pragnienia, są tylko różnymi znakami odsyłającymi nas do tej samej ukrytej rzeczywistości⁷⁰. Kuzańczyk posuwa się nawet do odważnego stwierdzenia, które można uznać za zwięzłe streszczenie całego wywodu: *non est nisi religio una in rituum varietate* („istnieje tylko jedna religia w różnorodności obrządków”)⁷¹. Należy przy tym zaznaczyć, że nie jest to teza relatywistyczna. Scott Aikin i Jason Aleksander stanowisko Kuzańczyka określają jako „meta-ekskluzywizm teologicznego pluralizmu”, co oznacza uznawanie wartości religii innych od chrześcijaństwa pod warunkiem dostrzeżenia w nich załączków doktryny chrześcijańskiej. Wyrazem tego jest m.in. napisany w 1461 r. traktat *Cribratio Alkorani*, czyli „Przesiewanie Koranu” (już sam tytuł zdaje się potwierdzać tezę Aikina i Aleksandra)⁷², gdzie Kuzańczyk otwarcie pisze o błędach i heretyckich poglądach Mahometa:

Pewne jest [...], że ten, kto podąża za Chrystusem i kroczy jego drogą, dotrze do pojmowania upragnionego dobra. Dlatego jeśli Mahomet w czymś odbiega od Chrystusa, konieczne jest (1) albo że czyni to z niewiedzy, ponieważ Chrystusa nie znał, ani nie pojął, (2) albo że [mamy do czynienia z] przewrotnością zamiaru (*perversitas intentionis*), ponieważ nie zamierzał on przywieść ludzi do owego celu odpocznienia (*finis quietis*), do którego to celu drogę wskazuje Chrystus, ale poszukiwał swojej własnej chwały pod płaszczykiem [doprowadzenia do] tego celu. Porównanie prawa Chrystusa z prawem Mahometa pokaże, że obie te [alternatywy] są jednocześnie prawdziwe. Wierzmy, że należy przyjąć, że to ignorancja jest przyczyną błędu i złej woli [Mahometa]. Nikt bowiem, kto zna Chrystusa, nie odcina się odeń, ani mu się nie sprzeniewierza⁷³.

Kuzańczyk nie głosi, że chrześcijaństwo jest równe innym religiom, ani też nie głosi, że we wszystkich religiach znajdują się załączki doktryn charakterystycznych dla chrześcijaństwa. Uniwersalistyczna wizja zawarta w *De pace fidei* opiera się na antropologiczno-metafizycznym przeświadczeniu o ścisłej zależności człowieka od Boga jako ostatecznego celu wszelkiej aktywności praktycznej i poznawczej. Próba rozpoznania i ustosunkowania się do tego faktu leży u podstaw wszelkiej religijności, przy czym uznaje się

⁶⁹ PF, c. I, n. 5 (tłum. A.Ś.): „Quid quaerit vivens nisi vivere? Quid existens nisi esse? Tu ergo, qui es dator vitae et esse, es ille qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis”.

⁷⁰ PF, c. XVI, n. 55.

⁷¹ PF, c. I, n. 6.

⁷² S.F. Aikin, J. Aleksander, *Nicholas of Cusa's „De pace fidei” and the meta-exclusivism of religious pluralism*, „International Journal for Philosophy of Religion” 74/2 (2013), s. 219-235.

⁷³ CA, *Prologus*, n. 9 (tłum. A.Ś.): „Certum est [...], quod, qui Christum et viam eius sequitur, ad comprehensionem desiderati boni perveniet. Unde si Mahometus in aliquo Christo dissentit, necesse est, ut hoc aut faciat ignorantia, quia Christum non scivit nec intellexit, aut perversitas intentionis, quia non intendebat homines ducere ad illum finem quietis, ad quem Christum viam ostendit, sed sub colore illius finis sui ipsius gloriam quaesivit. Utrumque autem verum credi oportere comparatio legis Christi ad legem illius docebit. Tenendum credimus ignorantiam erroris et malivolentiae causam esse. Nemo enim cognoscens Christum dissentit ab ipso aut detrahit eidem”. Por. CA, *Prologus*, n. 2-8.

oczywiście, że to w chrześcijaństwie ów fakt jest najlepiej i najpełniej rozpoznawany. Chociaż Kuzańczyk pisze wprost o „niedorzecznościach” (*ineptiae*) islamu i dziwi się, dlaczego wschodni myśliciele nie wystąpili w sposób bardziej zdecydowany przeciwko tej „sekcje”⁷⁴, to jednak zaznacza, że jej wyznawcy wiedzeni są przez to samo, wspólne wszystkim ludziom, pragnienie wiecznego Dobra – i dlatego można i należy głosić im Chrystusa⁷⁵.

Wydaje się, że w *De pace fidei* Kuzańczyk wyprowadza ze swojej filozofii najbardziej praktyczne konsekwencje. O ile mówiąc o mistycznej kontemplacji – czy też o filozoficznym dociekaniu tego, co nieskończone – możemy łatwo stracić z oczu to, co codzienne, prozaiczne i praktyczne (nie bez powodu Platon określa filozofię mianem „ucieczki stąd”), to jednak właśnie w brutalnej rzeczywistości podboju i upadku cesarstwa ukazuje się Kuzańczykowi jedyna droga do pogodzenia rozdzierających różnic pomiędzy ludźmi. Tylko poprzez samopoznanie, czyli poznanie obecnego we wszystkich ludziach pragnienia, możemy dotrzeć do oglądu prawdziwej wspólnoty rodzaju ludzkiego w jego relacji do Stwórcy. Tak jak u Platona ujrzenie idei Dobra stanowiło warunek dobrego postępowania, tak u Kuzańczyka ów ogląd z „intelektualnej wysokości” – ogląd wspólnego nakierowania wszystkich ludzi na Dobro i Prawdę – stanowi warunek pokoju. By ująć rzecz obrazowo i dobitnie: prawdziwa filozofia jest tym, co odsuwa nóż od gardła drugiego człowieka.

Wizje przedstawione w *De docta ignorantia* i *De pace fidei* są ze sobą ściśle związane chociażby z uwagi na rolę pragnienia, które wykracza ponad świat skończony. O ile w drugim z nich ta rola przedstawiona jest wyraźnie, o tyle w pierwszym – jedynie zasugerowana jako warunek kontemplacji. W jaki sposób umysł miałby wznieść do prostoty, w której zbiegają się przeciwieństwa, jeśli ich zbieżność jest nie do zaakceptowania przez rozum? W umyśle – pisze Kuzańczyk – musi tkwić jakiś „popęd” czy też „dążenie” (*conatus*), które pcha nas „wyżej”⁷⁶. Intelkt poznaje poprzez „miłosny uścisk” (*amorosus amplexus*), a owo miłosno-poznawcze dążenie do tego, co znajduje się ponad światem skończonym i rozumem, pozwala uświadomić sobie niewiedzę, na której opiera się wszelka wiedza – ostateczny cel naszego poznania jest przed nami ukryty⁷⁷.

De pace fidei jest więc tekstem integralnie związanym z dociekaniem filozoficznymi Kuzańczyka, wpisanym w ich ramy i określonym przez tę samą co inne teksty logikę wywodu; nie stanowi doraźnej tylko próby złagodzenia nastrojów wśród ówczesnych elit

⁷⁴ CA, *Prologus*, n. 2.

⁷⁵ CA, *Prologus*, n. 3-8.

⁷⁶ DI, lib. III, *Epistola*, n. 264.

⁷⁷ DI, lib. I, c. I, n. 2-4.

kościelnych i uniwersyteckich. Do takiego wniosku – poza ścisłą zależnością pomiędzy wizjami kształtującymi treść traktatów *De docta ignorantia* i *De pace fidei* – skłania również spostrzeżenie, że poszukiwanie jedności religii opiera się na tej samej zasadzie, co poszukiwanie jedności filozofii⁷⁸. Religia i filozofia są ze sobą ściśle związane, opierają się na tym samym poszukiwaniu mądrości i szczęścia. *De pace fidei* to dialog pomiędzy Słowem (*Verbum*) a przedstawicielami różnych nacji i religii, którzy – ponieważ podejmują trud dialogu – zostają określani mianem filozofów, czyli miłośników mądrości (*philosophi seu sapientiae amatores*)⁷⁹.

Warto zwrócić uwagę na to, co w dialogu *De pace fidei* głosi przedstawiciel Greków:

My, którzy podjęliśmy się zawodu filozofa, kochamy to słodkie przedsmakowanie mądrości (*dulcedo sapientiae praegustata*) dzięki zdumieniu rzeczami, które przedstawiają się zmysłom. Któż by nie umarł, aby osiąść taką Mądrość, z której wszelkie piękno wypływa, wszelka słodycz życia i wszystko, co upragnione (*desiderabile*)? Jakże jaśniej siła Mądrości w stworzeniu człowieka – w jego członkach i ich uporządkowaniu, we wlanym w niego życiu, harmonii organów, w jego ruchu, a wreszcie w duchu rozumnym, który zdolny jest do cudownych sztuk i stanowi jakby pieczęć Mądrości, w której to pieczęci – ponad wszystkimi rzeczami – jaśniej wieczna Mądrość jako w swym najbliższym obrazie [...] ⁸⁰.

Filozofowanie jest więc intelektualnym uchwytowaniem śladów Mądrości w rzeczywistości stworzonej; dostępność tego rodzaju poznania polega na tym, że wszystkie rzeczy przejawiają w mniejszym lub większym stopniu podobieństwo do źródła swego istnienia. Największe podobieństwo przysługuje zaś umysłowi ludzkiemu i jego zdolności do zwrócenia się do tego źródła – umysł jest „otwarty” na Boga. Dlatego wszyscy ludzie poprzez intelektualny kontakt ze światem kierują się „wzwyż” ku źródłu istnienia każdej rzeczy, czyli do nieskończonej Mądrości, choć nie każdy świadomy jest tego kierunku, ponieważ jest on bezpośrednio niedostępny („*absoluta ipsa sapientia numquam sit, uti est, in alio attingibilis*”)⁸¹.

⁷⁸ Chodzi przede wszystkim o *Idiota de mente* (1450) i *De venatione sapientiae* (1463), do których odnoszę się poniżej.

⁷⁹ PF, c. IV, n. 10.

⁸⁰ PF, c. IV, n. 12 (tłum. A.Ś.): „Nec nos qui hanc fecimus philosophiae professionem, alia via dulcedinem sapientiae quam rerum quae sensu subiacent admiratione praegustatam amamus. Quis enim non moreretur pro adipiscenda tali sapientia, ex qua omnis emanat pulchritudo, omnis dulcedo vitae et omne desiderabile? In opificio hominis quanta relucet virtus sapientiae, in membris, ordine membrorum, vita infusa, armonia organorum, motu, et demum in spiritu rationali, qui capax est artium mirabilium et est quasi signaculum sapientiae, in quo super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia aeterna [...]”.

⁸¹ PF, c. IV, n. 12. Por. Henryk Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, tłum. W. Szymona, Poznań 1983, s. 63: „Panie mój dobry i miły, od dzieciństwa serce moje, wiedzione palącym pragnieniem, szukało, samo nie wiedząc czego, i do tej pory nie pojąłem jeszcze w pełni, czego ono pragnęło. Całymi latami gorączkowo się za tym uganiałem i ciągle jeszcze tego nie posiadałem; nie wiem bowiem dobrze, co by to było. A przecież to coś pociąga moje serce i duszę, bez tego nie mogę zaznać prawdziwego spoczynku”.

Zaznaczę przy tym, że takie rozumienie filozofowania, jakie wyłożone jest w dialogu przez Greka, raczej nie pochodzi od żadnego z greckich filozofów antycznych, ale od Rajmunda Lulla (ok. 1232-1315), na co badacze niejednokrotnie wskazują. Wpływ Lulla widoczny jest w samej koncepcji „pokoju wiary”⁸², jak również w uznaniu symbolicznego charakteru świata zewnętrznego. Mark Johnston mówi w tym kontekście o „uniwersalnym symbolizmie” czy też „naturalnej semiotyce”⁸³, natomiast Lull posługuje się terminem *scala naturae* – „drabina natury” – po której umysł ludzki „schodzi” ku poznaniu bytów odeń niższych i „wstępuje” do poznania Boga⁸⁴. Umysł, jak czytamy w przytoczonym wyżej fragmencie, znajduje ślady – znaki – niedostępnego Boga w rzeczywistości stworzonej i w sobie samym, tj. w swojej zdolności do rozpoznawania symbolicznego charakteru każdej rzeczy. Także racjonalny dyskurs filozoficzny jest świadectwem otwartości człowieka na to, co wyższe; nie ma tutaj negacji wartości ludzkiej wiedzy, ale dowartościowanie „cudownych sztuk” (*artes mirabiles*) jako posiadających funkcję anagogiczną⁸⁵.

W *De pace fidei* Kuzańczyk stosuje również metaforę Mądrości jako „intelektualnej strawy” (*cibus intellectualis*), której nigdy nie można w pełni osiąść, ale sama jest niewyczerpana i dlatego stanowi warunek życia wiecznego. Ta metafora rozwinięta zostaje w traktacie *De venatione sapientiae* (1463), którego źródłem inspiracji jest dzieło Diogenesa Laërtiosa *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*⁸⁶. Zdaniem Kuzańczyka wielość możliwych sposobów filozofowania, o których mówi tekst Diogenesa, zakorzeniona jest w zasadniczej jedności (tj. jedności Mądrości), do której intelekt dąży.

⁸² Hollmann, *The Religious Concordance*, s. 82.

⁸³ M.D. Johnston, *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530*, „The Sixteenth Century Journal” 12/1 (1981), s. 33. Podobieństwa i różnice między myślą Lulla i Kuzańczyka szerzej analizowane były m.in. w: W. Euler, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990; M. Enders, *Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen*, w: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 41-82; M. Riedenauer, *Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus*, w: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 83-104.

⁸⁴ S.J. Boss, *Does God's Creation Hide or Disclose its Creator? A Conversation with Ramon Llull*, „New Blackfriars” 85/996 (2004), s. 183 i n. Autorka wskazuje także na problem ujmowania Boga na szczycie, czyli w ramach owej *scalae naturae*, co nie stoi w sprzeczności z uznaniem Jego absolutnej transcendencji, o ile weźmie się pod uwagę znacznie terminu *natura* w pismach Jana Szkota Eriugeny, który określał Boga mianem „natury stwarzającej i niestworzonej”.

⁸⁵ Ponadto wskazać tutaj można na wpływ Euzebiusza z Cezarei (ok. 260-340), który w traktacie *De evangelica praeparatione* głosi, że filozofowie greccy w pewnym sensie przygotowali nas na przyjście Chrystusa, przy czym sądzi, że najważniejsze prawdy Grecy po prostu przejęli od barbarzyńców i Hebrajczyków. Kuzańczyk na pewno znał traktat Euzebiusza i inspirował się jego poglądami. Hollmann, *The Religious Concordance*, s. 104 i n. Eusebius, *Praeparatio evangelica*, X, 1,1-9, w: *Die Praeparatio evangelica. Teil 1: Einleitung. Die Bücher I bis X*, red. K. Mras, Berlin 1982, s. 557-558.

⁸⁶ Kuzańczyk używa tytułu *De vitis philosophorum* (VS, Prologus, n. 1).

Intelekt z natury brzemienisty jest w logikę, aby za jej pośrednictwem poruszał się (*discurra*) i prowadził swoje łowy. [...] Dlatego gdy odnajdzie [swoją strawę], rozpoznaje ją i gorliwie obejmuje. Mądrość zatem jest tym, co poszukiwane, ponieważ karmi intelekt. [Mądrość] jest strawą nieśmiertelną, a zatem nieśmiertelnie karmi. Ponadto jaśnieje w różnych dociekaniach rozumu, które w niej w różnym stopniu uczestniczą. [Intelekt] poszukuje światła Mądrości w różnych dociekaniach rozumu, aby ją chłonać i się nią krzepić⁸⁷.

Dyskurs rozumu zaprzęgnięty jest więc w służbę intelektu, który w swojej miłośno-oglądowej aktywności jest w stanie wznieść się ku temu, co ponad rozumem. Na takiej relacji opiera się z kolei poszukiwanie jedności filozofii – analogiczne do poszukiwania jedności religii – o którym mowa jest między innymi w *Laiku o umyśle* (1450). Kuzańczyk jasno deklaruje, że można uzgodnić ze sobą wszelkie odmienne szkoły filozoficzne i sposoby filozofowania, „kiedy tylko umysł wzniesie się do nieskończoności”⁸⁸. Można powiedzieć, że tak jak w nieskończoności Boga zbiegają się przeciwieństwa, tak w dążeniu do miłostego poznania tej nieskończoności zbiegają się wszelkie rozbieżne wyznania i szkoły filozoficzne.

Właśnie na takim rozumieniu filozofii opiera się Kuzańczykowa *manuductio*, oznaczająca stopniowe prowadzenie umysłu od danych zmysłowych, które rozum porządkuje za pomocą pojęć, aż do intelektualnego oglądu ponad zmiennością tego, co podpada pod zmysły, a więc także ponad tym, co we władzy rozumu jeszcze jest od zmysłów zależne. W traktacie *De filiatione Dei* (1445) Kuzańczyk zaleca:

[...] oderwij pojęcie od miejsca, czasu, wszystkiego, co zmysłowe, unosząc samego siebie do odzwierciedlonych jasności rozumu (*rationales speculares claritates*), gdzie jasny nasz umysł w rozumie odzwierciedla prawdę. Następnie przenieś ten paradygmat wyżej, do regionu intelektualnego, abyś mógł dzięki takiemu *przewodnictwu* zbliżyć się wyżej do oglądu Bożego synostwa (*ad speculationem filiationis dei*). Będiesz bowiem mógł poprzez jakby tajemną intuicję odczuć przedsmak (*praegustare*) tego, że synostwo nie jest niczym innym niż owym przeniesieniem się z cienistych śladów pozorów (*umbrosa vestigia simulacrorum*) do zjednoczenia z samym nieskończonym rozumem [...] ⁸⁹.

⁸⁷ VS, c. I, n. 4 (tłum. A.Ś.): „Quare intellectus dotatus est a natura logica, ut illa mediante discurrat et suam faciat venationem. [...] Unde dum invenit, cognoscit et avidè amplectitur. Sapientia igitur est quae quaeritur, quia pascit intellectum. Immortalis est enim cibus; immortaliter igitur pascit. Illa autem in variis rationibus lucet, quae ipsam varie participant. In variis enim rationibus quaerit sapientiae lumen, ut inde sugat et pascatur”.

⁸⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 67, s. 93.

⁸⁹ FD, c. II, n. 68 (tłum. A.Ś.): „[...] a loco et tempore et cunctis sensibilibus conceptum absolvas elevando te ipsum ad rationales speculares claritates, ubi in ratione clara mens nostra veritatem speculatur [...], transfer igitur praemissum paradigma in regionem intellectualem, ut propinquius te tali quali manuductione ad speculationem filiationis dei queas elevare. Poteris enim quadam intuitione occulta praegustare nihil aliud filiationem esse quam translationem illam de umbrosis vestigiis simulacrorum ad unionem cum ipsa infinita ratione [...]”. Por. *Sermo XXXIII*, n. 4: „Et ibi, ut gradatim hoc per ascensum sensibilium capiatur, fiat manuductio, quo modo posse videre est sine termino: Neque oculus visu neque auris auditu satiatur. Visio igitur, per quam est ipsum videre id, quod est, est actus etc. Posse videre sine termino ostendit actu absolutam infinitam visionem Deum esse. Sed nota, quia hoc agit intellectus, non oculus. Et ita de sensibilibus omnibus ascende usque ad sensum communem et de illo usque ad rationem et de ratione usque ad intellectum; et sic aliquo modo poteris videre, quo modo hoc est verissimum, quod sine uno purissimo actu nihil esse potest, licet ille actus non sit, <uti est>, comprehensibilis, quia semper plus potest per intellectum comprehendi”.

Przewodnictwo, które prowadzi do „przeniesienia” (*translatio*), można więc utożsamiać z ruchem anagogenicznym, prowadzącym wzwyż do oglądu i zjednoczenia się z Bogiem. Jednakże droga „wzwyż” jest jednocześnie drogą „w głąb”, a zjednoczenie z Bogiem możliwe jest dzięki poznaniu tkwiącego w nas obrazu i podobieństwa do Stwórcy, który to obraz i podobieństwo tkwią w naszym umyśle (gdzie „ponad wszystkimi rzeczami jaśnieje wieczna Mądrość jako w swym najbliższym obrazie [...]”⁹⁰)⁹¹. W kolejnym podrozdziale omówię zatem problem samopoznania w kontekście tradycji sokratyzmu chrześcijańskiego.

1.3.Tradycja sokratyczna i problem samopoznania

Opisana w powyższym podrozdziale metafizyczna postawa ma swoje źródło w tym, co można określić mianem tradycji sokratycznej w filozofii. Sokratyzm rozumiany jest tutaj jako stanowisko metafizyczne głoszące prymat samopoznania nad poznaniem świata zewnętrznego oraz uznające niewiedzę za źródło rzeczywistej mądrości⁹². Te dwa zagadnienia omawiam odpowiednio w podrozdziałach 1.3.1 i 1.3.2.

1.3.1. *Wartość samopoznania*

Jak podaje Ksenofont, Sokrates „nie rozprawiał o naturze wszechrzeczy tak, jak czyni większość filozofów, ani nie dociekał, jak powstał tak zwany w języku sofistów ‘kosmos’, ani pod działaniem jakich koniecznych przyczyn zachodzą wszelkie zjawiska na niebie”⁹³. U Platona potwierdzenie tego można znaleźć m.in. w *Obronie Sokratesa*, gdzie Sokrates przyznaje, że nie obchodzą go „rzeczy ukryte pod ziemią i w niebie” (o których

⁹⁰ PF, c. IV, n. 12 (tłum. A.Ś.): „[...] super omnia ut in propinqua ymagine relucet sapientia aeterna [...]”.

⁹¹ Na temat relacji między samopoznaniem a poznaniem zasady rzeczywistości zob. I. Mandrella, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, w: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, s. 111-133.

⁹² Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 214-215. Pomijam tu jednak kwestię, jak chrześcijanie postrzegali samą postać Sokratesa, i skupiam się na zagadnieniach (meta)filozoficznych, choć dla chrześcijańskiej kultury filozoficznej ta kwestia miała z pewnością niemałe znaczenie. Jak pisze Mark L. McPherran: „Platon i Ksenofont w swoich dziełach przedstawili ujęcie pobożności Sokratesa, które nieuchronnie sprawiło, że chrześcijanie zaczęli porównywać jego ‘ludzka mądrość’ z boską mądrością Chrystusa: stawiane Sokratesowi niesprawiedliwe zarzuty ateizmu porównywali z oskarżeniami wysuwanymi przeciwko nim samym; karę wysokości trzydziestu min (zapropionowaną przez Sokratesa w trakcie procesu) – z trzydziestoma srebrnikami Judasza; uwięzienie Sokratesa w celi – z Chrystusem w ogrodzie Getsemani; wypicie cykuty – z Ukrzyżowaniem. Według wielu, w świetle tych analogii Sokrates jawi się jako protochrześcijanin i prorok Chrystusa. Dlatego też motyw Sokratesa niesprawiedliwie prześladowanego za poglądy religijne stał się inspirującym punktem odniesienia w idealizującej literaturze filozoficznej aż do czasów Petrarki, Ficina i Erazma” (M.L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014, s. 19-20).

⁹³ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000, s. 311; Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, ks. I, I, 11, tł. L. Joachimowicz, w: Ksenofont, *Pisma sokratyczne*, tł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967, s. 21.

badanie go oskarżano)⁹⁴. W *Filebie* czytamy, że wszelka wada rodzi się z „czegoś przeciwnego temu, co głosi napis na świątyni delfickiej”, to znaczy przeciwnego wezwaniu „poznaj samego siebie”⁹⁵. Z kolei w *Fajdrose* Sokrates zauważa, że czymś śmiesznym wydaje mu się zgłębiać mitologię i losy bogów (nazwanych skądinąd „dziwołagami”, ἀτοπία), jeśli człowiek nawet nie zna samego siebie⁹⁶. Samopoznanie jest źródłem dostępnej ludziom mądrości, a jego brak – wady; wszystkie inne dociekania mają więc charakter drugorzędny.

Étienne Gilson taką postawę określa mianem „antyprzyrodniczości” (*antiphysicisme*), którą przypisuje także Ojcom Kościoła i filozofom średniowiecznym. Antyprzyrodniczość nie jest tu rozumiana jako potępienie badań natury; oznacza tylko pogląd, że samopoznanie jest rzeczą nieporównywalnie większej od nich wagi i jedynym źródłem mądrości⁹⁷. Zresztą nawet jeśli Sokratesa nie interesowała kosmologia przyrodników, ani kosmogonia poetów, to jednak problematyczne zdaje się być poznanie istoty człowieka bez uwzględnienia ontycznego „kontekstu”, w którym człowiek się znajduje. Ten problem podejmuje Giovanni Reale, zadając pytanie o teologię Sokratesa. Reale wskazuje na relatywność antyprzyrodniczości, która jego zdaniem nie jest istotowo zawarta w filozofii sokratejskiej, a odnosi się tylko do ówczesnego – niesatysfakcjonującego w oczach Sokratesa – stanu filozofii. Sokratejska krytyka miała dać Platonowi impuls do pogłębionych badań metafizyczno-teologicznych. Nawet jeśli nie taki był zamiar Sokratesa, to z pewnością od momentu „drugiego żeglowania” Platona wezwanie „poznaj samego siebie” zaczyna być realizowane w ramach szerzej zakrojonych poszukiwań⁹⁸.

⁹⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, 19b-c, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 248-249.

⁹⁵ Platon, *Fileb*, 48c, tłum. W. Witwicki, Kęty 2004, s. 63.

⁹⁶ Platon, *Fajdros*, 229d i n., tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Dialogi*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 19 i n. Plato, *Phaedrus*, 229d i n., w: *Platonis Opera*, Vol. II, Tetralogia III-IV, red. J. Burnet, Oksford 1901. O rozważaniach teologicznych Sokratesa można przeczytać m.in. w: G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. I, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2000, s. 350-368; Mark L. McPherran, *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014.

⁹⁷ Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 214-215: „Zarówno sokratyzm samego Sokratesa, jak i ten, który wysnuli zeń Ojcowie Kościoła i filozofowie średniowieczni, posiadają jeden wspólny rys. Rysem tym jest antyprzyrodniczość. Nikt z nich nie potępiał przyrodoznawstwa jako takiego, lecz wszyscy jednogłośnie twierdzili, że poznanie samego siebie jest dla człowieka nieporównanie ważniejsze od poznania świata zewnętrznego. Osobiste doświadczenie Sokratesa, opisane przez Platona w *Fedonie* (98 b ns.), wywarło w tym względzie wpływ decydujący”. Por. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1969, s. 219.

⁹⁸ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 360: „Mówił [Sokrates] o Bogu odnosząc doń po prostu pojęcia rozumu, działania kierującego do celu, opatrność, a swój dyskurs rozwijał w sposób czysto intuicyjny lub posługując się analogiami. Czym jednak jest ten rozum sam w sobie, tego Sokrates nie był w stanie powiedzieć; nie był też w stanie ustalić, jaki jest dokładnie status ontologiczny celu; w konsekwencji mógł tylko w sposób ogólnikowy określić sens owej troski lub opatrności, którą Bóg roztacza nad ludźmi. Praca Platona i Arystotelesa [...] będzie polegała właśnie na tym, by zbudować podstawy dla tych intuicji i w konsekwencji tego

W przypadku myślicieli chrześcijańskich tradycja sokratyczna została ściśle złączona z ontologicznymi założeniami dotyczącymi istnienia Boga i jego relacji względem świata. Bóg stanowi źródło istnienia wszechrzeczy oraz wzór, na którego obraz i podobieństwo ukształtowany został człowiek. Poznać samego siebie to rozpoznać w sobie *imago Dei*. O ile szczegółowe koncepcje dotyczące obrazu Bożego w człowieku mogą różnić się u poszczególnych myślicieli, o tyle wydaje się, że można wyróżnić pewien punkt wspólny dla tego obszaru dociekań⁹⁹. Chodzi mianowicie o uznanie pragnienia za warunek *sine qua non* samopoznania i poznania Boga (co w powyższym podrozdziale zostało pokazane jako zasadniczy lejtmotyw myśli Kuzańczyka). Taki pogląd znaleźć można m.in. u Augustyna z Hippony, Bernarda z Clairvaux i Bonawentury z Bagnoregio.

Augustyn w *Wyznaniach* opisuje swoje poszukiwania Boga za pomocą następującego dialogu między sobą a światem:

Zapytałem ziemię; odpowiedziała: „Nie jestem [Bogiem]”. A wszystko, co się na niej znajduje, tak samo mi odrzekło. Pytałem morze i przepaście, i pelzające w nich żywe istoty. Odpowiedziały: „Nie jesteśmy Twoim Bogiem. Szukaj ponad nami”. [...] Zwróciłem się tedy do wszystkich razem rzeczy tłoczących się u wrót moich zmysłów: „Powiedziałyście mi o moim Bogu, że wy Nim nie jesteście. Powiedzcie mi coś o Nim samym”. Wielkim głosem zawołały: „On nas stworzył”¹⁰⁰.

Podobnie głosi Kuzańczyk w traktacie *O oświeconej niewiedzy*:

Wszelako wszystkie rzeczy, które kierujący się oświeconą niewiedzą pragnie zgłębić i zapytuje je, czym są, jak i po co – odpowiadają mu: „Same z siebie nic jesteśmy i nic same z siebie tobie nie potrafimy odrzec, bo wiedzę o nas ma jedynie On sam, nie zaś my [...]. My więc wszystkie jesteśmy nieme. On jest tym, który we wszystkich [nas] mówi”¹⁰¹.

Rzeczy stworzone pozostaną nieme – czytamy u Augustyna – jeśli przystąpimy do nich z nieuporządkowanym pragnieniem, traktując jako najwyższe dobro; przemówią do nas, jeśli najpierw zwrócimy się ku własnemu wnętrzu, gdzie znajduje się pragnienie tego, co niestworzone, pozwalające rozpoznać, że świat nie jest dobrem najwyższym: „Boga mego kocham jako [...] uścisk (*amplexus*) we wnętrzu mojej ludzkiej istoty, gdzie rozbłyska dla mej duszy światło, którego nie ogarnia przestrzeń”¹⁰² (podobnie Kuzańczyk, opisując działanie

nadać im właściwy wymiar. Tak więc podejście Sokratesa stanowi pozytywny przełom w fizycznym dyskursie na temat Boga i przesłankę dla dyskursu teologicznego rozwijanego w sposób metafizyczny”.

⁹⁹ Gilson podaje, że w filozofii chrześcijańskiej współwystępowały ze sobą dwie tradycje: (1) upatrująca obrazu Bożego przede wszystkim w wolnej woli, (2) upatrująca go we władzach umysłu. Nie były one zresztą jasno rozdzielane i nawet u tego samego autora mogą się pojawiać i wzajemnie przenikać, a w przypadku Kuzańczyka – jak zobaczymy – są one ściśle ze sobą złączone. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 212-214.

¹⁰⁰ Augustyn, *Wyznania*, X, 6, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009, s. 283.

¹⁰¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. XIII, tłum. I. Kania, Warszawa 2014, s. 160.

¹⁰² Augustyn, *Wyznania*, X, 6, s. 283. Por. Augustinus, *Confessiones*, X, 6 (dostęp online 12.09.2020: <http://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/10.html>).

intelektu, mówi o poznaniu *amoroso amplexu*¹⁰³). Widzimy stąd, po pierwsze, że „antyprzyrodniczość” Augustyna oznacza uznanie samopoznania za warunek adekwatnego poznania natury jako rzeczywistości stworzonej i symbolicznej (tj. odsyłającej do swego Stwórcy), a po drugie – że warunkiem samopoznania i poznania Boga jest pragnienie wykraczające poza świat doczesny.

Jednym z najważniejszych spadkobierców tradycji sokratycznej w wiekach średnich jest Bernard z Clairvaux (1090-1153). Wyrazem tego jest na przykład skierowane do papieża Eugeniusza III pouczenie, w którym Bernard podaje, że chociaż człowiek może słusznie pragnąć badać to, co poniżej niego (*sub se*), wokół niego (*circa se*) i ponad nim (*supra se*), to jednak wiedza ta na nic się nie zda, jeśli najpierw człowiek nie pozna tego, co jest w nim samym (*in se*)¹⁰⁴. Może on bowiem zbyt łatwo ulegać pokusie fałszywej pobożności, która kieruje go ku badaniu wszystkiego innego oprócz stanu jego własnej duszy¹⁰⁵. W takich słowach Bernard zwraca się bezpośrednio do Eugeniusza III:

[...] gdybyś znał wszystkie tajemnice świata, ogarnął bezmiar całej ziemi, wysokość nieba, głębię oceanów, a nie znalazłbyś siebie samego, stałbyś się podobny do człowieka, który wznosi dom bez fundamentów, tworzyłbyś stertę gruzów, a nie budowlę¹⁰⁶.

Te słowa mogłyby równie dobrze paść z ust Petrarke i Gersona, do których odnoszę się w podrozdziale 1.1. Zarówno według nich, jak i według Bernarda samopoznanie stanowi warunek rozwoju duchowego i powiązane zostaje z pokorą, która „jest cnotą, dzięki której człowiek, poznawszy się dokładnie, widzi swą marność” – i właśnie dzięki tej cnocie człowiek może wznieść się do poznania prawdy „z wysokości kontemplacji”¹⁰⁷.

Bernard wprowadza również podział na cztery stopnie miłości, których nieodzownym warunkiem i punktem wyjścia jest samopoznanie. Pierwszy stopień miłości to naturalna, wrodzona każdej istocie miłość własnej natury: człowiek, rozpoznawszy swą istotę, kocha ją bardziej niż cokolwiek innego. Na tej zaś miłości własnej wspiera się miłość bliźniego („Słuszna to rzecz, aby ten, który ma z tobą wspólną naturę, nie był wyjęty z

¹⁰³ DI, lib. I, c. I, n. 2.

¹⁰⁴ R. Tichy, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011, s. 83.

¹⁰⁵ Tamże, s. 84.

¹⁰⁶ Cytat za: tamże, s. 84.

¹⁰⁷ Bernard z Clairvaux, *O stopniach pokory i pychy*, tłum. S. Kiełtyka, w: Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000, s. 68. Samopoznanie jest tutaj pierwszym stopniem poznania prawdy. Kolejnym stopniem jest poznanie prawdy w bliźnich („współczując ich nieszczęściom”), najwyższym zaś – oglądanie jej „czystym sercem” (tamże, s. 71-72). Z kolei koncepcja trójstopniowego poznania prawdy spleciona jest z wątkami trynitarnymi, bowiem to trzy Osoby Trójcy Świętej umożliwiają nam poznanie prawdy na każdym z jej etapów: w etapie pierwszym działa Syn Boży, drugim – Duch Święty, w trzecim zaś – Bóg Ojciec (tamże, s. 86 i n.).

uczucia, które ona wzbudza”¹⁰⁸). Ale nawet w miłości własnej i miłości bliźniego, które razem stanowią pierwszy stopień miłości, odczuwamy „pewien brak”, dzięki któremu możemy wejść na kolejny stopień, zwracając się jedynie ku Bogu. Drugim stopniem miłości jest więc miłość do Boga z uwagi na to, że zaspokaja ów brak tkwiący w naszej naturze. Z kolei trzecim stopniem jest miłość do Niego z uwagi na Niego samego, ponieważ jest On źródłem wszelkiego dobra¹⁰⁹. Ponad tymi stopniami jest jeszcze czwarty, chociaż Bernard zastanawia się, czy jest on w ogóle dostępny przed zmartwychwstaniem. Polega on na tym, że człowiek kocha siebie dla Boga, w pełni pojmując, że został przez Niego z miłości powołany do istnienia i że Bóg tkwi w głębi jego istoty¹¹⁰. Samopoznanie jest więc pierwszym i ostatnim etapem duchowego rozwoju opartego na miłości.

Innym ważnym przedstawicielem chrześcijańskiego sokratyzmu jest Bonawentura z Bagnoregio (ok. 1217-1275), który w traktacie *Itinerarium mentis in Deum* podaje, że Bóg prowadzi nas – poprzez poznanie rzeczy zmysłowych – ponad rzeczy zmysłowe w głąb naszego umysłu, gdzie tkwi *imago Dei*. Świat jest czymś poniżej Boga i umysłu ludzkiego, ale poznanie świata stanowi istotny etap na drodze do poznania nas samych i Boga. Bonawentura kładzie większy niż Bernard nacisk na podział i analizę władz poznawczych oraz na to, w jaki sposób kierują się ku Bogu i ujawniają Go jako pierwszą zasadę¹¹¹. Bonawentura jest usposobiony bardziej filozoficznie, przynajmniej jeśli chodzi o wykorzystanie aparatury pojęciowej filozofii; jeśli zaś chodzi o kontekst metafizyczny, to z pewnością nie różni się ani od Bernarda, ani od Petrarki i Gersona, przynajmniej w tym aspekcie, że wymaga on od myśliciela przyjęcia właściwej postawy duchowej:

Niech nikt nie wierzy, że wystarczy mu czytanie bez namaszczenia, badanie bez pobożności, dociekanie bez podziwu, rozważanie bez radości, pilność bez czci, wiedza bez miłości, pojętność bez pokory, zapal bez łaski Bożej i zgłębianie bez wlanej przez Boga mądrości¹¹².

Czytamy także, że kontemplacja bez samopoznania prowadzi do jeszcze większych ciemności, a „ustawione na zewnątrz zwierciadło [czyli świat zewnętrzny – przyp. A.Ś.]

¹⁰⁸ Bernard z Clairvaux, *O miłowaniu Boga*, s. 44.

¹⁰⁹ Tenże, *O stopniach pokory i pychy*, s. 46-47.

¹¹⁰ „Wypada zatem, byśmy przy każdej sposobności wzbudzali w sobie takie uczucie, to jest chcieli, byśmy my sami i każda rzecz z tych, które już się stały lub stają, byli ze względu na Niego, wedle Jego woli, a nie dla naszej przyjemności. [...] W przeciwnym razie, jakżeby ‘Bóg był wszystkim we wszystkich’ (1 Kor 15,28), gdyby w człowieku zostało cokolwiek z człowieka? Pozostanie wprowadzie istota, ale w innym kształcie, w innej chwale, w innej mocy. Kiedy to nastąpi? Kto to będzie oglądał? Kto to pojmie?” (Tenże, *O miłowaniu Boga*, s. 49).

¹¹¹ Por. Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, rozdz. I, tłum. C. Napiórkowski, w: Bonawentura, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Poznań 2001, s. 21.

¹¹² Tamże, *Prolog*, s. 17.

niewiele lub nic nie pomoże, jeśli zwierciadło naszego ducha nie będzie wypolerowane i czyste”¹¹³. Ponadto Bonawentura nie ignoruje roli pragnienia jako warunku poznania, a to pragnienie jego zdaniem podsycone może być w dwojaki sposób – modlitwą oraz „blaskiem spekulacji, przez którą umysł najsilniej i najbardziej bezpośrednio zwraca się ku promieniom światła”¹¹⁴ (tj. światła Mądrości, którą jest Bóg).

Przedstawione w podrozdziale 1.2. dwie wizje stanowią więc wyraz obecnego i ugruntowanego w średniowieczu poglądu na temat relacji między człowiekiem a Bogiem. U Kuzańczyka znajdujemy wszystkie istotne elementy tradycji chrześcijańskiego sokratyzmu, tj. uznanie konieczności zwrócenia się ku swemu wnętrzu, gdzie obecna jest *imago Dei*, analizę władz umysłu i ich roli w zbliżaniu się do Boga oraz wskazanie na rolę pragnienia, które w tym przypadku ściśle łączy się z działaniem intelektu jako najwyższej władzy umysłu. Gilson wyróżnia dwa stanowiska dotyczące obrazu Bożego w człowieku: pierwsze upatruje go we władzach poznawczych umysłu, drugie – w wolnej woli¹¹⁵. Tendencje „mentalistyczne” i „woluntarystyczne” obecne są w różnym stopniu we wszystkich pismach Kuzańczyka, ale możemy wskazać tutaj na dwa wzajemnie uzupełniające się pod tym względem teksty – *Idiota de mente* (1450) oraz *De visione Dei* (1453).

W pierwszym z nich Kuzańczyk wyjaśnia podobieństwo umysłu skończonego do nieskończonego za pomocą pojęć „zwinienia” (*complicatio*) i „rozwinienia” (*explicatio*)¹¹⁶. „Zwinienie” oznacza zawieranie się wszystkich rzeczy w Bogu jako wzorów (*exemplaria*), natomiast „rozwinienie” oznacza po prostu istnienie konkretnych rzeczy (ujęte w ich relacji do „zwinionego” pierwowzoru)¹¹⁷. Wszelki byt jest jednocześnie „zwiniony” i „rozwiniony”: „zwiniony” jako pojmowany przez Boga w swoim idealnym wzorze, a „rozwiniony” – jako istniejący w świecie, tj. aktualnie stwarzany przez Boga. Pojęć tych nie należy rozumieć w sensie czasowym. „Zwinienie” (*complicatio*) i „rozwinienie” (*explicatio*) są terminami, które mają tylko przybliżyć nam relację Umysłu nieskończonego względem konkretnych bytów, ale relacja ta jest ostatecznie niepojmowalna z powodu uznania tożsamości boskiego aktu pojmowania i stwarzania¹¹⁸.

¹¹³ Tamże, s. 18.

¹¹⁴ Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. I, n. 3, w: *Opera omnia*, Vol. V: *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891: „Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit”.

¹¹⁵ Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, s. 214-215.

¹¹⁶ Terminy te pojawiają się już w traktacie *O oświeconej niewiedzy*. Zob. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. III, s. 105 i n.

¹¹⁷ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. III, n. 72, s. 100-101.

¹¹⁸ Tamże, rozdz. III-IV, n. 69-79, s. 96-113. DI, lib. II, c. III, n. 105-111.

Umysł skończony jest obrazem Umysłu Boga dzięki aktywności poznawczej, która jest procesem asymilacji (*assimilatio*), czyli upodabniania¹¹⁹. Wszystkie rzeczy istnieją w umyśle skończonym, który je poznaje, ale istnieją jako „zwinięte” podobieństwa – a nie jako „zwinięte” wzory:

A umysł jest takim pierwszym obrazem Bożego Zwinięcia, który dzięki swojej prostocie i mocy związa wszystkie inne obrazy. Podobnie bowiem jak Bóg jest Zwinięciem wszystkich zwinięć, tak i umysł, który jest obrazem Boga, jest obrazem Zwinięcia zwinięć. Tym obrazom podporządkowana jest wielość rzeczy, która rozwija Boże zwinięcie, podobnie jak liczba stanowi rozwinięcie jedności [...]¹²⁰.

Ujęcie zawarte w dialogu *Idiota de mente*, które zorientowane jest bardziej – jak to sugeruje sam tytuł – „mentalistycznie”, warto połączyć z ujęciem obecnym w *De visione Dei*, uzupełnionym o tendencje „woluntarystyczne”. Kuzańczyk nie wycofuje się z wcześniejszego ujęcia, jednak wydaje się, że jego zamiarem w tym traktacie jest przedstawienie oglądu (*visio*) właściwego dla czwartego stopnia miłości zgodnie z podziałem zaproponowanym przez Bernarda z Clairvaux (choć nie ma pewności, czy pisma Bernarda były bezpośrednim źródłem inspiracji).

W tytułowej *visio Dei* kryje się bowiem dwuznaczność oddająca podwójny wymiar owej *visio* – chodzi o dwuznaczność dopełniacza „Dei”, który może być rozumiany zarówno jako dopełniacz podmiotowy (*genetivus subiectivus*), jak i dopełnieniowy (*genetivus obiectivus*). Może tu chodzić zarówno o ogląd, którego podmiotem jest Bóg, a przedmiotem człowiek, jak i o ogląd, którego Bóg jest przedmiotem, a człowiek – podmiotem. W istocie Kuzańczyk stara się przedstawić obie te perspektywy, akcentując przy tym – tak silnie obecny u Bernarda – aspekt miłości, woli i pragnienia¹²¹. W traktacie *De visione Dei* obraz Boży

¹¹⁹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 100, s. 145: „Umysł do tego stopnia jest mocą upodabniającą, że w zmyśle wzroku upodabnia się do tego, co widzialne, w słuchu do tego, co słyszalne, w smaku do tego, co daje się smakować, w węchu do tego, co daje się wąchać, w dotyku do tego, co dotykalne. W zmysłach umysł upodabnia się do tego, co dostępne zmysłom, w wyobraźni do tego, co wyobrażalne, a w rozumie do tego, co poznawalne racjonalnie”. Por. VS, c. XVI, n. 50: „[...] cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium”.

¹²⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. IV, n. 74, s. 105.

¹²¹ VD, c. IV, n. 10: „Et quoniam ibi oculus ubi amor, tunc te me diligere experior, quia oculi tui sunt super me servulum tuum attentissimi. Domine, videre tuum est amare; et sicut visus tuus adeo attente me prospicit, quod numquam se a me avertit, sic et amor tuus. Et quoniam amor tuus semper mecum est et non est aliud amor tuus, domine, quam tu ipse, qui amas me, hinc tu semper mecum es, domine. Non me deseris, domine, undique me custodis, quia curam mei agis diligentissimam. Esse tuum, domine, non derelinquit esse meum. In tantum enim sum, in quantum tu mecum es; et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam”. Tłum. A.Ś.: „A skoro tam wzrok [Twój], gdzie [Twa] miłość, przeto odkrywam, że Ty mnie miłujesz, bowiem oczy twe skierowane są najuważniej na mnie, Twego służyć. Panie, Twoje ‘widzieć’ to ‘kochać’; a jako że wzrok Twój tak uważnie mnie wygląda, że nigdy się ode mnie nie odwróci, to tak samo Twoja miłość. A ponieważ miłość Twa zawsze jest ze mną i miłość Twa nie jest inna, Panie, od Ciebie samego, który mnie kochasz, toteż Ty zawsze jesteś przy mnie, Panie. Nie opuszczasz mnie, Panie, ze wszystkich stron mnie strzeżesz, ponieważ troszczysz się o mnie najgorliwiej. Twoje istnienie [*esse*],

jednoznacznie umiejscowiony zostaje w wolnej woli człowieka¹²², przy czym aspekty poznawczy i miłosny są tutaj ze sobą ściśle związane, ponieważ w przypadku oglądu, którego podmiotem jest Bóg, utożsamione są ze sobą „widzenie” (*videre*) i „kochanie” (*amare*). To z kolei sugeruje, że człowiek najpełniej jawi się jako obraz Boga właśnie wtedy, gdy te dwie czynności stają się jedną, skierowaną bezpośrednio ku Bogu, poznawczo-afektywną kontemplacją¹²³.

Jednakże wszystkie te rozważania na temat wnętrza ludzkiego jako *imago Dei* mogą sprawiać wrażenie zawyłych spekulacji oddalonych od pobożnej prostoty wynikającej z rozpoznania własnych ograniczeń poznawczych – a przecież to właśnie ta postawa jest specyficzna dla tradycji sokratycznej. Jeśli możemy rozpoznać w sobie obraz Boży, to mamy też jakąś wiedzę o Bogu, a jeśli mamy jakąś wiedzę o Bogu, to niewiedza nie jest naszym ostatnim słowem. Nasuwa się więc pytanie: jaką rolę pełni świadomość niewiedzy w rozpoznaniu obrazu Bożego w ludzkiej naturze?

1.3.2. Niewiedza i samopoznanie

Niewiedza sokratejska z pewnością nie jest zwykłą niewiedzą, to znaczy brakiem informacji na dany temat, ale niewiedzą w jakiś sposób wyróżnioną epistemicznie. W przypadku Sokratesa problem niewiedzy pojawia się wyraźnie w *Obronie*, w odpowiedzi na zarzut pobierania pieniędzy za nauczanie. Sokrates wyjaśnia, że nie pobierał pieniędzy, ponieważ uważał, że nie potrafi nic, czego mógłby nauczyć. A jednak wyrocznia delficka zapewniła go, że to on jest najmądrzejszym z ludzi. Ten zaś, udawszy się do polityków, poetów, rzemieślników – ludzi uznawanych za mądrych – przekonał się, że działalność żadnego z nich nie płynie z mądrości, „bo z nas dwóch żaden [...] nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje”¹²⁴.

Bazując na wywodzie z *Obrony*, wyróżnić można co najmniej trzy zasadnicze cechy mądrości Sokratesa. Po pierwsze, paradoksalność, ponieważ dostępna ludziom mądrość

Panie, nie opuszcza mego istnienia. W takiej bowiem mierze jestem, w jakiej Ty jesteś ze mną; a ponieważ Twoje ‘widzieć’ jest Twoim ‘istnieć’ (*esse*), to z pewnością jestem, ponieważ Ty mnie oglądasz, a gdybyś odwrócił ode mnie swe oblicze, zaprawdę przestałbym istnieć”.

¹²² VD, c. IV, n. 11: „Et haec vis, quam a te habeo, in qua virtutis omnipotentiae tuae vivam imaginem teneo, est libera voluntas, per quam possum aut ampliari aut restringere capacitatem gratiae tuae”.

¹²³ W tym dziele ów rodzaj kontemplacji nazywany zostaje zresztą „absolutną maksymalnością wszelkiego racjonalnego pragnienia” (VD, c. IV, n. 12), a Bóg – „Formą wszystkiego, co może być upragnione, ową Prawdą, która jest upragniona we wszelkim pragnieniu” (VD, c. XVI, n. 67-68).

¹²⁴ Platon, *Obrona Sokratesa*, 21d, tłum. W. Witwicki, w: Platon, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1988, s. 253.

polega na świadomości, że nie są oni mądrzy; po drugie, wartość samopoznania – zwrotu ku samemu sobie – ponieważ to z niego płynie ta świadomość; po trzecie, pokora, ponieważ to ona pozwala ten problem rozpoznać (Ateńczycy nie potrafili się na nią zdobyć, przez co Sokrates naraził się na ich gniew). Niewiedza, która jest źródłem mądrości, musi więc posiadać walor nie tylko epistemiczny (samopoznanie), ale także moralny (pokora), natomiast jej paradoksalność może zostać uznana za wyraz obu tych elementów, co z kolei wiąże się z problemem sokratejskiej ironii.

Ironia (gr. εἰρωνεία – maskowanie, ukrywanie) oznacza postawę, w której człowiek stara się wydawać gorszy od swojego rozmówcy, pozornie przyznaje mu rację, aby zbić go z tropu, doprowadzić do aporii i ujawnić jego niewiedzę¹²⁵. Z tego rodzi się zasadniczy problem: czy niewiedza sokratejska na gruncie teoretycznym ma jedynie negatywną wartość; czy ma prowadzić tylko do obalenia stanowiska rozmówcy, czyli do wykazania jego własnej niewiedzy, czy też jej zadaniem jest osiągnąć jakiś inny, wyższy rodzaj wiedzy? Zdaniem Williama Guthrie'ego sens metody Sokratesa jest przede wszystkim negatywny, nawet jeśli pobudziła ona Platona do podjęcia próby udzielenia pozytywnej odpowiedzi na niektóre z pytań postawionych przez Sokratesa. Celem sokratejskiej majeutyki miało być uświadomienie rozmówcy jego niewiedzy, wydobyć ją na jaw¹²⁶. Podobnego zdania jest Hadot, który upatruje sensu sokratejskiej majeutyki w dotarciu do aporii, ale zaznacza przy tym, że nie tylko rozmówca Sokratesa zostaje zbity z tropu i wyznaje swoją niewiedzę, ale nawet sam Sokrates odkrywa w dyskusji, że nie wie, „lecz w jej toku cały czas doświadczał, czym jest aktywność ducha. Albo lepiej: był Sokratesem samym. Był zapytaniem, podaniem w wątpliwość, dystansem wobec samego siebie. Czyli świadomością”¹²⁷.

W takim ujęciu celem metody sokratejskiej jest samopoznanie, odkrycie swego myślącego „ja” i terapeutyczne oczyszczenie duszy z roszczeń do mądrości. Można powiedzieć, że w ujęciu Hadota metoda sokratejska polega na dekonstrukcji treści świadomości po to, aby wyłoniła się świadomość sama – aby sama świadomość została

¹²⁵ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, s. 375-376: „Ironia (εἰρωνεία) oznacza ogólnie *maskowanie, ukrywanie*, zaś w naszym specyficznym wypadku wskazuje na wieloraką i urozmaiconą grę podawania się za kogoś innego i udawania, jaką Sokrates stosował po to, aby zmusić rozmówcę do zastanowienia się nad sobą. [...] Ponieważ ironia we wskazanym rozumieniu stanowi istotę metody sokratejskiej i całą ją przenika, dlatego «ironia» można po prostu nazwać dialektykę sokratejską jako taką. Ponieważ zaś – według Sokratesa – nie ma filozofii bez dialogu, można uznać, że *ironia stanowi sam rdzeń sokratejskiego filozofowania*”. Por. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 107 i n.

¹²⁶ W.K.C. Guthrie, *Socrates*, Cambridge 1971, s. 122-129.

¹²⁷ Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, s. 111.

niejako uświadomiona. W odniesieniu do rozważań Kuzańczyka podobną interpretację proponuje Piotr Sikora, który określa je mianem „pobożnej dekonstrukcji”¹²⁸.

Już od pierwszego traktatu Kuzańczyka – *De docta ignorantia* – staje się jasne, że problem niewiedzy (ignorancji) jest dlań problemem centralnym i już na samym początku traktatu wprowadzony zostaje główny paradoks: *scire est ignorare* („wiedzieć to nie wiedzieć”)¹²⁹. Ta niewiedza dotyczy poznania Boga i istoty rzeczy stworzonych. Wszelkie badanie opiera się na mniej lub bardziej złożonym stosunku porównawczym (*comparativa proportio*), ale między skończonością a nieskończonością nie ma żadnej proporcji, toteż nasze poznanie nieskończonego Boga zdaje się być wyłącznie negatywne. Możemy jedynie poznać, że nie można Go poznać – *scire est ignorare* – a człowiek „tym będzie mądrzejszy, za im większego się uzna ignoranta”¹³⁰. By zacytować Dionizego Areopagite: „A jeśli ktoś, ujrawszy Boga, zrozumiał, co zobaczył, to nie Jego widział, ale coś z tych należących do Niego rzeczy, które istnieją i są poznawane”¹³¹. O koniecznym charakterze naszej niewiedzy o Bogu oraz o konieczności jej przemiany w niewiedzę „uczoną” piszą także Augustyn¹³² i Mistrz Eckhart¹³³.

Problem ten wyrażony jest jeszcze dobitniej w dialogu *De Deo abscondito* (1444/1445), który stanowi główny przedmiot przeprowadzonej przez Sikorę analizy. W dialogu uczestniczy Poganin i Chrześcijanin; Poganin stara się dowiedzieć, co jest obiektem kultu Chrześcijanina, ale używane przez Poganina określenia są przez Chrześcijanina konsekwentnie odrzucane. O Bogu nie można nawet powiedzieć, że jest czymś, ani że jest niczym: „ani nie jest niczym, ani nie nie jest, ani jest i nie jest”¹³⁴. Sikora interpretuje ten dialog w sposób następujący:

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

¹²⁸ P. Sikora, *Skrytość Boga i pobożna dekonstrukcja – czyli jak (nie) czytać Mikołaja z Kuzy*, „Diametros” 16 (2019), s. 61-72.

¹²⁹ DI, lib. I, c. I, n. 1.

¹³⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. I, s. 15. Należy przy tym zaznaczyć, że pierwszym rozdziale traktatu Kuzańczyk nie pisze bezpośrednio, że niewiedza ta dotyczy Boga, ale pierwszych zasad poznania. W toku rozważań umiejscawia to zagadnienie w szerszym kontekście mistycznym, jednak wyjście od problematyki pierwszych zasad poznania i wiedzy jest istotne; poruszam to zagadnienie w drugim rozdziale tej pracy, tutaj – dla zwięzłości wywodu – upraszczając nieco stanowisko Kuzańczyka.

¹³¹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *Epistula I*, 1065a, w: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 2012, s. 156-157: „Καὶ εἴ τις ἰδὼν θεὸν συνῆκεν, ὃ εἶδεν, οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν, ἀλλὰ τι τῶν αὐτοῦ τῶν ὄντων καὶ γινωσκομένων”.

¹³² Augustinus, *Epistola CXXX*, 15, 28 (dostęp online 29.04.2018: http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm): „Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram”.

¹³³ K. Flasch, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, tłum. A. Schindel, A. Vanides, Yale 2015, s. 61.

¹³⁴ DA, n. 11: „Non est nihil neque non est, neque est et non est”.

jawi się mu w konstruowanym przez „ruch rozumu” układzie pojęciowym. [...] Jeśli rezultatem wszelkiej działalności dyskursywnej jest uwarunkowany obraz świata, to nie ma sensu adorować niczego, co jest możliwym przedmiotem poznania i nazwania (określenia językowego). [...] 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 określeń¹³⁵.

Taka interpretacja przedstawia więc myśl Kuzańczyka jako swego rodzaju terapię intelektualną i określa cel filozofowania jako zasadniczo negatywny w tym sensie, że rozważania Chrześcijanina nie mają prowadzić do sformułowania żadnej teorii, żadnego pozytywnego ujęcia tego, czym jest Bóg. Filozofowanie ma tutaj charakter terapii poprzez dekonstrukcję wszelkich pojęć odnoszących się do Boga – pozostaje jedynie możliwość niemej adoracji, możliwość otworzenia się na to, co przekracza pojmowanie (stąd termin: „pobożna dekonstrukcja”). Zdaniem Sikory teoretycznym celem Kuzańczyka jest więc doprowadzenie do aporii, natomiast praktycznym – „niema adoracja” Boga ukrytego, czyli niedostępnego poznawczo¹³⁶. Rozważania Kuzańczyka mają doprowadzić do doświadczenia „egzystencjalnego niespełnienia” i rozpoznania, że „nic pojmowalnego i dającego się nazwać niespełnienia tego nie może wypełnić”¹³⁷.

Taką interpretację można określić mianem skrajnie ateoretycznej, ponieważ uznaje, że celem Kuzańczyka nie jest sformułowanie żadnych teorii, a raczej obalenie już istniejących. Jednakże krótki dialog *De Deo abscondito* (raptem piętnaście akapitów) jest niewielkim fragmentem twórczości Kuzańczyka. Przedstawione powyżej rozważania na temat obrazu Bożego w człowieku wskazują, że Kuzańczyk musi być jednak zależny od pewnego teoretycznego ujęcia relacji między człowiekiem, światem i Bogiem.

Warto zauważyć, że sama możliwość przeprowadzenia takiej terapii – możliwość otwarcia się niedostępnemu poznawczo Absolut – zakłada istnienie pragnienia przekraczającego świat doczesny. Kiedy Poganin pyta „kim jest Bóg, którego adorujesz?” („Quis est deus quem adoras?”), a Chrześcijanin odpowiada „nie wiem” („ignoro”)¹³⁸, to może świadczyć to o opozycji między sferą miłości, zdolną odnieść się w jakiś sposób do Absolutu, a sferą poznania, pozbawioną takiej zdolności. Jednak w sferze intelektu, jak wskazuję wyżej, ta opozycja nie występuje. Być może ironia Chrześcijanina ma na celu doprowadzenie do majeutycznego ujawnienia ludzkiej świadomości jako obrazu Bożego „nakierowanego” na

¹³⁵ Sikora, *Skrytość Boga i pobożna dekonstrukcja*, s. 68-69.

¹³⁶ Tamże, s. 70 i n.

¹³⁷ Tamże, s. 72.

¹³⁸ DA, n. 1.

swój pierwowzór (co zostaje ugruntowane teoretycznie w innych traktatach, jak chociażby wspomniane już *Idiota de mente* czy *De visione Dei*).

W dialogu *De Deo abscondito* Kuzańczyk przeprowadza następującą analogię:

Słowo „Bóg” [*Deus*] pochodzi od *theoro*, to znaczy „widzę”. Otóż ten Bóg jest w naszym świecie tym, czym oko w świecie barw. Barwę nie inaczej się postrzega jak tylko okiem, do tego wszakże, by oko swobodnie postrzegało barwy, jego centrum samo musi być bezbarwne. W sferze barw nie widać więc oka, gdyż nie ma ono barwy; dlatego ze względu na dziedzinę barw jest raczej niczym niż czymś. Jednakże dziedzinie barw poza jej granicami żaden byt nie przysługuje, za to wyposaża ona w byt wszystko, co się w niej mieści. Oka tam nie da się wykryć. Oka zatem istniejącego w oderwaniu od barwy nie da się określić słownie w dziedzinie barw, gdyż w stosunek z nim nie wchodzi żadna określona barwa. To oko nazywa barwy według uznania, toteż wszelka nazwa w dziedzinie barw zależy od oka. Wynika z tego wszystkiego, że oko jako nazwa będąca źródłem wszelkich nazw w dziedzinie barw samo jest raczej niczym aniżeli czymś. I tak też Bóg ma się do wszystkiego jak oko do tego, co widzialne¹³⁹.

Ten rodzaj dyskursu przypomina to, co w *Idiota de mente* nazwane zostało „cudzołożnym” czy też „znieprawionym” rozumowaniem (*adulterina ratio*), które umysł stosuje, aby wytworzyć pojęcie materii:

Czyni to za sprawą niejako „znieprawionego” rozumowania [...]. Albowiem, kiedy umysł zastanawia się, w jaki sposób wszystkie ciała mają byt uformowany przez cielesność, to – jeśli usunie się cielesność – wszystko, co umysł wcześniej widział, teraz dostrzega w pewnej nieokreślonej możliwości. A wszystko, co w kategoriach cielesności postrzegał jako aktualnie istniejące oraz odrębne i określone, teraz widzi jako pomieszane, nieokreślone i istniejące tylko potencjalnie. I to jest sposób [określenia] całości rzeczy: zgodnie z tym sposobem wszystkie rzeczy ukazują się jako możliwość. Nie jest to jednak sposób istnienia, ponieważ tego, co może istnieć, [aktualnie] nie ma¹⁴⁰.

W obu tych przypadkach, które można nazwać przykładami dekonstrukcji lub „znieprawionego” rozumowania, mamy do czynienia z próbą doprowadzenia umysłu do tego, co nie jest i nie może być poznane, a co leży u podstaw poznawalności – jest w poznaniu założone. Zarówno materia, jak i Bóg, są tutaj niepoznawalnym warunkiem istnienia tego, co poznawalne. Ponadto porównanie Boga do oka wskazuje na zasadnicze podobieństwo umysłu ludzkiego i Bożego, ponieważ umysł nie jest żadną z rzeczy poznawanych i musi rozpoznać swoją relację względem poznawanych rzeczy, aby lepiej zrozumieć ich i swoją relację do Boga. W *Laiku* czytamy, że umysł „posługuje się samym sobą, jako że on sam jest Bożym obrazem”, właśnie po to, aby skutecznie oddać się teologicznej kontemplacji, w której „niby u kresu wszelkich pojęć, umysł znajduje spoczynek tym bardziej pożądanym, że jest on prawdą jego życia”¹⁴¹.

¹³⁹ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, s. 236-237.

¹⁴⁰ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 107, s. 159.

¹⁴¹ Tamże, rozdz. VII, n. 106, s. 157.

Owa prawda życia człowieka jako podmiotu poznającego nie jest więc osiągnięta za pomocą zwykłego procesu poznawczego, przeprowadzanego na co dzień w odniesieniu do konkretnych rzeczy, ale dzięki odwróceniu go i skierowaniu na to, co jest warunkiem poznania i istnienia. Bernard McGinn w kontekście Kuzańczykowego problemu możliwości intelektualnego uchwycenia tego, co niepojmowalne, pisze o „swego rodzaju transcendentalnym odwróconym wglądzie” (*a kind of transcendental reverse insight*)¹⁴². Być może należy uznać ten wgląd za właściwy cel dekonstrukcji, a z pewnością trzeba mieć na uwadze, że w traktacie *De docta ignorantia* i dialogu *De Deo abscondito* jest ona raczej punktem wyjściowym, a nie docelowym, poszukiwań Kuzańczyka. Poznanie przez proporcje wprowadzie nie może osiągnąć tego, co nieskończone, ale intelekt – w odróżnieniu od rozumu – nie poznaje w taki właśnie sposób: „zdrowy i swobodny intelekt [...] poznaje jakby przez miłosny uścisk (*amorosus amplexus*)”¹⁴³. Pobożna dekonstrukcja prowadzi więc do ujawnienia aktywności intelektualnej w jej czystym nakierowaniu na to, co przekracza pojmowanie, o czym świadczą cytowane już słowa: „Quis est deus quem adoras? – Ignoro”¹⁴⁴. Ten fragment może również być echem poglądu Hugona z Balmy i Jana Gersona, według których chociaż we wszystkich naukach teoria powinna poprzedzać praktykę, to w teologii mistycznej praktyka jest wcześniejsza, ponieważ nie można zrozumieć twierdzeń mistycznych poza ich egzystencjalnym kontekstem (co nie znaczy, że teologia mistyczna jest ateoretyczna)¹⁴⁵.

Kluczowym zagadnieniem jest tutaj relacja między intelektem a rozumem. Wydaje się, że w interpretacji ateoretycznej należałoby traktować aktywność intelektu jako afektywne, ateoretyczne uniesienie, definiowane jako opozycyjne wobec aktywności rozumu – jako ustanie dyskursywnej operacji na pojęciach i ujęcie ich aporetycznego charakteru w odniesieniu do Boga. Chociaż relacja między intelektem i rozumem nie zawsze jest u Kuzańczyka przedstawiana w sposób jasny (tak że próba udzielenia szczegółowej odpowiedzi na to pytanie musiałaby zostać włączona w określony paradygmat interpretacji), to jednak są powody, by sądzić, że Kuzańczyk nie postrzega tych dwóch władz jako radykalnie opozycyjnych:

Rozum względem intelektu znajduje się jakby na horyzoncie, lecz poniekąd w zenicie względem zmysłów [...]. Rozum [...], swoją naturą wybitnie górujący z racji

¹⁴² B. McGinn, *Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, s. 43.

¹⁴³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 13. Por. Augustinus, *Confessiones*, X, 6 (dostęp online 12:09.2020: <http://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/10.html>).

¹⁴⁴ DA, n. 1.

¹⁴⁵ Gerson, *O teologii mistycznej*, II, *Prologus*, 1, s. 194-195 (zob. przyp. 1).

współuczestnictwa w naturze intelektu, zawiera pewne prawa, za pomocą których sprawuje poniekąd nadzór nad pragnieniami namiętności i mityguje je, sprowadzając do równowagi, tak by człowiek nie upatrywał swego celu w rzeczach zmysłowych, wyzbywając się do cna pragnień duchowych i intelektualnych¹⁴⁶.

Fragment ten wskazuje zarówno na odrębność, jak i na silną zależność oraz współpracę między rozumem i intelektem w ramach całokształtu procesu poznawczego, który jest udziałem człowieka jako bytu materialno-duchowego. Potwierdzenie takiego poglądu znajdujemy w *Laiku*:

Umysł jest żyjącą substancją, której mowy i osądu doświadczamy w swoim wnętrzu. Ta władza, najbardziej ze wszystkich pozostałych duchowych władz, których w sobie doświadczamy, upodabnia się do Nieskończonej Substancji i Absolutnej Formy. Zadaniem, które spełnia w tym celu, jest ożywianie ciała i z tej racji nazywa się „duszą”. Dlatego umysł jest formą substancjalną albo siłą, która wszystko na swój sposób w sobie zwiąja. Zwiąja władzę ożywiania, dzięki której udziela życia ciału, ożywiając go za sprawą duszy wegetatywnej i zmysłowej, władzę racjonalną i intelektualną [...]¹⁴⁷.

Problem relacji między poznaniem racjonalnym i intelektualnym należy wobec tego włączyć w ogólne rozważania na temat charakteru teologii mistycznej w kontekście dwóch sporów Kuzańczyka. Pierwszy to spór z Janem Wenckiem, który zarzuca filozofii Kuzańczyka skrajny antyracjonalizm (1.4.); drugi to spór z Wincentym z Aggsbach, który – przeciwnie – zarzuca Kuzańczykowi nadmierny intelektualizm (1.5.).

1.4. Kuzańczyk *contra sectam aristotelicam*

Podrozdział ten koncentruje się na trzech tekstach. Pierwszym jest *De docta ignorantia* (1440), drugim – *De ignota litteratura* (1442/1443) Jana Wencka, gdzie traktat Kuzańczyka poddany zostaje gruntowej krytyce; trzecim – *Apologia doctae ignorantiae* (1449), stanowiącym odpowiedź na zarzuty Wencka. Ważnym zagadnieniem jest tutaj stosunek Kuzańczyka do arystotelizmu – a raczej tego, co w *Apologii* określa on mianem „sekt arystotelików” (*secta aristotelica*) – i jej niechęci do zaproponowanej przezeń metody:

[...] wiedzie teraz prym sekta arystotelików, która za herezję uważa „zbieżność opozycji”. Przyjęcie tej metody [zbieżności opozycji] stanowi początek wzniesienia się ku teologii mistycznej, a jednak ta metoda budzi zupełny niesmak wśród tych, którzy karmią się naukami owej sekty i jest przez nich odsuwana jak najdalej – jako przeciwna do ich nauk. Dlatego byłoby nieomal cudem – tak jak [cudem byłaby] przemiana owej sekty – gdyby, odrzuciwszy Arystotelesa, wnieśli się wyżej¹⁴⁸.

¹⁴⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI, s. 189-190.

¹⁴⁷ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. V, n. 80, s. 115. Kuzańczyk dodaje tutaj jeszcze władzę inteligibilną (*vis intellectibilis*), ale dla uproszczenia pomijam rozróżnienie między władzą intelektualną a inteligibilną, ponieważ sam Kuzańczyk nie wykorzystuje go zbyt często.

¹⁴⁸ ADI, n. 7 (tłum. A.Ś.): „Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleret, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via

Podobnie jak w przypadku Petrarcki, nie mamy tu jednak do czynienia z odrzuceniem filozofii Arystotelesowskiej jako takiej, a jej wpływ jest wyraźnie widoczny w pismach Kuzańczyka, który akceptuje zasadnicze elementy filozofii Stagiryty – np. podział na substancję i przypadłość – uznając przy tym ich nieadekwatność względem Absolutu¹⁴⁹. Zbadanie stosunku między filozofią Arystotelesa i Kuzańczyka wymagałoby jednak obszernej analizy, na co nie ma tu miejsca i co nie byłoby konieczne dla celu tego podrozdziału¹⁵⁰. Nie chodzi wszakże o konkretne koncepcje metafizyczne lub teoriopoznawcze, a o samą filozofię, tj. o metafizyczne zorientowanie Kuzańczyka.

W traktacie *De docta ignorantia* Kuzańczyk cytuje Arystotelesa już w pierwszym rozdziale, gdzie zarysowuje zasadniczy problem całej swojej filozofii, a mianowicie problem niewiedzy o Bogu i istocie rzeczy. Nieskończoność Boga wymyka się rozumowi, ponieważ nie ma żadnej proporcji między nią a skończonym rozumem, a poznanie opiera się na stosunku porównawczym (między tym, co znane, i tym, co nieznanne). Ponadto istota rzeczy ukryta jest przed rozumem z uwagi na „precyzję połączeń w rzeczach cielesnych” (*praecisio [...] combinationum in rebus corporalibus*)¹⁵¹. Zarysowując ten problem, Kuzańczyk powołuje się na autorytet filozofów i Pisma Świętego:

Precyzja połączeń [zachodzących] w rzeczach cielesnych tudzież harmonijne dostosowanie się tego, co znane, do tego, co nieznanne, tak dalece przekracza ludzki rozum, że Sokrates był przekonany, iż nie wie nic oprócz tego, że nie wie, ogromnie zaś mądry Salomon twierdził, iż „nie zdoła człowiek wyrazić wszystkiego słowami” ani objaśnić w mowie. Inny jeszcze mąż boskiego zaiste ducha mawiał, że „mądrość i siedziba zrozumienia zakryta jest dla oczu żyjących” [Hi 28,20-21]. Jeśli ponadto także wielce głęboki Arystoteles utrzymuje w *Pierwszej Filozofii*, że nawet wniknięcie w najoczywistsze sprawy natury jest dla nas równie trudne, jak gdy sowy próbują ujrzeć słońce – to rzeczywiście pragniemy osiągnąć jakąś wiedzę o własnej niewiedzy, skoro nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza. Jeślibyśmy zdołali to w pełni osiągnąć, posiadlibyśmy oświeconą niewiedzę. Albowiem człowiek – nawet najbardziej gorliwy w nauce – nie znajduje w naukach nic doskonalszego niż w niewiedzy sobie przyrodzonej, którą uzna wówczas za wiedzę najwyższą. I tym będzie mądrzejszy, za im większego się uzna ignorantą¹⁵².

Można przypuszczać, że Kuzańczyk poczytuje tutaj Arystotelesa za wzór „naukowego” podejścia do filozofii, zaznaczając, że nawet ktoś tak uczony nie ma złudzeń co do możliwości ludzkiego rozumu. Nasz wysiłek poznawczy nie jest daremny, „nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza”, ale Kuzańczyk stara się uchwycić problem u samego źródła

penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire.”

¹⁴⁹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XVIII, s. 60-61.

¹⁵⁰ Zob. Kijewska, „*IDIOTA DE MENTE*”: *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, s. 67-88. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, s. 3-49. Tenże, *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, s. 179-224. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996.

¹⁵¹ DI, lib. I, c. I, n. 4. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 14.

¹⁵² Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 14-15.

i uzyskać właściwy obraz naszej niewiedzy – wniknąć w głąb natury ludzkiej, gdzie tkwi nierozwiązywalne napięcie między pragnieniem mądrości i słabością umysłu. Arystoteles jest tutaj sprzymierzeńcem, a nie adwersarzem, ponieważ wykazuje właściwą – pokorną – postawę filozoficzną.

W takim właśnie świetle należy rozpatrywać zawarty w *Apologii* sprzeciw Kuzańczyka wobec „sekty arystotelików”. Nie dotyczy on konkretnych twierdzeń, ale – tak jak w przypadku Petrarcki – postawy duchowej. Warto więc zwrócić uwagę na samą postać Jana Wencka, przedstawiciela owej „sekty”. Jak zauważa Jasper Hopkins:

Wszelkie dowody wskazują na to, że Wenck był dobrym uczonym, człowiekiem obszernej wiedzy i inteligencji – kimś szanowanym na tyle, by zostać trzykrotnie wybranym na rektora Uniwersytetu w Heidelbergu. Niepowodzenie Wencka w poprawnym odczytaniu traktatu *De docta ignorantia* nie wynikało z niedostatków intelektualnych, ale raczej z wadliwej metodologii. Skupił się na kilku co bardziej uderzających stwierdzeniach Kuzańczyka, które następnie zinterpretował bez jakiegokolwiek świadomości zastrzeżeń, które Mikołaj na te stwierdzenia nałożył. A także zbyt pospiesznie potraktował tekst Mikołaja, zakładając, że padł on ofiarą (rzekomo) heretyckich nauk Mistrza Eckharta¹⁵³.

Być może Hopkins ocenia Wencka aż nazbyt łagodnie, wszakże ciężko przyjąć, by niedbałość i zapalczywość w ścieraniu się z cudzymi poglądami szła w parze z wielką umysłowością – a przynajmniej taki jest wniosek Kuzańczyka, odpłacającego się Wenckowi za jego przytyki¹⁵⁴. Kuzańczyk zostaje przezeń nazwany fałszywym prorokiem, próbującym – pod płaszczykiem religijności – zwieść niewykształconych wiernych¹⁵⁵, a także „człowiekiem zagubionym, błędzącym w ciemności, który za pomocą przewrotnej relacji porównawczej, przez którą miał wznieść się do rozumienia, kroczy ścieżką głupoty i głupiej niewiedzy”¹⁵⁶.

Atak Wencka dotyczy przede wszystkim koncepcji uczonej niewiedzy i zbieżności opozycji, które w zasadzie utożsamia on z (rzekomym) odrzuceniem praw logiki przez Kuzańczyka. Koncepcje te zdają się Wenckowi stanowić zagrożenie nie tylko dla chrześcijańskich prawd wiary, ale także dla wszelkiej możliwej do zdobycia przez człowieka prawdy i wiedzy. Wenck twierdzi, że – przyjąwszy pogląd Kuzańczyka – nie można przeprowadzić żadnego rozumowania, ponieważ stwierdzenie sprzeczności między

¹⁵³ J. Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994, s. 7-8 (tłum. A.Ś.).

¹⁵⁴ Por. E. Meuthen, *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, tłum. D. Crouner, G. Christianson, Washington 2010, s. 58: „Christian Neoplatonism affirmed God’s transcendence through its ‘negative theology’ that grants validity only to statements about God that reject characteristics with which we are acquainted. He is the complete other. Nicholas, still committed to this principle even as he went beyond the conventional concept of opposites, guarded himself against the pantheistic consequences. Wenck feared that Nicholas had not escaped them, but Wenck not only may have had an uneasy conscience, but he was also fundamentally a lesser intellect than Nicholas”.

¹⁵⁵ J. Wenck, *On Unknown Learning (De Ignota Litteratura)*, n. 21, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa’s Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1988, s. 426.

¹⁵⁶ Tamże, n. 33, s. 439 (tłum. A.Ś.).

poprzednikiem i następnikiem nie prowadziłyby do uznania fałszu takiej implikacji. Dopuszczenie zaś sprzeczności zniszczyłoby wszelką wiedzę i naukę, w tym nauczania „proroków naszego Zbawiciela, ewangelistów i apostołów, dzięki którym nasza wiara postrzegana jest jako w znacznej mierze potwierdzona wobec niewiernych”¹⁵⁷.

Jednak Wenck z pewnością myli się, sądząc, że Kuzańczyk odrzuca zasady logiki, godząc tym samym w wartość rozumu ludzkiego i zdobywanej przez niego wiedzy. Kuzańczyk uznaje jedynie, że rozumowania są rozumowaniami, tj. czynnościami należącymi do rozumu, ponad którym znajduje się jeszcze władza intelektu, zdolna do osiągnięcia intuicyjnego oglądu tego, co przekracza rozumienie. Ponieważ działanie rozumu dotyczy danych zmysłowych (rozum porządkuje, łączy i dzieli te dane, tworząc pojęcia), a Bóg nie może zostać poznany za pomocą zmysłów, to logiczną konsekwencją jest uznanie niewystarczalności rozumu¹⁵⁸. Ponadto Kuzańczyk nie odrzuca praw logiki, a nawet uznaje je za naturalne dla stworzeń rozumnych:

Logika zatem i wszelkie dociekanie filozoficzne nigdy nie dociera do oglądu. Z kolei pies łowczy korzysta z przyrodzonego mu dyskursu w odniesieniu do śladów danych zmysłowym doświadczeniu, tak że tym sposobem ostatecznie dociera do tego, co poszukiwane: tak jak każde zwierzę korzysta z właściwego sobie sposobu [...], tak człowiek – z logiki. Bowiem, jak głosi Algazel, „logika jest nam wrodzona z natury (*naturaliter indita*); jest bowiem mocą rozumu”. W istocie, zwierzęta racjonalne rozumują. Rozumowanie docieka i wnioskuje (*quaerit et discurrit*). Wnioskowanie jest z konieczności

¹⁵⁷ Tamże, n. 22, s. 427 (tłum. A.Ś.).

¹⁵⁸ Por. DI, lib. I, c. X, n. 29: „Adhuc, cum dico: ‘Unitas est maxima’, trinitatem dico. Nam cum dico unitas, dico principium sine principio; cum dico maxima, dico principium a principio; cum illa per verbum est copulo et unio, dico processionem ab utroque. Si igitur ex superioribus manifestissime probatum est unum esse maximum, quoniam minimum, maximum et connexio unum sunt, ita quod ipsa unitas est et minima et maxima et unio: hinc constat, quomodo evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissima intellectione voluerit comprehendere. Admiraris autem de hiis, quae diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficiem et circulum et sphaeram. Unde, ut acuatur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manu ductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima, quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducunt; quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut – quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur – videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, Deum unum et trinum semper benedictum”. DI, lib. I, c. XXIV, n. 76: „Non est autem unitas nomen Dei eo modo, quo nos aut nominamus aut intelligimus unitatem, quoniam, sicut supergreditur Deus omnem intellectum, ita a fortiori omne nomen. Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis; quare unitati pluralitas aut multitudo secundum rationis motum opponitur. Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum”. DI, lib. II, c. III, n. 108: „Et ut in numeris intentionem declarem: Numerus est explicatio unitatis. Numerus autem rationem dicit. Ratio autem ex mente est; propterea bruta, quae mentem non habent, numerare nequeunt. Sicut igitur ex nostra mente, per hoc quod circa unum commune multa singulariter intelligimus, numerus exoritur: ita rerum pluralitas ex divina mente, in qua sunt plura sine pluralitate quia in unitate complicate. Per hoc enim, quod res non possunt ipsam aequalitatem essendi aequaliter participare, Deus in aeternitate unam sic, aliam sic intellexit, ex quo pluralitas, quae in ipso est unitas, exorta est. Non habet autem pluralitas sive numerus aliud esse quam ut est ab ipsa unitate. Unitas igitur, sine qua numerus non esset numerus, est in pluralitate; et hoc quidem est unitatem explicare, omnia scilicet in pluralitate esse”.

ograniczone przez *terminus a quo* i *ad quem*, a rzeczy, które są sobie przeciwne, nazywamy sprzecznymi. Stąd do rozumu dyskursywnego należą terminy opozycyjne i rozłączne. W regionie rozumu to, co przeciwległe, jest rozłączne, tak jak w definicji okręgu (*in ratione circuli*) – tj. linie od środka do obwodu są równe – środek nie może zbiegać się z obwodem. Jednak w regionie intelektu, który widzi, że liczba zwija się w jedność, linia – w punkcie, a okrąg – w środku, przez umysłowy ogląd bez dyskursu osiągnięta jest zbieżność jedności i wielości, punktu i linii, środka i okręgu [...] ¹⁵⁹.

Wenck dostrzega również zagrożenie dla dogmatu o Trójcy Świętej, uznając, że uczona niewiedza poprzez zniesienie zasady niesprzeczności w odniesieniu do Boga, likwiduje podział na trzy Osoby w Trójcy (choć Kuzańczyk – jak zresztą Wenck zauważa – nie stara się tego podziału zlikwidować, przez co Wenck oskarża go o niekonsekwencję) ¹⁶⁰. Ponadto w zasadzie zbieżności opozycji Wenck dostrzega stanowisko panteistyczne, będące zagrożeniem dla indywidualności rzeczy stworzonych (tzn. jeśli Bóg, jak głosi Kuzańczyk, jest „wszystkim we wszystkim”, to stwierdzamy, że żadna rzecz nie jest różna od Boga i nie zachowuje właściwej sobie istoty) ¹⁶¹.

Rozumienie zasady zbieżności opozycji jest dość problematyczne i zostanie omówione w trzecim rozdziale tej pracy ¹⁶²; zdaje się, że poglądy Kuzańczyka w tej sprawie rozwijały się i były doprecyzowywane, czego Wenck nie mógł być świadom i musiał bazować na niezbyt jasnym jej ujęciu z *De docta ignorantia*. Mimo wszystko powyższe zarzuty są wyraźnym świadectwem niezrozumienia intencji autora. Wenck usiłuje pokazać, że tezy Kuzańczyka prowadzą do panteizmu, tj. uznania tożsamości między Stwórcą a stworzeniem, podczas gdy sednem uczonej niewiedzy jest przekonanie, że relacje tożsamości, odrębności i sprzeczności należą do aktywności rozumu w odniesieniu do danych zmysłowych, a więc nie można za ich pomocą adekwatnie ująć boskiej nieskończoności, choć w odniesieniu do rzeczy skończonych te relacje pozostają adekwatne. Różnica między Stwórcą i stworzeniem nie może być ostrzejsza. Wenck, chcąc wzmocnić swoją argumentację, wskazuje nawet na potępienie z 1317 roku, dotyczące (między innymi) tezy, że Bóg jest formalnie wszystkimi rzeczami, a

¹⁵⁹ ADI, n. 21 (tłum. A.Ś.): „Logica igitur atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit. Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo [...], sic homo logica. Nam, ut ait Algazel, “logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis”. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurret. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circulum, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu [...]”.

¹⁶⁰ Wenck, *On Unknown Learning* (De Ignota Litteratura), n. 25, s. 430-431.

¹⁶¹ Tamże, n. 25-33, s. 431-439.

¹⁶² Rozdz. 3.1.3.

rzeczy w swej naturze nie są różne od Boga¹⁶³. Na to Kuzańczyk odpowiada, że takich tez w *De docta ignorantia* po prostu nigdzie nie głosi¹⁶⁴.

Należy zaznaczyć, że Kuzańczyk w odniesieniu do Boga nie odrzuca aktywności rozumu całkowicie, lecz próbuje ustalić jego ograniczenia¹⁶⁵. Poznanie rozumowe jest etapem na drodze do właściwego oglądu, czego wyrazem jest chociażby matematyczny symbolizm Kuzańczyka (zasygnalizowany w powyższym cytacie). Operacje na skończonych figurach geometrycznych stanowią w *De docta ignorantia* ćwiczenie umysłu, które pozwala uświadomić sobie niepojmowalność nieskończoności. Czytamy, że „szeroki trakt do rzeczy boskich wiedzie jedynie poprzez symbole i [...] najłatwiej się nim posuwać, korzystając z symboli matematycznych, a to z racji ich niezawodnej, trwałej pewności”¹⁶⁶. Następnie jednak skuteczność tej drogi zostaje ograniczona, ponieważ Bóg przekracza skończony ludzki rozum:

Wprawdzie nie da się Go poznać w tym świecie, gdzie rozum, pogląd bądź nauka, posługujące się symbolami, prowadzą nas od tego, co bardziej zrozumiałe, do nieznanego; zaczynamy Go jednak pojmować tam, gdzie kończą się przekonania, a zaczyna wiara¹⁶⁷.

Problem, jak zauważa Hopkins, tkwi w metodologii. Wenck postrzega teologię jako naukę, dziedzinę ludzkiej wiedzy, podczas gdy sama możliwość pozytywnej wiedzy na temat tego, co nieskończone, zostaje zanegowana na samym początku traktatu *De docta ignorantia*. Wenck zdaje się nie rozumieć tego punktu wyjściowego, źródłowego problemu traktatu Kuzańczyka, który nie neguje możliwości jakiegokolwiek wiedzy, a tylko pozytywnej wiedzy o Bogu¹⁶⁸.

Wenck krytykuje ponadto tezę o niedostępności prawdy, powołując się na Arystotelesa i wskazując, że gdyby prawda była całkowicie niedostępna, to naturalny dla człowieka „ruch” intelektu byłby bezcelowy i daremny. Ale Kuzańczyk pisze dokładnie to samo już na samym początku traktatu¹⁶⁹. Czy oznacza to, że Kuzańczyk uważa ów „ruch” intelektu za zasadny tylko w odniesieniu do stworzeń, a nie w odniesieniu do Boga? Odpowiedź na to pytanie musi być przecząca, ponieważ celowość owego ruchu jest w

¹⁶³ Wenck, *On Unknown Learning* (De Ignota Litteratura), n. 25-26, s. 431.

¹⁶⁴ ADI, n. 22-23.

¹⁶⁵ Por. cytowany wyżej fragment: „Rozum względem intelektu znajduje się jakby na horyzoncie, lecz ponieważ w zenicie względem zmysłów [...]. Rozum [...], swoją naturą wybitnie górujący z racji współuczestnictwa w naturze intelektu, zawiera pewne prawa, za pomocą których sprawuje ponieważ nadzór nad pragnieniami namiętności i mityguje je, sprowadzając do równowagi, tak by człowiek nie upatrywał swego celu w rzeczach zmysłowych, wyzbywając się do cna pragnień duchowych i intelektualnych. [...]” (Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI, s. 189-190).

¹⁶⁶ Tamże, ks. I, rozdz. XI, s. 40.

¹⁶⁷ Tamże, ks. III, rozdz. XI, s. 212.

¹⁶⁸ Co jest skądinąd wyrazem stale obecnego w filozofii chrześcijańskiej napięcia między teologią pozytywną, negatywną i mistyczną. Por. tamże, ks. I, rozdz. XXIV-XXVI, s. 78-90.

¹⁶⁹ Tamże, ks. I, rozdz. I, s. 13-15.

pismach Kuzańczyka argumentem na rzecz możliwości poznania, że Bóg istnieje (ponieważ gdyby nie istniał, ruch intelektu byłby bezcelowy, co jest nie do przyjęcia)¹⁷⁰. Ruch rozumu z kolei współuczestniczy w ruchu intelektu, będąc wpisany w tę samą teleologię procesu poznawczego, który jest udziałem człowieka jako stworzenia zmysłowego i intelektualnego¹⁷¹.

Kuzańczyk jest całkowicie świadom paradoksu tkwiącego w myśleniu o nieskończonym Bogu – w myśleniu, które jest zarazem niemożliwe z punktu widzenia rozumu, a jednak konieczne z punktu widzenia teleologii poznania, zgodnie z którą jesteśmy intelektualnie „nakierowani” na to, co niepoznawalne. Można przypuszczać, że jego zamiarem jest majeutyczne wyłonienie tego napięcia, a nie rozwiązanie go za pomocą nauk tej czy innej szkoły filozoficznej.

Pomijając dalszą argumentację Wencka, która w zasadzie sprowadza się do zarzutu o panteizm i antyracjonalizm, wystarczy tutaj zauważyć, że nie przejawia on zrozumienia dla przyjętego przez Kuzańczyka sposobu filozofowania (niezależnie od jego zasadności), a krytyka konkretnych twierdzeń zdaje się być kwestią wtórną. Różnica między Wenckiem i Kuzańczykiem tkwi zatem nie w afirmacji lub negacji wartości rozumu, ale w uznaniu, że poznanie mistyczne znajduje się ponad rozumem:

Jeśli ktoś bada najważniejszych mędrców dawnych wieków, odkrywa, że gorliwie przestrzegali przed tym, by mistyczne rozważania nie wpadły w ręce nieuczonych. Wszak czytamy, że Hermes Trismegistos zalecił Eskulapowi, a Dionizy Areopagita Tymoteuszowi, to samo, o czym nasz Chrystus pouczył. Zakazał bowiem rzucania perły, która jest symbolem królestwa Bożego, przed wieprze, w których nie ma intelektu¹⁷².

Powyższy fragment jest nie tylko odparciem zarzutu o zwodzenie nieuczonych (nie do nich bowiem Kuzańczyk kieruje swoje pisma), ale również bezpośrednim – zarazem subtelnym i złośliwym – atakiem na Wencka, którego nieumiejętność odczytania intencji autora zostaje przezeń zdiagnozowana jako wynikająca ze słabości intelektu (w odróżnieniu od rozumu). Czytamy następnie:

Wydaje się, że ten człowiek mało przeczytał, a jeszcze mniej – z tego, co przeczytał – pojął (*intellaxisse*). Teologia mistyczna wiezie bowiem do spoczynku i milczenia, gdzie dany nam jest ogląd (*visio*) niewidzialnego Boga; z kolei wiedza (*scientia*), która polega na ćwiczeniu się w prowadzeniu sporów, jest też taką wiedzą, która poszukuje zwycięstwa w słowach i nadyma się. Daleko jest ona od tej [wiedzy], która zbliża do Boga, będącego

¹⁷⁰ Por. VD, c. XV-XVI, n. 61-70; VS, c. XII, n. 32.

¹⁷¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI, s. 189.

¹⁷² ADI, n. 7 (tłum. A.Ś.): „Si quis graviore prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent. Sic Hermetem Trismegistum Aesculapio atque Ariopagitam Dionysium Timotheo praecepisse legimus, quod et Christum nostrum docuisse scimus; inhibuit enim margaritam, quam regnum Dei figurat, ante porcos proici, in quibus non est intellectus”.

naszym pokojem (*pax*). Dlatego, gdy [Wenck] proponował spierać się na gruncie swojej wiedzy, nie był w stanie ukryć, jakiego rodzaju jest ta wiedza. Bowiem to, co nadyma i podsycza konflikty, jasno pokazuje, że nie jest wiedzą, która przez spoczynek prowadzi do umysłowego oglądu. A taka właśnie jest uczona niewiedza¹⁷³.

Następnie Kuzańczyk przechodzi do wyjaśnienia konkretnych problemów zawartych w traktacie *De docta ignorantia*, co jest już mniej istotne z perspektywy metafizycznej. Ważne jest to, że Kuzańczyk jasno diagnozuje źródło konfliktu z Wenckiem i tłumaczy swoją niechęć wobec „sekt arystotelików”. Problem nie tkwi w koncepcjach metafizycznych czy teoriopoznawczych, ale w samym podejściu do filozofii.

Filozofia, która poszukuje mistycznej kontemplacji, przeciwstawiona jest tutaj filozofii skupionej na słownej szermierce w ramach określonego nurtu. Prawdziwy filozof – czyli ktoś, kto pragnie mądrości – nie może poprzestać na wiedzy propozycjonalnej, możliwej do wyrażenia w określonej warstwie słownej (jaka by ona nie była), ponieważ ta należy do aktywności rozumu, którą prawdziwa Mądrość przekracza. Tak rozumiana filozofia jest rodzajem ćwiczenia duchowego, polegającego na ciągłym podejmowaniu prób, aby przekroczyć ograniczenia własnego rozumu, którego działanie – choć nieodzowne dla życia umysłowego – nigdy nie może sprostać stojącemu przed każdym filozofem wyzwaniu.

1.5. Spór o teologię mistyczną

Za początek sporu o teologię mistyczną przyjąć można wrzesień 1452 roku, kiedy to Kaspar Ayndorffer – opat klasztoru w Tegernsee – zwrócił się do Kuzańczyka z prośbą o wyjaśnienie, czy mistyczne uniesienie polega na samym tylko afekcie wyzutym z aktywności intelektualnej, czy też intelekt jest w pewien sposób w nie zaangażowany. Kuzańczyk w odpowiedzi stwierdza, że wszystko, co jest kochane, kochane jest *sub ratione boni* – nie można kochać czegoś, nie rozpoznawszy w tym czymś dobra. Na tym właśnie polega uczona niewiedza: nie wiemy, czym Bóg jest, ale poznajemy, że jest celem wszelkiego działania i poznania; że jest Dobrem samym i z tego powodu Go kochamy. Na dodatek ekstazy uniesienia, w które zaangażowane są zmysły, mogą być zwodnicze, a więc wszelka

¹⁷³ ADI, n. 10 (tłum. A.Ś.): „*Pauca videtur hic homo legisse et minus, quae legit, intellexisse. Nam mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei; scientia autem, quae est in exercitio ad confligendum, illa est, quae victoriam verborum exspectat et inflatur, et longe abest ab illa, quae ad Deum, qui est pax nostra, properat. Unde, cum confligere ex sua scientia proponat, qualis sit illa, occultare nequivit. Id enim, quod inflat et ad conflictum excitat, seipsum prodit: eam scilicet non esse scientiam, quae per vacationem in mentis visionem tendit, qualis est docta ignorantia*”.

aktywność mistyczna powinna opierać się na trwałym fundamencie intelektualnego rozpoznania Boga jako Dobra¹⁷⁴.

Wincenty z Aggsbach, dowiedziawszy się o tej korespondencji, w czerwcu 1453 roku napisał traktat przeciwko Gersonowi, włączając Kuzańczyka w paradygmat interpretacji teologii mistycznej zaproponowany przez Gersona. Odnosząc się do filozofii Kuzańczyka, wskazuje między innymi na to, że oburzające jest łączenie metafizyki Arystotelesa z teologią mistyczną, a właśnie to połączenie ma jego zdaniem znamionować myśl Kuzańczyka¹⁷⁵. Zarzut ten może dziwić, biorąc pod uwagę spór Kuzańczyka z Wenckiem, podczas którego wybrzmiały zarzuty o wcale przeciwnej naturze. Spróbuję jednak uchwycić sedno problemu.

Termin „teologia mistyczna” wywodzi się z pism Dionizego Areopagity, gdzie wprowadzone zostaje rozróżnienie na teologię pozytywną, negatywną oraz mistyczną. Dyskurs pozytywny polega na przypisywaniu Bogu określeń pozytywnych („dobry”, „byt”, „życie” „mądrość”, „moc” itd.), natomiast negatywny – na zaprzeczaniu tych określeń (nie można o Bogu powiedzieć, że jest „dobry”, „mądry” itd., ponieważ określenia te pochodzą ze świata stworzonego, a nie można o Bogu orzekać niczego, co należy do świata). W dyskursie mistycznym o Bogu mówi się, że ani nie jest dobry, ani nie jest nie-dobry, ale jest „nad-dobry”; ani nie jest substancją, ani nie jest nie-substancją, lecz jest „nad-substancją” itd.¹⁷⁶

Mówiąc jednak o dyskursie, kształtujemy już wyobrażenie o teologii mistycznej jako pewnej tylko operacji na pojęciach, ale nie taki jest jej charakter – i właśnie rozumienie, czym jest teologia mistyczna, stanowi przedmiot sporu Wincentego z Kuzańczykiem. Tekst *De mystica theologia* Areopagity doczekał się w języku łacińskim zarówno kilku przekładów, jak i licznych komentarzy, które niejednokrotnie różnie akcentują pewne elementy jego myśli (Wincenty odwołuje się do komentarzy Tomasza Gallusa, Hugona z Balmy i Roberta Grosseteste)¹⁷⁷. Autorytet Areopagity, biorący się również stąd, że uznawano go za bezpośredniego ucznia Pawła z Tarsu, sprawiał, że chętnie odwoływano się do jego pism, traktując je przy tym często w sposób instrumentalny, co zdaniem niektórych badaczy dotyczy również myśli Gersona:

Choć wydawałoby się, że Gersonowa doktryna o teologii mistycznej powinna wywodzić się z pierwotnego źródła, od przywołania którego autor rozpoczyna rozważania pierwszego

¹⁷⁴ M. Ziebart, *Laying Siege to the Wall of Paradise: The Fifteenth-Century Tegernsee Dispute over Mystical Theology and Nicholas of Cusa's Strong Defense of Reason*, „Journal of Medieval Religious Cultures” 41/1 (2015), s. 47-48.

¹⁷⁵ Tamże, s. 54.

¹⁷⁶ A. Kijewska, hasło: „Dionizy Areopagita”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (dostęp online 06.07.2020: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dionizyareopagita.pdf>).

¹⁷⁷ Wincenty z Aggsbach, *Traktat przeciw Gersonowi (Traktat pewnego kartausa o teologii mistycznej)*, n. 7-9, tłum. M. Jakubowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 9/44 (2011), s. 134-135.

traktatu, czyli z *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego, w istocie tak nie jest. Zdaniem Gersona, który inspiruje się myślą św. Tomasza, Areopagita był perypatetykiem, naśladowującym we wszystkim Arystotelesa. Czy to na skutek takiego ujmowania jego myśli, czy też za sprawą wyboru innych autorytetów, Gerson, według Combes'a, dopuszcza się w swoim dziele podwójnej zdrady Pseudo-Dionizego. Po pierwsze, odstępując od dionizyjskiej myśli przez swój radykalny empiryzm, na którym buduje teorię *O teologii mistycznej*. Po drugie, przez to, że czyni z niej właśnie naukę¹⁷⁸.

Paul Rorem do opisu recepcji myśli Dionizego używa sformułowania Alana z Lille: „autorytet ma nos z wosku – można go wygiąć w różne kierunki”¹⁷⁹. W tym przypadku chodzi o dwa zasadnicze kierunki: afektywny (reprezentowany przez wspomnianych komentatorów) i intelektualny. Do tego drugiego kierunku Wincenty w liście do Jana Schlitpachera¹⁸⁰ zalicza Jana Kecka¹⁸¹, Mikołaja Kuzańczyka, a przede wszystkim Jana Gersona (list ten jest przełożony na język polski pod tytułem „Traktat przeciw Gersonowi”). Zdaniem Wincentego teologia mistyczna opiera się na afekcie bez udziału intelektu, bez „towarzyszącego myślenia”, a wymienieni myśliciele odchodzą od tego podejścia:

[...] w praktyce teologii mistycznej wznoszenie się w niewiedzy, to znaczy bez towarzyszącego myślenia, jest właściwością i niejako zasadą tej sztuki. Odstępując od tej zasady, Gerson zadaje kłam tłumaczom Dionizego, praktykom, a także sobie samemu, i nie naucza Dionizyjskiej teologii mistycznej, lecz zmyśla swoją własną, w której uniesienie nie odbywa się w sposób nieznan. A jeśli jemu to było wolno, dlaczego nie miałyby być wolno innym? Niech więc Jan Keck popełnia sobie własną i Mikołaj z Kuzy własną. W końcu będą mogły powstać z tego rozłamy, gdy jeden powie: „Ja jestem Hugona”, następny: „Ja jestem Gersona”, inny: „Ja jestem Kecka”, czwarty: „Ja jestem Kuzańczyka”¹⁸².

Wincenty skupia się między innymi na początkowym fragmencie *De mystica theologia* Areopagity, gdzie autor poucza Tymoteusza o istocie teologii mistycznej. W liście do Schlitpachera ten fragment zostaje przytoczony przez Wincentego w kilku przekładach (z pominięciem tekstu greckiego, który podaję poniżej dla porównania):

¹⁷⁸ Jakubowska, *Wstęp*, w: Gerson, *O teologii mistycznej*, s. 13-14.

¹⁷⁹ P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford 1993, s. 238-239.

¹⁸⁰ Jan Schlitpacher (1403-1482) w 1436 r. został przeorem w benedyktyńskim opactwie w Melk i można go uznać za głównego „organizatora” sporu, ponieważ kopiował i przekazywał przesyłane mu listy. Był przyjacielem Bernarda z Waging (1400-1472), autora *Laudatorium doctae ignorantiae* (1451/1452) – napisanego oczywiście na cześć traktatu *De docta ignorantia* – przy czym do myśli Kuzańczyka zachowywali oni pewną rezerwę, postrzegając ją jako nazbyt intelektualistyczną. Bernard zarzucał nawet Kuzańczykowi, że skoro ten nie prowadzi życia monastycznego, to nie powinien o nim pouczać. Ziebart, *Laying Siege to the Wall of Paradise*, s. 44-45.

¹⁸¹ Jan Keck (ok. 1400-1450) był w zasadzie rówieśnikiem i przyjacielem Kuzańczyka (1401-1464). Zapewne spotkali się na soborze w Bazylei w 1441 r., a rok później Jan został przeorem opactwa w Tegernsee i zdaje się, że to dzięki niemu Kuzańczyk nawiązał kontakt z tym środowiskiem. Watanabe, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, s. 211.

¹⁸² Wincenty z Aggsbach, *Traktat przeciw Gersonowi*, n. 13, s. 136.

Tu autem, o amice Thymothee, circa misticas speculationes, corroborato itinere, et sensus desere, et intellectuales operationes, et sensibilia, et invisibilia, et omne non ens et ens et ad unitatem ut possibile est inscius restituere, etc. (przekład Jana Szkota Eriugeny)

Tu autem, amice Thymotee, ad hoc quod capax fias misticarum contemplationum sive revelacionum, derelinque sensus, et sensibilia exercitia, et intellectuales operationes, et omnia intelligibilia, et forti conatu hec reprime, et sicut est tibi possibile ignote consurge, etc. (nieco zniekształcone tłumaczenie Tomasza Gallusa za pośrednictwem *Septem itinera aeternitatis* Rudolfa z Biberbach)

Tu autem, amice Thymothee, circa misticas visiones forti contricione et sensus derelinque, et intellectuales operationes, et omnia sensibilia, et intelligibilia, et omnia existencia et non existencia; et sicut est possibile, ignote consurge, etc. (przekład Jana Saracena przypisywany przez Wincentego Gallusowi)

σὺ δέ, ὦ φίλε Τιμόθεε, τῆ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γῶσιν (Dionizy Areopagita)¹⁸³

Wyrażenia *inscius* oraz *ignote* (gr. ἀγνώστως) – „nie wiedząc”, „nie poznając”, „w niewiedzy” – zdaniem Wincentego świadczą na rzecz interpretacji afektywnej poprzez wykluczenie możliwości jakiegokolwiek poznania mistycznego; teologia mistyczna jest praktyką, a nie teorią¹⁸⁴. Gerson sprzeniewierzać się ma takiemu ujęciu w *De mystica theologia*, gdzie określa teologię mistyczną mianem „mądrości” (*sapientia*) i „wysmakowanego” lub „mądrościowego poznania” (*sapida notitia*)¹⁸⁵.

Zarzut Wincentego opiera się na wprowadzeniu rozróżnienia między kontemplacją a mistyką, które to porządki – jego zdaniem – pomieszane są w Gersonowskiej interpretacji teologii mistycznej. Kontemplacja jest intelektualna, wiąże się jeszcze z rozważaniami, ze swego rodzaju „widzeniem intelektualnym”; mistyka zaś jest afektywna, nie towarzyszy jej aktywność poznawcza. Kontemplacja – jak czytamy – bierze swoją nazwę *a contemplando*

¹⁸³ Fragmenty łacińskie pochodzą z: P.G. Théry, *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 10 (1935-1936), s. 180-181. Fragment grecki pochodzi z: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 997B i n., w: Pseudo-Dionysius Areopagita, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, red. G. Heil, A. M. Ritter, Berlin 2012, s. 124. Polski przekład E. Bułhaka brzmi: „Ty zaś, o drogi Tymoteuszu, ćwicz się ustawicznie w kontemplacjach mistycznych; pozostaw na uboczu zmysły i działalność umysłu, wszystko, co jest materialne i intelektualne, wszystko, co jest i nie jest; połącz się z porywem nadprzyrodzonym, tak ściśle, jak tylko można, z Tym, który wznosi się ponad wszelką substancję i wszelkie pojmowanie” (Dionizy Areopagita, *O teologii mistycznej*, I, w: *Dzieła świętego Dionizyusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932, s. 108, pisownia poprawiona). Z kolei M. Dzielska tłumaczy: „Ty zaś, kochany Tymoteuszu, ćwicz się nieustannie w kontemplacjach mistycznych, odrzuć od siebie doznania zmysłów i intelektualne energie, całość rzeczy i postrzeganych, i pojmowanych, i wszystkie niebyty, i wszystkie byty, tak ażebyś w tej całkowitej niewiedzy został wyniesiony, na ile jest to możliwe, do jedności z tym, co jest ponad każdą substancją i ponad wszelką wiedzą”. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, I.1, tłum. M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, t. I, Kraków 1997, s. 163.

¹⁸⁴ Wincenty z Aggsbach, *Traktat przeciw Gersonowi*, n. 3, s. 133.

¹⁸⁵ Tamże, n. 14, s. 136-137. Warto dodać, że przymiotnik *sapidus* pochodzi od czasownika *sapio*, dziedzicząc po nim jego wieloznaczność; *sapidus* może oznaczać zarówno „smaczny”, jak i „mądry” (por. ang. *sapid*, *sapient*, a także *savour*, *savoury*).

seu videndo („od kontemplowania, czyli widzenia”), natomiast mistyka – *ab occultatione* („od utajania”) ¹⁸⁶. Ten zarzut wydaje się w tym liście jednym z najbardziej klarownych odniesień do myśli Kuzańczyka, który stale posługuje się metaforą widzenia i nigdy nie rozróżnia porządku kontemplacji i mistyki. Na przykład w *Apologii* czytamy, że „teologia mistyczna wiedzie [...] do spoczynku i milczenia, gdzie dany nam jest ogląd (*visio*) niewidzialnego Boga” ¹⁸⁷.

Odpowiedź Kuzańczyka na zarzuty Wincentego jest w zasadzie powtórzeniem przedstawionego wcześniej twierdzenia o konieczności oparcia uniesienia mistycznego na trwałym fundamencie poznawczym. Droga czystego afektu, jak się zdaje, mieściłaby się jeszcze w ramach teologii negatywnej, a więc byłaby zbyt uzależniona od świata zewnętrznego (na zasadzie: jeśli Bóg nie jest żadną poznawalną rzeczą, to należy odrzucić poznanie), podczas gdy teologia mistyczna znajduje się ponad pozytywną i negatywną, stanowiąc próbę wyjścia ponad tę zasadniczą opozycję, co u Kuzańczyka znajduje wyraz w metodzie zbieżności opozycji, opierającej się na działalności intelektu ¹⁸⁸.

Wydaje się, że Kuzańczyk lepiej od Wincentego rozpoznaje paradoks tkwiący w problemie możliwości poznania Boga. Paradoks ten obecny jest także u Areopagity, który w traktacie *De mystica theologia* pisze wprawdzie o wyrzeczeniu się wiedzy i wzniesieniu się *ὕπερ γνῶσιν* ¹⁸⁹, ale właśnie po to, by osiągnąć pewnego rodzaju poznanie, czyli *γνώσις*:

[...] dusza, uwolniona od świata zmysłowego i od świata umysłowego [...], gubi się w tym, który nie może być ani widzialnym, ani pojętym; [...] złączona z nieznanym najszlachetniejszą częścią siebie samej z powodu swojego wyrzeczenie się wiedzy, czerpiąc na koniec z tej absolutnej niewiedzy takie poznanie (*γνώσις*), do jakiego rozum nie mógłby dojść ¹⁹⁰.

Ponadto Hugon z Balmy, na którego autorytet powołuje się Wincenty, przedstawia ten problem w swoim traktacie *De theologia mystica* i chociaż wyżej ceni drogę afektu od drogi intelektu, to bynajmniej nie jest w tej kwestii tak radykalny, jak Wincenty. Przeciwnie,

¹⁸⁶ Tamże, n. 32, s. 143.

¹⁸⁷ ADI, n. 10: „[...] *mystica theologia ducit ad vacationem et silentium, ubi est visio, quae nobis conceditur, invisibilis Dei*”.

¹⁸⁸ Ziebart, *Laying Siege to the Wall of Paradise*, s. 49. Por. cytowany wcześniej fragment ADI, n. 7: „Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida quasi propositi contraria ab eis procul pellitur, ut sit miraculo simile – sicuti sectae mutatio – reiecto Aristotele eos altius transilire”.

¹⁸⁹ Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 997B i n., s. 124: „σὺ δέ, ὃ φίλε Τιμόθεε, τῆ περι τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνω διατριβῆ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε καὶ τὰς νοεράς ἐνεργείας καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα καὶ πρὸς τὴν ἕνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν”.

¹⁹⁰ Pseudo-Dionizy Areopagita, *O teologii mistycznej*, I, s. 110. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De mystica theologia*, 1001a, s. 144.

sygnalizuje ten problem w części *Quaestio difficilis*, przedstawiając argumenty *pro* i *contra* odnośnie do uznania aktywnej roli intelektu w mistyce właśnie po to, aby wypracować odpowiednią syntezę, która byłaby w stanie uchwycić złożoność zagadnienia¹⁹¹. Pomijając tutaj argumenty *pro* i *contra*, zwrócę uwagę na rozwiązanie zaproponowane przez Hugona.

Wskazuje on, że istnieją w umyśle dwie zdolności – pojmowania (intelekt) i kochania (afekt), które pozwalają zwrócić się ku Bogu jako najwyższej Prawdzie i jako najwyższemu Dobru¹⁹². Zachodzi tu również rozgraniczenie na dwa sposoby pojmowania i dwa sposoby kochania. Można bowiem przystępować do kontemplacji intelektualnej od stworzeń ku Stwórcy, jak i od Stwórcy ku stworzeniom¹⁹³; analogicznie jest z drogą miłości, która może prowadzić w kierunku „dół-góra” oraz „góra-dół”¹⁹⁴. W przypadku intelektualnego skierowania „dół-góra” konieczne jest oświecenie wewnętrzne, które pozwala dostąpić czystej kontemplacji i którego dokonuje Bóg (jest to uzupełnienie ruchu „dół-góra” ruchem „góra-dół”). Jednakże wszelka medytacja czy kontemplacja osiąga swój cel w afekcie, czyli w miłosnym zjednoczeniu z pożądanym obiektem kontemplacji. Stąd Hugon wyciąga wniosek, że metoda intelektualna „dół-góra” może słusznie poprzedzać wzniesienie afektywne, a oświecenie dokonane przez Boga może zajść tylko wówczas, gdy intelekt jest na to gotowy¹⁹⁵. Jednakże to droga afektu – od intelektualnej „szlachetniejsza” i „łatwiejsza” – jest drogą jednoczącej mądrości, którą zdobywa się poprzez niewiedzę i która nie musi być poprzedzona przez intelektualną medytację. W tym przypadku afekt poprzedza refleksję, aczkolwiek pozostają one ze sobą w harmonii, ponieważ „to, co afekt przeczuwa, intelekt pojmuje”¹⁹⁶. Ponadto intelekt, który docieka prawdy, „jaśnieje” i jest wywyższony skutkiem tego zjednoczenia. Metoda afektywna i intelektualna mogą być ze sobą zgodne, choć to pierwsza z nich uznana jest za prostszą i szlachetniejszą¹⁹⁷.

Nie chcąc jednak wdawać się w szczegółową analizę poglądów Hugona, z podjętej przezeń próby syntetycznego uchwycenia roli intelektu i afektu w mistyce można wyciągnąć przynajmniej taki wniosek, że opozycja intelekt-afekt nie musi być w tradycji postrzegana jako alternatywa rozłączna – jako dwie niemożliwe do pogodzenia metody zbliżania się do Boga – ale raczej jako metody wzajemnie się uzupełniające i potrzebne z uwagi na to, że

¹⁹¹ Hugh of Balma, *On Mystical Theology, Quaestio Difficilis*, n. 1-21, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology. A Translation and an Overview of His De Theologia Mystica*, Minneapolis 2002, s. 118-124.

¹⁹² Tamże, n. 22, s. 125.

¹⁹³ Tamże, n. 23-26, s. 125-126.

¹⁹⁴ Tamże, n. 27-28, s. 126-127.

¹⁹⁵ Tamże, n. 29-30, s. 127.

¹⁹⁶ Tamże, n. 30-33, s. 127-128.

¹⁹⁷ Tamże, n. 27-31, s. 126-127.

rozwój duchowy danego człowieka może w określonym momencie wymagać innych ćwiczeń; ideałem jest tu raczej pogodzenie ich ze sobą, oczywiście z zachowaniem świadomości zagrożenia płynącego z aktywności intelektualnej.

Wydaje się, że ideał syntezy tych dwóch sfer – choć realizowany nieco bardziej radykalnie – przyświeca również Kuzańczykowi, jak to już zostało zarysowane poprzez wskazanie na afektywną funkcję poznania intelektualnego. Zresztą sam Wincenty zdaje się to dobrze rozumieć, kiedy pisze:

Zdaniem tych, którzy zajmują się kontemplacją, ma ona wiele stopni, pierwsze ćwiczenie odbywa się w wyobraźni, rozumie i intelekcie, ostateczne w intelekcie i afekcie połączonych razem. Kontemplacja bowiem bez umiłowania nie zasługuje na swoje imię, a ćwiczenie teologii mistycznej opiera się tylko na afekcie¹⁹⁸.

Nie chodzi tu tylko o nazewnictwo. Wincenty jasno diagnozuje przedmiot sporu: to, co pojmowane w kontemplacji, może być sprzeczne z tym, co osiągnięte w teologii mistycznej¹⁹⁹. Myślenie zwodzi nas, zakłamując istotę Boga, ponieważ jest ona poznawczo niedostępna; kontemplacja jest jedynie etapem, który należy ostatecznie przekroczyć, a uznanie, że w teologii mistycznej wykorzystywany jest intelekt, uniemożliwia dokonanie tego ostatniego „kroku”; uznanie, że intelekt jest aktywny w teologii mistycznej oznacza dla Wincentego, że teologia mistyczna zawsze oparta będzie na fałszywym przeświadczeniu o możliwości poznania tego, co niepoznawalne²⁰⁰.

W tym miejscu pojawia się pewien problem, ponieważ Kuzańczyk w przedmowie do *De visione Dei* – traktatu napisanego dla mnichów z Tegernsee w ramach tego sporu – deklaruje, że przedstawi im to, co znajduje się „ponad wszystkim, co zmysłowe, racjonalne i ponad intelektualnym widzeniem” („supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum”)²⁰¹. Należy to jednak traktować jako zaledwie wprowadzenie do problemu, a nie jako udzielenie jednoznacznej odpowiedzi już na samym początku rozważań. W dalszych częściach tekstu czytamy bowiem:

[...] gdy wznoszę się najwyżej, widzę Cię jako nieskończonego; z tego powodu jesteś niedostępny, niepojmowalny, nienazywalny, niemożliwy do zwielokrotnienia i

¹⁹⁸ Wincenty z Aggsbach, *Traktat przeciw Gersonowi*, s. 143.

¹⁹⁹ Tamże, s. 143-144.

²⁰⁰ Tamże, s. 144: „Kontemplacja jest służebną pracą sześciu dni, a teologia mistyczna odpoczynkiem dnia świętego. Nie mogą one ogarniać tego samego człowieka obie naraz. Miłości i poznania doświadczają się nawzajem w kontemplacji, ale bynajmniej nie w teologii mistycznej”.

²⁰¹ VD, *Tractatus*, n. 1: „Pandam nunc quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae. Arbitror enim vos, quos scio zelo dei duci, dignos, quibus hic thesaurus aperiatur utique pretiosus valde et maxime fecundus, orans imprimis mihi dari verbum supernum et sermonem omnipotentem, qui solum se ipsum pandere potest, ut pro captu vestro enarrare queam mirabilia, quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur”.

niewidzialny. Przeto ten, który przystępuje do Ciebie, powinien wznosić się ponad wszelki kres (*terminus*) i koniec (*finis*), i to, co skończone (*finitum*). Jeśli jednak winien wnieść się ponad koniec, to w jakiż sposób dotrze do Ciebie, który jesteś końcem, do którego ów zdąży? Kto wzniesie się ponad koniec, czyż nie wkracza w to, co nieokreślone i mętne, a przeto – w odniesieniu do intelektu – w niewiedzę i ciemność, które są intelektualną mętnością? Trzeba zatem, by intelekt stał się niewiedzący i umiejscowił się w cieniu, jeśli chce Ciebie widzieć. Jednak czym jest, Boże mój, intelekt w niewiedzy? Czyż nie uczoną niewiedzą? Może więc przystąpić do Ciebie, który jesteś nieskończonością, tylko ten, którego intelekt tkwi w niewiedzy; ten bowiem wie, że Ciebie nie zna. W jaki sposób intelekt może pojąć Ciebie, który jesteś nieskończonością? Intelekt wie, że nie wie i że pojąć Cię nie może, ponieważ jesteś nieskończonością. Bowiem pojąć nieskończoność (*intelligere infinitatem*) to pojąć niepojmowalne (*comprehendere incomprehensibile*). Intelekt wie, że Ciebie nie zna, ponieważ wie, że mógłbyś być poznany tylko wtedy, gdyby niepoznawalne zostało poznane, niewidzialne – zobaczone, nieosiągalne – osiągnięte²⁰².

Pozostajesz zatem nieskończony, aby być końcem wszelkiego pragnienia. Pragnienie intelektualne nie prowadzi bowiem do tego, co może być większe i bardziej pożądane, lecz do tego, co ani nie może być większe, ani bardziej pożądane. A zatem koniec pragnienia jest nieskończony. Ty zatem, Boże, jesteś nieskończonością, którą jedyną pragnę we wszelkim pragnieniu²⁰³.

Paradoks bynajmniej nie znika, lecz jest stale obecny w dociekaniach Kuzańczyka i znajduje swój najpełniejszy wyraz w odniesieniu do Boga, w którym stwierdza się zbieżność oglądu i miłości („*visio Dei est amare*”²⁰⁴). Warto przypomnieć, że właśnie zbieżność opozycji uznana jest przez Kuzańczyka za „początek wzniesienia się ku teologii mistycznej” (*initium ascensus in mysticam theologiam*²⁰⁵). Intelekt musi wiedzieć, że nie wie, i o ile sfery miłości i poznania mogą podlegać zróżnicowaniu, o tyle w najwyższym uniesieniu intelektu powinny być ze sobą jak najściślej złączone.

Można przypuszczać, że Kuzańczyk postrzega paradoks oglądu i miłości – tj. miłostnego dążenia do poznania tego, co niepoznawalne, i negatywnego oglądu tego, co upragnione – jako tkwiący w głębi umysłu ludzkiego, stworzonego na obraz Boga (w którym ogląd i miłość są tożsame). Z tego powodu bardzo wątpliwe jest, by Kuzańczyk chciał w jakikolwiek sposób rozstrzygnąć lub rozwiązać ten paradoks. Jednoznaczne przeważenie szali

²⁰² VD, c. XIII, n. 52 (tłum. A.Ś.): „[...] dum altissime elevor, infinitatem te video; ob hoc inaccessibleis, incomprehensibilis, innominabilis, immultiplicabilis et invisibilis. Et ideo oportet ad te accedentem super omnem terminum et finem et finitum ascendere. Sed quomodo ad te perveniet, qui es finis, ad quem tendit, si ultra finem ascendere debet? Qui ultra finem ascendit, nonne hic subintrat in indeterminatum et confusum et ita quoad intellectum ignorantiam et obscuritatem, quae sunt confusionis intellectualis? Oportet igitur intellectum ignorantem fieri et in umbra constitui, si te videre velit. Sed quid est, deus meus, intellectus in ignorantia? Nonne docta ignorantia? Non igitur accedi potes, deus, qui es infinitas, nisi per illum, cuius intellectus est in ignorantia, qui scilicet scit se ignorantem tui. Quomodo potest intellectus te capere, qui es infinitas? Scit se intellectus ignorantem et te capi non posse, quia infinitas. Intelligere enim infinitatem est comprehendere incomprehensibile. Scit intellectus se ignorantem te, quia scit te sciri non posse, nisi sciatur non scibile et videatur non visibile et accedatur non accessibile”

²⁰³ VD, c. XVI, n. 68 (tłum. A.Ś.): „Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii. Desiderium enim intellectuale non fertur in id, quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius. [...] Finis igitur desiderii est infinitus. Tu igitur, deus, es ipsa infinitas, quam solum in omni desiderio desidero”

²⁰⁴ VD, c. VIII, n. 27.

²⁰⁵ ADI, n. 7.

na korzyść afektu albo intelektu mogło wydawać się Kuzańczykowi uprawianiem teologii niższej niż mistyczna właśnie dlatego, że ignorowałoby paradoksalny charakter mistyki (której początkiem jest zbieżność opozycji), wynikający z paradoksalnego charakteru życia ludzkiego w ogóle. Bóg stanowi ostateczny cel wszelkiego działania i poznania, ale jest to cel ukryty i niedostępny poznawczo, choć rozpoznawalny wewnątrz umysłu na podstawie intelektualnego pragnienia – *desiderium intellectuale* – o którym mowa w cytowanym powyżej fragmencie. Ponieważ Bóg jest niedostępny, uznaje się, że jest *supra intellectualem visum*, ale to nie znaczy, że można do Niego przystąpić inaczej niż intelektualnie, tj. inaczej niż poprzez intelektualne rozpoznanie Jego niepoznawalności i naszego naturalnego nakierowania na Niego *sub ratione boni*.

Być może zarysowane powyżej spory wynikają z intuicyjnego sprzeciwu, jaki paradoks poznania tego, co niepoznawalne, wzbudza w człowieku, występując przeciwko naturalnej potrzebie logicznego uporządkowania aktywności poznawczej – potrzebie obecnej zarówno wśród uczonych pokroju Jana Wencka (dla którego poznawcza niedostępność Boga jest niemożliwa do przyjęcia wraz ze wszystkimi jej konsekwencjami), jak i wśród pobożnych mnichów, takich jak Wincenty z Aggsbach (dla którego poznawcza niedostępność Boga jest powodem odrzucenia wszelkiej poznawczej aktywności w odniesieniu do Niego). By posłużyć się słowami Søren Kierkegaarda: „Ostatnią rzeczą, którą ludzkie myślenie może chcieć zrobić, to chcieć wykroczyć poza siebie w kierunku tego, co paradoksalne. A chrześcijaństwo jest właśnie tym, co paradoksalne”²⁰⁶.

Dekonstrukcyjno-terapeutyczna interpretacja zaproponowana przez Piotra Sikorę²⁰⁷ ma więc głęboką słuszność przynajmniej w tym aspekcie, że filozofia Kuzańczyka prowadzi do niemej adoracji, tj. do poddania się lub „otwarcia” na ukrytą przed nami rzeczywistość wyższą. Jednakże jest to tylko część problemu. Paradoks uczonej niewiedzy (*scire est ignorare*) to początek rozważań, a nie ich koniec. Człowiek nie jest przez Kuzańczyka postrzegany jako czysty umysł, pozostający w jasno uchwytywanej relacji do Boga, ale jako stworzenie – zmysłowe, rozumne i intelektualne – które rodzi się, żyje i umiera w stworzonym przez Boga ukrytego świecie, który należy przekroczyć, aby móc zaspokoić tkwiące w umyśle pragnienie. Przekroczenie tego świata odbywa się u Kuzańczyka na gruncie ściśle filozoficznych spekulacji, skupiających się na tematyce pierwszych zasad poznania i istnienia; charakter tych spekulacji i ich anagogiczna funkcja stanowią temat rozdziału drugiego.

²⁰⁶ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, tłum. A. Hannay, Cambridge 2009, s. 87-88 (tłum. A.Ś.).

²⁰⁷ Rozdz. 1.3.2.

1.6.Podsumowanie

Rozdział pierwszy podzielony jest na pięć podrozdziałów, w których staram się uchwycić specyfikę filozofii Kuzańczyka, charakterystycznej dla niej metody, właściwego celu i kontekstu historycznego. W podrozdziale 1.1. zarysowuję problematykę metafizyczną schyłku średniowiecza jako opartą na napięciu między wiedzą i mądrością, które to napięcie można utożsamić z napięciem między filozofią rozumianą jako dyscyplina akademicka a filozofią rozumianą jako ćwiczenie duchowe, mające prowadzić do osiągnięcia mądrości i szczęścia. Wskazuję, że Kuzańczyk opowiada się za tym drugim paradygmatem, nie odrzucając jednak określonych koncepcji, szkół i nurtów filozoficznych, ale – co wyraźniej zostanie pokazane w rozdziale 2. – starając się je zintegrować w ramach wypracowywanych przez siebie ćwiczeń duchowych, które mają na celu dotarcie do miłośno-poznawczego oglądu nieskończoności Boga. W podrozdziale 1.2. ugruntowuję tezę o takim właśnie celu filozofowania poprzez wskazanie na sposób, w jaki odczytywali Kuzańczyka współcześni mu adresaci jego pism, a także poprzez wskazanie na praktyczny charakter jego filozofii oraz na rolę przewodnika duchowego, której był w pełni świadom. W podrozdziale 1.3. wskazuję na tradycję sokratyzmu chrześcijańskiego jako istotny filozoficzny kontekst, w ramach którego Kuzańczyk uprawia owo „przewodnictwo” (*manuductio*). W podrozdziałach 1.4. i 1.5. przedstawiam filozoficzno-teologiczne spory, które były jego udziałem, a które pozwalają wyjaśnić, w jaki sposób postrzegał on charakter swojej twórczości.

Główne tezy wymienionych podrozdziałów można streścić następująco:

- (1) filozofia Kuzańczyka jest ćwiczeniem duchowym, zorientowanym na sapiencjalny i anagogiczny wymiar aktywności umysłowej;
- (2) jest ćwiczeniem duchowym mającym na celu dotarcie do pewnego oglądu zależności człowieka od Boga;
- (3) cel ten realizowany jest poprzez rozpoznanie umysłu jako obrazu Bożego, w którym władzą najwyższą jest kognitywno-afektywna władza intelektu;
- (4) działanie intelektu i jego rola w poznaniu Boga opiera się na teleologii poznania, która w rozdziale 2. zostanie wpisana w szerszy metafizyczno-epistemologiczny kontekst, stanowiący teoretyczne ramy rozważań Kuzańczyka;
- (5) teleologia poznania intelektualnego ma charakter paradoksalny, a intencją Kuzańczyka jest przedstawienie tego paradoksu jako nierozwiązywalnego aspektu ludzkiej egzystencji.

2. BÓG JAKO ZASADA POZNANIA I BYTU

Zarysowana w poprzednim rozdziale filozofia mistyczna Kuzańczyka jako oparta na anagogenicznej funkcji teleologii procesu poznawczego (zwróconego do Boga *sub ratione boni*) ugruntowana jest w tym rozdziale w szerszym kontekście teoretycznym. Celem tego rozdziału jest nie tylko pokazanie, że Kuzańczykowe ujęcie oglądu mistycznego jest zależne od tego kontekstu, ale również przedstawienie rozważań teoretycznych jako zależnych od teleologii procesu poznawczego i podporządkowanych funkcji anagogenicznej. W poprzednim rozdziale odwołuję się do Gersonowskiego rozumienia teologii mistycznej jako „ruchu anagogenicznego” (*motio anagogica*)¹; w tym rozdziale wskazuję, że teoretyczne poszukiwania Boga jako *primum principium* w pismach Kuzańczyka określić można tym właśnie mianem. W poprzednim rozdziale przedstawiam krytyczny stosunek niektórych myślicieli schyłku średniowiecza do nurtu arystotelesowskiego i filozofii rozumianej jako dyscyplina akademicka; w tym rozdziale pokazuję, że Kuzańczyk w swoich rozważaniach odnosi się do samych podstaw filozofii Arystotelesa, aby je przeformułować i ukazać w wymiarze mistyczno-anagogenicznym.

Terminem „anagogia” posługuje się już zresztą Dionizy Areopagita między innymi w *Hierarchii niebiańskiej*, gdzie przedstawia neoplatoński schemat wyjścia i powrotu jako metafizyczny fundament swoich mistycznych rozważań. Cała rzeczywistość wychodzi i powraca do swojego Stwórcy, który „zstępuje” do stworzeń, przejawiając się w nich w sposób symboliczny i tym samym umożliwiając odczytanie świata jako pochodzącego od Stwórcy. Istota Boga, pozostając niedostępną, ukazuje się nam zgodnie z możliwościami naszej natury, która musi do Niego powrócić. Ów powrót określić można mianem ruchu anagogenicznego i jednoczącego, ponieważ polega na upodobnieniu się i zjednoczeniu naszej natury z najwyższą istotą Boga². Zdaniem Marie-Dominique’a Chenu neoplatonizm Areopagity jest nie tyle próbą teoretycznego wyjaśnienia rzeczywistości materialnej za pomocą niematerialnej, co raczej metodą intelektualnego przejścia z pierwszej do drugiej (posiada przede wszystkim charakter praktyczno-duchowy)³.

Wysiłek poznania tego, co niewidzialne, za pomocą tego, co widzialne, jest zresztą jedną z głównych cech myśli – czy też umysłowości – średniowiecznej, na którą Areopagita

¹ Gerson, *O teologii mistycznej*, I, XXVIII, 5, s. 128-129.

² Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, I, 1-3, tłum. M. Dzielska, w: tenże, *Pisma teologiczne*, t. II, tłum. M. Dzielska, Kraków 1999, s. 47-49.

³ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966, s. 131.

wywarł wpływ przemożny. Tę cechę określa się mianem średniowiecznego symbolizmu i zdaniem Tokarskiego schyłek średniowiecza jest okresem szczególnego jej rozwinięcia⁴. Termin „symbol” – zgodnie z komentarzem do *Hierarchii niebiańskiej* Hugona ze św. Wiktora – definiuje się jako porównanie (*collatio*), czyli przystosowanie (*coaptatio*), form widzialnych do ukazania rzeczy niewidzialnej⁵. Symbolizm, który oznacza postrzeganie świata materialnego jako pochodzącego od rzeczywistości niematerialnej i wyrażającego ją, złączony jest z pojęciem „anagogii”, która jest rozumiana jako pewien rodzaj poznania filozoficznego, prowadzącego „w górę” do świata niematerialnego za pośrednictwem dostępnej nam rzeczywistości⁶. W pojęciu anagogii porządek ontyczny ściśle wiąże się z porządkiem poznawczym, ponieważ teologia mistyczna ma prowadzić do rozpoznania „prawdy rzeczy” jako zależnych ontycznie od Boga⁷, choć jej główny cel pozostaje praktyczny: chodzi o przemianę świadomości człowieka, aby mógł on „wkroczyć do boskiego życia”⁸. Hugon z Balmy i Jan Gerson piszą nawet, że w przypadku teologii mistycznej – w odróżnieniu od innych nauk – to praktyka poprzedza teorię, ponieważ „jej teorii nie można ani doskonale wyłożyć, ani w pełni pojąć, gdyby wcześniej nie zastosować jej w praktyce”⁹.

Choć między teoretycznym a praktycznym wymiarem filozofii – czy też teologii – mistycznej dostrzegalne jest pewne napięcie, to jednak nie zachodzi między nimi sprzeczność. W tym rozdziale staram pokazać się ich wzajemną zależność w myśli Kuzańczyka, przedstawiając anagogiczny fundament teoretycznych rozważań na temat nieskończoności Boga i skończoności bytów. Skupiam się przede wszystkim na problemie podstaw wiedzy i poznania świata stworzonego, aby pokazać, na czym polega zależność poznania tego, co skończone, od poznania nieskończoności¹⁰.

W poprzednim rozdziale wskazuję, że mistyka Kuzańczyka nie jest ateoretyczna. Takie przekonanie potwierdza traktat *De filiatione Dei*. Chociaż koncepcja synostwa (*filiatio*) posiada przede wszystkim wymiar egzystencjalny, odnosząc się do sensu życia człowieka,

⁴ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 28 i n.

⁵ „Supra iam diximus quid sit symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio, visibilibus formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum. Verbi gratia: cum spirituum coelestium naturas exprimere visibiliter volumus, humanos quidem vultus et alas avis in unam compositionis speciem coaptamus, ut pro vultu hominis, qui solus ex visibilibus ratione utitur, ipsi quoque invisibiles spiritus rationales et sapientes esse intelligantur per alas autem agilitas naturae illorum et velox ad omnia motus exprimat”. Hugo de S. Victore, *Super Ierarchiam Dionysii III*, 960D-961A, ed. D. Poirel, CCCM 178, Turnholti 2015, s. 447.

⁶ M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, s. 131.

⁷ Tamże, s. 175.

⁸ Tamże, s. 133.

⁹ Gerson, *O teologii mistycznej*, II, *Prologus*, 1, s. 194-195 (zob. przypis 1).

¹⁰ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. II, s. 101: „Nie sposób [...] zrozumieć bytu pochodnego [*ab-esse*], skoro nie rozumiemy bytu, z którego on pochodzi, tak jak nie sposób pojąć bytu przypadłości, jeśli nie rozumiemy substancji, w której jest ona zapodmiotowiona”.

który jest „pielgrzymem umieszczonym na drodze przez wiarę”¹¹, to jednak kres tej wędrówki rozumiany jest w kategoriach teoriopoznawczych jako intelektualne widzenie Prawdy. Synostwo wprost definiowane jest jako *simplex intuitio cognitiva*, czyli prosta intuicja poznawcza intelektu¹². Problem polega jednak na tym, że osiągnięcie prostoty oglądu intelektualnego domaga się złożonych poszukiwań i właściwego zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości. Kuzańczyk przestrzega

[...] aby nie parać się rzeczami zmysłowymi, które są enigmatycznymi znakami tego, co prawdziwe, lecz – z powodu naszej słabości – w taki sposób ich używać, bez nieczystego [do nich] przyłgnięcia, jakby Nauczyciel Prawdy (*magister veritatis*) mówił do nas przez nie i jakby były księgami, które zawierają wyraz Jego Umysłu. A wtedy w rzeczach zmysłowych kontemplować będziemy rzeczy intelektualne i przystąpimy za pomocą tego nieproporcjonalnego porównania (*improportionalis comparatio*) od [...] rzeczy czasowych [...] do rzeczy wiecznych [...], i będziemy zajmować się kontemplacją (*speculatio*) tego prawdziwego, sprawiedliwego i radosnego życia, oddzieleni od wszelkiego plugastwa, które ściąga nas w dół, tak że z palącym pragnieniem badania Boga będziemy mogli – oderwani [od tego świata] dzięki nabyciu mistrzostwa – wkroczyć do owego życia¹³.

Ten ambiwalentny stosunek do rzeczywistości zmysłowej jest trwałym elementem rozważań Kuzańczyka, poszukującego takich intelektualnych sposobów ujęcia świata, dzięki którym możliwe byłoby poznanie Stwórcy. Potwierdzenie takiego poglądu znajdujemy kilkanaście akapitów dalej, gdzie Kuzańczyk przestrzega również przed zaniedbywaniem różnorodności sposobów prowadzących do osiągnięcia właściwego stanu duchowego, mimo że „sam umysł nie porusza się ku pojmowaniu za pomocą jakiegokolwiek rozumującego dyskursu z tego, co zmysłowo przyjęte”¹⁴.

O ile więc ostateczny cel poznania nie jest odkrywany w doświadczeniu zmysłowym, o tyle właściwy człowiekowi proces poznawczy nie może dokonać się poza światem materialnym, w którym człowiek żyje i którego doświadcza bezpośrednio.

¹¹ FD, c. I, n. 53: „Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat”. Szerzej koncepcję tę omawiam w rozdz. 3.2.

¹² FD, c. VI, n. 86.

¹³ FD, c. II, n. 61 (tłum. A.Ś.): „Tali quadam similitudine admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri, sed ipsis ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes. Et tunc in sensibilibus contemplabimur intellectualia et ascendemus quadam improportionali comparatione de transitoriis et fluidis temporalibus, quorum esse est in instabili fluxu, ad aeterna, ubi rapta est omnis successio in fixam quietis permanentiam, et vacabimus circa speculationem verae, iustae et gaudiosae vitae separantes nos ab omni inquinamento deorsum se trahente, ut possimus cum ardenti desiderio studii circa ipsum eam ipsam vitam magistrali adeptione hinc absoluti introire”.

¹⁴ FD, c. VI, n. 85 (tłum. A.Ś.): „Oportet deinde studentem non negligere quomodo in hac schola sensibilis mundi in modorum varietate quaeritur unum quod omnia, sed adepto magisterio in caelo intelligentiae purae in uno omnia sciuntur. [...] Nam nullo tunc ratiocinativo discursu ex sensibilibus receptis mens ipsa ad apprehensionem movetur, sed cum mens ipsa virtutem absolutam intellectualiter participet, ita quidem ut secundum naturae suae exuberantem virtutem notio quaedam sit omnium intelligibilium, quam quidem virtutis potentiam in actum per sensibilia incitamenta in hoc mundo studuit elevare. Dum post haec vis ipsa sit actuata ratiocinatione et a vivificatione corporis, cui se ipsam participabilem fecit, liberata, in se vivaci intellectu unitive redit, se comperit virtutem, quae et actualis rerum notio existit”.

Wyrażenie „sam umysł” – *mens ipsa* – może być w powyższym fragmencie mylące, ponieważ nie dotyczy całej sfery poznawczej człowieka, ale oznacza istotę umysłowości, którą można utożsamić z intelektem (odróżnionym od rozumu)¹⁵. Aktywność intelektualna nie opiera się bowiem na poznaniu zmysłowym o tyle, o ile mówimy o procesie samopoznania (sam intelekt nie należy do świata materialnego)¹⁶. Jednakże cały proces poznawczy polega na „przeniesieniu się” ze świata zmysłowego do tego, co niezmysłowe, tak że nie możemy zignorować nieodzowności kontaktu ze światem fizycznym jako stopniem, który należy przekroczyć na drodze do poznania samego siebie i – w konsekwencji – Boga. W tym rozdziale skupię się przede wszystkim na relacji między samopoznaniem a poznaniem Boga, wskazując, że poznanie Boga – choćby w minimalnym stopniu – możliwe jest dzięki odwróceniu naturalnego porządku poznania (dotyczącego rzeczy zmysłowych) i zwróceniu się do wnętrza naszego umysłu, gdzie obecna jest *imago Dei*.

To odwrócenie, które odbywa się na gruncie samopoznania, prowadzi do ujawnienia transcendentálnych warunków poznania i istnienia rzeczywistości zmysłowej, ściśle wiążąc się z zagadnieniami teorii wiedzy i stanowiąc podstawę ujęcia Boga jako jednej zasady poznania i bytu. Chociaż „prostota” oglądu intelektualnego może być tutaj rozumiana jako coś opozycyjnego wobec zmysłów i rozumu, których działanie jest „złożone” (i w istocie Kuzańczyk pisze o intelekcie jako oderwanym – *separatus* – od zmysłów), to jednak ta „prosta intuicja” jest zwieńczeniem całego procesu poznawczego, w który angażują się także władze od intelektu niższe¹⁷. Odkrycie wewnętrznej *similitudo Dei* zawiera więc istotne odniesienie do świata zewnętrznego jako stopnia, który należy przekroczyć:

Ponadto ten [intelekt] poszukuje owego Jednego w różnorodności sposobów. Dlatego ta moc intelektualna – która dla swych łowów [mądrości] w tym świecie rozwija się w sposób

¹⁵ Nie jest moim celem rozróżnianie między intelektem jako „istotą” a „władzą” umysłu, a jedynie wskazanie na prymat aktywności intelektu nad aktywnością pozostałych władz. Tomasz z Akwinu podaje, że intelekt jest istotą tylko w przypadku Boga, natomiast w przypadku stworzeń jest on z konieczności władzą – nie mam powodów, by przypuszczać, że w myśli Kuzańczyka jest inaczej (STh I^a q. 79 a. 1 co.: „Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse, sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo Deo autem idem est intelligere quod suum esse. Unde in solo Deo intellectus est eius essentia, in aliis autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis”).

¹⁶ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 105, s. 155: „[...] kiedy umysł zwraca się ku swojej prostocie, to znaczy ku prostocie nie tylko jako wolnej od materii, ale jako absolutnie nieprzekazywalnej materii albo niedającej się z nią połączyć na sposób formy, to wówczas używa owej prostoty jako narzędzia po to, aby mógł się upodobnić do wszystkich rzeczy. A nie czyni tego w oderwaniu od materii, ale w tej prostocie, która jest materii nieprzekazywalna. I w ten sposób w swojej prostocie umysł pojmuje wszystkie rzeczy [...]. I ujmuje tam wszystko bez żadnego złożenia z części i nie w taki sposób, że jedna rzecz jest tym, a druga czymś innym, ale wszystko ujmuje jako coś jednego, a jedno – jako wszystkie rzeczy”.

¹⁷ FD, c. VI, n. 86.

racjonalny i zmysłowy – gdy przeniesie się z tego świata [do świata intelektualnego], ponownie jednoczy się w sobie (*recolligit*)¹⁸.

Również Kuzańczyk w swojej twórczości ucieka się do różnych sposobów poszukiwań mądrości i na różne sposoby ujmuje rzeczywistość stworzoną, aby ukazać ją jako czytelny znak odsyłający do Stwórcy za pośrednictwem aktywności intelektualnej, „odczytującej” symboliczny charakter bytów, a także zdolnej rozpoznać swoje własne operacje poznawcze jako ukierunkowane na nieskończone źródło istnienia i poznania. „Łów mądrości” Kuzańczyka cechuje się również stałym przeplataniem refleksji nad światem, człowiekiem i Bogiem. Chodzi wszakże o to, by wszelką refleksję – metafizyczną, teoriopoznawczą, antropologiczną czy teologiczną – zawsze ukazywać w kontekście jak najszerszym: w kontekście nieskończoności, która wyraża się w świecie skończonym i do której człowiek w całej swojej aktywności duchowej i poznawczej zdąża¹⁹.

2.1. Negatywna nieskończoność Boga

W twórczości Kuzańczyka – tak zmiennej pod względem wykorzystywanej aparatury pojęciowej i skłaniającej do podejmowania różnych sposobów interpretacji – przynajmniej jedna rzecz pozostaje niezmienna i oczywista: teza o nieskończoności Boga. Nie stanowi ona zresztą żadnej nowości względem tradycji filozoficznej. Tomasz z Akwinu, idąc śladami m.in. Plotyna, Grzegorza z Nyssy, Dionizego Areopagity i Jana Damasceńskiego²⁰, podejmuje ten temat na początku *Summy teologicznej*, gdzie – odpowiadając na liczne zarzuty – wyjaśnia, że nie chodzi o nieskończoność potencjalną lub matematyczną, ale o aktualną nieskończoność istotową (*secundum essentiam*), która nie jest niedoskonałością (jak można by sądzić, błędnie uznawszy *infinitum* za synonimiczne względem *imperfectum*)²¹.

¹⁸ FD, c. VI, n. 86 (tłum. A.Ś.): „Hic autem in varietate modorum unum ipsum inquirat. Quapropter vis ipsa intellectualis, quae se pro sua venatione in hoc mundo rationabiliter atque sensibilibiter expandit, dum se transfert de hoc mundo, recolligit”.

¹⁹ Por. W. Beierwaltes, *Catena Aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus*, Frankfurt am Main 2017, s. 276: „Das intellektuale Moment der cusanischen Mystik ist nicht als ein vermeintlich rein rationales isolierbar. *Speculatio* oder Sehen des Un-Endlichen als die ihm a priori gegebene Intention des intellectus ist keineswegs in Analogie zu einer informierenden Kenntnisnahme eines Sachverhalts zu verstehen, als ein Verharren in emotionaler Distanz, sie ist vielmehr von einem intensiven Willen nach Einsicht in das letztlich Uneinsehbare geleitet, von einer Sehnsucht nach Berührung (*atingere*) und Identifikation (*uniri*) mit dem Ziel eben dieser Bewegung; diese aber ist ein Grundzug der Liebe (*amor, dilectio*) zu Gott: Sie ist die Antwort, die dem von Ihm Geliebten gemäß ist; in ihr vollzieht der Mensch eine abbildhafte Coincidenz von Liebe und Geliebtsein, wie sie in Gott selbst Anzeige seiner auf sich selbst und auf alles aus ihm heraus Seiende bezogenen absoluten Einheit ist”.

²⁰ G.P. Rocca OP, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington 2004, s. 258.

²¹ STh I^a q. 7. W tym fragmencie to Arystoteles jest przedstawiony jako adwersarz, który traktuje *infinitum* jako *imperfectum*, jednak poglądy Arystotelesa są w tej sprawie nieco bardziej złożone i nie chcę ich w tym miejscu szerzej podejmować. Wprawdzie przedstawia się go często jako tego, który odrzuca istnienie nieskończoności

Tezę o doskonałej nieskończoności Boga Akwinata broni odwołując się do arystotelesowskiej koncepcji bytu jako złożonego z materii i formy. Jeśli mówimy o nieskończoności jako „bezkształtności”, czyli nieposiadaniu określonej (tj. skończonej) formy, to wprawdzie nie jest ona doskonała, jednak taka nieskończoność – przysługująca czystej materii – nie jest tożsama z nieskończonością Boga. Materia jest udoskonalana dopiero w powiązaniu z formą, która nadaje materii skończoność, i dlatego w przypadku nieskończoności materii nie można mówić o doskonałości (skoro materia udoskonalana jest przez formę)²². Z drugiej strony forma, która nadaje materii skończoność, nie jest przez materię udoskonalana (*non perficitur*), a jedynie w pewien sposób „ściągana” (*contrahitur*). To, co w bycie jest doskonałe, pochodzi więc od formy – i dlatego w przypadku nieskończonej formy możemy mówić o nieskończonej doskonałości²³. Z kolei czymś najbardziej formalnym (*maxime formale*) jest sam byt (*ipsum esse*), a ponieważ byt Boga nie jest zależny od innego bytu, ale sam jest „nieściągniętym” *ipsum esse*, to przysługują mu zarówno nieskończoność, jak i doskonałość²⁴.

Rozważania Tomasza są wyłącznie negatywne i prowadzone w opozycji do bardziej zrozumiałych dla nas pojęć nieskończoności (np. nieskończoności matematycznej). Chociaż opierają się na określonej koncepcji bytu, ukazując Boga jako swego rodzaju „formalny” warunek istnienia konkretnych bytów, to jednak w dalszym ciągu są to rozważania negatywne²⁵. Określając Boga mianem nieskończonego *secundum essentiam*, nie jesteśmy

aktualnej (i przyjmuje nieskończoność potencjalną), jednakże taka interpretacja – jak wskazuje Jaakko Hintikka – może być myląca. J. Hintikka, *Aristotelian Infinity*, „The Philosophical Review” 75/2 (1996), s. 199-200: „Although there perhaps is a (rather loose and inappropriate) sense in which the infinite may be said to exist only potentially, in the exact and proper sense in which, according to Aristotle, it exists potentially, it also exists actually. ‘The infinite is actual in the sense in which a day or the games are said to be actual’ (206b13-14); and this, we have seen, is just the proper sense in which the Aristotelian infinite exists. For instance, the infinity of time does not mean for Aristotle merely that later and later moments of time are possible; it implies that there will actually be later and later moments of time. In a way, the Aristotelian theory of infinity has thus been found to entail exactly the opposite to what it is usually said to assert. Usually it is said that for Aristotle infinity exists potentially but never actually. In the precise sense, however, in which the infinite was found to exist potentially for Aristotle, it also exists actually”.

²² STh I^a q. 7 a. 1 co.: „Materia autem perficitur per formam per quam finitur, et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam”.

²³ STh I^a q. 7 a. 1 co.: „Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde infinitum secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti”.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tomasz zaznacza w *Summie contra gentiles*, że nie można określać Boga mianem „formalnego istnienia wszystkich rzeczy”. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. I, ks. I, rozdz. 26, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003, s. 86-91. Używam tutaj jednak określenia „formalny warunek istnienia” nieco wybiegając do myśli Kuzańczyka, która zostanie przedstawiona w rozdziale 2.3 – chodzi mianowicie o ujęcie Boga jako „Formy form” wszystkich rzeczy. Tomasz w odnośnym fragmencie *Summy* wskazuje na zagrożenie nadmiernej immanentyzacji Boga, jeśli uzna się go za „formalne istnienie”; jak zostanie pokazane, termin „Forma form” – czy też użyty w tym znaczeniu termin „formalny warunek istnienia” – nie jest obciążony takim niebezpieczeństwem, jako że bezpośrednio służy do wyrażenia transcendencji Boga.

zdolni przedstawić sobie, ani wyobrazić, tej nieskończoności, ponieważ w świecie mamy kontakt tylko z bytami skończonymi; nieskończony Bóg to Bóg niepoznawalny²⁶.

Zdaniem Tomasza „zwykłe” pojęcie nieskończoności (matematycznej czy potencjalnej) kształtujemy na podstawie dostrzeganego w rzeczach braku (coś może być większe, niż aktualnie jest; coś może być doskonalsze, niż aktualnie jest), ale w przypadku Boga chodzi o brak kresu czy też granicy nałożonej przez coś odeń różnego. Bóg nie może być większy lub doskonalszy, niż aktualnie jest, ponieważ jest czystym – nieskończonym i doskonałym – aktem. Zachodzi tutaj rozróżnienie między nieskończonością jako stwierdzeniem braku a nieskończonością jako zaprzeczeniem braku, tak że nieskończoność Boga określana jest mianem „negatywnej”, natomiast nieskończoność matematyczna lub potencjalna jest nieskończonością „prywatywną”²⁷.

Kuzańczyk nie neguje tego, nie proponuje pozytywnej metody poznania nieskończoności i właśnie to stanowi problem. Bóg jest nieskończony, nasze poznanie odbywa się przez proporcje, a więc nie możemy poznać Boga, ponieważ nie ma żadnej proporcji między tym, co skończone, a tym, co nieskończone. Symboliczny sposób myślenia dochodzi tutaj do podstawowej trudności poznawczej. Tak jak Hugon ze św. Wiktora definiuje symbol jako porównanie czy też zestawienie form widzialnych z rzeczą niewidzialną, tak u Kuzańczyka możliwość zachodzenia jakiegokolwiek *proportio* lub *comparatio* zostaje zanegowana. Jednakże, chociaż Kuzańczyk pisze o braku porównawczej relacji między skończonością i nieskończonością, czego rozpoznanie stanowi istotę uczonej niewiedzy²⁸, to mimo wszystko określa nieskończoność mianem „jedynej najprostszej i

²⁶ Mimo wszystko Tomasz w *Summie teologicznej* argumentuje jednak – w dalszej części *Summy* (STh I^a q. 12 a. 1 arg. 4) – na rzecz możliwości poznania Boga w pewnym stopniu, o czym traktuję poniżej.

²⁷ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. I, rozdz. 43, s. 123-124: „[...] nie należy nieskończoności Boga rozumieć w sensie braku, tak jak rozumie się ją w ilości wymiernej lub liczbowej, tego rodzaju ilość bowiem z natury jest skończona. Nieskończonością zaś nazywa się ją przez odjęcie tego, co ma z natury, i dlatego nieskończoność oznacza w niej niedoskonałość. Lecz w Bogu nieskończoność rozumie się tylko negatywnie, Jego doskonałość bowiem nie ma żadnego kresu czy końca – jest On w najwyższym stopniu doskonały”. Kuzańczyk odnosi się do tego m.in. w traktacie *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VIII, s. 128: „Takim też sposobem uznali oni [perypatetycy – przyp. A.Ś.], że całość wszechrzeczy możliwościowo istnieje w możliwości absolutnej. Ta zaś absolutna możliwość jest nieograniczona i nieskończona wskutek swego braku formy oraz podatności na wszystkie [formy]; podobnie w wosku tkwi nieograniczona możliwość wyodelowania lwa bądź zająca. Ale ta nieskończoność jest czymś zgoła różnym od nieskończoności Boga, gdyż jej racją jest brak, boskiej zaś – [nad]obfityść, jako że w Nim wszystko jest rzeczywiście Nim samym. Tak więc nieskończoność materii jest prywatywna, Boga – negatywna”. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. I, rozdz. 14, s. 54: „W rozważaniu substancji Boga należy posługiwać się przede wszystkim drogą zaprzeczania. Substancja Boga bowiem swoją niezmiernością przewyższa wszelką formę, jaką ujmuje nasz intelekt, i w ten sposób nie możemy jej pojąć, poznając, czym jest. Lecz mamy o niej jakieś poznanie, poznając, czym nie jest. Tym więcej też przybliżamy się do jej poznania, im więcej potrafimy naszym intelektem o niej zaprzeczyć”.

²⁸ DI, lib. I, c. I, n. 3: „Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est”. DI, lib. I, c. III, n. 9: „Quoniam ex se

najbardziej adekwatnej miary” (*unica simplicissima mensura adaequatissima*) tego, co skończone²⁹. Czy stosunek miary do tego, co mierzone, nie stanowi pewnej relacji porównawczej? Co oznacza to „nieproporcjonalne porównanie” (*improportionalis comparatio*), o którym Kuzańczyk wspomina w *De filiatione Dei*?³⁰

Zdaniem Tomasza między podmiotem poznającym (*cognoscens*) a przedmiotem poznania (*cognitum*) musi zachodzić jakaś proporcja, co jest problematyczne w przypadku poznawczego stosunku człowieka do Boga³¹. Choć to twierdzenie pada w jednym z argumentów podważanych przez Tomasza, to jednak w swoim kontrargumentum nie neguje on potrzeby zachodzenia pewnej proporcji, ale stwierdza, że są różne jej rodzaje. Jego zdaniem między stworzeniem i Stwórcą zachodzi taka proporcja, jak między skutkiem i przyczyną oraz możliwością i aktem³². Tomasz zauważa, że Bóg – ponieważ jest czystym aktem – jest poznawalny w stopniu najwyższym (*maxime cognoscibilis*), choć skończony intelekt może nie być w stanie poznać tego, co poznawalne w stopniu najwyższym właśnie z uwagi na tę różnicę – Bóg jest nieskończenie wyższy od ludzkiego intelektu. Taki pogląd głosi też Kuzańczyk, między innymi w *Apologii*, podając, że Bóg „jest pojmovalny w stopniu najwyższym i z powodu swej wzniosłej pojmovalności jest niepojmovalny”³³.

Ten problem podejmowany jest również w *De docta ignorantia*, gdzie znajduje się metafora wielokąta wpisanego w koło. Im więcej dodalibyśmy kątów do wielokąta, tym dokładniej pokrywałby się z kołem, ale nigdy nie pokryłby się z nim całkowicie. Analogiczny jest stosunek intelektu do prawdy. Choćbyśmy w nieskończoność poznawali coraz więcej i coraz lepiej, to nigdy nie osiągniemy pełni Prawdy, którą jest Bóg (tak jak wielokąt nigdy nie

manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse, est et ex hoc clarissimum, quod, ubi est reperire excedens et excessum, non deveniri ad maximum simpliciter, cum excedentia et excessa finita sint”.

²⁹ DI, lib. I, c. XXIII, n. 72.

³⁰ FD, c. II, n. 61: „Tali quadam similitudine admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri, sed ipsas ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsas nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes. Et tunc in sensibilibus contemplabimur intellectualia et ascendemus quadam improportionali comparatione de transitoriis et fluidis temporalibus, quorum esse est in instabili fluxu, ad aeterna, ubi rapta est omnis successio in fixam quietis permanentiam, et vacabimus circa speculationem verae, iustae et gaudiosae vitae separantes nos ab omni inquinamento deorsum se trahente, ut possimus cum ardenti desiderio studii circa ipsum eam ipsam vitam magistrali adeptione hinc absoluti introire”.

³¹ STh I^a q. 12 a. 1 arg. 4: „Praeterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei”.

³² STh I^a q. 12 a. 1 ad 4: „Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. Et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum”.

³³ ADI, n. 16 (tłum. A.Ś.): „[...] est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis”.

pokryje się z kołem). Koło jest tutaj miarą wielokąta, podobnie jak Prawda – miarą intelektu. Prawda – będąca warunkiem poznania, metaforycznie przedstawionym jako koło – jest czymś pojmowalnym w stopniu najwyższym i właśnie dlatego intelekt nie może jej pojąć³⁴. Zdaniem Elizabeth Brient pojęcie „miary” oznacza tutaj relację celowości i doskonałości. To, co nieskończone, jest doskonałością i celem tego, co skończone³⁵. Tak jak zdaniem Tomasza relacja stworzenia do Boga przypomina relację możności do aktu, podobnie tutaj – określając Boga jako „miarę” rzeczy skończonych – Kuzańczyk wyraża pogląd, że Bóg jest nieskończoną aktualizacją tego, co skończone (czyli złożone z możności i aktu)³⁶.

Uznanie niemożliwości adekwatnego poznania Boga przez skończony ludzki umysł, musi zatem zostać uzupełnione przez stwierdzenie, że z perspektywy duchowej – czyli z uwagi na ostateczny cel i pełną aktualizację ludzkiego życia – konieczne jest, by w jakiś sposób zbliżyć się do nieskończoności, nawet jeżeli ten proces nie mógłby nigdy zostać zakończony³⁷. Konsekwencją tego jest podejmowana przez Kuzańczyka różnorodność sposobów przybliżania się do kontemplacji nieskończoności. W jednej ze swych ostatnich prac – w traktacie *Compendium* – Kuzańczyk zwraca się do czytelnika³⁸ w następujący sposób:

Przyjmij [te poglądy], które gdzie indziej szerzej wyraziłem, w licznych i różnych dziełkach, które możesz przeczytać po lekturze tego *Compendium*. Zobaczysz, że pierwsza zasada – wszędzie ta sama – na różne sposoby mi się ukazywała i różne jej przejawy na różne sposoby zarysowałem³⁹.

Wbrew pozorom jest to bardzo istotny fragment, pokazujący stosunek Kuzańczyka do jego własnych przemyśleń. Pisma Kuzańczyka nie charakteryzują się systematycznością, poszukuje on Boga na różne sposoby, skutkujące przypisywaniem Bogu różnych imion, i trudno stwierdzić, który z tych sposobów lub które z tych imion – i dlaczego – uznaje za właściwsze od innych. Być może nie ma takiej potrzeby.

³⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. III, s. 19-20.

³⁵ E. Brient, *How Can the Infinite be the Measure of the Finite? Three Mathematical Metaphors from De docta ignorantia*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, s. 211.

³⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. VI, s. 27-28.

³⁷ Motyw ten nie jest niczym nowym w tradycji mistycznej. Grzegorz z Nyssy wyraża go w pojęciu *epektasis*, stanowiącym – obok *ekstasis* – jedną z głównych kategorii służących do opisu życia mistycznego. Zob. M. Manikowski, *Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistycznego według Grzegorza z Nyssy*, w: „Filozofia Chrześcijańska” 14 (2017), s. 71-86.

³⁸ Jak podaje Jasper Hopkins, najprawdopodobniej był nim osobisty sekretarz Kuzańczyka, Piotr z Erkelenz. Nicholas of Cusa, *Compendium*, tłum. J. Hopkins, Minneapolis 1996, s. 1412.

³⁹ C, *Conclusio*, n. 44 (tłum. A.Ś.): „Habes, quae nos in his alias latius sensimus, in multis et variis opusculis, quae post istud Compendium legere poteris, et reperies primum principium undique idem varie nobis apparuisse et nos ostensionem eius variam varie depinxisse”.

Problem relacji jedności do wielości – który zazwyczaj podejmowany jest przez Kuzańczyka jako problem relacji jedności Boga do wielości rzeczy stworzonych – występuje także jako problem relacji jedności Boga względem wielości dróg, które do Niego prowadzą. Tak jak w *De pace fidei* Kuzańczyk zaznacza, że istnieje jedna religia w różnorodności obrządków⁴⁰, a w *Laiku o umyśle* postuluje istnienie zasadniczej zgodności wszelkich szkół filozoficznych⁴¹, tak samo zdaje się on postrzegać swoje własne przemyślenia dotyczące pierwszej zasady. W *Laiku*, powołując się na pisma hermetyczne, mówi, że „Boga nazywa się nazwami wszystkich rzeczy, a wszystkie rzeczy imieniem Boga”⁴²; podobnie w *De docta ignorantia* podaje, że imię Boga zawiera w sobie „w liczbie nieskończonej nazwania rozmaitych poszczególnych doskonałości”⁴³; z kolei w *De filiatione Dei* Kuzańczyk czyni rozróżnienie między „nazywaniem” a „wyrażaniem”, pisząc o niemożliwości nazwania tego, co niewyrażalne, które jednak przez różne nazwy „oderwane” czy też „absolutne” (*nomina absoluta*) może być w różny sposób wyrażone (chodzi tutaj o takie nazwy jak *entitas, deitas, bonitas, veritas, virtus*)⁴⁴.

Wielość możliwych dróg poszukiwań Boga jest konsekwencją Jego nieskończoności i niepoznawalności. Nie ma jednej właściwej filozoficznej ścieżki, lecz wiele – być może nawet nieskończenie wiele – intelektualnych sposobów, które pozwalają umysłowi zbliżyć się do tego, co przekracza pojmowanie. Powołując się na Tomasza, można zauważyć, że rozmaite imiona przypisywane Bogu – chociaż oznaczają to samo – nie są jednak synonimami, ponieważ różnią się w sposobie ujmowania tego, co oznaczają⁴⁵. W kolejnych częściach pracy zwracam więc uwagę na niektóre z wykorzystywanych przez Kuzańczyka intelektualnych sposobów, przedstawiając zachodzące między nimi różnice, aby uchwycić to, co im wspólne. Sposoby te, ukazując stosunek pierwszej zasady do bytu i umysłu ludzkiego,

⁴⁰ PF, c. I, n. 6.

⁴¹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 67, s. 93.

⁴² Tamże, rozdz. III, n. 69, s. 97. Jest to myśl wyrażana także przez Areopagitę. Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *O imionach Bożych* (I, VII), tłum. E. Bułhak, Lublin 1995, s. 8: „[...] można równie dobrze stosować do najwyższego Twórcy wszechrzeczy wszystkie nazwy, jak też żadną z tych nazw, przyznając tym samym, że ma nad stworzeniem władzę absolutną i wszystko jest z Nim związane jako ze swoim ogniskiem; że uznają Go wszystkie istoty za swoją przyczynę, za swoją zasadę i za swój koniec; i że On jest ‘wszystkim we wszystkich’, jak się wyraża Pismo; oraz, że On stwarza istoty, udzielając im istnienia i doskonałości, że się troszczy o ich zachowanie i służy im za ucieczkę; wreszcie, że On je przyciąga do Siebie zawsze ten sam, niepojęty i niewysłowiony”.

⁴³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XXV, s. 85

⁴⁴ FD, c. IV, n. 78: „Ineffabilis igitur nec nominari nec attingi quovis modo potest. Nomen igitur absolutum sive entitas sive deitas sive bonitas sive veritas sive etiam virtus aut aliud quodcumque nequaquam deum nominat innominabilem, sed innominabilem ipsum deum variis intellectualibus modis exprimit”.

⁴⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. I, rozdz. 35, s. 107.

stanowią zrab metafizycznego obrazu świata jako w pełni zależnego od niedostępnego poznawczo Stwórcy, który pozostaje ostatecznym celem i doskonałością stworzeń⁴⁶.

2.2. Bóg jako *maximum* i *minimum*

Kuzańczyk w *De docta ignorantia* określa Boga przy użyciu terminu *maximum* („Największe”, „Maksimum”), które – zgodnie z zasadą zbieżności opozycji – zbiega się z *minimum* („Najmniejsze”, „Minimum”)⁴⁷. Największe jest tym, od czego nie może być nic większego, a Najmniejsze tym, od czego nie może być nic mniejszego; a ponieważ Największe nie może być mniejsze (nie byłoby Największym), ani Najmniejsze nie może być większe (nie byłoby Najmniejszym), to Kuzańczyk wyciąga wniosek o zasadniczej zbieżności tych dwóch terminów⁴⁸. Jasne jest, że są to imiona Boga, mające wyrazić Jego nieskończoność⁴⁹. Jednak o ile termin „Największe” może nie budzić wątpliwości – jako że w tradycji filozofii chrześcijańskiej nie jest czymś zaskakującym przypisywanie Bogu superlatywnych określeń, które wyrażają Jego wyższość nad rzeczywistością stworzoną – o tyle użycie terminu „Najmniejsze” skłania do postawienia pewnych pytań dotyczących jego funkcji.

2.2.1. Wykładnia ontologiczna i jej ograniczenia

Według Tokarskiego Największe i Najmniejsze oznaczają po prostu Byt absolutny i niebyt, i powołuje się on na fragment: „Największe obejmuje wszystkie rzeczy, które są i które nie są (*quae sunt et non sunt*); toteż w Nim niebyt jest bytem największym, tak jak Najmniejsze jest Największym”⁵⁰. Tokarski uzasadnia swój pogląd racjami historycznymi, tj.

⁴⁶ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. II, s. 101: „Nie sposób [...] zrozumieć bytu pochodnego [*ab-esse*], skoro nie rozumiemy bytu, z którego on pochodzi, tak jak nie sposób pojąć bytu przypadłości, jeśli nie rozumiemy substancji, w której jest ona zapodmiotowiona”.

⁴⁷ DI, lib. I, c. II, n. 5 i n.; Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. II, s. 16 i n.

⁴⁸ Tamże, ks. I, rozdz. IV, s. 21 i n.

⁴⁹ Tamże, s. 21.

⁵⁰ DI, lib. I, c. XXI, n. 65: „[Maximum] omnia, quae sunt et non sunt, ambire; ita quod non esse in ipso est maximum esse, sicut minimum est maximum”. M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 186-187. Podaję przekład Tokarskiego, ponieważ tłumaczenie I. Kani nie oddaje intencji Tokarskiego (ani, jak mi nie mam, Kuzańczyka). Brzmi ono następująco (podaję pełne zdanie, zaznaczając kursywą istotny tutaj fragment): „Nie iżby [Największe] było albo kołem, albo obwodem, średnicą albo centrum, lecz jest Największym tak absolutnie prostym, że na podstawie tych wzorców bada się i odkrywa krążenie wszystkich rzeczy, jakie tylko istnieją i nie istnieją. W nim zatem niebyt jest bytem najwyższym, tak jak najmniejsze jest największym” („Non quod aut sit circulus aut circumferentia, diameter vel centrum; sed maximum tantum simplicissimum, quod per ista paradigmata investigatur et reperitur omnia, quae sunt et non sunt, ambire; ita quod non-esse in ipso est maximum esse, sicut minimum est maximum”). Przekład Kani jest kłopotliwy z trzech powodów: (1) Kuzańczyk pisząc w tym kontekście o krążeniu używa terminu ‘circulatio’ i wyrazów pokrewnych (‘circulare’, ‘circularis’), a nie ‘ambire’; (2) cytowane zdania nie wydają się pozostawać ze sobą w żadnym uchwytym związku logicznym, wskazanym przecież przez wyrażenie ‘ita quod’; (3) nawet jeśli potraktujemy bezokolicznik ‘ambire’ jako gerundium i podmiot zdania podrzędnego (jak zdaje się myśleć Kania), to i tak nie mogłoby sensownie

zależnością Kuzańczyka od neoplatoników, którzy – jak podaje Tokarski – postulują „udogmatyzowanie sprzeczności dialektycznej” w Absolucie. Wyrazem tego ma być Kuzańczykowa koncepcja *coincidentiae oppositorum*, na mocy której postuluje on zbieżność bytu z niebytem oraz Największego z Najmniejszym⁵¹.

Tokarski powołuje się na myśl Plotyna, Proklosa, Porfiriusza i Dionizego Areopagity, bezpośrednio wskazując jedynie na fragment Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (*Sententiae ad intelligibilia ducentes*) Porfiriusza, który głosi, że „To, co posiada byt istotny, nie jest ani wielkie, ani małe, albowiem to, co bywa wielkie lub małe z natury rzeczy jest właściwe jedynie materialnej masie”⁵². Jednakże fragment ten mówi tylko o „wielkim” i „małym”, a nie o „najmniejszym” i „największym”. Wprawdzie w tym samym akapicie padają te wyrażenia (pominięte przez Tokarskiego), ale nie określają one Absolutu (czyli „bytu istotnego”, τὸ ὄντως ὄν), bowiem największe i najmniejsze (τὸ μέγιστον καὶ τὸ ἐλάχιστον) odnoszą się tutaj do świata skończonego jako podległego kwalifikacji ilościowej. W tym kontekście nie posiadają one sprecyzowanego znaczenia, ale myśl zdaje się jasna: nawet to, co najmniejsze lub największe, jedynie partycypuje w „bycie istotnym”, ale nim nie jest⁵³.

Z pewnością nurt neoplatoński jest jednym z głównych źródeł podejmowanej przez Kuzańczyka problematyki filozoficznej i poszukiwanie w nim wyjaśnienia relacji między Największym i Najmniejszym jest w pełni uzasadnione. Można ponadto powołać się na pisma Jana Szkota Eriugeny, którego wpływ na filozofię Kuzańczyka nie ulega wątpliwości (choć Tokarski w tym przypadku nie odwołuje się do niego)⁵⁴. Eriugena na samym początku *Periphyseonu* wprowadza pojęcie „natury”, która obejmuje to, co może być pojęte i co pojmowanie przekracza – i nazywa to podziałem na rzeczy, które są i które nie są (*in ea quae sunt et in ea quae non sunt*). Odpowiada to przytoczonemu przez Tokarskiego fragmentowi i wydaje się potwierdzać jego interpretację, bowiem w ramach tak rozumianej natury

łączyć się z ‘omnia’; ‘ambire aliquid’ oznacza bowiem ‘okrażać, obejmować coś’, a więc w tym kontekście ‘omnia’ byłyby okrażane lub obejmowane, a nie tym, co krąży lub obejmuje. Nie powinno budzić wątpliwości, że mamy tutaj do czynienia z konstrukcją *nominativus cum infinitivo*, którego *verbum regens* stanowi ‘reperitur’, ale nominatywem nie jest i nie może być ani ‘ambire’, ani ‘omnia’ (które nie zgadza się w liczbie z czasownikiem rządzącym), lecz ‘maximum’ (tak jak to odczytuje Tokarski), które nie jest nawet pozostawione domysłem, bowiem właśnie do niego odnosi się zaimek względny ‘quod’. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XXI, s. 70.

⁵¹ Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 187 i n.

⁵² Tamże, s. 189 (tłum. Tokarskiego).

⁵³ Porfiriusz, *Sententiae ad intelligibilia ducentes* (c. 34), red. B. Mommert, Lipsk 1908, s. 28: „Τὸ ὄντως ὄν οὔτε μέγα οὔτε μικρὸν ἐστὶ· τὸ γὰρ μέγα καὶ μικρὸν κυρίως ὄγκου ἴδια. ἐκβεβηκὸς δὲ ὑπὲρ τὸ μέγα ὄν καὶ ὑπὲρ τὸ μικρὸν καὶ ὑπὲρ τὸ μέγιστον καὶ ὑπὲρ τὸ ἐλάχιστον ταῦτό καὶ ἐν ἀριθμῷ ὄν, εἰ καὶ εὐρίσκειται ἅμα ὑπὸ παντὸς μεγίστου καὶ ὑπὸ παντὸς ἐλάχιστου μετεχόμενον”. Tokarski powołuje się na wydanie paryskie z 1855 roku, wobec czego różnią się numery rozdziałów. M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 344.

⁵⁴ Zob. D. Duclow, *Coinciding in the Margins: Cusanus Glosses Eriugena*, w: *Eriugena Cusanus*, red. A. Kijewska, R. Majeran, H. Schwaetzer, Lublin 2011, s. 83-103.

(podzielonej według możliwości poznawczych człowieka) wyprowadzony zostaje czwórpodział jej form: (1) forma stwarzająca i niestworzona (Bóg), (2) stwarzająca i stworzona (boskie idee, *causae primordiales*), (3) stworzona i niestwarzająca (byty naturalne), (4) niestwarzająca i niestworzona (niebyt). Istotne tutaj jest połączenie pierwszej i czwartej natury, ponieważ niebyt utożsamiany jest z Bogiem – nie jako przyczyną, lecz celem wszelkiego stworzenia⁵⁵ – co przywodzi na myśl zbieżności, o których mówi Kuzańczyk.

Pogląd Tokarskiego, zgodnie z którym „Najmniejsze” oznacza niebyt, a „Największe” – byt absolutny, posiada więc pewne historyczne uzasadnienie przede wszystkim z uwagi na związek z myślą Eriugeny. Problem tkwi jednak w tym, że u Kuzańczyka nie znajdujemy takiego twierdzenia wyrażonego *explicite*. Chociaż cytowany przez Tokarskiego fragment sugeruje conceptualne powiązanie niebytu z Najmniejszym, to jednak *explicite* wyraża jedynie naukę o zbieganiu się przeciwieństw w Bogu (bytu i niebytu, Największego i Najmniejszego), gdzie przy użyciu spójnika „sicut” zbieżność Największego z Najmniejszym może być równie dobrze rozumiana jako analogiczna, a nie tożsama, względem zbieżności bytu i niebytu. Podobnie, chociaż Kuzańczyk pisze, że Największe jest nazwą „wyrażającą Byt w stopniu najwyższym”, to jednak zaznacza przy tym, że „nazwa ‘byt’ bądź jakakolwiek inna nie oddaje ściśle Największego”, a „Największe to po prostu byt albo niebyt, albo byt i niebyt, albo ani byt, ani nie byt”⁵⁶. Z powodu braku precyzji ujęcia tego zagadnienia nie można zignorować takich zastrzeżeń, bowiem pytanie nie dotyczy tego, czy zgodnie z zasadą zbieżności opozycji pary pojęć „Największe – Najmniejsze” i „Byt absolutny – niebyt” oznaczają to samo (tj. Boga), ale czy należą do tego samego intelektualnego sposobu poznania (czy oznaczają Boga tak samo). O ile więc są pewne powody, by wiązać Najmniejsze z niebytem, o tyle Kuzańczyk otwarcie ich tożsamości po prostu nie stwierdza, nie doprecyzowując ich wzajemnego stosunku i tym samym zostawiając czytelnikom pole do interpretacji.

Pozostając w obrębie ustaleń terminologicznych Eriugeny, można wskazać przeciwko rozumieniu *minimum* jako niebytu, że Kuzańczyk nie przeprowadza rozróżnienia między Największym jako przyczyną i Najmniejszym jako celem stworzenia. Przeciwnie, to Największe jest określane mianem celu; w akapicie poprzedzającym odnośny fragment czytamy, że Największe jest przyczyną sprawczą, formalną i celową⁵⁷. I chociaż można

⁵⁵ A. Kijewska, *Wstęp*, w: Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, ks. I, tłum. A. Kijewska, Kęty 2009, s. 36-47. Por. Jan Szkot Eriugena, *Periphyseon*, ks. I, 44A, s. 58-59. Tenże, *Periphyseon*, ks. II, 526C, tłum. A. Kijewska, Kęty 2010, s. 45.

⁵⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. VI, s. 28.

⁵⁷ Tamże, ks. I, rozdz. XXI, s. 70.

odwołać się na przykład do dialogu *De possess*, gdzie Bóg określany jest mianem *maximus et minimus motus* („ruch najmniejszy” oznacza tutaj spoczynek, a więc wskazuje na celowość)⁵⁸, to jednak w *De docta ignorantia* to w odniesieniu do Największego mowa jest o *maxima quies* („największy spoczynek”), co też rozumiane jest jako cel wszelkiego ruchu⁵⁹.

Można więc stwierdzić przynajmniej tyle, że Kuzańczyk nie przedstawia tego zagadnienia dostatecznie jasno, a ontologiczna wykładnia zaproponowana przez Tokarskiego posiada słabe punkty, nawet jeśli wzmocnimy ją odniesieniem do filozofii Eriugeny. Chociaż z pewnością Największe i Najmniejsze oznaczają Boga, do którego – z pewnymi zastrzeżeniami – odnosić możemy również pojęcia bytu i niebytu⁶⁰, to jednak wydają się należeć do innego intelektualnego sposobu poznania. Aby zrozumieć funkcję tych superlatywnych określeń, nie możemy poprzestać na prostym ich utożsamieniu z bytem i niebytem. Już sam fakt, że termin „Najmniejsze” pojawia się niemal wyłącznie w kontekście zbieżności z „Największym”, nie jest bez znaczenia, ale wskazuje na szczególny charakter obu tych „transcendentalnych terminów” (*transcendentales termini*)⁶¹.

Użycie przez Kuzańczyka właśnie tego wyrażenia – *transcendentales termini* – jest w tym kontekście kłopotliwe z uwagi na jego wieloznaczność. Zgodnie z podziałem

⁵⁸ TP, n. 10. Warto dodać, że Kuzańczyk terminy *maximum* i *minimum* zaczerpnął najprawdopodobniej od Teodoryka z Chartres, aczkolwiek zdaniem D. Albertsona Kuzańczyk odbiega od myśli Teodoryka. D. Albertson, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford 2014, s. 190 i n.

⁵⁹ DI, lib. I, c. XXIII, n. 72. Nie możemy też stwierdzić, że *minimum* oznacza sferę czystej możliwości opozycyjnej wobec czystej aktualności Boga (jak u Teodoryka z Chartres, skąd być może Kuzańczyk zaczerpnął ten termin), ponieważ czytamy, że „aktualność największa i najmniejsza pokrywają się z potencjalnością największą i najmniejszą, i są w ścisłym sensie absolutnym Największym”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VIII, s. 129-130.

⁶⁰ Tamże, ks. I, rozdz. VI, s. 27-28.

⁶¹ Tamże, ks. I, rozdz. IV, s. 23. Posługując się tutaj tłumaczeniem „transcendentalny” nie chcę sugerować związku myśli Kuzańczyka z kantyzmem, ponieważ jest to problem zbyt złożony, by mógł zostać szerzej rozwinięty w ramach tej pracy. Zdaniem Lamberta de Rijka rozbieżność między myślą Kanta a filozofią starożytną i średniowieczną jest zbyt duża, by uznać taki przekład za zasadny, a ponieważ wyrażenie *termini transcendentales* (a nie *transcendentales*) pojawia się w filozofii dopiero w XVI w., to przekładając *termini transcendentales* jako „terminy transcendentalne”, możemy łatwo zmylić czytelnika co do właściwego sensu wyrażenia. L. de Rijk, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach*, w: *Die Logik des Transzendentalen*, red. M. Pickavé, Berlin 2003, s. 22. Jednakże nie wszyscy badacze zgadzają się z takim poglądem. Na przykład Jan Aertsen krytykuje założenie, że przymiotnik „transcendentalny” może odnosić się wyłącznie do myśli Kanta. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Leiden 2012, s. 14. Aertsen zauważa również, że Kant w *Krytyce czystego rozumu* dostrzega załączki swojego sposobu rozumowania u starożytnych i średniowiecznych myślicieli, pisząc o „transcendentalnej filozofii starożytnej” a także o stosunku scholastyków do tzw. czystych pojęć intelektu: „Na pojęcia te wskazuje głośno wśród scholastyków zdanie: *quodlibet ens est unum, verum, bonum*. Jakkolwiek użycie tej zasady do wyprowadzenia z niej następstw wypadło bardzo mizernie [...], tak iż w czasach nowożytnych prawie tylko dla szanownej tradycji wygłasza się ją w metafizyce, to jednak myśl, która tak długo się utrzymywała, nawet gdy się wydaje tak pusta, zasługuje przecież zawsze na zbadanie swego pochodzenia i uprawnia nas do przypuszczenia, że ma w jakimś prawidłzie intelektu swą podstawę, która tylko – jak się często zdarza – była fałszywie tłumaczona”. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1 (II.I, rozdz. III, §12), tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 180.

przedstawionym przez Armanda de Bellovisu (de Belvézer) w *Declaratio difficultium terminorum* (ok. 1326) wyraz *transcendens* – uznany za powstały ze złożenia słów *trans omne ens* lub *transiens omne ens* – może być rozumiany na trzy sposoby, (1) oznaczając *nobilitas entitatis*, czyli „szlachetność istoty” (przypisuje się go temu, co jest wyższe od konkretnych bytów, na przykład Bogu); (2) oznaczając *communitas praedicationis*, czyli „wspólnotę orzekania” (orzeka się go o własnościach powszechnych, tj. takich, które można przypisać wszystkiemu, co istnieje, np. *ens, unum, bonum, verum, res, aliquid*)⁶²; (3) oznaczając terminy, które można orzekać jednocześnie o własnościach powszechnych (np. *ens*) i o tzw. „terminach drugiej intencji” (np. *genus, species*); transcendentny w tym sensie jest termin *universale*, ponieważ można go orzekać o terminach powszechnych (np. *ens*) i terminach drugiej intencji (*genus, species*)⁶³.

W przypadku imion „Największe” i „Najmniejsze” intuicyjnie skłaniamy się ku pierwszemu znaczeniu, ponieważ nie ulega wątpliwości, że są one określeniami Absolutu. Jednak zdaniem Armanda nie jest to częste użycie tego wyrazu⁶⁴, a ponadto Kuzańczyk sugeruje pewną powszechność związaną z tymi dwoma superlatywnymi terminami (zawartą w drugim i trzecim znaczeniu podanym przez Armanda), ponieważ pisze, że Największe i Najmniejsze „okazują się transcendentnymi terminami o absolutnym znaczeniu (*transcendentes absolute significationis termini*), aby w swej absolutnej prostocie [...] mieściły w sobie wszystko”⁶⁵. Nie ma tu mowy o Bogu, który „mieści w sobie wszystko”, ale o terminach.

Być może jest to tylko niefortunne wyrażenie spowodowane niesygnalizowanym przejściem z refleksji metafizycznej do przedmiotowej. Rzeczownik *terminus* może być wszakże rozumiany zarówno metafizycznie (jako „granica bytu”, oznaczając wówczas Boga), jak i lingwistycznie (jako po prostu „termin”)⁶⁶. Kuzańczyk nie głosi przecież, że każdemu

⁶² Na temat tego znaczenia zob. L. de Rijk, *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia*, s. 5 i n. Por. W. Goris, J. Aertsen, „Medieval Theories of Transcendentals”, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), dostęp online 15.12.2020: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>.

⁶³ J.A. Aertsen, *‘Transcendens’ im Mittelalter. Das Jenseitige und das Gemeinsame*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 73/2 (2006), s. 292-295. Na temat problemu pierwszych i drugich intencji można przeczytać więcej m.in. w S. Swieżawski, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 9 (1934), s. 205-260. H.D. Simonin, *La notion d'‘intentio’ dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 19/3 (1930), s. 445-463. K. Gyekye, *The Terms ‘Prima Intentio’ and ‘Secunda Intentio’ in Arabic Logic*, „Speculum” 46/1 (1971), s. 32-38.

⁶⁴ Aertsen, *‘Transcendens’ im Mittelalter*, s. 294.

⁶⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. IV, s. 23.

⁶⁶ Warto przy tym zauważyć, że tłumacze mieli problem z przekładem tego rzeczownika; na przykład Hopkins i Peroli sugerują znaczenie czysto lingwistyczne. Hopkins: „But ‘maximum’ and ‘minimum,’ as used in this [first] book, are transcendent terms of absolute signification, so that in their absolute simplicity they

bytowi przysługuje bycie największym lub najmniejszym – twierdzi coś dokładnie przeciwnego; ponadto w *De venatione sapientiae* pojęcie *terminus* jest jednym z pól poszukiwań mądrości, stanowiąc jedno z imion Boga i posiadając sprecyzowane metafizyczne znaczenie⁶⁷. Wydaje się jednak, że oba te znaczenia odgrywają tutaj pewną rolę (na co wskazuje również użycie wyrazu *significatio*), a problematyczna dwuznaczność nie jest przypadkowa⁶⁸. W *De venatione sapientiae* czytamy bowiem, że Bóg jako *terminus* jest zasadą (czy też „granicą”) wszystkich rzeczy oraz wszelkiej wiedzy (*terminus omnium rerum et omnium scientiarum*)⁶⁹. Uznanie Boga za zasadę wszelkiej wiedzy – a nie tylko bytu – jest tu kluczowe, jednak kwestia ta wymaga szerszego wyjaśnienia i wzięcia pod uwagę problemu transcendentaliów w filozofii średniowiecznej.

encompass—beyond all contraction to quantity of mass or quantity of power—all things”. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance* (1, 4), tłum. J. Hopkins, Minneapolis 1990, s. 10. Peroli: „I concetti di «massimo» e di «minimo», così come vengono impiegati in questo [primo] libro, sono termini trascendenti che hanno un significato assoluto, per cui essi sono al di sopra di ogni contrazione ad un significato di tipo quantitativo, relativo a masse o forze, e abbracciano nella loro semplicità assoluta tutte le cose”. Niccolò Cusano, *La dotta ignoranza* (I, 4, 12), w: Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, tłum. E. Peroli, s. 19. Z kolei Dupré tłumaczy nieco bardziej „metafizycznie” jako „die Grenze der Begriffsbedeutung” (a nie: „Grenzen”): „Das Größte aber und das Kleinste, wie sie in diesem Buch verstanden werden, bestehen, die Grenze der Begriffsbedeutung überschreitend, in absoluter Weise, so daß sie jenseits aller Verschränkung zur Quantität der Masse oder Kraft in absoluter Einfachheit alles umfassen”. Nikolaus von Kues, *Die Wissende Unwissenheit* (1, 4), tłum. W. Dupré, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, red. L. Gabriel, tłum. D. Dupré, W. Dupré, Wien 1989 (dostęp online 15.12.2020 za pośrednictwem: <https://urts99.uni-trier.de/cusanus>).

⁶⁷ VS, c. XXVIII, n. 80: „Terminus, qui est omne quod esse potest, est ante omnem terminum eorum quae fieri possunt. Determinat igitur cuncta diffinitque singula”. Warto dodać, że Hopkins tłumacząc *De venatione sapientiae* oddaje *terminus* w znaczeniu metafizycznym jako *delimitation*, a nie *term*, tak jak to uczynił tłumacząc *De docta ignorantia*. Nicholas of Cusa, *On the Pursuit of Wisdom* (28, 80), tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts Translated into English*, Minneapolis 1998, s. 1328. Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance* (1, 4), tłum. J. Hopkins, Minneapolis 1990, s. 10.

⁶⁸ Por. J.M. André, *Finitude, infinitude et langage chez Nicolas de Cues*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, red. H. Pasqua, Louvain-la-Neuve 2017, s. 68-69: „[...] le sens, c'est-à-dire, la signification d'un mot ou d'une expression, est déterminé par la tension qui s'inscrit dans ce mot ou dans cette expression vers la totalité et les limites auxquelles elle appartient. Et c'est ici qu'on découvre comment le concept de fin s'articule [...] avec le concept de langage, par la médiation de la duplicité sémantique de sens et de la duplicité sémantique de fin. À ces considérations, on doit en ajouter une autre: le même vocable qui désigne un mot – le vocable terme – désigne aussi la fin et la limite. Terme est, en même temps, le mot par lequel on désigne une chose concrète, c'est-à-dire, le nom, et le mot par lequel on désigne ce qui termine quelque chose, c'est-à-dire, ce qui la 'dé-terme'. Toutes ces considérations nous mènent à comprendre qu'il y a une profonde circulation entre finitude, infinitude et langage”.

⁶⁹ VS, c. XXVIII, n. 80: „Non enim habet nec principium nec finem; sed principia, media et fines omnium terminabilium in se habet, sicut radix omnipotentiae in sua virtute omnia continens cuncta explicat universaque determinat. Consistunt singula in sua praecisione, ut non sint aliud quam id quod sunt. Sed interminus terminus omnium finibilium finis est et omnium praecisionum praecisio et terminus. Terminus, qui est omne quod esse potest, est ante omnem terminum eorum quae fieri possunt. Determinat igitur cuncta diffinitque singula. Est enim terminus ipsius posse fieri utique interminus, omnia in se determinate, quae fieri possunt, ante habens; terminus igitur omnium rerum et omnium scientiarum”.

2.2.2. Interpretacja transcendentualno-anagogeniczna

Transcendentaliami nazywamy pojęcia powszechne, czyli orzekane o każdym bycie, a teoriami transcendentaliów nazywamy te teorie, które próbują ustalić wzajemne relacje i hierarchię między tymi pojęciami⁷⁰. Za początek problematyki transcendentaliów uznaje się traktat *Summa de bono* Filipa Kanclerza (ok. 1170-1236)⁷¹, który wyróżnia kilka terminów powszechnych („byt”, „jedno”, „prawda”, „dobro”); te zaś określane są mianem „pierwszych”, ponieważ intelekt ujmuje je jako pierwsze⁷². Problematyka pierwszych pojęć ma jednak swoje źródło już w pismach Arystotelesa i Awicenny. Awicenna w *Liber de philosophia prima sive scientia divina* podaje, że pojęcia „rzecz”, „byt”, „konieczne” (*res, ens, necesse*) nie pochodzą od innych pojęć, ale „wryte są w duszy przez pierwsze wrażenie” (*imprimuntur in anima prima impressione*), co z kolei wywarło wpływ m.in. na Tomasza z Akwinu, Henryka z Gandawy i Jana Dunsza Szkota⁷³. Popularność poglądu Awicenny wynikała – zdaniem Aertsena – między innymi z obecnego w tradycji arystotelesowskiej ideału wiedzy naukowej jako opartej na dowodzeniu. Według Arystotelesa niemożliwość nieskończonego regresu we wnioskowaniu domaga się oparcia wiedzy na pewnej zrozumiałej przez się zasadzie (*principium per se notum*), toteż uznawano, że pierwsze pojęcia mogłyby pełnić funkcję podstawy wiedzy⁷⁴. Arystoteles głosi zresztą, że zasady wiedzy naukowej, czyli opartej na dowodzeniu, same muszą być poznane za pomocą pewnej „intuicji intelektualnej” (*νοῦς*); uznaje więc, że u podstaw poznania dyskursywnego leży poznanie niedyskursywne⁷⁵. Chociaż u Arystotelesa ta intuicja nie ma wymiaru teologicznego lub

⁷⁰ W średniowieczu nie używano terminu „transcendentualny”, a rozróżnienie między terminami *transcendentalis* i *transcendens* jest owocem XV i XVI wieku. W. Goris, J. Aertsen, „Medieval Theories of Transcendentals”, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), dostęp online 15.12.2020: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>.

⁷¹ Por. P. Mazanka, hasło: „Filip Kanclerz”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii* (dostęp online 15.12.2020: http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/filipk_nowe.pdf).

⁷² J.A. Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe? Zaczątki filozofii transcendentualnej*, tłum. R. Podkoński, „Folia Philosophica” 14 (2001), s. 59-60.

⁷³ Tamże, s. 60. Syntetyczne przedstawienie problemu transcendentaliów ze szczególnym uwzględnieniem kategorii jedności można znaleźć w: J. Kielbasa, *Transcendentualny i nietranscendentualny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Kraków 2011.

⁷⁴ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I, 2-3, 72b, w: Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973, s. 188-190. Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?*, s. 60-61. Aertsen wskazuje także na tradycję boecjańską (Boecjusz w popularnym w średniowieczu traktacie *De hebdomadibus* pisze o „powszechnym pojęciu duszy”, które utożsamiano z pierwszymi pojęciami Awicenny) oraz na zmiany doktrynalne w XIII w., w wyniku których rozdzielano teologię filozoficzną (metafizykę) i teologię Pisma świętego; teologia filozoficzna – jako *scientia* – powinna być oparta na dowodzeniu, co z kolei wiąże ją z zagadnieniami dotyczącymi możliwości poznawczych i granic wiedzy naukowej (Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?*, s. 61-63). W kontekście myśli Kuzańczyka te zagadnienia nie wydają się jednak aż tak istotne.

⁷⁵ Arystoteles, *Analityki wtóre*, II, 19, 100b, s. 298. K. Leśniak tłumaczy *νοῦς* jako „intuicję rozumową”, jednak w kontekście rozróżnienia między rozumem a intelektem wydaje się, że należy tłumaczyć *νοῦς* jako intelekt.

mistycznego⁷⁶, to jednak pogląd ten, jak postaram się pokazać, mógł zostać – i w istocie został – skojarzony z problemem intelektualnego poznania Boga u Kuzańczyka.

Filozofowie średniowieczni rozróżniają między (1) tym, co pierwsze w porządku poznawczym, (2) tym, co pierwsze w porządku ontycznym, (3) tym, co powszechne w porządku ontycznym. Te trzy porządki nie zawsze są jasno rozgraniczane, a niekiedy dąży się do ich ścisłego złączenia. Na przykład Albert Wielki głosi za Awicenną, że przedmiot metafizyki nie jest Bóg, ale „byt jako byt”, ponieważ „byt jako byt” jest pierwszy zarówno w porządku ontycznym, jak i poznawczym⁷⁷; z kolei Bonawentura uznaje, że to właśnie Bóg jest pierwszy w porządku ontycznym i poznawczym, stanowiąc jedną zasadę bytu i wiedzy, a Mistrz Eckhart przyjmuje i radykalizuje to przekonanie, dodając, że terminy powszechne („byt”, „jedno”, „prawda”) przysługują w sensie ścisłym wyłącznie Bogu⁷⁸. Z pewnością problem transcendentaliów przekracza ramy tej pracy i nie jest moim celem ustalenie, jak dalece zagadnienia związane z teorią poznania i wiedzy wpływają na przekonania metafizyczne i teologiczne poszczególnych myślicieli. Niewątpliwie jednak wpływają one na filozofię Kuzańczyka i właśnie ten kontekst wydaje się szczególnie istotny w przypadku rozumienia wprowadzonych przezeń „transcendentalnych terminów”, tj. Największego i Najmniejszego.

Problem wiedzy naukowej zawarty jest bowiem w pierwszym rozdziale *De docta ignorantia* (*Quomodo scire est ignorare*), chociaż łatwo go przeoczyć, biorąc tytułowy paradoks *scire est ignorare* jedynie za wyraz apofatyizmu Kuzańczyka i negacji możliwości

Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 544-545.

⁷⁶ Tamże, s. 546-547: „Pośród aksjomatów są takie, które są ‘wspólne’ wielu naukom [...], i takie, które są ‘wspólne’ wszystkim naukom bez wyjątku, jak zasada niesprzeczności [...] i zasada wyłączonego środka [...]. Są to sławne zasady transcendentalne, to znaczy wiążące dla każdej formy myślenia, obowiązujące myślenie jako myślenie (dlatego że odnoszą się do każdego bytu jako takiego), znane same przez się, a zatem pierwsze [...]. One są nieuwarunkowanymi warunkami każdego dowodzenia (i oczywiście są niedowodliwe, ponieważ każda forma dowodzenia strukturalnie je zakłada)”.

⁷⁷ Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?*, s. 71-72.

⁷⁸ Tamże, s. 74-75. Por. W. Goris, J. Aertsen, „Medieval Theories of Transcendentals”, w: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition), dostęp online 15.12.2020: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>: „The science of being as being that is common to all things was founded by Ibn Sina on ‘common being’ as its subject; Thomas Aquinas accordingly takes ‘being in general’ (ens commune) as the subject of metaphysics and makes this science the ‘common science’ (scientia communis). (ii.) Already in the Metaphysics-commentary of Albert the Great, the science of metaphysics is said to deal with the ‘first and transcendental (determinations)’ (prima et transcendentia). Duns Scotus completes this interpretation of metaphysics, by declaring it the ‘transcendental science’ (scientia transcendens). (iii) Whereas Aristotle founded the primacy of metaphysics as first philosophy on the nobility of the objects it was concerned with, i.e. the highest causes, the medieval foundation of being as the subject of metaphysics on being as the first known generated an entirely new interpretation of the primacy of metaphysics: this science is first, because it deals with the first conceptions of the mind. Whereas Aristotle’s first philosophy was the most difficult science to learn, metaphysics as the medieval first philosophy is the easiest of sciences, since it deals with the self-evident”.

poznania Boga. W tym rozdziale nie ma jednak mowy o teologii apofatycznej, mistycznej czy nawet bezpośrednio o Bogu – mowa jest jedynie o wiedzy, sposobie jej osiągnięcia (*scire*) i niemożności dotarcia do tego, co nieskończone (*ignorare*), choć oczywiście w kolejnych rozdziałach problem ten zostaje ujęty w szerszym kontekście teologiczno-mistycznym. Kuzańczyk pisze w tym rozdziale, że wszelkie dociekanie ma charakter porównawczy i opiera się na „stosunkowej redukcji” („porównanie” przedmiotu poznania do tego, co założone, tj. do pierwszych zasad)⁷⁹. Do tej tezy głównej dołączone są trzy kolejne: (1) liczba jest warunkiem stosunku („porównania”)⁸⁰, (2) podstawowe zasady, które powinny być najoczywistsze z uwagi na swoją prostotę, są najtrudniejsze lub niemożliwe do poznania⁸¹, (3) poznanie tej trudności lub niemożliwości jest uczoną niewiedzą⁸². Użycie wyrażenia „stosunkowa redukcja” (*reductio proportionalis*)⁸³ przywodzi na myśl Tomaszową redukcję do oczywistych zasad, o której mowa w *De veritate*⁸⁴:

[...] jak w tym, co podlega dowodzeniu, trzeba dokonać redukcji do pewnych zasad, które same przez się są oczywiste dla intelektu, tak też trzeba czynić dociekając, czym jest cokolwiek. Inaczej w obu wypadkach posuwalibyśmy się w nieskończoność i w ten sposób całkowicie zaniknęłaby wiedza i poznanie rzeczy⁸⁵.

Uczona niewiedza polega wobec tego na rozpoznaniu, że właśnie te pierwsze zasady, na których opiera się wszelka wiedza i poznanie, są niepojmowalne, ponieważ to niedostępny poznawczo Bóg jest ostateczną zasadą wszelkiego poznania. Mimo to, Kuzańczyk stara się przedstawić Boga jako zasadę poznania za pomocą pewnych intelektualnych sposobów dociekań. O tym, że terminy „Największe” i „Najmniejsze” pełnią funkcję zasady poznania,

⁷⁹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 13-14: „Wszyscy zatem zgłębiający rzeczy niejasne orzekają o nich w ustosunkowaniu do założonej uprzednio pewności. Dlatego wszelkie dociekanie ma charakter porównawczy, przy użyciu stosunku jako środka. I kiedy przedmioty naszych dociekań da się, za pośrednictwem niewielkiej tylko stosunkowej redukcji, przyrównać do przedmiotu założonego, osąd łatwo rzeczy uchwytuje. Gdy zaś potrzebujemy wielu stopni pośrednich, powstaje trudność i uciążliwość; dobrze ją znamy z matematyki, której pierwsze twierdzenia łatwiej dają się sprowadzić do najpierwszych, najbardziej oczywistych zasad [...]”.

⁸⁰ Tamże, s. 14: „Stosunku zaś, ponieważ wyraża on zarówno zgodność w jakimś jednym punkcie, jako też różnicę, nie sposób pojąć bez liczby, ta bowiem obejmuje wszystko, co da się ująć stosunkiem. [...] Pitagoras uważał, że wszystko jest ustanowione dzięki mocy liczb i dzięki niej może być pojęte”.

⁸¹ Tamże, s. 14: „[...] harmonijne dostosowanie się tego, co znane, do tego, co nieznanne, tak dalece przekracza ludzki rozum, że Sokrates był przekonany, iż nie wie nic oprócz tego, że nie wie [...]”.

⁸² Tamże, s. 14-15: „Jeśli ponadto także wielce głęboki Arystoteles utrzymuje w *Pierwszej Filozofii*, że nawet wniknięcie w najoczywistsze sprawy natury jest dla nas równie trudne, jak gdy sowy próbują ujrzeć słońce – to rzeczywiście pragniemy osiągnąć jakąś wiedzę o własnej niewiedzy, skoro nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza. Jeślibyśmy zdołali to w pełni osiągnąć, posiadlibyśmy oświeconą niewiedzę”.

⁸³ DI, lib. I, c. I, n. 2.

⁸⁴ Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?*, s. 65.

⁸⁵ Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, q. 1, a. 1, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s. 21. Podobnie Henryk z Gandawy pisze, że „Nic nie jest znane lub zrozumiałe, o ile pierwiej nie jest poznane i zrozumiałe w aspekcie ‘bytu’, ‘jednego’ oraz pozostałych pierwszych pojęć”. Aertsen, *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe?*, s. 65.

świadczy fakt, że Kuzańczyk uznaje liczbę za warunek „porównania” (czyli poznania), a Największe i Najmniejsze – za zasadę liczby⁸⁶.

Liczba nie jest jednak rozumiana wyłącznie jako konstrukt naszego umysłu, ale również jako coś odeń niezależnego i stanowiącego warunek istnienia bytów naturalnych, wobec czego Największe i Najmniejsze są również zasadą bytu. W *De docta ignorantia* liczba (*numerus*) posiada dwojakie znaczenie: (1) jako konstrukt ludzkiego umysłu (*ens rationis*), który jest warunkiem poznania wielości rzeczy skończonych⁸⁷; (2) jako warunek realnie istniejącej wielości⁸⁸. W *Laiku o umyśle* Kuzańczyk przeprowadza to samo rozróżnienie, nazywając liczbę w pierwszym sensie „liczbą matematyczną” (*numerus mathematicus*) lub „liczbą naszego umysłu” (*numerus nostrae mentis*). Ta liczba jest „obrazem” liczby w drugim sensie, czyli liczby, która pochodzi z umysłu Boga i nazwana jest „liczbą boską” (*numerus divinus*). Liczbę w drugim sensie możemy nazwać po prostu samą wielością rzeczy, ale wielością ujmowaną w jej relacji do Jedności Boga (jest to raczej sposób stwarzania, a nie samo stworzenie)⁸⁹. Podobnie liczba matematyczna jest zależna od jedności naszego umysłu i jest „sposobem pojmowania” (*modus intelligendi*)⁹⁰.

Liczba w obu tych znaczeniach nie istnieje poza umysłem, ale to nie znaczy, że rzeczywistość jest zależna ontycznie od umysłu ludzkiego. Jest ona zależna od Umysłu Boga, który stwarza świat za pomocą „liczby boskiej”. Nasz umysł jest z kolei obrazem Umysłu Boga, dzięki czemu jesteśmy w stanie wytworzyć swoją liczbę i za jej pomocą rozpoznawać rzeczywistość w jej wielości i złożoności⁹¹. Konkretne rzeczy ujmujemy zatem jako uporządkowane matematycznie, ponieważ takie są (dzięki *numerus divinus*), ale nie moglibyśmy tego rozpoznać, nie wytworzywszy w umyśle własnej liczby (*numerus mathematicus*).

⁸⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 14. W rozdziale V Kuzańczyk określa Największe i Najmniejsze mianem Jedności, a Jedność – zasady liczby. Tamże, ks. I, rozdz. V, s. 24-26.

⁸⁷ Tamże. Tenże, *Laik u umyśle*, rozdz. VI, n. 95, s. 137: „[...] liczba jest wzorem dla pojęć naszego umysłu. Bo bez liczby umysł nie może niczego uczynić. Gdyby nie istniała liczba, to nie mogłoby być ani upodobnienia, ani pojęcia, ani rozróżnienia, ani mierzenia. Bez liczby nie można pojąć, że rzeczy różnią się między sobą i że są odrębne. [...] Skoro bowiem liczba jest sposobem pojmowania, to bez niej nie można niczego zrozumieć”.

⁸⁸ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. V, s. 24: „Gdy [...] usunie się liczbę, przestaje też istnieć zróżnicowanie, porządek, stosunek, harmonia, wreszcie sama wielość bytów”.

⁸⁹ Tenże, *Laik u umyśle*, rozdz. VI, n. 94, s. 135: „[...] wielość rzeczy jest jedynie sposobem, na jaki Boży Umysł pojmuje”. Tamże, rozdz. VI, n. 96, s. 139: „[...] liczba nie jest niczym innym, jak tylko rzeczami, które są liczone. Z tego wywnioskujesz, że pomiędzy Bożym Umysłem a rzeczami nie pośredniczy żadna, aktualnie istniejąca liczba, lecz że liczbą tych rzeczy są one same”.

⁹⁰ Tamże, rozdz. VI, n. 95, s. 137.

⁹¹ Tamże, rozdz. VI, n. 89-94, s. 128-135. ADI, n. 23: „Nam numerus non est unitas, quamvis omnis numerus in unitate sit complicitus sicut causatum in causa; sed id, quod intelligimus numerum, est explicatio virtutis unitatis. Sic numerus in unitate non est nisi unitas”. ADI, n. 25: „[...] quia ea sublata nequit numerus esse, qui solum per ipsam esse potest; et quia monas est omnis numerus, non tamen numeraliter, sed complicate, ideo non est aliquis numerus”.

Co więcej, sam umysł ludzki określony zostaje przez analogię jako *numerus divinus*, ponieważ „ze swojej mocy” wytwarza proporcję, harmonię i wszelkie liczby matematyczne, dzięki którym rozpoznaje rzeczywistą proporcję, harmonię i wielość rzeczy, które są stwarzane przez *numerus divinus*⁹². Zachodzi tutaj zgodność między umysłem a światem, która jest oparta na ontycznej zależności umysłu ludzkiego od boskiego. Umysł może poznawać świat, a świat może być poznawany przez umysł, ponieważ umysł i świat mają jednakie źródło swojego istnienia (przy czym umysł jest od świata wyższy i dlatego może intelektualnie „objąć” rzeczywistość stworzoną)⁹³:

Doprawdy, liczba naszego umysłu stanowi wzór dla pojęć, ponieważ jest obrazem Bożej Liczby będącej wzorem dla rzeczy. Jedność jest przed wszelką wielością i ta jednocząca Jedność jest Niestworzonym Umysłem, w którym wszystkie rzeczy są jednym. [...] Bo nasz umysł jest podobnie jednoczącą jednością, która jest wcześniejsza wobec wszelkiej wielości pojmowalnej umysłem⁹⁴.

Przyjmuje się więc, że istnieje jedna zasada poznania i bytu, jednakże liczba będąca „wzorem dla pojęć” nie powinna być rozumiana jako pierwsze pojęcie umysłu. Wprawdzie Kuzańczyk otwarcie nie podejmuje wątku pierwszych pojęć, jednak wydaje się, że można w ten sposób odczytywać między innymi pojęcie jedności jako „zasady liczby”⁹⁵. Wymaga to szerszego wyjaśnienia i wzięcia pod uwagę funkcji Największego i Najmniejszego.

W *De docta ignorantia* Najmniejsze i Największe określane są jako źródło liczby⁹⁶. Źródłem liczby nie jest samo Największe, ani samo Najmniejsze, ale Największe i Najmniejsze razem. Najmniejsze jest „początkiem wszelkiej liczby”, natomiast Największe – jej „kresem”. Zbieżność Najmniejszego z Największym oznacza jedną zasadę („miarę”) wszelkiej liczby, choć one same nie są wartościami liczbowymi, ponieważ dla dowolnej liczby możliwe jest podanie liczby od niej mniejszej lub większej (żadna liczba nie może być

⁹² Tamże, rozdz. VII, n. 98, s. 142-143.

⁹³ W *De coniecturis* czytamy, że „[...] istota liczby jest pierwszym wzorem umysłu. [...] W rzeczy samej, o stosunku liczb racjonalnych naszego umysłu do prawdziwych niewysłowionych [liczb] umysłu boskiego symbolicznie i koniekturalnie mówimy, że ‘w umyśle Stwórcy pierwszym wzorem rzeczy’ jest owa [boska] liczba, tak jak liczba, która wyrasta z naszego rozumu, [jest wzorem] jawiącego się [nam] świata”. DC, I, n. 9 (tłum. A.Ś.): „Numeri igitur essentia primum mentis exemplar est. [...] Symbolice et enim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus «in animo conditoris primum rerum exemplar» ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exsurgens”)

⁹⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik u umyśle*, rozdz. VI, n. 95, s. 137

⁹⁵ Warto przytoczyć tu ponownie wyrażenie z *De coniecturis*: „Numeri [...] essentia primum mentis exemplar est” (DC, p. I, c. II, n. 9). Najprawdopodobniej Kuzańczyk ma tutaj na myśli jedność, jednakże nie jest to powiedziane wprost, a ponadto ta kwestia jest dość skomplikowana poprzez wprowadzenie – obok pojęcia jedności – dwóch innych pojęć: równości i więzi. Z tego powodu odwołuję się do nieco prostszego wyjaśnienia z traktatu *De docta ignorantia*. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. V, s. 26.

⁹⁶ W tym fragmencie nie jest jasne, czy Kuzańczyk mówi o liczbie jako *numerus divinus* czy *numerus mathematicus*; wydaje się, że jego zamiarem jest wyjście od drugiego znaczenia, aby dojść do pierwszego. Tamże, ks. I, rozdz. V, s. 24-26.

czymś najmniejszym lub największym)⁹⁷. Aby zrozumieć Największe i Najmniejsze – jak zaleca Kuzańczyk – należy „uwolnić je od ilości” (i dlatego są ze sobą zbieżne zgodnie z przedstawionymi powyżej definicjami Największego i Najmniejszego)⁹⁸. Odwoływanie się przez Kuzańczyka do rosnącego i malejącego postępu liczbowego może być w tym kontekście mylące, ponieważ Największe nie oznacza możliwie największej dodatniej liczby ciągu liczb rzeczywistych, ani Najmniejsze nie oznacza możliwie najmniejszej ujemnej liczby takiego ciągu. Najmniejsze i Największe oznaczają jedno (*unum*) tudzież jedność (*unitas*)⁹⁹, dzięki czemu stanowią zasadę nie tylko poznania, ale także bytu. Nieco szersze przedstawienie sprawy znajdujemy w *De coniecturis*, gdzie Kuzańczyk analizuje terminy „Największe” i „Najmniejsze” właśnie w kontekście pojęcia jedności, ściśle łącząc metafizyczną strukturę rzeczywistości ze strukturą procesu poznawczego.

Ta pierwsza przedstawia się następująco. Świat stworzony jest dziedziną rozpiętą między absolutną jednością (*unitas*) i różnością (*alteritas*)¹⁰⁰. Wszystko, co stworzone, uporządkowane jest według stopnia jedności (cała rzeczywistość – w różnym stopniu – uczestniczy w jedności absolutnej poprzez różność). Jedność w świecie stworzonym definiowana jest jako „niepodzielność w sobie i oddzielenie od czegokolwiek innego” („*indivisibilitas in se atque ab alio quolibet segregatio*”¹⁰¹). Kuzańczyk pisze, że w takim pojęciu jedności zawarta jest niepodzielność (*indivisibilitas*), zróżnicowanie (*discretio*) i ich połączenie (*conexio*), ponieważ jedność jest połączeniem różnych od siebie części, a ponadto sama – jako niepodzielna – odrębna jest od innej niepodzielnej jedności¹⁰².

Ponadto jedności ustopniowane są pod względem doskonałości – im wyższa jedność, tym doskonalsza. Złożona z części jedność jest doskonałością swoich poszczególnych części, które same są jednościami w stosunku do swoich części. Na przykład dusza jest tym, co jednoczy ciało, i dlatego jest od niego doskonalsza (czy też jest jego doskonałością),

⁹⁷ Tamże, s. 24-26.

⁹⁸ Tamże, ks. I, rozdz. IV, s. 22.

⁹⁹ Tamże, ks. I, rozdz. V, s. 25. DI, lib. I, c. V, n. 13-14.

¹⁰⁰ DC, c. IX, n. 37-43.

¹⁰¹ DC, c. X, n. 44.

¹⁰² DC, c. X, n. 44. Widoczny jest tutaj wpływ Akwinaty, ponieważ twierdzenie, że dana jedność jest jednocześnie niepodzielna i składa się z części znajduje swoje uzasadnienie w *Summie teologicznej*, gdzie czytamy, że podzielność jednostek nie przeczy ich jedności: w przypadku bytów złożonych coś, co jest podzielne w pewnym sensie, może być niepodzielne w innym. Byty złożone są niepodzielne dzięki jednoczącemu aktowi, ale podzielne w możliwości, ponieważ możliwe jest oddzielenie ich części (STh I^a q. 11 a. 1 ad 2). Należy przy tym dodać, że wyróżnienie trzech własności – *indivisibilitas*, *discretio*, *conexio* – jest zależne od przyjęcia, że rzeczywistość posiada pewne podobieństwo do Trójcy Świętej, określanej filozoficznie przy użyciu trzech własności *unitas*, *aequalitas*, *conexio*, odpowiadających powyższym własnościom. Do tego wątku powrócę w rozdz. 3.2.1., tutaj – dla uproszczenia – pomijając go.

natomiast całe ciało jest doskonalsze od poszczególnych swoich części¹⁰³. Pojęcie doskonałości wyraża tutaj relację między aktem i możliwością; to, co aktualizuje, jest doskonałością aktualizowanego, które jest w możliwości. Na przykład dusza jest doskonalsza od ciała, ponieważ ciało istnieje z uwagi na duszę i w pełni aktualizuje się dopiero w działaniu duszy; ciało jest czymś „bardziej w możliwości” względem duszy będącej „bardziej w akcie”, ale jest też „bardziej w akcie” względem poszczególnych swoich części¹⁰⁴.

W ramach tak zarysowanej struktury świata pojawia się problem poznawczy. Umysł przedstawia sobie świat jako złożony z jedności i postuluje pewne granice jej ustopniowania, mniemając, że muszą istnieć jedności aktualnie najmniejsze i największe. Możemy na przykład postrzegać duszę jako aktualnie największą jedność w odniesieniu do wszystkich elementów ożywianego przez nią ciała; analogicznie pewne podstawowe elementy świata – atomy – możemy postrzegać jako jedności najmniejsze¹⁰⁵. Jednakże jest to podział przeprowadzany przez rozum, który zdaniem Kuzańczyka myli się w tej kwestii. Rozum musi zostać skorygowany przez intelekt, który – stwierdziwszy potencjalną nieskończoność postępu liczbowego – uznaje, że przedstawione przez rozum jedności nie mogą być ujęte jako bezwzględnie największe lub najmniejsze, ponieważ każda z tych jedności może być poznawczo dzielona w nieskończoność i żadna nie osiąga jedności najwyższej (tj. nieskończoności), ponieważ jest skończona i nie obejmuje jedności odrębnych od niej samej¹⁰⁶. Każda z władz – zmysły, rozum i intelekt – stara się ująć zawarty w świecie ład złożony z jedności, jednak intelekt przekracza ten porządek, poszukując Jedności absolutnej, której w świecie nie znajduje¹⁰⁷. Cały proces poznawczy – od zmysłów po intelekt – jest procesem unifikacji, ale intelekt rozpoznaje, że proces ten nie może dobiec końca w świecie stworzonym.

Wydaje się, że pojęcie jedności pełni tutaj funkcję terminu transcendentalnego w trzech znaczeniach: (1) odnosi się do Boga (jako *unitas absoluta*, Największe i Najmniejsze), (2) orzeka się ją o każdej rzeczy i wszystkich elementach, z których rzeczy się składają, (3) pełni funkcję pierwszego pojęcia w tym sensie, że to sam umysł jest jednością i rozpoznaje samego siebie jako „jednoczącą jedność”¹⁰⁸, dzięki czemu rozpoznaje jedności w drugim znaczeniu i negatywnie odkrywa Jedność w znaczeniu pierwszym (jako niewystępującą w

¹⁰³ DC, c. X, n. 49.

¹⁰⁴ DC, c. IX-X, n. 37-51.

¹⁰⁵ DC, c. X, n. 49.

¹⁰⁶ DC, c. X, n. 49-51.

¹⁰⁷ DC, c. X, n. 49 i n.

¹⁰⁸ Por. Mikołaj z Kuzy, *Laik u umyśle*, rozdz. VI, n. 95, s. 137

rzeczywistości stworzonej)¹⁰⁹. Jedność w pierwszym znaczeniu, będąca „wzorem dla rzeczy”, jest również „wzorem dla pojęć” naszego umysłu, wobec czego można uznać, że Bóg jako zasada istnienia stanowi również *primum cognitum* intelektu jako zasada poznania¹¹⁰.

Łącząc ze sobą poglądy zawarte w *De docta ignorantia*, *De coniecturis* oraz *Idiota de mente*, łatwiej zrozumieć funkcję Największego i Najmniejszego jako transcendentálnych terminów oznaczających Jedność. Największe i Najmniejsze oznaczają (1) Boga jako zasadę bytu (są zasadą uporządkowanego matematycznie świata), (2) Boga jako zasadę poznania (są zasadą liczby, która jest warunkiem poznania), (3) ostateczny cel poznania, ponieważ są idealnym końcem procesu poznawczej unifikacji, który polega na próbie uchwycenia danych nam jedności na dwa przeciwstawne sposoby – łączenia i podziału – aby dotrzeć do Jedności absolutnej (łączenie prowadzi do Największego, podział – do Najmniejszego)¹¹¹.

Wyciągnąć możemy przynajmniej cztery wnioski. Po pierwsze, terminy „Największe” i „Najmniejsze”, które wyrażają nieskończoność Boga, nie są rozumiane matematycznie, choć opierają się na matematycznym ujęciu rzeczywistości. Po drugie, posiadają dwójaki wymiar: teoriopoznawczy (jako zasada poznania i idealna granica procesu poznawczego) i metafizyczny (jako zasada bytu i jego rzeczywista granica). Po trzecie, zredukowanie tych pojęć do pojęć ontologicznych (bytu i niebytu) jest zbyt daleko idącym uproszczeniem, ponieważ nie mogłyby wówczas spełnić swojej roli w rozważaniach Kuzańczyka jako jedna zasada poznania i bytu. Po czwarte, Kuzańczyk dokonuje pewnego, nie w pełni wyrażonego, przejścia od kategorii poznawczych („największe” i „najmniejsze” jako zasada i cel poznania) do rzeczywistości Boga jako Największego i Najmniejszego. Dokonanie tego przejścia jest możliwe dzięki dwóm założeniom: (1) dzięki założeniu tożsamości zasady poznania i bytu, (2) dzięki założeniu teleologii procesu poznawczego, czyli uznaniu, że nasze pragnienie poznania wykracza poza świat skończony i nie jest bezcelowe, a to, co ujmujemy jako cel poznania, uznajemy – na mocy pierwszego założenia – za jedną zasadę poznania i istnienia.

¹⁰⁹ Można w tym zapewne również dostrzec echo hermetycznego *dictum*: „Mundus unus, anima una, Deus unus”. Por. J. Czerkawski, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992, s. 139.

¹¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik u umyśle*, rozdz. VI, n. 95, s. 137. A. Kijewska, *Bóg jako primum cognitum – dyskusje i kontrowersje (bł. Duns Szkot, Henryk z Gandawy, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Mikołaj z Kuzy)*, „Roczniki Filozoficzne” 67/2 (2019), s. 22 i n.

¹¹¹ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. X, s. 36: „[...] jedność intelektu to nic innego, tylko jedność pojmującego, pojmowalnego [*intelligibile*] i pojmowania. Gdy zatem chcesz od pojmującego zwrócić się ku Największemu i powiedzieć, że Największe jest pojmującym w stopniu najwyższym, a nie mówisz, że jest zarazem największym Pojmowalnym i najwyższym Pojmowaniem – wówczas całą kwestię Najwyższej i Najdoskonalszej Jedności rozumiesz źle”.

W tym miejscu ściśle łączy się ze sobą wymiar teoretyczny filozofii Kuzańczyka z jej wymiarem praktycznym. To, co niższe, jest uwarunkowane tym, co wyższe, i odkrywanie tych uwarunkowań stanowi główny teoretyczny cel tej filozofii. Jest on jednak zależny od intelektualnego pragnienia poznania, które „prowadzi w górę”, nadając rozważaniom Kuzańczyka wartość anagogiczną. Jak zauważa Elizabeth Brient, w zdolności do rozpoznawania rzeczy jako skończonych założona jest świadomość nieskończoności i właśnie tę świadomość Kuzańczyk stara się czytelnikowi unaocznić w rozważaniach nad zbieżnością Największego i Najmniejszego¹¹². Wartościowy wgląd w charakter Kuzańczykowej dialektyki – którą możemy w pewnym sensie nazwać dialektyką transcendentalną, tzn. prowadzącą do ujawnienia transcendentalnych uwarunkowań tego, co poznawalne i istniejące – może dać analiza imienia *non aliud* („Nieinne”).

2.3. Bóg jako *non aliud*

Chociaż w Kuzańczyk pisze, że Bóg „nie jest tym lub tamtym, ani niebem, ani ziemią”¹¹³, to jednak wprowadza również imię *non aliud* na oznaczenie Boga jako „nieinnego” od konkretnych rzeczy. Imię to wprost opiera się na teorii wiedzy i rozumieniu możliwości poznawczych człowieka, ujmującego rzeczywistość za pomocą definicji. Definicja, jak czytamy w *De li non aliud*, jest bowiem tym, co „tworzy wiedzę” (*facit scire*)¹¹⁴. Tak twierdzi Ferdynand, jeden z rozmówców Mikołaja w tym dialogu, dodając, że definicja obejmuje wszystko, a więc również samą siebie. Na gruncie tego Mikołaj wyciąga wniosek, że skoro definicja obejmuje wszystko, niczego nie wykluczając, to jest czymś nieinnym (*non aliud*) od tego, co definiowane. Ferdynand wyraża jednak swoje trudności ze zrozumieniem tego wywodu. Następnie Mikołaj przekonuje go:

Mikołaj: Te kilka rzeczy, które powiedziałem, można łatwo zbadać. Odnajdziesz w nich nieinne (*non aliud*); a jeśli w pełnym wysiłku zwrócisz szczyt umysłu do nieinnego, ujrzysz ze mną, że jest ono definicją definiującą samą siebie i wszystko.

Ferdynand: Poucz nas, jakim sposobem to się staje; bowiem to, co twierdzisz, jest wielkie, aczkolwiek jeszcze niewiarygodne.

Mikołaj: Powiedz mi zatem: czym jest nieinne? Czy czymś innym od nieinnego?

¹¹² Brient, *How Can the Infinite be the Measure of the Finite?*, s. 215.

¹¹³ ADI, n. 11: „Unde nec Deus est hoc aut illud, nec caelum nec terra, sed dans esse omnibus, ut ipse sit proprie forma omnis formae, et omnis forma, quae non est Deus, non sit proprie forma, quia formata ab ipsa incontracta et absoluta forma. Quapropter absolutissimae et perfectissimae atque simplicissimae formae nullum esse abesse potest, quoniam dat omne esse. Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse in ipsa est; omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima”.

¹¹⁴ NA, c. I, n. 3

Ferdynand: Absolutnie nie czymś innym.

Mikołaj: A zatem nieinnym.

Ferdynand: To pewne.

Mikołaj: Zdefiniuj zatem nieinne!

Ferdynand: Dostrzegam całkiem dobrze, że nieinne jest nieinne od nieinnego. Temu nikt nie zaprzeczy.

Mikołaj: Prawdę mówisz. Czyż teraz nie dostrzegasz z wielką pewnością, że nieinne definiuje samo siebie, ponieważ nie może zostać zdefiniowane przez inne?

Ferdynand: Dostrzegam z pewnością, ale nie jest jasne, że definiuje ono wszystko.

Mikołaj: Nic prostszego do poznania. Cóż bowiem byś odpowiedział, gdyby ktoś cię zapytał: „czym jest inne?” Czyż nie powiedziałbyś: „nieinne od innego”? A na pytanie „czym jest niebo?” odpowiedziałbyś: „czymś nieinnym niż niebo”¹¹⁵.

Dialog ten wprawia niektórych badaczy w duże zakłopotanie – i chyba słusznie, skoro Ferdynand również go nie kryje. Clyde Miller w artykule *God as li Non Aliud* porównuje wywód Kuzańczyka do buddyjskich koanów¹¹⁶, a w książce *Reading Cusanus* przedstawia początek dialogu jako fragment na tyle osobliwy, że należy po prostu przezeń przebrnąć, aby dotrzeć do istotnych teologicznie rozważań:

Jak należy to wszystko – czy cokolwiek z tego – rozumieć? Wywód ten brzmi zupełnie mgliście i ogólnie, a nawet tautologicznie. Odrzucenie go jako głupawego lub zwodniczego jest w tym miejscu trudną do odparcia pokusą – jeśli jednak nie odeprzemy tej myśli, Kuzańczyk nie poprowadzi nas dalej. W rzeczy samej mamy tu do czynienia z pewną figlarnością, w ramach której sama „definicja” staje się czymś enigmatycznym, a różne powiązane z nią znaczenia domagają się prześledzenia i wyjaśnienia¹¹⁷.

Następnie Miller przechodzi do przedstawienia założeń, które jego zdaniem kryją się w tym wywodzie. Według Millera Kuzańczyk wychodzi od milcząco założonego realistycznego poglądu na definicję, zgodnie z którym definicja uchwytuje niezależną od umysłu naturę, czy też substancję, definiowanej rzeczy. Poznawcza wartość definicji jest

¹¹⁵ NA, c. I, n. 4-5 (tłum. A.Ś.): „Nicolaus. Pauca, quae dixi, facile rimantur, in quibus reperies ‘non aliud’; quodsi toto nisu mentis aciem ad li ‘non aliud’ convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis. Ferdinandus. Instrue nos, quonam modo id fiat; nam magnum est quod affirmas et nondum credibile. Nicolaus. Responde igitur mihi: quid est ‘non aliud’? Estne aliud quam non aliud? Ferdinandus. Nequaquam aliud. Nicolaus. Igitur non aliud. Ferdinandus. Hoc certum est. Nicolaus. Definias igitur ‘non aliud’! Ferdinandus. Video equidem bene, quomodo ‘non aliud’ est non aliud quam non aliud. Et hoc negabit nemo. Nicolaus. Verum dicis. Nonne nunc certissime vides ‘non aliud’ se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit? Ferdinandus. Video certe, sed nondum constat ipsum omnia definire. Nicolaus. Nihil cognitu facilius. Quid enim responderes, si quis te «quid est aliud?» interrogaret? Nonne diceres: «non aliud quam aliud»? Sic, «quid caelum?», responderes: «non aliud quam caelum».”

¹¹⁶ C.L. Miller, *God as li Non-Aliud: Nicholas of Cusa's Unique Designation for God*, „Journal of Medieval Religious Cultures” 41/1 (2015), s. 26-27.

¹¹⁷ Tenże, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington 2003, s. 182 (tłum. A.Ś.).

zależna od ontologicznej struktury rzeczywistości jako podzielonej na konkretne jednostki, które posiadają trwałą tożsamość i odrębność od innych jednostek, dzięki czemu ich natura może zostać ujęta w poznawczo wartościowej definicji (ponadto zakłada się, że wśród rzeczy definiowanych znajdują się takie pojęcia jak „definicja” czy „nieinne”). Ujmując definicję metafizycznie (jako to, co adekwatnie wyraża daną rzeczywistość), Kuzańczyk przechodzić ma do pewnej intelektualnej „żonglerki”, w ramach której odnosi zawarte w definicji wyrażenie *non aliud* do tego, co uważa za pewną rzeczywistość, która ontycznie „definiuje” wszystkie rzeczy (nie poszczególne przedmioty tej czy innej definicji, ale wszystkie możliwe do zdefiniowania, a więc istniejące, przedmioty)¹¹⁸. Ponieważ wyrażenie *non aliud quam* pełni funkcję łącznika w definicji (a więc można powiedzieć, że definiuje definienda), to Kuzańczyk łatwo przechodzi do zhipostazowania samego wyrażenia *non aliud*, które pełni odtąd rolę rzeczownika oznaczającego Boga, który „definiuje” – tj. „określa”, stwarza – wszystkie rzeczy¹¹⁹. Ustaliwszy zaś, że w dialogu chodzi o poznanie Boga i jego relacji względem bytów stworzonych, a nie zbadanie pewnych zagadnień związanych z teorią wiedzy, Miller zaczyna rozważania te traktować bardziej poważnie. Analizuje pod kątem założeń metafizycznych, co dokładnie Kuzańczyk chce wyrazić w imieniu *non aliud*, oraz wskazuje na historyczne źródła jego przekonań¹²⁰.

Oczywiście metafizyczny kontekst rozważań jest istotny. Na przykład pewne jest, że Kuzańczyk znał fragment *Periphyseonu* Eriugeny, gdzie „miejsce” nazywane jest „naturalną definicją każdej rzeczy”, co pozwala traktować „definicję” jako termin metafizyczny; Kuzańczyk rozważa zresztą Boga również jako „miejsce”, którego wszelkie stworzenie poszukuje, wobec czego logicznym krokiem wydaje się rozważanie Boga jako „definicji”¹²¹. Jednakże w ramach perspektywy, którą w tej pracy staram się przedstawić, podejście Millera jest co najmniej kłopotliwe, a zlekceważenie przezeń początku dialogu skłania do krytycznej refleksji. Problem z interpretacją Millera polega na tym, że zdaje się on postrzegać relację między teorią wiedzy a teologią mistyczną jako przypadkową i z tego powodu próbuje od razu wydobyć ontologiczne założenia tkwiące w określonym użyciu terminów, aby dostrzec w tych rozważaniach jakikolwiek sens. Ta relacja nie jest jednak przypadkowa i wprowadzenie terminu *non aliud* nie dokonuje się tylko poprzez pewną grę słów, ale opiera

¹¹⁸ Tamże, s. 183: „In these initial interchanges Cusanus presupposes all this in order to move the sense of definition from delivering the actual natures of things to expressing the meaning of the word *definition*. Then he playfully reverses this movement, beginning with the *verbal expression* ‘not other’, but proceeding to the *reality* he envisions ‘not other’ indicating”.

¹¹⁹ Tamże, s. 182 i n.

¹²⁰ Tamże, s. 185 i n.

¹²¹ Duclow, *Coinciding in the Margins*, s. 87.

się na przedstawionym wyżej przekonaniu, że poznanie (czy też wiedza) i byt mają jedną zasadę¹²².

Nie jest bez znaczenia, że dialog rozpoczyna się od złożenia przez Ferdynanda obietnicy, że odrzuci wszystkie twierdzenia Mikołaja, o ile do ich przyjęcia nie zmusi go rozum. Ponadto fakt, że Ferdynand wyraża swoje wątpliwości i zdziwienie, nie chcąc zbyt łatwo przystać na propozycje Mikołaja, a także fakt, że Mikołaj – być może z pewną ironią – stara się go przekonać, że nie ma nic prostszego do poznania¹²³, wskazują zarówno na to, że Kuzańczyk świadom jest osobliwości swojego wywodu, jak i na to, że problematyka poznania i wiedzy jest ważnym kontekstem rozważań. Miller słusznie zauważa, że „definicja” i związane z nią terminy używane są w znaczeniu ontologicznym i teologicznym na oznaczenie aktu stwórczego¹²⁴, jednak nie znaczy to, że problematyka poznania i wiedzy jest nieistotna. Co więcej, wydaje się, że tylko w tym kontekście można zrozumieć poglądy Kuzańczyka, który zresztą otwarcie na ten kontekst wskazuje. Wprawdzie Miller powołuje się na Arystotelesa jako jedno ze źródeł przekonań Kuzańczyka, ale skupia się tylko na ontologicznym wymiarze jego poglądów, niemal zupełnie ignorując arystotelesowską teorię wiedzy i definicji jako takiej¹²⁵; a jednak Kuzańczyk – kiedy przywołuje Arystotelesa w *De li non aliud* – robi to głównie w kontekście problematyki wiedzy, poznania i prawdy¹²⁶. Na przykład w rozdziale X czytamy:

Ferdynand: Mówisz więc, że istnieje istota istoty, której w odniesieniu do rzeczy Arystoteles nie dopuszczał, ponieważ zachodziłby regres [*transitus*] w nieskończoność i nigdy nie dotarlibyśmy do tego, co pierwsze, a wszelka wiedza by przepadła.

Mikołaj: Słusznie powiedział Arystoteles, że nie możemy dotrzeć do nieskończoności, tak jak pojmujemy ilość umysłem, i dlatego ją wykluczył; lecz tym sposobem nie odrzucił takiej nieskończoności, jaka jest przed ilością i wszystkim, co inne, i która jest wszystkim we wszystkich rzeczach, lecz sprowadził do niej wszystkie rzeczy jako do pierwszego poruszydela, którego uznał za moc nieskończoną; i widział, że w tej mocy partycypują wszystkie rzeczy, a ja nazywam ją „Nieinnym”. Stąd „Nieinne” jest formą form, czy też

¹²² Rozdz. 2.2.2.

¹²³ NA, c. I, n. 2-5.

¹²⁴ Miller, *Reading Cusanus*, s. 184: „Cusanus is pointing us beyond thought and language, to that Reality that ontologically or causally defines everything, that is, to something that delimits and determines the being and nature of a thing, its status in reality. Yet just as epistemic definition mirrors the determinateness of the thing by spelling out its quiddity, and thus separating it from other sorts of things it is not [...], so ontological or causal ‘defining’ is responsible for something’s being what it is and *not* something else [...]”. Czasownik *definire*, będący połączeniem przedrostka *de* i czasownika *finire* („kończyć”, „ograniczać”), oznacza dosłownie „wyznaczać koniec”, „nadawać granicę”, „określać”. Biorąc pod uwagę te skojarzenia semantyczne, twierdzenia takie jak „definicja definiuje wszystko i samą siebie” i „definicja, która definiuje wszystko, jest nieinna niż to, co definiowane” (NA, c. I, n. 3) nabierają teologicznego wydźwięku wskazując na Boga jako Stwórcę („definicję”) rzeczywistości skończonej („zdefiniowanej”).

¹²⁵ Miller, *Reading Cusanus*, s. 200-202.

¹²⁶ Na przykład NA, c. X, n. 40, c. XVIII, n. 83-84, c. XIX, n. 86-89.

formą formy, gatunkiem gatunku, granicą granicy i tak dalej. Nie ma tutaj regresu w nieskończoność, bowiem już dotarliśmy do nieskończoności, która definiuje wszystko¹²⁷.

Fragment ten potwierdza, że zasadą poznania jest Bóg, ponieważ uniknąć regresu w nieskończoność w poszukiwaniu pierwszych zasad wiedzy możemy jedynie wówczas, gdy osiągniemy tę nieskończoność w inny sposób (nie na drodze dyskursu). Kiedy więc Mikołaj mówi, że definicja jest tym, co tworzy wiedzę (*facit scire*)¹²⁸, to dzięki dwuznaczności między definicją w potocznym sensie (definicja jako zdanie o określonej budowie) i w sensie metaforycznym (definicja jako Bóg) stwierdza jednocześnie, że definicja jest podstawą poznania i że ostateczną zasadą poznania jest Bóg. To z kolei pozwala Mikołajowi – ku osłupieniu Ferdynanda – skrycie przejść od sensu potocznego do metaforycznego, co staje się źródłem nieporozumienia. Kontekst arystotelesowskiej teorii wiedzy jest ponadto zasygnalizowany już w momencie wprowadzenia uczestników dialogu (Mnich, Piotr, Ferdynand, Mikołaj), kiedy to Mnich przedstawia Ferdynanda jako „obecnie zgłębiającego geniusz Arystotelesa”¹²⁹. Ponieważ Ferdynand zajmuje się Arystotelesem, to Mikołaj pyta go o wiedzę – o to, co wiedzę tworzy; wówczas Ferdynand odpowiada po prostu: „Definicja”¹³⁰ i właśnie taka odpowiedź staje się kanwą dalszych rozważań.

Zdaniem Millera Kuzańczyk milcząco zakłada, że wśród możliwych definiendów znajdują się takie pojęcia jak „definicja” i „nieinne”¹³¹, jednak przebieg dialogu na to nie wskazuje. To arystotelik Ferdynand mówi, że definicja definiuje wszystko, wobec czego Mikołaj dopytuje go, czy definiuje także samą siebie, a usłyszawszy odpowiedź twierdzącą, wyciąga zaskakujący wniosek, że definicja, która definiuje wszystko, jest nieinna od tego, co definiowane. Na to Ferdynand nie chce przystać i stwierdza, że po prostu nie wie, o jakiej definicji Mikołaj mówi¹³². Wówczas Mikołaj zwraca się doń: „quodsi toto nisu mentis aciem

¹²⁷ NA, c. X, n. 40 (tłum. A.Ś.): „Ferdinandus. Essentiae igitur esse essentiam dicis, quod eam ob rem Aristoteles non admisit, ne in infinitum transitus fieret nunquamque deveniretur ad primum et scientia omnis interiret. Nicolaus. Recte dicebat Aristoteles in infinitum non posse pertransiri, prout quantitas mente concipitur, ideoque ipsum excludit; sed uti est ante quantitatem atque omne aliud et in omnibus omnia, eiusmodi non refutavit infinitum, sed ad ipsum cuncta deduxit ut de primo motore, quem virtutis repperit infinitae; et hanc participari in omnibus virtutem vidit, quod equidem infinitum ‘non aliud’ dico. Unde ‘non aliud’ formarum est forma sive for|mae forma et speciei species et termini terminus et de omnibus eodem modo sine eo, quod sic ulterius in infinitum sit progressus, cum iam ad infinitum omnia definiens sit perventum”.

¹²⁸ NA, c. I, n. 3.

¹²⁹ NA, c. I, n. 1 (tłum. A.Ś.): „Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui admittimur, in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentariis, Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi, quam de graeca latinam facit, Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium; tu vero, cum vacat, in Areopagita Dionysio theologo versaris. Gauderemus audire, an ne ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior tibi clariorque occurrat modus”.

¹³⁰ NA, c. I, n. 3.

¹³¹ Miller, *Reading Cusanus*, s. 182.

¹³² NA, c. I, n. 3.

ad li ‘non aliud’ convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis”¹³³. Tego zdania warunkowego nie można jednak przetłumaczyć jako: „lecz jeśli w pełnym wysiłku zwrócisz szczyt umysłu do ‘nieinnego’, ujrzysz ze mną, że definicja definiuje samą siebie i wszystko” lub „[...] ujrzysz ze mną, że definicja jest tym, co definiuje samą siebie i wszystko”. Zaimek *ipsum* odnosi się do *non aliud*, wobec czego następnik należy przełożyć jako: „[...] ujrzysz ze mną, że to – *non aliud* – jest definicją definiującą samą siebie i wszystko”. Mikołaj głosi bowiem, że właśnie *non aliud* jest definicją, która definiuje wszystko i samą siebie, i bynajmniej nie twierdzi, że zwykła definicja definiuje wszystko i samą siebie lub że wśród tego „wszystkiego” znajdują się także pojęcia „definicja” i „nieinne”. Można przypuszczać, że Ferdynand, głosząc, że „definicja definiuje wszystko”, przedstawia niedopuszczalne z punktu widzenia teologii mistycznej roszczenie o możliwości pełnego i pozytywnego poznania rzeczywistości, wobec czego Mikołaj próbuje doprowadzić to twierdzenie do oczywistej aporii (definicja jest nieinna od definiowanego¹³⁴), aby następnie pokazać, że takie twierdzenie ma sens jedynie w odniesieniu do niepoznawalnego Boga, który odtąd otrzymuje imię *non aliud* na oznaczenie zasady poznania i bytu.

Dlaczego jednak definicja zdaniem Ferdynanda definiuje wszystko i jest tym, co „tworzy wiedzę”? Dlaczego *non aliud* jest rozważane jako definicja i co to ma wspólnego z problemem pierwszych zasad oraz dotarciem do nieskończoności bez „regresu w nieskończoność”? W podrozdziale 2.2.2. wskazuję na pogląd Arystotelesa, zgodnie z którym poznanie dyskursywne musi być oparte na niedyskursywnym, na pewnej zrozumiałej przez się zasadzie, w której filozofowie średniowieczni doszukują się pierwszych pojęć intelektu. Nie jest do końca jasne, co sam Arystoteles uznaje za „pierwsze” w strukturze wiedzy¹³⁵. Reale podaje, że to, co ujmowane intuicyjnie, to pierwsze przesłanki i zasady dowodzenia¹³⁶. W istocie, w *Metafizyce* pierwszymi zasadami nazwane są zasady dowodzenia sylogistycznego, czyli zasada niesprzeczności i wyłączonego środka¹³⁷; natomiast w *Analitikach wtórych* Arystoteles pisze, że zasadami są „te twierdzenia, które nie mogą być

¹³³ NA, c. I, n. 4.

¹³⁴ Por. NA, c. I, n. 3.

¹³⁵ Por. O. Goldin, *Two Traditions in the Ancient Posterior Analytics Commentaries*, w: *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, red. F.A.J. De Haas, M. Leunissen, M. Martijn, Leiden 2010, s. 155: „The *Posterior Analytics* is one of Aristotle's most underspecified texts. Because it is written in such an abbreviated style, it is often unclear what are the questions that Aristotle is asking, let alone what are the answers he gives”.

¹³⁶ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 546-547

¹³⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1 (IV, 3 i n., 1005a i n.), tłum. T. Żeleźnik, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996 s. 163 i n. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 546-547.

udowodnione”, i jako przykład podaje „znaczenie jedności prostej i trójkąta”¹³⁸. Jest to jednak problematyczne, ponieważ nie wydaje się, by w *Analitikach* chodziło po prostu o definicje nominalne.

Marguerite Deslauriers podaje, że tymi twierdzeniami, które powinny zostać w tym przypadku uznane za pierwsze w strukturze wiedzy, są definicje określonego typu, wyróżnionego przez Arystotelesa spośród innych typów definicji. Arystoteles wyróżnia bowiem cztery rodzaje definicji: (1) definicja nominalna (definicja, która podaje znaczenia danego słowa), (2) definicja sylogistyczna (definicja, która podaje w formie demonstratywnej przyczynę, dla której rzecz jest, jaka jest), (3) definicja jako sama konkluzja definicji sylogistycznej (z pominięciem dowodu), (4) definicja bezpośrednia (nieoparta na dowodzeniu)¹³⁹. Ponieważ definicje typu (2) i (3) zawierają element dowodzenia, który jest nie do przyjęcia w przypadku pierwszych niedowodliwych zasad, to zdaniem Deslauriers pozostają do rozpatrzenia definicje typu (1) i (4)¹⁴⁰, przy czym to definicja bezpośrednia zostaje przez nią uznana za zasadę wiedzy, natomiast definicja nominalna – za „wstępną formę” definicji typu (2)-(4)¹⁴¹. Definicje bezpośrednie to definicje przedmiotów prostych, tj. takich, które nie mają zewnętrznej względem siebie przyczyny (*αἰτία*), nie są od niej inne¹⁴². Zdaniem Deslauriers przyczyny, które są „nieinne” od uprzyczynowanych rzeczy, to przyczyny formalne, które wyjaśniają, czym coś jest, w odróżnieniu od przyczyn sprawczych – wyjaśniających, dlaczego coś jest – które muszą być podane w definicjach typu (2) i (3)¹⁴³. Przedmiotami prostymi byłyby więc substancje, nieinne od swojej formy, przy czym to również jest problematyczne, ponieważ konkretne substancje i formy nie są definiowalne¹⁴⁴.

Być może jednak właśnie ten aspekt nieinności zawarty w definicji typu (4) skłania Kuzańczyka do podjęcia rozważań na temat Boga jako definicji w istocie „nieinnej” od niej samej i od rzeczy definiowanych (skoro Bóg jest „Formą form”¹⁴⁵). Nie potrafię stwierdzić,

¹³⁸ Tenże, *Analitiki wtóre*, I, 10, 76b, s. 205: „Nazywam zasadami w każdym rodzaju te twierdzenia, które nie mogą być udowodnione. Przyjmuje się znaczenie zarówno tego, co pierwsze, jak i tego, co zeń zostało wyprowadzone. To, że zasady istnieją, trzeba przyjąć, resztę trzeba udowodnić. Tak np. przyjmuje się znaczenie jedności prostej i trójkąta, a w przypadku jedności i wielkości musimy również przyjąć ich istnienie, reszta natomiast wymaga dowodu”.

¹³⁹ Nazwy te nie są stosowane przez Arystotelesa, podaję je za autorką.

¹⁴⁰ M. Deslauriers, *Aristotle on Definition*, Leiden 2007, s. 44.

¹⁴¹ Tamże, s. 67-74.

¹⁴² Tamże, s. 43 i n.

¹⁴³ Tamże, s. 90-100.

¹⁴⁴ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 535-536. Por. Deslauriers, *Aristotle on Definition*, s. 33.

¹⁴⁵ Por. DI, lib. I, c. XXIII, n. 70: „Quare omnis actualis existentia ab ipso habet, quidquid actualitatis existit, et omnis existentia pro tanto existit actu, pro quanto in ipso infinito actu est. Et hinc maximum est forma formarum et forma essendi sive maxima actualis entitas”. DI, II, VII, n. 130: „Nam est modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut scilicet Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta”.

czy rozróżnienia między typami definicji są dla Kuzańczyka w ogóle istotne, ani w jakim stopniu jest ich świadom. Niewykluczone, że odwołuje się jedynie do wygłoszonego przez Arystotelesa poglądu, że byt konkretny nie jest inny od swojej substancji, bowiem na takie źródło możliwej inspiracji wskazuje Vojtěch Hladký, odwołując się do fragmentu: „ἕκαστον τε γὰρ οὐκ ἄλλο δοκεῖ εἶναι τῆς ἑαυτοῦ οὐσίας” („Singulum enim non aliud videtur esse a suimet substantia”)¹⁴⁶. W każdym razie nie otrzymujemy od Kuzańczyka precyzyjnego wyjaśnienia, choć wydaje się on ściśle łączyć te dwie kwestie:

Ponieważ wszystko, co istnieje, jest nieinne od siebie i z pewnością nie posiada [siebie] skądinąd (*aliunde*), a więc posiada to od „Nieinnego” (*a ‘non alio’*). A zatem [wszystko] to, co jest, tylko przez „Nieinne” istnieje lub jest poznawalne; taka jest przyczyna tego [wszystkiego], najbardziej adekwatna racja czy też definicja, która przedstawia się jako [od wszystkich rzeczy] wcześniejsza [...]¹⁴⁷

Ponadto tautologiczne sformułowania *non aliud est non aliud quam non aliud* i *aliud est non aliud quam aliud*¹⁴⁸ mogą wydawać się Kuzańczykowi nie tylko bazowymi definicjami, ale również pewnymi niearystotelesowskimi zasadami logicznymi, które mogłyby zostać uznane za podstawę nowego modelu wiedzy, tj. uczonej niewiedzy. Taki pogląd głosi Antonino Drago¹⁴⁹.

Mamy tu więc do czynienia z trzema problemami: (1) definicji, (2) substancji, (3) zasad logiki. Mimo trudności interpretacyjnej, jaką sprawia milczenie Kuzańczyka w kwestii istotnych tutaj rozróżnień i złożoność każdego z tych trzech problemów, wydaje się, że nasze dociekania nie są skazane na porażkę. Te trzy problemy są bowiem na tyle ściśle związane, że wystarczy powrócić do pytania o przedmiot definicji u Arystotelesa, aby je dostatecznie uporządkować.

¹⁴⁶ V. Hladký, *The Concept non aliud in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, „Acta Comeniana” 30/54 (2016), s. 14. Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1 (VII, 6, 1031a17-18), s. 340-341.

¹⁴⁷ NA, c. III, n. 10 (tłum. A.Ś.): „Nam cum omne, quod quidem est, sit non aliud quam id ipsum, hoc utique non habet aliunde; a ‘non alio’ igitur habet. Non igitur aut est aut cognoscitur esse id, quod est, nisi per ‘non aliud’, quae quidem est eius causa, adaequatissima ratio scilicet sive definitio, quae sese prioriter offert [...]”.

¹⁴⁸ NA, c. I, n. 4-5, VS, c. XIV, n. 40.

¹⁴⁹ A. Drago, *Le pluralité des noms de Dieu selon Nicolas de Cues: leur progressive précision logique*, w: *Infini et altérité dans l’œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, s. 149-151: „En passant à la logique non classique, Nicolas ne veut pas renoncer à la rationalité. En général, il dit justement que les noms résument des argumentations. Plus précisément, dans DDI il écrit « *ratiocinandi modum suscipe* » ; et, dans le dialogue *De Li Non Aliud*, il écrit : « le discours est soit raison soit définition », de même qu’au commencement de ce livre il demande à son interlocuteur de ne rien accepter de ses suggestions qui ne soit pas dicté par la raison. Par conséquent, il était convaincu que l’*intellectus* n’était pas seulement une faculté intuitive ; mais qu’il pouvait représenter une rationalité semblable mais bien distincte de celle de la *ratio*, réglée par la logique classique traditionnelle, et qu’il pouvait donc raisonner dans le cadre d’une logique nouvelle. [...] Mais quel type de raisonnement ? Il faut souligner que dans la logique non classique on peut formuler aussi de nombreux raisonnements, dont ceux par l’absurde sont caractéristiques. En effet, Nicolas aussi fait usage de raisonnements par l’absurde. Il serait trop long de présenter les nombreux raisonnements de ce type, par exemple dans le *De Non Aliud*. Il suffit de rappeler que la meilleure séquence de raisonnements par l’absurde est dans la première œuvre, le *De docta ignorantia* [...]”.

Chociaż definiowanie określane jest przez Arystotelesa jako „wyrażanie istoty” czy „substancji”, to jednak przedmiotem definicji nie może być substancja konkretna, ponieważ byty konkretne można poznawać tylko empirycznie i jako takie są nieinteligibilne¹⁵⁰. Definiowane powinny być zatem formy ogólne, ale i to nie jest właściwym ujęciem sprawy, ponieważ Arystoteles odrzuca niezależne istnienie form ogólnych¹⁵¹. Problem, jak zauważa Reale, tkwi w dwojakim podejściu do terminu εἶδος („forma”), który jego zdaniem ujmowany jest na dwóch nie zawsze sygnalizowanych przez Arystotelesa płaszczyznach, a mianowicie na płaszczyźnie metafizycznej i logicznej. Forma ujmowana metafizycznie jest zawsze czymś konkretnym, jest formą konkretnego bytu, substancji; z kolei ujmowana logicznie jest czymś ogólnym, gatunkiem, przy czym gatunek nie istnieje poza konkretem¹⁵².

Napięcie między tym, co ogólne, a tym, co konkretne, w kontekście problemu definicji wyrażone jest w *Topikach*, gdzie czytamy, że definiowanie polega na odwróceniu naturalnego porządku poznania, ponieważ dokonuje się poprzez przejście od tego, co bardziej ogólne, do tego, co bardziej konkretne – od rodzaju do gatunku (gatunek jest czymś bardziej ogólnym niż jednostka, ale bardziej konkretnym niż rodzaj). To, co ogólne, jest bardziej inteligibilne od tego, co bardziej konkretne, wobec czego ogół jest pierwszy względem konkretnego. W naturalnym zaś porządku poznania to jednostka jest pierwsza, ponieważ w porządku czasowym najpierw poznajemy przez zmysły i dochodzimy do ogółu, podczas gdy w porządku wiedzy jest odwrotnie i musimy najpierw ująć to, co ogólne (rodzaj) i przejść do tego, co bardziej konkretne (gatunek)¹⁵³.

Być może Kuzańczyk widzi w tym wahaniu Arystotelesa – między formą ujmowaną jako konkret (substancja) i jako ogół (gatunek) – pewną słabość jego systemu, którą odczytuje jako nieumiejętność dotarcia do „formy formy” lub „substancji substancji”, która byłaby jednocześnie nieinna od konkretnego i w pełni inteligibilna, będąc czymś bezwzględnie pierwszym i ujmowanym w definicji typu (4). Tą „Substancją substancji” lub „Formą formy” jest u Kuzańczyka Bóg jako zasada poznania i bytu:

[Arystoteles] w inny ponadto sposób uniemożliwił sobie widzenie prawdy: głosił bowiem, że nie istnieje substancja substancji, ani zasada zasady [...]; takim właśnie sposobem zaprzeczyłby zachodzeniu sprzeczności sprzeczności (*contradictio contradictionis*), lecz

¹⁵⁰ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 535-536. Por. Deslauriers, *Aristotle on Definition*, s. 33.

¹⁵¹ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 421 i n.

¹⁵² Tamże, s. 424.

¹⁵³ Arystoteles, *Topiki*, VI, 4, 141b, w: Arystoteles, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978, s. 155: „Lepiej jest w ogóle próbować poznawać późniejsze przez wcześniejsze, ponieważ ten sposób postępowania jest bardziej naukowy”; tamże, 142a, s. 156: [...] dla tych samych osób różne rzeczy są lepiej znane w różnych okresach czasu; początkowo przedmioty zmysłowe, następnie w miarę wzrastającej bystrości umysłu, ich przeciwieństwo”.

gdyby go ktoś zapytał, czy naprawdę nie dostrzegł sprzeczności w przeczących sobie rzeczach (*in contradicentibus contradictio*), odpowiedziałby z pewnością, że dostrzegł. [...] Jednak nawet jeśli Filozof nie dotarł do prawdy w swojej pierwszej filozofii czy też filozofii umysłu (*prima seu mentali philosophia*), to napisał wiele rzeczy godnych wszelkiej pochwały w ramach [filozofii] racjonalnej i moralnej¹⁵⁴.

Ten enigmatyczny fragment można w świetle powyższych rozróżnień interpretować następująco: Arystoteles, zdaniem Kuzańczyka, nie rozumie, że zasada bytu („substancja substancji”) istnieje i jest również zasadą poznania („sprzecznością sprzeczności”). Nazwanie jej „sprzecznością sprzeczności” jest zanegowaniem zasady sprzeczności jako pierwszej zasady myślenia, która w *Metafizyce* sformułowana jest na dwa sposoby: metafizyczny („niemożliwe, by jedno i to samo czemuś jednemu i pod tym samym względem zarazem przysługiwało i nie przysługiwało”) i logiczny („niemożliwością [...] jest uważać, że tym samym jest być i nie być”)¹⁵⁵. Kuzańczyk uznaje Boga za „sprzeczność sprzeczności”, ponieważ jest On substancją różnych substancji, które nie są ze sobą tożsame i są podłożem przeciwstawnych własności; chociaż można powiedzieć, że z tego powodu zachodzi między nimi sprzeczność, to ostateczna zasada ich istnienia jest ta sama, czyli „nieinna”. Ujęcie *non aliud* jako definicji pozwala Kuzańczykowi rozwiązać jawiący mu się paradoks substancji, która powinna, ale nie może zostać wyrażona w definicji; wprowadza on nowe pierwsze zasady myślenia, którymi stają się definicje *non aliud* i *aliud*, przy czym zasada sprzeczności zostaje zanegowana w odniesieniu do Boga jako *non aliud*, ale nie w odniesieniu do bytu stworzonego, rozumianego jako *aliud* (czyli to, co najbardziej konkretne) i definiowanego przez *non aliud* (czyli to, co najbardziej inteligibilne)¹⁵⁶. Napięcie między formą jako

¹⁵⁴ NA, c. XXX, n. 89 (tłum. A.Ś.): „[...] alio etiam modo ad veritatem intuendam viam sibi ipse praecluserit: aiebat enim substantiae non esse substantiam nec principii principium [...]; nam sic etiam contradictionis negasset esse contradictionem. At si quispiam eum interrogasset, numquid in contradicentibus contradictionem vidisset, veraciter se videre respondisset. [...] Verum etsi philosophus ille in prima seu mentali philosophia defecerit, multa tamen in rationali ac morali omni laude dignissima conscripsit”.

¹⁵⁵ Arystoteles, *Metafizyka*, t. I (IV, 3, 1005b) s. 167.

¹⁵⁶ VS, c. XIV, n. 41: „Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur, ut immortale mortali, incorruptibile corruptibili; et ita de omnibus, solum li non aliud excepto. Quaerere igitur deum in aliis campis, ubi non reperitur, vacua venatio est. Non enim est deus, qui alicui opponitur, cum sit ante omnem oppositorum differentiam. Imperfectiori igitur modo deus nominatur animal, cui non-animal opponitur, et immortalis, cui mortale opponitur, quam non aliud, cui nec aliud nec nihil opponitur, cum etiam ipsum nihil praecedat et diffiniat. Est enim nihil non aliud quam nihil”. Jeśli dane są dwie różne od siebie – czy też „przeciwstawne” bądź „sprzeczne” – rzeczy X i Y, to ich zasada jest nieinna od X i Y, ale to nie znaczy, że X i Y są nieinne od siebie nawzajem; poznajemy „inność” X i Y dzięki „nieinności” zasady zgodnie z formułą *aliud est non aliud quam aliud* (X jest inne niż Y, ponieważ X jest nieinne niż X, a Y jest nieinne niż Y). Może tu chodzić zarówno o rzeczy aktualnie istniejące (X i Y jako rzeczy inne od siebie), jak i rzeczy mogące zaistnieć (X i nie-X jako rzeczy sprzeczne, z których tylko jedna istnieje). Por. „Tak tedy, chociaż mogłoby się stać coś, co nie stanie się nigdy, o nic nie może zostać powiększona Boża Opatrzność, gdyż zawiera ona zarówno to, co się wydarza, jak i to, co się nie wydarza, lecz wydarzyć by się mogło. [...] nieskończona Boża Opatrzność obejmuje zarówno to, co się wydarzy, jak i to, co się nie wydarzy, lecz wydarzyć się może, tudzież tego przeciwieństwa, podobnie jak rodzaj obejmuje przeciwne sobie różnice [gatunkowe]”. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XXII, s. 72-73.

konkretem i formą jako ogółem, zapewne odczytywane przez Kuzańczyka jako paradoks systemu Arystotelesa, zostaje rozwiązane przez przesunięcie tego problemu do dziedziny tego, co nieskończone – do „Formy formy”, „Substancji substancji” – i przez zanegowanie zasady sprzeczności w odniesieniu do tej właśnie dziedziny.

Chociaż dialog *De li non aliud* (1462) napisany został pod koniec życia autora, to załączki rozumienia Boga jako *non aliud* znaleźć można w wielu wcześniejszych pismach, ponieważ odnosi się ono do obecnego u Kuzańczyka rozumienia rzeczywistości jako *alteritas* czy też *alietas*. W *De docta ignorantia* (1440) Kuzańczyk posługuje się terminem „ściągnięcie” lub „kontrakcja” (*contractio*), który opisuje relację rzeczywistości skończonej do nieskończonego Boga w następujący sposób:

Tak jak Bóg, ponieważ jest niezmierny, nie jest ani w Słońcu, ani w Księżycu, chociaż jest w nich tym, czym są, w sposób absolutny (*absolute*), tak samo wszechświat nie jest ani w Słońcu, ani w Księżycu, lecz jest w nich tym, czym są, w sposób ściągnięty (*contracte*). Absolutna istota słońca nie jest inna niż absolutna istota księżyca, skoro jest nią sam Bóg, który jest absolutną bytowością i istotą (*entitas et quidditas absoluta*) wszystkiego. Ściągnięta istota słońca jest inna niż ściągnięta istota księżyca. Tak jak absolutna istota rzeczy nie jest samą rzeczą, tak ściągnięta istota nie jest od niej inna. Z powyższych powodów jest jasne, że wszechświat jest istotą ściągniętą, która inaczej jest ściągnięta w Słońcu, a inaczej – w Księżycu. Dlatego tożsamość wszechświata polega na różnorodności, a jedność – na wielości. Stąd wszechświat, chociaż nie jest ani Słońcem, ani Księżycem, jest jednak w Słońcu Słońcem, a w Księżycu – Księżycem. Bóg jednak nie jest w Słońcu Słońcem, a w Księżycu Księżycem, lecz tym, co jest i Słońcem, i Księżycem, bez wielości i różnorodności¹⁵⁷.

Ściągnięcie oznacza tu więc przede wszystkim zróżnicowanie, należenie do dziedziny *alteritas* czy też *alietas*, i w późniejszej terminologii określane byłoby jako dziedzina *aliud*. To, że świat skończony jest „ściągnięty”, ma bezpośrednie przełożenie na sferę poznawczą i możliwość poznania prawdy. Wątek ten podejmowany jest m.in. w traktacie *De coniecturis*.

Uznawszy, że intelekt należy do dziedziny zróżnicowania („in alio non nisi aliter existit”¹⁵⁸), Kuzańczyk wyciąga wniosek, że wszelkie poznanie ma charakter koniekturalny, a Prawda absolutna jest niedostępna. Tak zresztą definiowana jest „koniektura” – jako

¹⁵⁷ DI, lib. II, c. IV, n. 115 (tłum. A.Ś.): „Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id, quod sunt, absolute: ita universum non est in sole nec in luna, sed in ipsis est id, quod sunt, contracte. Et quia quidditas solis absoluta non est aliud a quidditate absoluta lunae – quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium, – et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae – quia, ut quidditas absoluta rei non est res ipsa, ita contracta non est aliud quam ipsa –: quare patet quod, cum universum sit quidditas contracta, quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate sicut unitas in pluralitate. Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna; Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id, quod est sol et luna, sine pluralitate et diversitate”.

¹⁵⁸ DC, p. I, *Prologus*, n. 3.

„pozytywne twierdzenie uczestniczące w Prawdzie jako takiej poprzez różność (*alteritas*)”¹⁵⁹. Oznacza to tyle, że Prawda – utożsamiona z Bogiem – jest niepoznawalna, ponieważ nasze poznanie, będąc złożonym i ograniczonym, nigdy nie jest w stanie uchwycić tego, co proste, absolutne i nieskończone, a jednocześnie Prawda jest warunkiem poznania koniekturalnego, które w niej uczestniczy. Podobnie w *De li non aliud* czytamy, że „prawda definicji” – definicji w rodzaju sformułowania *terra non est aliud quam terra* – zależy od wyrażenia *non aliud*, w czym możemy dostrzec to samo rozumienie poznania jako koniekturalnego i uczestniczącego w Prawdzie (*non aliud*) poprzez różność (sygnalizowaną spójnikiem *quam*)¹⁶⁰. Ponadto, ponieważ *non aliud* jest warunkiem poznania koniekturalnego, jest ono także warunkiem istnienia „zróżnicowanego” bytu:

„Nieinne” nie jest ani inne, ani inne od innego, ani nie jest w innym inne. Nie ma po temu innego powodu poza tym, że „Nieinne” w żaden sposób nie może być inne, jak gdyby czegoś mu brakowało, tak jak [brakuje] innym. Inne bowiem, ponieważ jest inne od innego, nie ma tego, od czego jest inne. Ponadto „Nieinnemu”, ponieważ nie jest inne od niczego, niczego nie brakuje, ani nic nie może istnieć poza nim. Stąd tak jak bez „Nieinnego” żadna rzecz nie może być wypowiedziana lub poznana, ponieważ nie byłaby wypowiedziana lub poznana przez Nieinne, bez którego nic nie może istnieć lub zostać rozróżnione, bowiem wszystkie te rzeczy [Nieinne] poprzedza. Przeto samo [Nieinne] w sobie widziane jest w sposób poprzedzający i absolutny jako nieinne niż ono samo, a w innym rozpoznaje się nic innego jak Nieinne. Na przykład gdybym powiedział, że Bóg nie jest niczym widzialnym, ponieważ jest przyczyną i stwórcą tych [rzeczy widzialnych], powiedziałbym, że w niebie jest On nieinny niż niebo; jakże bowiem niebo mogłoby być nieinne niż niebo, jeśli „Nieinne” w sobie byłoby czymś innym niż niebo? Ponieważ jednak niebo jest inne niż nie-niebo, z tego powodu jest „inne”; Bóg zaś, który jest „Nieinny”, nie jest niebem, które jest inne, chociaż ani w sobie nie jest inny, ani inny od innego, tak jak światło nie jest kolorem, a jednak nie jest inne ani w kolorze, ani [inne] od koloru¹⁶¹.

Imię *non aliud* pełni wobec tego tę samą funkcję, co terminy *maximum* i *minimum*. Chociaż opiera się na wyróżnieniu nieco innych aspektów bytu i poznania, to tak samo skupia

¹⁵⁹ DC, p. I, c. XI, n. 57: „Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans”. Chociaż łaciński rzeczownik *coniectura* w językach nowożytnych oznacza „przypuszczenie” lub „domysł” jako coś opozycyjnego względem twierdzenia popartego dowodami, to u Kuzańczyka *coniectura* posiada specyficzny sens – i dlatego nie tłumaczę jej w żadnej sposób – oznaczając po prostu poznanie nieabsolutne, ograniczone, „ściągnięte”. Jest to rodzaj poznania opozycyjny wobec poznania boskiego, a nie wobec jakiegoś innego dostępnego nam rodzaju wiedzy.

¹⁶⁰ DC, p. II, c. V, n. 95.

¹⁶¹ NA, c. VI, n. 20 (tłum. A.Ś.): „‘Non aliud’ neque est aliud, nec ab alio aliud, nec est in alio aliud non alia aliqua ratione, quam quia ‘non aliud’ quod nullo modo esse aliud potest, quasi sibi desit aliquid, sicut alii. Aliud enim, quia aliud est ab aliquo, eo caret, a quo aliud. ‘Non aliud’ autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidquam esse potest. Unde sicut non potest sine ipso neque dici quidquam nec cogitari, quod per ipsum non dicatur aut cogitetur, sine quo non esse, non discerni aliquid possibile est, cum talia omnia antecedit: tunc ipsum in se antecederet et absolute non aliud quam ipsum videtur et in alio cernitur non aliud quam ipsum aliud; puta si dixero Deum nihil visibilium esse, quoniam eorum causa est et creator, et dixero ipsum in caelo esse non aliud quam caelum; quomodo enim caelum non aliud quam caelum foret, si ‘non aliud’ in ipso foret aliud quam caelum? Caelum autem cum a non-caelo aliud sit, idcirco aliud est; Deus vero, qui ‘non aliud’ est, non est caelum, quod aliud, licet nec in ipso sit aliud, nec ab ipso aliud, sicut lux non est color, quamvis nec in ipso nec ab ipso aliud sit”. Por. NA, c. IV, n. 15: „Si recte te capio, ita ‘non aliud’ videtur ante omnia, quod ex hiis, quae post ipsum videntur, nullis abesse possit, si quidem etiam sint contradictoria”.

się na właśnie takim aspekcie, który jest bytowi i poznaniu wspólny. W przypadku imion *maximum* i *minimum* chodzi o pojęcie liczby jako tego, co wspólne poznaniu i bytowi; w przypadku imienia *non aliud* chodzi o pojęcie zróżnicowania (*alietas, alteritas, aliud*). Refleksja nad tymi imionami opiera się na pewnym ujęciu natury intelektualnej (nazwanej skądinąd „żywą rozróżniającą liczbą”, *vivus numerus discretivus*)¹⁶², która stanowi łącznik między stworzeniem a Bogiem, dzięki czemu na gruncie samopoznania odkryć można transcendentálny warunek zarówno poznania, jak i bytu.

Nie wydaje się przy tym, by Kuzańczyk uważał któreś z powyższych imion za bardziej lub mniej adekwatne; posługuje się on nimi wszystkimi w *De venatione sapientiae* bez porządkowania ich w określoną hierarchię¹⁶³. Co więcej, w *De li non aliud* dystansuje się nawet od adekwatności analizowanego imienia *non aliud*, wskazując, że to tylko jego własna próba przybliżenia tego, co niepojęte – próba, która wówczas wydawała mu się zarówno najprostsza („Nihil cognitu facilius”¹⁶⁴), jak i najprecyzyjniejsza:

[...] w istocie nie twierdę, że „Nieinne” jest imieniem tego, którego nazwanie (*nuncupatio*) jest ponad wszelkim imieniem, ale przedkładam ci poprzez to „Nieinne” imię mojego pojęcia na temat tego, co pierwsze: nie przedstawia mi się żadne precyzyjniejsze imię, wyrażające moje pojęcie tego, co nienazywalne – a co w istocie nie jest inne od niczego¹⁶⁵.

Pojawia się tutaj pytanie, czy imiona Boga mogą w ogóle być adekwatne, jeśli jego „nazwanie jest ponad wszelkim imieniem”. W jaki sposób należy konstruować aparaturę pojęciową dyskursu teologicznego, jeśli – jak Kuzańczyk zapewnia w *De docta ignorantia* – wszelkie imiona zaczerpnięte z dostępnego nam świata są beztreściowe w odniesieniu do Boga?¹⁶⁶ W przypadku imion *maximum-minimum* oraz *non aliud*, jak się zdaje, mamy do czynienia z pewnego rodzaju dyskursem zorientowanym na ujawnienie transcendentálnych warunków możliwości poznania i istnienia; nie są to więc nazwy zaczerpnięte ze świata stworzonego, ale wskazujące na to, co warunkuje istnienie i poznanie tego świata. Jednakże Kuzańczyk – w całej swojej twórczości – ujmuje Boga w kategoriach *esse* i *posse*, co może sprawiać wrażenie próby osłabienia jego apofatycznego radykalizmu.

¹⁶² Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 97, s. 140-141.

¹⁶³ VS, c. XIV, n. 39 i n.; VS, c. XXXVII, n. 108.

¹⁶⁴ NA, c. I, n. 5.

¹⁶⁵ NA, c. XXII, n. 99 (tłum. A.Ś.): „[...] ipsum ‘non aliud’ non dico equidem illius nomen, cuius est super omne nomen nuncupatio. Sed de ipso primo conceptus mei nomen per ipsum ‘non aliud’ tibi patefacio; neque mihi praecisius occurrit conceptum meum exprimens nomen de innominabili, quod quidem a nullo aliud est”.

¹⁶⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XXIV, s. 80.

2.4. Bóg jako *esse* i *posse*

Rozważania na temat nieskończoności Boga w kategoriach *esse* i *posse* – które to sposoby rozważań dla uproszczenia nazywać będę „językiem bytu” i „językiem możliwości/możliwości”¹⁶⁷ – charakteryzują niemal wszystkie pisma Kuzańczyka, przy czym relacja między tymi dwoma językami jest niejasna. Zgodnie z dyskursem teologii negatywnej o Bogu nie można orzec niczego, co zaczerpnięte zostało ze świata stworzonego, a pozytywne określenia są „beztreściowe” (*incompactae*)¹⁶⁸. Jednakże Kuzańczyk często określa Boga w kategoriach bytowości, bytu czy istoty (*esse, ens, entitas, essentia*), pisząc na przykład:

„jedność” określamy bodaj mianem *ontas* – z greckiego *on*, po łacinie *ens*. Otóż jedność to poniekąd bytowość [*entitas*]; tą bytowością rzeczy jest Bóg. Jest on bowiem formą bycia, a więc i bytowością [*entitas*]¹⁶⁹.

Absolutny tedy byt nie może być niczym innym, tylko absolutnym Największym¹⁷⁰.

Następnie jednak dodaje:

Chociaż [...] nazwa „byt” bądź jakakolwiek inna nie oddaje ściśle Największego (gdyż jest ono „ponad wszelkim imieniem”), to przecież z konieczności uznajemy, że przysługuje mu nazwa „Największe” jako wyrażająca Byt w stopniu najwyższym¹⁷¹.

Jeśli dyskurs teologiczny za punkt wyjściowy obiera świat stworzony i twierdzenia pozytywne, to skazany jest na posługiwanie się językiem pozbawionym treści w odniesieniu do Boga, co dodatkowo komplikowane jest wprowadzaniem przez Kuzańczyka terminologii możliwościowej (m.in. *potentia absoluta*¹⁷², *possesit*¹⁷³, *posse facere*¹⁷⁴, *posse ipsum*¹⁷⁵), która skądinąd sama w sobie również jest niejasna z uwagi na wieloznaczność pojęcia możliwości.

Możliwość dzieli się bowiem na bierną (doznawania) i czynną (działania), a także na możliwość wywoływania i doznawania zmiany (*potentia ad motum*) oraz możliwość bycia czymś (*potentia ad esse*)¹⁷⁶, przy czym w tradycji neoplatonickiej sam termin możliwość – δύναμις –

¹⁶⁷ Abstrahuję w tym miejscu od kwestii, jak należy dokładnie interpretować owo *posse*.

¹⁶⁸ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XXIV, s. 80: „[...] przypisywane przez nas Bogu określenia pozytywne są dla Niego odpowiednie w stopniu nieskończenie małym, gdyż nadajemy Mu je podług jakichś cech, które odnajdujemy w stworzeniach. Ponieważ zaś którekolwiek z takich szczegółowych określeń, mających wszak swoje przeciwieństwa, przysługiwać może Bogu w stopniu zaiste absolutnie znikomym, przeto [te] pozytywne o Nim stwierdzenia są [...] beztreściowe [*incompactae*]”.

¹⁶⁹ Tamże, ks. I, rozdz. VIII, s. 32.

¹⁷⁰ Tamże, ks. I, rozdz. VI, s. 28.

¹⁷¹ Tamże.

¹⁷² QD, c. III, n. 46.

¹⁷³ Przede wszystkim *Dialogus de possess.* TP, n. 14 i n..

¹⁷⁴ Np. VS, c. XXXIX, n. 115.

¹⁷⁵ Temu imieniu poświęcony jest tekst *De apice theoriae*. ATh, n. 4 i n.

¹⁷⁶ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 2 (IX, 1-6, 1046a-1048b), tłum. T. Żeleźnik, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996. Por. M. Głowala, *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016, s. 22.

używany jest na oznaczenie mocy stwórczej, przypisywanej przyczynom czy też przyczynie rzeczywistości¹⁷⁷. Na tej zasadzie Akwinata głosi, że w Bogu jest możliwość czynna, która jest Jego substancją i istnieniem, wobec czego język bytu i język możliwości nie muszą być postrzegane jako przeciwstawne¹⁷⁸. Nie jest jednak jasne, czy Kuzańczyk chce wyrazić tylko tę myśl, czy też modyfikuje ją w pewien sposób. Ponadto nie jest jasne, czy w użyciu Kuzańczyka terminy możliwościowe mają charakter pozytywny, negatywny czy może należą do innego sposobu orzekania.

Z uwagi na te niejasności napięcie pomiędzy koniecznością „przeniesienia” intelektu do oglądu nieskończoności (rozumianej w kategoriach *esse* i *posse*) i niemożliwością adekwatnego jej uchwycenia wydaje się trudne do usunięcia. Jednak, jak wskazuję powyżej, imiona przypisywane Bogu mają charakter przede wszystkim transcendentálny i taką perspektywę staram się tutaj przedstawić również w odniesieniu do języka bytu i możliwości, rozpoczynając od krytyki istniejących już interpretacji tego problemu.

2.4.1. Wykładnia ewolucyjna i jej ograniczenia

Za jedną z ważniejszych interpretacji można uznać przedstawioną przez Edwarda F. Cranza w artykule *Development in Cusanus?*, w którym autor zarysowuje pobieżnie schemat rozwoju myśli Kuzańczyka jako charakteryzującej się stopniowym przechodzeniem od języka bytu do języka możliwości. Mimo istniejącego w tradycji neoplatońskiej ujęcia Boga jako „mocy” czy też „możliwości czynnej”, które nie jest w sprzeczności z przypisywaniem Bogu pełni bytowości i aktu¹⁷⁹, Cranz dostrzega u Kuzańczyka napięcie między tymi dwoma sposobami wyrażania się. Zauważa również, że chociaż od pierwszego traktatu Kuzańczyk zależny jest od myśli Dionizego Areopagity, w której zanegowana jest możliwość orzekania bytowości o Bogu, to jednak mimo wszystko posługuje się on w odniesieniu do Boga określeniami związanymi z bytowością – *esse*, *ens*, *entitas*, *essentia*¹⁸⁰. Zdaniem Cranza napięcie między bytowością a Bogiem w pismach Kuzańczyka miało rosnać w miarę rozwoju jego przekonań filozoficznych, a rozwój ten miał być związany z przeorientowaniem sposobu

¹⁷⁷ D. Mrugalski, *Agnostos theos: relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „Roczniki filozoficzne” 67/ 3 (2019), s. 38 i n. Por. M. Fattal, *Existence et identité chez Plotin*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 107/1-2 (2015), s. 93-94.

¹⁷⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. II, rozdz. 7-11, s. 269-273.

¹⁷⁹ Mrugalski, *Agnostos theos*, s. 38 i n. Por. Fattal, *Existence et identité chez Plotin*, s. 93-94. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. I, rozdz. 7-11, s. 269-273.

¹⁸⁰ Cranz, *Development in Cusanus?*, s. 5 i n.

prowadzenia rozważań: refleksję nad bytem Kuzańczyk miał coraz częściej zastępować refleksją nad umysłem¹⁸¹.

Skutkiem tej zmiany miało być m.in. (1) przejście od rozumienia rzeczywistości jako bytu do jej rozumienia jako „przejawu mocy” Boga (*apparitio ipsius posse*); (2) przesunięcie zasady *coincidentiae oppositorum* z bytu Boga do intelektu ludzkiego; (3) posiłkowanie się kategoriami „intencji” i „pojęcia” w traktatach *De beryllo* (1458) i *De li non aliud* (1461-1462), gdzie można na przykład przeczytać, że wszelkie stworzenie jest „intencją” Stwórcy, a imię *non aliud* nazwane zostaje „pojęciem absolutnym” (*conceptus absolutus*)¹⁸². Chodziłoby więc o coraz częstsze traktowanie relacji między człowiekiem a Bogiem jako relacji między umysłem skończonym a Umysłem nieskończonym w miejsce relacji między bytem skończonym i nieskończonym (dlatego Cranz zwraca uwagę na rozumienie stworzenia jako „przejawu mocy” – czegoś, co się nam jawi).

Rozwój myśli Kuzańczyka miał doprowadzić go do przypisania Bogu imienia *posse ipsum* (dosł. „samo móc”, względnie „sama moc”, „czysta możliwość”, „czysta możność”) w ostatnim z jego dzieł, *De apice theoriae* (1464)¹⁸³. Cranz przyznaje, że język możliwości nie zostaje w nim zainicjowany, ponieważ występuje także w poprzednich pismach Kuzańczyka, jednak nie w takim stopniu i nie tak otwarcie. Zdaniem Cranza Kuzańczyk wprowadza imię *posse ipsum*, ponieważ ogląd Boga jako *posse ipsum* z perspektywy ludzkiego umysłu jest najłatwiejszy do osiągnięcia, jednakże nie wyjaśnia on dokładnie, dlaczego właśnie to imię miałoby być najłatwiejsze do przyswojenia, ani czym różni się od innych imion w kontekście napięcia między bytem a możliwością¹⁸⁴.

Druga ważna interpretacja przejścia od *esse* do *posse* w myśli Kuzańczyka przedstawiona jest przez Petera Casarellę w artykule *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, gdzie autor skupia się przede wszystkim na przejściu od imienia *possest* do *posse ipsum*, wobec czego stanowi uzupełnienie pewnej luki w rozważaniach Cranza¹⁸⁵. Imię *possest* jest wprowadzonym przez Kuzańczyka neologizmem – połączeniem bezokolicznika „posse” („móc”) oraz czasownika „esse” („być”) w trzeciej osobie liczby pojedynczej („est” – „jest”) – co tłumaczone jest na języki nowożytne m.in. jako *Actualized-Possibility*, *Das Können-Ist*, *Le pouvoir-est*, *Il potere-che è*, a w języku polskim proponuje się terminy

¹⁸¹Tamże, s. 11-13.

¹⁸² Tamże, s. 10-16.

¹⁸³ Tamże, s. 14-18.

¹⁸⁴ Tamże, s. 17. Por. Cranz, *The Late Works of Cusa*, w: Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 57-60.

¹⁸⁵ P.J. Casarella, *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” 64/1 (1990), s. 7-34.

„Możnobyt”, „Zaktualizowana Możliwość”, „To, co możliwe – jest”¹⁸⁶. Nie chcąc jednak wdawać się w rozważania filologiczne, posługuję się terminami łacińskimi – *possest*, *posse ipsum* – aby samym tylko przekładem nie sugerować określonej interpretacji¹⁸⁷. Istotny w tym miejscu jest jedynie fakt, że imię *possest* wiąże ze sobą kategorie bytu i możliwości, natomiast późniejsze *posse ipsum* opiera się tylko na tej drugiej.

Casarella zwraca uwagę na zdawkowe wypowiedzi Kuzańczyka na temat różnicy między *possest* a *posse ipsum*, co znacznie utrudnia zrozumienie tego zagadnienia¹⁸⁸. Casarella podejmuje mimo wszystko próbę wyjaśnienia tej relacji na gruncie metafizycznym, pisząc o odwróceniu arystotelesowsko-tomistycznego prymatu aktu nad możliwością, przy czym to odwrócenie swój pełny wyraz znaleźć miało w rozważaniach nad *posse ipsum*, wcześniej jedynie stopniowo dochodząc do głosu m.in. w rozważaniach nad *possest*¹⁸⁹. Można więc założyć, że *posse ipsum* nie oznacza według Casarelli „możliwości czynnej”, o której pisze Tomasz. Bóg rozumiany jako *possest* jest Bogiem, w którym absolutna możliwość ani nie poprzedza, ani nie następuje po absolutnej aktualności, podczas gdy w Bogu rozumianym jako *posse ipsum* absolutna możliwość poprzedza wszystko, co może być i jest w akcie. Zbieżność absolutnej możliwości i aktualności w imieniu *possest* zostaje zastąpiona przez niewspółmierność między możliwością a aktualnością, ponieważ to, co jest, aby zaistnieć, musi najpierw móc być – i właśnie to „móc” wskazuje na to, że możliwość jest wcześniejsza od aktualności. Bóg jako *posse ipsum* nie jest jednak taką czy inną możliwością („móc żyć”, „móc być” itd.), którą Kuzańczyk określa mianem *posse cum addito*, ale jest *posse* wszelkich *posse cum addito*, które stanowią manifestację niedostępnego *posse ipsum*¹⁹⁰.

Casarella krytycznie odnosi się do poglądów Cranza, twierdząc, że upatrywanie istoty nowości imienia *posse ipsum* w kategoriach poznawczych nie pozwala uchwycić „prawdziwego radykalizmu dzieła Kuzańczyka”¹⁹¹. W imieniu *posse ipsum* Casarella dostrzega przede wszystkim zerwanie z tradycyjną metafizyką. O ile imię *possest* oznacza

¹⁸⁶ Nicholas of Cusa, *On Actualized-Possibility*, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1986, s. 914-962. Nikolaus von Kues, *Das Können-Ist*, tłum. D. Dupré, W. Dupré, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, red. Leo Gabriel, Wien 1989 (dostęp online 30.11.2021 za pośrednictwem <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/index.php>). Nicolas de Cues, *Le « pouvoir-est »*, tłum. H. Pasqua, Paris 2014. Niccolò Cusano, *Il potere-che è*, tłum. E. Peroli, w: Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, red. E. Peroli, Milano 2018, s. 1349-1443. A. Kijewska, *Wstęp*, w: Mikołaj z Kuzy, *Laik u umyśle*, s. 14. Mikołaj z Kuzy, *O możnobyście*, tłum. A. Serafin, „Kronos” 37/2 (2016), s. 5-35.

¹⁸⁷ Por. Casarella, *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, s. 7 (przypis 2).

¹⁸⁸ Tamże, s. 27-30.

¹⁸⁹ Tamże, s. 27.

¹⁹⁰ Tamże, s. 28-29.

¹⁹¹ Tamże, s. 31.

„jedność różnicy” absolutnej możności i absolutnej aktualności, a więc opiera się na metafizycznym rozróżnieniu możności i aktu, o tyle *posse ipsum*¹⁹²:

[...] odsłania ukrytą podstawę (*ground*), która umożliwia wszelką możliwość istnienia. Sama Możliwość [czyli *posse ipsum* – przyp. A.Ś.] odsłania niewspółmierność między podstawą wszelkiej możliwości i konkretnymi możliwościami tego czy innego [chodzi o *posse cum addito*, czyli „móc być”, „móc żyć” itd. – przyp. A.Ś.]. Możliwość nie pozostaje na trwałym fundamencie swej wszechobecnej podstawy. Dialog *De apice theoriae* odkrywa, że nic (*nothing*) nie poprzedza samej Możliwości. Mikołaj ujawnia, że sama Możliwość trwa w radykalnej możliwości tego, że sama Możliwość może być niczym innym od tej nicości (*this nothing*). Bez możliwości myślenia o tej otchłani wszelkiej możliwości, pełna moc możliwego staje się uwięziona przez metafizyczne formy reprezentacji¹⁹³.

Podstawową różnicą między interpretacjami Cranza i Casarelli nie jest więc twierdzenie o odejściu od języka bytu do języka możności, ale problem celu, który Kuzańczykowi miał przyświecać. Zdaniem Cranza Kuzańczyk dokonuje tego przejścia powodowany refleksją antropologiczno-teoriopoznawczą i coraz silniejszym zorientowaniem na możliwości ludzkiego umysłu, natomiast zdaniem Casarelli Kuzańczyk kieruje się refleksją metafizyczną, a raczej antymetafizyczną, stopniowo spostrzegając nieadekwatność tradycyjnej aparatury pojęciowej w dyskursie teologicznym. W obu tych interpretacjach istnieją poważne luki. Cranz, chociaż stara się objąć rozwój myśli Kuzańczyka od pierwszego do ostatniego traktatu, nie poświęca zbyt dużo uwagi istotnym niuansom, takim jak różnica między *possest* a *posse ipsum*. Odwrotnie Casarelli, analizując różnice między tymi imionami, nie jest zainteresowany osadzeniem ich w pogłębionym kontekście rozwoju myśli Kuzańczyka od pierwszego traktatu.

Należy przede wszystkim zauważyć, że chronologiczne odseparowanie tych dwóch języków w twórczości Kuzańczyka jest niewykonalne, ponieważ posługuje się on językiem możności od pierwszego do ostatniego traktatu. W *De docta ignorantia* czytamy, że niemożliwe jest dotarcie do Największego „w całym jego bycie i możności (*esse et posse*)”¹⁹⁴; Największe jest nieskończonością negatywną, która jako jedyna „może istnieć w całej swojej możności (*esse potest omni potentia*)”¹⁹⁵. Z kolei „nieskończona aktualność nie może pochodzić z możności (*ex posse*), ponieważ istnieje aktualnie jako możliwość wszelkiego bytu (*est actu omnis essendi possibilitas*)”¹⁹⁶, natomiast „największa i najmniejsza aktualność

¹⁹² Tamże, s. 31-34.

¹⁹³ Tamże, s. 33 (tłum. A.Ś.).

¹⁹⁴ DI, lib. II, c. I, n 91.

¹⁹⁵ DI, lib. II, c. I, n. 97.

¹⁹⁶ DI, lib. II, c. I, n. 97: „Nam non est aliud dicere ‘universum posse semper actu esse maius’ quam dicere ‘posse esse transire in actum infinitum esse’; quod est impossibile, cum infinita actualitas, quae est absoluta aeternitas, ex posse exoriri nequeat, quae est actu omnis essendi possibilitas”.

pokrywają się z największą i najmniejszą potencjalnością, i są Największym w sensie absolutnym” (*maximus et minimus actus coincidunt cum maxima et minima potentia et sunt maximum absolute dictum*)¹⁹⁷. Aby nie mnożyć przykładów ponad konieczność, wystarczy zauważyć, że już w samej definicji Największego i Najmniejszego kryje się istotne odniesienie do potencjalności, bowiem są one tym, co „nie może być większe lub mniejsze” jako „aktualność wszelkich możliwości”¹⁹⁸. Przynajmniej w warstwie słownej jest to zbieżne z ujęciem przedstawionym w *De possesset*:

Bóg poprzedza aktualność, która różni się od możności, i możliwość, która różni się od aktu, będąc prostą zasadą świata. Wszystko bowiem, co po niej [następuje], istnieje z różnicą możności i aktu, tak że tylko Bóg jest [w pełni] tym, czym może być, ponieważ możność i akt tylko w zasadzie są tym samym¹⁹⁹.

Co więcej, jak przedstawiam w rozdziale 2.2., *maximum* nie może być rozumiane po prostu jako byt, ani *minimum* jako niebyt. Jeśli więc w punkcie wyjścia język bytu jest ściśle złączony z językiem możności, nie stanowiąc mimo wszystko bazowej terminologii, a między imionami *maximum-minimum* oraz imieniem *posseset* nie ma zasadniczej różnicy metafizycznej, to kategoryzowanie ewolucji myśli Kuzańczyka jako procesu przechodzenia do języka bytu do języka możności nie oddaje istoty sprawy. Nie można jednak wykluczyć, że w przypadku *posse ipsum* rzeczywiście mamy do czynienia z próbą radykalnego zerwania z językiem bytu, ponieważ w *De apice theoriae* występuje on tylko okazjonalnie²⁰⁰. Problem polega jednak na tym, że Kuzańczyk nie wyjaśnia otwarcie, na czym polega różnica między *De apice theoriae* a poprzednimi pismami. Gdy Piotr, rozmówca Kardynała (Mikołaja) w tym dialogu, stawia pytanie o różnicę między *posseset* a *posse ipsum*, otrzymuje jedynie zdawkową odpowiedź, że to drugie imię jest „jaśniejsze, prawdziwsze i prostsze” od pierwszego²⁰¹. Trudno jednak zaufać Kuzańczykowi w tej sprawie, jeśli w poprzednich pismach to samo twierdzi m.in. w odniesieniu do imion *non aliud*²⁰², *bonitas*, *praesuppositio absoluta*²⁰³, *exemplar absolutum*²⁰⁴, *maximum*²⁰⁵. Nie jest jasne, na czym owa prostota *posse ipsum* polega i co ją różni od prostoty pozostałych imion.

¹⁹⁷ DI, lib. II, c. VIII, n. 137.

¹⁹⁸ DI, lib. I, c. IV, s. 22.

¹⁹⁹ TP, n. 7 (tłum. A.Ś.): „[...] deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest [...], cum potentia et actus non sint idem nisi in principio”.

²⁰⁰ Np. ATh, n. 9.

²⁰¹ ATh, n. 4-5.

²⁰² NA, c. I, n. 5: „Nihil cogitu facilius”.

²⁰³ IS, lib. II, n. 29-30.

²⁰⁴ IS, lib. II, n. 39: „[...] mihi nihil facilius delectabiliusque esse videtur”.

Konieczne wydaje się założenie, że język bytu i język możliwości nie stanowią bazowej terminologii, nie są punktem wyjścia, który pozwalałby Kuzańczykowi rozwijać swoją myśl w taki czy inny sposób, choć nie można wykluczyć pewnego przesuwania przezeń akcentów w określonej fazie twórczości. Jeśli takie przesunięcie w istocie następuje, to jest raczej skutkiem zmiany poglądów w innym obszarze rozważań, jednak nie może to być – jak twierdzi Cranz – zmiana polegająca na przejściu od rozumienia Boga jako bytu do rozumienia Boga jako umysłu, ponieważ Bóg nigdy nie jest rozumiany po prostu jako byt, ale jako zasada bytu, która jest jednocześnie zasadą poznania, a wprowadzone już w pierwszym traktacie terminy *maximum* i *minimum* zależne są od rozumienia Boga jako Umysłu nieskończonego²⁰⁶. Nie ma też powodów, by sądzić, że w danym momencie twórczości jedność zasady bytu i poznania zostaje naruszona. Z tej samej przyczyny kategoryzowanie myśli Kuzańczyka jako przejścia od stanowiska metafizycznego do antymetafizycznego jest wątpliwe. Musiałoby ono ponadto dokonać się dopiero w ostatnim traktacie i stanowić nagłe zerwanie z poprzednimi pismami, co z kolei uniemożliwiłoby zrozumienie tego traktatu w szerszym kontekście myśli Kuzańczyka i nie miałyby większej wartości eksplanacyjnej.

Wydaje się więc, że aby uzyskać odpowiedni obraz tego rozwoju, należy najpierw odpowiedzieć na pytanie, jak Kuzańczyk na przestrzeni lat zapatruje się na możliwość poznania istoty Boga. Jeżeli poznanie istoty Boga nie jest możliwe, to adekwatne jej ujęcie za pomocą danej aparatury pojęciowej również nie jest możliwe, co bezpośrednio wpływa na metafizyczną adekwatność imion *possest* czy *posse ipsum*. Jeśli jednak jest to w jakimś stopniu możliwe, to należy zwrócić uwagę na sposób, za pomocą którego takie poznanie się dokonuje. Odnośnie do tego zagadnienia nie istnieje jednak wśród badaczy jednoznaczny pogląd, a w cytowanych artykułach ani Cranz, ani Casarella nie stawiają tego pytania otwarcie.

Cranz jedynie akcentuje łatwość uzyskania oglądu Boga jako *posse ipsum* (co ma odróżnić refleksję z *De apice theoriae* od poprzednich rozważań Kuzańczyka) i wskazuje na zmianę metaforyki: Boga nie poszukuje się już w „ciemności” niewiedzy, ale w „jasności”

²⁰⁵ Kuzańczyk pisze o „prostym akcie intelektu”, za pomocą którego można *maximum* uchwycić. DI, lib. I, c. X, n. 29: „Admiraris autem de hiis, quae diximus, quomodo volentem maximum simplici intellectione apprehendere necesse sit rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire, quoniam lineam diximus in maximo superficie et circulum et sphaeram. Unde, ut acuatur intellectus, ad hoc te facilius indubitata manuductione transferre conabor, ut videas ista necessaria atque verissima, quae te non inepte, si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducunt; quoniam in docta ignorantia proficies in hac via, ut – quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur – videre possis ipsum unum maximum incomprehensibile, Deum unum et trinum semper benedictum”.

²⁰⁶ Zob. rozdz. 2.2.2.

kontemplacji²⁰⁷. Jednak nie podaje on, czy w owej „jasności” kontemplacji poznajemy istotę Boga. Czytamy jedynie, że chociaż rozważania nad *posse ipsum* mogły być dla Kuzańczyka początkiem nowej drogi poszukiwań (których z powodu śmierci już nie zdążył podjąć), to jednak Cranz sądzi, że w *posse ipsum* Kuzańczyk dostrzega coś ostatecznego i nieodwołalnego²⁰⁸. Podobnie Casarella przytacza twierdzenie Kuzańczyka, że *posse ipsum* stanowi istotę (*quidditas*), która była i zawsze będzie przezeń poszukiwania, nawet jeśli nie zostałaby poznana²⁰⁹, jednakże Casarella nie stara się w żaden sposób wyjaśnić tej niejasności, krytykując jedynie pogląd Cranza poprzez wskazanie, że – mimo metaforyki jasności i światła – *posse ipsum* nie jest widziane bezpośrednio, ale ukazuje się jako niewidzialne²¹⁰. Ten problem również nie zostaje w żaden sposób wyjaśniony.

2.4.2. Niedostępność istoty Boga a „naturalne pragnienie”

W świetle przedstawionych powyżej niejasności należy zwrócić uwagę na to, co sam Kuzańczyk pisze o możliwości poznania istoty Boga. Krótko mówiąc, konsekwentnie jej przeczy. Przeczy również możliwości poznania istoty rzeczy, bowiem tą istotą jest Bóg. W *De docta ignorantia* (1440) czytamy, że „istota rzeczy (*quidditas rerum*), która jest prawdą bytów, w swojej czystości jest nieosiągalna. Przez wszystkich filozofów była poszukiwana, ale przez żadnego nie została znaleziona taką, jaka jest”²¹¹. Z kolei w *De beryllo* (1458) Kuzańczyk pisze, że „intelekt nie może pojąć istoty rzeczy”, chociaż dostrzega ją jako znajdującą się ponad jego własnym pojęciem (*supra conceptum*)²¹²; w *De venatione sapientiae* (1462) – podobnie jak w *De docta ignorantia* – pisze, że „na próżno wielu łowców [mądrości] trudiło się dążąc do ujęcia istot rzeczy. Intelpekt nie pojmuje przecież niczego, czego by nie znalazł w sobie samym”²¹³, natomiast „naturalne pragnienie poznania istoty Boga nie jest mu wrodzone”²¹⁴.

²⁰⁷ Cranz, *Development in Cusanus?*, s. 14.

²⁰⁸ Tamże, s. 18: „[...] my impression is that Cusanus in the *De apice theoriae*, in contrast with any of his earlier works, has reached the end of one road and the beginning of another. Surely other ‘names of God’ could be found besides the *posse ipsum*, but I believe that for Cusanus the *posse ipsum* has a kind of finality”.

²⁰⁹ Casarella, *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, s. 26-27.

²¹⁰ Tamże, s. 31: „Cusanus states that this light appears in visible things not in order to make itself visible but rather to show itself as invisible”.

²¹¹ DI, lib. I, c. III, n. 10: „Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta [...]”.

²¹² B, n. 43: „Essentia igitur, quae in istis subsistit, est indivisibilis. Et quia intellectus noster, qui non potest concipere simplex, cum conceptum faciat in imaginatione, quae ex sensibilibus sumit principium seu subiectum imaginis suae [...], hinc est quod intellectus essentiam rerum concipere nequit. Videt tamen eam supra imaginationem et conceptum suum indivisibilem triniter subsistere”.

²¹³ VS, c. XXIX, n. 86: „Frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere. Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit. Essentiae autem et quidditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus

Cranz przypuszcza, że w *De apice theoriae* poglądy Kuzańczyka mogły ulec pewnej zmianie, skoro uznaje, że istota rzeczy może być znaleziona, „bowiem ruch, który obecny jest u wszystkich uczonych, nie jest daremny”²¹⁵. Jednak tenże pogląd Kuzańczyk głosi już w traktacie *De docta ignorantia* (gdzie otwarcie przeczy możliwości znalezienia istoty rzeczy), uznając, że żądza poznawcza wszystkich stworzeń nie może pozostać daremna i znajduje „zaspokojenie w przedmiocie przez ich naturę upragnionym”, a więc i „nasza żądza poznania nie jest zupełnie czcza”²¹⁶. W *De apice theoriae* czytamy, że istota widziana jest przez wszystkich ludzi „z oddali” (*a remotis*)²¹⁷, ponieważ nie można poszukiwać czegoś, co byłoby całkowicie niedostępne²¹⁸. Jednak i tutaj trudno dopatrywać się nowości względem poprzednich pism. Na przykład w *De dato patris luminum* (1445-1446) Kuzańczyk podaje, że intelekt może wznieść się do poznania Prawdy (*ad apprehensionem veritatis*), która znajduje się ponad rozumem²¹⁹; podobnie w *De filiatione Dei* (1445) pisze o „jasnym oglądzie twarzy w twarz” (*clara [...] atque facialis visio*), który dokonuje się „w czystości ducha intelektualnego”²²⁰.

Warto jednak przytoczyć ten fragment w całości:

Być może niepokoi cię często słyszane [twierdzenie], że Bóg jest niepojmowalny, a synostwo, które jest uchwyceniem Prawdy (*apprehensio veritatis*), którą jest Bóg, nie może zostać osiągnięte. Sądzę, że dostatecznie pojąłeś, że Prawda może zostać pojęta w czymś innym [niż Ona sama] tylko na inny sposób [niż na Jej własny]. Ale ponieważ owe sposoby teofaniczne są intelektualne, to Bóg, chociaż nie jest osiągany sam w sobie, będzie jednak oglądany intuicyjnie (*intuebitur*) bez jakiegokolwiek enigmatycznego wyobrażenia w czystości ducha intelektualnego – i ogląd (*visio*) ten jest dla samego intelektu jasny i „twarzą w twarz” (*facialis*). Ponieważ ten sposób objawienia się absolutnej Prawdy jest ostateczną życiową szczęśliwością intelektu tak radującego się Prawdą (*veritate fruens*), to Bóg jest tym, bez czego intelekt nie może być szczęśliwy²²¹.

We fragmencie tym znajdujemy wszystkie istotne twierdzenia, które pozwolą na odpowiednią kategoryzację problemu, a mianowicie: (1) niedostępność istoty Boga („nie jest

posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum. Supervacue igitur in intelligi suo quaerit rerum essentias, quae ibi non sunt”.

²¹⁴ VS, c. XII, n. 32: „[...] non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendum quiditatem dei sui est sibi conatum”.

²¹⁵ ATh, n. 2: „Nam motus, qui omnibus studiosis adest, non est frustra”.

²¹⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 13-15.

²¹⁷ ATh, n. 3.

²¹⁸ ATh, n. 2.

²¹⁹ DPL, c. V, n. 119.

²²⁰ FD, c. III, n. 62.

²²¹ FD, c. III, n. 62 (tłum. A.Ś.): „Forte te pulsat saepe auditum deum incomprehensibilem ac quod filiatio, quae est apprehensio veritatis quae deus est, attingi nequeat. Arbitror te satis intellexisse veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendere. Sed cum illi modi theophanici sint intellectuales, tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio. Hic quidem absolutae veritatis apparitionis modus cum sit ultima vitalis felicitas intellectus sic veritate fruens, deus est, sine quo intellectus felix esse nequit”.

osiągany sam w sobie”), (2) możliwość dotarcia do Niego „w pewien sposób” (uzasadnienie wielości dróg poszukiwań), (3) możliwość „czystego oglądu” (czyli pozbawionego domieszki poznania zmysłowego), (4) uzasadnienie możliwości (2)-(3) na podstawie szczęśliwości, która musi być w zasięgu człowieka.

Nie ma żadnych podstaw, by twierdzić, że twierdzenia (1)-(4) ulegają zmianie w którymkolwiek z traktatów. W samym *De apice theoriae* czytamy na przykład, że „prosty ogląd umysłu nie jest oglądem pojmującym, lecz wznosi się od [oglądu] pojmującego do widzenia niepojmowalnego”²²², co można uznać za zgodne z twierdzeniami (1)-(3). Znajdujemy także wprost wyrażone twierdzenie (4), bowiem Kuzańczyk pisze, że umysł nie mógłby dążyć do celu swego pragnienia, gdyby go zupełnie w jakiś sposób nie dostrzegął, a *posse ipsum* jest „kresem spokoju, pragnienia, radości i szczęścia” (kres – *terminus* – oznacza tutaj cel pragnienia, po osiągnięciu którego uzyskuje się spokój, radość i szczęście)²²³.

Problem naturalnego pragnienia intelektu, wywodzący się z myśli Arystotelesa²²⁴, występuje także w pismach Tomasza z Akwinu, który w *Summie teologicznej* wiąże go z problemem poznania Boga i głosi, że intelektualne widzenie Boga jest ostatecznym szczęściem człowieka, a więc – jeśli widzenie nie byłoby możliwe – nie byłoby też możliwe szczęście zbawionych:

Wrodzone jest człowiekowi naturalne pragnienie (*naturale desiderium*) poznania przyczyny, gdy ogląda skutek (*cum intuetur effectum*); z tego rodzi się w ludziach podziw. Gdyby zatem intelekt rozumnego stworzenia nie mógł dotrzeć do pierwszej przyczyny rzeczy, to pragnienie natury pozostanie niespełnione (*inane*)²²⁵.

Z kolei w *Summie contra gentiles* czytamy:

Intelekt nasz sięga w poznawaniu w nieskończoność, a znakiem tego jest to, że gdy dana jest jakakolwiek skończona ilość, nasz intelekt może wymyślić większą. Daremne by zaś było to skierowanie naszego intelektu do nieskończoności, gdyby nie istniała jakaś poznawalna rzecz nieskończona, która musi być największą spośród rzeczy. A taką rzecz nazywamy Bogiem. Bóg więc jest nieskończony²²⁶.

Podobnym rozumowaniem niejednokrotnie posługuje się Kuzańczyk. Na przykład w *De venatione sapientiae* pisze o naturalnym pragnieniu (*desiderium naturale*) poznania nie

²²² ATh, n. 11 (tłum. A.Ś.): „Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile”.

²²³ ATh, n. 11: „Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desiderii ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendet?”.

²²⁴ Arystoteles, *O duszy*, III, 10, 433a-433b, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972, s. 105-107.

²²⁵ STh I^a q. 12 a. 1 co. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae.

²²⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. I, rozdz. 43, s. 125.

tyle istoty Boga (to pragnienie nie jest nam wrodzone), co poznania, że Bóg jest „tak wielki, że Jego wielkość nie ma kresu”; że przekracza wszystko, co poznawalne²²⁷. Z kolei w *De visione Dei* czytamy wprost, że gdyby Bóg nie był nieskończony, nie mógłby być kresem intelektualnego pragnienia, ponieważ „kres wszelkiego pragnienia jest nieskończony”²²⁸. Można więc przypuszczać, że twierdzenia (1) i (4) są ze sobą ściśle związane: nie jest możliwe poznanie istoty Boga, ale konieczne jest uznanie jej nieskończoności jako źródła szczęścia intelektu.

Warto dodać, że Kuzańczyk w swoich rozważaniach nie stara się nigdy dowodzić istnienia Boga, nie ugruntowuje twierdzenia (4) za pomocą pewnego „dezyderatywnego” dowodu na istnienie Boga, ani nie przeprowadza rozumowań w rodzaju *ratio Anselmi* czy *quinque viae* Akwinaty²²⁹. Posługuje się jednak pewną argumentacją w postaci nierzeczywistego okresu warunkowego: gdyby nie istniał nieskończony Bóg, wrodzone ludziom pragnienie byłoby bezcelowe²³⁰. Konieczność istnienia nieskończonego Boga wywodzona jest tutaj na podstawie refleksji nad specyfiką bytu ludzkiego i możliwością osiągnięcia spełnienia. Chodzi nade wszystko o władzę intelektu, która umiejscawia człowieka ponad rzeczywistością skończoną:

²²⁷ VS, c. XII, n. 32: „Mira res! Intellectus scire desiderat; non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendum quidditatem dei sui est sibi conatum, sed ad sciendum deum suum tam magnum, quod magnitudinis eius nullus est finis; hinc omni conceptu et scibili maior. Non enim contentaretur de se ipso intellectus, si similitudo foret tam parvi et imperfecti creatoris, qui maior esse posset et perfectior”. Warto dodać, że Markus Führer dostrzega w poglądach Akwinaty i Kuzańczyka zasadniczą zbieżność, przy czym czyni tutaj rozróżnienie między rozumieniem a widzeniem istoty Boga: człowiek nie może zrozumieć, czy też pojąć, istoty Boga, ale może ją zobaczyć – i właśnie widzenie miałby Kuzańczyk miałby myśli, pisząc o poznaniu Boga, nawet wówczas, gdy posługuje się dość kłopotliwym czasownikiem *apprehendere* (sugerującym raczej „pojmowanie”, „chwytanie” czegoś umysłem). Führer twierdzi ponadto, że Akwinata i Kuzańczyk piszą przede wszystkim o czysto intelektualnym widzeniu, a działanie afektu – uwzględnione w pismach Akwinaty – odgrywa u Kuzańczyka znacznie mniejszą rolę z uwagi na jego „awersję do teologii afektywnej”. W pierwszym rozdziale tej pracy przedstawiłem działanie intelektu jako afektywno-kognitywne, wobec czego twierdzenie o „awersji” Kuzańczyka do teologii afektywnej wydaje się przesadzone. Führer, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, s. 28-29.

²²⁸ VD, c. XVI, n. 68: „Et nisi maneres infinitus, non esses finis desiderii. Es igitur infinitus, ut sis finis omnis desiderii. Desiderium enim intellectuale non fertur in id, quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius. Omne autem citra infinitum potest esse maius. Finis igitur desiderii est infinitus. Tu igitur, deus, es ipsa infinitas, quam solum in omni desiderio desidero”.

²²⁹ Chociaż, jak wskazuję w rozdziale 1.2., *ratio Anselmi* stanowi dlań źródło inspiracji.

²³⁰ Stosuje go także we wzmiankowanym wyżej fragmencie *De apice theoriae*. ATh, n. 11: „Nam est posse videre ad posse ipsum tantum ordinatum, ut mens praevidere possit, quorsum tendit; sicut viator praevidet terminum motus, ut ad desideratum terminum gressus dirigere possit. Mens igitur nisi quietis et desiderii ac laetitiae suae felicitatisque terminum a remotis videre posset, quomodo curreret, ut comprehendat?” Podobnego rodzaju argument – choć na rzecz nieśmiertelności duszy, a nie istnienia Boga – analizowany był przez Dunsa Szkota, który nie uznawał go za dowód w sensie ścisłym, ale nie odmawiał mu pewnej wartości. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. II, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000, s. 613-617. Por. Bonawentura, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślanej*, tłum. O.C. Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. I, red. J. Kafel, Warszawa 1985, s. 190.

Natura intelektualna, będąc ponadczasową i niepodległą doczesnemu zniszczeniu [...], z naturalnego popędu kieruje się ku najbardziej abstrakcyjnej prawdzie jako celowi swych pragnień i ostatecznemu przedmiotowi najgorętszego swego umiłowania²³¹.

Gdyby teleologia procesu poznawczego dokonywanego przez intelekt była pozbawiona podstaw, wówczas życiu ludzkiemu groziłoby widmo absurdu. Możliwość dyskursu teologicznego wydaje się więc pozostawać w ścisłej zależności z egzystencjalną sytuacją człowieka, którego wyjątkowość czyni go niezdolnym do znalezienia „spoczynku” w nietrwalej doczesności, gdzie życie ludzkie kończy się śmiercią²³². Naturalne pragnienie jest tutaj rozumiane jako gwarant życia wiecznego, ponieważ przedmiotem tego pragnienia jest właśnie to, co wieczne, najwyższe i nieskończone, przy czym jest to poznanie zasadniczo negatywne²³³.

Jednakże brak ścisłej argumentacji na rzecz istnienia Boga nie jest przypadkowy. Jeśli bowiem uznamy Boga za zasadę poznania i bytu – tak jak starałem się to przedstawić w rozdziałach 2.2. i 2.3. – to żaden dowód na istnienie Boga nie jest możliwy, zgodnie z arystotelesowskim poglądem o niedowodliwości pierwszych zasad²³⁴. Na tej podstawie wyjaśnić można zachodzącą na pierwszy rzut oka rozbieżność między twierdzeniem (1) i twierdzeniami (2)-(3). Zawarta w twierdzeniu (1) niedostępność istoty Boga nie wyklucza bowiem możliwości poszukiwania Boga jako zasady poznania i bytu – o czym mówi twierdzenie (2) – przy czym odbywa się to na gruncie samopoznania, czyli bez domieszki poznania zmysłowego, o czym mówi twierdzenie (3). Twierdzenie (3) uzasadnione jest z kolei twierdzeniem (4), które zakłada poznawczą wartość „naturalnego pragnienia”. Ta wartość jest warunkiem przejścia od samopoznania (rozpoznanie naturalnego pragnienia nieskończoności) do pewnego poznania Boga (istnienie nieskończoności). Nieskończoność nie jest jednak pozytywnym określeniem istoty Boga, wobec czego twierdzenie (1) nie zostaje zanegowane.

²³¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. X, s. 207-208.

²³² Por. ADI, n. 54: „Nam cum omni motu non quaeratur nisi pax, et haec pax, quae exsuperat omnem sensum, sit pax nostra, scilicet vita vitae nostrae, ex qua et in qua vivendo indicibili delectatione quiescimus, cum Paulo omnis dicet apprehensor: Quis me separabit ab hac veritate vitae? Non mors, quia moriendo vivo. Nihil igitur tunc te separabit, quando omnium terribilium terribilissimum te non terrebit”.

²³³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. XII, s. 222-223: „Błogosławiony Bóg, który obdzielił nas intelektem nie do nasycenia w czasie. Ponieważ jego pragnienie nie ma kresu, spostrzega on, że jest – ponad przemijającym czasem – nieśmiertelny i nie do zaspokojenia przez doczesne pożądanie, jako że chce żyć życiem intelektu, a ono nie może doznać nasycenia inaczej niż tylko rozkoszując się dobrem najwyższym, co nigdy się nie umniejsza tam, gdzie rozkosz nie przemija, gdyż apetyt nie słabnie w miarę zaspokajania go”.

²³⁴ Zob. rozdz. 2.2.2.

2.4.3. Światło intelektu

Struktura rozważań Kuzańczyka oparta jest na czterech twierdzeniach: (1) istota Boga jest niedostępna, (2) możliwe jest poszukiwanie Boga jako zasady poznania i bytu, (3) poszukiwanie Boga jako zasady poznania i bytu odbywa się na gruncie samopoznania, (4) poszukiwania Boga są możliwe na podstawie założeń dotyczących teleologii procesu poznawczego opartego na „naturalnym pragnieniu”. Twierdzenia (1)-(2) ugruntowane są powyżej w kontekście rozważań nad nieskończonością Boga (rozdz. 2.1.) i „dialektyką transcendentalną” Kuzańczyka (rozdz. 2.2., 2.3.), jednak warto uzupełnić je analizą twierdzeń (3)-(4), które wydają się być kluczowe w kontekście nierozwiązanego powyżej problemu napięcia między *esse* i *posse* w myśli Kuzańczyka. Aby jednak dokonać takiej analizy, należy najpierw zwrócić uwagę na naturę samego intelektu.

Jednym z możliwych punktów wyjścia dla takiej analizy jest traktat *De venatione sapientiae*, gdzie Kuzańczyk zdaje się zakładać pewne twierdzenia dotyczące natury intelektualnej, nie przedstawiając ich jednak dostatecznie jasno²³⁵. Interesujące w tym kontekście są rozważania na temat samopoznania i podstaw wiedzy, które znajdują się w tzw. „polu światła” (*campus lucis*), stanowiącym jedno z dziesięciu pól poszukiwań mądrości w tym dziele²³⁶. Rozpoczynając te rozważania, Kuzańczyk deklaruje, że chce

[...] wkroczyć w pole światła i w danym [nam] świetle (*in data luce*) poszukiwać Światła Mądrości (*lumen sapientiae*). Jest bowiem, jak rzekł prorok: „odciśnięte na nas światło oblicza” (*signatum supra nos lumen vultus*), czyli wiedzy Boga (*notitia dei*), i w nim dokonują się wielce radosne i przyjemne łowy²³⁷.

Mówiąc o danym nam świetle, które jest *signatum supra nos*, Kuzańczyk odwołuje się nie tyle do Pisma Świętego – skąd pochodzi to wyrażenie²³⁸ – co przede wszystkim do filozoficznej dyskusji dotyczącej poznania intelektualnego, na co wskazuje również użycie

²³⁵ Jak zresztą w innych pismach. W *Laiku* deklaruje skądinąd, że „nie zwraca zbytnej uwagi na słowa”, co jednak jest ze szkodą dla precyzji terminologicznej (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VIII, n. 111, s. 165).

²³⁶ Traktat ten opiera się na wyróżnieniu trzech regionów (Bóg, intelekt, świat) i dziesięciu pól poszukiwań – „łowów” – mądrości: *docta ignorantia, possesset, non aliud, lux, laus, unitas, aequalitas, conexio, terminus, ordo* (VS, c. XI, n. 30). Kuzańczyk płynnie przechodzi między regionami, nie zawsze precyzując, o którym w danym momencie mówi, a w każdym z pól mowa jest o wszystkich regionach. Niektóre z pól przedstawiłem szerzej, o niektórych tylko wspomniałem lub pomiąłem je zupełnie; w tym miejscu nie jest moim celem wyczerpująca ich analiza. Więcej na ten temat w: A. Śmist, *Koncepcja mądrości w „De venatione sapientiae” Mikołaja z Kuzy*, Lublin 2019, s. 61 i n.; Miller, *Reading Cusanus*, s. 206 i n.

²³⁷ VS, c. XV, n. 42 (tłum. A.Ś.): „Volo nunc intrare campum lucis et in data luce quaerere lumen sapientiae. Est enim, ut ait propheta, «signatum super nos lumen vultus» (Ps 4,7) seu notitiae dei, et in illa fit laeta valde iocundaque venatio”. Zwrot „in illa” tłumaczy jako odnoszący się do „światła oblicza” tudzież „światła wiedzy”, a nie do wiedzy samej.

²³⁸ Ps 4,7. Przekład Biblii Tysiąclecia brzmi: „Wznies ponad nami, o Panie, światłość Twojego oblicza” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

właśnie tego fragmentu Księgi Psalmów, ponieważ przytaczają go w tym kontekście m.in. Tomasz i Bonawentura²³⁹.

Źródłem problemu nie jest Pismo Święte, ale pisma Arystotelesa, a przede wszystkim traktat *De anima*, gdzie wyróżnione zostają dwie funkcje intelektu, które w tradycji utrwaliły się jako *intellectus agens* (intelekt czynny) i *intellectus passivus* (bierny) lub *possibilis* (możliwościowy). Traktat ten różnie interpretowano, wyróżniano inne rodzaje intelektu, jednocześnie dyskutując nad statusem ontycznym intelektu czynnego i odróżniając od siebie lub utożsamiając ze sobą *intellectus passivus* i *possibilis*²⁴⁰. W odnośnym

²³⁹ STh, I^a q. 79 a. 4 co. Bonaventura, *Itinerarium mentis in deum*, c. V, n. 1. Posługiwanie się tym fragmentem zapewne było zależne od Augustyna, na którego w ramach tej dyskusji powołał się Wilhelm z Owernii. H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992, s. 215. Por. „Ludzie, którzy chcą się radować tym, co jest zewnątrz nich, łatwo ponoszą klęskę, a przy tym rozpraszają się wśród rzeczy widzialnych i doczesnych i wygodniałymi myślami liżą czcze widziadła. Gdybyż wreszcie zbrzydzili sobie ten ciągły głód, gdybyż powiedzieli: ‘Kto nam pokaże rzeczy lepsze?’. Tak im powinniśmy odpowiedzieć: ‘Roztoczyłeś nad nami światłość oblicza Twego, Panie’. Sami nie jesteśmy tą światłością, która oświeca każdego człowieka, lecz oświeceni jesteśmy przez Ciebie, abyśmy my, którzy niegdyś byliśmy ciemnością, teraz się stali światłością w Tobie” (Augustyn, *Wyznania*, IX, 4, s. 251-252). Por. Miller, *Reading Cusanus*, s. 216. Por. także Sancti Thomae de Aquino *De spiritualibus creaturis*, a. 10, n. 9, w: Tomasz z Akwinu, *O stworzeniach duchowych*, a. 10, tłum. M. Zembruski, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 212: „Augustinus dicit in IV De Trinitate quod impii multa recte reprehendunt recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Non enim in sua natura cum (...) eorum mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles (...). Nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas (...). Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Ex quo videtur quod iudicare de iusto et iniusto, nobis competit secundum lucem quae est supra mentes nostras. Iudicium autem tam in rebus speculativis quam practicis nobis convenit secundum intellectum agentem. Ergo intellectus agens est lux aliqua supra mentem nostram. Non ergo multiplicatur secundum multiplicationem animarum et hominum”.

²⁴⁰ Wyróżnienie dwóch funkcji intelektu stało się źródłem licznych kontrowersji i interpretacji. Problem boskości intelektu czynnego – o którym Arystoteles twierdził także, że „pochodzi z zewnątrz” – był żywo dyskutowany od czasu przełożenia *De anima* na język łaciński w XIII w. i podejmowano różne próby jego wyjaśnienia. Kontrowersyjne były przede wszystkim te próby, które wpisuje się w linię interpretacyjną „radikalnego arystotelizmu”, czyli „awerroizmu”, bowiem Averroes przyjmował istnienie jednego – wspólnego wszystkim ludziom i oddzielnego od nich substancjalnie – intelektu (biernego i czynnego), w związku z czym uznawał, że akt pojmowania nie przysługuje konkretnemu człowiekowi. S.W. De Boer, *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c.1360*, Leuven 2013, s. 26-30. Awicenna z kolei przyjmował istnienie jednego intelektu czynnego, ale nie intelektu biernego, co było mniej problematyczne w kontekście zgodności z prawdami wiary chrześcijańskiej, ponieważ można było, przyjmując pogląd Awicenny, utożsamić intelekt czynny z Bogiem lub pewnym działaniem Boga w konkretnej duszy, co nie przeczyło jej indywidualności (której zagrażał pogląd Averroesa). Copleston, *Historia filozofii*, t. II, s. 441. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, s. 213 i n. Sam Arystoteles daje zresztą pewne podstawy do takich interpretacji, pisząc w *Metafizyce*: „A intelekt poznając swój przedmiot, siebie samego myśli, bo myślącym staje się ujmując i rozumiejąc, dlatego tym samym jest myśl i to, co myślane. Jest bowiem myślą to, co jest zdolne ująć istotę [substancję] myśli, a jest aktem, gdy ją posiada. I stąd raczej to niż tamto jest w intelekcie boskie, przy czym kontemplacja jest dlań szczęśliwością. Jeżeli zatem Bóg posiada zawsze dobro, tak jak my tylko niekiedy, jest to godne podziwu, a jeśli posiada je w sposób bardziej doskonały, to jest to jeszcze bardziej przedziwne. A tak właśnie jest. I życie jest jego udziałem, ponieważ akt intelektu jest życiem, a Bóg jest tym aktem; sam jego akt jest życiem najlepszym i wiecznym”. Arystoteles, *Metafizyka* (XII, 7, 1072b), t. II, s. 222. Również rozróżnienie między *intellectus passivus* i *intellectus possibilis* było problematyczne i nie zostało w sposób jasny dokonane przez Arystotelesa. Syntetyczne ujęcie tego zagadnienia znajduje się w: M. Zembruski, *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 64-84. W dyskusjach na temat natury intelektualnej stosowano różne jej podziały. Dag Nikolaus Hasse wyróżnia 25 stosowanych w terminologii łacińskiej określeń intelektu: *practicus, activus, efficiens, operativus,*

fragmencie *De anima* Arystoteles jedynie rozróżnia między bardziej czynną i bardziej bierną funkcją natury intelektualnej, wyjaśniając obie te funkcje za pomocą metaforyki światła. Intelpekt z jednej strony porównany jest do światła, które „sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi”, z drugiej zaś strony odpowiada również samym ujętym poznawczo barwom, które nie mogłyby zostać poznane bez światła. Barwy odpowiadają tutaj treści ogólnej, potencjalnie zawartej w konkretnych rzeczach. Dzięki funkcji biernej, bliżej związanej z ciałem, intelekt przyjmuje treści ogólne, które są zawarte w tym, co dane zmysłowo; aby jednak rzeczy poznawalne zmysłowo, które nie są ogólne, mogły zostać przyswojone przez intelekt (bierny), musi on znaleźć w nich treść ogólną, którą rozpoznaje dzięki „prześwietleniu” danych zmysłowych (przez intelekt czynny). To właśnie czynny komponent natury intelektualnej – odpowiadając za aktualizację poznania tego, co odbierane przez zmysły – jest czymś boskim i wiecznym z uwagi na jego podobieństwo do pierwszej przyczyny²⁴¹.

W „polu światła” Kuzańczyk milcząco przyjmuje działanie intelektu czynnego, dzięki któremu poznajemy konkretne rzeczy jako podpadające pod ogólne – nieistniejące poza konkretami – rodzaje i gatunki, co również wyjaśnia za pomocą metafory światła. Zmysł wzroku nazwany zostaje „jasnym duchem” (*lucidus spiritus*), ponieważ uczestniczy w „rozdzielającym światło poznania” (*lux discretiva et cognoscitiva*), co usprawnia go do rozpoznawania kolorów. Intelpekt jest z kolei jeszcze „jaśniejszy od wzroku”, ponieważ rozróżnia między tym, co widzialne (konkretne rzeczy) i tym, co niewidzialne (to, co ogólne, wyabstrahowane z konkretnych rzeczy), podczas gdy wzrok rozróżnia jedynie między widzialnymi i konkretnymi kolorami²⁴². Jednak intelekt, dostrzegając różnice między formami ogólnymi, dostrzega w nich także „to samo gatunkowe podobieństwo, zgodnie z którym uczestniczą w podobieństwie do samej przyczyny”, która jest „zasadą gatunkowego

contemplativus, speculativus, theoreticus, passivus, passibilis, materialis, yliaris, instrumentalis, in potentia, in habitu, in effectu, in actu, agens, adeptus agens, adeptus, accomodatus, acquisitus, quesitus, demonstrativus, sanctus, divinus. D.N. Hasse, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 66/1 (1999), s. 23-26. Nie ma tu jednak miejsca na szczegółową analizę tego zagadnienia.

²⁴¹ „Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmieszany, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przeciwieństwo to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co ulega [jego] działaniu; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii [...] Dopiero gdy jest odłączony [od materii], jest tym, czym w rzeczywistości jest; i to jedynie jest nieśmiertelne i wieczne [...]” Arystoteles, *O duszy*, III, 5, 430a, s. 95. Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II s. 465.

²⁴² VS, c. VI, n. 15.

uczestnictwa” (*principium illius specificae participationis*) i do żadnego gatunku nie należy²⁴³. Intelkt „oświeła” dane zmysłowe, dzięki czemu stają się poznawczo „jasne” (czyli ogólne, inteligibilne). Sam intelekt nie jest jednak przyczyną epistemicznego „światła”, ale w niej w pewien sposób uczestniczy, dostrzegając, że przyczyna „światła” nie jest żadną z rzeczy, które są dzięki owemu „światłu” rozpoznawalne. Warto umieścić ten fragment w szerszym kontekście rozróżnień dokonanych przez Alberta i Tomasza, bowiem Kuzańczyk zdaje się zakładać u czytelnika znajomość tej tradycji filozoficznej.

W *De unitate intellectus* Albert pisze, że dusza jest substancją, która posiada władze niecielesne i takie, które bardziej związane są z ciałem; władze niecielesne znajdują się w duszy ze względu na jej podobieństwo do niematerialnej przyczyny pierwszej, dzięki której dusza istnieje; władze związane z ciałem zaś – ze względu na właściwe jej działanie w ciele (dusza nie jest czymś odrębnym od ciała, lecz jego formą). W tym traktacie Albert wyróżnia dwa rodzaje intelektu: bliższy przyczynie pierwszej (*vicinior causae primae*) i bliższy naturze (*vicinior naturae*). Tym pierwszym jest intelekt czynny (*intellectus agens*), który zostaje wyróżniony z uwagi na status ontyczny duszy jako zależnej od przyczyny pierwszej (Boga); drugim jest intelekt możnościowy (*intellectus possibilis*), wyróżniony z uwagi na status ontyczny duszy jako ożywiającej ciało²⁴⁴.

Albert zauważa, że natura intelektualna posiada w sobie pewną „konieczność” (*necessitas*) na mocy zależności od przyczyny pierwszej, „możliwość” (*possibilitas*) natomiast posiada dzięki sobie samej (na mocy własnej natury), co pozwala jej dokonać aktu refleksji, w którym „światło” (*lux*) pierwszej przyczyny za pośrednictwem „światła” (*lumen*) intelektu czynnego dochodzi do owej możliwości („przenika ją”, *penetrat possibilitatem*), usprawniając intelekt możnościowy do „pojmowania pierwszych zasad” (*intellectus principiorum*). Te zasady, pochodząc od absolutnej *necessitas*, mają charakter konieczny, a przy tym są czymś jednym i prostym, choć przejawiają się jako liczne z uwagi na ograniczenie naszej natury intelektualnej, która rozpoznaje je jako zróżnicowane „pojęcia szlachetne” (*termini dignitatum*), czyli transcendentale²⁴⁵. Poznanie tych zasad lub pojęć jest warunkiem przyswojenia form poznawanych bytów, tj. poznawczego oddzielenia formy od materii konkretnego bytu. Jednakże w tym działaniu intelekt możnościowy nie zachowuje się

²⁴³ VS, c. VII, n. 16.

²⁴⁴ Albert Wielki, *O jedności intelektu przeciwko Awerroistom paryskim*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003, s. 137-139; Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. VI, w: *Alberti Magni Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Paryż 1890, s. 463.

²⁴⁵ Albert wyróżnia – choć nie w tym tekście – *ens, unum, res, aliquid*, szerzej podejmując również problem *bonum* jako transcendentale. J.A. Aertsen, *Albert's Doctrine on the Transcendentals*, w: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Science*, red. I. M. Resnick, Leiden 2013, s. 612-619.

jak materia przyjmująca doskonałą ją formę, ale sam doskonali przyjętą formę, a konkretnie „odniesienie” lub „intencję formy” (*intentio formae*), która to intencja jest czymś ogólnym (*intentio universalis*), a nie jednostkowym jak konkretna forma. Zdaniem Alberta połączenie intelektu możliwościowego z formą ogólną („intencją”) jest znacznie ściślej niż połączenie konkretnej formy z materia, ponieważ w tym połączeniu intelekt możliwościowy staje się czymś jednym w akcie z daną mu formą, która w ten sposób zostaje doprowadzona pewnej do wyższej jedności (tj. jedności intelektu). Nie jest to jednak koniec procesu poznawczego, ponieważ intelekt zwraca się również ku samemu sobie, rozpoznając ową „intencję” jako skutek własnej operacji dokonanej na podstawie poznania pierwszych zasad czy też „szlachetnych” własności, pochodzących od pierwszej przyczyny. Na tej drodze aktu samopoznania intelekt dostrzega swoją zależność od pierwszej przyczyny, która jest ponadto źródłem jego szczęśliwości i gwarantem życia wiecznego. Wówczas intelekt możliwościowy i czynny stają się czymś jednym, „trzecim intelektem” czy też „intelektem nabytym” (*intellectus adeptus*), który nie stanowi odrębnej władzy, ale oznacza pewne zwrócenie się ku pierwszej przyczynie w jednym akcie poznawczym²⁴⁶.

W *Summie teologicznej* Tomasz wyjaśnia dodatkowo, że intelekt czynny jest potrzebny w procesie abstrakcji, ponieważ pozostałe władze są w możliwości względem przedmiotu poznawanego, wobec czego nie byłyby w stanie uchwycić tego, co ogólne w konkretnych rzeczach, i potrzebna jest władza, dzięki której umysł mógłby przejść z możliwości do aktu rozumienia – tą władzą jest intelekt czynny jako najbliższy względem intelektu Boga²⁴⁷. Tomasz stwierdza, że wiemy o tym z doświadczenia, ponieważ po prostu poznajemy to, co ogólne, i nie byłoby to możliwe bez tego rodzaju władzy; intelekt czynny jest więc warunkiem poznania tego, co ogólne.

Chociaż Tomasz nie neguje zależności ontycznej intelektu ludzkiego od boskiego, to w *Summie contra gentiles* kładzie nacisk na to, że działanie intelektu czynnego jest dla nas naturalne i spełnia się w poznaniu rzeczy naturalnych, które „podnosi do czegoś wyższego”, odrywając od uwarunkowań materialnych²⁴⁸. Intelekt czynny jest wcześniejszy względem działania intelektu możliwościowego, dlatego że intelekt czynny musi oddziaływać na przyjęte przez zmysły wyobrażenia, aby te mogły zostać przyjęte przez intelekt możliwościowy jako

²⁴⁶ Albert Wielki, *O jedności intelektu przeciwko Awerroistom paryskim*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003, s. 145-149. Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, c. VI, s. 464.

²⁴⁷ STh I^a q. 79 a. 4 co.: „Unde oportet dicere quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare”.

²⁴⁸ Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, ks. II, rozdz. 77, s. 499.

ogólne²⁴⁹. Tomasz zdecydowanie odróżnia intelekt możliwościowy (*possibilis*) od biernego (*passivus*), uznając ten drugi za władzę czysto receptywną, znajdującą się w mózgu i odbierającą doznania konkretnych rzeczy. Nie jest ona podmiotem wiedzy ogólnej, ani nie decyduje o przynależności gatunkowej człowieka – w odróżnieniu od intelektu możliwościowego wspieranego przez czynny²⁵⁰. Jednakże w *Summie teologicznej* Tomasz określa *intellectus possibilis* jako *potentia passiva*, która jest poruszana przez będący w akcie przedmiot i ma się do niego jak możliwość do aktu, podczas gdy stosunek intelektu czynnego do tego samego przedmiotu jest odwrotny; to intelekt czynny jest w akcie względem ujmowanego poznawczo przedmiotu, który – będąc aktualnie jednostkowy – posiada w możliwości treść ogólną wydobywaną przez działanie intelektu czynnego²⁵¹. Nie ma tu jednak miejsca, aby rozstrzygać kwestie terminologiczne, tym bardziej że Kuzańczyk terminów tych nie wykorzystuje, choć – jak staram się niżej pokazać – zakłada rozróżnienie między biernością, możliwością i czynnością aktywności intelektualnej.

2.4.4. Interpretacja transcendentalno-anagogiczna

Problem wznoszenia się intelektu do „światła” konieczności zostaje przedstawiony m.in. w *De visione Dei*:

Stąd doświadczam, w jaki sposób jest dla mnie konieczne, by wkroczyć w ciemność i uznać zbieżność opozycji ponad wszelką zdolnością rozumu, i aby poszukiwać prawdy tam, gdzie zachodzi niemożliwość – ponad nią, a nawet ponad wszelkim najwyższym uniesieniem intelektualnym, gdy docieram do tego, co nieznanne jakimkolwiek intelektowi i co każdy intelekt ocenia jako wielce oddalone od prawdy; i tam jesteś Ty, Boże mój, który jesteś absolutną koniecznością. Bowiem im ciemniej i coraz bardziej niemożliwie owa cienista niemożliwość jest rozpoznawana, tym prawdziwiej konieczność jaśnieje i coraz mniej skrycie przybliża się i uobecnia²⁵².

Mowa jest tutaj o niemożliwości, która zbiega się z koniecznością, ponieważ do konieczności docieramy poprzez odwrócenie naturalnego porządku poznawczego, który dotyczy rzeczy możliwych, zmiennych i przygodnych (zapewne dlatego ta operacja wydaje się czymś oddalonym od prawdy, *remotissimum a veritate*)²⁵³. W terminologii Kuzańczyka za

²⁴⁹ Tamże, t. I, ks. II, rozdz. 76-77, s. 489-500.

²⁵⁰ Tamże, t. I, ks. II, rozdz. 60, s. 425 i n. SCG, lib. 2 cap. 60 n. 1 i n.

²⁵¹ STh I^a q. 79 a. 7 co.

²⁵² VD, c. IX, n. 36 (tłum. A.Ś.): „Unde experior, quomodo necesse est me intrare caliginem et admittere coincidentiam oppositorum super omnem capacitatem rationis et quaerere ibi veritatem, ubi occurrit impossibilitas; et supra illam, omnem etiam intellectualem altissimum ascensum, quando pervenero ad id, quod omni intellectui est incognitum et quod omnis intellectus iudicat remotissimum a veritate, ibi es tu, deus meus, qui es absoluta necessitas. Et quanto impossibilitas illa caliginosa cognoscitur magis obscura et impossibilis, tanto verius necessitas relucet et minus velate adest et appropinquat”.

²⁵³ Można to zapewne powiązać z terminem *remotio*. Por. Beierwaltes, *Catena aurea. Plotin Augustinus Eriugena Thomas Cusanus*, s. 197-198: „Die »über aller Aussage« (*superior narratione*) seiende Ursächlichkeit

kategoryzację bytów naturalnych odpowiedzialny jest rozum (*ratio*), który „strzeże bramy raj”. Czytamy, że należy rozum przekroczyć, aby dostać się za „mur raj” (*murus paradisi*), gdzie mieszka Bóg, a człowiek musi nawet „zastosować wobec samego siebie przemoc” (*vim mihi ipsi facere*), aby tam dotrzeć²⁵⁴.

Pomijając te metaforyczne obrazy, możemy przyjąć, że napięcie między ciemnością i jasnością polega na jednoczesnym rozpoznaniu nieadekwatności naturalnego procesu poznawczego w odniesieniu do Boga („ciemność niemożliwości”) i rozpoznaniu Boga jako zasady tegoż procesu i „światła” intelektu („jasność konieczności”). Przyjmując taką interpretację, możemy również zauważyć, że dotarcie do Boga jako zasady poznania (zbieżność konieczności i niemożliwości) może być ujęte jako wspólne działanie intelektu czynnego i możnościowego, które zwrócone są – jako *intellectus adeptus*²⁵⁵ lub *habitus*²⁵⁶ – w kierunku przeciwnym niż tego wymaga naturalny proces poznania (konieczność odpowiada tutaj działaniu intelektu czynnego, niemożliwość – możnościowego, a zbieżność konieczności i niemożliwości wynika z połączonego działania obu).

Kuzańczyk świadom jest tej nienaturalności, ponieważ porównuje poznanie nieskończoności Boga do poznania nieskończoności materii, która – jak głosi w *De docta ignorantia* i *De mente* – osiągnana jest *contrario modo* („metodą nie wprost”)²⁵⁷ lub poprzez

des Seins und Sinnes von Seiendem, »die weder durch die Ursache noch durch sich selbst, noch durch die Wirkung hinreichend erkannt zu werden vermag«, wird nur analog (*deficienter et imperfecte*) in der Weise der Negation ausgesagt. Die Negation entspringt zwar dem Eingeständnis des endlichen Denkens, daß das Wesen Gottes nur in der Ausgrenzung von Endlichem (*remotio*), nicht aber in sich selbst bestimmt werden kann. Ihr Ziel ist jedoch, Gott als die unendliche Positivität des Seins zu erweisen”. Kuzańczyk termin *remotio* wykorzystuje jedynie okazjonalnie, m.in. w VD, c. XIX, n. 86; DI, lib. I, c. XVII, n. 51; lib. I, c. XXVI, n. 87.

²⁵⁴ VD, IX, n. 37: „Et animasti me, domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate. Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poteris et nequaquam citra. Si igitur impossibilitas est necessitas in visu tuo, domine, nihil est, quod visus tuus non videat”.

²⁵⁵ Kuzańczyk wprawdzie nie pisze o *intellectus adeptus*, aczkolwiek używa tego imiesłowu i podstawowego czasownika (*adeptus* jest imiesłowem utworzonym od *adipiscor*) w kontekście najwyższej kontemplacji Boga, rozumianej jako „synostwo” (*filiatio*). Por. FD, c. II, n. 56-58; c. III, n. 67; c. VI, n. 85. Niewykluczone, że czyni tak z uwagi na fonetyczne podobieństwo imiesłowu *adeptus* do rzeczownika *adoptio*, bowiem wykorzystuje tę grę słów, pisząc o synostwie jako „uczestnictwie przez adopcję”. Wydaje się jednak, że z uwagi na rzeczywiste racje filozoficzne (problematyka poznania intelektualnego) nie należy traktować terminologii związanej z czasownikiem *adipiscor* jako przypadkowej, ale świadomie wykorzystanej z uwagi na historyczno-filozoficzne zależności (wpływ Alberta). FD, n. 54: „Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit. Sed ipsa unigeniti filiatio sine modo in identitate naturae patris existens est ipsa superabsoluta filiatio, in qua et per quam omnes adoptionis filii filiationem adipiscuntur”.

²⁵⁶ Ten zaś termin jest wykorzystywany już bardziej otwarcie (niż *adeptus*): „Mówi się bowiem, że umysł rozumie to, dzięki czemu się porusza, a początek ruchu nazywa się raczej doznawaniem, a dopełnienie ruchu – zrozumieniem. A skoro jednym i tym samym jest skłonność (*dispositio*) i usposobienie (*habitus*) – o skłonności mówimy, jak długo mierza do doskonałości, a po osiągnięciu doskonałości mówimy o usposobieniu” (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VIII, n. 109, s. 160-163).

²⁵⁷ DI, lib. II, c. VIII, n. 132.

adulterina ratio („cudzołożone” lub „znieprawione rozumowanie”)²⁵⁸. Próbując przedstawić sobie nieskończoność Boga, Kuzańczyk widzi w niej „absolutną i nieskończoną możliwość istnienia, możliwą do uformowania i określenia przez wszelką formę”²⁵⁹, jednak takie ujęcie jest oczywiście fałszywe, ponieważ tego rodzaju nieskończoność mogłaby przysługiwać jedynie czystej materii²⁶⁰. Kuzańczyk, jak czytamy, dzięki „nieskończonemu światłu” (*lux infinita*) rozpoznaje jednak, że w nieskończonej możności (*infinita potentia*), która znajduje się ponad zbieżnością opozycji, zbiegają się ze sobą *actus* i *potentia*, *posse fieri* („móc-zostać-uczynionym”) i *posse facere* („móc-uczynić”)²⁶¹.

Zestawienie ze sobą pojęć nieskończonej materii i nieskończonego Boga²⁶² zdaje się potwierdzać, że mowa jest tutaj o odwróceniu naturalnego porządku poznania i poszukiwaniu transcendentálnych uwarunkowań tego, co poznawalne i istniejące; ponadto Kuzańczyk rozpoznaje różnicę między nieskończonością materii i Boga jedynie za pośrednictwem zasady *coincidentiae oppositorum*, podług której uznaje, że zasada poznania i istnienia przekracza wszelkie opozycje (*actus – potentia*, *forma – formabile*, *terminus – terminabile* itd.), a więc nie może być jedynie czymś biernym jak materia²⁶³.

Należy podkreślić, że tego rodzaju poznanie – dokonujące się poprzez *adulterina ratio* – odbywa się na gruncie samopoznania (a nie poznania rzeczy zmysłowych), co też zostaje otwarcie wyrażone w *Laiku* już w samym tytule odnośnego rozdziału: „O tym, w jaki sposób umysł przez upodobnienie wydobywa sam z siebie formy rzeczy i dochodzi do absolutnej możliwości, czyli materii”²⁶⁴. Nie chodzi tu oczywiście o przekonanie, że formy bytów naturalnych nie mają istnienia niezależnego od umysłu, ale o to, że te formy – jako niezależne od umysłu – związane są z materią, z której umysł musi je wydobyć za pomocą uprzednio obecnych w umyśle sposobów poznania: *necessitas absoluta (simplicitas)*,

²⁵⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 107, s. 159.

²⁵⁹ VD, c. XV, n. 61: „posse esse absolutum et infinitum, formabile et terminabile per omnem formam”.

²⁶⁰ Zob. rozdz. 2.1.

²⁶¹ VD, c. XV, n. 61.

²⁶² Jest to być może wyraz wpływu Eriugeny, porównującego wzniosłą „nicość” Boga (*nihil per excellentiam*) z nicością materii (*nihil privativum*). D.F. Duclow, *Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena*, „The Journal of Religion” 57/2 (1977), s. 109-123.

²⁶³ Por. VD, n. X, n. 40: „Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te, domine, videre incipio. Nam ibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui. Si ego viderem, sicut visibilis sum, non essem creatura, et si tu, deus, non videres, sicut visibilis es, non esses deus omnipotens. Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides; in eo enim, quod omnes vides, videris ab omnibus”.

²⁶⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 97, s. 140-141: „Quomodo mens a se exserit rerum formas via assimilationis et possibilitatem absolutam seu materiam attingit”.

*possibilitas absoluta, necessitas complexionis (determinata), possibilitas determinata*²⁶⁵. Te zaś odpowiadają czterem sposobom istnienia (o tych samych nazwach), które wyróżnione zostają m.in. w *De docta ignorantia*²⁶⁶ i *De ludo globi*²⁶⁷.

Absolutne sposoby istnienia (*necessitas* i *possibilitas absoluta*) poznawane są negatywnie, natomiast dwa pośrednie (*necessitas complexionis* i *possibilitas determinata*) – pozytywnie. Negatywność dwóch pierwszych polega na tym, że ich poznanie odbywa się poprzez intelektualne odseparowanie w umyśle tego, co warunkuje dziedziny *necessitas complexionis* i *possibilitas determinata*²⁶⁸. Choć pozytywność tych dwóch sposobów poznania i istnienia (*necessitas complexionis* i *possibilitas determinata*) nie zostaje szerzej wyjaśniona, to jednak można się domyślić, że Kuzańczyk wiąże je z procesem abstrakcji²⁶⁹. *Possibilitas determinata* oznacza bowiem tę dziedzinę rzeczy, które podpadają pod zmysły i ujmowane są przez intelekt w tej mierze, „w jakiej możliwość istnienia została określona przez formę” (*quo possibilitas essendi est per formam determinata*), natomiast *necessitas complexionis* oznacza ujęcie tych rzeczy jako form odseparowanych od *possibilitas essendi* i będących w relacji do *necessitas absoluta*, która w akcie stwórczym nadaje formom pewną konieczność²⁷⁰.

²⁶⁵ Tamże, rozdz. VII, n. 97, s. 140. Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VII, s. 145; tenże, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, ks. II, n. 118, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2006, s. 125-126. Kuzańczyk pisze ponadto „unum et idem passio mentis et intellectus” (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, c. VIII, n. 109, s. 162-163), co w tym kontekście wydaje się oznaczać działanie wszystkich władz intelektu jako *intellectus habitus* zwróconego ku pierwszej przyczynie. Por. STh I^a q. 79 a. 8 co.: „Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere, quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem, etiam in naturalibus rebus, quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus”.

²⁶⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VII, s. 123-124 (DI, lib. II, c. VII, n. 127-131).

²⁶⁷ Tenże, *O grze kulą*, ks. II, n. 118, s. 125-126 (LG, lib. II, n. 118).

²⁶⁸ Kuzańczyk wykorzystuje tutaj metaforę słońca, wskazując, że absolutna konieczność i możliwość poznaje się przez negację – tak jak widzialność słońca poznawana jest przez uznanie, że jest zbyt jasne, by je ujrzyć. Tamże, ks. II, n. 119, s. 127.

²⁶⁹ Tamże. Rozumienie procesu abstrakcji w filozofii Kuzańczyka omawiam w rozdziale 3.1.1.

²⁷⁰ Führer, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, s. 79-80. Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 102-104, s. 148-151. Por. tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VII, s. 123-124. Por. tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 103-104, s. 150-153: „Bez pomocy żadnego cielesnego ducha ożywczego, a używając samego siebie jako narzędzia, umysł pojmuje niezmiennie istoty rzeczy tak, jak wtedy, gdy pojmuje, że okrąg jest figurą, w której wszystkie proste poprowadzone od centrum do obwodu są równe. W tym sposobie bytowania okrąg nie może istnieć poza umysłem, w materii. Nie jest bowiem możliwe, aby w materii nakreślić dwie równe proste, a jeszcze mniej jest możliwe, by można było wykreślić taki okrąg. Z tego względu istniejący w umyśle okrąg jest wzorem i miarą prawdy okręgu wykreślonego na posadzce. W ten sposób [...] twierdzimy, że prawda rzeczy istnieje w umyśle w konieczności złożenia (*necessitas complexionis*), to znaczy w ten sposób, jakiego domaga się prawda rzeczy. A ponieważ owe podobnizy tworzy umysł ujęty sam w sobie i w oderwaniu od materii, to

Wykorzystując tutaj nieobecne u Kuzańczyka – choć zapewne założone²⁷¹ – rozróżnienie na intelekt bierny, możliwościowy i czynny, można przypuszczać, że byty ujmowane są jako *possibilitas determinata* przez intelekt bierny, który musi zostać wspomógłony przez „światło konieczności” intelektu czynnego (pochodzące od *necessitas absoluta*), aby umożliwić intelektowi możliwościowemu właściwe przyswojenie niezmiennych form poznawczych, czy też „intencji form”, jako *necessitas complexionis*. Dopiero jednak na gruncie samopoznania, tj. dzięki ujęciu własnych operacji poznawczych i procesu abstrakcji, odkrywane są pojęcia negatywne i absolutne, tj. *necessitas absoluta* i *possibilitas absoluta*, które warunkują poznanie dziedzin *necessitas complexionis* i *possibilitas determinata*. Do tych zaś pojęć absolutnych stosowana jest z kolei zasada zbieżności opozycji, według której *necessitas absoluta* i *possibilitas absoluta* zbiegają się ze sobą²⁷². Te cztery sposoby poznania i istnienia ukazują, po pierwsze, ścisły związek sfery poznawczej i bytowej, a po drugie, ścisły związek języka bytu i możliwości poprzez ujęcie konkretnie istniejącego bytu jako dziedziny *possibilitas determinata*. Celem wprowadzenia tych rozróżnień jest pokazanie, że pierwsze zasady myślenia i istnienia – będące „prawdą rzeczy” – są pojęciami absolutnymi i jako takie są dla nas niedostępne:

Rzecz to więc oczywista, że o prawdzie tyle tylko wiemy, iż jej istota jest czymś niepojętym i stanowi absolutną konieczność nie mogącą nigdy być niczym mniej ani więcej, niż jest, nasz zaś umysł to poniekąd możliwość. Istota (*quidditas*) rzeczy zaś,

wtedy upodabnia się do form abstrakcyjnych. I stosownie do tej mocy umysł tworzy nauki matematyczne, które odznaczają się pewnością. I umysł odkrywa, że jego doskonałością jest upodabnianie się do rzeczy i wytwarzanie o nich pojęć zgodnie z tym, jak istnieją one w konieczności złożenia. A do tworzenia tych abstrakcyjnych upodobnień pobudzają go wyobrażenia zmysłowe albo obrazy form, które umysł wychwytuje w organach zmysłowych za pomocą wytworzonych tam podobnizn”.

²⁷¹ Kuzańczyk w *Laiku o umyśle* bezpośrednio odwołuje się do dyskusji z awerroistami na temat problemu jedności intelektu u wszystkich ludzi. Tamże, rozdz. XII, n. 142 i n., s. 217.

²⁷² DI, lib. II, c. VIII, n. 136: „Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. Nam cum inter possibilitia nihil minus esse possit quam possibilitas absoluta, quae est propinquissime circa non-esse (secundum etiam positionem auctorum), hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile. Quare possibilitas absoluta in Deo est Deus, extra ipsum vero non est possibilis; numquam enim est dabile aliquid, quod sit in potentia absoluta, cum omnia praeter primum necessario sint contracta. Si enim reperiuntur diversa in mundo ita se habentia, quod ex uno possunt plura esse quam ex alio, ad maximum et minimum simpliciter et absolute non devenitur; sed quia ista reperiuntur, patet absolutam possibilitatem non esse dabilem”. TP, n. 6: „Cum omne existens possit esse id quod est actu, hinc actualitatem conspicimus absolutam, per quam quae actu sunt id sunt quod sunt. Sicut cum alba videmus visibili oculo, albedinem intellectualiter intuemur, sine qua album non est album. Cum igitur actualitas sit actu, utique et ipsa potest esse, cum impossibile esse non sit. Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum”. Por. VD, n. X, n. 40: „Unde in ostio coincidentiae oppositorum, quod angelus custodit in ingressu paradisi constitutus, te, domine, videre incipio. Nam ibi es, ubi loqui, videre, audire, gustare, tangere, ratiocinari, scire et intelligere sunt idem et ubi videre coincidit cum videri et audire cum audiri et gustare cum gustari et tangere cum tangi et loqui cum audire et creare cum loqui. Si ego viderem, sicut visibilis sum, non essem creatura, et si tu, deus, non videres, sicut visibilis es, non esses deus omnipotens. Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides; in eo enim, quod omnes vides, videris ab omnibus”.

będąca prawdą bytów, w stanie czystym jest [dla nas] niedostępna; choć wszyscy filozofowie ją zgłębiają, żaden nie potrafi orzec, jaka [naprawdę] jest²⁷³.

Wyróżnione sposoby nie mają przy tym niezależnego od siebie nawzajem statusu ontycznego, ale składają się na istnienie jednego wszechświata:

Otóż istnieje sposób bycia zwany Absolutną koniecznością, taki mianowicie, że Bóg jest Formą form, Bytem bytów, Zasadą albo Istotą rzeczy. Przy tym sposobie bycia wszystkie rzeczy w Bogu same są absolutną koniecznością. Drugi sposób bycia polega na tym, że rzeczy poddane są konieczności złożenia (jak w umyśle), w której znajdują się formy w sobie prawdziwe, stosownie do zróżnicowań i porządku natury. [...] Jeszcze inny sposób bycia zasadza się na tym, że rzeczy w określonej możliwości są tym lub rzeczywiście owym. Najpośledniejszy sposób to ten, który tylko dopuszcza możliwość istnienia rzeczy; to absolutna możność. [...] Wszystkie one składają się na jeden powszechny sposób bycia, gdyż bez nich nic nie istnieje; ponadto jeden [z nich] rzeczywiście nie zachodzi bez drugiego²⁷⁴.

Kuzańczyk dodatkowo komplikuje te rozważania poprzez wprowadzenie triady pojęć *posse factum*, *posse fieri* i *posse facere*. *Posse factum* oznacza możliwość zaistniałą (dosł. „móc zaistniałe”, „móc uczynione”), *posse fieri* oznacza możliwość zachodzenia, stawania się lub zostania uczynionym (dosł. „móc się stać”, „móc zostać uczynionym”), natomiast *posse facere* – możliwość stwarzania lub uczynienia (dosł. „móc uczynić”).

Relacja tych pojęć względem czterech *modi* nie zostaje dokładnie wyjaśniona, a ponadto same w sobie są dość enigmatyczne. Jasper Hopkins zwraca uwagę na płynność terminologii *posse*: jego zdaniem w *Laiku o umyśle* termin *posse fieri* używany jest na oznaczenie pierwszej Osoby Trójcy Świętej, a *posse facere* – drugiej; z kolei w *De venatione sapientiae* pierwszy z tych terminów używany jest na oznaczenie czegoś stworzonego czy też aspektu aktu stwórczego dokonanego przez Boga jako *posse facere* (bez rozróżnienia na Osoby)²⁷⁵. Według Clyde’a Millera można odnieść wrażenie, że w *De venatione sapientiae* Kuzańczyk rozumie pod pojęciem *posse fieri* pewną nieistniejącą w czasie rzeczywistość, która znajduje się pomiędzy Bogiem (*posse facere*) i konkretnymi zaktualizowanymi jednostkami (*posse factum*). Uznaje przy tym, że *posse fieri* traktowane jest raczej jako dziedzina czystych inteligencji²⁷⁶, co prowadzi go do wniosku, że *posse fieri* posiada niezależny status ontyczny jako pośrednik między Bogiem (*posse facere*) i stworzeniem (*posse factum*), stanowiąc element neoplatońskiej triady²⁷⁷.

²⁷³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. III, s. 20.

²⁷⁴ Tamże, ks. II, rozdz. VII, s. 124-125.

²⁷⁵ J. Hopkins, *Cusanus und die sieben Paradoxa von Posse*, w: *Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*, red. W.A. Euler, Trier 2010 s. 68-69.

²⁷⁶ Miller, *Reading Cusanus*, s. 208-210.

²⁷⁷ Tamże, s. 210-211: „In typical Proclean Neoplatonic fashion *posse fieri* thus becomes the mediating member of the triad – between the unlimited actuality of all possibility in God and the attenuated and contingent possibilities realized in the created things ‘unfolded in succession’. *Posse fieri* thus gives us purchase in thought

Problem polega jednak na tym, że Kuzańczyk odrzuca niezależne istnienie pośredników między Bogiem a stworzeniem²⁷⁸, co jest zresztą potwierdzone przez powyższy fragment o zbieżności *posse fieri* i *posse facere* w Bogu (*posse fieri* nie jest więc niezależnym ontycznie pośrednikiem)²⁷⁹. Podobnie w *Laiku o umyśle* czytamy, że „przed jakimkolwiek czasowym zaistnieniem rzeczy, wszystkie one istnieją w Połączeniu (*nexus*) pochodzącym od absolutnej Możliwości stwarzania (*posse facere absolutum*) i Możliwości stania się (*posse fieri absolutum*)”, które są czymś jednym (*posse facere*, *posse fieri* i ich połączenie – *nexus*)²⁸⁰. W ten sposób Umysł Boga pojmuje i stwarza rzeczywistość „trynitarnie” (*in trinitate*), co jednak nie znaczy, że pojmuje ją w pewnym czasowym czy logicznym następstwie między *posse facere*, *posse fieri* i ich połączeniu – przeciwnie, te trzy sposoby istnienia i poznania w Bogu są czymś jednym. Z drugiej strony w dialogu *O grze kulą* to materia zostaje określona mianem *possibilitas* i *posse fieri*, przy czym Kuzańczyk zaznacza wprost, że nie ma ona niezależnego statusu ontycznego²⁸¹.

Nie wydaje się również, by w *De venatione sapientiae* poglądy Kuzańczyka ulegały zmianie polegającej na ontycznym odseparowaniu od siebie dziedzin *posse facere* i *posse fieri*. Miller powołuje się w tej kwestii przede wszystkim na rozdział trzeci, wyróżniając następujący fragment:

Gdy zatem zwracam się do kontemplacji tego, co wieczne, widzę sam akt [istniejący] w sposób prosty, a w samym umyśle intuicyjnie oglądam wszystkie rzeczy jako [istniejące] w sposób zwinięty w przyczynie absolutnej. Gdy intuicyjnie wpatruję się w to, co wieczne i wiecznotrwale (*aevum et perpetuum*), intelektualnie widzę samo *posse fieri*, a w nim naturę każdej jednej rzeczy, tak jak powinny się stawać zgodnie z doskonałym rozwinięciem zamysłu (*praedestinatio*) boskiego Umysłu. Gdy wpatruję się w czas, pojmuję, że wszystkie rzeczy rozwijają się w następstwie poprzez zmysłowe naśladownictwo doskonałości tego, co wiecznotrwale²⁸².

W tym fragmencie Kuzańczyk nie głosi jednak otwarcie poglądu o niezależnym istnieniu dziedziny *aevum et perpetuum*, ale raczej mówi o poznawczym stosunku umysłu do rzeczywistości jako zależnej ontycznie od Umysłu Boga i o *posse fieri* jako pewnym intelektualnym ujęciu tej relacji, co z kolei przeczyłoby przeprowadzonemu w dialogu *O grze*

for reaching toward both upper and lower limits of possibility. And as mediating the relation between God and all that is not God, *posse fieri* fittingly has its own independent, though derivative, ontological status“.

²⁷⁸ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*. ks. II, rozdz. IV, s. 110-113; tamże, ks. II, rozdz. VI, s. 118-121.

²⁷⁹ VD, c. XVI, n. 61

²⁸⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. XI, n. 131, s. 198-199.

²⁸¹ Tenże, *O grze kulą*, n. 46 i n., s. 48 i n.

²⁸² VS, c. III, n. 8 (tłum. A.Ś.): „Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicate. Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum, ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae fieri debent. Cum in tempus intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo”. Miller, *Reading Cusanus*, s. 210-211.

kulą utożsamieniu *posse fieri* z materią, skoro w czystej materii nie mogłyby się znajdować doskonale formy czy też wzory rzeczy. Mamy więc do czynienia z zasadniczą niejasnością terminologii *posse*, choć wydaje się, że można jej uniknąć, zwróciwszy uwagę na kilka powiązanych z tą problematyką – choć pomijanych przez badaczy – wątków.

Jeśli chodzi o utożsamienie czystej materii i *posse fieri* w dialogu *O grze kulą*, to warto odwołać się do *Laika o umyśle*, gdzie Kuzańczyk wyróżnia dwa sposoby pojmowania przez umysł: *modo materiae* („na sposób materii”) i *modo formae* („na sposób formy”); za pomocą tego pierwszego sposobu umysł wytwarza rodzaje, za pomocą drugiego – gatunki i indywidua²⁸³. Jest o tyle istotne, że poznanie „na sposób materii” nie oznaczałoby tutaj poznania tego, co najbardziej materialne, ale poznanie tego, co najbardziej ogólne i abstrakcyjne. Kuzańczyk rozumie tutaj rodzaj jako pewne podłoże, na gruncie którego wyróżnia się różnice gatunkowe i indywidualne, i dzięki temu przypomina on materię. Zapewne w tym kontekście należy rozumieć utożsamienie *posse fieri* z materią, co jednak nie wskazuje ani na czysto potencjalny charakter dziedziny *posse fieri*, ani na jej niezależne istnienie, ale raczej na jej funkcję jako formalnego warunku zaktualizowanych rzeczy, które należą do dziedziny *posse factum*. Wyobrażenie *posse fieri* jako czystej materii polegałoby więc na tym samym, co wyobrażenie Boga jako czystej materii w *De visione Dei* – takie porównanie nie znaczy, że Boga i *posse fieri* należy w sensie ścisłym tak właśnie rozumieć²⁸⁴.

Tak jak w *De venatione sapientiae* Kuzańczyk pisze o intelektualnym oglądzie *posse fieri*, w którym dostrzega się naturę każdej rzeczy jako realizującej się „zgodnie z doskonałym rozwinięciem zamysłu boskiego Umysłu”²⁸⁵, tak samo w dialogu *O grze kulą* czytamy o zamysle Boga, który zawiera wzory wszystkich rzeczy, będąc „formalną granicą (*terminus formalis*) określającą nieskończoność każdej możliwości-stania się (*posse fieri*)”²⁸⁶, gdzie niezmienność owego zamysłu skutkuje niezmiennym, wiecznotrwałym charakterem *posse fieri* jako idealnej, choć nieodrębnej ontycznie, relacji między Bogiem a konkretem. Podobnie w *De venatione sapientiae* Kuzańczyk pisze o *posse fieri* jako „partycypowalnym podobieństwie Bożym” (*participabilis dei similitudo*) w odróżnieniu od niepartycypowalnego *posse facere*²⁸⁷, co również wskazuje na rozumienie *posse fieri* jako pewnego aspektu aktu

²⁸³ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. XI, n. 133, s. 201-203.

²⁸⁴ VD, c. XV, n. 61: „[...] posse esse absolutum et infinitum, formabile et terminabile per omnem formam”.

²⁸⁵ VS, c. III, n. 8: „Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicitate. Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum, ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae fieri et in ipso tempore intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo”.

²⁸⁶ Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą*, n. 99, s. 108.

²⁸⁷ VS, c. VI-VII, n. 15-16, por. c. XXXIX, n. 115-117.

stworczego, który może być ujęty z perspektywy Stwórcy (jak w *Laiku*, gdzie mowa jest o jedności *posse fieri absolutum* i *posse facere absolutum*)²⁸⁸ oraz z perspektywy intelektu ludzkiego (jak w *De venatione sapientiae*, gdzie mowa jest o „partycypowalności” *posse fieri* jako wiecznotrwalej dziedziny zawierającej wzory rzeczy²⁸⁹).

Tak jak przypadku wyróżnienia czterech *modi* poznania i istnienia, także tutaj celem jest pokazanie, w jaki sposób umysł ludzki może dostrzec swoją zależność od Boga jako pierwszej zasady poznania i istnienia poprzez partycypowalny aspekt istoty Boga. W przypadku *posse fieri* tym aspektem są własności transcendentalne, wśród których wyróżnione są dobro i prawda (choć Kuzańczyk podaje też inne):

Ponieważ od wiecznego Światła pochodzi to partycypowalne podobieństwo, jest ono dobre, co jest łatwe do zauważenia w jego wielkim rozproszeniu; jest wielkie, ponieważ jego moc jest niemożliwa do określenia (*virtus numquam terminabilis*); [to wieczne Światło] jest prawdziwe, rozkoszne, doskonałe i wszystko oddaje mu cześć (*per omnia laudabilis*), ponieważ Jego dzieła są czcigodne i chwalebne²⁹⁰.

Z kolei w dialogu *O grze kulą* mowa jest o pragnieniu wiedzy o Bogu, czyli pragnieniu „posiadania w sobie w sposób pojęciowy tego dobra, którego wszystko pragnie”²⁹¹. Ten zamiar – nazywany pierwszym zamiarem duszy (*prima intentio*) – jest odpowiedzią na stwórczy zamysł Boga (*intentio, conceptus, verbum rationale*), w którym zawierają się wzory wszystkich rzeczy. Pierwszy zamiar intelektu realizuje się za pomocą „zamiarów wtórnych” (*secundae intentiones*), dokonywanych za pośrednictwem władz niższych i organów cielesnych, jednak na gruncie samopoznania, kiedy umysł nie korzysta z ciała, odkrywa kierujący nim pierwszy zamiar dotarcia do najwyższego Dobra i Prawdy²⁹². Wydaje się więc, że można *posse fieri* określić mianem dziedziny, w której boska i ludzka *intentio* spotykają się ze sobą, dzięki intelektualnemu ujęciu konkretnej rzeczy jako niedoskonałej aktualizacji pewnego wzorca, który jest doskonałością (Dobrem) danej rzeczy i

²⁸⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. XI, n. 131, s. 198-199.

²⁸⁹ VS, c. VI-VII, n. 15-16.

²⁹⁰ VS, c. VI, n. 15 (tłum. A.Ś.): „Nam cum sit aeternae lucis participabilis similitudo, bona est, quod constat in sui ipsius larga diffusionem; magna est, quia virtus numquam terminabilis; vera, delectabilis perfecta est et per omnia laudabilis, cuius opera laudabilia et gloriosa sunt”.

²⁹¹ Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą*, ks. II, n. 99, s. 108.

²⁹² Tamże, ks. II, n. 101, s. 109-110: „Używam oczu, kiedy zamierzam zobaczyć to, co widzialne. Używam uszu, kiedy mam zamiar słuchać. A kiedy zamierzam spacerować, używam nóg. I ogólnie rzecz biorąc: kiedy zamierzam odczuwać (*sentire*), używam zmysłów, a gdy chcę widzieć to, co [wcześniej] spostrzegłem, używam wyobraźni (*imaginatio*) czy pamięci (*memoria*). A zatem do tego wszystkiego, co jest cielesne, zbliżam się za pośrednictwem organów cielesnych. Lecz kiedy chcę zwrócić się ku temu, co niecielesne, odsuwam się od tych cielesnych [narzędzi], i im szczerzej zamierzam rozważać to, [co niecielesne], tym bardziej usuwam się od ciała. A kiedy pragnę zobaczyć moją duszę, lepiej to uczynię, kiedy zamknę zmysłowe oczy. I w ogóle duszę czynię narzędziem widzenia tego, co niecielesne. [...] We wszystkim [dusza] dąży tylko do jednego, to znaczy, aby dzięki swej rozumowej sile zobaczyć i pojąć własną przyczynę i [przyczynę] wszystkich rzeczy. [I czyni to po to], aby w wiecznym pokoju i radości rozkoszować się najwyższym dobrem, kiedy w swoim żyjącym rozumie doświadcza obecności swej własnej zasady i przyczyny oraz [Zasady i Przyczyny] wszystkich rzeczy”.

jej istotą (Prawdą). Wzorzec ten można nazwać poznawalnym zamysłem niedostępnego poznawczo Boga.

Wprowadzenie koncepcji pierwszego zamiaru jako ukierunkowanego na te dwa transcendentalne aspekty Bożej istoty prowadzi Kuzańczyka do przedstawienia teorii wartości (*valor*):

Byt (*esse*) jest dobry i szlachetny oraz wartościowy, a zatem nic z tego, co istnieje, nie jest pozbawione wartości. Nie jest absolutnie możliwe, aby istniało coś, co nie ma żadnej wartości. I nie można także odkryć czegoś o tak małej wartości, że nie mogłoby być czegoś o wartości mniejszej, ani nie ma niczego o tak wielkiej wartości, że nie mogłoby być większej. A jedynie wartość, która jest wartością wartości i która istnieje we wszystkich rzeczach, które mają wartość i w której istnieje wszystko, co ma wartość, związa w sobie każdą wartość i nie dopuszcza ani większej, ani mniejszej wartości²⁹³.

Kuzańczyk zaznacza następnie, że po wartości Boga wartość najwyższa przysługuje naturze intelektualnej, zdolnej do rozpoznania tego, że rzeczy stworzone posiadają wartość, która zależna jest od najwyższej wartości Boga:

Jeśli tylko zastanowisz się nad tym głęboko, [to odkryjesz], że zaraz po wartości Boga wartość natury intelektualnej jest najwyższa. Albowiem w sposób pojęciowy i rozróżniony zawiera ona w swojej mocy i wartość Boga, i [wartość] wszystkich rzeczy. I chociaż intelekt nie jest źródłem bytu wartości, to jednak bez udziału intelektu nie można wartości odróżnić, nawet w tym, że istnieje²⁹⁴.

Wartość powiązana jest więc z bytowością (*esse, entitas*), jednak Kuzańczyk wprowadza tutaj terminologię *posse* zawartą w czterech *modi* poznania i istnienia, ponieważ to zgodnie z nimi rozpoznawana jest wartość rzeczywistości. Bóg porównany jest do Mincerza, który wytwarza monetę, odciskając na niej swoją podobiznę, natomiast intelekt rozpoznaje jej wartość na wspomniane cztery sposoby, różnie uchwytując to, do czego podobizna symbolicznie się odnosi²⁹⁵. Wszystkie sposoby istnienia są inteligibilne (będąc również sposobami poznania), choć nie wszystkie mogą zostać przez intelekt poznane pozytywnie. Absolutne sposoby (*necessitas* i *possibilitas absoluta*) poznawane są jedynie negatywnie, a tylko pośrednie sposoby – pozytywnie (*necessitas complexionis* i *possibilitas determinata*)²⁹⁶. To, co widzialne (pozytywne), odsyła do tego, co niewidzialne (negatywne) jako do warunku tego, co widzialne, przy czym ten warunek – będąc czymś w pełni inteligibilnym i dlatego przekraczającym pojmowanie – pozostaje przed nami ukryty, ponieważ jesteśmy przystosowani do poznania bytów naturalnych, a nie ich metafizycznych uwarunkowań.

²⁹³ Tamże, ks. II, n. 110, s. 119-120.

²⁹⁴ Tamże, ks. II, n. 114, s. 122.

²⁹⁵ Tamże, n. 118, s. 125-126.

²⁹⁶ Tamże, n. 119, s. 127.

Takie przekonanie jest z kolei punktem wyjścia trialogu *De possest*, gdzie Kuzańczyk wprowadza tytułowy neologizm jako imię Boga. Wprawdzie nie używa tutaj metafory znaku odcisniętego na monecie, ale korzysta z metafory tekstu, który odsyła do czegoś poza samym sobą – do niewidzialnego znaczenia, które musi zostać „odczytane” przez intelekt za pośrednictwem materialnych znaków²⁹⁷. Imię *possest* zostaje ustanowione za pomocą koncepcji zbieżności opozycji, podług której utożsamione ze sobą zostają dwa absolutne sposoby poznania i istnienia (*necessitas* i *possibilitas absoluta*)²⁹⁸:

Absolutna możliwość nie może być czymś innym niż *posse*, tak jak absolutna aktualność nie może być inna niż akt. Nie może też wspomniana już możliwość być wcześniejsza od aktualności, w przeciwieństwie do jakiejś możności (*potentia*), która poprzedza akt. Jakże bowiem [możliwość absolutna] przeszłaby do aktu, jeśli nie przez aktualność? Gdyby bowiem *posse fieri* doprowadziło się samo do aktu, byłoby w akcie, zanim byłoby w akcie. A zatem możliwość absolutna, o której mówimy, a przez którą to, co jest w akcie, może być w akcie, nie poprzedza aktualności ani po niej nie następuje²⁹⁹.

W taki właśnie sposób – za pomocą poszukiwań transcendentalnych warunków poznania i istnienia – wprowadzony zostaje neologizm *possest*. Jeśli więc mówimy o zmianie poglądów Kuzańczyka, to należy zaznaczyć, że opiera się ona na zasadniczej ciągłości metody prowadzenia rozważań. Kategoryzowanie tego rozwoju jako napięcia między językiem bytu a językiem możności nie oddaje istoty sprawy, ponieważ powinniśmy raczej mówić o ciągłych próbach przeformułowania relacji między intelektem z jednej strony, a bytem i możnością z drugiej. Czy jednak imię *posse ipsum* nie świadczy na rzecz wykładni ewolucyjnej, proponowanej przez Cranza i Casarellę³⁰⁰? Czy nie stanowi radykalnego zerwania z językiem bytu na rzecz języka możności?

Jak wspominałem w rozdziale 2.4.1, Kuzańczyk nie analizuje szczegółowo różnicy między *possest* a *posse ipsum*. Podaje jedynie, że „nie można nadać nazwy jaśniejszej, prawdziwszej i prostszej” niż *posse ipsum*, od którego „nic nie może być mocniejsze, wcześniejsze, ani lepsze”³⁰¹. Wydaje się, że wskazanie z jednej strony na jasność, prawdziwość i prostotę, oraz – z drugiej strony – na bycie czymś najmocniejszym, najwcześniejszym i najlepszym, jest odniesieniem do dwóch zawartych w każdym imieniu

²⁹⁷ TP, n. 2.

²⁹⁸ Co istotne, Kuzańczyk ponadto deklaruje, że w swoich rozważaniach posługuje się „absolutnymi i najbardziej ogólnymi terminami” (*absoluti et generalissimi termini*), dzięki którym odkrywa, że *potentia* i *actus* w Bogu są tym samym. ATh, n. 8.

²⁹⁹ TP, n. 6 (tłum. A.Ś.): „Nec potest ipsa absoluta possibilitas aliud esse a posse, sicut nec absoluta actualitas aliud ab actu. Nec potest ipsa iam dicta possibilitas prior esse actualitate quemadmodum dicimus aliquam potentiam praecedere actum. Nam quomodo prodisset in actum nisi per actualitatem? Posse enim fieri si se ipsum ad actum produceret, esset actu antequam actu esset. Possibilitas ergo absoluta, de qua loquimur, per quam ea quae actu sunt actu esse possunt, non praecedit actualitatem neque etiam sequitur”.

³⁰⁰ Zob. rozdz. 2.4.1.

³⁰¹ ATh, n. 5.

Boga aspektów, tj. aspektu poznawczego i aspektu ontycznego. Kuzańczyk dopowiada zresztą, że *posse ipsum* jest najprostsze i najjaśniejsze, ponieważ „prawda o ile jest jaśniejsza, o tyle jest prostsza”, i chociaż wcześniej mniemał, że należy poszukiwać jej w ciemności niewiedzy, to teraz dostrzega, że należy to robić w jasności kontemplacji³⁰². To stwierdzenie nie jest zresztą do końca prawdziwe, ponieważ metaforyka światła i ciemności zazwyczaj u Kuzańczyka współwystępuje; sam zresztą odwołuje się do dialogów o Laiku, gdzie zaznacza łatwość kontemplacji Boga³⁰³, a w *De visione Dei* pisze o „jasności konieczności” i „ciemności niemożliwości”³⁰⁴. Przeważenie szali na korzyść światła i jasności możliwości wskazuje mimo wszystko na pewną zmianę, choć jest ona oparta na wspólnej wszystkim imionom płaszczyźnie.

Kuzańczyk pyta retorycznie: „Któryż chłopiec lub młodzieniec jest nieświadomy *posse ipsum*, skoro każdy mówi, że może jeść, biec lub rozmawiać?”³⁰⁵ Poznanie *posse ipsum* jest czymś oczywistym – tak oczywistym, że zanegowanie go prowadzi nieuchronnie do absurdu. Ów chłopiec zapytany o *posse ipsum*, kontynuuje Kuzańczyk, uznałby takie pytanie nawet za zbyteczne, ponieważ przeczącej odpowiedzi nie udzieliliby żaden zdrowy na umyśle człowiek (*nemo sanae mentis*)³⁰⁶. Istota *posse ipsum* nie jest jednak ujmowana sama w sobie, ale przekracza zdolności poznawcze; chociaż *posse ipsum* jest czymś oczywistym, to jego ogląd nie jest pojmujący³⁰⁷.

W *De apice theoriae* zaakcentowany jest również problem pragnienia i miłostnego ukierunkowania na nieskończoność. Zwracając uwagę na niedostępność przedmiotu poszukiwań wszystkich uczonych, Kuzańczyk stwierdza, że muszą poszukiwać „czegoś” (*quid*); to „coś”, czyli istota rzeczy (*quiditas*), jest niedostępnym przedmiotem pragnienia poznania³⁰⁸. Mimo niedostępności istoty rzeczy, musi ona być jednak w pewien sposób widziana „z oddali” – w przeciwnym razie to naturalne pragnienie byłoby na próżno³⁰⁹. Taki punkt wyjścia jest zbieżny z zarysowanymi powyżej rozważaniami na temat pozostałych imion Boga. Kuzańczyk nie neguje zresztą, że *posse ipsum* jest również absolutną

³⁰² ATh, n. 5.

³⁰³ ATh, n. 5.

³⁰⁴ VD, c. IX, n. 36.

³⁰⁵ ATh, n. 6 (tłum. A.Ś.): „Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui?”

³⁰⁶ To samo przekonanie znajdujemy już w *De docta ignorantia*, gdzie czytamy, że „zdrowy i swobodny intelekt” (*sanus liberus intellectus*) poznaje „jakby przez miłostny uścisk” (*amoroso amplexu*), DI, lib. I, c. I, n. 2.

³⁰⁷ ATh, n. 10-11.

³⁰⁸ ATh, n. 2.

³⁰⁹ ATh, n. 3.

koniecznością, aktualnością lub pełnią bytu, toteż wydaje się, że nie ma tu różnicy metafizycznej względem np. imienia *possest*³¹⁰.

Na przykładzie poznania za pomocą zmysłu wzroku, Kuzańczyk zwraca uwagę, że aby dotrzeć do jednej zasady widzenia i widzialnej rzeczy, należy poszukiwać tego światła, dzięki któremu możliwe jest widzenie i widzialność tejże rzeczy (tj. światła słonecznego)³¹¹. Następnie zaleca, by tę samą metodę zastosować wobec poznania intelektualnego:

Przenieś zatem te zmysłowe rzeczy na inteligibilne, a mianowicie *posse* światła do prostego *posse*, czyli absolutnego *posse ipsum*, a byt koloru do bytu prostego. Bowiem byt prosty, który jest widzialny samym tylko umysłem, w takim pozostaje stosunku do umysłu, jak byt koloru do zmysłu wzroku. I zobacz, co umysł może ujrzeć w różnych bytach, które są tylko tym, czym mogą być, a mogą mieć tylko to, co mają od *posse ipsum*. Zobacysz wówczas, że różne byty są tylko różnymi sposobami przejawiania się *posse ipsum*; a jednak istota nie może być [w nich] różna, ponieważ jest *posse ipsum*, które różnie się przejawia³¹².

Fragment ten potwierdza, że *posse ipsum* rozumiane jest jako transcendentalna zasada bytu i poznania, możliwa do odnalezienia dzięki naturalnemu pragnieniu czy też „pierwszej intencji” intelektu³¹³. Nie chodzi więc tylko o to – jak sądzi Cranz – że Kuzańczyk przechodzi od rozumienia Boga jako Bytu do rozumienia Boga jako Umysłu, ale o wskazanie najprostszej drogi od intelektu do warunku poznania intelektualnego, który jest jednocześnie warunkiem istnienia poznawalnej rzeczywistości. Taki właśnie jest sens znajdującego się w kolejnym akapicie stwierdzenia, że *posse esse* („móc być”), *posse vivere* („móc żyć”) i *posse intelligere* („móc pojmować”) są przejawami jednego *posse ipsum* („samego móc”)³¹⁴. Chodzi tutaj o podkreślenie jedności zasady istnienia, życia i pojmowania, a nie o zmianę jej statusu ontycznego.

Chociaż sądzę, że wprowadzenie imienia *posse ipsum* nie stanowi negacji pozostałych, analizowanych przez Kuzańczyka, imion, to jednak słuszna wydaje się uwaga Cranza, że Kuzańczyk zapewne dostrzega w *posse ipsum* coś ostatecznego i

³¹⁰ Por. ATh, n. 8.

³¹¹ ATh, n. 8.

³¹² ATh, n. 9 (tłum. A.Ś.): „Transfer igitur haec sensibilia ad intelligibilia, puta posse lucis ad posse simpliciter seu posse ipsum absolutum et esse coloris ad esse simplex. Nam ita se habet esse simplex sola mente visibile ad mentem, sicut esse coloris ad sensum visus. Et introspectas, quid videat mens in variis entibus, quae nihil sunt nisi quod esse possunt, et hoc solum habere possunt quod ab ipso posse habent. Et non videbis varia entia nisi apparitionis ipsius posse varios modos; quiditatem autem non posse variam esse, quia est posse ipsum varie apparens”.

³¹³ ATh, n. 12: „Non satiatur mens nisi comprehendat, quo nihil melius esse potest. Et hoc non potest esse nisi posse ipsum, posse scilicet omnis posse. Recte igitur vides solum posse ipsum, hoc quid quod quaeritur per omnem mentem, esse principium mentalis desiderii, quia est quo nihil prius esse potest, et finem eiusdem mentalis desiderii, cum nihil ultra posse ipsum desiderari possit”.

³¹⁴ ATh, n. 10.

nieodwołalnego³¹⁵. Ta ostateczność wynikałaby z najściślejszego w jego myśli powiązania dwóch – stale obecnych i stale ze sobą powiązanych – wątków, które w tej pracy określa się mianem poszukiwań transcendentalnych oraz anagogicznej ich podstawy. Kuzańczyk uznaje bowiem, że *posse ipsum* jest czymś pewnym, ponad wszelką wątpliwością, i właśnie jako coś niewątpliwego może zaspokoić pragnienie umysłu (*mentale desiderium*)³¹⁶:

Cóż bowiem innego może nasycić pragnienie umysłu niż samo móc (*posse ipsum*), móc (*posse*) wszelkiego móc (*posse*), bez którego zgoła nic niczego nie może? Wszakże gdyby [to, co syci pragnienie umysłu,] mogło być czymś innym niż samo móc (*posse ipsum*), to jakże by mogło być bez móc (*posse*)? A gdyby nie mogło być bez móc (*posse*), to z pewnością od samego móc (*posse ipsum*) posiadałoby to, co może. Umysł syci się tylko wówczas, gdy pojmuje to, od czego nic większego być nie może. A tym może być tylko samo móc (*posse ipsum*), mianowicie móc (*posse*) wszelkiego móc (*posse*). Słusznie zatem widzisz, że jedynie samo móc (*posse ipsum*) – czyli to, czego poszukuje wszelki umysł – jest zasadą [lub początkiem, *principium* – A.Ś.] pragnienia umysłowego, ponieważ jest tym, od czego nic wcześniejszego być nie może. Jest również celem tegoż pragnienia umysłowego, ponieważ nic wyższego od samego móc (*posse ipsum*) nie może być upragnione³¹⁷.

Dzięki tej anagogicznej funkcji *posse ipsum* może odpowiednio spełnić funkcję transcendentalnej zasady poznania i istnienia. Prostota *posse ipsum* polegałaby więc na bezpośredniości i pewności intelektualnego ujęcia *posse*, co najlepiej wyjaśnić odwołując się do pism Bonawentury. Kuzańczyk, wprowadzając imię *posse ipsum*, odnosi się zapewne do *Itinerarium mentis in Deum*, gdzie Bonawentura prowadzi rozważania na temat Boga jako *ipsum esse*.

Charakterystyczna dla poznania Boga jako *ipsum esse* jest epistemiczna pewność. *Ipsum esse* nie może być bowiem pomyślane jako nieistniające i stanowi warunek poznania wszelkiego *esse* w akcie, *esse* w możliwości oraz *non esse*. Ponieważ zaś *non esse* może być poznane tylko poprzez *esse*, a *esse* w możliwości – tylko poprzez *esse* w akcie, to *ipsum esse* stanowi czysty akt, poznawany przez umysł jako to, co pierwsze³¹⁸. *Ipsum esse* jest pierwsze w porządku poznawczym. Nie oznacza to jednak, że Bóg jako *ipsum esse* jest w pełni dany naszemu umysłowi, ani nawet, że wiemy, że poznajemy Go jako coś pierwszego w umyśle. Wręcz przeciwnie:

³¹⁵ Cranz, *Development in Cusanus?*, s. 18: „[...] my impression is that Cusanus in the *De apice theoriae*, in contrast with any of his earlier works, has reached the end of one road and the beginning of another. Surely other ‘names of God’ could be found besides the *posse ipsum*, but I believe that for Cusanus the *posse ipsum* has a kind of finality”.

³¹⁶ ATh, n. 12.

³¹⁷ ATh, n. 12 (tłum. A.Ś.): „Nam quid aliud satiare posset mentis desiderium quam posse ipsum, posse omnis posse, sine quo nihil quicquam potest? Si enim aliud posset esse quam posse ipsum, quomodo sine posse posset? Et si sine posse non posset, utique a posse ipso haberet quod posset. Non satiat mens nisi comprehendat, quo nihil melius esse potest. Et hoc non potest esse nisi posse ipsum, posse scilicet omnis posse. Recte igitur vides solum posse ipsum, hoc quid quod quaeritur per omnem mentem, esse principium mentalis desiderii, quia est quo nihil prius esse potest, et finem eiusdem mentalis desiderii, cum nihil ultra posse ipsum desiderari possit”

³¹⁸ Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, rozdz. V, s. 56-57.

Na dziwną ślepotę cierpi umysł, który nie rozważa tego, co spostrzega jako pierwsze, a gdy tego nie czyni, poznanie czegokolwiek jest niemożliwe. Jak oko zapatrzone w bogatą gamę kolorów nie zauważa światła, któremu zawdzięcza widzenie barw, a jeśli spostrzega, nie zwraca na niego uwagi, tak oko naszego umysłu nastawione na konkrety i powszechniki, nie widzi czystego istnienia pozakategorialnego, mimo że ono właśnie jako pierwsze narzuca się umysłowi i umożliwia poznanie innych rzeczy³¹⁹.

Jak czytamy dalej, jest to kwestia przyzwyczajenia, bowiem w życiu codziennym skupiamy się przede wszystkim na tym, co poznawalne zmysłowo, a nie na tym, co stanowi warunek wszelkiego poznania jako „istnienie pozakategorialne” (dosłownie „istnienie poza wszelkim rodzajem”, *esse extra omne genus*)³²⁰. Samo Istnienie jest „zasadą oraz nazwą, dzięki której poznajemy wszystko inne”³²¹, a które odkrywa się „ponad nami przez światło zapalone nad naszym umysłem (*signatum supra mentem nostram*), które jest światłem wiecznej Prawdy”³²². W ramach tego intelektualnego sposobu poznania Bonawentura wyróżnia – obok kontemplacji *ipsum esse* – kontemplację Boga jako Dobra³²³. Bonawentura ściśle łączy ze sobą Istnienie i Dobro, zauważając, że Dobrem największym jest to, od czego nic lepszego pomyśleć nie można, a istnienie jest lepsze od nieistnienia³²⁴.

Wydaje się, że dokładnie ten sam sposób rozumowania jest zastosowany u Kuzańczyka w przypadku *posse ipsum*. Kuzańczyk nie wyjaśnia różnicy między *ipsum esse* a *posse ipsum*, jednak można przypuszczać, że według niego możliwość (*posse*) uchwytywana jest jedynie intelektem, natomiast poznanie istnienia (*esse*) opiera się jeszcze na danych zmysłowych. Oczywiście *ipsum esse* u Bonawentury nie jest przedmiotem poznania zmysłowego, jednakże wymóg prostoty i anagogiczny cel rozważań mogą sprawiać, że Kuzańczyk poszukuje tego, co bezpośrednio dane wyłącznie intelektowi, odkrywane na gruncie samopoznania i niezwiązane w żaden sposób ze zmysłowością – dzięki temu *posse ipsum* zaspokaja również pragnienie przekraczające świat doczesny, ponieważ nic w tym świecie nie mogłoby być dobre bez „móc” (*posse*), które nie jest żadną ze zmysłowo poznawalnych rzeczy³²⁵.

W takiej interpretacji ogląd *posse ipsum* polega na bezpośrednim intelektualnym uchwyceniu, że we wszelkiej czynności umysłu i we wszelkim bycie założona jest możliwość i ta możliwość – *posse* – stanowi jedną zasadę poznania i istnienia. Jest to poznanie

³¹⁹ Tamże, rozdz. V, s. 57

³²⁰ Tamże.

³²¹ Tamże, rozdz. VI, s. 62.

³²² Tamże, rozdz. V, s. 55. Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. V, n. 1.

³²³ Bonawentura, *Droga duszy do Boga*, rozdz. V, s. 56.

³²⁴ Różnica polega na tym, że Dobro kontemplowane jest w aspekcie stworzenia, ponieważ to właśnie Bóg jako Dobro jest Stwórcą, który udziela swej dobroci (w tym istnienia) stworzeniom, natomiast czyste Istnienie kontemplowane jest „w aspekcie jedności istoty” Boga. Tamże, rozdz. V-VI, s. 56-63.

³²⁵ Por. ATH, n. 6, n. 12.

bezpośrednie, ponieważ dokonuje się na gruncie samopoznania; intelekt pojmuje, że może pojmować dzięki samej możliwości (*posse ipsum*); pojmuje, że to, co pojmuje, może być przez niego pojęte dzięki samej możliwości; pojmuje, że to co postrzega jako dobre, może być dobre dzięki samej możliwości. Wszechświat jawi się wówczas jako przejaw nieskończonej sfery możliwości, bez której nic nie mogłoby ani zaistnieć, ani zostać poznane. Kuzańczyk nie wyraża tego wprost, ale można przypuszczać, że *posse* stanowi dlań pewnego rodzaju *transcendentale*. Nieskończone *posse ipsum* przekracza jednak nasze pojmowanie i jest poznawane negatywnie, ponieważ nie jest tą czy inną, zrealizowaną lub niezrealizowaną, możliwością, ale zasadą wszelkich możliwości³²⁶.

2.5. Podsumowanie

Rozdział ten został podzielony na cztery podrozdziały. W podrozdziale 2.1. przedstawiłem zagadnienie negatywnej nieskończoności Boga i związanego z nią podstawowego problemu poznawczego – tj. braku proporcji między skończonym podmiotem a nieskończonym przedmiotem – a także wskazuję, że teza o braku proporcji nie jest równoznaczna z negacją możliwości podjęcia wysiłku poznania Boga, ale domaga się wprowadzenia odpowiedniej metody. W podrozdziale 2.2. przedstawiam metodę prowadzącą do przypisania Bogu imion Największe i Najmniejsze, krytycznie odnoszę się do proponowanej wykładni ontologicznej (2.2.1.) i proponuję interpretację transcendentalno-anagogeniczną (2.2.2.), wskazując, że imiona te należy rozumieć jako oznaczające jedną zasadę oraz warunek poznania i bytu (aspekt transcendentalny), do której dociera się na gruncie założenia teleologii procesu poznawczego jako prowadzącego „w górę” (aspekt anagogeniczny). W podrozdziale 2.3. odnoszę się do imienia *non aliud*, aby podkreślić transcendentalny charakter rozważań Kuzańczyka i rozumienia Boga jako jednej zasady poznania i istnienia (imię *non aliud* jako opierające się na Arystotelesowskiej teorii definicji). W podrozdziale 2.4. omawiam problematykę terminologii *esse* i *posse*, argumentując przeciwko interpretacji ewolucyjnej (dostrzegającej u Kuzańczyka przejście od języka bytu do języka możliwości) na rzecz interpretacji transcendentalno-anagogenicznej (uznającej, że imiona związane zarówno z *esse*, jak i *posse*, należy odczytywać w ramach dyskursu transcendentalnego, opartego na anagogenicznej podstawie teleologii procesu poznawczego opartego na określonym rozumieniu natury intelektualnej).

³²⁶ ATh, n. 10: „Quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitatem lapidis maiorem, quam fortitudo suae potentiae portare posset”.

Cały rozdział 2. stanowi uzupełnienie rozważań na temat problemu opozycji afekt-intelekt, które prowadzone są w rozdziale 1. W rozdziale 1. argumentuję przeciwko ateoretycznemu odczytywaniu myśli Kuzańczyka i wskazuję na rozumienie intelektu jako władzy afektywno-kognitywnej (przy czym wskazuję bardziej na wymiar afektywny, nie ugruntowując szerzej tego problemu w kontekście problemu wiedzy i struktury procesu poznawczego). Rozdział 2. ma za zadanie pokazać nieadekwatność interpretacji ateoretycznej i przedstawić sposób, w jaki Kuzańczyk prowadzi swoje mistyczne dociekania, stale opierając się na filozoficznym – tj. metafizyczno-teoriopoznawczym – fundamencie.

Główne tezy tego rozdziału można streścić następująco:

(1) Kuzańczyk zorientowany jest na ujawnienie Boga jako jednej zasady poznania i istnienia (taki transcendentalny charakter posiadają analizowane tutaj imiona *maximum-minimum, non aliud, possest, posse ipsum*);

(2) możliwość ujawnienia Boga jako jednej zasady poznania i istnienia opiera się na samopoznaniu, które pozwala ująć teleologię procesu poznawczego (anagogiczny wymiar aktywności intelektualnej);

(3) zignorowanie tych dwóch tez prowadzi do interpretacji, które tylko częściowo wyjaśniają zawilosci myśli Kuzańczyka, pomijając istotę jego rozważań (w tym rozdziale odnosiłem się do interpretacji Tokarskiego, Millera, Cranza i Casarelli).

3. CZŁOWIEK W OBLICZU NIESKOŃCZONOŚCI

W rozdziale pierwszym, uwzględniając kontekst historyczny, podejmuję próbę przedstawienia filozofii Kuzańczyka jako zorientowanej na przemianę świadomości poprzez ujawnienie zawartego w niej odniesienia do nieskończoności; w rozdziale drugim przeprowadzam analizę tego odniesienia w oparciu o przypisywane Bogu imiona. Ten rozdział stanowi uzupełnienie przeprowadzonych rozważań określonymi wątkami antropologicznymi, teoriopoznawczymi i chrystologicznymi; staram się tym samym położyć większy nacisk na aktywność intelektu ludzkiego jako czynnik wyróżniający człowieka spośród innych stworzeń i pozwalający poznawczo otworzyć się na to, co nieskończone. Nie jest to wyczerpujący, ani systematyczny przegląd zagadnień rozpatrywanych przez Kuzańczyka na wspomnianych płaszczyznach, ale wybór takich, które moim zdaniem pozwalają unaocznic wewnętrzną logikę jego rozważań.

Martin Buber w *Problemie człowieka* zwraca uwagę na rolę filozofii Kuzańczyka w kształtowaniu się nowożytnej problematyki antropologicznej, zaznaczając przy tym zależność Kuzańczyka od średniowiecznego sposobu myślenia:

Wprawdzie Kuzańczyk pisze o przestrzennej i czasowej nieskończoności świata odmawiając tym samym Ziemi roli środka i niszcząc w myśli średniowieczny schemat, ale nieskończoność ta jest na razie tylko pomyślana, nie jest jeszcze oglądana i przeżywana. Człowiek nie jest jeszcze na nowo samotny, nie nauczył się jeszcze ponownie pytać pytaniem samotnego¹.

Nie chcę rozwijać kwestii, czy nieskończoność świata, o której Kuzańczyk pisze, jest przez niego samego przeżywana inaczej niż przez myślicieli nowożytnych i współczesnych². Z pewnością może on mieć do niej inny stosunek duchowy niż chociażby Pascal, który dostrzega w niej źródło egzystencjalnej trwogi. Trudno jednak uznać, że Kuzańczyk traktuje ją w sposób czysto konceptualny, ale raczej widzi w niej zasadniczy punkt odniesienia ludzkiej świadomości, choć nieskończoność świata jest pochodną nieskończoności Boga i właśnie ta druga jest dla Kuzańczyka kwestią zasadniczą³.

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 16.

² W poprzednich rozdziałach używałem wyrażenia „świat skończony” w opozycji do „nieskończonego Boga”. Wspominając tutaj o czasowej i przestrzennej nieskończoności świata nie chcę jednak sugerować, że wyrażenie „świat skończony” na gruncie myśli Kuzańczyka jest błędne; może się ono wszakże odnosić do świata jako zbioru rzeczy skończonych, nie determinując, czy sam ten zbiór jest nieskończony. Zdaniem Kuzańczyka jest on nieskończony prywatywnie, tzn. nie istnieje nic zewnętrznego, co mogłoby go ograniczać, jednak w pewien sposób jest ograniczony, ponieważ materia „nie jest nieskończeniem rozciągła”. W tej pracy nie podejmuję zagadnień kosmologicznych. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. I, s. 99. Zob. T. Lai, *Nicholas of Cusa and the Finite Universe*, „Journal of the History of Philosophy” 11/2 (1973), s. 161-167.

³ J.M. Nicolle, *Dire l'autre de l'infini*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, s. 170.

Problem odniesienia świadomości do nieskończoności odgrywa zresztą istotną rolę w ćwiczeniach duchowych już u filozofów antycznych. Pierre Hadot pisze o wadze, jaką refleksja nad światem i jego nieskończonością (rozumianą fizykalnie) posiada m.in. w nurcie epikurejskim i stoickim, gdzie przyjęcie właściwego obrazu świata ma skutkować osiągnięciem właściwej postawy duchowej, stanowiącej cel namysłu nad rzeczywistością materialną. Epikurejczycy przedstawiają świat jako zbiór zatemizowanych i odizolowanych od siebie elementów, które nie tworzą jedności, a wszystkie zdarzenia w świecie zachodzą przypadkiem; stoicy – przeciwnie – postrzegają świat jako organiczną całość i jedność, zarządzaną przez powszechną racjonalność. W nieskończonej przestrzeni – zdaniem epikurejczyków – tworzą się nieskończone światy; w nieskończonym czasie – zdaniem stoików – ten sam świat powtarza się nieskończoną ilość razy. Oba te przeciwstawne modele mają jednak cel: wyprowadzenie możliwości ludzkiej wolności, „wyboru egzystencjalnego”, ze struktury świata⁴.

Kuzańczyk otwarcie odwołuje się do tych dwóch obrazów świata i, choć wydaje się bliższy światu widzianemu oczami stoika niż epikurejczyka, swój namysł nad rzeczywistością stworzoną umiejscawia pomiędzy tymi dwoma wyobrażeniami – świata jako chaosu i świata jako ładu – ponieważ proces poznawczy człowieka winien przebiegać od pierwszego do drugiego, tj. od świata chaosu zmiennych doznań zmysłowych po niezmienny świat tego, co inteligibilne, gdzie dostrzec można nieskończoną Mądrość Stwórcy⁵. W zatemizowanej i chaotycznej dziedzinie poszczególnych jednostek należy dostrzec mozaikę, która jednoczy wszystkie elementy, ukazując w nich zamysł niepojętego i nieskończonego Artysty⁶.

Samo pojęcie „chaosu” u Kuzańczyka zapewne pochodzi z pism Rajmunda Lulla, który w swoim *Liber chaos* poddaje je obszernej analizie, jednak w pismach Kuzańczyka pojawia się ono jedynie okazjonalnie i nie stanowi trwałego elementu aparatury pojęciowej⁷.

⁴ P. Hadot, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. P. Domański, Warszawa 2000, s.171-174.

⁵ Poemat Lukrecjusza *De rerum natura*, który w średniowieczu znany był jedynie fragmentarycznie, został odkryty w XV wieku i dzięki temu mógł wpłynąć na kosmologiczne rozważania wielu myślicieli, w tym Mikołaja z Kuzy. S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 5: *Wszechświat*, Warszawa 1980, s. 162-163. Nie odwołuje się on jednak do Lukrecjusza bezpośrednio, natomiast powołuje się na epikurejczyków i stoików. Zob. DI, I, XI, n. 32; DI, II, VIII, n. 134-138; VS, I, n. 2; VS, IX, n. 24-26; VS, X, n. 28-29.

⁶ Por. TP, n. 34: „Sicut aliqua in hoc mundo medio humanae artis fieri videmus per eos, qui artem habent in anima sua studio acquisitam, ita quod ars est in ipsis recepta et manens et verbum docens et imperans ea quae artis sunt, sic et ars divina, quae firmissima fide acquisita est in spiritu nostro, est verbum dei docens et imperans ea quae artis creativae et omnipotentis existunt. Et sicut non potest indispositus artista operari ea quae artis sunt, ita nec indispositus fidelis. Dispositio autem fidelis volentis deum videre, quae necessario requiritur, est munditia cordis”.

⁷ Ch. Lohr, *Chaos nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues*, w: *Ramon Lull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 132-133: „Lull verfaßte einen Liber chaos (1285-1287), in dem er das Wort ‘Chaos’ als die Möglichkeit aller Dinge versteht. Eine Welt, die aus allen möglichen Dingen – allen möglichen Individuen, allen möglichen *species* und *genera* –

Znajdujemy je m.in. w dialogu *O grze kulą*, gdzie przedstawiona jest struktura rzeczywistości: od chaosu, w którym „ukryta jest moc elementów” – przez moc minerałów, w której ukryta jest moc wegetatywna, a w niej z kolei moc zmysłowa, następnie wyobrazeniowa, rozumowa i intelektualna – aż po Moc mocy, czyli Boga⁸. W *Compendium* natomiast termin „chaos” utożsamiony zostaje z „materią”, „hyle” i „możliwością” (*possibilitas*)⁹. Ścisłe powiązanie metafizycznej hierarchii rzeczywistości z życiem duchowym człowieka przedstawione zostaje m.in. w traktacie *De docta ignorantia*, gdzie mowa jest o „chaotycznej sferze czystej możliwości” (*tenebrosum chaos merae possibilitatis*) i groźbie śmierci duchowej rozumianej jako upadek w chaos. Życiem wiecznym jest przyłgnięcie do „upragnionego celu”, natomiast śmiercią duchową – „oddzielenie od tego celu i upadek w ów chaos i zamęt” (*in ipsum chaos confusionis*)¹⁰.

Powiązanie ze sobą pojęć nieskończoności, ładu i celu bynajmniej nie jest jednak czymś oczywistym, jeśli weźmiemy pod uwagę refleksje wzmiankowanego już Pascala o możliwym stosunku człowieka do tego, co nieskończone:

Niechaj człowiek, wróciwszy do siebie, zważy, czym jest w porównaniu do tego, co istnieje, niechaj spojrzy na się jak na coś zabłąkanego w tym zakątku przyrody, i niechaj, z tej małej celi, w której go umieszczono (mam na myśli wszechświat), nauczy się oceniać ziemię, królestwa, miasta i samego siebie wedle słusznej ceny. I czym jest człowiek w nieskończoności? [...] Kto się zważy w ten sposób, przestraszy się samym sobą i, zawieszony między tymi dwiema otchłaniami, Nieskończonością i Nicością, zadrży na widok własnych cudów [...]. Ostatecznie bowiem, czymże jest człowiek w przyrodzie? Nicością wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdołny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go utopiono¹¹.

Refleksja nad nieskończonością może więc wywoływać poczucie niestałości świata, a nie ładu; poznanie znikomości własnej natury, „nieskończenie oddalonej od rozumienia ostateczności”, może budzić w nas poczucie absurdu, nieuchwytności prawdy, a nie celowości naszego życia. Pascal metaforycznie przedstawia człowieka jako „wyrwanego” z nicości i „utopionego” w nieskończoności. W kontekście problemu nieskończoności Kuzańczyk nieco inaczej wykorzystuje podobną metaforykę przemocy. Człowiek, a mówiąc

besteht. Eine Einheit, deren Teile Komponenten eines *intentionalen* Ganzen sind, das er ‘Chaos’ nannte und das die dynamische Größe des Schöpfers widerspiegeln sollte. Chaos stellt die Planung eines schöpferischen Künstlers dar. Es enthält die Possibilien, die im Geiste Gottes vorhanden waren, als er als Architekt die Welt plante. Chaos ist, für Lull, eine *intentionale* Wirklichkeit – eine reale, aber nicht existierende Wirklichkeit, die vor der Welt als die Möglichkeit der Dinge gewesen ist”.

⁸ Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2006, n. 104, s. 113-114.

⁹ C, c. VII, n. 19.

¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, s. 208. DI, III, c. X, n. 241.

¹¹ B. Pascal, *Myśli*, n. 72, w: *Myśli i pomniejszych pisma*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1932, s. 86-87 (pisownia poprawiona).

ściślejszy umysł, może być „porwany do” nieskończoności¹², choć jest „zanurzony” lub „utopiony” w skończonym ciele (*mens immersa corpori* czy też *spiritui corporali*)¹³. To rozum strzeże „muru raj”, sam jest też „murem absurdu”, który należy przemóc, by dostać się w upragnione miejsce, gdzie można „przedsmakować” Mądrość Boga¹⁴; to, co znane i codzienne, stanowi zagrożenie, a to, co niepojmowalne, jest obietnicą życia wiecznego. Poznawalny świat, w którym rzeczy powstają i giną, może sprawiać wrażenie chaotycznego i absurdalnego, rozbitego na poszczególne jednostki, z których każda ginie, nie osiągając właściwego sobie spełnienia. Właśnie w tym świecie umysł „ulega doczesnym poglądom, nie osiąga upragnionego celu, lecz raczej, jakkolwiek pożądamy prawdy, wpada w niewiedzę”¹⁵. Jednak władza intelektu może – zdaniem Kuzańczyka – przekroczyć niestałość tego świata i uchwycić, choćby pośrednio, jednakże źródło powstawania i ginięcia, życia i śmierci, wielkości i małości. W takim ujęciu poznawcze odniesienie do tej niedostępnej poznawczo nieskończonej Jedności wiąże zróżnicowane elementy tego świata w uporządkowany kosmos i nadaje życiu ludzkiemu sens¹⁶.

3.1. Zarys metafizyki poznania

Poznawcze przejście od zmienności do niezmienności, od chaosu do ładu, ujmowane jest przez Kuzańczyka na różne sposoby, co prowadzi do wątpliwości dotyczących jego poglądów teoriopoznawczych. Pierwsze zasady poznania tkwią w głębi ludzkiej świadomości, która nie jest przystosowana do pozytywnego ich poznania. Cel, do którego człowiek w swojej aktywności poznawczej zmierza, również nie jest osiągalny w sposób pozytywny. Początek i kres poznania są dla podmiotu poznającego bezpośrednio niedostępne¹⁷. Ten

¹² IS, lib. 1, n. 17: „Qui enim quaerit motu intellectuali sapientiam, hic interne tactus ad praegustatam dulcedinem sui oblitus rapitur in corpore quasi extra corpus. Omnium sensibilium pondus eum tenere nequit, quousque se uniat attrahenti sapientiae. Ex stupida admiratione sensum relinquens insanire facit animam, ut cuncta praeter eam penitus nihili faciat”.

¹³ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 102-103, s. 148-151.

¹⁴ VD, c. IX, n. 37: „Et animasti me, domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate. Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictorium videri poteris et nequaquam citra. Si igitur impossibilitas est necessitas in visu tuo, domine, nihil est, quod visus tuus non videat”.

¹⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. X, s. 208.

¹⁶ Por. DG, c. I, n. 152: „Nam cum ad clariorem inattingibilitatem, quae cum idem absoluto coincidit, melius repraesentandam entia in assimilatione ipsius idem, quorum quodlibet est idem sibi ipsi et alteri valde oppositum, conveniat, ut sic infinitas seu inattingibilitas in maxima oppositione participantium, quanto clarius patitur condicio participantium, explicetur, hinc sunt oppositarum virium entitatem ipsam participantia. Illa autem, cum quodlibet sit idem sibi ipsi, nituntur identificare, sicut calidum calefacere, frigidum frigefacere. Sic cum calidum non-calidum ad sui identitatem vocat et frigidum non-frigidum ad suam vocat identitatem, oritur pugna, et ex hoc generatio et corruptio et quaeque talia temporalia, fluida, instabilia et varietas motuum. Iam vides unam omnium causam”.

¹⁷ Zob. rozdz. 2.4.4.

zasadniczy problem, na którym opiera się Kuzańczykowa metafizyka poznania, prowadzi do braku konsensusu wśród badaczy w kwestii podstawowych zagadnień.

Jednym z takich zagadnień jest to, czy Kuzańczyk przyjmuje istnienie pewnych apriorycznych form w umyśle czy też poznanie intelektualne opiera w pełni na poznaniu zmysłowym¹⁸. Przedstawiana w powyższych rozdziałach interpretacja, zgodnie z którą Bóg stanowi niedostępną poznawczo, choć w pewien sposób obecną w umyśle, zasadę poznania i bytu zdaje się wpisywać w ramy interpretacji apriorystycznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że Kuzańczyk upatruje źródła poznania w bezpośrednim kontakcie z przedmiotem zmysłowym i wprost odrzuca istnienie pojęć wrodzonych. Kilkukrotnie powtarza, że nie ma w umyśle niczego, czego nie byłoby uprzednio w zmysłach¹⁹, a także przyznaje rację Arystotelesowi w tym, że „dusza nie ma pojęć współtworzonych z nią od początku jej trwania, które traciłaby w momencie wcielenia”. Uznaje przy tym, że również Platon „nie był całkowicie w błędzie”, o ile przez pojęcia wrodzone miał na myśli pewną władzę umysłu, którą Kuzańczyk nazywa „wrodzonym osądem” (*iudicium concreatum*). Bez niej umysł nie byłby w stanie doskonalić się poznawczo, tak jak „człowiek głuchy nie może uczynić żadnych postępów w grze na lirze”²⁰.

Nie głosi on jednak, że posiadamy wrodzone pojęcie nieskończoności lub Boga (ani jakiegokolwiek inne). Głosi jedynie, że posiadamy wrodzone pragnienie poznania, że Bóg jest nieskończony²¹, pragnienie posiadania pojęcia dobra²² i pewien „wrodzony osąd” (*iudicium concreatum*)²³ czy też „wrodzoną siłę” (*vis concreata*)²⁴. Mając na uwadze rozważania z rozdziału drugiego, można wstępnie przyjąć – co też w toku wywodu zostanie szerzej rozwinięte – że nieskończoność Boga może zostać odkryta na gruncie samopoznania, tj. na gruncie refleksji nad aktywnością umysłu ludzkiego i poszukiwania tego, co w poznaniu *implicite* założone, a co od zmysłów nie pochodzi. Postaram się pokazać, że Kuzańczyk chce położyć nacisk na aktywność samego intelektu w poznaniu, ale nie neguje przy tym

¹⁸ Zob. Kremer, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, s. 3-49. Tenże, *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, s. 179-224. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996. Ziebart, *Cusanus and Nominalism*, s. 219-241.

¹⁹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 64-65, s. 86-89; VD, c. XXXV, n. 111; por. C, c. IV, n. 9.

²⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. IV, n. 77, s. 108-111. Takie podejście nie jest zresztą niczym nowym, znajdujemy je m.in. u Tomasza z Akwinu. F. Copleston pisze: „Według św. Tomasza [...] umysł ludzki jest pierwotnie w możności do poznania, ale nie ma żadnych idei wrodzonych. Jedyne sens, w jakim idee są wrodzone, sprowadza się do tego, że umysł ma naturalną zdolność do abstrahowania i tworzenia idei; w tej mierze zaś, w jakiej chodzi o aktualne idee, umysł jest pierwotnie *tabula rasa*”. Copleston, *Historia filozofii* t. II, s. 448.

²¹ VS, c. XII, n. 32; VD, c. XVI, n. 68.

²² Mikołaj z Kuzy, *O grze kulq*, ks. II, n. 99, s. 108.

²³ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. IV, n. 77-78, s. 108-111.

²⁴ Tamże, rozdz. XIII, n. 149, s. 228-229.

zmysłowego źródła poznania. Można powiedzieć, że Kuzańczyk przyjmuje formułę *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, ale na swój sposób próbuje do niej dodać – jak robi to później Leibniz – *excipe: nisi ipse intellectus*²⁵.

U Kuzańczyka pojęcie „umysłu” (*mens*) odnosi się do tej samej rzeczywistości, co pojęcie „duszy” (*anima*), aczkolwiek nie w taki sam sposób. Umysł jest duszą, o ile ujmujemy go w jego funkcji ożywiania ciała („*mens nostra [...] animat*”²⁶), ale nie musi być tak rozpatrywany. Stąd Kuzańczyk rozróżnia między umysłem *per se* i duszą *ex officio*, wskazując tym samym, że jest w umyśle coś od ciała niezależnego²⁷. Funkcje ożywiania i poznawania są jednak związane, skoro poznawanie ma swój początek w organach cielesnych. W *Laiku o umyśle* pokrótce zarysowana zostaje fizjologia procesu poznawczego, gdy Filozof – rozmówca Laika – powołuje się na znaną ówczesnej medycynie teorię „duchów ożywczych”, mającą wyjaśnić wzajemną relację duszy i ciała („*duchy ożywcze*” są przekąźnikami wrażeń zmysłowych, poruszają się przez krwioobieg do określonych organów i stanowią narzędzie duszy, odbierającej w ten sposób dane zmysłowe). Teorię tę Laik przyjmuje bez zastrzeżeń i nie stanowi ona dlań problemu zasadniczego, a służy jedynie pobieżnemu wyjaśnieniu zależności duszy od ciała²⁸.

Najniższymi władzami poznania są wobec tego zmysły, posługujące się organami cielesnymi. Czysto zmysłowa percepcja, tj. bierne natrafienie przez organy cielesne na

²⁵ G.W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, ks. II, rozdz. 1, §2, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955, s. 103. Nie chcę sugerować tutaj związku lub podobieństwa między myślą Kuzańczyka i Leibniza – takie zagadnienie z pewnością przerosłoby możliwości tej pracy – a jedynie wykorzystuję to powiedzenie jako ilustrację sposobu myślenia tego pierwszego. Analizę tego powiedzenia u Leibniza można znaleźć w: W. Schüßler, *NISI IPSE INTELLECTUS: Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 34 (1991), s. 314-325. Z kolei relację między filozofią Kuzańczyka a Leibniza w kontekście poznania matematycznego analizuje U. Roth, *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz*, „Studia Leibnitiana”, 29/1 (1997), s. 63-80. Por.: „Zapoznając się z poglądami Mikołaja z Kuzy odnosi się np. wrażenie, że usiłuje on godzić w sferze umysłowej obie te tendencje: rozum posiada tu charakter aposteriorystyczny, gdyż wszelkie poznanie rozumowe wyprowadzamy zawsze z materiału dostarczonego nam ostatecznie przez zmysły, ale intelekt zdaje się pojmować Mikołaj jako wyzwolony z uwarunkowań obciążających rozum i wiedzę intelektualną ujmuje on apriorystycznie, jako wywodzącą się treści czysto intelektualnych, tkwiących w intelekcie niezależnie od jakichkolwiek doznań zmysłowych”. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1, s. 259.

²⁶ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 103, s. 150-151.

²⁷ Tamże, rozdz. I, n. 57, s. 74-77. Por. VD, c. XXIII, n. 105: „*Dicitur autem intellectualis natura humana anima, quando vivificat seu animat corpus, et dicitur anima tolli, quando cessat intellectus humanus vivificare. Quando enim intellectus ab officio vivificandi cessat et quoad hoc se separat a corpore, propterea simpliciter non est separatus*”.

²⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VIII, n. 112-115, s. 167-173. Na temat samej tej koncepcji i jej rozwoju w antyku i średniowieczu zob. J. Bono, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, „Traditio” 40 (1984), s. 91-130. W kontekście teoriopoznawczym odgrywa ona pewną rolę m.in. u Tomasza z Akwinu, zob. M. Oleksowicz, *The implications of Aquinas's concept of the corporeal spirits for the anthropological mind-body debate*, „Divus Thomas” 121/3 (2018), s. 378-383. Z kolei interesujące przedstawienie teorii duchów ożywczych w myśli Alfreda Anglika (uwzględniające jej relację względem arystotelizmu i neoplatonizmu) można znaleźć w: Z. Włodek, *Alfred Anglik a jego teoria życia*, „Roczniki Filozoficzne” 3/5 (1955-1957), s. 95-112.

pobudzającą je do aktywności „przeszkodę”, nie jest jednak poznaniem w sensie ścisłym, ale raczej warunkiem poznania, ponieważ poznanie opiera się na rozróżnianiu, którego same organy cielesne nie potrafią dokonać – potrzebują one bowiem „władzy rozróżniania” (*discretio*), którą jest rozum (*ratio*), nazywany także „rozróżniającym osądem intelektu” (*iudicium discretivum intellectus*). Rozum w szerokim sensie przysługuje więc wszystkim zwierzętom (np. pies potrafi rozpoznać swojego pana, co nie jest poznaniem czysto zmysłowym), przy czym w przypadku człowieka działanie rozumu jest doskonalsze, ponieważ wspomagane przez intelekt, który „nadzoruje” działanie rozumu, tak jak rozum – działanie zmysłów²⁹. Można wobec tego przyjąć, że osią problemu jest aktywność intelektu w percepcji zmysłowej, czyli rola tego, co niematerialne, w poznaniu tego, co materialne³⁰.

Kuzańczyk stara się pokazać ów niezmysłowy komponent poznania (także zmysłowego) i poddaje go analizie w kontekście problemu poznania Boga. Przytoczyć można w tym miejscu początek traktatu *De theologicis complementis*, gdzie problem ten wprost jest wyrażony:

Prawda jest bowiem niezmiennością (*inalterabilitas*). Gdzie zatem umysł wpatruje się (*intuetur*) w dowolną rzecz, tam dostrzega Prawdę swoją i wszystkiego. Prawda zatem, w której umysł wszystko widzi, jest formą umysłu. Stąd w umyśle jest światło prawdy, przez które umysł istnieje i w którym ogląda samego siebie i wszystko, tak jak we wzroku wilka

²⁹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. V, n. 82-84, s. 119-121. Por. tamże, rozdz. IV, n. 79, s. 112-113. Kuzańczyk pisze w tym fragmencie o *discretio animalis*, ale warto zaznaczyć, że w *De sapientia* głosi, że człowiek przewyższa zwierzęta dzięki władzy rozumu (*ratio*), do której działań zalicza liczenie (*numerare*), ważenie (*pondere*) i mierzenie (*mensurare*), określając je zbiorczo mianem czynności rozróżniania (*discretio*). IS, lib. I, n. 5. Wyjaśnienie tej rozbieżności znaleźć można w dialogu *O grze kulą*: „JAN: [...] nie zaprzeczyłeś, że zwierzęta myślą, rozważają i określają budując gniazda, polując i [wykonując szereg] innych czynności, które i naszym są udziałem. Jak zatem wykażesz, że [zwierzęta] nie są rozumne (*rationalia*)? KARDYNAŁ: [Zwierzęta nie są rozumne], ponieważ brak im władzy wolności (*libera virtus*), którą my posiadamy. [...] Dlatego [właśnie] nie wszyscy myślą o tym samym, skoro każdy ma własnego, wolnego ducha. Inaczej ma się rzecz ze zwierzętami, gdyż natura przymusza je do określonych działań, a [zwierzęta] należące do tego samego gatunku w podobny sposób polują i podobne robią gniazda. JAN: Nie dzieje się to bez [udziału] rozumu. KARDYNAŁ: [Ich] natura porusza się dzięki inteligencji (*intelligentia*). Jednaże twórca prawa za sprawą ruchu rozumu ustanowił prawo, które porusza podległe [mu] rzeczy w następujący sposób: tym, co je przymusza [do określonego działania] nie jest zasada (*ratio*) prawa, która pozostaje im nieznaną, ale rozporządzenie tego, kto stoi wyżej”. Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą*, ks. I, n. 34-35, s. 35-36.

³⁰ Por. DC, p. I, c. VIII, n. 32-36: „Sensus animae sentit sensibile, et non est sensibile unitate sensus non exsistente; sed haec sensatio est confusa atque grossa, ab omni semota discretione. Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit. [...] Ego te etiam unum notare rogo, quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur; nam descendente ratione in sensum sensus redit in rationem. Et in hoc regressionis progressionem advertito; redit enim sensus in rationem, ratio in intelligentiam, intelligentia in deum, ubi est initium et consummatio in perfecta circulatione. Numerus igitur sensibilis redit in suum unitatis initium, ut per ipsum in intelligentiam et per intelligentiam in deum finem finium pertingere queat. Finis sensibilium anima seu ratio. Deviat igitur sensibilis vita a via reditionis et finis, dum se ab unitate rationis alienat, ita ratio deviat ab unitate intelligentiae longius abiens, sic ipsa intelligentia, si ab unitate absoluta, quae veritas est, aliorum declinaverit”.

jest światło, przez które jego wzrok istnieje i w którym wilk widzi wszystko, co widzi. Jeśli oko wilka – aby dla zachowania swego życia zdolny był polować – zostało przez Boga współtworzone z takim światłem, bez którego wilk nie mógłby w nocy poszukiwać ofiary, to i naturze intelektualnej – która karmi się poszukiwaniem Prawdy – Bóg nie odmówił owego światła, ale raczej współtworzył [z naturą intelektualną] konieczne dla niej światło. Jednak umysł nie widzi Prawdy samej, przez którą widzi siebie i wszystko; widzi tylko to, że jest, a nie to, czym jest, tak jak wzrok nie widzi jasności owego słonecznego światła, przez którą widzi wszystko, co widzialne; zauważa jednak, że bez tej jasności nie widzi wcale – i w ten sposób dociera do faktu jej istnienia (*quia est*), ale nigdy do jej istoty (*quid est*) [...]. Stąd Prawda w umyśle jest jakby niewidzialnym zwierciadłem, w którym i przez które umysł ogląda wszystko, co widzialne³¹.

Bóg jako Prawda, o której Kuzańczyk pisze i którą jest w swojej twórczości zainteresowany, jest tym, co we wszelkim poznaniu i istnieniu założone – to owa *praesuppositio absoluta* („absolutne przedzałożenie”), o której mówi w *De sapientia*³². Z kolei w dialogu *O Bogu ukrytym* wyraża tę myśl metaforycznie pisząc, że „Bóg jest w naszym świecie tym, czym oko w świecie barw”³³. Analiza ujęcia przebiegu poznania w pismach Kuzańczyka powinna więc opierać się na wstępnym rozeznaniu, że jego celem jest zawsze ukazanie tego „przedzałożenia” – że jego poglądy teoriopoznawcze stanowią część poszukiwań transcendentálnych uwarunkowań tego, co poznawalne i istniejące.

3.1.1. Asymilacja i abstrakcja

W *Laiku* Kuzańczyk określa umysł mianem *vis assimilativa* („władza upodabniająca”), przedstawiając teorię poznania jako asymilacji³⁴. Jean-Michel Counet

³¹ ThC, n. 2 (tłum. A.Ś.): „Veritas autem est inalterabilitas. Ubi igitur mens intuetur, quaecumque intuetur, ibi est veritas sua et omnium, quae intuetur. Veritas igitur, in qua mens omnia intuetur, est forma mentis. Unde in mente est lumen veritatis, per quod mens est et in quo intuetur se et omnia, sicut in visu lupi est lumen, per quod est visus et in quo lupus videt omne, quod videt. Si lupo, ut venationem facere queat pro vita sua conservanda, lumen tale deus oculis concreavit, sine quo nocturno tempore victum quaerere non posset, non defecit deus naturae intellectuali, quae ex venatione veritatis pascitur, quin lumen illud sibi necessarium concrearet. Sed non intuetur mens veritatem ipsam, per quam intuetur se et omnia, nisi quia est, non quid sit ipsa, sicut visus non videt claritatem illius solaris lucis, per quam videt omne visibile; experitur tamen se sine ipsa non videre, et sic quia est attingit, sed quid est nequaquam [...]. Unde veritas in mente est quasi speculum invisibile, in quo mens omne visibile per ipsam intuetur”.

³² IS, lib. II, n. 30: „Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa”.

³³ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, s. 236-237: „Słowo ‘Bóg’ [*Deus*] pochodzi od *theo*, to znaczy ‘widzę’. Otóż ten Bóg jest w naszym świecie tym, czym oko w świecie barw. Barwę nie inaczej się postrzega jak tylko okiem, do tego wszakże, by oko swobodnie postrzegało barwy, jego centrum samo musi być bezbarwne. W sferze barw nie widać więc oka, gdyż nie ma ono barwy; dlatego ze względu na dziedzinę barw jest raczej niczym niż czymś. Jednakże dziedzinie barw poza jej granicami żaden byt nie przysługuje, za to wyposaża ona w byt wszystko, co się w niej mieści. Oka tam nie da się wykryć. Oka zatem istniejącego w oderwaniu od barwy nie da się określić słownie w dziedzinie barw, gdyż w stosunek z nim nie wchodzi żadna określona barwa. To oko nazywa barwy według uznania, toteż wszelka nazwa w dziedzinie barw zależy od oka. Wynika z tego wszystkiego, że oko jak nazwa będąca źródłem wszelkich nazw w dziedzinie barw samo jest raczej niczym aniżeli czymś. I tak też Bóg ma się do wszystkiego jak oko do tego, co widzialne”. Tę metaforę Kuzańczyk bierze od Jana Szkota Eriugeny. Zob. A. Kijewska, *Etymology and Philosophy: God as videns and currens*, tłum. R. Majeran, w: *Eriugena Cusanus*, s. 121 i n.

³⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 99, s. 144-145.

sugeruje, że ma ona zastąpić arystotelesowską teorię abstrakcji, ponieważ „powszechnik formowany jest na podstawie ciągu zmysłowych przedstawień, a nie na podstawie samej abstrakcji, jak to jest u Arystotelesa”³⁵. Należy tu jednak dodać, że rozumienie poznania jako asymilacji wywodzi się wprost z myśli Arystotelesa³⁶ i obecne jest także w myśli scholastycznej – na przykład u Tomasza z Akwinu³⁷ – wobec czego jest bardzo wątpliwe, by było przez samego Kuzańczyka postrzegane jako niezgodne z teorią abstrakcji. Przynajmniej w warstwie słownej pojęcia abstrakcji i asymilacji u niego współwystępują. Czytamy na przykład, że umysł „tworzy podobizny (*assimilationes*) [...] w oderwaniu od materii (*mens [...] a materia abstracta*)” i tym samym „upodobnia się do form abstrakcyjnych (*se assimilatis formis abstractis*)”, tworząc „abstrakcyjne upodobnienia” (*assimilationes abstractivae*)³⁸.

Nie twierdzę, że teoria asymilacji – tak jak jest rozwinięta w pismach Kuzańczyka – jest zwykłym powtórzeniem poglądów Arystotelesa. Kuzańczyk próbuje wypracować pewną drogę pośrednią między arystotelizmem i platonizmem, czyli między teorią abstrakcji a teorią idei; kładzie nacisk na zasadniczą zgodność swoich rozważań z tymi dwoma nurtami. W związku z tym zasadne jest zapytać najpierw, na czym zgodność ta polega, a następnie spróbować uchwycić różnice³⁹.

³⁵ J.-M. Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris 2000, s. 301. W języku greckim ἀφαίρεσις, czyli pochodzące od czasownika ἀφαιρέω „zabieranie”, „odrywanie”, „oddzielanie”. Termin przełożony przez Boecjusza jako *abstractio* od posiadającego to samo znaczenie, co grecki odpowiednik, czasownika *abstraho*. A. Maryniarczyk, hasło: „Abstrakcja”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dostęp online 26.11.2021: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/abstrakcja.pdf>. Dla zwięzłego ujęcia problemu abstrakcji przede wszystkim w kontekście myśli średniowiecznej zob. G. Calà Ulloa, *Il problema dell'astrazione*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 34/2 (1942-XX), s. 75-94. Z kolei obszernie i zniuansowane przedstawienie problemu rozumienia abstrakcji u samego Arystotelesa znaleźć można w książce: A. Bäck, *Aristotle's Theory of Abstraction*, Cham 2014.

³⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, tłum. E.I. Zieliński, Lublin 2001, s. 459-462. „Co posiada władzę zmysłową, jest w możności takie, jaki w akcie jest sam przedmiot zmysłowy [...]. Ona odbiera wpływ [od przedmiotu zmysłowego] tak długo, jak długo nie jest [do niego] podobna; gdy odebrała wpływ, upodobniła się [do niego] i jest taka, jak on”. Arystoteles, *O duszy*, II, V, 418a, s. 54.

³⁷ W *Quaestiones disputatae de veritate* Tomasz zadaje pytanie, czy umysł może poznawać materialne przedmioty. W części *videtur quod non* przedstawia odpowiedź przeczącą: „omnis cognitio est per assimilationem. Sed non potest esse assimilatio inter mentem et materialia, quia similitudinem facit unitas qualitatis; qualitates autem rerum materialium sunt corporalia accidentia, quae in mente esse non possunt. Ergo mens non potest materialia cognoscere” (*De veritate*, q. 10 a. 4 arg. 5). Sądząc jednak, że takie poznanie jest możliwe, odpowiada: „quod quamvis qualitates corporales non possint esse in mente, possunt tamen (in) ea esse similitudines corporearum qualitatum, et secundum has mens rebus corporeis assimilatur” (*De veritate*, q. 10 a. 4 ad 5). Nie stoi to dla niego w żadnej sprzeczności z rozumieniem poznania jako abstrakcji, skoro w kolejnej odpowiedzi deklaruje: „intellectus cognoscit abstrahendo a materia particulari et conditionibus eius” (*De veritate*, q. 10 a. 4 ad 6). Podane fragmenty za: S. Thoma de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 10, a. 4 (dostęp online 26.11.2021: <https://www.corpusthomicum.org/qdv10.html>).

³⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 104, s. 152-153.

³⁹ Kijewska, „IDIOTA DE MENTE”: *Cusanus' Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, s. 67-88.

Termin $\text{id\epsilon\acute{\alpha}}$ (idea) związany jest z czasownikiem $\text{id\epsilon\acute{\iota}\nu}$ – „zobaczyć” – podobnie jak równoznaczący z nim i stosowany zamiennie termin $\text{\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma}$ (forma)⁴⁰. Reale wskazuje, że przed Platonem wyraz „idea” odnoszony był przede wszystkim do widzialnej, zewnętrznej formy danej rzeczy (do tego, co można uchwycić wzrokiem), jednak Platon świadomie zmienia to znaczenie. Odnosi ów termin do formy wewnętrznej – inteligibilnej natury rzeczy – widzianej jedynie „okiem umysłu”⁴¹. Tak rozumiane idee zostają przez niego wyróżnione ontycznie; Platon uznaje je za to, co istnieje w sensie pełnym i stanowi przyczynę rzeczywistości zmysłowej⁴².

Arystoteles w *Metafizyce* podaje, że zasadniczym źródłem teorii idei jest problem zmienności świata i możliwości wiedzy. Platon przyjmuje naukę Sokratesa o pojęciach ogólnych i definicjach, które mają być poszukiwane jako to, co stanowi o trwałości poznania; uznaje przy tym, że pojęcia ogólne i definicje – ponieważ są niezmiennie – nie mogą odnosić się do rzeczy zmysłowych, ponieważ te są zmienne. Z tego powodu postuluje on istnienie świata idei, który (1) gwarantuje adekwatność poznania ludzkiego i (2) stanowi rację istnienia rzeczy zmysłowych jako „uczestniczących” w ideach⁴³.

Arystoteles zauważa, że termin „uczestnictwo” (łac. *participatio*, gr. $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$) jest nowością wprowadzoną przez Platona, ale niesprecyzowaną przez niego w żaden sposób⁴⁴. Co istotne, poddaje tę teorię krytyce właśnie z uwagi na problem przyczynowości idei i relacji „uczestnictwa” (które jego zdaniem jest jedynie pustą nazwą), a nie z uwagi przekonanie o nieadekwatności poznania i niemożliwości zdobycia wiedzy⁴⁵. Wyróżnia cztery rodzaje przyczyn – materialną⁴⁶, formalną⁴⁷, sprawczą⁴⁸, celową⁴⁹ – i zauważa w odniesieniu do teorii

⁴⁰ Oba pochodzą od form aorystu czasownika $\text{\omicron}\rho\alpha\acute{\iota}\nu$ („widzieć”, „ogłądać”). Podobnie łacińska *species* – gatunek – wywodzi się od *specio* („patrzę”, „obserwuję”).

⁴¹ Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 88-91.

⁴² Reale wyróżnia sześć cech, które Platon – w różnych pismach – przypisuje ideom: „1) inteligibilność (idea jest [...] przedmiotem intelektu i może być ujęta tylko przez intelekt), 2) niecielesność (idea przynależy do zupełnie innego wymiaru niż świat materialny, który można poznać zmysłami), 3) bytowość w sensie pełnym (idee są bytem, który istnieje naprawdę), 4) niezmiennosc (idee nie tylko nie powstają i nie giną, lecz także nie podlegają jakiegokolwiek postaci zmiany), 5) samoistność (idee istnieją w sobie i przez siebie, czyli są bezwzględnie obiektywne), 6) jedność (każda idea jest jednością jednoczącą wielość rzeczy, które w niej partycypują)”. Tamże, s. 91-92.

⁴³ Arystoteles, *Metafizyka*, t. 1 (I, 6, 987b-988a), tłum. T. Żeleźnik, red. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996, s. 44-50.

⁴⁴ Tamże, s. 45-47.

⁴⁵ Tamże, I, 9, 990b-993a, s. 64-81.

⁴⁶ Tamże, V, 2, 1013b, s. 218: „Przyczyną nazywa się w jednym znaczeniu to, z czego rzecz powstaje i co należy do jej struktury, na przykład brąz jest przyczyną statuy, a srebro lutni”.

⁴⁷ Tamże, s. 218-219: „W innym znaczeniu przyczyną jest forma ($\text{\tau\omicron}\ \text{\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma}$) i wzór ($\text{\tau\omicron}\ \text{\rho\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha}$), to znaczy definicja tego, czym rzecz jest, oraz nadrzędne rodzaje, dla oktawy na przykład jest to stosunek 2:1, a ogólniej – liczba; jak również są przyczynami składniki definicji”.

idei, że nie uwzględnia ona przyczyny sprawczej i celowej (jest więc niepełna) oraz nie wyjaśnia dostatecznie relacji między ideą jako przyczyną formalną i materią jako przyczyną materialną (nie ma tym samym większej wartości eksplanacyjnej)⁵⁰. Pomijając szczegółową krytykę teorii idei i możliwe do wyróżnienia aporie, wskazać można na dwa istotne fragmenty:

[...] wydaje się niemożliwe, żeby istota była oddzielona od tego, czego jest istotą; jakże więc idee, skoro są istotami tych rzeczy, mogłyby być poza nimi? W *Fedonie* mówi się w ten sposób, że idee są przyczynami bytowania i powstawania. A przecież gdyby były idee, to i tak te rzeczy, które mają w nich uczestniczyć, nie mogłyby powstać bez czynnika poruszającego. I zresztą powstaje wiele takich rzeczy, jak dom albo pierścień, dla których, jak sądzimy, nie ma idei. A przeto jest oczywiste, że i wszystkie inne rzeczy mogą istnieć i powstawać dzięki takim samym przyczynom, jak te, o których mowa⁵¹.

W ogóle mądrość polega na dociekanii przyczyny zjawisk, a my właśnie to zaniedbujemy, gdyż nie mówimy wcale o tej przyczynie, która jest źródłem zmiany. A chcąc wyjaśnić, jaka jest istota tych rzeczy tutaj, mówimy, że są jeszcze substancje innego rodzaju. Lecz gdy chodzi o to, w jaki sposób one mają być substancjami tych rzeczy, to zadowalamy się już pustymi słowami. Albowiem uczestnictwo [w ideach], jak to już przedtem było powiedziane, jest niczym⁵².

Podstawowym problemem jest przyczynowość idei i ich odrębność. Arystoteles nie głosi, że to, co Platon rozumie pod pojęciem idei, jest fikcją, ale uważa, że platońskie ujęcie relacji między ideą a rzeczą jest błędne. Przyjmuje, że treści ogólne są zawarte w jednostkach i uzyskiwane przez umysł na gruncie procesu abstrakcji⁵³. Jednak celem Arystotelesa – jak zauważa Allan Bäck – nie jest przedstawienie ich jako konwencjonalnych wytworów ludzkiego umysłu, ale wskazanie i uzasadnienie ich realnej podstawy ontycznej. Chodzi o ugruntowanie poznania naukowego, czyli dotyczącego rzeczy ogólnych, w złożonej z jednostek rzeczywistości; o ustalenie, że to, co ogólne, rzeczywiście istnieje w tym, co konkretne. W takim ujęciu nauka nie zajmuje się wytwarzaniem zaledwie użytecznych modeli rzeczywistości, ale stanowi teorię – *θεωρία* – w źródłowym tego słowa znaczeniu jako

⁴⁸ Tamże, s. 219: „Dalej przyczyną jest to, z czego najpierw bierze się zmiana albo spoczynek, na przykład taką przyczyną jest ten, kto decyduje, dla dziecka ojciec i w ogóle taką przyczyną jest czynnik sprawczy dla sprawianego i powodujący zmianę dla podlegającego zmianie”.

⁴⁹ Tamże: „Wreszcie przyczyną jest cel – to, dla czego coś jest, jak na przykład spacer dla zdrowia. Bo dłaczego ktoś odbywa spacer? Mówimy, że po to, aby być zdrowym. I odpowiadając w ten sposób uważamy, że wskazaliśmy przyczynę”.

⁵⁰ Tamże, I, 6, 987b-988a, s. 44-50.

⁵¹ Tamże, I, 9, 991b, s. 70-71.

⁵² Tamże, I, 9, 992b, s. 76.

⁵³ Przyjmuje się, że Arystoteles wprowadza teorię abstrakcji na kanwie tej dyskusji, aby rozwiązać powyższe trudności i dać uzasadnienie poznania naukowego (dotyczącego tego, co ogólne, czyli idei-form), jednak – jak zauważają badacze – nie wyklada on tej teorii w sposób systematyczny, chociaż można przyjąć, że daje teoretyczne podstawy do jej wyprowadzenia, wyróżniając pewne cechy abstrakcji w ramach rozważań nad innymi zagadnieniami. Bäck, *Aristotle's Theory of Abstraction*, s. 2-3.

„oglądu” rzeczywistości (θεωρεῖν znaczy „oglądać”, „obserwować”)⁵⁴. Nasze poznanie odzwierciedla realną strukturę rzeczywistości, pozostaje względem niej w określonej relacji, a wytwory tego poznania nie są użytecznymi fikcjami, ale obiektywnymi ujęciami tej struktury⁵⁵.

Mając na uwadze te kwestie nietrudno zrozumieć, dlaczego Kuzańczyk nie postrzega poglądów Platona i Arystotelesa jako radykalnie przeciwnych, ale świadomie stara się wypracować pewną drogę pośrednią⁵⁶ (takie podejście znajdujemy m.in. w *De docta ignorantia*⁵⁷, *Idiota de mente*⁵⁸ i *De venatione sapientiae*⁵⁹). Uzasadniam w tym rozdziale następujące twierdzenia: (1) Kuzańczyk sprowadza poglądy Arystotelesa do twierdzenia o zdolności umysłu do rozpoznania inteligibilnej struktury rzeczywistości w oparciu o dane zmysłowe (relacja umysł – rzecz); (2) wykorzystuje zmodyfikowaną teorię idei do opisu relacji między tą strukturą a Bogiem (relacja Bóg – rzecz), (3) usiłuje dokonać syntezy tych dwóch stanowisk (relacja umysł – rzecz – Bóg).

Zagadnienia (1) i (2) w pismach Kuzańczyka zazwyczaj współwystępują, zawarte są obok siebie w tych samych akapitach, tak że nie widzę potrzeby traktować ich oddzielnie. W *De docta ignorantia* czytamy, że powszechniki (*universalia*) w pewien sposób poprzedzają rzeczy jednostkowe (są *ante res*), ale istnieją aktualnie tylko w nich, nie posiadając odrębnego statusu ontycznego. Nie są one zatem tylko bytami myślnymi (*entia rationis*), ale mają realną podstawę ontyczną, przy czym to abstrakcja jest określona mianem bytu myślnego („intelekt nadaje powszechnikom byt pozarzeczowy”, czyli myślny)⁶⁰. Zachodzi więc zasadnicza zgodność między intelektem a strukturą rzeczywistości dzięki zdolności intelektu do abstrahowania form ogólnych z rzeczy konkretnych. Powszechnik ma tutaj trzy znaczenia: (1)

⁵⁴ Tamże, s. 9-11.

⁵⁵ Zdaniem Bäckä takie rozumienie abstrakcji odróżnia Arystotelesa od niektórych myślicieli nowożytnych (Locke, Berkeley). Tamże, s. 11.

⁵⁶ Na temat postrzegania zgodności i różnic między Platonem i Arystotelesem w tradycji filozoficznej antyku (przede wszystkim wśród platoników) można przeczytać w obszernej pracy George’a E. Karamanolisa, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006.

⁵⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. IX, s. 132-139.

⁵⁸ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. XIV, n. 152-153, s. 233-235. W *Laiku* Kuzańczyk idzie nawet krok dalej, twierdząc: „Te wszystkie różne sposoby poznania i inne, jakiegokolwiek mogłyby być pomyślane, łatwo można rozwikłać i pogodzić, kiedy tylko umysł wzniesie się do nieskończoności”. Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 67, s. 93.

⁵⁹ VS, c. VIII, n. 19: „Plato, venator miro modo circumspectus, considerabat superiora in inferioribus esse participative, inferiora vero in superioribus excellenter. Ideo, cum videret multa nominari bona ex participatione boni, et sic iusta et honesta, attendebat illa nomen participati sortiri et se convertit ad videndum per se bonum et iustum ac quod, si participantia sunt bona et iusta, utique per se talia sunt maxime talia et causae aliorum. Et in hoc Peripateticorum princeps, acutissimus Aristoteles, consentit, qui sic in naturalibus multa participatione calida videns ad per se calidum devenire oportere affirmabat, quod sit maxime tale et causa caloris in omnibus est uti ignis. Et hac via ad primam et per se causam omnium causarum pervenerunt; sic ad ens entium, vitam viventium atque intellectum intelligentium”.

⁶⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VI, s. 119.

oznacza inteligibilną strukturę zawartą w konkretnej rzeczy (*in re*); (2) oznacza inteligibilną strukturę w jakimś sensie pierwotną wobec rzeczy (*ante rem*), (3) oznacza wyabstrahowane pojęcie (*post rem*). W *Laiku* Kuzańczyk wskazuje, na czym jego zdaniem polega różnica między Platonem a Arystotelesem – chodzi przede wszystkim o kierunek rozumowania. Arystoteles wychodzi od tego, co zmysłowe, skupiając się na relacji między powszechnikiem *in re* a powszechnikiem *post rem*, natomiast Platon wychodzi od tego, co niezmysłowe, skupiając się na relacji między powszechnikiem *ante rem* a powszechnikiem *in re*⁶¹. Kuzańczyk nie neguje zasadności żadnej z tych dróg, ale wskazuje – broniąc platońskiego sposobu rozumowania – że zarówno powszechniki *ante res*, jak i *post res* posiadają realną podstawę ontyczną: w przypadku powszechnika *post rem* tą podstawą są konkretne rzeczy (tudzież powszechniki *in rebus*), w przypadku powszechnika *ante rem* – Bóg. Powszechniki *ante res* nie tworzą odrębnej ontycznie dziedziny, ale stanowią relację między konkretem a Umysłem Boga, tak jak powszechniki *post res* stanowią pewną relację między konkretem a umysłem człowieka⁶².

W ten sposób Kuzańczyk – idąc śladami komentatorów – próbuje uzupełnić te braki, które były dla Arystotelesa powodem odrzucenia teorii idei. W *De beryllo* czytamy:

⁶¹ Tenże, *Laik o umyśle*, rozdz. XIV, n. 152-153, s. 233-235. „Przecież patrząc na obraz Stwórcy, który najwyraźniej jaśniej w intelektbilności, czyli tam, gdzie umysł upodabnia się do Bożej prostoty, Platon tam właśnie ustanowił podstawę i substancję umysłu, który – jak uważał – trwa po śmierci ciała. W porządku natury intelektbilność poprzedza inteligencję, lecz wyradza się w nią wówczas, gdy odstępuje od Bożej prostoty, w której wszystko jest jednym i gdy chce w sobie samej oglądać wszystkie rzeczy tak, jakby każda rzecz miała swój własny, odrębny od innych byt. Następnie jeszcze bardziej wyradza się umysł, kiedy poprzez ruch rozumu pojmuje rzeczy nie w sobie samym, ale jako formę istniejącą w zmiennej materii. Umysł nie może tam pojąć prawdy, ale skłania się ku jej obrazowi. Arystoteles zaś, który rozważał wszystkie rzeczy, o ile podpadają pod nazwy, które zostały nadane dzięki działaniu rozumu, uznał rozum za podstawę, i być może dlatego twierdzi, że rozum wstępuje do inteligencji poprzez nauczanie, które realizuje się za sprawą słów, a następnie w sposób najbardziej wzniosły, wstępuje do intelektbilności. Stąd Arystoteles bierze rozum jako podstawę wstępowania intelektu. Platon zaś uznaje intelektbilność jako podstawę zstępowania intelektu. Tak oto wydaje się, że między nimi zachodzi jedynie różnica sposobów rozważania”. Problem ten podejmowany jest też w: tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. IX, s. 132-139.

⁶² Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. V-VI, s. 114-121. Podobnie głosi Tomasz z Akwinu (STh. I^a q. 15 a. 1 co.): „Respondeo dicendum quod necesse est ponere in mente divina ideas. Idea enim Graece, Latine forma dicitur, unde per ideas intelliguntur formae aliarum rerum, praeter ipsas res existentes. Forma autem alicuius rei praeter ipsam existens, ad duo esse potest, vel ut sit exemplar eius cuius dicitur forma; vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formae cognoscibilia dicuntur esse in cognoscente. Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas. Quod sic patet. In omnibus enim quae non a casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cuiuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formae est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter. In quibusdam enim agentibus praeexistit forma rei fiendae secundum esse naturale, sicut in his quae agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam vero secundum esse intelligibile, ut in his quae agunt per intellectum; sicut similitudo domus praeexistit in mente aedificatoris. Et haec potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formae quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae”.

Awerroes w Księdze XI *Metafizyki* powiedział, że „wszystkie formy” są „aktualnie w Pierwszym Poruszycielu”, a w Księdze XII – tak jak Arystoteles – neguje idee Platona, ale ustanawia idee i formy w Pierwszym Poruszycielu. To samo stwierdza Albert w komentarzu do Dionizego. Głosi bowiem, że Arystoteles mówi o trójprzyczynowej pierwszej przyczynie, tzn. sprawczej, formalnej i celowej (przyczyna formalna to przyczyna wzorcza), i że [Arystoteles] nie odrzuca Platona z powodu tego poglądu. Prawdą jest bowiem, że Bóg w sobie posiada wzory (*exemplaria*) wszystkich rzeczy. Wzory są racjami (*rationes*). Teologowie nazywają zaś wzory, czyli idee, wolą Boga, ponieważ, jak głosi prorok, „zechciał i uczynił”. Wola, która w pierwszym intelekcie jest samą racją (*ipsa ratio*), słusznie nazywana jest wzorem (*exemplar*) – tak jak w księciu wola wsparta rozumem (*ratio*) jest wzorem prawa, bowiem „co podoba się księciu, posiada moc prawną”⁶³.

We fragmencie tym Kuzańczyk dostrzega zgodność między Platonem i Arystotelesem pod warunkiem zmodyfikowania teorii idei, tj. odmówienia im odrębnego statusu ontycznego i przypisania ich Bogu. Ważne jest to, że Kuzańczyk nie sądzi, by poznanie na drodze abstrakcji pozwalało poznać powszechniki *ante res*, a jedynie rozpoznać je *in rebus* i odtworzyć jako abstrakty. Poznanie powszechników *ante res* (czyli wzorów) wymaga pewnej *notitia sine abstractione*, ponieważ proces abstrakcji dokonuje się w czasie, któremu wzory te – skoro są wieczne – nie podlegają⁶⁴. Wydaje się, że sposób myślenia Kuzańczyka prowadzi go w tym miejscu do położenia mocniejszego akcentu na teorię asymilacji, która pozwala lepiej ująć relację między umysłem człowieka i Boga. Chodzi bowiem o możliwość przejścia od umysłu ludzkiego do wzoru, co na gruncie teorii abstrakcji może wydawać się problematyczne⁶⁵.

⁶³ B, n. 17 (tłum. A.Ś.): „Dicebat Averroes «in XI Metaphysicae omnes formas» esse «actu in primo motore» et in XII Metaphysicae quomodo Aristoteles negando ideas Platonis ponit ideas et formas in primo motore. Idem Albertus in commentariis super Dionysio asserit. Ait enim Aristotelem dicere primam causam tricausalem, scilicet efficientem, formalem et finalem, formalis est exemplaris, quodque ad illum intellectum non reprehendat Platonem. Verum est autem quod deus omnium in se habet exemplaria. Exemplaria autem rationes sunt. Nominant autem theologi exemplaria seu ideas dei voluntatem, quoniam sicut «voluit fecit», ait propheta. Voluntas autem, quae est ipsa ratio in primo intellectu, bene dicitur exemplar, sicut voluntas in principe ratione fulcita exemplar legis est, «quod enim principi placuit, legis habet vigorem»”.

⁶⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. IX, s. 135 (DI, lib. II, c. IX, n. 147). Tenże, *Laik o umyśle*, n. 154, s. 236-237.

⁶⁵ Kuzańczyk nie wyjaśnia dokładnie tego zagadnienia; zapewne można to uzasadnić odwołując się do czasowego charakteru procesu abstrakcji, ale w takim ujęciu proces asymilacji musiałby w pewnym sensie przekraczać czasowość. Można przyjąć, że proces asymilacji przekracza czasowość z uwagi na wieczną naturę docelowego przedmiotu upodobnienia (tj. Boga), co jednak pozostawia otwarte pytanie o celowość procesu abstrakcji. Poniżej staram się pokazać, że asymilacyjny charakter poznania jest dla Kuzańczyka ściślej związany z aktywnością intelektu, a abstrakcja dotyczy bardziej dziedziny rozumu. Jest to jednak kwestia rozłożenia akcentów i znuansowania rozważań, które – jeśli chodzi o ten konkretny problem – nie są przez Kuzańczyka dostatecznie jasno wyłożone. Przyjmuję, że asymilacja jest pojęciem szerszym niż abstrakcja, którą można uznać za szczególnie rodzaj asymilacji – tj. za asymilację rozumową (a nie intelektualną). Warto dopowiedzieć, że chociaż rozumienie poznania jako asymilacji ma swoje źródło w pismach Arystotelesa, to jednak – jak wskazują José Filipe Silva i Christina Thomsen Thörnqvist – w myśli średniowiecznej używano języka asymilacji w kontekście problemu relacji między człowiekiem a Bogiem (człowiek powinien się do Boga upodobnić). Taki jest też kontekst teoriozponawczych rozważań Kuzańczyka. J.F. Silva, Ch.Thomsen Thörnqvist, *Introduction: Assimilation and Representation in Medieval Theories of Cognition*, „Vivarium” 57 (2019), s. 225.

Teoria asymilacji posiada dwa założenia: (1) to, co poznawane, jest w jakimś istotnym sensie podobne do podmiotu poznającego, (2) w innym sensie musi więc być doń niepodobne⁶⁶. W kontekście problemu upodobnienia się do Boga Kuzańczyk zwięźle wskazuje na te dwa aspekty: (1) umysł ludzki jest podobny do boskiego dzięki pojmowaniu, (2) różnica polega na tym, że umysł ludzki – pojmując – upodabnia się (*assimilat*) dzięki pojęciom lub intelektualnym obrazom (*notiones seu intellectuales visiones*), natomiast umysł boski – pojmując – stwarza (*creat*). Umysł Boga jest *vis entificativa*, a człowieka – *assimilativa*⁶⁷. Nieco bardziej skomplikowany jest ten podział w kontekście upodobnienia się do rzeczy konkretnych. Tak jak wszystkie rzeczy cielesne człowiek jest złożony z materii i formy, dzięki czemu ma bezpośredni kontakt z określonymi aspektami lub „przedstawieniami” (*species*) tych rzeczy, które to aspekty odpowiadają określonym organom cielesnym i stanowią właściwy ich przedmiot. Przedmiotem wzroku są *visibilia*, słuchu – *audibilia*, smaku – *gustabilia*, węchu – *odorabilia*, dotyku – *tangibilia*. Za pośrednictwem tych danych rozum wydaje sąd dotyczący poznawalnej struktury danej rzeczy, „nadaje jej granicę” (*terminat*), wytwarzając tym samym pojęcia ogólne, które stanowią przedmiot władzy rozumu jako *rationabilia*⁶⁸.

Człowiek poznaje rzeczy cielesne dzięki temu podobieństwu, przy czym mowa tu o umyśle w jego relacji do ciała. Zasadnicze niepodobieństwo umysłu względem rzeczy cielesnych polega zaś na tym, że umysł sam w sobie nie jest materialny, tak że chcąc zrozumieć, na czym polega jego specyficzne działanie, powinniśmy – zdaniem Kuzańczyka – ująć go tak, jaki jest sam w sobie, a nie „zatopiony w ciele” (*non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se*⁶⁹). Biorąc pod uwagę to zasadnicze niepodobieństwo między umysłem a rzeczami cielesnymi, wydaje się nie być przypadkiem, że najwyższej władzy umysłu – tj. intelektowi – Kuzańczyk nie wyznacza w tym fragmencie konkretnego przedmiotu (pewnych „intelektibiliów” czy „inteligibiliów”). Właściwym przedmiotem intelektu nie jest bowiem żadna rzecz cielesna, ani żaden jej poznawalny aspekt, ale Bóg, do którego umysł „ze wszystkich sił stara się upodobnić”⁷⁰. W innych pismach Bóg określany jest mianem *obiectum intellectus*⁷¹, *mentis obiectum*⁷², *ultimum obiectum delectabilissimum* i *obiectum aeternum*⁷³.

⁶⁶ Tamże. Por. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. II, s. 459-461.

⁶⁷ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 99, s. 144-145.

⁶⁸ Tamże, n. 99-100, s. 144-147.

⁶⁹ Tamże, n. 103, s. 150-151.

⁷⁰ Tamże, n. 106, s. 157.

⁷¹ ADI, n. 16: „Sic Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis”.

Chociaż w przedstawionym powyżej fragmencie Kuzańczyk nie przypisuje intelektowi odrębnych przedmiotów („intelektibiliów”) i jasno wskazuje na Boga jako ów przedmiot, to w dalszych partiach tekstu mowa jest jednak o pewnej „intelektibilności” (*intellectibilitas*). Podaje, że Arystoteles miał przechodzić „od rozumu do wiedzy, a od wiedzy do intelektibilności”, natomiast Platon – przeciwnie – przechodzić od intelektibilności do wiedzy⁷⁴. Intelektibilność oznacza dziedzinę wiecznych idei lub wzorów, która nie jest poznawana na drodze abstrakcji, ponieważ wydobyte na drodze abstrakcji pojęcia są zmienne (jako że uzyskiwane są „zgodnie z warunkami tego zmiennego świata”), podczas gdy wzory są pojęciami niezmiennymi (*notiones invariables*)⁷⁵. Kuzańczyk nie precyzuje, czy jego zdaniem Arystoteles przedstawia inny rodzaj poznania niż proces abstrakcji w odniesieniu do „intelektibilności”, niemniej jasne jest przynajmniej tyle, że według Kuzańczyka dziedzina wzorów nie jest odkrywana na gruncie tego procesu.

Kuzańczyk pisze w *Laiku*, że „Arystoteles bierze rozum jako podstawę wstępowania (*ascensus*) do intelektu, Platon zaś uznaje intelektibilność jako podstawę zstępowania (*descensus*) intelektu”⁷⁶. Nieco szerszy opis relacji *ascensus-descensus* znajdujemy m.in. w *De coniecturis*:

A zatem dlatego, że intelekt jest w zmysłach aktualnie, śpiący rozum zostaje pobudzony przez podziw, aby spieszył do tego, co podobne prawdzie (*ad verisimile*). Następnie inteligencja zostaje popchnięta, by w sposób bardziej oderwany (*absolutius*) i gorliwy wzniosła się od uśpionej możliwości do poznania tego, co prawdziwe. Inteligencja w wyobraźni bowiem odmalowuje doznania zmysłowe i, gdy docieka ich wzoru (*ratio*),

⁷² VD, c. VI, n. 19: „Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt, rubea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionis”.

⁷³ DI, lib. III, c. X, n. 240: „Intellectualis natura, quae supra tempus est et corruptioni temporali non subdita, ex sui natura intra se formas incorruptibiles complectens, ut puta mathematicas suo modo abstractas, et etiam naturales, quae in ipsa intellectuali absconduntur et transformantur de facili, quae sunt nobis manductiva signa incorruptibilitatis eius, quia locus incorruptibilium incorruptibilis, naturali motu ad veritatem movetur abstractissimam, quasi ad finem desideriorum suorum ac ad ultimum obiectum delectabilissimum. Et quoniam hoc tale obiectum est omnia, quia Deus, insatiabilis intellectus quousque attingat ipsum, immortalis et incorruptibilis est, cum non satietur nisi in obiecto aeterno”.

⁷⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. XIV, n. 151-153, s. 232-235. Nie chcę tutaj szczegółowo przedstawiać wieloznaczności tego terminu i związanych z nim terminów bliskoznacznych (np. *intelligentia*). U Kuzańczyka wykorzystywane są one również na innych płaszczyznach, na przykład angelologicznej (tamże, rozdz. XIV, n. 154, s. 237). Dokonuję w tym miejscu pewnego uproszczenia, skupiając się wyłącznie na płaszczyźnie teoriopoznawczej, gdzie myśl Kuzańczyka zdaje się być dostatecznie jasna.

⁷⁵ Tamże, n. 154, s. 236-237.

⁷⁶ Tamże, n. 153, s. 234-235. Relacja *ascensus-descensus* w intelekcie, choć u Kuzańczyka przybiera wymiar koncepcji mistycznej, stanowiła część rozwijanej w średniowieczu teorii supozycji, związanej z rozumieniem logicznej relacji między jednostką a ogółem. Odczytanie myśli Kuzańczyka w kontekście historii logiki wymagałoby jednak obszernej i oddzielnej pracy. Więcej na temat relacji *ascensus-descensus* w logice można znaleźć w: E.J. Ashworth, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht 1974, s. 213-221. Paul Vincent Spade, *The Logic of Categorical: The Medieval Theory of Descent and Ascent*, w: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, red. N. Kretzman, Dordrecht 1988, s. 187-224. E.J. Ashworth, *Descent and Ascent from Ockham to Domingo de Soto: An Answer to Paul Spade*, „Vivarium” 51 (2013), s. 385-410.

przechodzi do aktu pojmowania i wiedzy o tym, co prawdziwe. Jednoczy bowiem różność (*alteritas*) doznań zmysłowych w wyobraźni, różnorodność różności (*varietas alteritatum*) wyobrażeń jednoczy w rozumie, a różnorodną różność tego, co rozumne (*varia alteritas rationum*), jednoczy w swojej intelektualnej prostej jedności. Jedność intelektu schodzi do różności tego, co rozumne, jedność rozumu – do różności wyobraźni, jedność wyobraźni – do różności zmysłów. Zwiń zatem intelektualnie wstępowanie ze zstępowaniem (*ascensus cum descensu*), abyś mógł to pojąć. Nie jest bowiem intencją intelektu, by stać się zmysłami, lecz by stać się doskonałym intelektem w akcji; ale ponieważ intelekt nie może inaczej się zaktualizować, staje się zmysłami, aby tym sposobem mógł przejść z możliwości do aktu⁷⁷.

Proces poznania rozumiany jest w kategoriach jedności i różności⁷⁸ oraz przechodzenia z możliwości do aktu, stanowiąc celowe działanie wobec świata zmysłowego (wyraża to termin *intentio intellectus*). Celem poznania, czy też jego aktualizacją, jest doprowadzenie różnorodnych danych (*sensibilia*) do możliwie najwyższej jedności. Proces abstrakcji, który można nazwać procesem asymilacji rozumowej, jest etapem pomiędzy asymilacją zmysłową i intelektualną, odpowiadając tym samym za *varia alteritas rationum*. Ta zaś stanowi materiał dla aktywności intelektualnej, ale sama ta aktywność nie pochodzi od zmysłów⁷⁹. Rozum ustanawia hierarchię jedności przechodząc od jednostek (*individua*), przez gatunki (*species*), aż do rodzajów (*genera*), przy czym jedność rodzaju zależna jest od różności gatunków, jedność gatunku – od różności jednostek, natomiast jedność jednostki – od różności dostrzegalnych zmysłowo aspektów⁸⁰. „Zstępowanie” intelektu polega w takim ujęciu na udostępnianiu jedności władzom niższym, aby mogły one dokonać właściwego sobie działania, odróżniając określone dane na podstawie założonej jedności. Z kolei „wstępowanie” polega na stopniowym ujmowaniu poszczególnych jedności jako zależnych od różności, co umożliwia przejście do jedności wyższej jako warunku jedności niższej. Poznanie zmysłowe nie jest nigdy czysto zmysłowe, ani poznanie rozumowe – czysto rozumowe, ponieważ zakładają one intelektualne ujęcie kategorii jedności i różności.

Intelekt nie poznaje pozytywnie tej jedności i różności, nie są one wrodzonymi pojęciami. Wszystko, co ujmowane jest na podstawie tego założenia (jedność-różność), poznawane jest pozytywnie, przy czym same te dwa pojęcia absolutne nie są poznawalne

⁷⁷ DC, lib. II, c. XVI, n. 159 (tłum. A.Ś.): „Per hoc igitur quod intellectus in sensu in actu est, excitatur admiratione dormitans ratio, ut ad verisimile discurrat. Deinde intelligentia pulsatur, ut absolutius a dormitante potentia in cognitionem veri vigilantius erigatur. Sensata enim in phantasia depingit atque, dum eorum rationem inquirat, in actum intelligendi verique notitiam pergit. Unit enim alteritates sensorum in phantasia, varietatem alteritatum phantasmatum unit in ratione, variam alteritatem rationum in sua unit intellectuali simplici unitate. Descendit unitas intellectus in alteritatem rationis, unitas rationis in alteritatem imaginationis, unitas imaginationis in alteritatem sensus. Complicata igitur ascensum cum descensu intellectualiter, ut apprehendas. Non est enim intentio intellectus, ut fiat sensus, sed ut fiat intellectus perfectus et in actu; sed quoniam in actu aliter constitui nequit, fit sensus, ut sic hoc medio de potentia in actum pergere queat”.

⁷⁸ Por. rozdz. 2.3.

⁷⁹ DC, lib. II, c. XVI, n. 161.

⁸⁰ DC, lib. II, c. XVI, n. 162.

pozytywnie, ale negatywnie jako konieczny warunek poznania pozytywnego (jako jego założenie):

Zwróć zatem uwagę, że jedność sama w sobie jest nieosiągalna. Inaczej dokładność (coś nieskończonego i nieosiągalnego) byłaby osiągalna za pomocą rozumu, co jest niemożliwe. Jedność jest przeto osiągalna tylko za pośrednictwem różności, tak jak jedność gatunku za pośrednictwem różności jednostek, a jedność rodzaju – za pośrednictwem różnorodności gatunków. Z tego samego powodu różność również nie jest osiągalna sama w sobie, skoro nie osiąga się różności inaczej niż za pośrednictwem jedności⁸¹.

Wracając do problemu intelektu bilności rozumianej jako wzory rzeczy („niezmienne pojęcia”), można zauważyć, że wypracowywane są one na gruncie tej właśnie dialektyki jedności i różności, związanej z teorią asymilacji. Umysł w procesie asymilacji nie zatrzymuje się na danej mu za pośrednictwem zmysłów możliwie najwyższej jedności, ale dąży do Jedności absolutnej, której nie znajduje ani w sobie, ani w świecie, ponieważ jest ona przyczyną umysłu i świata⁸². Ten anagogiczny ruch intelektu (*ascensus intellectus*), czyli dążenie do upodobnienia się do Jedności absolutnej, jest warunkiem twierdzenia o istnieniu obiektywnych – tj. niezależnych od umysłu ludzkiego, ale zależnych od Umysłu Boga – wzorów rzeczy. Kuzańczyk wyraża to w sposób następujący:

A Bóg, który jest wszystkim, jaśnieje w nim [tj. w umyśle – przyp. A.Ś.], oczywiście wówczas, gdy umysł [...] zwróci się ku swemu Pierwowzorowi, ze wszystkich sił starając się do Niego upodobnić. A w ten sposób umysł ujmuje wszystko jako coś jednego i ujmuje siebie samego jako upodobnienie do owego jednego. Dzięki temu upodobnieniu wytwarza pojęcia (*notiones*) o tym jednym, które jest wszystkimi rzeczami⁸³.

Owe *notiones* to właśnie wzory rzeczy, których istnienie stwierdzone jest na podstawie poznawczo-afektywnego zwrócenia się do Pierwowzoru, co z kolei oznacza odwrócenie naturalnego procesu poznania w celu rozpoznania jego założeń. W *De docta ignorantia* czytamy, że „pojmowanie idzie za istnieniem i życiem” („sequitur [...] intelligere esse et vivere”⁸⁴). Umysł ludzki nie ma żadnej mocy sprawczej w odniesieniu do poznawanej rzeczywistości, tzn. nie jest zasadą ani istnienia, ani życia, ani samego pojmowania („nec potest dare esse nec vivere nec intelligere”⁸⁵). To, co ogólne, istnieje w rzeczywistości niezależnie od tego, czy umysł byłby w stanie to rozpoznać, ale jest w stanie to rozpoznać, ponieważ istnieje wspólna bytowi i poznaniu zasada, tj. Bóg, którego Kuzańczyk nazywa w

⁸¹ DC, lib. II, c. XVI, n. 162 (tłum. A.Ś.): „Adverte igitur quoniam unitas per se est inattingibilis. Alioquin praecisio, infinitum atque inattingibile, attingeretur ratione, quod est impossibile. Non igitur attingitur unitas nisi mediante alteritate, sicuti unitas speciei mediante alteritate individuorum atque generum unitas mediante specierum diversitate. Neque alteritas attingitur per se, ex eadem radice, unde non attingitur alteritas nisi mediante unitate”.

⁸² Por. rozdz. 2.3.

⁸³ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 106, s. 156-157.

⁸⁴ DI, lib. II, c. VI, n. 126.

⁸⁵ DI, lib. II, c. VI, n. 126.

tym kontekście „powszechnikiem absolutnym” (*universale absolutum*), tj. jedynym niezależnie istniejącym wzorem wszystkich rzeczy⁸⁶.

Ten wspólny korzeń poznania i bytu zasugerowany jest przez dość zaskakujące zdanie, które wydaje się stać w sprzeczności z arystotelesowskim *dictum* o zmysłowym źródle poznania: „[intelekt] nie może pojąć niczego, co nie byłoby w nim samym zawarte kontrakcyjnie”⁸⁷. Również w *De venatione sapientiae* czytamy, że „intelekt nie pojmuje niczego, czego nie znajduje w sobie samym”⁸⁸. Wyjaśnić to można za pomocą padającego w *Laiku* stwierdzenia, że konkretny człowiek istnieje i podpada pod nazwę gatunkową „człowiek” (*homo*) dzięki człowieczeństwu (*humanitas*), które jest „prawdą owego gatunku wyrażonego tą nazwą”⁸⁹, przy czym człowieczeństwo, o ile nie podpada pod nazwę, jest nieskończoną Formą i Wzorem⁹⁰. Odróżniając od siebie realnie istniejącą jednostkę i nazwę gatunkową, która ją wyraża (w tym przypadku „homo”), Kuzańczyk wskazuje na zależność ich obu od *humanitas* jako prawdy gatunku (*veritas speciei*). Przez *veritas* Kuzańczyk rozumie Boga jako nieskończony Wzór, a więc wskazuje tym samym na ścisłą zależność umysłu (gatunek w umyśle, nazwa gatunkowa) i jednostki (gatunek w jednostce) od Boga (prawda gatunku w umyśle i jednostce). Intelpekt nie pojmuje więc niczego, co nie posiadałoby tej samej zależności od Boga jako Prawdy, ale ona sama pozostaje niedostępna pozytywnie:

Jeśli wszystko znajduje się w Bożym Umyśle jako w swej dokładnej i właściwej prawdzie, to wszystko to znajduje się w naszym umyśle w sposób pojęciowy, [...] jako w podobieństwie właściwej Prawdy. Poznanie dokonuje się bowiem za sprawą podobieństwa. Wszystko istnieje w Bogu, ale znajduje się tam jako wzory rzeczy. W naszym umyśle wszystko istnieje jako podobieństwa rzeczy. [...] Albowiem poznanie albo „twarz” Boga zstępuje jedynie do natury myślącej, której przedmiotem jest prawda [...]”⁹¹.

Prawda nie może być ujęta konceptualnie, tak jak ujmowane są podpadające pod zmysły rzeczy, choć stanowi właściwy cel poznania, który może w pewien sposób zstąpić do umysłu „niby u kresu wszelkich pojęć”⁹². Powraca tu problem poznania wewnętrznego i znaczenia owej *notitia sine abstractione*. Kuzańczyk zaleca wszakże traktowanie rzeczy zmysłowych jako „enigmatycznych znaków”, ksiąg, które odsłaniają zamysł Nauczyciela

⁸⁶ DI, lib. II, c. VI, n. 125.

⁸⁷ DI, lib. II, c. VI, n. 126: „Nihil [...] intelligere potest, quod non sit iam in ipso contracte ipsum”.

⁸⁸ VS, c. XXIX, n. 86: „Nihil [...] apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit”. W poprzednim rozdziale (2.4.4.) wskazuję na *necessitas complexionis* jako związaną z procesem abstrakcji i poznawalną pozytywnie dziedzinę wiecznych idei; nie chcę w tym miejscu negować tego poglądu, ale uzupełnić o istotny niuans. Do rozpoznania tej dziedziny proces abstrakcji rozumowej jest konieczny, ale niewystarczający, i wymaga intelektualnego, asymilacyjnego odniesienia do *necessitas absoluta*, przy czym to odniesienie możliwe jest do odkrycia tylko na gruncie samopoznania.

⁸⁹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 66, s. 91.

⁹⁰ Tamże, n. 69, s. 95.

⁹¹ Tamże, rozdz. III, n. 72-73, s. 100-103.

⁹² Tamże, rozdz. VII, n. 106, s. 157.

Prawdy, ale ów zamysł odkrywany jest jedynie „w czystości intelektualnego ducha”⁹³. Stanowi to zapewne echo iluminacjonizmu Augustyna, czyli przekonania, że w odniesieniu do pewnych prawd – takich jak istnienie Jedności absolutnej – dysponujemy poznaniem niezależnym od zmysłów, ponieważ Jedności absolutnej nie znajdujemy w świecie zewnętrznym⁹⁴. Gyula Klima zauważa jednak, że teorie iluminacji i abstrakcji nie muszą być traktowane jako rozbieżne z powodu – przedstawionej powyżej⁹⁵ – aktywności intelektu czynnego i jego „oświeclającej” funkcji w procesie abstrakcji⁹⁶.

Uwagę tę można odnieść również do Kuzańczykowej teorii poznania. Wydaje się bowiem, że oświecenie konieczne jest do zrozumienia samego faktu poznania, a nie konkretnych mechanizmów nim rządzących; oświecenie jest warunkiem możliwości poznania w ogóle. W *Compendium* czytamy, że „poznanie zachodzi dzięki podobieństwu” („Cognitio [...] fit per similitudinem”), a każdy przedmiot danej władzy jest jej „równością” (*aequalitas*), przy czym konkretne podobieństwa – tj. przyswojone formy poznawcze – są raczej „formą lub znakiem równości” (*aequalitatis species seu signum*)⁹⁷, a sama ta równość nie jest osiągnięta za pośrednictwem poznania form zewnętrznych:

W intelekcie zaś równość nie jest osiągnięta przez podobieństwo osłonięte formami jakości lub ilości (*species qualitatis aut quantitatis*), lecz przez prostą i czystą inteligibilną formę,

⁹³ FD, c. II, n. 61: „Tali quadam similitudine admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri, sed ipsis ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes. Et tunc in sensibilibus contemplantur intellectualia et ascendemus quadam impropotionali comparatione de transitoriis et fluidis temporalibus, quorum esse est in instabili fluxu, ad aeterna, ubi rapta est omnis successio in fixam quietis permanentiam, et vacabimus circa speculationem verae, iustae et gaudiosae vitae separantes nos ab omni inquinamento deorsum se trahente, ut possimus cum ardenti desiderio studii circa ipsum eam ipsam vitam magistrali adeptione hinc absoluti introire”. FD, c. III, n. 62: „Forte te pulsant saepe auditum deum incomprehensibilem ac quod filiatio, quae est apprehensio veritatis quae deus est, attingi nequeat. Arbitror te satis intellexisse veritatem in alio non nisi aliter posse comprehendere. Sed cum illi modi theophanici sint intellectualia, tunc deus, etsi non uti ipse est attingitur, intuebitur tamen sine omni aenigmatico phantasmate in puritate spiritus intellectualis, et haec ipsi intellectui clara est atque facialis visio. Hic quidem absolutae veritatis apparitionis modus cum sit ultima vitalis felicitas intellectus sic veritate fruente, deus est, sine quo intellectus felix esse nequit”.

⁹⁴ Augustyn, *O nauczycielu*, XII-40, tłum. J. Modrzejewski, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953, s. 64: „Kiedy [...] chodzi o przedmioty, które widzimy myślą, to jest przy pomocy inteligencji i rozumu, słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych, oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek, lecz i wtedy nasz słuchacz, jeśli sam także widzi te przedmioty w sposób czysty ukrytym okiem duszy, wie, o czym mówię, nie na podstawie moich słów, lecz własnego wewnętrznego widzenia. A więc nawet w tym wypadku nie pouczam go słowami, gdyż on sam tę prawdę ogląda. Uczy się on nie z mych słów, lecz dzięki temu, że Bóg przed oczami jego duszy odsłania same rzeczy; zapytany o nie, mógłby sam odpowiedzieć”.

⁹⁵ Rozdz. 2.4.3.

⁹⁶ Por. „[...] illuminationism and abstractionism were never treated by medieval thinkers as mutually exclusive alternatives. They rather served as the two poles of a balancing act in judging the respective roles of nature and direct divine intervention in human intellectual cognition”. G. Klima, „The Medieval Problem of Universals”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta (dostęp online 26.11.2021: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>).

⁹⁷ C, c. X, n. 32.

czyli nagie podobieństwo. A równość widziana jest jako jedyna – i jest ona formą istnienia i poznania wszystkich rzeczy, różnie się przejawiającą w różnym podobieństwie. A pojedynczy jej przejaw, który nazywamy rzeczą jednostkową, widziany jest przez umysł ludzki naturalnie w nim samym, skoro jest on jej żywym i pojmującym przejawem. Umysł ludzki jest bowiem znakiem owej współrówności (*signum coaequalitatis*), jak gdyby pierwszym przejawem poznania, nazwanym przez proroka „światłem oblicza” Boga „na nas odcisniętym” („*lumen vultus*” *Dei* „*super nos signatum*”)⁹⁸.

Równość jako zgodność umysłu z rzeczywistością jest tutaj rozumiana na dwa sposoby: (1) jako zgodność konkretnego przedmiotu z odpowiadającą mu władzą umysłu („znak równości”, „podobieństwo osłonięte formami jakości lub ilości”), (2) jako odkrywany na gruncie samopoznania warunek tej zgodności („forma istnienia i poznania wszystkich rzeczy”); równość w drugim sensie stanowi transcendentalny warunek aktywności intelektualnej, umożliwiając zachodzenie równości w pierwszym sensie. Kuzańczyk wykorzystuje definicję prawdy jako *adaequatio* lub *aequatio rei ad intellectum*, wskazując, że równość – *aequalitas* – stanowi właśnie ową *ad-aequatio*; jest tym, bez czego poznanie nie mogłoby zachodzić, ponieważ sama prawda jest równością⁹⁹. Warto uzupełnić te rozważania odniesieniem do koncepcji prawdy i koniekturalności ludzkiego poznania.

3.1.2. Prawda, koniektura i matematyka

Margaret Cameron wskazuje na trzy sposoby myślenia o prawdzie w filozofii średniowiecznej, mające swe źródło w pismach Platona i Arystotelesa: metafizyczny, propozycjonalny i naukowy¹⁰⁰. Metafizyczne ujęcie prawdy pochodzi z *Państwa* Platona, który pojęcie prawdy wiąże ściśle z pojęciem dobra:

[...] to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej. [...] Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzianym nie tylko widzialności

⁹⁸ C, c. X, n. 33 (tłum. A.Ś.): „In intellectu vero non per similitudinem speciebus qualitatis aut quantitatis involutam, sed simplicem et puram intelligibilem speciem seu nudam similitudinem aequalitas attingitur. Et videtur aequalitas ipsa una, quae est omnium rerum essendi et cognoscendi forma in varia similitudine varie apprensens. Et eius singularem apparitionem, quam rem singularem appellamus, [...] humana mens naturaliter in se ipsa intuetur tamquam viva et intelligens eius apparitio. Non est enim humana mens nisi signum coaequalitatis illius quasi prima apparitio cognitionis, quam propheta «lumen vultus» dei «super nos signatum» appellat”.

⁹⁹ C. c. X, n. 34: „Nonne veritas sublata foret, quae est adaequatio rei ad intellectum aut aequatio rei et intellectus? Nihil igitur in veritate maneret aequalitate sublata, cum in veritate ipsa nihil reperiatum quam aequalitas”.

¹⁰⁰ M. Cameron, *Truth in the Middle Ages*, w: *The Oxford Handbook of Truth*, red. M. Glanzberg, Oxford 2018, s. 50-59.

dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem¹⁰¹.

Podobnie jak Bóg u Kuzańczyka, tak Dobro według Platona stanowi warunek istnienia prawdziwych rzeczy i ich poznania. Otrzymujemy tu pewne złożone metafizyczne – a nawet mistyczne – ujęcie prawdy, które wykorzystuje Augustyn w swoich rozważaniach nad problemem oświecenia wewnętrznego, pisząc o jedności Prawdy, w której „mieści się to wszystko, co jest niezmiennie prawdziwe”, a która udziela się ludziom „tak jak światło ukryte, a zarazem przeznaczone dla wszystkich”¹⁰². Augustyn utożsamia ową Prawdę z Dobrem najwyższym, uznając ją za źródło szczęśliwości. Jest ona czymś jednocześnie ukrytym i powszechnym¹⁰³, a także upragnionym przez wszystkich ludzi jako Dobro najwyższe¹⁰⁴.

W traktacie *De veritate* Tomasz z Akwinu komentuje definicję prawdy według Augustyna: „prawdą jest to, co jest” (*verum est id quod est*)¹⁰⁵. Temu zrównaniu pojęć prawdy i bytu Tomasz się przeciwstawia, uzasadniając, że pojęcie bytu jest dla intelektu oczywiste i pierwotne w stosunku do innych pojęć, które coś do terminu „byt” dodają¹⁰⁶. Tomasz wyjaśnia, w jaki sposób pojęcia prawdy i dobra dodawane są do pojęcia bytu. W duszy – czytamy – istnieją dwie podstawowe władze, tj. poznawcza i pożądarka (*vis cognitiva et appetitiva*). Słowo „prawda” wyraża zgodność bytu z intelektem (*convenientia* lub *comparatio entis ad intellectum*), natomiast słowo „dobro” wyraża zgodność bytu z pożądaniem (*convenientia entis ad appetitum*)¹⁰⁷. W obu tych przypadkach pojęcie bytu jest pierwotne, przy czym Tomasz doprecyzowuje, że rzecz konkretna (*res naturalis*) nazywana jest prawdziwą przez zgodność zarówno z intelektem boskim, jak i intelektem ludzkim,

¹⁰¹ Platon, *Państwo*, ks. VI, 509a, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003, s. 215.

¹⁰² Augustyn, *O wolnej woli*, ks. II, XII-33, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953, s. 144-145: „Musisz więc przyznać, że istnieje prawda zawsze jednakowa, w której mieści się to wszystko, co jest niezmiennie prawdziwe. Nie możesz nazwać jej swoją ani moją albo któregokolwiek człowieka. Jest ona do dyspozycji wszystkich, którzy widzą niezmiennie prawdy, i udziela się im wspólnie dziwnymi sposobami, tak jak światło ukryte, a zarazem przeznaczone dla wszystkich”.

¹⁰³ Por. tamże, XII-34, s. 145-146: „Co więc sądzisz o tej prawdzie, [...] która daje nam widzieć tyle rzeczy, mimo że sama jest jedna? Czy jest ona wyższa od naszego umysłu, czy równa, czy nawet niższa? Ale gdyby była niższa, nie byłaby prawdem, lecz przedmiotem naszych sądów, tak jak ciała fizyczne. [...] Gdyby zaś ta prawda stała na jednym poziomie z naszym umysłem i ona byłaby zmienna. Umysł nasz bowiem raz widzi ją w większym stopniu, raz w mniejszym. Na podstawie tego przyznaje, że jest zmienny. Tymczasem ona, trwając w samej sobie, nie zwiększa się, kiedy ją więcej widzimy, ani nie zmniejsza się, gdy ją mniej widzimy, lecz nietykalna i niezniszczalna raduje blaskiem ludzi, którzy zwracają się ku niej [...]”.

¹⁰⁴ Tamże, XII-35-36, s. 146-147: „Obejmij ją [prawdę – przyp. A.Ś.], jeśli zdołasz, raduj się nią i rozkoszuj się w Panu, a spełni pragnienia twego serca. Bo czy pragniesz czegoś więcej poza tym, żeby być szczęśliwym? A czy jest istota szczęśliwsza od człowieka, który znajduje upodobanie w niezachwianej, niezmiennej i najwznioślejszej prawdzie? [...] upatrujemy w niej najwyższe dobro, uchwyćmy je, napawajmy się nim”.

¹⁰⁵ Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, q. 1 a. 1, tłum. A. Białek, Lublin 1999, s.18.

¹⁰⁶ Tamże, s. 20-21.

¹⁰⁷ Tamże, s. 23-24.

ponieważ jest „postawiona między dwoma intelektami” (*inter duos intellectus constituta*). Ta pierwsza zgodność jest prawdą pierwotną, bez której rzecz nie mogłaby być poznawalna przez nasz intelekt¹⁰⁸.

Tomasz dodaje też, że aby mogła pojawić się zgodność między intelektem ludzkim a rzeczą, intelekt potrzebuje pewnego „wzoru prawdy” (*ratio veritatis*)¹⁰⁹, który znajduje się tylko w intelekcie, a nie w rzeczy (dzięki wzorowi intelekt może wydać o rzeczy sąd i ustanowić ową *adaequatio rei et intellectus*)¹¹⁰. Intelekt wydaje sąd wówczas, gdy stwierdza, że coś jest lub nie jest; Tomasz określa to mianem działania „intelektu łączącego i dzielącego” (*intellectus componens et dividens*), po którym następuje działanie „intelektu formującego definicje” (*intellectus formans definitiones*). Dzięki temu działaniu powstaje zgodność definicji z rzeczą definiowaną¹¹¹. Tomasz porusza również problem jedności prawdy, wskazując, że jedność prawdy dotyczy intelektu boskiego, natomiast wielość – ludzkiego. Intelekt ludzki poznaje wiele prawd, przy czym są one zależne od jednej prawdy intelektu boskiego¹¹².

Inny sposób myślenia o prawdzie przedstawia Arystoteles na samym początku *Hermeneutyki*, wprowadzając czytelnika do zagadnień związanych z prawdą rozpatrywaną na płaszczyźnie propozycjonalnej:

W przypadku myśli znajdujących się w duszy niekiedy jest tak, że nie zawierają one ani prawdy, ani fałszu, niekiedy zaś występuje w nich z konieczności jedno lub drugie. To samo zachodzi w przypadku tego, co wypowiedane za pomocą głosu. Otóż prawda i fałsz powstają tylko tam, gdzie jest pewne złożenie lub rozdzielenie. Zatem nazwy i czasowniki podobne są do myśli niezawierających żadnego złożenia ani rozdzielenia, na przykład „człowiek” lub „białe”, wtedy, gdy nic się do nich nie dodaje; nie ma w nich bowiem jeszcze ani prawdy, ani fałszu¹¹³.

Cameron zaznacza wpływ, jaki wywarł na średniowiecze komentarz Boecjusza do tego fragmentu. Zgodnie z nim zdania twierdzące i przeczące „uczestniczą” w prawdzie i fałszu. Komentarz Boecjusza, odwołujący się do terminologii „uczestnictwa”, był jednym z czynników umożliwiających odczytywanie Arystotelesa przez pryzmat neoplatonizmu¹¹⁴. Tę propozycjonalną teorię prawdy rozwijano ponadto na gruncie studiów logicznych,

¹⁰⁸ Tamże, q. 1 a. 2, s.33-34.

¹⁰⁹ Tamże, q. 1 a. 3, s. 36. Tłumacz oddaje *ratio veritatis* jako „sens prawdy”.

¹¹⁰ Tamże, s. 36-37

¹¹¹ Tamże, s. 35-37.

¹¹² Tamże, q. 1 a. 4, s. 39-51.

¹¹³ Arystoteles, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, 1, 16a9-18, tłum. T. Tiuryn, Kęty 2018, s. 121. Jak podaje tłumacz, „forma prosta” oznacza czasownik w czasie teraźniejszym, z kolei uwzględnienie czasu oznacza odmianę czasownika w czasie innym niż teraźniejszy (tamże, przypis 1).

¹¹⁴ Cameron, *Truth in the Middle Ages*, s. 53-54.

dotyczących także zagadnień teoriopoznawczych i związanych z problemem poznania naukowego¹¹⁵.

Ideał takiego poznania przedstawiony jest w *Analitykach wtórych*, gdzie Arystoteles przedstawia swoje rozumienie poznania naukowego, szczególnie akcentując przy tym aspekt pewności i konieczności:

Sądzymy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może. Jasne więc, że poznanie naukowe jest czymś tego rodzaju¹¹⁶.

Cameron wskazuje, że w filozofii średniowiecznej taki rodzaj poznania traktowano jako pewien poznawczy ideał, nie wykluczając mimo wszystko niższych stopni prawdziwości¹¹⁷. Ten ideał warto mieć jednak na uwadze w kontekście myśli Kuzańczyka, ponieważ problem pewności odgrywa ważną rolę w jego koncepcji poznania koniekturalnego, chociaż Arystotelesowskie rozumienie prawdy naukowej – podobnie jak w przypadku zagadnienia pierwszych zasad poznania¹¹⁸ – jest przez Kuzańczyka wpisane w ramy dociekań mistycznych i zaadaptowane do ukazania Boga jako niepoznawalnej przyczyny rzeczywistości, nieskończonego Dobra i Prawdy, w których uczestniczy wszelkie istnienie i poznanie.

Kuzańczyk definiuje koniekturę jako „pozytywne twierdzenie uczestniczące w prawdzie poprzez różność”¹¹⁹. To propozycjonalne ujęcie zależne jest metafizycznego założenia, według którego prawda oznacza „boską jedność” (*unitas divina*), w której wszystko – a nie tylko twierdzenia – uczestniczą poprzez różność¹²⁰: „Dzięki uczestnictwu w jednym wszystkie rzeczy są tym, czym są”¹²¹. Mamy tu przede wszystkim do czynienia z relacją między umysłem wydającym określony sąd a Umysłem Boga. Na początku rozdziału pierwszego *De coniecturis* „Unde coniecturarum origo” („Skąd źródło koniektur”) Kuzańczyk przedstawia ów schemat rozważań:

Koniektury muszą pochodzić z naszego umysłu, tak jak rzeczywisty świat z nieskończonego boskiego Wzoru (*ratio*). Dopóki bowiem umysł ludzki – to wzniosłe podobieństwo Boże – uczestniczy wedle możliwości w obfitości stwórczej natury, wyprowadza z samego siebie, jako obrazu wszechmocnej formy, byty rozumowe na podobieństwo rzeczywistych. Umysł ludzki jest przeto formą koniekturalnego świata, tak

¹¹⁵ Tamże, s. 54.

¹¹⁶ Arystoteles, *Analityki wtóre*, I, 1, 71a, s. 185.

¹¹⁷ Cameron, *Truth in the Middle Ages*, s. 57.

¹¹⁸ Rozdz. 2.2.2.

¹¹⁹ DC, p. I, c. XI, n. 57: „Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans”.

¹²⁰ DC, p. I, c. XI, n. 57-58.

¹²¹ DC, p. II, c. I, n. 71: „Omnia autem participatione unius id sunt quod sunt”.

jak boski – rzeczywistego. Z tego powodu tak jak owa absolutna boska bytowość jest wszystkim tym, co jest, we wszystkim, co jest, tak samo jedność umysłu ludzkiego jest bytowością jego koniektur. Bóg bowiem czyni wszystko przez wzgląd na samego siebie, tak że jednocześnie jest intelektualnym początkiem i końcem wszystkiego (*intellectuale principium et finis omnium*); tak samo rozwinięcie racjonalnego świata – wychodzące z naszego zwijającego umysłu – zachodzi przez wzgląd na swego własnego wytwórcę. O ile bowiem subtelniej [umysł] oddaje się kontemplacji przez samego siebie w rozwiniętym z samego siebie świecie, o tyle żyźniejszy się staje wewnątrz samego siebie, ponieważ kresem jego jest Wzór nieskończony. Tylko w nim [umysł] ogląda siebie takim, jakim jest. Ów Wzór jest jedyną wzorcą miarą dla wszystkich rzeczy. Wznosimy się do upodobnienia z tym Wzorem o tyle, o ile zdołaliśmy pogłębić nasz umysł – owa [miara wzorcza] jest jego jedynym środkiem życia (*centrum vitale*). Z tej oto przyczyny dążymy dzięki naturalnemu pragnieniu do doskonalących nas nauk¹²².

Znajdujemy tutaj następujące twierdzenia: (1) poznawcza aktywność człowieka jest wytwórcza na podobieństwo stwórczo-poznawczej aktywności Boga, (2) celem poznania jest samopoznanie, czyli rozpoznanie działania umysłu w jego zależności od Boga jako „nieskończonego Wzoru” (*infinita ratio, centrum vitale, mensura rationis*), (3) dokonuje się to dzięki tzw. naturalnemu pragnieniu¹²³, (4) dokonuje się to na gruncie konstruowanego przez nas racjonalnego, naukowego obrazu świata. Rozważania dotyczące koniektur są związane z rozumieniem umysłu ludzkiego jako pozostającego w pewnej relacji do Boga jako przyczyny (*principium intellectuale*) i celu (*finis intellectualis*). Dysponując takim schematem relacji między umysłem ludzkim a boskim, można podjąć się wyjaśnienia, w jakiej relacji do Umysłu Boga pozostają konkretne wytwory umysłu ludzkiego, możliwe do wyrażenia w formie propozycjonalnej i tworzące racjonalny obraz świata.

Kuzańczyk nie poddaje analizie twierdzeń fałszywych, ani nie skupia się na różnicy między prawdą a fałszem, ale rozważa poznanie w tej mierze, w jakiej jest prawdziwe. Prawdziwość nie dotyczy działania zmysłów, ale rozumu, który wydaje na podstawie danych zmysłowych określone sądy, które mogą być bliższe lub dalsze doświadczenia zmysłowego. Kuzańczyk nie neguje tutaj wartości poznania zmysłowego, ale wskazuje, że „tym korzeniem,

¹²² DC, p. I, c. I, n. 5 (tłum. A.Ś.): „Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum existit. Ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus”. Wyrażenie *mens exstitit* czytam za wydaniem paryskim jako *existit* zgodnie z uwagą J. Hopkinsa. Nicholas of Cusa, *On Surmises*, trans. J. Hopkins, w: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, Vol. II, Minneapolis 2000, s. 262 (przypis 10).

¹²³ Por. rozdz. 2.4.2.

z którego wypływa rozróżnianie zmysłowe” jest rozum (*radix illa, unde discretio sensus emanat*)¹²⁴.

Pewne twierdzenia mogą być dokładne według miary zmysłów, inne – według miary samego rozumu. Na przykład zdania „ten koń jest czarny” i „tamten koń jest biały” są sądami rozumu dokładnymi według zmysłu wzroku (*positiva assertio praecisa secundum oculum*). Jednakże nie są one tak dokładne, jak twierdzenie „koń jest gatunkiem ssaka”, które nie dotyczy konkretnego i zmiennego stanu rzeczy, ale uchwytuje prawdę ogólną, za pomocą której można zdeterminować prawdziwość zdań „ten koń jest czarny, tamten – biały” (zależne są one od przyjęcia tej samej definicji konia). Rozum również wymaga pewnego „korzenia”, z którego wypływa jego działanie, i jest nim „światło inteligencji” (*lumen intelligentiae*). Dzięki niemu odkrywa, że również jego twierdzenia nie są dokładne absolutnie, ale zakładają pewną wyższą dokładność¹²⁵.

Pojawia się tu pewien problem interpretacyjny. Przyjmując, że Bóg jako Dokładność absolutna stanowi niepoznawalny warunek poznania (*principium intellectuale*), dzięki któremu poznajemy na pewnym poziomie dokładności, nie jest jeszcze jasne, w jaki sposób umysł może się zwrócić do Boga jako Dobra (*finis intellectualis*). Czy dysponujemy jakimś rodzajem poznania niekoniekturalnego – dostępnego na gruncie którejś ze sztuk – które pozwalałoby na dokonanie tego przejścia?

Zdaniem Clyde’a Millera Kuzańczyk uznaje liczby i figury geometryczne za jedyne pojęciowe konstrukty, które nie są koniekturalne, ponieważ są niezależne od fizycznej zmiany, a także cechują się pewnością i dokładnością, których brak w innych dziedzinach ludzkiego poznania. Miller powołuje się w tej kwestii na dwa fragmenty: rozdział XI Księgi Pierwszej *De docta ignorantia* oraz akapity n. 43-44 z dialogu *De possess*¹²⁶. Problem w tym, że Kuzańczyk w tych fragmentach po prostu nie twierdzi, że poznanie matematyczne jest niekoniekturalne. Zwraca w nich jedynie uwagę na pewność poznania matematycznego i konieczność wykorzystania go w refleksji teologicznej¹²⁷; pisze też, że byty matematyczne są nam znane dokładnie (*praecise*), ponieważ pochodzą z dokładności naszego rozumu (*praecisio rationalis*)¹²⁸ i nie mamy wiedzy pewnej poza obszarem matematyki („nihil certi

¹²⁴ DC, p. I, c. XI, n. 57.

¹²⁵ DC, p. I, c. XI, n. 57. Kuzańczyk nie podaje takich – ani żadnych innych – przykładów zdań dokładnych według określonego poziomu poznania; w odnośnym rozdziale skupia się jedynie na przedstawieniu hierarchii poznawczej i jej uczestnictwa w Jedności absolutnej. Mam jednak nadzieję, że podanie takich przykładów pozwala nam przybliżyć się do sensu wypowiedzi.

¹²⁶ Miller, *Reading Cusanus*, s. 74.

¹²⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XI, s. 38-40.

¹²⁸ TP, n. 43.

habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam”), wobec czego powinniśmy z niej korzystać w naszych filozoficznych „łowach” (*venatio operum dei*)¹²⁹.

Jednak koniektura nie jest definiowana w kategoriach pewności i niepewności, dokładności i niedokładności, ale w kategoriach Prawdy (Jedności) i różności, które same są niepoznawalne pozytywnie. Kuzańczyk twierdzi, że poznanie zmysłowe jest dokładne *secundum oculum*¹³⁰ i podobnie też twierdzi w odniesieniu do matematyki – jest ona prawdziwa *secundum rationem*¹³¹. Na gruncie tych właśnie rozważań stwierdza, że o dokładności w naszym poznaniu może być mowa tylko relatywnie, tj. w odniesieniu do konkretnej władzy, ponieważ absolutna *praecisio* jest nieosiągalna. Mamy więc dostęp do dokładności tylko w odniesieniu do zmysłów, rozumu albo intelektu¹³². Czytamy ponadto, że to rozum mówi nam, że suma liczb 2 i 3 wynosi dokładnie 5; takie twierdzenie nie będzie jednak właściwe na gruncie intelektu, który paradoksalnie nie uznaje, że liczba 5 jest większa od 2 lub 3¹³³. Ponadto w *Laiku* Kuzańczyk podaje, że „umysł do tego stopnia jest żywą, boską liczbą, że wszelka liczba i wszelka proporcja i wszelka harmonia, które pochodzą z naszego umysłu, tak mało są do niego podobne, jak nasz umysł do Umysłu nieskończonego”¹³⁴. W jaki więc sposób arytmetyka, geometria, czy też jakakolwiek nauka – daleko niższa od samego skończonego umysłu – mogłaby być pomocna w poznaniu Umysłu nieskończonego? Miller uzasadnia swój pogląd o niekoniekturalności poznania matematycznego tym, że jest to „poznanie, które jest aktywnością przyczynowo odpowiedzialną za rzeczywistość poznawaną”, co ma stanowić o podobieństwie umysłu ludzkiego do umysłu Stwórcy¹³⁵. Nie wyjaśnia jednak, w jaki sposób miałyby nam to pomóc w dotarciu do Boga, ani w jakiej relacji niekoniekturalny wytwór rozumu pozostawałby względem poznania intelektualnego.

Takie wyróżnienie poznania matematycznego można jednak spotkać u innych badaczy. Na przykład Tokarski sądzi, że Kuzańczyk „w matematyce szuka nie tylko symbolów porównawczych, lecz także dowodów poznania istoty Boga”¹³⁶ oraz „jest głęboko przekonany, że symbole te nie tylko są porównaniami obrazowymi, lecz także czynnikami, umożliwiającymi wysnucie niezawodnych wniosków, dotyczących istoty Absolutu”¹³⁷. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego matematyka miałaby być taką dziedziną wiedzy, która

¹²⁹ TP, n. 44.

¹³⁰ DC, p. I, c. XI, n. 57.

¹³¹ DC, p. II, c. I, n. 77.

¹³² DC, p. II, c. I, n. 75.

¹³³ DC, p. II, c. I, n. 75.

¹³⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 98, s. 143.

¹³⁵ Miller, *Reading Cusanus*, s. 85-86.

¹³⁶ Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, s. 162.

¹³⁷ Tamże, s. 163.

daje nam – odmówiony przez poznanie zmysłowe – dostęp do istoty Boga. Czy działanie $2+3=5$ mówi nam o Bogu więcej niż zdanie „koń jest gatunkiem ssaka”? Obie te wypowiedzi są wytworami rozumu, a prawdziwość pierwszej lub drugiej nie przekłada się w żaden uchwytany sposób na prawdziwość jakiegokolwiek twierdzenia na gruncie teologii.

Tokarski uzasadnia swoje przekonanie przykładem figur geometrycznych, które na gruncie stosowanej przez Kuzańczyka metody analogii matematycznej najpierw rozpoznaje się jako skończone (skończoność jest ich istotną cechą), po czym dokonuje się ich „infinityzacji”, aby rozpoznać, że wszystkie nieskończone figury zbiegają się ze sobą (tak jak w Bogu zbiegają się przeciwieństwa)¹³⁸. Dlaczego jednak usunięcie istotnej cechy figur geometrycznych miałyby pozwolić na wysnucie z nich niezawodnych wniosków dotyczących istoty Boga? Jak zostało przedstawione w rozdziale 2.1., Bóg nie jest nieskończony matematycznie, lecz *secundum essentiam*. Dlaczego więc Kuzańczyk miałby sądzić, że analizując figury geometryczne i pozbawiając je istotnych cech, uzyskuje jakiegokolwiek poznanie Boga? Kilka stron dalej Tokarski również zdaje się nie traktować poważnie tego przedsięwzięcia:

Wszystkie te „dowody” naszego filozofa zmierzają do tego, by wykazać, iż w nieskończoności „zbiegają się” przeciwieństwa. Ten drugi etap metody matematycznej Kuzańczyka [tj. infinityzacja – przyp. A.Ś.] wiedzie do „analogicznego przeniesienia” właściwości figur „infinityzowanych” na aktualną nieskończoność Bytu absolutnego. Jak bowiem figury „nieskończone” są zbieżnością właściwości wszelkich figur i realizacją ich potencjalności, tak w analogiczny sposób aktualna nieskończoność [...] jest rzeczywistą aktualizacją wszelkiej potencjalności bytów skończonych. Innymi słowy jest on tym wszystkim, czym są tylko w możliwości byty skończone. I to właśnie stanowi sens owego analogicznego „przeniesienia” metody matematycznej Kuzańczyka¹³⁹.

Tokarski mówi więc o wykorzystaniu figur geometrycznych jako swego rodzaju eksperymencie myślowym; są to pewne symbole porównawcze, które można odnieść do Boga, dysponując uprzednio rozumieniem Absolutu jako zbieżności przeciwieństw. W takim ujęciu wiedza matematyczna nie prowadzi jednak do wiedzy teologicznej, ale ją zakłada. Zarówno Tokarski, jak i Miller, wydają się mieć pewne trudności przede wszystkim z uzasadnieniem wartości poznawczej matematyki na gruncie rozważań teologicznych Kuzańczyka¹⁴⁰.

¹³⁸ Tamże, s. 165-166.

¹³⁹ Tamże, s. 169.

¹⁴⁰ Trudność ta wynika zapewne z obecnego w myśli średniowiecznej problemu możliwości wyjaśnienia rzeczywistości za pomocą matematyki, a w zasadzie – negacji takiej możliwości. Rozważania Kuzańczyka na ten temat są jednak nieco złożone z uwagi na rolę, jaką odgrywa kwestia wartości samopoznania (o czym piszę poniżej). Odnośnie do problemu poznawczej wartości matematyki w filozofii średniowiecznej, można posłużyć się zarysem tego zagadnienia z *Optyki w XV wieku* Grażyny Rosińskiej: „W nawiązaniu do tradycji arystotelesowskiej w XIII wieku trwały poszukiwania mające na celu określenie stałej ‘inteligibilnej’ rzeczywistości, trwającej poza zmiennymi zjawiskami odbieranymi przez zmysły i będącej podstawą tych

W świetle powyższych uwag zasadne jest założenie trzech rzeczy: (1) nie mamy dostatecznych powodów, by sądzić, że poznanie matematyczne jest na gruncie filozofii Kuzańczyka niekoniekturalne, (2) refleksja nad przedmiotami matematyki (liczbami i figurami geometrycznymi) w rozważaniach teologicznych nie sprowadza się do ustalenia wzajemnych zależności między tymi przedmiotami i odniesienia ich do istoty Boga (jak mówi Kuzańczyk za Augustynem: „Gdy zaczynasz rachować Tróćję, odchodzisz od Prawdy”¹⁴¹), (3) aby zrozumieć relację poznania matematycznego względem poznania Boga konieczne jest uwzględnienie różnicy między aktywnością rozumu i intelektu.

Counet, porównując użycie wyrazu *coniectura* u Augustyna i Kuzańczyka, zauważa, że w przypadku tego pierwszego ów termin kryje w sobie dwie negacje: (1) koniektura nie cechuje się pewnością; (2) nie cechuje się bezpośredniością (jest poznaniem wykorzystującym symbole). Z kolei w przypadku Kuzańczyka koniektura może, choć nie musi posiadać znaczenia (1), przy czym zawsze posiada znaczenie (2), ponieważ „co do istoty jest uczestnictwem w czymś, co nas przewyższa – jest symbolem, perspektywą”¹⁴². Jeśli poznanie koniekturalne ma pełnić funkcję symbolu, to musi ono jednocześnie odnosić się i różnić od tego, co symbolicznie ukazuje. Poznanie na każdym etapie procesu poznawczego jest według Kuzańczyka w tym sensie symboliczne¹⁴³, ponieważ zakłada odniesienie i różnicę względem Jedności absolutnej:

zjawisk. Tę identyczność rzeczy – przedmiotu poznania – z samą sobą, pomimo podlegania zmianom, gwarantowało Arystotelesowskie pojęcie substancji. W porządku logicznym badaniu substancji odpowiadała metoda matematyczna (geometryczna). Geometria nie tylko formułowała twierdzenia o przedmiocie nauki przyrodniczej, ale także ich dowodziła. Postępowanie takie było uzasadnione przyjęciem wyrażonej w dostępnym od XII wieku *Timaiosie* platońsko-pitagorejskiej koncepcji materii jako uporządkowanej przez liczbę, co wyrażało się w rozciągłości materii, czyli zrelatywizowaniu materii do przestrzeni. Matematyka jednak, przy całej doskonałości narzędzia dającego rezultaty pewne, nie dawała poznania przyczyny, nie wyjaśniała ani przyczyny bytu, ani przyczyny zjawisk, a więc w pewnym sensie nie tłumaczyła rzeczywistości. Nie tłumaczyła jej zresztą nie tylko w aspekcie przyczynowym, ale także w aspekcie jakości. W dalszym ciągu, za Arystotelesem, zdawano sobie sprawę z istnienia różnic między fizyczną i matematyczną teorią rzeczywistości”. G. Rosińska, *Optyka w XV wieku. Między nauką średniowieczną a nowożytną*, Wrocław 1986, s. 34.

¹⁴¹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. XIX, s. 63. Jak zauważa David Albertson, Kuzańczyk nie cytuje bezpośrednio Augustyna – a przynajmniej nie udało się takiego fragmentu zlokalizować – ale przytacza te słowa za anonimowym *Fundamentum naturae*. D. Albertson, *A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous „Fundamentum naturae”: Reassessing the „Vorlage” Theory*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 77/2 (2010), s. 378-381.

¹⁴² Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, s. 297-299.

¹⁴³ Pomijam tutaj poznanie czysto zmysłowe, ponieważ takie stanowiłoby tylko fizjologiczny mechanizm – poznanie zmysłowe jest poznaniem o tyle, o ile uczestniczy we władzy rozumu i intelektu. DC, p. I, c. VIII, n. 32: „Sensus animae sentit sensibile, et non est sensibile unitate sensus non existente; sed haec sensatio est confusa atque grossa, ab omni semota discretione. Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit”. Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. V, n. 82, s. 117-119: „[...] wzrok, ze swej własnej natury niczego nie

Wszelki umysł poszukujący i dociekający poszukuje wyłącznie w świetle tej [absolutnej Jedności] i nie może być żadnego pytania, które by jej nie zakładało. Czyż pytanie „czy jest?” nie zakłada bytowości, „czym jest?” – istoty, „dlaczego?” – przyczyny, a „po co?” – celu? Tak więc to, co we wszelkiej wątpliwości jest założone, z konieczności jest czymś najpewniejszym. Absolutna Jedność, ponieważ jest bytowością wszystkich bytów, istotą wszystkich istot, przyczyną wszystkich przyczyn i celem wszystkich celów, nie może zostać poddana wątpliwości. Lecz po tym następuje wielość wątpliwości¹⁴⁴.

Wszelkie poznanie ma ukazywać to, co jednocześnie niepoznawalne i oczywiste jako warunek poznawalności. Nasze poznanie zawsze jest czymś „wątpliwym” w stosunku do tego, co najbardziej oczywiste, choć na określonym poziomie może być pewne (*secundum oculum, rationem* lub *intellectum*). Refleksja nad bytami matematycznymi może jednak odgrywać istotną rolę na gruncie transcendentálnych poszukiwań Boga jako absolutnego przedzałożenia, ponieważ – jak wyraża się Counet – liczba jest „warunkiem obiektywności” i „pierwszą koniekturą umysłu”¹⁴⁵.

Kuzańczyk określa liczbę mianem „symbolicznego wzoru rzeczy” (*symbolicum exemplar rerum*) i „rozumu rozwiniętego” (*ratio explicata*)¹⁴⁶. Píše również, że za pomocą liczby umysł wytwarza koniektury, przy czym trzeba pamiętać, że liczba w tym sensie to nic innego jak „rozum używający samego siebie”, tak że liczba jako źródło koniektur nie oznacza w tym przypadku konkretnej liczby (1, 2, 3 itd.), ale samo działanie umysłu¹⁴⁷. W tym sensie w *Laiku* umysł nazwany jest „żywą rozróżniającą liczbą”¹⁴⁸. Liczba stanowi warunek poznawalności świata, ponieważ liczenie uznawane jest za paradygmatyczną aktywność rozumu i zasadę wszelkich racjonalnych operacji, których umysł dokonuje *per se* lub *ex officio*¹⁴⁹. Działanie *ex officio*, czyli w połączeniu ze zmysłami, polega na ustaleniu relacji wewnątrz konkretnych rzeczy i pomiędzy nimi, co pozwala wyróżniać określone jedności

rozróżnia, ale w sposób ogólny i pomieszany odczuwa przeszkodę, która staje mu na drodze w sferze obszaru jego ruchu, to jest w oku. [...] Z tego względu, jeśli w oku zachodzi widzenie bez rozróżniania [...], to wówczas rozróżnianie, za którego sprawą wzrok rozróżnia między kolorami, pojawia się w nim w taki sposób, w jaki umysł pojawia się w duszy zmysłowej”. Tak jak według Tomasza *intellectus componens et dividens* wydaje oparte na percepcji zmysłowej sądy „koń jest”, „koń biegnie”, a *intellectus formans definitiones* wydaje sądy w rodzaju „koń jest gatunkiem ssaka” (Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, q. 1, a. 3, s. 35-37), tak u Kuzańczyka odpowiedzialny za to jest rozum, którego działanie polega na takim właśnie łączeniu i rozdzielaniu, ustalając relacje między substancjami i ich przypadkościami. Por. DC, p. I, c. I, n. 5-6.

¹⁴⁴ DC, p. I, c. V, n. 19 (tłum. A.S.): „Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio ‘an sit’ nonne entitatem, ‘quid sit’ quiditatem, ‘quare’ causam, ‘propter quid’ finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quiditas omnium quiditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in dubium trahi nequit. Sed post ipsum dubiorum est pluralitas”.

¹⁴⁵ Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, s. 309.

¹⁴⁶ DC, p. I, c. II, n. 7.

¹⁴⁷ DC, p. I, c. II, n. 7: „Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat”.

¹⁴⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 97, s. 140-141.

¹⁴⁹ Tamże, rozdz. I, n. 57, s. 74-77.

(jednostek, gatunków i rodzajów). Aby jednak zrozumieć symboliczny wymiar tego rozróżniania, należy skupić się na aktywności umysłu *per se*, ponieważ „umysł ma w sobie to, do czego się odnosi i zgodnie z czym formuje sobie osąd o tym, co zewnętrzne”¹⁵⁰, będąc jedynie pobudzonym przez zmysłową percepcję do poznawania i zwrócenia się ku samemu sobie¹⁵¹.

Kuzańczyk wyróżnia poznanie matematyczne właśnie dlatego, że jest działaniem umysłu *per se*, a nie *ex officio*, choć w dalszym ciągu jest to poznanie koniekturalne. Liczba – teraz już w znaczeniu konkretnej liczby – jest bowiem „złożona z samej siebie” (*numerus „ex se ipso compositus” est*¹⁵²), stanowiąc tym samym poznawczy paradygmat wszelkiego pozaumysłowego złożenia. Liczba 3 jest złożona z trzech jedynek, jednak nie można jej pomyśleć traktując każdy element złożenia oddzielnie, lecz wszystkie trzy jedynki naraz, czyli całą tę relację pomiędzy trzema jedynkami (liczba jest czymś jednym i zróżnicowanym zarazem)¹⁵³. Podobnie nie można zrozumieć naturalnej jednostki, nie uwzględniając tego, że jest czymś jednym i podzielnym; nie można też zrozumieć gatunku i rodzaju, nie uwzględniając tej relacji jedności i różności, „ani nie byłaby substancja, ilość, białość, czarność itd. czymś innym, gdyby nie było inności (*alietas*), która pochodzi z liczby”¹⁵⁴.

Liczba stanowi łącznik umysłu ze światem. Odnosząc się do tego, co zmysłowe, liczby pokazują umysłową podstawę rzeczywistości materialnej, tj. pokazują, że ona także uporządkowana jest za pomocą liczby, a więc pochodzi z Umysłu Stwórcy. Czytamy, że wszystkie rzeczy różne od naszej liczby – czyli wszystkie rzeczy naturalne – z konieczności potwierdzają uprzednie istnienie „jakiejs” liczby, tj. Liczby Boga (*numerus divinus*):

¹⁵⁰ Tamże, rozdz. V, n. 85, s. 121.

¹⁵¹ Tamże, rozdz. V, n. 85, s. 120-123.

¹⁵² DC, p. I, c. II, n. 8. Por. A.M.T.S. Boetius *De institutione arithmetica* I, 2, w: A.M.T.S. Boetius *De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Lipsk 1867, s. 12-13: „Omnia quaecunque a primaeua rerum natura constructa sunt, numerorum videntur ratione formata. Hoc enim fuit principale in animo conditoris exemplar. Hinc enim quattuor elementorum multitudo mutuata est, hinc temporum vices, hinc motus astrorum caelique conversio. Quae cum ita sint, cumque omnium status numerorum colligatione fungatur, eum quoque numerum necesse est in propria semper sese habentem aequaliter substantia permanere, eumque compositum non ex diversis – quid enim numeri substantiam coniungeret, cum ipsius exemplum cuncta iunxisset? – sed ex se ipso videtur esse compositus. Porro autem nihil ex similibus componi videtur, nec ex his, quae nulla rationis proportione iunguntur et a se omni substantia naturaque discreta sunt. Constat ergo, quoniam coniunctus est numerus, neque ex similibus esse coniunctum neque ex his, quae ad se invicem nulla ratione proportionis haerent. Erunt ergo, numeros prima quae iungant, ad substantiam quidem quae constant semperque permaneant. Neque enim ex non subsistentibus effici quicquam potest et sunt ipsa dissimilia et potentia componendi. Haec autem sunt, quibus numerus constat, par atque impar quae divina quadam potentia, cum disparia sint contrariaque, ex una tamen genitura profluunt, et in unam compositionem modulationemque iunguntur”. Na temat wpływu, jaki boecjuszowska teoria liczb wywarła na myśl średniowieczną, zob. M. Masi, *Boethian Number Theory. A Translation of the De Institutione Arithmetica*, New York 2006, s. 36 i n.

¹⁵³ DC, p. I, c. II, n. 8.

¹⁵⁴ DC, p. I, c. II, n. 8: „Neque alia res substantia, alia quantitas, alia albedo, alia nigredo, et ita de omnibus, absque alietate esset, quae ex numero est”.

„Wszystkie bowiem rzeczy odchodzące od najprostszej Jedności są na swój sposób złożone, a żadne złożenie nie może być pojęte bez liczby”¹⁵⁵. Liczba pozwala więc uchwycić symboliczny wymiar rzeczywistości zmysłowej jako stworzonej według miary i porządku Stwórcy. W jaki zaś sposób ukazuje swoje intelektualne źródło w jego relacji do Boga?

Zgodnie z Boecjuszowym traktatem *De institutione arithmetica*¹⁵⁶, na którym Kuzańczyk opiera swój wywód, liczby złożone są z przeciwieństw. Chodzi tutaj o przeciwieństwo między parzystością i nieparzystością, np. czwórka zawiera w sobie nieparzystą trójkę i parzystą czwórkę. Kuzańczyk nie chce oczywiście powiedzieć, że liczba cztery miałaby być sumą trzech i czterech, ale że w jej istocie zawarte są relacje oparte na takim przeciwieństwie. Istota każdej liczby jest rozumiana jako pewna całość i jedność, która zawiera w sobie określone, różnicujące relacje wielości¹⁵⁷. Nie jest to być może intuicyjne rozumienie natury liczb, niemniej jest dla Kuzańczyka niezwykle ważne, ponieważ uznaje on, że liczba stanowi „pierwszą skontrahowaną opozycję” (*prima oppositio contracta*)¹⁵⁸, która jest złożona z samej siebie, a to – poza rzeczywistością liczbową – nie występuje. Opozycja zachodzi więc na tym etapie poznawczym, który poprzedza wszystko to, co wyklucza opozycje i daje się wyrazić w formie propozycjonalnej. Wprawdzie gatunek może zawierać w sobie opozycyjne własności konkretnych jednostek, ale nie jest złożony sam z siebie, lecz z jednostek (abstrahujemy od tego, czym jednostki się różnią, by wytworzyć pojęcie gatunku); jednostki zaś nie posiadają opozycyjnych własności, ponieważ określone są w oparciu o rozróżniające działanie rozumu. Władza rozumu rozdziela opozycje, np. białe i czarne, rozpoznając na tej podstawie jednostkę jako jednostkę, a nie zbiór przypadkowych danych¹⁵⁹. Liczba jest więc paradygmatem opozycji, pozwalając nam rozróżniać opozycje zawarte w świecie.

Kuzańczyk nie poprzestaje na wyróżnieniu liczby jako warunku rozróżniania, ale dodatkowo dokonuje podziału na liczbę rozumu i liczbę intelektu. Jest to podział przeprowadzony zgodnie z dialektyką jedności i różności:

Liczby intelektualne są bowiem proste i są prostymi istotami liczb rozumowych i zmysłowych. Z tych [liczb intelektualnych] powstają rozumowe, które są proporcjonalne, bowiem tylko rozum dociera do natury proporcji, a następnie [powstaje] zmysłowa [...]

¹⁵⁵ DC, p. I, c. II, n. 8 (tłum. A.Ś.): „Omnia enim simplicissimam unitatem exeuntia composita suo sunt modo. Nulla vero compositio absque numero intelligi potest”. Por. rozdz. 2.2.2.

¹⁵⁶ Boetius, *De institutione arithmetica* I, 2, s. 12-13. Chodzi tu o przeciwieństwo: parzysty – nieparzysty (*par – inpar*), które dla Boecjusza wyrażają relację jedności i wielości (jest to pierwszy podział następujący po boskiej Jedności, która tworzy w ten sposób uporządkowany matematycznie świat).

¹⁵⁷ DC, p. I, c. II, n. 9.

¹⁵⁸ DC, p. I, c. II, n. 8.

¹⁵⁹ DC, p. I, c. VIII, n. 32.

liczba. Jednakże jedność liczby intelektualnej, tak jak jest troistością, jest niepodzielna i niemożliwa do zwielokrotnienia. Może być bowiem tylko jedna troistość. [...] Skoro zatem dotarłeś do tego, tak że widzisz koniekturalnie, że wszystko jest z jedności i różności – zrozum, że jedność jest jakby formalnym światłem i podobieństwem pierwszej Jedności, różność zaś cieniem i odstępianiem od tego, co pierwsze i najprostsze [...]. Zwróć uwagę, że Bóg – ponieważ jest Jednością – jest jakby podstawą światła (*basis lucis*), natomiast nicość jest jakby ciemnością podstawy (*basis tenebrae*). Przeto poznajemy koniekturalnie, że wszelkie stworzenie znajduje się między Bogiem a nicością¹⁶⁰.

Jak podaje Hopkins, liczby intelektualne to liczby niewymierne, np. liczba π i pierwiastek kwadratowy liczby 2, które wymykają się proporcji ustalonej przez rozum i możliwej do wyrażenia w świecie zmysłowym¹⁶¹. Pomijając złożoność tego zagadnienia, wystarczy zauważyć, że chodzi tutaj przede wszystkim o przedstawienie hierarchii poznawczej. Kuzańczyk wskazuje, że możliwość działań na liczbach, które wymykają się możliwej do wyrażenia w świecie racjonalnej proporcji, świadczy na rzecz istnienia władzy od rozumu wyższej i bliższej Jedności absolutnej. Władza ta stanowi tym samym formalne „światło” pozostałych operacji poznawczych. Jedność absolutna jest jednością w odniesieniu do liczby intelektu, ta zaś jest jednością w odniesieniu do liczby rozumu. Wydaje się, że pisząc o liczbie intelektualnej i jej „troistości”, Kuzańczyk chce wyrazić przekonanie, że formalna struktura liczby rozumu – czyli wspomniana *oppositio contracta* – pochodzi z władzy intelektu, która jest z kolei zależna od Trójjedynego Boga (troistość liczby intelektu polega na tym, że jest ona samym tylko połączeniem jedności i różności, co stanowi paradygmat struktury liczb rozumu; jest ona pierwszym zróżnicowaniem boskiej Jedności). Jak podaje Counet, ta intelektualna „jedność nie jest obecna na sposób zjawiska w ciągu liczb, ale jest warunkiem jego możliwości. Każda liczba, która z niej pochodzi jako ze swojej zasady, stanowi jej urzeczywistnioną modalność (*une modalité particulière*)”¹⁶².

Koniektury dotyczące świata zmysłowego posiadają więc podstawę w postaci liczby, która jest warunkiem prawdziwości poznania zmysłowego. Poznanie świata zmysłowego jest w takim ujęciu symboliczne o tyle, o ile pozwala odsłonić tę matematyczną podstawę. Poznanie matematyczne, będąc podstawą poznania świata zewnętrznego, również jednak domaga się własnego fundamentu, tj. Jedności absolutnej (Prawdy jako takiej), która

¹⁶⁰ DC, p. I, c. IX, n. 39-41 (tłum. A.Ś.): „Intellectuales enim numeri simplices sunt et sunt simplices essentiae numerorum rationalium atque sensibillum. Ex his rationales exoriuntur, qui proportionales existunt, sola enim ratio proportionum naturam attingit, deinde sensibilis [...] numerus. Unitas autem numeri intellectualis, uti est trinitas, indivisibilis atque immultiplicabilis est. Non enim potest esse plus quam una trinitas. [...] Cum ergo nunc ad hoc perveneris, ut omnia ex unitate et alteritate coniecturando videas, unitatem lucem quamdam formalem atque primae unitatis similitudinem, alteritatem vero umbram atque recessum a primo simplicissimo [...] concipito. [...] Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturamur omnem cadere creaturam”.

¹⁶¹ Nicholas of Cusa, *On Surmises*, s. 270 (przypis 111). Por. DC, p. I, c. IX, n. 37-38.

¹⁶² Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, s. 327 (tłum. A.Ś.).

umożliwia wszelkie poznanie i istnienie. Ponieważ ten fundamentalny charakter poznania matematycznego dotyczy problemu opozycji, ich łączenia i podziału, to docieramy tutaj do tzw. koncepcji *coincidentiae oppositorum*. Wymaga ona szerszego wyjaśnienia.

3.1.3. *Coincidentia oppositorum*

Chociaż koncepcja *coincidentiae oppositorum* jest stałym motywem rozważań Kuzańczyka, to nie jest do końca jasne, czy jego poglądy na ten temat ulegają zmianie w poszczególnych traktatach. Edward Cranz, przedstawiając wykładnię ewolucyjną, wyraża pogląd, że w *De docta ignorantia* zasada *coincidentiae oppositorum* przypisana jest Bogu, a następnie – począwszy od traktatu *De coniecturis* – przesuwana do władzy intelektu ludzkiego, jako że Bóg zaczyna być określany jako znajdujący się ponad zbieżnością opozycji. Cranz zauważa również, że ta koncepcja coraz rzadziej występuje w późniejszym okresie twórczości, np. nie ma jej w *De venatione sapientiae*; a także wydaje się on zakładać jej nieobecność w ostatnim z traktatów, czyli *De apice theoriae*¹⁶³.

Nie chcę w tym miejscu powtarzać tych zastrzeżeń względem wykładni Cranza, które przedstawiłem w rozdziale 2.4.1.; zaznaczę tylko, że również w tym konkretnym przypadku nie wydaje się ona adekwatna. W *De docta ignorantia* czytamy bowiem wprost, że Największe przekracza wszelkie opozycje („supra omnem oppositionem est”) i chociaż zbiega się z Najmniejszym, to oba znajdują się „ponad wszelką afirmacją, jak i ponad wszelką negacją”¹⁶⁴. Cranz słusznie wskazuje, że Kuzańczyk w tym tekście przypisuje zbieżność przeciwieństw Bogu, skoro ów traktat oparty jest na koncepcji zbieżności Największego z Najmniejszym; Bóg jednak określany jest mimo wszystko również jako przekraczający opozycje. Ponadto w *De venatione sapientiae* także znajdujemy zasadę zbieżności przeciwieństw, ponieważ Kuzańczyk pisze o Bogu jako *possess*, które jest imieniem utworzonym zgodnie z tą zasadą¹⁶⁵. Z kolei w *De apice theoriae* czytamy, że Boga należy

¹⁶³ Cranz, *Development in Cusanus?*, s. 7-18.

¹⁶⁴ DI, lib. I, c. IV, n. 12. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. IV, s. 22.

¹⁶⁵ VS, c. XIII, n. 34-38. Por. VS, c. XIII, n. 35: „Ipse autem deus est ante omnem differentiam differentiae et concordantiae, quia possess. Et cum sit ante differentiam unius et alterius, non est plus unum quam aliud, et ante differentiam parvi et magni, non maior uni et minor alteri nec aequalior uni et alteri inaequalior”. Por. także VS, c. VII, n. 18: „Cipio autem haec duo, scilicet inaugmentabile et imminorabile, et cum illis ad venationem propero. Et dico: Inaugmentabile magis esse nequit; maximum igitur est. Imminorabile minus esse non potest; est igitur minimum. Unde cum sit maximum pariter et minimum, nullo utique est minus, quia maximum, neque maius, quia minimum; sed omnium sive magnorum sive parvorum formalis seu exemplaris praecisissima causa et mensura, quemadmodum in libello *De beryllo* in aenigmate anguli ostendi angulum maximum necessario pariter et minimum omnium angulorum, qui fieri possent, formalem adaequatissimam causam. Nec solum est causa formalis, immo et efficiens atque finalis, ut ipse Dionysius, ubi de pulchro scribit, ostendit. Nam pulchritudo, quae id est quod esse potest, inaugmentabilis et imminorabilis, cum sit maxima pariter et minima, est actus posse fieri omnis pulchri, omnia pulchra efficiens, sibi – quantum capacitas recipit – conformans et ad

poszukiwać *ante omnem varietatem et oppositionem*¹⁶⁶, co odpowiada przytoczonemu wyżej fragmentowi z *De docta ignorantia*.

Jak zauważa Aleksandr Niecziporienka, „nie tylko odpowiedź, ale i przedmiotowa konkretyzacja pytania o zasadę *coincidentiae oppositorum* zależy od tego, w jaki sposób rekonstruujemy i interpretujemy jej treść w ramach ogólnej integralności filozofii Mikołaja z Kuzy”¹⁶⁷. W związku z tym postaram się przedstawić tę zasadę na gruncie interpretacji transcendentalno-anagogenicznej jako pretendującej do przybliżenia owej „ogólnej integralności”¹⁶⁸. Interpretacja ta polega przede wszystkim na ujęciu Boga jako Prawdy i Dobra, które – będąc jednym – stanowią transcendentalny warunek poznania i istnienia, odkrywany na gruncie samopoznania w oparciu o teleologię procesu poznawczego. W poprzednich podrozdziałach (3.1.1.-3.1.2.) przedstawiam problem Prawdy jako warunku poznania w kontekście asymilacyjno-koniekturnej teorii poznania, wskazując także na ścisłe powiązanie pojęcia Prawdy z pojęciem Dobra. Zasada *coincidentiae oppositorum* jest wyrazem tego samego sposobu dociekań, opierając się na stale obecnym w myśli Kuzańczyka wyróżnieniu ponad rozumem władzy intelektu; ta zaś jest fundamentem wszelkich racjonalnych operacji ze szczególnym uwzględnieniem działań logicznych i matematycznych. W *Apologia doctae ignorantiae* czytamy:

Logika i wszelkie filozoficzne dociekanie nie dociera jeszcze do oglądu. Dlatego tak jak pies łowczy korzysta z wrodzonego sobie dyskursu badając ślady za pośrednictwem

se convertens. Sic de bono, quod est id quod esse potest, et de vero, de perfecto, et cunctis quae in creaturis laudamus; quae videmus in deo deum esse aeternum, quando id sunt quod esse possunt. Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem et finalem laudamus. Patet iam maxime notandum, quomodo posse fieri non potest terminari per aliquid, quod ipsum sequitur seu fieri potest, sed idem est eius principium et finis”.

¹⁶⁶ ATh, n. 4.

¹⁶⁷ A.V. Нечипоренко, *Реконструкция становления принципа coincidentiae oppositorum в рамках метода docta ignorantia Николая Кузанского*, „Verbum” 13 (2011), s. 102 (tłum. A.Ś.).

¹⁶⁸ Niecziporienka wskazuje trzy płaszczyzny, na których można ten problem podejmować – matematyczna, epistemologiczna i ontologiczna (tamże, s. 110) – konkludując, że zasada sprzeczności stanowi prawo rozumu, odpowiedzialnego za poznanie matematyczne, ale nie ma zastosowania w przypadku Bytu absolutnego, który jest nieskończony, wobec czego przekracza władzę rozumu i jej prawa; Kuzańczyk wykorzystuje jednak matematykę, ponieważ na jej gruncie można ten problem jasno uchwycić: „Когда Кузанец соизмеряет кривую и прямую линии, он строит не только отношение $A/He-A$, но и отношения $A/\infty A$, $He-A/\infty A$. И математика в роли «рефлексивного зеркала», таким образом, отражает катафатическое и апофатическое богопознание, моделирует неистинность (несоизмеримость) в отношении к Богу как утверждений A , так и отрицаний $He-A$. Бог непостижим и также превосходит способности нашего ума, как непостижимо тождество бесконечной прямой и окружности. Действительно, хотя мы можем представить, как линия окружности в бесконечном пределе становится прямой (это Кузанец показывает наглядно на чертеже), совпадение разомкнутой прямой и замкнутой окружности мы не можем вообразить, и, по-видимому, бессильны помыслить. Однако именно эта трансцендентная область актуальной бесконечности открывается нам как предел познания — абсолютный максимум, как совпадение всех противоположностей и потому — как абсолютная мера всего” (tamże, s. 109). Niecziporienka wskazuje również na istotny problem, którego jednak nie wykorzystuje szerzej w swojej analizie; pisze mianowicie o odziedziczonym po Augustynie paradoksie poznania: człowiek szuka niepojmowalnego Boga z miłości do Niego, ale jak może kochać to, czego nie zna? (tamże, s. 105-106). Problem ten omawiam poniżej w kontekście chrystologicznym (rozdz. 3.2).

zmysłowego doświadczenia, aby ostatecznie osiągnąć na tej drodze poszukiwaną rzecz, tak i każde zwierzę korzysta ze swojego sposobu [...], a człowiek – z logiki. Wszakże jak mówi Algazel, „logika jest nam wrodzona z natury; jest bowiem władzą rozumu”. W istocie, zwierzęta rozumne rozumują. Rozumowanie poszukuje i roztrząsa (*discurrit*). Dyskurs z konieczności jest określony między terminem *a quo* i terminem *ad quem*, a te przeciwne sobie [terminy] nazywamy przeciwieństwami (*contradictoria*). Stąd terminy opozycyjne i rozłączne (*oppositi et disiuncti*) należą do roztrząsającego rozumu. Z tego powodu w dziedzinie rozumu rzeczy najbardziej od siebie oddalone (*extrema*) są rozłączne, tak jak w pojęciu koła (*in ratione circuli*) – czyli w pojęciu: „linie od środka do obwodu są równe” – środek nie może zbiegać się z obwodem. Jednak w dziedzinie intelektu, który widzi, że liczba jest zwinęta w jedność, linia – w punkcie, koło – w środku, osiągnięta jest w niedyskursywnym oglądzie umysłu zbieżność jedności i wielości, punktu i linii, środka i koła, tak jak mogliście zobaczyć w książeczce *De coniecturis*, gdzie również pokazałem, że Bóg jest ponad zbieżnością przeciwieństw, ponieważ jest opozycją opozycji [...]¹⁶⁹.

Kuzańczyk wskazuje tutaj na metafizyczny charakter zasady zbieżności przeciwieństw: jest ona próbą intelektualnego wyjścia z logicznie i rozumnie uporządkowanego świata ku temu, co poprzedza wszelką aktywność dyskursywnego rozumu. Kontekstem rozważań jest podział na cztery rodzaje opozycji, zastosowany w *Kategoriach* Arystotelesa i powtórzony m.in. w *De nuptiis* Marcjana Capelli. Są to (1) stosunek, np. wiedza – przedmiot wiedzy, (2) przeciwieństwo, np. białe – czarne, (3) brak i posiadanie, np. ślepotą – wzrok, (4) twierdzenie i przeczenie, np. „siedzi” – „nie siedzi”¹⁷⁰. Na gruncie teologii mistycznej o Bogu nie można orzekać w sensie ścisłym żadnego z tych terminów opozycyjnych, skoro „nie jest Niczym ani nie jest, ani jest i nie jest”¹⁷¹, jednak w punkcie wyjścia Kuzańczyk odnosi się do pierwszego rodzaju opozycji, czyli stosunku, ponieważ wskazuje, że „nieskończoność jako taka jest czymś nieznanym, gdyż wymyka się wszelkiemu stosunkowi”¹⁷².

¹⁶⁹ ADI, n. 21 (tłum. A.Ś.): „Logica [...] atque omnis philosophica inquisitio nondum ad visionem venit. Hinc, uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat: sic quodlibet animal suo modo [...], sic homo logica. Nam, ut ait Algazel, “logica nobis naturaliter indita est; nam est vis rationis”. Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus, qui vidit in unitate numerum complicari et in puncto lineam et in centro circumferentiam, coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu, uti in libellis *De coniecturis* videre potuisti, ubi etiam super coincidentiam contradictoriorum Deum esse declaravi, cum sit oppositorum oppositio [...]”.

¹⁷⁰ Aristoteles, *Categoriae*, c. 10, 11b20-13b35, w: *Aristoteles Latinus I.1-5: Categoriae vel Praedicamenta*, Editio Composita, ed. L. M-Paluello, Bruges 1961, s. 69-74. Martianus Capella, *The Marriage of Philology and Mercury*, n. 384, w: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Vol. II: *The Marriage of Philology and Mercury*, trans. W.H. Stahl, R. Johnson, E.L. Burge, New York 1977, s. 130.

¹⁷¹ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, s. 235.

¹⁷² Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. I, s. 14. Kwestia występuje również w kontekście problemu wiedzy i boskiego poznania. Tamże, ks. I, rozdz. X, s. 36: „[...] jedność intelektu to nic innego, tylko jedność pojmującego, pojmowalnego [*intelligibile*] i pojmowania. Gdy zatem chcesz od pojmującego zwrócić się ku Największemu i powiedzieć, że Największe jest pojmującym w stopniu najwyższym, a nie mówisz, że jest zarazem największym Pojmowalnym i najwyższym Pojmowaniem – wówczas całą kwestię Najwyższej i Najdoskonalszej Jedności rozumiesz źle”.

Bóg wymyka się stosunkowi, ponieważ jest warunkiem zaistnienia jakiegokolwiek stosunku. Arystoteles pisze, że „gdyby ktoś poznał dokładnie jakąś rzecz relatywną, to pozna również dokładnie i to, ze względu na co mówi się o danej rzeczy, że jest relatywna”¹⁷³. Kuzańczyk powtarza to na swój sposób: „jeśli ktoś posiadałby dokładną wiedzę na temat jednej rzeczy, to z konieczności posiadałby wiedzę o wszystkich rzeczach”¹⁷⁴. W takim ujęciu założone jest, że każda rzecz jest relatywna, co jednak stoi w sprzeczności z poglądem Arystotelesa, zgodnie z którym konkretne substancje nie są relatywne¹⁷⁵. Substancje zdaniem Kuzańczyka są jednak relatywne w tym sensie, że każda z nich pozostaje w pewnym stosunku do Boga, a więc także do wszystkich innych rzeczy (skoro Bóg jest zasadą wszystkich rzeczy), przy czym nie jest to stosunek poznawalny¹⁷⁶. W koncepcji uczonej niewiedzy chodzi więc o rozpoznanie, że dokładna wiedza byłaby możliwa jedynie wówczas, gdyby można było ów stosunek poznać (co jest niemożliwe), natomiast jej uczoneść polega na tym, że dostrzegamy możliwość zachodzenia wszystkich innych stosunków i uznajemy samą tę możliwość za świadectwo istnienia owego fundamentalnego i niepoznawalnego stosunku¹⁷⁷.

Bóg przekracza wszystkie opozycje, a jednak z drugiej strony można mówić o Bogu jako ich zbieżności, kiedy mówimy np. o zbieżności Największego z Najmniejszym. Jest to

¹⁷³ Arystoteles, *Kategorie*, VII, 8a, w: Arystoteles, *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013, s. 29.

¹⁷⁴ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. III, n. 69, s. 97.

¹⁷⁵ Arystoteles, *Kategorie*, VII, 8a, s. 29: „Powstaje teraz problem, czy [...] żadna substancja nie należy do rzeczy relatywnych albo może stanowić wyjątek pewne drugie substancje. Co się tyczy pierwszych substancji, to nie ulega wątpliwości, że nie istnieje tam taka możliwość, bo ani całości, ani części substancji pierwszej nie są relatywne. Nie mówi się wszak o pewnym człowieku, że jest takim ze względu na innego człowieka, albo że poszczególny wół jest takim ze względu na innego wołu. To samo dotyczy części: o poszczególniej ręce nie mówi się, że jest taką ze względu na inną rękę, lecz że jest ręką czyjąś, a o poszczególniej głowie nie mówi się, że jest głową ze względu na inną głowę, ale że jest czyjąś głową. To samo odnosi się i do drugich substancji, a w każdym razie w większości przypadków. O człowieku, na przykład, nie mówi się, że jest człowiekiem jakiegoś człowieka, ani o wołu, że jest wołem jakiegoś wołu [...]. Co się natomiast tyczy niektórych drugich substancji, to opinie mogą być różne. O głowie, na przykład, mówi się, że jest czyjąś głową, i o ręce, że jest czyjąś ręką, i tym podobnie. Mogłoby się więc wydawać, że głowa i ręka to rzeczy relatywne. Jeżeli więc została podana dostatecznie ścisła definicja rzeczy relatywnych, to jest bardzo trudno bądź wręcz niemożliwe dowieść, że żadna substancja nie jest relatywna. Jeżeli natomiast definicja nasza nie była dostatecznie ścisła, a relatywne są te rzeczy, których byt polega na jakimś stosunku do czegoś innego, to może znalazłaby się na to jakaś odpowiedź”. Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. V, s. 116-117: „Każda zatem rzecz spoczywa w każdej [innej], gdyż jeden stopień nie mógłby istnieć bez innego, tak jak w ciele każdy z członków niesie pomoc [każdemu] innemu, a wszystkie cieszą się nawzajem wszystkimi. Skoro więc oko nie może być ręką ani nogą, ani aktualnie żadnym innym członkiem, kontentuje się tym, że jest okiem, noga – że jest nogą. A wszystkie członki nawzajem się wspomagają, tak by każdy z nich w możliwie najlepszy sposób był tym, czym jest. Nie odnajdujemy zatem ręki czy nogi w oku, ale w oku są one okiem, w tej mierze, w jaki samo oko jest bezpośrednio w człowieku”.

¹⁷⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. III, s. 108. Por. rozdz. 2.1.

¹⁷⁷ Tamże, ks. I, rozdz. III, s. 20: „Rzecz to więc oczywista, że o prawdzie tyle tylko wiemy, iż jej istota jest czymś niepojętym i stanowi absolutną konieczność nie mogącą nigdy być niczym mniej ani więcej, niż jest, nasz zaś umysł to poniekąd możliwość. Istota [*quidditas*] rzeczy zaś, będąca prawdą bytów, w stanie czystym jest [dla nas] niedostępna; choć wszyscy filozofowie ją zgłębiają, żaden nie potrafi orzec, jaka [naprawdę] jest. Im głębszą zdobędziemy wiedzę o tej niewiedzy, tym bardziej zbliżymy się do samej prawdy”.

jednak tylko sposób wypowiedzania się zakładający, że Bóg opozycje przekracza. Kuzańczyk pisze o tym wprost:

Opozycje [...] stosują się jedynie do rzeczy dopuszczających stopnie większe i mniejsze [...], do Największego zaś – absolutnie nie, gdyż przekracza ono wszelkie opozycje. Dlatego – ponieważ Największe istnieje w sposób absolutny jako wszystko, co być może, i w taki sposób [jest] poza wszelkimi opozycjami, że z Maksimum zbiega się Minimum – stoi ono zarówno ponad wszelką afirmacją, jak i ponad wszelką negacją¹⁷⁸.

Bóg jest nazywany zbieżnością opozycji na gruncie określonego intelektualnego sposobu poznania, tak jak jest w przypadku imion *maximum-minimum*, *non aliud* i *possest*, gdy intelekt odnosi się do określonych aspektów poznania i bytu (w przypadku *maximum-minimum* jest to jedność i wielość, w przypadku *non aliud* – jedność i różność, w przypadku *possest* – akt i możliwość). Kuzańczyk pisze o tym w *De coniecturis*, gdzie rozróżnia między intelektualnym i boskim sposobem mówienia o Bogu. Ten pierwszy polega na łączeniu sprzeczności (*copulatio contradictoriorum*), a drugi na ich negowaniu rozłącznie i łącznie (*negatio oppositorum disiunctive ac copulative*)¹⁷⁹. Nie oznacza to jednak przesunięcia zasady zbieżności opozycji z wyższego poziomu rzeczywistości do niższego – tj. z bytu boskiego do umysłu ludzkiego – ale jest to jedynie wskazanie na różne etapy rozważań teologicznych.

Problem opozycji znajduje bowiem swój wyraz na każdym poziomie istnienia i poznania. Na przykład sam świat stworzony może być ujmowany jako przekraczający opozycje. Czytamy, że nie można świata nazwać ani jednym, ani mnogim, ani jednym i mnogim; podobnie nie jest też ani prosty, ani złożony, ani prosty i złożony itp.¹⁸⁰ Niepoznawalność stosunku Boga do świata prowadzi Kuzańczyka do wniosku o niepoznawalności pozostałych stosunków, a tym samym niepoznawalności świata, jednak jest to tylko sposób myślenia o świecie na sposób boski, tj. mając na uwadze jego niepoznawalną

¹⁷⁸ Tamże, ks. I, rozdz. IV, s. 22.

¹⁷⁹ DC, p. I, c. VI, n. 24.

¹⁸⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. II, s. 101-102.

zależność od Boga¹⁸¹. Nie oznacza to, że nie można poznać świata na określonym poziomie dokładności¹⁸².

Warto ponadto zauważyć, że opozycje nie dotyczą aktywności zmysłowej. Zmysł jako taki nie dokonuje rozróżnień i nie wydaje sądów. Dane czysto zmysłowe stanowiłyby chaotyczny i jednorodny ciąg przedstawień, z których żadne nie byłyby przeciwne innemu. Dopiero rozum – niejako rozbijając tę pierwotną jedność i ciągłość percepcji – wprowadza problem opozycji, czyli stosunków, przeciwieństw, braku i posiadania, twierdzenia i przeczenia¹⁸³. Problem opozycji jest problemem świadomości i tego, co wprowadza ona do świata (podział i rozróżnienie). Kuzańczyk stara się przy tym pokazać, że wszelka aktywność rozróżniająca ma swoje źródło w jedności jeszcze bardziej fundamentalnej niż chaotyczna jedność ciągłości wrażeń zmysłowych, ponieważ rozum dokonuje swoich aktów za pomocą liczby, która jest „pierwszą opozycją”¹⁸⁴ i pochodzi z jedności intelektu, zależnej od Jedności absolutnej. Bez rozpoznania ilości, czyli bez odniesienia liczby do świata zewnętrznego – jak czytamy w *Compendium* – żadne poznanie by nie zachodziło¹⁸⁵. Odkrywanie owego intelektualnego fundamentu jedności, a w konsekwencji boskiego „absolutnego przedzałożenia”¹⁸⁶, stanowi teoretyczny cel rozważań Kuzańczyka:

Inaczej bowiem należy mówić o Bogu w sposób boski, tj. zgodnie z pojęciem pierwszej absolutnej Jedności, inaczej zgodnie z ową jednością intelektualną, a jeszcze inaczej podług o ileż niższego rozumu. Ponadto owa jedność [intelektualna], nieproporcjonalna wobec pierwszej, nie może w swej głębi uniknąć złożenia opozycji, lecz w niej opozycje jeszcze nie opuszczają harmonijnej zgody. Dlatego – ponieważ wszelkie pytania pochodzące z poszukującego rozumu dzięki inteligencji są wszystkim tym, czym są – nie może zostać sformułowane żadnego pytanie o inteligencji, w którym inteligencja nie jaśniałaby jako przedzałożenie. W jaki sposób bowiem rozum – badający inteligencję, której nie może pojąć za pośrednictwem jakiegokolwiek zmysłowego znaku – mógłby rozpocząć badanie bez pobudzającego światła inteligencji, oświecającej rozum? Inteligencja pozostaje więc w takim stosunku do rozumu, jak sam Bóg do inteligencji. Jeśli przeto chcesz odpowiedzieć na poruszone pytania dotyczące inteligencji, zwrócić się do tego, co założone i to podaj jako odpowiedź. W odniesieniu do pytania „czy inteligencja istnieje”, powiedz więc, że jest

¹⁸¹ Por. tamże, ks. II, rozdz. II s. 102-104: „Ponieważ stworzenie zostało stworzone za pośrednictwem Bytu Najwyższego, w nim zaś byt, działanie i tworzenie są tym samym, to oczywiście dzieło stwórcze nie różni się od tego, że Bóg jest wszystkim. Jeśli więc Bóg jest wszystkim (a to właśnie jest stwarzaniem), to jak zrozumieć, że stworzenie nie jest wieczne, skoro Boży Byt jest wieczny, owszem, jest samą wiecznością? W tej bowiem mierze, w jakiej stworzenie jest bytem Boga, nie sposób wątpić, że [także] jest wiecznością. O tyle wszelako, o ile podpada pod czas, nie jest z Boga, który jest wieczny. Któż zatem pojmie, jak to jest, że stworzenie ma swój byt od wieczności, a jednocześnie podlega czasowi? [...] Któż tedy mógłby zrozumieć, jak w jednej nieskończonej formie różnorodnie uczestniczą rozmaite stworzenia, skoro byt stworzenia to nic innego jak tylko ów odbłask [*resplendentia*], nie odbierany w czymś innym w sposób pozytywny, lecz przygodnie zróżnicowany? [...] Któż pojmie to wszystko – że wszelkie rzeczy są obrazem Owej jedynej, nieskończonej formy, czerpiącym swą różnorodność z przygodności, tak jakby stworzenie było niepełnym [*occasionatus*] Bogiem [...]?”

¹⁸² Zob. 3.1.2.

¹⁸³ Por. DC, p. I, c. VIII, n. 30-32.

¹⁸⁴ DC, p. I, c. II, n. 8.

¹⁸⁵ C, c. V, n. 12.

¹⁸⁶ IS, lib. II, n. 30.

ona założoną przez poszukujący rozum istotą, z której rozum – niby z korzenia – bierze swoją własną istotę. Na pytanie „czym jest inteligencja” podobnie odpowiedz, że jest ona ową założoną istotą intelektualną, od której zależy istota rozumu. To samo w odniesieniu do innych rzeczy. Pewna jest zatem jedność „korzenia”, chociaż nie jest samą pewnością (tą jest pierwsza Jedność), a istnieje ona we wszelkim rozumie i jest w nim założona, tak jak pierwiastek w kwadracie¹⁸⁷.

W takim kontekście jaśniejszy staje się status poznania matematycznego na gruncie rozważań teologicznych. Rozumowe twierdzenie $2+3=5$ nie jest adekwatne w dziedzinie samego intelektu, ponieważ – jak wyjaśnia Kuzańczyk – intelekt nie uznaje niczego za większe lub mniejsze od czegośkolwiek innego; zróżnicowanie ilościowe jest logicznie późniejsze od działania intelektu¹⁸⁸. Numeryczny porządek, następstwo i stosunek należy do dziedziny rozumu, podobnie jak stosunki zawarte w figurach geometrycznych¹⁸⁹. W świetle przyjmowanego przez Kuzańczyka schematu rozważań należy rozpatrywać intelekt nie tyle jako negujący stosunki matematyczne, ale raczej jako stanowiący ich właściwą podstawę i zasadę. Szczególna wartość poznania matematycznego polega na możliwości odkrycia intelektualnego źródła rzeczywistości liczbowej i jego boskiego pochodzenia.

Jednakże takie ujęcie zasady zbieżności przeciwieństw jest w istotny sposób ograniczone, ponieważ skupia się na problemie poszukiwań transcendentalnych uwarunkowań poznania, nie wyjaśniając dostatecznie jej anagogicznej funkcji. A przecież Kuzańczyk zaznacza w liście do Cesariniego, że „w tajemniczych otchłaniach naszego ludzkiego umysłu musi tkwić jakiś popęd pchający nas wyżej, ku owej Prostocie, gdzie zbiegają się wszelkie przeciwieństwa”¹⁹⁰. Następnie zaś wskazuje, że aby dotrzeć do tego „celu pragnień duchowych”, należy zwrócić się do Chrystusa, który okazuje się „najśladszym i jedynym obiektem godnym miłości”¹⁹¹. Kolejny podrozdział stanowi wobec tego uzupełnienie powyższych rozważań poprzez osadzenie ich w kontekście chrystologicznym. Postaram się pokazać, że przyjęcie chrystologicznej perspektywy istotnie wpływa na

¹⁸⁷ DC, p. I, c. VI, n. 24 (tłum. A.Ś.): „Aliter autem divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem. Unitas autem ista, ad primam improportionabilis, oppositorum compositionem penitus non evadit, sed in ea opposita compatibilem concordantiam nondum exierunt. Unde cum quaestiones omnes a ratione investigativa progredientes ab intelligentia omne id sint, quod sunt, non potest quaestio de intelligentia formari, in qua ipsa praesuppositiva non resplendeat. Ratio enim de intelligentia investigans, quam nullo sensibili signo comprehendit, quomodo hanc incohaeret inquisitionem sine incitativo lumine intelligentiae ipsam irradiantis? Habet se igitur intelligentia ad rationem quasi deus ipse ad intelligentiam. Si igitur coniecturaliter respondere ad motas de ipsa cupis quaestiones, ad praesuppositum adverte atque id ipsum responde. Dic igitur in quaestione ‘an sit intelligentia’ ipsam esse entitatem per rationem investigantem praesuppositam, a qua ratio ut a radice sua entitatem sumit. In quaestione ‘quid sit’ pariformiter dic eam praesuppositam intellectualem quiditatem esse, a qua rationis quiditas dependet. Ita de ceteris. Certa est igitur unitas radicalis, quamvis non sit ipsa certitudo, uti prima est, atque in omni ratione, ut in quadrato radix, existit et praesupponitur”.

¹⁸⁸ DC, p. II, c. I, n. 75.

¹⁸⁹ DC, p. II, c. I, n. 76.

¹⁹⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, *List autora*, s. 226.

¹⁹¹ Tamże, s. 227.

rozumienie filozofii Kuzańczyka, ukazując Chrystusa jako jedyne źródło i cel poszukiwań mądrości.

3.2. *Theosis – filitatio – christiformitas*

Termin θεώσις („przebóstwienie”, łac. *deificatio*) wprowadzony został do myśli chrześcijańskiej przez Grzegorza z Nazjanzu (ok. 330-390 r.) na oznaczenie procesu upodabniania się człowieka do Boga, chociaż sama koncepcja przebóstwienia ma swoje źródło bezpośrednio w Piśmie Świętym. Stephen Finlan i Vladimir Kharlamov wyróżniają kilkanaście fragmentów Starego i Nowego Testamentu, dających podstawę do wyprowadzenia koncepcji przebóstwienia, i wskazują, że u wielu autorów sam termin nie jest precyzyjnie definiowany, choć nie ulega wątpliwości, że *theosis* rozumiana jest jako cel życia ludzkiego¹⁹².

Tak rozumie ją Kuzańczyk, nazywając „ostatecznością doskonałości” (*ultimitas perfectionis*), a także „przecudownym uczestnictwem w boskiej mocy” (*superadmiranda divinae virtutis participatio*). To uczestnictwo posiada przynajmniej dwa wymiary – metafizyczny i poznawczy – ponieważ oznacza osiągnięcie „ostatecznej doskonałości intelektu” (*ultima intellectus perfectio*), w odniesieniu do której zaznacza się, że nie jest możliwa do osiągnięcia w naszym metafizycznym uwarunkowaniu, tj. w świecie podległym zróżnicowaniu i kontrakcji. Do doskonałości możemy się jedynie zbliżać, ale nigdy nie jest nam ona dana w pełni – ani przed, ani po śmierci. Ponieważ oznacza ona zjednoczenie z Bogiem, to Kuzańczyk zaznacza, że również po śmierci nie będzie ona pełna, tzn. człowiek nigdy nie osiągnie z Bogiem tożsamości. Jedność z naturą Boga ma bowiem tylko jednorodzony Syn (*unigenitus filius*), natomiast my możemy osiągnąć synostwo lub usynowienie (*filiatio*) jedynie poprzez „adopcję” (*adoptio*)¹⁹³. To rozróżnienie nie tyle oddala

¹⁹² S. Finlan, V. Kharlamov, *Introduction*, w: *Theōsis. Deification in Christian Theology*, red. S. Finlan, V. Kharlamov, Eugene 2006, s. 1-5. Spośród podanych tam fragmentów wyróżnić można fragment Ewangelii wg św. Jana (J 10:31-39): „I znowu Żydzi porwali kamienie, aby Go ukamienować. Odpowiedział im Jezus: «Ukazałem wam wiele dobrych czynów pochodzących od Ojca. Za który z tych czynów chcecie Mnie ukamienować?» Odpowiedzieli Mu Żydzi: «Nie chcemy Cię kamienować za dobry czyn, ale za bluźnierstwo, za to, że Ty będąc człowiekiem uważasz siebie za Boga». Odpowiedział im Jezus: «Czyż nie napisano w waszym Prawie: Ja rzekłem: Bogami jesteście? Jeżeli [Pismo] nazywa bogami tych, do których skierowano słowo Boże - a Pisma nie można odrzucić - to jakżeż wy o Tym, którego Ojciec poświęcił i posłał na świat, mówicie: ‘Bluźnisz’, dlatego że powiedziałem: ‘Jestem Synem Bożym?’ Jeżeli nie dokonuję dzieł mojego Ojca, to Mi nie wierzcie! Jeżeli jednak dokonuję, to choćbyście Mnie nie wierzyli, wierzcie moim dziełom, abyście poznali i wiedzieli, że Ojciec jest we Mnie, a Ja w Ojcu». I znowu starali się Go pojmać, ale On uszedł z ich rąk” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

¹⁹³ FD, c. I, n. 52-54. Metaforyka adopcji pochodzi z Listu do Rzymian (8:23) i Galatów (4:5), gdzie mowa jest – w przekładzie Wulgaty – o wyczekiwaniu na „adopcję synów”, utożsamianą ze zbawieniem. *Epistula ad Romanos* 8:23; *Epistula ad Galatas* 4:5, w: *Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta*, hrsg. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007 (dostęp online 30.11.2021: <https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata>).

nas od Boga, zakładając niemożliwość osiągnięcia pełnej jedności, co raczej wskazuje na jedyną możliwą dla nas drogę, czyli konieczność zwrócenia się do Chrystusa.

Nie jest moim celem przedstawienie pełnej chrystologii Kuzańczyka – z całym jej zniuansowaniem i zależnościami od innych autorów – ale pokazanie, w jaki sposób refleksja nad osobą Chrystusa stanowi zwieńczenie filozofii Kuzańczyka oraz poruszanych wyżej wątków. Chrystus w pismach Kuzańczyka jest przede wszystkim pełną realizacją poznawczych i metafizycznych możliwości natury ludzkiej – jest w pełni tym, czym człowiek może być; jest pełnym poznaniem tego, do czego człowiek może się jedynie przybliżyć, w celu osiągnięcia prawdy zwracając się ku temu, który jest „drogą, prawdą i życiem”¹⁹⁴:

[...] gdyby był możliwy największy w ściągnięciu osobnik jakiegoś gatunku, zawierający wszystkie jego osobniki, musiałby być dla swojego rodzaju i gatunku pełnią, poniekąd drogą, formą, zasadą tudzież prawdą w całej pełni i doskonałości dla wszystkich osobników możliwych w ramach tegoż gatunku. Takie największe w ściągnięciu, istniejące jako ostateczny cel wszelkiej natury podlegającej ściągnięciu i ponad nią, noszące w sobie wszelką możliwą doskonałość, pozostawałoby w najwyższej, przewyższającej wszelką proporcję równości z czymkolwiek danym; nie byłoby od niczego ani większe, ani mniejsze, w swej pełni bowiem kryłoby zwinięte doskonałości wszystkich rzeczy¹⁹⁵.

Chrystologia Kuzańczyka opiera się na utrwalonym w tradycji przekonaniu, że Chrystus jest w pełni Bogiem i w pełni człowiekiem¹⁹⁶. To przekonanie Kuzańczyk formułuje w charakterystycznej dla siebie terminologii, określając Chrystusa mianem „absolutnego i ściągniętego Największego” (*maximum absolutum et contractum*), co stanowi wyraz zasady zbieżności opozycji¹⁹⁷. Jak jednak zauważa Walter Euler, z powodu braku systematyczności wszystkie pisma Kuzańczyka są w istotny sposób ograniczone, ponieważ często ignorują ważne aspekty rozpatrywanych zagadnień¹⁹⁸. W przypadku chrystologii Kuzańczyka takim aspektem wydaje się być historyczność Chrystusa¹⁹⁹. Oczywiście Kuzańczyk nie neguje tego, że Chrystus był postacią historyczną, żyjącą w określonym czasie i przestrzeni, ale nawet gdy pisze o Jego śmierci na krzyżu i zmartwychwstaniu, robi to w kontekście takich kwestii jak

¹⁹⁴ Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. XI, s. 213.

¹⁹⁵ Tamże, ks. III, rozdz. II, 172-173.

¹⁹⁶ Takie sformułowanie zostało przyjęte na Soborze Chalcedońskim (451 r.) i następnie rozwijane, aczkolwiek nie ma tu miejsca na szczegółową analizę tego rozwoju. Zwięzły przegląd problemów związanych z filozoficzną systematyzacją tego zagadnienia w myśli średniowiecznej można znaleźć w: M. McCord Adams, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999. Por. N. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007, s. 26 i n.; s. 108 i n.

¹⁹⁷ DI, lib. III, c. II, n. 190-194. Interesujące przedstawienie chrystologicznego kontekstu zasady zbieżności opozycji w zestawieniu filozofii Kuzańczyka z myślą Bonawentury znaleźć można w: E.H. Cousins, *The Coincidence of Opposites in the Christology of Saint Bonaventure*, „Franciscan Studies” 28 (1968), s. 27-45.

¹⁹⁸ W.A. Euler, *Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?*, „The Journal of Religion” 80/3 (2000), s. 405-406.

¹⁹⁹ Poniżej wskażę jednak także na to, że Kuzańczyk przypisuje bardzo istotną rolę historyczności Chrystusa, tj. temu, że podlegał On czasowi.

wartość poznania intelektualnego, unia hipostatyczna czy też uczestnictwo wszystkich ludzi w „niezniszczalnym człowieczeństwie” Chrystusa²⁰⁰.

Można przyjąć, że historia Chrystusa jest przez Kuzańczyka rozpatrywana zazwyczaj w tej mierze, w jakiej jest ona objawieniem metafizycznej struktury świata, wyrażając tym samym najgłębszą prawdę i cel życia wszystkich ludzi, czyli *christiformitas* – „posiadanie formy Chrystusa”, „chrystokształtność”²⁰¹. Jak zauważa Clyde Miller, aby zrozumieć pojęcie *christiformitas*

musimy ponownie zbadać, co rozumie się poprzez „formę”. W konkretnej osobie, którą jest Jezus Chrystus, a szczególnie w jego ludzkiej naturze – jego ludzkiej formie – mamy odkryć objawienie tej boskiej równości, którą Mikołaj rozumie jako źródło i wzór, przez który wszystkie rzeczy zostały stworzone w swym cudownym uporządkowaniu. Ale Słowo, które stało się ciałem, jest czymś znacznie więcej niż źródłem i wzorem, ponieważ Jezus jest jednocześnie boską osobą, która pojawiła się w czasie i historii, aby uzdrowić i przywrócić do porządku nasze rozbite relacje z innymi, ze światem i z boskim źródłem wszystkiego²⁰².

Chrystus może być więc w filozofii Kuzańczyka rozpatrywany przynajmniej na dwa sposoby: (1) jako jedna z osób Trójcy, która jest zasadą całej rzeczywistości (w tym bytu ludzkiego) i wyraża się w trynitarniej strukturze tej rzeczywistości, (2) jako osoba, która umożliwia ludziom – w obecnym metafizycznym uwarunkowaniu – zwrócić się do tejże zasady w celu przemiany świadomości. W podrozdziale 3.2.1. omawiam (1), natomiast w 3.2.3 odnoszę się do (2); rozdział 3.2.2. stanowi wprowadzenie do kwestii poruszonych w 3.2.3.

3.2.1. *Chrystus jako Pośrednik*

Kuzańczyk za Augustynem i Teodorykiem z Chartres kategoryzuje Osoby Trójcy Świętej za pomocą triady pojęć – jedności, równości i związku (*unitas, aequalitas, nexus* bądź *connexio*)²⁰³. W *De docta ignorantia* używa również przykładu relacji między słowami *hoc, id, idem*:

To coś, co określamy mianem „to” (*id*), odnosi się do pierwszego [tj. *hoc*]; „to samo” (*idem*) zaś łączy i spaja je z pierwszym. Jeślibyśmy zatem od zaimka „to” (*id*) utworzyli „to-ść” (*iditas*), tak że moglibyśmy powiedzieć również „jedn-ość”, „to-ść”, „tożsam-ość” (*unitas, iditas, identitas*) – wówczas „to-ść” wchodziłaby w stosunek z „jednością”, tożsamość zaś tej „to-ści” i „jedności” oznaczałaby związek, wszystko zaś całkiem niezłe

²⁰⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI-VII, s. 189-197.

²⁰¹ C.L. Miller, *Form and Transformation: Christiformitas in Nicholas of Cusa*, „The Journal of Religion” 90/1 (2010), s. 1 i n.

²⁰² Tamże, s. 7 (tłum. A.Ś).

²⁰³ Tamże, s. 4. Por. DI, lib. I, c. IX, n. 24-26. Alberton przedstawia szerszy kontekst tego zagadnienia (odnosi się również bezpośrednio do Kuzańczyka): D. Albertson, *Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, „Traditio” 67 (2012), s. 101-144.

odpowiadałoby Trójcy. [...] Z tego, co powiedziano, wnosić wypada, że jedynie na mocy bardzo niedoskonałego podobieństwa możemy Ojca określać mianem Jedności, Syna – Równości, związek zaś między nimi – mianem Miłości bądź Ducha Świętego. Czynimy tak ze względu na stworzenia [...]”²⁰⁴.

Relacje wewnątrz Trójcy, choć same w sobie są niepojmowalne, mogą być opisywane przy użyciu określonej terminologii, pomocnej w uchwyceniu tych relacji jako stanowiących zasadę rzeczywistości stworzonej. W tej rzeczywistości Kuzańczyk doszukuje się pewnych metafizycznych „troistości”, mających stanowić o jej podobieństwie do źródła jej istnienia. Na przykład w *De docta ignorantia* czytamy o troistej jedności wszechświata jako złożonego z możliwości, konieczności złożenia i ich związku²⁰⁵. Słowo, czyli Równość, odpowiada w takim ujęciu temu czynnikowi, który nadaje światu formalną strukturę i ład, „wiąząc” nieokreśloność materii w pewną określoną jedność. Kuzańczyk nazywa Słowo ideą i „koniecznością złożenia”, a jednocześnie „koniecznością absolutną”. Terminy te przedstawiam powyżej²⁰⁶, natomiast tutaj niech wystarczy stwierdzenie, że Słowo – jako dziedzina wiecznych idei – może być rozpatrywane w dwojaki sposób, tj. z perspektywy stworzenia (jako „konieczność złożenia”) i z perspektywy Stwórcy (jako „absolutna konieczność”), ponieważ jest tym, co nadaje rzeczom ich metafizyczną treść, pozostając jednocześnie Absolutem. Z kolei Duch Święty, również będący związkiem spajającym metafizyczne złożenia wewnątrzbytowe – tj. potencjalność (materię) z aktualnością (formą) – jest tym, co nadaje dynamizm i dążność wszystkiemu, co istnieje, skoro „forma pragnie aktualności i trwania”²⁰⁷. Wszelki ruch zachodzący w świecie – cielesny, rozumowy czy intelektualny – ma swój fundament w Duchu Świętym, podobnie jak wszelkie ustrukturyzowanie, porządek i złożenie ma swój fundament w Chrystusie jako Logosie (przy czym nie może istnieć ruch bez złożenia, ani złożenie bez ruchu)²⁰⁸. Należy przy tym pamiętać, że jest to tylko próba dostrzeżenia w rzeczywistości śladów Trójcy, a nie dowiedzenie Jej istnienia na podstawie metafizycznej struktury świata²⁰⁹.

Jakie jednak wnioski Kuzańczyk wyciąga z tego w odniesieniu do bytu ludzkiego i jego miejsca w świecie? W tym kontekście większej wagi nabiera historyczność Chrystusa,

²⁰⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. I, rozdz. IX, s. 33-34; DI, lib. I, c. IX, n. 24-26 (zamieniłem obecne w przekładzie Kani „zespolenie” i „spójnię” na „związek”, w oryginale w obu miejscach jest termin „connexio”, dodałem ponadto łacińskie terminy: *hoc, id, idem, unitas, iditas, identitas*).

²⁰⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. II, rozdz. VII, s. 124.

²⁰⁶ Rozdz. 2.4.4.

²⁰⁷ Tamże, ks. II, rozdz. X, s. 141-143.

²⁰⁸ Ruchem określa się tutaj również istnienie: „W ten sposób inny jest stopień potencjalności, aktualności i ich powiązania w bytach duchowych, dla których ‘poruszać się’ znaczy ‘pojmować’, inny zaś w bytach cielesnych złożonych z materii, formy i ich połączenia, w których to bytach ‘poruszać się’ znaczy ‘być’”. Tamże, s. 143.

²⁰⁹ Użycie przykładu słów *hoc, id, idem* może sugerować załamanie się możliwości języka, ponieważ przykład ten opiera się na ostensywnym, czyli niepojęciowym, określeniu relacji, do której wtórnie dobudowujemy pewną terminologię (*unitas, iditas, identitas; unitas, aequalitas, nexus*). Por. Augustyn, *O nauczycielu*, III.5-6, s. 23-26.

ponieważ, przyjąwszy naturę ludzką, poddał się On wpływowi czasu. Specyficzny charakter natury człowieka polega na tym, że podlega ona wszystkim trzem rodzajom ruchu – cielesnemu, rozumowemu i intelektualnemu – będąc w pewnym sensie zbieżnością tego, co czasowe, i tego, co wieczne. Człowiek w swojej aktywności cielesno-zmysłowej niewątpliwie jest „uwikłany w czas”, ale dzięki władzy intelektu jest w stanie wznieść się ponad czasowość i poznać to, co niezmiennie²¹⁰. Kuzańczyk nazywa nawet duszę „bezczasowym czasem” (*intemporale tempus*), ponieważ dostrzega ślad Trójcy w umysłowym połączeniu przeszłości, terażniejszości i przyszłości (odpowiadają im pamięć, intelekt i wola)²¹¹. Kuzańczyk zwraca również uwagę na rolę pożądań i pragnień, które mogą być przyrodzone zmysłom i cielesnym poruszeniom, ale mogą być także intelektualne i wieczne (*intellectuales et aeterni affectus*)²¹². Podstawowe poruszenie natury ludzkiej – będące wyrazem aktywności Ducha Świętego jako „spajającego” rzeczywistość – jest więc intelektualno-afektywnym pragnieniem wieczności i trwania. Podlegając czasowości człowiek nie jest jednak w stanie osiągnąć swego celu, nawet gdyby pożądania cielesne w pełni podlegały rozumowi i intelektowi. Intelekt „dzięki ukształtowanej wierze” (*fide formata*) może przyłgnąć jedynie do Syna i „podać się przyciąganiu chwały Boga-Ojca”²¹³, czyli Jedności, w której „odnaleźć można zarówno absolutną, najwyższą Jedność boską, jedność boskości i człowieczeństwa w Jezusie, a także jedność Kościoła triumfujących”²¹⁴.

Przyłgnięcie do Syna, czyli boskiego Słowa i Równości, możliwe jest na gruncie trzech założeń: (1) Słowo objawia się w świecie stworzonym jako ład, skoro boski „Intelekt pragnie zostać poznany” (choć nie może ono zostać poznane samo w sobie, ale poprzez swoje dzieła)²¹⁵, (2) Chrystus podzielił los ludzkiej natury, ponieważ Bóg „pragnący nam ukazać [...] pełnię wszelkiej wiedzy i mądrości [...] swoje Słowo, Syna będącego tym wszystkim oraz wszystkiego pełnią, ukazał nam stosownie do naszych możliwości, jako przyobleczonego w kształt człowieczy poprzez Ducha Świętego”²¹⁶, (3) intelekt ludzki z natury – tj. dzięki naturalnemu pragnieniu intelektu – pragnie poznać to Słowo²¹⁷. Zagadnienie (3) omówię w podrozdziale 3.2.3., tutaj skupiając się na (1)-(2).

²¹⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI, s. 189.

²¹¹ Ae, n. 13-18.

²¹² DI, lib. III, c. VI, n. 217.

²¹³ Tamże. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. VI, s. 190.

²¹⁴ Tamże, ks. III, rozdz. XII, s. 224.

²¹⁵ Ae, n. 4.

²¹⁶ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. V, s. 186.

²¹⁷ Por. 2.4.2. W rozdziale 3.2.2. odnoszę się do rozumienia Słowa jako partycypowalnego aspektu nieskończoności Boga.

Pewien wgląd w zagadnienia (1)-(2) daje traktat *De aequalitate*, który Kuzańczyk rozpoczyna od refleksji nad prologiem do Ewangelii wg Jana, dającym początek całej teologii Słowa²¹⁸. Zdaniem Kuzańczyka Ewangelista wyraża przynajmniej trzy prawdy: (1) Bóg-Ojciec poprzez współlistotowego Syna-Słowo daje istnienie (*esse*) wszystkim rzeczom, (2) to Słowo jest Życiem (*vita*) każdego człowieka oraz (3) Światłem (*lux*) przyrodzonego światła rozumu (*lumen rationis*)²¹⁹. W przypadku intelektu człowieka te trzy elementy, tj. istnienie, życie i pojmowanie, zbiegają się ze sobą, ponieważ „bytem duszy intelektualnej jest pojmowanie, jej życiem zaś – pojmowanie, czego sama pragnie”²²⁰.

Kuzańczyk, stwierdzając, że Intelekt-Słowo pragnie być poznany, wykorzystuje w tym miejscu dialektykę jedności i różności: to nie różność jest poznawana, a jedność. Intelekt człowieka, o ile pojmuje, pojmuje w oderwaniu od materii i czasowości, poszukując tego, co jedno i niezmiennie (tylko jedność jest inteligibilna)²²¹. Słowo objawia Jedność absolutną, która „zstępuje” do coraz niższych stopni rzeczywistości, z kolei proces poznawczy człowieka przebiega w odwrotnym kierunku i polega na uchwytywaniu coraz wyższych jedności, tj. na „wstępowaniu” do Słowa, które jest czymś poznawalnym w stopniu najwyższym²²². W tym sensie Intelekt-Słowo ukazuje się w złożonym z jedności łańdźcu poznawanego świata. Umysł posługuje się wrodzoną mu logiką i zasadami rozumowania, za pomocą których ujmuje na swój sposób to, co inteligibilne; zauważa jednak, że to, co w ten sposób poznaje, poznaje dzięki swoim własnym działaniom. Kuzańczyk uznaje wobec tego, że sam umysł jest w pewnym sensie równością (miarą) poznawanej rzeczywistości, tak że chcąc dotrzeć do inteligibilnej zasady świata – czyli wiecznej Równości – powinno się jej poszukiwać na gruncie samopoznania²²³.

Można przypuszczać, że logika Kuzańczyka jest następująca: Intelekt Syna skierowany jest do Jedności Ojca w taki sposób, że nie są od siebie różne, ale intelekt człowieka nie może takiej jedności osiągnąć, będąc jednym jedynie ze swoją własną naturą –

²¹⁸ Fragment ten (J 1,1-14) w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi: „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła. [...] Była światłość prawdziwa, która oświeca każdego człowieka, gdy na świat przychodzi. Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądzy ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili. A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy” (*Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Biblia Tysiąclecia, Poznań 2005).

²¹⁹ Ae, n. 2.

²²⁰ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. X, s. 208.

²²¹ Ae, n. 4-7.

²²² Por. 2.1.

²²³ Ae, n. 9 i n.

dlatego istotne jest, by zwrócił się do swojej własnej jedności intelektu i tam poszukiwał nakierowania na coś odeń wyższego, tj. na tę Jedność, od której jest zależny. Jest ona jednak niepoznawalna, wobec czego dla możliwości dotarcia do niej konieczne jest istnienie pewnego pośrednika – takiego, który posiada tę samą co człowiek naturę. Jak zauważa Miller, posiadanie formy człowieka nie oznacza tutaj posiadania uprzednio zdeterminowanej, ustalonej raz na zawsze struktury, czy też biologicznego zaprogramowania, które rozwija się w czasie w sposób konieczny. Przynależność do gatunku ludzkiego wiąże się z otwartością na całą rzeczywistość. Kuzańczyk rozumie posiadanie formy człowieka jako posiadanie w sobie pewnej wewnętrznej dynamiki, aktywnej wobec świata zewnętrznego i otwartej na dalszą „formację”, czyli przyjęcie *christiformitas*²²⁴. Dzieje się tak, ponieważ – jak czytamy m.in. w *De docta ignorantia* – natura człowieka jest daleko wyższa od pozostałych stworzeń, a nawet całego świata:

Zawiera ona w „zwinięciu” naturę intelektualną i zmysłową, a nawet cały Wszechświat, toteż trafnie starożytni zwykli ją zwać mikrokosmosem, tj. „małym światem”. Gdyby ją wynieść do jedności z Najwyższym, ona właśnie ustanawiałaby pełnię wszelkich doskonałości wszystkich rzeczy [...]²²⁵.

Pomijając tutaj zależność Kuzańczyka od myśli greckiej²²⁶, warto zauważyć, że ten fragment znajdujemy w toku rozważaniach chrystologicznych i ma on na celu wyjaśnić, dlaczego Słowo przyjęło akurat naturę ludzką, a nie jakąkolwiek inną. Chodzi oczywiście o element intelektualny, który wyróżnia człowieka spośród innych bytów, a przy tym potencjalnie łączy go z nimi wszystkimi poprzez poznawcze przyswajanie ich form:

Mamy tutaj dalekie podobieństwo do Jezusa, w którym człowieczeństwo jest podstawą boskości, gdyż inaczej nie mogłoby osiągnąć swej najwyższej pełni. Jakoż intelekt Jezusa, najdoskonalszy aktualnie, może być osobowo założony jedynie w intelekcie Boskim, który jako jedyny jest aktualnie wszystkim. Otóż możliwościowo intelekt we wszystkich ludziach jest wszystkim, wzrastając stopniowo od potencjalności do aktu [...]²²⁷.

Pełne poznanie rzeczywistości, które byłoby całkowitym zaktualizowaniem intelektualnego potencjału, nie jest możliwe dla człowieka z uwagi na niepoznawalność

²²⁴ Miller, *Form and Transformation*, s. 8-10. Bliższe dookreślenie znaczenia tej przemiany w rozdz. 3.2.2. Jak podaje Gianluca Cuzzo, dusza ludzka w myśli Kuzańczyka jest „co do istoty niestabilna” (*essenzialmente instabile*), łac. *fluctuans*, z uwagi na swoje położenie pomiędzy tym, co zmysłowe i czasowe, a tym, co intelektualne i wieczne. Cuzzo powołuje się w tym kontekście także na Filona, który określa człowieka mianem „granic” (μεθόριος). G. Cuzzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Milano 2012, s. 68-69.

²²⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. III, s. 177.

²²⁶ Obszerne przedstawienie tego zagadnienia w myśli Maksyma Wyznawcy (od którego Kuzańczyk z pewnością był zależny) można znaleźć w: L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995. Praca uwzględnia relację tej koncepcji względem myśli pogańskiej.

²²⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. IV, s. 183.

stosunku tego, co skończone, względem nieskończoności, ale ma miejsce w Chrystusie. Przywołując następnie metaforę wielokąta wpisanego w koło, Kuzańczyk uznaje, że Chrystus jest właśnie takim wielokątem, który z kołem się pokrywa, podczas gdy my możemy jedynie przybliżać się do podobieństwa z nim²²⁸. Nie wydaje się, by ten tkwiący w chrystologii Kuzańczyka paradoks miał zostać w jakikolwiek sposób rozwiązany. Ma on zresztą bezpośrednie przełożenie na rozumienie bytu ludzkiego: wzór, którego jesteśmy „egzemplarzami”, przedstawia nam się jako paradoks.

Kuzańczyk zwraca na to uwagę w *De visione Dei*, gdzie w rozdziale poświęconym Chrystusowi jako unii Boga i człowieka, nazywa on Chrystusa „absolutnym pośrednikiem” (*absolutus mediator*), przez którego istnieje wszystko, co istnieje, i co może istnieć²²⁹, ponieważ jest On zasadą (*ratio*), pojęciem (*conceptus*), przyczyną (*causa*) i wzorem (*exemplar*)²³⁰. Kuzańczyk zaznacza, że człowiek może pojmować Boga jedynie przez Syna, ponieważ tylko Syn jest pojmowalnym pośrednikiem (*intelligibilis et mediator*), a tylko poprzez intelektualne pojmowanie można z pośrednikiem się zjednoczyć. Z tego powodu nic nie pośredniczy między naturą ludzką a Synem, ponieważ człowiek dzieli z Chrystusem jako człowiekiem tę samą naturę oraz posiada intelekt, otwarty na pojmowanie Chrystusa jako Słowa²³¹. Zdaniem Millera z powodu paradoksalnej natury Chrystusa również ludzkie szczęście – tj. cel życia człowieka – ma strukturę paradoksu, ponieważ polega ono na niepojmowalnym zjednoczeniu z Synem, który jest niepojmowalną jednością z Ojcem i Duchem Świętym, ale zjednoczenie z Chrystusem nie oznacza posiadania pełnej jedności z Ojcem:

Musimy przyjąć, że ludzkie szczęście polega na łączeniu skończonego z Nieskończonym, skoro – uzyskawszy to błogosławieństwo – będziemy posiadać przywilej widzenia Boga niewidzialnego, pojmowania niepojmowalnego i zjednoczenia z nieśmiertelnym Jednym, które jest niedostępne i „niemożliwe do zjednoczenia” (*inunibilis*). Wszystko to jest nasze, ponieważ jesteśmy zjednoczeni w Jezusie z nieskończonym Bogiem²³².

Jednak Kuzańczyk wskazuje również, że wszystkie rzeczy – również te pozbawione umysłu – uczestniczą w Trójcy Świętej, tj. Jedności, Równości i Więzi: (1) wszystkie rzeczy uczestniczą w Jedności dzięki „jednostkowości” lub „pojedynczości” (*singularitas*); Bóg jest jeden i niemożliwy do zwielokrotnienia i to można powiedzieć o każdej rzeczy, każdym

²²⁸ Tamże.

²²⁹ VD, c. XIX, n. 83.

²³⁰ VD, c. XIX, n. 84.

²³¹ VD, c. XIX, n. 85.

²³² Miller, *Reading Cusanus*, s. 177 (tłum. A.Ś.).

gatunku i rodzaju, a nawet całym Wszechświecie²³³, (2) wszystkie rzeczy uczestniczą w Równości, czyli „Formie istnienia” (*forma essendi*), dzięki istnieniu²³⁴, (3) z tego powodu wszystkie rzeczy uczestniczą w Więzi, która jest połączeniem jedności i równości²³⁵.

W tak przedstawiającej się strukturze bytu ludzki intelekt odkrywa paradoks w pojęciu „formy istnienia” – czy też Równości – ponieważ jest ona warunkiem poznania i znajduje się ona ponad zbieżnością tego, co jednostkowe, i tego, co uniwersalne:

A ponieważ wszelkie istnienie pochodzi z tej formy i poza nią nie może istnieć, wszelkie istnienie jest w niej zawarte; jednakże w tej formie jakiegokolwiek istnienie nie może być inne niż ona sama, ponieważ jest ona nieskończoną formą istnienia, najprostszą i najdoskonalszą. Dlatego jasne jest, że Bóg nie może być nigdy pojęty jako posiadający istnienie w taki sposób, jak rozumie się jakieś istnienie pojedyncze (zróżnicowane i odrębne), ani w taki sposób, jak rozumie się istnienie uniwersalne (czy to rodzaju, czy gatunku), lecz [Bóg znajduje się] ponad zbieżnością tego, co pojedyncze i uniwersalne (*coincidentia singularis et universalis*), jako absolutna forma wszystkiego, co rodzajowe, gatunkowe, pojedyncze i wszelkich form, które mogą być pojęte i wypowiedziane²³⁶.

We fragmencie tym nie jest jasne, czy pisząc o „istnieniu uniwersalnym” (*esse universale*) Kuzańczyk ma na myśli powszechniki *post* czy *ante res* (tj. pojęciowe wytwory umysłu czy wzorczy aspekt Absolutu, Chrystusa jako Logos). Nie mamy tutaj jasnego rozróżnienia tych dwóch porządków, ale ów brak może mieć swoje uzasadnienie w przekonaniu, że Bóg stanowi zasadę zarówno istnienia, jak i poznania. W *De aequalitate* czytamy, że „uniwersalna jasność formy wiecznego światła” (*universale lumen rationis lucis aeternae*) jest przyczyną zarówno intelektu, jak i wszystkich istniejących rzeczy, i z tego powodu poszukiwania intelektualne powinny obierać za cel zasadę nie tylko rzeczywistości materialnej, ale również – a nawet przede wszystkim – działań umysłu. Ponadto, ponieważ sam umysł jest „podobieństwem uniwersalnej przyczyny” (*similitudo universalis causae*), to Kuzańczyk uznaje, że nauczanie Chrystusa ma na celu nakłonienie, by umysł poszukujący

²³³ VS, c. XXII, n. 65 i n.

²³⁴ VS, c. XXIII, n. 70. Por. Ae, n. 26: „Nihil igitur est expers aequalitatis, cum ratio aequalitatis sit forma essendi, sine qua non potest quidquam subsistere. Quiditas igitur omnium quae sunt est aequalitas, per quam omne quod est nec est plus nec minus, sed id quod subsistit; quae est omnibus aequalis essendi ratio. Hinc quiditas non potest recipere magis nec minus quia aequalitas. Nihil igitur omnium quae sunt est multiplicabile, quia omnia in tantum sunt, in quantum rationem aequalitatis participant, quam plura aequaliter participare nequeunt. Entitas igitur immultiplicabilis aequalitas est; ita substantia et animalitas et humanitas et omne genus et omnis species et omne individuum. Individualitas enim est immultiplicabilis aequalitas. Neque est quidquam verum, nisi in quantum participat aequalitatis unitatem seu rationem; sic nec iustum, nec virtuosum, nec bonum, nec perfectum”.

²³⁵ VS, c. XXIV, n. 72.

²³⁶ ADI, n. 11 (tłum. A.Ś.): „Et cum omne esse ab ipsa sit forma et extra eam esse nequeat, omne esse in ipsa est; omne autem esse in ipsa forma non potest aliud esse quam ipsa, cum ipsa sit infinita essendi forma, simplicissima et perfectissima. Hinc patet Deum nequaquam concipi debere habere esse, modo quo singulare diversum et distinctum aliquod esse concipitur, neque eo modo, quo universale esse concipitur aut genus aut species, sed ultra coincidentiam singularis et universalis absolutissima forma omnium generalium, specialium ac singularium aut quarumcumque formarum, quae concipi et dici possunt”.

„oglądu Boga i swej własnej zasady” (*visio dei et suae rationis*) porzucił ten świat i samego siebie na drodze do poznania jednej zasady tych dwóch porządków²³⁷.

Kuzańczyk wykorzystuje obecną w tradycji koncepcję Chrystusa jako Nauczyciela Prawdy (*magister veritatis*). Chociaż Chrystus jest Stwórcą poznawalnego ładu i naszym zadaniem jest odkrywać zawartą w tym ładzie myśl, to jednak szukać jej powinniśmy przede wszystkim we własnym wnętrzu, skoro celem życia ludzkiego nie jest pozostanie biernym uczniem, niemym odbiorcą świata, ale aktywne uczestnictwo w owym „mistrzostwie Prawdy” (*magisterium veritatis*)²³⁸.

W istocie poznanie (*scientia*) dzięki swemu uniwersalnemu przyswajaniu obejmuje wszystkie poznawalne rzeczy, a mianowicie Boga i cokolwiek istnieje. Przeto uczony, który przyjął mistrzostwo uniwersalnego poznania, posiada skarb, z którego wydobyć może nowe i stare [prawdy]. Jego intelekt zgodnie z tym rodzajem mistrzostwa obejmuje zatem Boga i wszystkie rzeczy w taki sposób, że nic mu nie umyka, ani nie znajduje się poza nim, ale w intelekcie wszystko jest samym intelektem²³⁹.

To uniwersalne poznanie, przekraczające znaki zmysłowe, jest wyższe od poznania na gruncie któregośkolwiek z rzemiosł, polegających na opanowaniu tego, co zmysłowe (Kuzańczyk wymienia tu pisarzy, malarzy, mówców i muzyków), i określone zostaje mianem „mistrzostwa filozofii” (*magisterium philosophiae*). Tylko poprzez dążenie do owego mistrzostwa stajemy się prawdziwymi uczniami, którzy mogą wznieść się ponad zmienność świata zmysłowego²⁴⁰. „W ten sposób na tym świecie jesteśmy uczniami, na tamtym – będziemy nauczycielami”²⁴¹.

Usytuowanie paradoksu wewnątrz trynitarnej struktury rzeczywistości – w miejscu „absolutnego Pośrednika”, z którym natura ludzka jest ściśle złączona – sprawia, że człowiek musi rozpoznać w samym sobie ten problem i odnieść się do niego jako do swojej zasady. Od

²³⁷ Ae, n. 14 i n.

²³⁸ FD, c. II, n. 58. Por. Augustyn, *O nauczycielu*, XI.38, s. 62-63: „Natomiast w sprawie wszystkich rzeczy, które rozumiemy, radzimy się nie słów rozbrzmiewających na zewnątrz, lecz prawdy, która wewnątrz nas kieruje samym umysłem, słowa zaś może pobudzają nas, abyśmy się jej radzili. A ten, kogo się radzimy, jest nauczycielem: jest to Chrystus, o którym powiedziano, że mieszka w wewnętrznym człowieku. On jest niezmienną Mocą Bożą i odwieczną Mądrością. Do Niej odwołuje się wprawdzie każda rozumna dusza, lecz Ona tylko o tyle odślania się przed człowiekiem, o ile pozwala mu Ją pojąć jego własna dobra lub zła wola. A jeżeli mylimy się, to nie z winy wewnętrznej Prawdy, której się radzimy, podobnie jak nie jest rzeczą światła zewnętrznego, że wzrok cielesny ulega często złudzeniom [...]”. Por. W. Goris, „De Magistro” – *Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus on Natural Conceptions*, „The Review of Metaphysics” 66/3 (2013), s. 435-468. Z kolei na temat tej koncepcji w myśli Bonawentury zob. T. Manzon, *The Way, the Truth, the Life. St. Bonaventure’s Christ Our One Teacher as a Faith-Based Theory of Knowledge*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 109/4 (2017), s. 899-908.

²³⁹ FD, c. II, n. 59 (tłum. A.Ś.): „Scientia namque universalis sua acceptione omnia scibilia, deum scilicet et quidquid est, ambit. Doctus autem scriba, qui est magisterium universalis scientiae adeptus, habet thesaurum, de quo proferre potest nova et vetera. Intellectus igitur illius secundum modum magisterii ambit deum et omnia ita, ut nihil eum aufugiat aut extra ipsum sit, ut in ipso omnia sint ipse intellectus”.

²⁴⁰ FD, c. II, n. 60-61.

²⁴¹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. XIV, n. 155, s. 238-239. Por. FD, c. II, n. 56.

tego zależy bowiem przyjęcie przezeń synostwa, czyli osiągnięcie szczęścia i możliwie najpełniejsza realizacja intelektualnego potencjału.

Warto odwołać się tutaj do rozdziału XVIII *De visione Dei* o zawierającym ważną tezę tytule: *Quod nisi deus trinus esset, non esset felicitas* („Gdyby Bóg nie był potrojny, nie byłoby szczęśliwości”)²⁴². To twierdzenie uzasadnia Kuzańczyk w oparciu o zaczerpnięte od Augustyna określenia Trójcy: *amor amans* („miłość kochająca”), *amor amabilis* („miłość możliwa do kochania”), *amoris amantis et amabilis nexus* („więź miłości kochającej i miłości możliwej do kochania”). Bóg-Ojciec, ponieważ jest kochającą miłością, nie może nienawidzić żadnej rzeczy (wszystkie stworzone rzeczy są dobre); Chrystus, który jest *amor amabilis*, zawiera w sobie *omnia amabilia*, wszystkie rzeczy możliwe do kochania (czyli po prostu wszystkie rzeczy); Duch Święty jest zaś relacją między tymi dwiema miłościami. Rozróżnienie to jest dla Kuzańczyka istotne w kontekście problemu szczęścia, ponieważ – jak zaznacza – gdyby *amor amans* nie była różna od *amor amabilis*, to stworzenia rozumne byłyby zmuszone darzyć miłością *amor amans*, a więc nie byłyby wolne. Gdyby jednak *amor amans* i *amor amabilis* nie były jednym Bogiem związanym ową „więzią” kochającego i kochanego, stworzenia rozumne nie mogłyby osiągnąć swego celu, ponieważ nie byłyby przejścia od *amor amabilis* do *amor amans*. Kuzańczyk wprowadza ponadto analogiczne rozróżnienie na *intellectus intelligens* („intelekt pojmujący”), *intellectus intelligibilis* („intelekt pojmowalny”) i *utriusque nexus* („więź tychże”), argumentując, że człowiek może kochać i pojmować Trójjedynego Boga jedynie w Jego amabilnej i inteligibilnej osobie, czyli Chrystusie. Dlatego zjednoczenie z Bogiem nosi nazwę synostwa, będąc szczęśliwością o charakterze miłosno-poznawczym²⁴³.

3.2.2. Spór o istotę paradoksu

Traktat *De visione Dei* jest być może tym pismem, w którym problem paradoksalnej sytuacji człowieka wybrzmiewa najpełniej w postaci metafory muru. Chodzi o „mur raj”, „absurdu” bądź „zbieżności opozycji” (*murus paradisi, absurditatis, coincidentiae oppositorum*), o którym Kuzańczyk pisze w kontekście ściśle chrystologicznym²⁴⁴. Niech za przykład posłużą dwa fragmenty:

²⁴² VD, c. XVIII, n. 80.

²⁴³ VD, c. XVIII, n. 80-82. Miller, *Reading Cusanus*, s. 172-173. Warto zaznaczyć, że mamy tu do czynienia z rozumowaniem opartym o nierzeczywisty okres warunkowy, podobnie jak w przypadku „dezyderatywnej” argumentacji na rzecz istnienia Boga (por. 2.4.2.).

²⁴⁴ Ta metafora pojawia się w traktacie wielokrotnie: VD, c. IX, n. 37; c. X, n. 42; c. XI, n. 45-46. c. XII, n. 48-50; c. XIII, n. 51; c. XV, n. 61; c. XVII, n. 74-75, n. 79; c. XX, n. 89; c. XXIII, n. 101.

Wydajesz się stwarzać sam siebie, tak jak widzisz samego siebie. Lecz pocieszasz mnie [...], ponieważ chociaż pojawia się mur absurdu, który jest zbieżnością owego „stwarzać” i „być stwarzanym” (jakby było niemożliwe, by „stwarzać” zbiegało się z „być stwarzanym”), [...] to jednak [ten mur] nie jest przeszkodą²⁴⁵.

Widzę Ciebie, dobry Jezu, wewnątrz muru rajy, ponieważ Twój intelekt jest zarówno Prawdą, jak i obrazem, i jesteś zarówno Bogiem, jak i stworzeniem, nieskończony i skończony. A nie jest możliwe, byś został ujrany na zewnątrz muru. Jesteś bowiem połączeniem boskiej natury stwórczej i ludzkiej natury stworzonej. Widzę jednak, co oddziela Twój ludzki intelekt od [intelektu] dowolnego innego człowieka – otóż nikt z ludzi nie poznaje wszystkiego, co może być poznane przez ludzi, ponieważ intelekt żadnego człowieka nie jest tak złączony ze Wzorem wszystkich rzeczy [...], że nie mógłby być złączony ściślej i w sposób jeszcze bardziej zaktualizowany²⁴⁶.

Historia Chrystusa, będąc objawieniem metafizycznej struktury rzeczywistości, otwiera człowieka na tkwiący w głębi jego umysłu paradoks zbieżności opozycji, a przy tym prowadzi nas do sformułowania pewnych pytań dotyczących teologii mistycznej i możliwości poznawczego ustosunkowania się do Boga. Jak zauważa Nancy Hudson, „wcielenie, zjednoczenie Boga i człowieka, nieskończonego ze skończonym, jest całkowicie paradoksalne”, a nasza niewiedza dotycząca tajemnicy Trójcy Świętej dotyczy także tego, w jaki sposób Słowo stało się konkretnym człowiekiem. Hudson zwraca jednak uwagę na poruszony wyżej problem: jeśli Chrystus jednoczy nas z Bogiem, to dzięki Chrystusowi możemy Boga w jakimś stopniu poznać²⁴⁷. To z kolei wiąże się z pytaniem o możliwość ustosunkowania się umysłu ludzkiego do tego, co nieskończone, i możliwość wyrażenia tego stosunku na gruncie dociekań mistycznych²⁴⁸.

Hudson konkretyzuje ten problem w postaci pytania, czy paradoksalne twierdzenia, które znajdujemy w pismach Kuzańczyka, można przełożyć na zdania pozbawione sprzeczności czy też straciłyby wówczas właściwe sobie znaczenie²⁴⁹. Pytanie to dotyczy bezpośrednio możliwości poznawczego przekroczenia owego „muru absurdu”. Hudson, opowiadając się za nieprzekładalnością paradoksalnych twierdzeń, podejmuje ten problem w

²⁴⁵ VD, c. XII, n. 49 (tłum. A.Ś.): „Videris [...] creare te ipsum, sicut vides te ipsum. Sed consolaris me, vita spiritus mei, quoniam etsi occurrat murus absurditatis, qui est coincidentiae ipsius creare cum creari, quasi impossibile sit, quod creare coincidat cum creari [...] tamen non obstat”.

²⁴⁶ VD, XX, n. 89-90 (tłum. A.Ś.): „Video, Ihesu bone, te intra murum paradisi, quoniam intellectus tuus est veritas pariter et imago et tu es deus pariter et creatura, infinitus pariter et finitus. Et non est possibile, quod citra murum videaris. Es enim copulatio divinae creatricis naturae et humanae creatae naturae. Hoc autem inter tuum humanum intellectum et alterius cuiuslibet hominis interesse video, quia nemo hominum scit omnia, quae per hominem sciri possunt, quia nullius hominis intellectus est ita coniunctus exemplari rerum omnium [...], quin possit propinquius coniungi et magis in actu constitui”.

²⁴⁷ Hudson, *Becoming God*, s. 108.

²⁴⁸ Przykłady takich wypowiedzi są oczywiście zbyt liczne, by je wymieniść; niech w tym celu posłużą te, które wymieniam w toku rozważań. Mówiąc jednak najogólniej problem dotyczy zdań, które dotyczą Boga i otwarcie godzą w określone zasady logiczne (np. w zasadę sprzeczności). Paradoksalność rozumiem tutaj szeroko, tak jak definiuje ją Walter Stace: „a disregard of the commonly accepted laws of logic”. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London 1961, s. 68.

²⁴⁹ Hudson, *Becoming God*, s. 109-110.

odpowiedzi na twierdzenia Jaspersa Hopkinsa, który – przeciwnie – sądzi, że tego rodzaju twierdzenia dają się przełożyć na język pozbawiony paradoksu. Hopkins wydaje się zakładać, że tylko w ten sposób uratować można poznawczą wartość twierdzeń mistycznych; Hudson zaś uważa, że przekład pozbawia je takiej wartości²⁵⁰. Dla zwięzłości te interpretacje określam mianem „rygorystycznej” (Hudson) i „łagodnej” (Hopkins)²⁵¹.

W ramach interpretacji łagodnej przyjmuje się, że cel paradoksalnych twierdzeń jest dwojaki: (1) mają one za zadanie wzbudzić w czytelniku zdumienie i potrzebę przemyślenia poruszanych zagadnień, (2) mają w sposób zwięzły streszczać serię pozbawionych paradoksu twierdzeń²⁵². Hopkins na rzecz tej tezy przedstawia kilka przykładów z pism Kuzańczyka²⁵³.

Jednym z nich jest fragment *Apologia doctae ignorantiae*, gdzie Kuzańczyk zwraca uwagę na to, że chociaż w *De docta ignorantia* pisze, że „Bóg nie jest ani tym, ani tamtym, ale jest wszystkimi rzeczami i żadną z nich”, to jednak należy dodać, że jest wszystkim „na sposób zwinienia” (*complicative*), a niczym – na sposób rozwinięcia (*explicative*)²⁵⁴. Zdaniem Hopkinsa w paradoksalnych twierdzeniach Kuzańczyk po prostu milcząco zakłada pewne zastrzeżenia, na przykład pomijając przysłowki *complicative* i *explicative*, w wyniku czego otrzymujemy zdania zawierające pozorną sprzeczność²⁵⁵.

Drugim przykładem jest fragment z *De visione Dei*, gdzie Kuzańczyk zwraca się do Boga: „czasami sprawiasz wrażenie, jakbyś był cieniem, Ty, który jesteś światłem” („videris aliquando, quasi sis umbra, qui es lux”²⁵⁶). Użycie wyrażen „videris” i „quasi” oznaczać ma, że Kuzańczyk nie sądzi naprawdę, że Bóg jest cieniem, tylko światłem, przy czym chce zwrócić uwagę na ograniczoność ludzkiej perspektywy, w której Bóg może jawić się na różne sposoby; czasem jednak Kuzańczyk pomija te wyrażenia z przyczyn stylistycznych, w wyniku czego otrzymujemy wypowiedzi paradoksalne²⁵⁷.

Trzeci argument Hopkinsa opiera się na kilku przykładach z tego samego traktatu, gdzie Kuzańczyk podaje, że Bóg jest nieskończony, a nieskończone Dobro nie jest dobrem,

²⁵⁰ Tamże, s. 111.

²⁵¹ Problem ten poruszam również w artykule: A. Śmist, *Murus absurditatis. Two Interpretations of Cusanus' Paradoxical Utterances about God*, w: *Aussprechen des Unaussprechlichen. Sprache und Kreativität bei Nikolaus von Kues*, red. J. Hueck, S. Kabisch, Ch. Kny, Regensburg 2020, 39-67.

²⁵² J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretive Study of De Visione Dei*, Minneapolis 1996, s. 41.

²⁵³ Poniżej nie przedstawiam wszystkich przedstawionych przez Hopkinsa przykładów, a jedynie te, które uważam za reprezentatywne i najistotniejsze dla tej dyskusji.

²⁵⁴ ADI, n. 46: „Deus non istud quidem est et aliud non est, sed est omnia et nihil omnium”. DI, lib. I, c. XVI, n. 43: „Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium”.

²⁵⁵ Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, s. 37.

²⁵⁶ VD, c. XV, n. 64.

²⁵⁷ Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, s. 39-40.

ale następnie pisze o Bogu jako nieskończenie dobrym, jako Dobru największym czy też Dobru samym; pisze ponadto, że Bóg jest zarówno poruszony, jak i nieporuszony, a także ani poruszony, ani nieporuszony. Zdaniem Hopkinsa paradoks dotyczy jedynie płaszczyzny wyrażania się, tj. syntaktycznej formy wypowiedzi, ponieważ Kuzańczyk nie przypisuje Bogu cech sprzecznych, a jedynie wskazuje w ten sposób, że Bóg znajduje się ponad zbieżnością opozycji. Chodzi więc ponownie o pokazanie ograniczeń ludzkiego pojmowania, a nie o wyrażenie istoty Boga. Ponieważ Kuzańczyk uważa, że „mur absurdu” nie jest przeszkodą, to – zdaniem Hopkinsa – nie ma tu mowy o sprzecznościach, ponieważ po prostu nie odnoszą się one do Boga²⁵⁸.

Formułując interpretację rygorystyczną, Hudson nie próbuje obalić wszystkich twierdzeń Hopkinsa, ale zwraca uwagę na inne fragmenty. Na przykład w *De visione Dei* mowa jest o „zastosowaniu przemocy” wobec samego siebie, tj. wobec własnego rozumu, aby w jakiś sposób odnieść się do problemu zbieżności opozycji²⁵⁹. Gdyby paradoks nie był tak naprawdę paradoksem, godzącym w zasady rozumu, to dlaczego należałoby rozum przemóc? Zdaniem Hudson celem paradoksu jest uświadomienie czytelnikowi ograniczeń ludzkiego języka i poznania, ale nie spełniłby on tej funkcji, gdyby można go było przełożyć na zdanie akceptowalne przez ludzki rozum: „Nasze kategorie poznawcze, dzięki którym paradoks może zaistnieć [...], wskazują w kierunku boskiej nieskończoności”²⁶⁰.

Chociaż chęć mówienia o Bogu prowadzi nas do uwikłania się w tego rodzaju trudności, to Hudson zaznacza również, że dla Kuzańczyka również milczenie byłoby absurdalne, ponieważ człowiek nie może milczeć w obliczu cudowności stworzonego świata, który symbolicznie odsyła nas do Stwórcy:

Język paradoksu u Mikołaja z Kuzy potwierdza, że łaska tkwi w centrum istnienia. [...] Bóg przemówił i stworzył świat. Mikołaj jest zmuszony mówić i dawać świadectwo. Mowa Boga nie była ani milczeniem, ani nonsensem. Mowa Kuzańczyka też nimi nie jest²⁶¹.

Chociaż mówienie o Bogu może wydawać się absurdalne z perspektywy rozumu, to milczenie jest absurdem z perspektywy ludzkiej egzystencji z całym jej poznawczo-afektywnym ukierunkowaniem na to, co nieskończone. Ponieważ jednak Hudson nie ugruntowuje interpretacji rygorystycznej w szerszym kontekście teoretycznym, to staram się pokazać (3.2.3.), że wpisuje się ona w ramy interpretacji transcendentalno-anagologicznej i

²⁵⁸ Tamże, 40-41.

²⁵⁹ VD, c. IX, n. 37: „Et animasti me, domine, qui es cibus grandium, ut vim mihi ipsi faciam, quia impossibilitas coincidet cum necessitate”.

²⁶⁰ Hudson, *Becoming God*, s. 114 (tłum. A.Ś.).

²⁶¹ Tamże, s. 116 (tłum. A.Ś.)

znajduje na jej gruncie uzasadnienie. Zanim jednak do tego przejdę, pokrótce odniosę się do argumentacji Hopkinsa.

Pierwszy z przedstawionych wyżej argumentów dotyczy przysłówków *complicative* i *explicative*, których użycie ma pozbawiać dane twierdzenia cech paradoksu. Argument ten jednak łatwo zbić, zwracając uwagę, że Kuzańczyk wprost mówi o Bogu jako znajdującym się ponad zbieżnością zwinięcia i rozwinięcia (*murus coincidentiae complicationis et explicationis*)²⁶². Paradoks zatem nie znika, ale jest stale obecny (tym bardziej, że w Bogu – a konkretnie w osobie Chrystusa – zbiega się „stwarzać” i „być stwarzanym”)²⁶³.

Drugi argument, odwołujący się do wyrażen *videris* i *quasi*, również jest łatwy do obalenia, ponieważ żadne z imion – czy to „światło”, czy „cień” – nie mogą być adekwatnymi imionami Boga, wobec czego wyrażenia w rodzaju *videris* i *quasi* nie mają większego znaczenia. Dwa rozdziały przed cytowanym przez Hopkinsa fragmentem Kuzańczyk wyraża tę myśl *explicite*: „Żadna nazwa nie może odpowiadać nieskończoności. Wszelka bowiem nazwa może mieć przeciwieństwo. Nic jednak nie może być przeciwne nienazywalnej nieskończoności”²⁶⁴. Kuzańczyk nie może więc mieć na myśli, że Bóg tylko wydaje się być cieniem, a tak naprawdę jest światłem – nie jest bowiem ani jednym, ani drugim, właśnie dlatego że obie te nazwy posiadają przeciwieństwa w postaci siebie nawzajem.

Trzeci argument, odwołujący się do twierdzenia, że mur absurdu „nie jest przeszkodą”, należy z kolei odrzucić, ponieważ – podobnie jak pierwszy argument – ignoruje on kontekst chrystologiczny, a to twierdzenie pada w rozdziale bezpośrednio dotyczącym paradoksalnej natury Chrystusa²⁶⁵. Kuzańczyk wskazuje na ten kontekst już w tytule odnośnego rozdziału: „Quod ubi invisibilis videtur, increatus creatur” („Gdzie widzi się niewidzialne, stwarza się niestworzone”)²⁶⁶, natomiast w konkluzji stwierdza:

Jak długo pojmuję Stwórcę stwarzającego (*creator creans*), ciągle jestem po tej stronie muru raju. Tak samo jak długo pojmuję Stwórcę stwarzalnego (*creator creabilis*), to jeszcze nie wszedłem, ale jestem przy murze. Jednak gdy widzę Cię jako absolutną Nieskończoność, której nie odpowiada ani imię „Stwórcy stwarzającego”, ani „Stwórcy stwarzalnego”, wówczas zaczynam Ciebie postrzegać na sposób objawienia (*revelate*) i wkraczam do ogrodu rozkoszy, ponieważ nigdy nie jesteś czymś takim, co można wypowiedzieć lub pojąć, lecz jesteś absolutnie wywyższony w nieskończoność ponad

²⁶² VD, c. XI, n. 45.

²⁶³ VD, c. XII, n. 49.

²⁶⁴ VD, c. XIII, n. 55: „Infinitati nullum nomen convenire potest. Omne enim nomen potest habere contrarium. Infinitati autem innominabili nihil potest esse contrarium”.

²⁶⁵ Można zresztą założyć, że jeśli mur absurdu z jakiegoś powodu nie jest przeszkodą, to ten powód musi być związany z osobą Chrystusa, jeśli traktujemy poważnie przekonanie, że jest On jedynym pośrednikiem.

²⁶⁶ VD, c. XII, n. 47.

wszystkie takie rzeczy. Nie jesteś zatem stwórcą, ale nieskończenie więcej niż stwórcą, chociaż bez Ciebie nic się nie staje, ani stać się nie może²⁶⁷.

Dlaczego więc mur absurdu „nie jest przeszkodą”? Ponieważ problem ten dotyczy bezpośrednio lingwistycznych możliwości człowieka, a konkretnie ułomności języka w odniesieniu do Boga i nieadekwatności nadawanych przez nas nazw, to zwrócę teraz uwagę na to, w jaki sposób są one nadawane. Kuzańczyk przedstawia bowiem określoną filozofię języka, która jest rozwinięciem teologii Słowa i – jak sądzę – pozwala odpowiedzieć na powyższe pytanie.

3.2.3. Interpretacja transcendentarno-anagogiczna

W *Laiku* czytamy, że nadawanie nazw dokonuje się dzięki działaniu rozumu (*motus rationis*), który rozróżniwszy dane zmysłowe nadaje jednej rzeczy pewną nazwę, a innej – inną. Aktywność językowa wydaje się zatem być oparta całkowicie na różności i dlatego nazwy nie uchwytyją istoty rzeczy (za pomocą języka „nie da się odkryć formy w jej prawdzie”)²⁶⁸. Co więcej, właśnie z tego powodu Kuzańczyk w *De aequalitate* określa Boga mianem nienazywalnego:

Żadna możliwa do nadania nazwa (*nominabile nomen*) nie mogłaby pasować do pierwszej zasady, skoro pierwsza zasada poprzedza wszelką różność (*alteritas*), podczas gdy wszystkie nazwy nadawane są na mocy rozróżnienia (*discretio*) jednej rzeczy od drugiej; przeto rozróżnienie i nazwa nie mają zastosowania w odniesieniu do zasady, która poprzedza różność²⁶⁹.

Jednak Kuzańczyk postuluje również istnienie „nazwy naturalnej” (*nomen* lub *vocabulum naturale*), która jest „zjednoczona z formą” i „przejawia się we wszystkich różnych nazwach”²⁷⁰. Koncepcja „nazwy naturalnej” posiada tradycję sięgającą filozofii Augustyna²⁷¹, który w traktacie *O Trójcy Świętej* wprowadza problematykę mowy czy też

²⁶⁷ VD, c. XII, n. 50 (tłum. A.Ś.): „Quamdiu concipio creatorem creantem, adhuc sum citra murum paradisi. Sic quamdiu concipio creatorem creabilem, nondum intravi, sed sum in muro. Sed absolutam cum te video infinitatem, cui nec nomen creatoris creantis nec creatoris creabilis competit, tunc revelate te inspicere incipio et intrare hortum deliciarum, quia nequaquam es aliquid tale, quod dici aut concipi potest, sed in infinitum super omnia talia absolute superexaltatus. Non es igitur creator, sed plus quam creator in infinitum, licet sine te nihil fiat aut fieri possit”.

²⁶⁸ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 64, s. 86-87; por. tamże, n. 58, s. 78-79.

²⁶⁹ Ae, n. 23 (tłum. A.Ś.): „[...] nullum nomen nominabile possit convenire primo principio, cum ipsum omnem alteritatem antecedit – nomina vero omnia ad discretionem unius ab alio sunt imposita – ideo discretio et nomen non perveniunt ad principium alteritatem antecedans”.

²⁷⁰ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 64, s. 86-87.

²⁷¹ J. Hennigfeld umiejscawia nawet problem w platońskiej dyskusji naturalizm-konwencjonalizm i uważa, że koncepcja nazwy naturalnej służy Kuzańczykowi do pogodzenia tych opozycyjnych stanowisk. Nie ma tu jednak miejsca na tak szerokie rozwinięcie tych zagadnień. Por. J. Hennigfeld, VERBUM-SIGNUM: *La définition du langage chez s. Augustin et Nicolas de Cues*, „Archives de Philosophie” 54/2 (1991), s. 265-266: „Appliqué au problème du mot posé: le bois travaillé prend par l'idée le nom de 'cuiller', idée qui a guidé la mise en forme du matériau. Nom et forme sont dès lors inséparables. Là se suite la nécessité naturelle de l'imposition du nom.

słowa wewnętrznego. Zdaniem Augustyna dusza „rodzi w sobie prawdziwe słowo już wtedy, kiedy to, co wie, wewnątrz siebie wypowiada i to przed wszelkim głosem, nawet przed wszelką myślą o głosie”²⁷². Słowo wewnętrzne staje się słowem zewnętrznym, tak jak Słowo Boga stało się ciałem. Analogia nie jest przypadkowa, ponieważ koncepcja słowa wewnętrznego zostaje wypracowana właśnie na gruncie teologii Słowa; jest ona próbą odpowiedzi na pytanie, o jakim Słowie mówi Ewangelista, gdy pisze „na początku było Słowo”; zdaniem Augustyna nie znajdujemy podobieństwa między tym Słowem a słowami zewnętrznymi i dlatego postuluje on istnienie słowa jako zasady mowy, tj. słowa, które jest jednością poznania i mowy, poprzedzając wszelką lingwistyczną strukturę²⁷³.

Podobnie Anzelm z Canterbury rozpatruje ten problem w *Monologionie*, pisząc o umyśle rzemieślnika, który – przed wytworzeniem danej rzeczy – posiada pewne „wypowiedzenie rzeczy w samym umyśle” (*in ipsa ratione locutio*), wypowiedziane „pojęciem umysłu” (*mentis conceptio*) i poprzedzające wszelką zewnętrzną werbalizację. Anzelm mówi także o „słowach naturalnych” (*verba naturalia*), które utożsamia z pojęciami ogólnymi czy też definicjami (np. człowiek to „zwierzę rozumne, śmiertelne”)²⁷⁴. Jak następnie wyjaśnia, w umyśle Boga zachodzi podobne wewnętrzne wypowiedzenie, ale jest ono z Nim tożsame czy też „współsubstancjalne”, ponieważ Bóg nie czerpie z niczego poza samym sobą (w przeciwieństwie do człowieka, odnoszącego się do świata zewnętrznego poprzez zmysły)²⁷⁵.

Problem napięcia między słowem wewnętrznym człowieka i Boga znajduje swój wyraz u Kuzańczyka w relacji między pojęciami *nomen naturale* i *nomen praecisum*. „Nazwa naturalna” związana jest z umysłem człowieka, a „nazwa dokładna” odpowiada Chrystusowi jako Słowu Boga²⁷⁶. Nazwa dokładna – jak czytamy – jest „niewypowiadalnym Słowem”

Pourtant l'imposition du nom elle-même est arbitraire [...], en ce sens qu'on aurait pu en mettre un autre que le français 'cuiller'. Nicolas de Cues ne développe pas davantage cet exemple. Il n'indique rien sur ce que signifie l'unité de la proportion pour l'imposition du nom. Le cadre d'une langue concrète [...], dans lequel chaque mot particulier se constitue, sert-il ici de norme? Pour Nicolas de Cues cette comparaison n'est qu'un premier pas pour unifier l'opposition 'naturel-arbitraire' (*physei/thesei*). Dans une seconde étape, il tente d'élucider davantage, par la notion du 'nom naturel' (*nomen/vocabulum naturale*) [...]. Pourtant l'hypothèse du *nomen naturale*, la tentative de concilier les théories du langage opposées, n'est pas encore parvenue définitivement à sa fin. La médiation jusqu'ici présentée se fait sur la base d'un nominalisme auquel s'oppose le réalisme (des universaux)”. Także koncepcja mowy wewnętrznej pojawia się u Platona. Zob. C. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999, s. 29-51.

²⁷² Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, XII.22, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. s. 489.

²⁷³ Tamże, ks. XV, X.18, s. 481.

²⁷⁴ Anzelm z Canterbury, *Monologion*, rozdz. X, w: Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007, s. 50-53.

²⁷⁵ Tamże, rozdz. XI-XII, s. 53-55; rozdz. XXX, s. 103.

²⁷⁶ Hopkins i Miller utożsamiają ze sobą *nomen naturale* i *nomen praecisum*, ale jest to decyzja niezrozumiała. W uzasadnieniu Millera czytamy, że nasze myśli i język są wytworami rozumu (*ratio*) i z tego powodu konieczne jest utożsamienie nazw naturalnych – czyli niekonwencjonalnych – z Bogiem; Hopkins rozumuje podobnie. Takie podejście jest jednak zdecydowanie błędne, ponieważ ignoruje funkcję intelektu i – istotną w tym przypadku – augustyńską filozofię słowa wewnętrznego. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and*

(*verbum ineffabile*), „dokładną nazwą wszystkich rzeczy”, które podpadają pod nadawane przez nas nazwy, a także jest „nieskończoną nazywalnością wszystkich nazw i nieskończoną wypowiadalnością wszystkiego, co daje się wyrazić głosem”, „niedająca się wypowiedzieć, nieskończoną Formą”²⁷⁷. Istotne dla tych rozważań jest nie tyle rozróżnienie na *nomen naturale* i *nomen praecisum*, oparte na fundamentalnej różnicy między człowiekiem a Bogiem, ale ściśle powiązanie tych pojęć. Nazwa dokładna jest bowiem „nazywalnością” (*nominabilitas*), a wszystkie nadawane przez nas nazwy w jakiś sposób w niej uczestniczą; *nomen praecisum* jest nieskończoną Formą, a *nomen naturale* jest w jakiś sposób z formą związane i podobnie przejawia się w nadawanych przez nas nazwach²⁷⁸.

Biorąc pod uwagę konieczność ugruntowania wszelkiego działania rozumu w aktywności intelektu, można przypuszczać, że taką właśnie rolę pełni nazwa naturalna – jest ona intelektualnym źródłem rozumowych operacji lingwistycznych. Takie założenie tłumaczy różnicę między myślą Anzelma i Kuzańczyka: pojęcia ogólne – wyrażane konkretnymi nazwami i formowane na podstawie percepcji zmysłowej – nie stanowią dla Kuzańczyka nazwy naturalnej, która w jakiś jednak sposób „przejawia się” (*relucet*) w konkretnych nazwach (u Anzelma *verba naturalia* są pojęciami)²⁷⁹. Powraca tutaj problem statusu ontycznego powszechników, ponieważ pojęcia ogólne – właśnie dlatego że są bytami myślными (*entia rationis*), tj. powszechnikami *post res* – mogą być wyrażane w nazwach, podczas gdy żadna konkretna nazwa nie dociera do niezmiennej formy rzeczy („absolutnego powszechnika”, „powszechnika *ante rem*”²⁸⁰ czy też „prawdy gatunku”²⁸¹). Kuzańczyk sugeruje tym samym, że to właśnie nazwa naturalna mimo wszystko do tej formy dociera.

Jak głosi Laik, ponieważ w aktywności językowej próbujemy uchwycić istotę lub formę rzeczy, a istotą wszystkiego – czy też Formą form – jest jedynie Słowo Boże, to jeśli ktoś poznałby nazwę dokładną, poznałby właściwe nazwy wszystkich rzeczy²⁸². Każda nazwa, którą tworzymy, zawiera więc w sobie ukryte odniesienie do Boga. Z tego powodu

Knowledge, s. 10; Miller, *Reading Cusanus*, s. 123. Wpływ Augustyna jest jednak rozpoznawany. Zob. Hennigfeld, *VERBUM-SIGNUM*, s. 266-267. J.M. André, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier 2006, s. 17. M. Oliva, *The Metaphysics of Language in Cusanus and Gadamer*, „Anuario Filosófico” 49/2 (2016), s. 411. Podobnie Kurt Flasch rozróżnia między *nomen naturale* i *nomen praecisum*. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, s. 88-91.

²⁷⁷ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 67-68, s. 92-95.

²⁷⁸ Por. tamże, rozdz. II, n. 64, s. 86-87.

²⁷⁹ Kuzańczyk nie przyjmuje tu zatem terminologii Anzelma, dla którego *verba naturalia* oznaczają pojęcia ogólne.

²⁸⁰ DI, lib. II, c. VI, n. 124-125. Por. rozdz. 3.1.1.

²⁸¹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 64-66, s. 87-91.

²⁸² Tamże, rozdz. III, n. 69-70, s. 96-99.

„Boga nazywa się nazwami wszystkich rzeczy, a wszystkie rzeczy imieniem Boga”²⁸³. Chociaż na gruncie teologii negatywnej nie możemy orzekać o Bogu niczego, a żadna nazwa nie jest adekwatna, ponieważ poprzedza On wszelką mowę i spekulację²⁸⁴, to jednak Kuzańczyk postuluje istnienie pewnego czynnika wiążącego nasz język z Bogiem.

W tym kontekście warto wprowadzić pojęcie intencjonalności. Zdaniem Jana Krokosa kryje się ono u Augustyna w pojęciu słowa wewnętrznego i oznacza pewnego rodzaju poznawczo-afektywne ukierunkowanie na rzeczywistość²⁸⁵. Krokos określa miłość mianem warunku poznania, ponieważ to ona otwiera umysł na to, co ma zostać poznane. Ponadto miłość jest tym, co wiąże umysł ze słowem wewnętrznym, tworzy tym samym wewnątrz umysłu strukturę trynitarną, odpowiadającą relacji między Bogiem (umysł), Chrystusem (słowo wewnętrzne) i Duchem Świętym (miłość). Jest to istotne w kontekście problemu poznania niepoznawalnego Boga, ponieważ chociaż jest On niepoznawalny, to jednak zdaniem Augustyna zostaliśmy stworzeni jako „skierowani” do Boga i tylko w Nim możemy odnaleźć cel swego życia. To z kolei zmusza nas do podejmowania aktywności lingwistycznej w odniesieniu do Niego²⁸⁶.

Z kolei Tomasz z Akwinu otwarcie wykorzystuje termin *intentio* i odnosi go do porządków intelektu i woli, na gruncie których wyróżnia różne rodzaje intencji (m.in. *intentio cognitiva, directa, reflexa, particularis, universalis, appetitiva*). Poznanie jest w takim ujęciu intencjonalnym upodobnieniem do przedmiotu poznawanego za pośrednictwem *species* (ujęcie przedmiotu, czyli *species*, nie jest samym przedmiotem, ale środkiem – *medium* – poznania, natomiast intencja kieruje się do samego przedmiotu). Pojęcie intencji jest tutaj ściśle związane z koncepcją słowa wewnętrznego, które rozumiane jest jako przyczyna sprawcza i celowa słowa zewnętrznego. Intencja celu – kontynuuje Krokos – zawiera w sobie element pożądawczy i wolitywny (mowa jest również o „słowie serca”). Umysł człowieka

²⁸³ Tamże, rozdz. III, n. 69, s. 96-97.

²⁸⁴ Por. DC, p. I, c. V, n. 19: „Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio ‘an sit’ nonne entitatem, ‘quid sit’ quiditatem, ‘quare’ causam, ‘propter quid’ finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est. Unitas igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quiditas omnium quiditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in dubium trahi nequit”.

²⁸⁵ Por. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, XV.25, s. 495: „[...] coś nieokreślonego w naszym umyśle, co ustawicznie jest w ruchu i co wciąż przenosimy z przedmiotu na przedmiot, gdy myślimy raz o tym, raz o tamtym, zależnie od tego, co odkrywamy i co się nadarza”. Tamże, ks. XV, XI.20, s. 485: „Jeszcze inne podobieństwo zachodzi pomiędzy słowem naszym a Słowem Bożym. Nasze słowo może istnieć, nawet jeśli nie następuje po nim czyn; lecz nie może być działania, jeśli nie poprzedza go słowo. Tak samo i Słowo Boże może istnieć bez stworzeń; lecz nie byłoby żadnego stworzenia, gdyby nie było Słowa [...]”.

²⁸⁶ J. Krokos, *Odstanianie intencjonalności*, Warszawa 2013, s. 88-92. Augustyn, *Wyznania*, I, 1, s. 27: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie. Ale daj poznać, Panie – niechże to wreszcie zrozumieć – czy najpierw człowiek ma Ciebie wzywać, czy sławić? I czy w ogóle można Cię wzywać, zanim się Ciebie pozna?”

działa analogicznie do umysłu Boga, który nadaje każdej rzeczy pewien „cel naturalny” (*appetitus naturalis*), natomiast umysł nadaje celowość swoim własnym dziełom²⁸⁷. Powiązanie elementu afektywnego i intelektualnego, jak staram się pokazać w dwóch pierwszych rozdziałach, znajdujemy również u Kuzańczyka w pojęciu naturalnego pragnienia intelektu. Można je powiązać z zagadnieniem nazwy naturalnej i intencjonalności²⁸⁸.

W *Compendium* Kuzańczyk pisze o przekazywaniu wiedzy jako czymś podobnym do aktu stwórczego Boga. Uczony tworzy zdania złożone z określonych elementów (słów, dźwięków itd.), nadając im pewien cel (*oratio est intentum*), którym jest wyrażenie definicji lub pojęcia danej rzeczy; podobnie rzeczy naturalne – złożone z elementów – skierowane są do właściwego sobie naturalnego celu²⁸⁹. Ponieważ zaś to „intelekt jest zasadą działań skierowanych do celu” (*intellectus est principium actionum, quae sunt ad finem*)²⁹⁰, możemy przyjąć, że mowa ma swoje źródło w intelekcie człowieka, tak jak źródłem istnienia każdej rzeczy jest intelekt Boga. W *De beryllo* Kuzańczyk nazywa stworzenie „intencją Stwórcy”, wobec czego nasze poznanie owej intencji byłoby poznaniem istoty rzeczy (analogicznie do poznania *nomen praecisum*²⁹¹). Kuzańczyk nie odnosi się w tym miejscu bezpośrednio do problemu samej możliwości takiego poznania; wskazuje jedynie, że tak jak istota rzeczy

²⁸⁷ Krokos, *Odstłanianie intencjonalności*, s. 105-113.

²⁸⁸ W literaturze znaleźć można zestawianie nazwy naturalnej z zagadnieniem intencjonalności, aczkolwiek nie jest to obszernie dyskutowany problem. Na przykład Peter Casarella stara się połączyć *vocabulum naturale* z terminem *intentio proferentis*, odwołując się do fragmentu *Sermo XL*, n. 18: „Omnia huius mundi, quae se sensibus obiciunt, illius contemplationem nutriunt, qui per ipsa transiens in ipsis Creantis bonitatem intuetur, sicut aures sonum verborum capiunt, sed mens non quiescit in sono, sed in sono contemplatur causam, scilicet intentionem proferentis”. Casarella zdaje się jednak dostrzegać w tym zestawieniu jedynie analogię, za pomocą której porównujemy akt stwórczy Boga do naszej aktywności językowej; stworzenie jest bowiem „księgą natury”, wypowiedzianą formą „wewnętrznych myśli” Boga. Niezależnie od tego, jak dalece ta analogia jest zasadna, próbuję spojrzeć na nią z drugiej strony, tj. potraktować człowieka nie jako odbiorcę, ale jako mówiącego. P.J. Casarella, *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster 2017, s. 31-36. Por. B, n. 54: „Post haec ad memoriam revocemus ea quae supra dixi de intentione, scilicet quomodo creatura est intentio conditoris, et consideremus intentionem esse verissimam quiditatem eius. Nam a simili, cum quis nobis loquitur, si nos quiditatem attingimus sermonis, non nisi intentionem loquentis attingimus. Sic cum per sensus species sensibiles haurimus, illas quantum fieri potest simplicamus, ut quiditatem rei videamus cum intellectu. Simplificare autem species est abicere accidentia corruptibilia, quae non possunt esse quiditas, ut in subtilioribus phantasmatis discurrendo quasi in sermone seu scriptura ad intentionem conditoris intellectus perveniamus scientes quod quiditas rei illius, quae in illis signis et figuris rei sensibilis sicut in scriptura aut sermone vocali continetur, est intentio intellectus, ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quiditatem et quiescimus. Est autem intentionis causa manifestatio; intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus”. Z kolei M. Oliva zauważa: „At the human level, such inner language is prior to any national, particular language – the *verbum prolatum*. It represents the inner dynamism of language itself, not a primary language ‘before language’. [...] It should be noted though that this dynamism remains bound to the linguistic reference, for language does not express the spirit but the intended object”. Oliva, *The Metaphysics of Language in Cusanus and Gadamer*, s. 413. Na temat problemu intencjonalności w myśli średniowiecznej zob. L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Vol. I, New York 1993. O Kuzańczyku mowa jest w tomie II, ale zagadnienie *nomen naturale* nie jest tam rozważane. L. Spruit, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Vol. II, New York 1995, s. 20-28.

²⁸⁹ C, c. IX, n. 25.

²⁹⁰ C, c. XI, n. 35.

²⁹¹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 67-68, s. 92-95.

zaciemniona jest przez wszystkie percypowalne przypadłości, podobnie intencja mówcy jest ukryta za dostrzegalnymi znakami (słowami, dźwiękami, literami), a jej odkrycie może dokonać się jedynie na drodze intelektualnej²⁹².

Biorąc pod uwagę, że rzeczy skończone, które „przedstawiają się zmysłem” (*se sensibus obiciunt*)²⁹³ i stanowią materiał dla rozumowej aktywności lingwistycznej, nie są ostatecznym *obiectum intellectus*, którym jest Bóg, to można przypuszczać, że wszelka aktywność językowa jest ostatecznie nakierowana na Boga jako Prawdę²⁹⁴, która jest „Formą wszystkich upragnionych rzeczy” (*forma omnis desiderabilis*) i której „pragnie się we wszelkim pragnieniu” (*veritas illa, quae in omni desiderio desideratur*)²⁹⁵. Naturalnym celem intelektu nie jest bowiem poznanie tej czy innej formy, ale poznanie źródła istnienia wszystkich form i poznanie, że jest ono nieskończone²⁹⁶.

Wracając do kwestii paradoksalnych wypowiedzi i muru absurdu, w świetle powyższych uwag można założyć, że każde zdanie jest wyrażeniem intencji intelektu. W przypadku zwykłej, codziennej mowy, której obszar semantyczny określony jest przez poznanie zmysłowe, umysł nie ma trudności w tworzeniu słów i pojęć ogólnych opartych na „obrazach form” (*imagines formarum*). Problem pojawia się, kiedy umysł próbuje „na drodze teologicznej spekulacji wniknąć w samą rzecz, przekraczając znaczenie słowa”²⁹⁷; problem ten dotyczy możliwości wyrażenia intencji, która kieruje się do przyczyny wszystkich rzeczy, czyli do tego, co założone we wszelkim poznaniu i mowie jako *infinita nominabilitas* i *vocabilitas*²⁹⁸. Zgodnie z podziałem na jedną intencję (zamiar) pierwotny intelektu i

²⁹² B, n. 37, n. 53-54.

²⁹³ *Sermo XL*, n. 18: „Omnia huius mundi, quae se sensibus obiciunt, illius contemplationem nutriunt, qui per ipsa transiens in ipsis Creantis bonitatem intuetur, sicut aures sonum verborum capiunt, sed mens non quescit in sono, sed in sono contemplatur causam, scilicet intentionem proferentis”.

²⁹⁴ Por. ADI, n. 16: „Sic Deus, qui est veritas, quod est obiectum intellectus, est maxime intelligibilis et ob suam superexcelsam intelligibilitatem est inintelligibilis”

²⁹⁵ VD, c. XVI, n. 67.

²⁹⁶ VD, c. XVI, n. 68: „Desiderium enim intellectuale non fertur id, quod potest esse maius et desiderabilius, sed in id, quod non potest maius esse nec desiderabilius”. VS, c. XII, n. 32: „Intellectus scire desiderat; non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendum quiditatem dei sui est sibi conatum, sed ad sciendum deum suum tam magnum, quod magnitudinis eius nullus est finis”. Por. A. Kijewska, *Infinitatem te video. La conception de l'infinité de Dieu dans le traité L'icône ou la vision de Dieu*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, s. 205. Por. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. III, n. 4: „Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat”.

²⁹⁷ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. II, n. 66, s. 90-91.

²⁹⁸ Tamże, n. 67, s. 92-93.

realizowane przez niższe władze intencje wtórne²⁹⁹, możemy przyjąć, że jeśli chcemy wyrazić w zdaniu taką właśnie intencję pierwotną – owo najgłębsze *desiderium intellectuale* – to pozostaje nam jedynie konstruowanie zdań, które opierają się na takim łączeniu i rozdzielaniu intencji wtórnych, że nie wskazują na tę czy inną rzecz, ale na wszystkie i żadną zarazem, ponieważ stanowią próbę odsłonięcia leżącej u ich źródła intencji pierwotnej, skierowanej ponad świat skończony. Z tego powodu paradoks, będący taką właśnie konstrukcją, jest jedynym sposobem wyrażenia tego ukierunkowania i dlatego jest nieprzekładalny na serię zdań zgodnych z zasadami logiki.

Ta rygorystyczna interpretacja paradoksu oparta jest na interpretacji transcendentalno-anagogicznej, ponieważ wymaga uznania Boga jednocześnie za zasadę poznania i istnienia oraz uznania intelektualnego pragnienia za jedyny czynnik prowadzący nas „w górę” – a jednocześnie „w głąb” – do tej właśnie zasady. Wiąże się ona ponadto z koncepcją *christiformitas*, rozumianą jako poznawcze i wolitywne otwarcie się na całą rzeczywistość stworzoną i tkwiący w jej istocie paradoks osoby Chrystusa.

Należy podkreślić, że tylko w tym kontekście uzasadnić można prowadzenie przez Kuzańczyka teoretycznych rozważań nad przedstawionymi w rozdziale drugim imionami Boga. Są one intelektualnymi sposobami ujęcia tego, co przekracza pojmowanie. Same te próby nie miałyby jednak teoretycznego uzasadnienia bez założenia niepojętego Pośrednika między skończonym człowiekiem i nieskończonym Bogiem; bez założenia, że intelekt ludzki uczestniczy w prawdzie i jest otwarty na jej odkrywanie. Wielość dróg poszukiwań filozoficznych – o której piszę w rozdz. 2.1. – otwarta jest przed nami dzięki jednemu Pośrednikowi, który jest „drogą, prawdą i życiem”³⁰⁰, ponieważ samo uzasadnienie tych teoretycznych dociekań, pełne rozpoznanie ich wartości i adekwatności, nie leży w mocy

²⁹⁹ Zob. 2.4.4. Mikołaj z Kuzy, *O grze kulą*, ks. II, n. 99-101, s. 108-110: „Dusza rozumna, o ile jest rozumna, nigdy nie zmienia tego [zamiaru]. Istnieją i inne wtórne zamiary, które zmieniają się, gdy oddalają się od owego pierwszego zamiaru, podczas gdy [owo] pierwsze pragnienie mocno trwa. [...] Używam oczu, kiedy zamierzam zobaczyć to, co widzialne. Używam uszu, kiedy mam zamiar słuchać. A kiedy zamierzam spacerować, używam nóg. I ogólnie rzecz biorąc: kiedy zamierzam odczuwać (*sentire*), używam zmysłów, a gdy chcę widzieć to, co [wcześniej] spostrzegłem, używam wyobraźni (*imaginatio*) czy pamięci (*memoria*). A zatem do tego wszystkiego, co jest cielesne, zbliżam się za pośrednictwem organów cielesnych. Lecz kiedy chcę zwrócić się ku temu, co niecielesne, odsuwam się od tych cielesnych [narzędzi], i im szczerzej zamierzam rozważać to, [co niecielesne], tym bardziej usuwam się od ciała. A kiedy pragnę zobaczyć moją duszę, lepiej to uczynię, kiedy zamknę zmysłowe oczy. I w ogóle duszę czynię narzędziem widzenia tego, co niecielesne. [...] We wszystkim [dusza] dąży tylko do jednego, to znaczy, aby dzięki swej rozumowej sile zobaczyć i pojąć własną przyczynę i [przyczynę] wszystkich rzeczy. [I czyni to po to], aby w wiecznym pokoju i radości rozkoszować się najwyższym dobrem, kiedy w swoim żyjącym rozumie doświadcza obecności swej własnej zasady i przyczyny oraz [Zasady i Przyczyny] wszystkich rzeczy”.

³⁰⁰ Por. Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, ks. III, rozdz. XI, s. 213.

naszego umysłu, ale przyjęte jest na podstawie ufności złożonej w Chrystusie³⁰¹. Jako człowiek i Bóg zarazem stanowi On bowiem zapewnienie, że natura intelektualna może połączyć się z Bogiem; że odkrywana przez nas celowość poznania nie jest złudzeniem, a absurd, do którego z konieczności docieramy u kresu swych dociekań, jest dopiero początkiem życia intelektualnego, a nie jego końcem. *Christiformitas* jest więc otwarciem się na tę nieskończoną Formę, a także aktem ukorzenia się rozumu i zwróceniem się ku Chrystusowi „w najwyższej wierze, nadziei i miłości”³⁰² w celu osiągnięcia szczęścia, które – właśnie dlatego że przekracza nasz umysł – zdolne jest zaspokoić jego najgłębsze pragnienie wieczności.

Jeśli wszystkie te rzeczy, tak jak one są w istocie, głęboko w umyśle rozważysz, ducha twego przeniknie cudowna jakaś słodycz; zmysłem wewnętrznego smaku będziesz wchłaniał, niby wonny dym, niewysłowioną Bożą dobroć, którą na chwilę cię On tutaj uraczy, abyś w pełni nasycił się nią wówczas, gdy ukaże się Jego chwała. Nasycisz się, powiadam, lecz nie do zbrzydzenia, gdyż tym pokarmem nieśmiertelnym jest właśnie życie. A ponieważ pragnienie życia ciągle wzrasta, tedy pokarm życia spożywany jest ciągle. Ale nie przemienia się w naturę jedzącego; inaczej wnet stałby się uprzykrzoną i ciężącą, niezdolną zapewnić życie nieśmiertelne [...]. Jakoż naszym pragnieniem duchowym jest żyć duchowo, tzn. ciągle coraz głębiej wchodzić w życie i radość. [...] Błogosławiony Bóg, który obdzielił nas intelektem nie do nasycenia w czasie. Ponieważ jego pragnienie nie ma kresu, spostrzega on, że jest – ponad przemijającym czasem – nieśmiertelny i nie do zaspokojenia przez doczesne pożądanie, jako że chce żyć życiem intelektu, a ono nie może doznać nasycenia inaczej niż tylko rozkoszując się dobrem najwyższym, co nigdy się nie umniejsza tam, gdzie rozkosz nie przemija, gdyż apetyt nie słabnie w miarę zaspokajania go³⁰³.

3.3.Podsumowanie

Rozdział trzeci stanowił próbę osadzenia dociekań Kuzańczyka w kontekście teoriopoznawczym, antropologicznym i chrystologicznym, wobec czego tematyka tej części pracy siłą rzeczy dotyka zagadnień omawianych w rozdziałach 1. i 2. Celem tego rozdziału jest prześledzenie procesu poznawczego i uzasadnienie na jego gruncie możliwości zwrócenia się ku temu, co nieskończone. W pierwszym podrozdziale przedstawiam zarys metafizyki poznania w pismach Kuzańczyka (z uwzględnieniem wpływu innych filozofów), rozpoczynając od problemu relacji między teorią abstrakcji i teorią asymilacji (3.1.1.); następnie przechodzę do omówienia koncepcji prawdy w jej stosunku do umysłu ludzkiego i jego koniekturalnych wytworów, co z kolei pozwala wprowadzić problem koniekturalności

³⁰¹ Tamże, ks. III, rozdz. XI, s. 214: „Wszystkie te rzeczy stopniowo odsłaniają się przed zdążającym ku Chrystusowi, ożywionym wiarą wiernym. Boska skuteczność tej wiary jest czymś niewytłumaczalnym: jeśli wiara będzie wielka, zjednoczy wiernego z Jezusem, tak że wzniesie się on ponad wszystko, co nie pozostaje z Nim w jedności”.

³⁰² Tamże, ks. III, rozdz. XII, s. 223.

³⁰³ Tamże, s. 222-223.

poznania matematycznego i ugruntowania tego poznania w zależności intelektu od nieskończonego Boga (3.1.2.); ta zależność znajduje swój szczególny wyraz w zasadzie zbieżności opozycji, omówionej w rozdziale 3.1.3. W tej części pracy zagadnienia te traktuję przede wszystkim jako element Kuzańczykowych poszukiwań transcendentalnych warunków poznania i istnienia, nie skupiając się na ich anagogenicznym wymiarze, choć sygnalizując mimo wszystko konieczność uwzględnienia go w analizie problemu. Ów wymiar przedstawiony zostaje w części 3.2. jako zwieńczenie poruszanych wcześniej wątków; celem tego podrozdziału jest przedstawienie osoby Chrystusa jako jedynej drogi filozofowania, które powinno być zorientowane na przemianę świadomości i otwarcie się na tajemnicę istnienia. Postać Chrystusa jest w myśli Kuzańczyka jedynym pośrednikiem umożliwiającym przejście od skończonego do nieskończonego Umysłu Boga (3.2.1.), stanowiąc tym samym jedyne źródło szczęścia i pozwalając odkryć paradoksalność ludzkiego poznania (3.2.2.) oraz języka (3.2.3.).

Główne tezy tego rozdziału są następujące:

(1) koncepcja poznania u Kuzańczyka opiera się na procesie asymilacji, w który wpisana jest teoria abstrakcji; Kuzańczyk nie odbiega w tym względzie od tradycji filozoficznej, stanowiącej zasadniczy kontekst jego rozważań, ale twórczo wpisuje ją w ramy swoich dociekań, kładąc szczególny nacisk na rolę intelektu w poznaniu;

(2) aktywność intelektu opiera się szczególnym napięciu kategorii jedności i różności; do wyjaśnienia tego napięcia Kuzańczyk wykorzystuje dziedzinę matematyki, która – chociaż nie jest rodzajem poznania niekoniekturalnego – pozwala w sposób jasny uchwycić specyfikę działania intelektu jako pośredniczącego między Jednością absolutną a niższymi władzami człowieka;

(3) wyrazem tego napięcia jest koncepcja *coincidentiae oppositorum*, będąca charakterystycznym dla Kuzańczyka ujęciem fundamentalnego problemu stosunku umysłu do świata zewnętrznego i Boga;

(4) refleksja nad powyższymi zagadnieniami prowadzi Kuzańczyka do wniosku o konieczności istnienia pośrednika uzasadniającego możliwość wejścia umysłu ludzkiego w poznawczo-miłosną relację z Bogiem; tym pośrednikiem jest Chrystus;

(5) chrystologia Kuzańczyka jest integralną i konieczną częścią jego filozofii; stanowi ona docelowy obszar jego refleksji filozoficznej i tylko na jej gruncie ta refleksja znajduje swoje uzasadnienie, prowadząc do przemiany ludzkiej świadomości rozumianej jako przyjęcie *christiformitas*; filozofia Kuzańczyka opiera się na założeniu celowości ludzkiego poznania, a założenie to znajduje swoje uzasadnienie na gruncie chrystologii.

(6) funkcją paradoksu jest odsłonięcie tej celowości.

ZAKOŃCZENIE

Mikołaj Kuzańczyk to z pewnością jedna z najciekawszych postaci filozofii późnego średniowiecza i wczesnej nowożytności. Podejmując w swoich pismach najważniejsze problemy myśli średniowiecznej, nadał im pewien posmak nowości, który stał się źródłem inspiracji dla takich myślicieli, jak Karol de Bovelles, Léfèvre d'Étaples, Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Karl Jaspers, Hans-Georg Gadamer czy też Siemion Frank – i zapewne wpływać będzie na kolejnych¹. Jeśli jednak jego głos ma wybrzmiewać w przyszłych debatach filozoficznych, ważne jest, aby został dobrze usłyszany. W pracy tej starałem się przedstawić i uzasadnić trzy główne tezy, które – jak sądzę – przybliżają wewnętrzną strukturę rozważań Kuzańczyka oraz mogą mieć wartość dla badań filozoficznych i historycznofilozoficznych:

Rozdz. 1.: Filozofia Kuzańczyka jest rodzajem ćwiczenia duchowego, nastawionego na zdobycie mądrości i szczęścia, co możliwe jest na gruncie określonego rozumienia władzy intelektu;

Rozdz. 2.: W pismach Kuzańczyka poszukiwania Boga jako zasady bytu możliwe są na gruncie poszukiwań Boga jako zasady poznania, co również wymaga przyjęcia określonego rozumienia natury intelektualnej (założenia celowości i adekwatności jej działania);

Rozdz. 3.: Przejście od ujęcia Boga jako zasady poznania do ujęcia Boga jako jednej zasady poznania i bytu możliwe jest na gruncie ściśle chrystologicznych założeń: wymaga uznania, że Chrystus – jako w pełni człowiek i w pełni Bóg – stanowi łącznik między skończoną naturą intelektualną a nieskończonym Bogiem.

Jeśli przyjmujemy przedstawione przez Paula Tillicha rozróżnienie na filozofię jako „pytanie” i religię – jako „posiadanie” odpowiedzi², to musimy zauważyć, że taka opozycja całkowicie obca jest duchowi myśli Kuzańczyka. Uznaje on bowiem, że dany na gruncie religii paradoks osoby Chrystusa jest początkiem i końcem wszelkiego filozofowania, zorientowanego na poszukiwanie *primum principium*. Ta prawda wiary w ujęciu Kuzańczyka jest nie tylko gotową odpowiedzią, ale przede wszystkim możliwością postawienia pytania – jest odpowiedzią niepojętą i dlatego zmuszającą do pogłębionej refleksji filozoficznej; odpowiedzią, która stanowi zarówno obietnicę życia wiecznego, jak i zapewnienie, że doczesne badania nie są w punkcie wyjścia absurdalne, ale mają swoją wartość także w

¹ Flasch, *Nicolaus Cusanus*, 145-167. Frank nawet nazywa Kuzańczyka swoim „jedynym nauczycielem filozofii”. S. Frank, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007, s. 15

² Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, s. 29 i n.

perspektywie soteriologicznej, choć same nie są w posiadaniu żadnej trwałej i pewnej odpowiedzi. Nie mamy tu do czynienia z gotowym systemem filozoficznym, choć można odszukać pewien metafizyczny zrąb takiego systemu oparty na wyróżnionych wyżej tezach. Przypuszczam, że ewentualną systematyczną rekonstrukcję filozofii Kuzańczyka – o ile takie przedsięwzięcie jest możliwe – i wpisanie tej filozofii w historyczny proces rozwoju filozofii europejskiej można oprzeć na dwóch wyróżnionych przez Stefana Swieżawskiego kwestiach: realizmu filozofii i jej stosunku do tajemnicy.

Kuzańczyk wpisany jest przez niektórych badaczy w nurt filozofii idealistycznej (przez badaczy zarówno życzliwych wobec tego nurtu, jak i krytycznych), choć co do tego podnieść można – i w istocie podnoszono – pewne wątpliwości, wskazując między innymi na niemałe podobieństwo między myślą Kuzańczyka i Tomasza z Akwinu³. Być może warto jednak skorzystać z innego podziału filozofii, nieco bliższego duchowi XV wieku, niż wykorzystywany w tych dyskusjach podział „idealizm – realizm”. Swieżawski wyróżnia trzy zasadnicze paradygmaty refleksji filozoficznej: (1) esencjalistyczny, gdzie „rzeczywistość jawi się nam jako niebotyczny system istot (esencji) uporządkowanych hierarchicznie i odbijających niezrównane bogactwo bytów i ich wzajemnych powiązań”⁴; (2) nominalistyczny lub konkretystyczny, który wyróżnia się „zdecydowaną obroną realności

³ Na przykład M.A. Krapiec widzi w Kuzańczyku sceptyka i jednego z pierwszych idealistów niemieckich. M.A. Krapiec, J. Sochoń, *Porzucić świat absurdów*, Lublin 2002, s. 77; tenże, *Wprowadzenie do filozofii*, t. 1, Lublin 2000, s. 44. Kuzańczyk ceniony był w środowisku neokantystów, co zapewne przyczyniło się do „idealizującej” recepcji jego pism. Hermann Cohen postrzega Kuzańczyka jako mistyka-panteistę, który położył grunt pod nowożytne przyrodoznawstwo dzięki dowartościowaniu matematyki. H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1922, s. 31-32. Cassirer dostrzega zaś w Kuzańczyku tego, „który z prawdziwie spekulatywną głębią przewidział i ogłosił [...] funkcję pojęcia atomu, która powinna być realizowana przede wszystkim w historii przyrodoznawstwa”. E. Cassirer, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2006, s. 28-29. Bardziej szczegółowo Cassirer analizuje wpływ Kuzańczyka na nowożytność w *Individuum und Kosmos*, gdzie określa jego myśl mianem *der einfache Brennpunkt*, tj. soczewki, w której złożona problematyka filozofii średniowiecznej skupiona zostaje przy użyciu prostej zasady porządkującej, a mianowicie koncepcji *doctae ignorantiae* i *coincidentiae oppositorum*. Za pomocą tych koncepcji – według Cassirera – Kuzańczyk przekracza ramy i założenia filozofii średniowiecznej, przygotowując grunt pod nową epokę. Tenże, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wiesbaden 1927, s. 20-25. Z kolei Georges Minois pisze nawet o „einsteinowskich intuicjach” Kuzańczyka. G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 289 i n. Przeciwno „proto-kantystycznej” czy też „modernizującej” interpretacji filozofii Kuzańczyka występują m.in. Clyde Lee Miller (Miller, *Reading Cusanus*, s. 116) i Jasper Hopkins (Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, s. 15; tenże, *Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?*, „Midwest Studies in Philosophy” 26 (2002), s. 13-29). Wskazują oni na przykład na podobieństwo między myślą Kuzańczyka i Tomasza z Akwinu. Więcej cennych informacji na ten temat można znaleźć w: M. Führer, *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, Lanham 2014; R. Haubst, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” 5 (1965), s. 15-62; tenże, *Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues*, „Trierer theologische Zeitschrift” 74 (1965), s. 193-212; tenże, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, „Theologie und Philosophie” 49 (1974), s. 252-273.

⁴ S. Swieżawski, *Filozofia chrześcijanina jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, w: tenże, *Rozum i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 88.

konkretu, indywiduum, a zarazem wykazaniem intencjonalnego i myślnego statusu wszelkich substancji zwanych wtórnymi”⁵; (3) realistyczny, który jest „trzecią drogą”, kładąc nacisk „na fakt istnienia i na głęboką rację tego prostego faktu istnienia wszystkich rzeczy i każdej z nich”, a przy tym nie odmawiając wartości poznaniu umysłowemu⁶.

Zdaniem Swieżawskiego model esencjalistyczny (w który wpisuje on Kuzańczyka) grozi utożsamieniem porządku matematycznego, logicznego i intencjonalnego z porządkiem natury, a także panteistycznym sposobem postrzegania Boga jako „emanującego” poprzez kolejne stopnie bytu aż do konkretnego, który jest jedynie przeobrażeniem i przejawem boskości. Z drugiej strony model nominalistyczny grozi podważeniem wszelkiej metafizyki poprzez uznanie czysto konwencjonalnego charakteru wszelkich wytworów językowych i rozumowych. Realizm w ujęciu Swieżawskiego pozwala uniknąć tych zagrożeń, przy czym jest to raczej postawa filozoficzna niż zbiór twierdzeń – postawa, która skupiona jest na refleksji nad samym faktem istnienia oraz zorientowana na zachowanie wydobytego przez Tomasza z Akwinu sensu *esse* jako niepojęciowego aktu istnienia⁷. Choć dla Swieżawskiego niezwykle ważna jest autonomia filozofii i rozumu, to jednak związek między filozofią a wiarą pozostaje dlań bardzo ścisły, co wyraża dobitnie twierdzeniem: „Zdrada realizmu jest zarazem zdradą chrześcijaństwa”⁸. Samo „Istnienie” uznaje bowiem za właściwe, zawarte w *Księdze Wyjścia*, imię Boga, które, choć różnie interpretowane, stanowiło od Boecjusza i Augustyna do Tomasza rdzeń chrześcijańskiej teologii i filozofii, będąc jednocześnie *revelatum* i *revelabile* – prawdą objawioną, choć możliwą do wydobywania i analizowania na gruncie rozumu⁹.

Przyjmując taką kategoryzację dziejów filozofii jako rozwoju myśli w ramach tych trzech paradygmatów, trzeba mimo wszystko zauważyć, że myśl Kuzańczyka nie wpisuje się łatwo ani w pierwszy, ani w drugi z nich, ponieważ świadomie poszukuje on jednej filozofii zorientowanej na pojmowanie niepojmownego Boga poprzez konstrukcję i dekonstrukcję tych dwóch sposobów ujmowania świata. Zapewne dlatego Peter Casarella dostrzega u Kuzańczyka pewne podobieństwo względem myśli Heideggera, polegające na poszukiwaniu niepojęciowej „podstawy” każdego konkretnego istnienia, które to poszukiwanie u Heideggera rozpoczyna się od pytania o „sens bycia”, a u Kuzańczyka skutkować ma analizą

⁵ Tamże, s. 88.

⁶ Tamże, s. 88-93.

⁷ Tamże, s. 90-94.

⁸ Tamże, s. 90.

⁹ S. Swieżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, s. 656-657.

imienia *posse ipsum*¹⁰. Wydaje się, że wpisanie filozofii Kuzańczyka w dany paradygmat należy jednak poprzedzić rozpoznaniem, że nie filozofuje on w opozycji do żadnego nurtu i nie występuje przeciwko tak czy inaczej rozumianej metafizyce, ale stara się uprawiać filozofię w duchu uniwersalistycznym, co możliwe jest na gruncie pewnych teologicznych przekonań. Znajduje to wyraz w stale powtarzanych próbach godzenia arystotelizmu i platonizmu, czyli konkretystycznego i esencjalistycznego modelu rzeczywistości. Ponieważ zadaniem Kuzańczyka jest odsłonięcie zawartego *implicitie* w poznaniu odniesienia do niepojmowalnej nieskończoności – czyli do Boga, który jako jedyny istnieje w pełnym tego słowa znaczeniu, tym samym przekraczając znaczenie wszystkich słów – przyjmuje on, że żaden nurt filozoficzny, ani nawet żaden proces myślowy, nie może być całkowicie błędny lub absurdalny, ale też nie może przekazywać pełni prawdy, a jedynie wskazywać na nią w ten czy inny sposób. To, co poszukiwane w filozofii, zawsze znajduje się „u kresu wszelkich pojęć”¹¹ i tylko prawdy wiary dają nam odwagę tego kresu poszukiwać.

O ile więc na gruncie konkretnych teoretycznych twierdzeń zawartych w konkretnych pismach można podejmować próby wpisania myśli Kuzańczyka w pierwszy lub drugi paradygmat uprawiania filozofii, o tyle na gruncie samej jego metafizycznej postawy i praktycznego zorientowania uwydatnia się swoiste dlań głębokie poczucie realizmu. W możliwości poszukiwania Boga jako jednej zasady poznania i bytu założona jest realność, adekwatność i celowość poznania. Nie można zatem postrzegać Kuzańczyka jako sceptyka negującego możliwość poznania prawdy, ponieważ w swojej twórczości zawsze dąży do jej odsłonięcia. Pomimo rozlicznych negacji, aporii i trudności zawsze ma na uwadze wartość natury intelektualnej, zdolnej do poznawania wszechświata i przyjętej przez samego nieskończonego Boga w celu zapewnienia nas o sensowości naszego życia i wysiłku poznawczego. Nie można też postrzegać Kuzańczyka jako idealisty, który w punkcie wyjścia wprowadza rozdział między poznaniem a bytem, ponieważ w pełni przyjmuje on i zakłada wartość poznania świata, próbując jednak odsłonić zawartą w tym poznaniu tajemnicę ukrytej obecności Boga. Ponieważ w punkcie wyjścia u Kuzańczyka założona jest zgodność między umysłem a światem, to głównym problemem w jego pismach jest to, że sama ta zgodność jawi się jako coś zdumiewającego i skrywającego w sobie najgłębszą z tajemnic, stanowiąc o wyjątkowości bytu ludzkiego i tym samym będąc właściwym miejscem „łowu mądrości”.

¹⁰ Casarella, *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, s. 7-34. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008, s. 6 i n. Zob. także R. Kearney, *Hermeneutics of the Possible God*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 60/4 (2004), s. 929-952.

¹¹ Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. VII, n. 106, s. 157.

Swieżawski zauważa, że na tajemnicę natrafiamy wszędzie tam, gdzie rozum chce zgłębić rzeczywistość. Jakkolwiek nie ujmowalibyśmy dowolnej rzeczy, jakkolwiek byśmy jej nie analizowali, opisywali i podporządkowywali rozmaitym pojęciom, jej wewnętrzna budowa czy też istota pozostaje pełna niejasności, luk i braków. Tajemnicze – w mniejszym lub większym stopniu – jest więc wszystko, co nas otacza. Swieżawski wskazuje na dwa stanowiska graniczne w filozofii: (1) utożsamiające dziedzinę rozumu z zakresem badań nauk formalnych lub sformalizowanych i tym samym pozostawiające inne sfery rzeczywistości niższymi władzom człowieka, np. uczuciu; (2) pokładające wiarę w siłę poznawczą rozumu dyskursywnego, tj. w jego zdolność do zawładnięcia wszystkimi sferami rzeczywistości, nawet tymi, które z początku są dlań niejasne i nieokreślone; jest to stanowisko usiłujące wypłenić całą tajemnicę z otaczającego nas świata¹². Swieżawski proponuje trzecią drogę – i to samo czyni Kuzańczyk¹³. Nie twierdzą oczywiście, że filozofia Kuzańczyka jest w pełni zgodna z myślą Swieżawskiego, Gilsona czy Maritaina. Chcę jedynie wskazać, że ich myśl zrodziła się w odpowiedzi na to samo wyzwanie, stojące przed każdym chrześcijańskim intelektualistą, a mianowicie wyzwanie odszukania właściwej drogi między Atenami a Jerozolimą, między filozofią a wiarą, ale także między racjonalną i ogólną kategoryzacją rzeczywistości a jednostkowym pragnieniem życia i zjednoczenia z niepojętym Bogiem – i w kontekście tego celu warto myśl Kuzańczyka rozważać. Tak jak dla wspomnianych filozofów ową trzecią drogą jest droga metafizyki realistycznej i poznania analogicznego, tak dla Kuzańczyka jest to droga filozofii mistycznej i poznania nieproporcjonalnego. Można zasadnie pytać, na ile te dwa sposoby myślenia o świecie, człowieku i Bogu są ze sobą zgodne, a na ile rozbieżne.

Dzięki swemu uniwersalistycznemu podejściu do filozofii, a także dzięki podejmowaniu licznych prób rozjaśnienia najgłębszych tajemnic istnienia i poznania, Kuzańczyk jest wielkim sprzymierzeńcem w poszukiwaniu właściwej chrześcijaństwu filozofii. W stale powtarzanych próbach odnalezienia wiecznej mądrości Boga nie traci on z oczu niedoskonałych, doczesnych i określonych przez dane prądy umysłowe owoców podobnych poszukiwań. Jest przykładem uprawiania filozofii odważnej wobec możliwości poznania świata i głęboko wierzącej w celowość ludzkiej aktywności poznawczej, a jednocześnie pokornej wobec tajemnicy istnienia i ostatecznie dostrzegającej konieczność zwrócenia się do prawd objawionych. Taki obraz myśli Kuzańczyka wyłonić miał się z tej pracy.

¹² S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, s. 152-156.

¹³ Tamże, s. 156-162. Por. Tenże, *Potrójne rozstaje myśli XV wieku*, w: tenże, *Rozum i tajemnica*, s. 286-289.

BIBLIOGRAFIA

A. Źródła

1. Teksty Mikołaja z Kuzy

NICOLAI DE CUSA *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita:*

Apologia doctae ignorantiae, Vol. II, ed. R. Kilbansky, Lipsk 1932; wyd. poprawione: Hamburg 2007

Compendium, Vol. XI, Fas. 3, ed. B. Decker, C. Bormann, Hamburg 1964

Cribratio Alkorani, Vol. VIII, ed. L. Hagemann, Hamburg 1986

De aequalitate, Vol. X, Fas. 1, ed. I.G. Senger, Hamburg 2001

De apice theoriae, Vol. XII, ed. R. Kilbansky, I.G. Senger, Hamburg 1982

De beryllo, Vol. XI, Fas. 1, ed. I.G. Senger, C. Bormann, Hamburg 1988

De coniecturis, Vol. III, ed. I. Koch, C. Bormann, I.G. Senger, Hamburg 1972

De Deo abscondito, Vol. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959

De docta ignorantia, Vol. I, ed. E. Hoffmann, R. Kilbansky, Lipsk, 1932

De dato patris luminum, Vol. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959

De filiatione Dei, Vol. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959

De pace fidei, Vol. VII, ed. R. Kilbansky, H. Bascour, Hamburg 1959; wyd. poprawione: Hamburg 1970

De quaerendo Deum, Vol. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959

De theologicis complementis, Vol. X, Fas. 2a, ed. A.D. Riemann, C. Bormann, Hamburg 1994

De venatione sapientiae, Vol. XII, ed. R. Kilbansky, I.G. Senger, Hamburg 1982

De visione Dei, Vol. VI, ed. A.D. Riemann, Hamburg 2000

Dialogus de genesi, Vol. IV, ed. P. Wilpert, Hamburg 1959

Dialogus de ludo globi, Vol. IX, ed. I.G. Senger, Hamburg 1998

Directio speculantis seu de non aliud, Vol. XIII, ed. L. Baur, P. Wilpert, Lipsk 1944

Idiota de sapientia, Vol. V, ed. L. Baur, R. Steiger, R. Kilbansky, Hamburg 1983

Sermo XXXIII, Vol. XVII, Fas. 1, ed. R. Haubst, H. Schnarr, Hamburg 1983

Sermo XL, Vol. XVII, Fas. 2, ed. R. Haubst, R. Schnarr, Hamburg 1991

Triologus de possesset, Vol. XI, Fas. 2, ed. R. Steiger, Hamburg 1973

Tłumaczenia na język polski:

Laik o umyśle, tłum. A. Kijewska, Kęty 2008

O Bogu ukrytym, w: Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Warszawa 2014, s. 231-237

O grze kulą. Dialog w dwóch księgach, tłum. A. Kijewska, Warszawa 2006

O możnobyście, tłum. A. Serafin, „Kronos” 37/2 (2016), s. 5-35

O oświeconej niewiedzy, tłum. I. Kania, Warszawa 2014

Pozostałe tłumaczenia:

Compendium, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996, s. 1386-1419

Das Können-Ist, tłum. D. Dupré, W. Dupré, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, red. Leo Gabriel, Wiedeń 1989; <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/index.php>

Die Wissende Unwissenheit, tłum. W. Dupré, w: Nikolaus von Kues, *Philosophisch-theologische Schriften*, red. L. Gabriel, Wien 1989; <https://urts99.uni-trier.de/cusanus>

Il potere-che è, tłum. E. Peroli, w: Niccoló Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, red. E. Peroli, Mediolan 2018, s. 1349-1443

La dotta ignoranza, tłum. E. Peroli w: Niccoló Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, red. E. Peroli, Mediolan 2018, s. 2-307

Le « pouvoir-est », tłum. H. Pasqua, Paryż 2014

On Actualized-Possibility, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1986, s. 914-962

On Learned Ignorance, tłum. J. Hopkins, Minneapolis 1990

On Surmises, tłum. J. Hopkins, w: *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, Vol. II, Minneapolis 2000, s. 162-297

On the Pursuit of Wisdom, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations. Six Latin Texts Translated into English*, Minneapolis 1998, s. 1277-1381

2. Teksty innych autorów

ALBERTUS MAGNUS *De unitate intellectus*, w: Albertus Magnus, *Opera omnia*, Vol. IX, ed. A. Borgnet, Paryż 1890

ALBERT WIELKI, *O jedności intelektu przeciwko Awerroistom paryskim*, tłum. A. Roslan, Warszawa 2003

ARISTOTELES, *Categoriae*, w: *Aristoteles Latinus: Categoriae vel Praedicamenta*, Editio Composita, ed. L. M-Paluello, Bruges 1961

ARYSTOTELES, *Analityki pierwsze i wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1973

ARYSTOTELES, *Kategorie. Analityki pierwsze. Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 2013

ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. 1-2, tłum. T. Żeleźnik, red. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin 1996

ARYSTOTELES, *O duszy*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1972

ARYSTOTELES, *Peri hermeneias (Hermeneutyka)*, tłum. T. Tiuryn, Kęty 2018

ARYSTOTELES, *Topiki. O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1978

AUGUSTINUS, *De vera religione*, 5.8;
https://www.augustinus.it/latino/vera_religione/index.htm

AUGUSTINUS *Epistola CXXX*, 15, 28;
http://www.augustinus.it/latino/lettere/lettera_131_testo.htm

AUGUSTYN, *Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, Warszawa 1953

AUGUSTYN, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996

AUGUSTYN, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 2009

ANZELM Z CANTERBURY, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty 2007

BERNARD Z CLAIRVAUX, *O miłowaniu Boga i inne traktaty*, tłum. S. Kiełtyka, Poznań 2000

BOETIUS Anicius Manlius Torquatus Severinus, *De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Lipsk 1867

BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *Bonaventura, Opera omnia*, Vol. V: *Opuscula varia theologica*, Quaracchi 1891

BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski, C. Niezgoda, S. Kafel, Poznań 2001

BONAWENTURA, *Rozmowa z samym sobą. O czterech rodzajach modlitwy myślniej*, tłum. O. Cecylian Niezgoda, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. I, red. J. Kafel, Warszawa 1985, s. 188-209

BUBER Martin, *Problem człowieka*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1993

CAPELLA Martianus, *The Marriage of Philology and Mercury*, w: *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, Vol. II: *The Marriage of Philology and Mercury*, tłum. W.H. Stahl, R. Johnson, E.L. Burge, New York 1977

COHEN Hermann, *Logik der reinen Erkenntnis*, Berlin 1922

CICERO Marcus Tullius, *Tusculanae disputationes*;
<https://www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc5.shtml#9>

CYCERON Marek Tulliusz, *Rozmowy tuskulańskie*, tłum. E. Rykaczewski, Warszawa 2009

DIOGENES LAËRTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1984

[PSEUDO-]DIONIZY AREOPAGITA, *Dzieła świętego Dionizjusza Areopagity*, tłum. E. Bułhak, Kraków 1932

[PSEUDO-]DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne*, t. I: *Imiona boskie. Teologia mistyczna. Listy*; t. II: *Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997-1999

[PSEUDO-]DIONIZY AREOPAGITA, *O imionach Bożych*, tłum. E. Bułhak, Lublin 1995

[PSEUDO-]DIONYSIUS AREOPAGITA, *De coelesti hierarchia, De ecclesiastica hierarchia, De mystica theologia, Epistulae*, ed. G. Heil, A.M. Ritter, Berlin 2012

EUSEBIUS, *Praeparatio evangelica*, w: *Die Praeparatio evangelica. Teil I: Einleitung. Die Bücher I bis X*, red. K. Mras, Berlin 1982

GERSON Jan, *O teologii mistycznej*, tłum. M. Jakubowska, Kęty 2012

FRANK Siemion, *Niepojęte. Ontologiczny wstęp do filozofii religii*, tłum. T. Obolevitch, Tarnów 2007

HEIDEGGER Martin, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2008

HENRYK SUZO, *Księga mądrości przedwiecznej*, tłum. W. Szymona, Poznań 1983

HUGH OF BALMA, *On Mystical Theology*, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Hugh of Balma on Mystical Theology. A Translation and an Overview of His De Theologia Mystica*, Minneapolis 2002, s. 17-163

HUGO DE S. VICTORE, *Super Ierarchiam Dionysii*, red. D. Poirel, CCCM 178, Turnholti 2015

JAN PAWEŁ II, *Encyklika Fides et ratio*, Watykan 1998

JAN SZKOT ERIUGENA, *Periphyseon*, ks. I-II, tłum. A. Kijewska, Kęty 2009-2010

JUSTYN MĘCZENNIK, *Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926

- KANT Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1957
- KIERKEGAARD Søren, *Concluding Unscientific Postscript*, tłum. A. Hannay, Cambridge 2009
- KSENOFONT, *Pisma sokratyczne*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1967
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1955
- PASCAL Blaise, *Myśli i pomniejsze pisma*, t. 1, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1932
- PETRARCA Francesco, *De vita solitaria*, w: Petrarca Francesco, *Opera*, Vol. I, Basiliae 1554
- PETRARCA Francesco, *O niewiedzy własnej i innych. Listy wybrane*, red. W. Olszaniec, A. Gorzkowski, P. Salwa, Gdańsk 2004
- PLATON, *Dialogi. Fajdros – Uczta – Menon – Eutyfron – Obrona Sokratesa – Kriton – Fedon – Timaios – Kritias*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1993
- PLATON, *Fileb*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2004
- PLATON *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2003
- PLATON, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002
- PLATO, *Phaedrus*, w: Plato, *Opera*, Vol. II, Tetralogia III-IV, ed. J. Burnet, Oxford 1901
- PLATON, *Uczta. Eutyfron. Obrona Sokratesa. Kriton. Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1982
- PORFIRIUSZ, *Sententiae ad intelligibilia ducentes*, ed. B. Mommert, Lipsk 1908
- SENECA Lucius Annaeus, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961
- TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: Kwintus Septymiusz Florens Tertulian, *Wybór pism*, red. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 40-78
- TILLICH Paul, *Pytanie o nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994
- THOMA DE AQUINO, *Summa contra gentiles*;
<https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- THOMA DE AQUINO, *Summa theologiae*;
<https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>

THOMA DE AQUINO, *De spiritualibus creaturis* (a. 10, n. 9), w: Tomasz z Akwinu, *O stworzeniach duchowych, a. 10*, tłum. M. Zembrzuski, „Rocznik Tomistyczny” 2 (2013), s. 209-233

THOMA DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, <https://www.corpusthomicum.org/qdv10.html>

TOMASZ Z AKWINU, *Dysputy problemowe o prawdzie*, tłum. A. Białek, Lublin 1999

TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej*, t. I, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań 2003

WENCK John, *On Unknown Learning (De Ignota Litteratura)*, tłum. J. Hopkins, w: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1988, s. 423-456

WINCENTY Z AGGSBACH, *Traktat przeciw Gersonowi (Traktat pewnego kartuza o teologii mistycznej)*, tłum. M. Jakubowska, „Studia Antyczne i Mediewistyczne” 9/44 (2011), s. 133-144

B. Opracowania

AERTSEN Jan A., *Albert's Doctrine on the Transcendentals*, w: *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Science*, red. I. M. Resnick, Leiden 2013, s. 611-619

AERTSEN Jan A., *Co jest pierwsze i najbardziej podstawowe? Zaczątki filozofii transcendentalnej*, tłum. R. Podkoński, „Folia Philosophica” 14 (2001), s. 59-76

AERTSEN Jan A., *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suarez*, Leiden 2012

AERTSEN Jan A., *'Transcendens' im Mittelalter. Das Jenseitige und das Gemeinsame*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 73/2 (2006), s. 291-310

AIKIN Scott F., ALEKSANDER Jason, *Nicholas of Cusa's „De pace fidei” and the meta-exclusivism of religious pluralism*, „International Journal for Philosophy of Religion”, 74/2 (2013), s. 219-235

ALBERTSON David, *A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous „Fundamentum naturae”*: *Reassessing the „Vorlage” Theory*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 77/2 (2010), s. 351-390

ALBERTSON David, *Achard of St. Victor (d. 1171) and the Eclipse of the Arithmetic Model of the Trinity*, „Traditio” 67 (2012), s. 101-144

ANDRE João Maria, *Finitude, infinitude et langage chez Nicolas de Cues*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, red. H. Pasqua, Louvain-la-Neuve 2017, s. 63-80

ANDRÉ João Maria, *Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier 2006

ASHWORTH E. Jennifer, *Descent and Ascent from Ockham to Domingo de Soto: An Answer to Paul Spade*, „Vivarium” 51 (2013), s. 385-410

ASHWORTH E. Jennifer, *Language and Logic in the Post-Medieval Period*, Dordrecht 1974

BÄCK Allan, *Aristotle's Theory of Abstraction*, Cham 2014.

BEIERWALTES Werner, *Catena Aurea. Plotin, Augustinus, Eriugena, Thomas, Cusanus*, Frankfurt am Main 2017

BEIERWALTES Werner, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003

BONO James J., *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, „Traditio” 40 (1984), s. 91-130

BOSS Sarah J., *Does God's Creation Hide or Disclose its Creator? A Conversation with Ramon Llull*, „New Blackfriars” 85/996 (2004), s. 170-185

BRÉHIER Émile, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 38/2 (1931), s. 133-162.

BRIENT Elizabeth, *How Can the Infinite be the Measure of the Finite? Three Mathematical Metaphors from De docta ignorantia*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, red. P.J. Casarella, Washington 2006, s. 210-225

CAMERON Margaret, *Truth in the Middle Ages*, w: *The Oxford Handbook of Truth*, red. M. Glanzberg, Oxford 2018, s. 50-74

CALÀ Ulloa Gulielmo, *Il problema dell'astrazione*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 34/2 (1942-XX), s. 75-94

CASARELLA Peter J., *Nicholas of Cusa and the Power of the Possible*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 64/1 (1990), s. 7-34.

CASARELLA Peter J., *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster 2017

CASSIRER Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wiesbaden 1927

- CASSIRER Ernst, *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii poznania*, tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2006
- CHENU Marie-Dominique, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966
- COPLESTON Frederick, *Historia filozofii*, t. II: *Od Augustyna do Szkota*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 2000
- COUNET Jean-Michel, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris 2000
- COUSINS Ewert H., *The Coincidence of Opposites in the Chrytology of Saint Bonaventure*, „Franciscan Studies” 28 (1968), s. 27-45.
- CRANZ F. Edward, *Cusanus' Use of Pseudo-Dionysius*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 137-148
- CRANZ F. Edward, *Development in Cusanus?*, w: F.E. Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, 1-18
- CRANZ F. Edward, *Nicolaus Cusanus and Dionysius Areopagita*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 109-136
- CRANZ F. Edward, *The (Concept of the) Beyond in Proclus, Pseudo-Dionysius, and Cusanus*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 95-108
- CRANZ F. Edward, *The Late Works of Cusa*, w: F.E. Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, red. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 43-60
- CUOZZO Gianluca, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mediolan 2012
- CZERKAWSKI Jan, *Humanizm i scholastyka. Studia z dziejów kultury filozoficznej w Polsce w XVI i XVII wieku*, Lublin 1992
- D'AMICO Claudia, *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, w: „Videre et videri coincidunt”. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, red. W.Ch. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey, I. Bocken, Münster 2011, s. 97-110
- D'AMICO Claudia, *Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, w: *Brill's Companion to German Platonism*, red. A. Kim, Leiden 2019, s. 15-42.
- DAVIDSON Herbert A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford 1992
- DESLAURIERS Marguerite, *Aristotle on Definition*, Leiden 2007

DE BOER Sander W., *The Science of the Soul. The Commentary Tradition on Aristotle's De anima, c. 1260-c.1360*, Leuven 2013

DE GANDILLAC Maurice, *Nicolas de Cues*, Paris 2001

DE MURALT André, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris 1995

DE RIJK Lambert M., *The Aristotelian Background of Medieval transcendentia: A Semantic Approach*, w: *Die Logik des Transzendentalen*, red. M. Pickavé, Berlin 2003, s. 3-22

DOMAŃSKI Juliusz, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996

DRAGO Antonino, *Le pluralité des noms de Dieu selon Nicolas de Cues: leur progressive précision logique*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, red. H. Pasqua, Louvain-la-Neuve 2017, s. 149-151

DUCLOW Donald F., *Coinciding in the Margins: Cusanus Glosses Eriugena*, w: *Eriugena Cusanus*, red. A. Kijewska, R. Majeran, H. Schwaetzer, Lublin 2011, s. 83-103

DUCLOW Donald F., *Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena*, „The Journal of Religion” 57/2 (1977), s. 109-123

EULER Walter Andreas, *Does Nicholas Cusanus Have a Theology of the Cross?*, „The Journal of Religion” 80/3 (2000), s. 405-420

EULER Walter Andreas, *Unitas et pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1990

ENDERS Markus, *Die Philosophie der Religionen bei Lullus und Cusanus: Gemeinsamkeiten und Differenzen*, w: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 41-82

FATTAL Michel, *Existence et identité chez Plotin*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 107/1-2 (2015), s. 83-102

FINLAN Stephen, KHARLAMOV Vladimir, *Introduction*, w: *Theōsis. Deification in Christian Theology*, red. S. Finlan, V. Kharlamov, Eugene 2006, s. 1-15

FLASCH Kurt, *Meister Eckhart. Philosopher of Christianity*, tłum. A. Schindel, A. Vanides, Yale 2015

FLASCH Kurt, *Nicolaus Cusanus*, München 2001

FLASCH Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main 1998

FLASCH Kurt, *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Stuttgart 2004

FÜHRER Markus, *Echoes of Aquinas in Cusanus' Vision of Man*, Lanham 2014

GERSH Stephen, *Nicholas of Cusa*, w: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, red. S. Gersh, Cambridge 2014, s. 318-349

GILSON Étienne, *Christian Philosophy. An Introduction*, tłum. A. Maurer, Toronto 1993

GILSON Étienne, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958

GILSON Étienne, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1969

GŁOWALA Michał, *Możliwości i ich akty. Studium z tomizmu analitycznego*, Wrocław 2016

GOLDIN Owen, *Two Traditions in the Ancient Posterior Analytics Commentaries*, w: *Interpreting Aristotle's Posterior Analytics in Late Antiquity and Beyond*, red. F.A.J. De Haas, M. Leunissen, M. Martijn, Leiden 2010, s. 155-182

GORIS Wouter, „De Magistro” – *Thomas Aquinas, Henry of Ghent, and John Duns Scotus on Natural Conceptions*, „The Review of Metaphysics” 66/3 (2013), s. 435-468.

GORIS Wouter, Aertsen Jan A., „Medieval Theories of Transcendentals”, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition); <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/>

GRONDKOWSKA Barbara, *Znaki i symbole. Filozofia w kazaniach Mikołaja z Kuzy*, Lublin 2018

GUTHRIE W.K.C., *Socrates*, Cambridge 1971

GYEKYE Kwame, *The Terms "Prima Intentio" and "Secunda Intentio" in Arabic Logic*, „Speculum” 46/1 (1971), s. 32-38

HADOT Pierre, *Czym jest filozofia starożytna?*, tłum. J. Domański, Warszawa 2000

HADOT Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987

HADOT Pierre, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003

HASSE Dag Nikolaus, *Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales” 66/1 (1999), s. 21-77

HAUBST Rudolf, *Die Rezeption und Wirkungsgeschichte des Thomas von Aquin im 15. Jahrhundert, besonders im Umkreis des Nikolaus von Kues*, „Theologie und Philosophie” 49 (1974), s. 252-273

HAUBST Rudolf, *Nikolaus von Kues auf Spuren des Thomas von Aquin*, „Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft” 5 (1965), s. 15-62

HAUBST Rudolf, *Thomas von Aquin in der Sicht des Nikolaus von Kues*, „Trierer theologische Zeitschrift” 74 (1965), s. 193-212

HENNIGFELD Jochem, *VERBUM-SIGNUM: La définition du langage chez s. Augustin et Nicolas de Cues*, „Archives de Philosophie” 54/2 (1991), s. 255-268

HINTIKKA Jaakko, *Aristotelian Infinity*, „The Philosophical Review” 75/2 (1996), s. 197-218

HLADKÝ Vojtěch, *The Concept non aliud in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, „Acta Comeniana” 30/54 (2016), s. 9-61

HOLLMANN Joshua, *The Religious Concordance. Nicholas of Cusa and Christian-Muslim Dialogue*, Leiden 2017

HOPKINS Jasper, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1986

HOPKINS Jasper, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis 1994

HOPKINS Jasper, *Cusanus und die sieben Paradoxa von Posse*, w: *Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*, red. W.A. Euler, Trier 2010 s. 67-82

HOPKINS Jasper, *Nicholas of Cusa's Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, red. P.J. Casarella, s. 54-73

HOPKINS Jasper, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996

HOPKINS Jasper, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism. Text, Translation and Interpretive Study of De Visione Dei*, Minneapolis 1996

HOPKINS Jasper, *Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?*, „Midwest Studies in Philosophy” 26 (2002), s. 13-29

HUDSON Nancy, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007

HUTTER Horst H., *Philosophy as Self-Transformation*, „Historical Reflections / Réflexions Historiques” 16/2-3 (1989), s. 171-198

INGLIS John, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden 1998

JOHNSTON Mark D., *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530*, „The Sixteenth Century Journal” 12/1, (1981), s. 31-48

KARAMANOLIS George E., *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford 2006

KEARNEY Richard, *Hermeneutics of the Possible God*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 60/4 (2004), s. 929-952

KIEŁBASA Jan, *Transcendentalny i nietranscendentalny sens jedności w myśli XIII wieku na tle filozoficznej tradycji*, Kraków 2011

KIJEWSKA Agnieszka, *Bóg jako primum cognitum – dyskusje i kontrowersje (bł. Duns Szkot, Henryk z Gandawy, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Mikołaj z Kuzy)*, „Roczniki Filozoficzne” 67/2 (2019), s. 5-30

KIJEWSKA Agnieszka, hasło: „Dionizy Areopagita”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*; <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dionizyareopagita.pdf>

KIJEWSKA Agnieszka, *Etymology and Philosophy: God as videns and currens*, tłum. R. Majeran, w: *Eriugena Cusanus*, red. A. Kijewska, R. Majeran, H. Schwaetzer, s. 117-134

KIJEWSKA Agnieszka, *Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia*, „Przegląd Filozoficzny” 4/40 (2001), s. 169-181

KIJEWSKA Agnieszka, „IDIOTA DE MENTE”: *Cusanus’ Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism*, tłum. R. Majeran, w: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, red. W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Åbo 2010, s. 67-88

KIJEWSKA Agnieszka, *Infinitatem te video. La conception de l’infinité de Dieu dans le traité L’icône ou la vision de Dieu*, w: *Infini et altérité dans l’œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, red. H. Pasqua, Louvain-la-Neuve 2017, s. 185-206

KIJEWSKA Agnieszka, *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków 2009

KIJEWSKA Agnieszka, *Николай Кузанский как ренессансный философ*, „Verbum” 13 (2011), s. 255-265

KIJEWSKA Agnieszka, *Renesans karoliński: Alkuin, Eriugena*, w: *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, red. A. Kijewska, Kraków 2012, s. 97-118

KLIMA Gyula, „The Medieval Problem of Universals”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), ed. Edward N. Zalta; <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/universals-medieval/>

KRAPIEC Mieczysław Albert, SOCHOŃ Jan, *Porzucić świat absurdów*, Lublin 2002

KRAPIEC Mieczysław Albert, *Wprowadzenie do filozofii*, t. 1, Lublin 2000

KREMER Klaus, *Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion*, w: K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae: Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, s. 3-49

KREMER Klaus, *Größe und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus*, w: K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae: Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004, s. 179-224

KRISTELLER Paul Oskar, *Petrarch's „Averroists”*: *A Note on the History of Aristotelianism in Venice, Padua, and Bologna*, „Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance” 14/1 (1952), s. 59-65

KROKOS Jan, *Odsłanianie intencjonalności*, Warszawa 2013

LAI Tyrone, *Nicholas of Cusa and the Finite Universe*, „Journal of the History of Philosophy” 11/2 (1973), s. 161-167.

LOHR Charles, *Chaos nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues*, w: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 125-138

MANDRELLA Isabelle, *Selbsterkenntnis als Ursachenerkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, w: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, red. W.A. Euler, Y. Gustafsson, I. Wikström, Åbo 2010, s. 111-133

MANIKOWSKI Maciej, *Ekstasis i epektasis jako dwa elementy opisujące doświadczenie mistycznego według Grzegorza z Nyssy*, w: „Filozofia Chrześcijańska” 14 (2017), s. 71-86

MANZON Tommaso, *The Way, the Truth, the Life. St. Bonaventure's Christ Our One Teacher as a Faith-Based Theory of Knowledge*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 109/4 (2017), s. 899-908

MARYNIARCZYK Andrzej, hasło: „Abstrakcja”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*; <http://www.ptta.pl/pef/pdf/a/abstrakcja.pdf>

MASI Michael, *Boethian Number Theory. A Translation of the De Institutione Arithmetica*, New York 2006

MATTON Sylvain, *Cynicism and Christianity*, w: *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*, red. R. B. Branham, M.-O. Goulet-Cazé, Berkeley 1996, s. 240-264

MAZANKA Paweł, hasło: „Filip Kanclerz”, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*; http://www.ptta.pl/pef/pdf/f/filipk_nowe.pdf

MCCORD ADAMS Marilyn, *What Sort of Human Nature? Medieval Philosophy and the Systematics of Christology*, Milwaukee 1999

MCGINN Bernard, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009

MCGINN Bernard, *Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa's De visione Dei in the History of Western Mysticism*, w: *Cusanus. The Legacy of Learned Ignorance*, red. P.J. Casarella, Washington 2006, s. 26-53

MCGINN Bernard, *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism*, Vol. IV: *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, New York 2005

MCPHERRAN Mark L., *Religia Sokratesa*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2014

MEIER-OESER Stephan, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Münster 1989

MEUTHEN Erich, *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*, Wiesbaden 1958

MEUTHEN Erich, *Nicholas of Cusa: A Sketch for a Biography*, tłum. D. Crouner, G. Christianson, Waszyngton 2010

MEUTHEN Erich, *Nikolaus von Kues 1401–1464. Skizze einer Biographie*, Münster 1992

MILLER Clyde Lee, *Form and Transformation: Christiformitas in Nicholas of Cusa*, „The Journal of Religion” 90/1 (2010), s. 1-14

MILLER Clyde Lee, *God as *li Non-Aliud*: Nicholas of Cusa's Unique Designation for God*, „Journal of Medieval Religious Cultures” 41/1 (2015), s. 24-40

MILLER Clyde Lee, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Waszyngton 2003

MINOIS Georges, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia. Od Augustyna do Galileusza*, tłum. A. Szymanowski, Warszawa 1995

MORAN Dermot, *Nicholas of Cusa and modern philosophy*, w: *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, red. J. Hankins, Cambridge 2007, s. 173-192

MRUGALSKI Damian, *Agnostos theos: relacja między nieskończonością a niepoznawalnością Boga w doktrynach medioplatoników*, „Roczniki filozoficzne” 67/3 (2019), s. 25-52

NÉDONCELLE Maurice, *Is There a Christian Philosophy?*, tłum. I. Trethowan, New York 1960

НЕЧИПОРЕНКО Александр В., *Реконструкция становления принципа coincidentia oppositorum в рамках метода docta ignorantia Николая Кузанского*, „Verbum” 13 (2011), s. 102-111

NICOLLE Jean-Marie, *Dire l'autre de l'infini*, w: *Infini et altérité dans l'œuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, red. H. Pasqua, Louvain-la-Neuve 2017, s. 163-172

NIÑO Andrés G., *Spiritual Exercises in Augustine's Confessions*, „Journal of Religion and Health” 47/1 (2008), s. 88-102

OLEKSOWICZ Michał, *The implications of Aquinas's concept of the corporeal spirits for the anthropological mind-body debate*, „Divus Thomas” 121/3 (2018), s. 378-383

OLIVA Mirela, *The Metaphysics of Language in Cusanus and Gadamer*, „Anuario Filosófico” 49/2 (2016), s. 401-422

O'ROURKE BOYLE Marjorie, *Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse*, „The Journal of Religion” 71/2 (1991), s. 180-201

PANACCIO Claude, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris 1999

REALE Giovanni, *Historia filozofii starożytnej*, t. I-II, tłum. E. I. Zieliński, Lublin 2000-2001

RIEDENAUER Markus, *Zur Bewältigung religiöser Differenz bei Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus*, w: *Ramon Llull und Nikolaus von Kues. Eine Begegnung im Zeichen der Toleranz*, red. E. Bidese, A. Fidora, P. Renner, Turnhout 2005, s. 83-104

ROCCA Gregory P., *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington 2004

ROREM Paul, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford 1993

ROSÍŃSKA Grażyna, *Optyka w XV wieku. Między nauką średniowieczną a nowożytną*, Wrocław 1986

ROTH Ulli, *Die Bestimmung der Mathematik bei Cusanus und Leibniz*, „Studia Leibnitiana” 29/1 (1997), s. 63-80

SCHÜßLER Werner, *NISI IPSE INTELLECTUS: Zu einem angeblichen Philosophoumenon Leibnizens*, „Archiv für Begriffsgeschichte” 34 (1991), s. 314-325

SIKORA Piotr, *Logos niepojęty*, Kraków 2010

SIKORA Piotr, *Skrytość Boga i pobożna dekonstrukcja – czyli jak (nie) czytać Mikołaja z Kuzy*, „Diametros” 16 (2019), s. 61-72

SILVA José Filipe, THOMSEN THÖRNQVIST Christina, *Introduction: Assimilation and Representation in Medieval Theories of Cognition*, „Vivarium” 57 (2019), s. 223-243

SIMONIN H.D., *La notion d'”intentio” dans l'œuvre de S. Thomas d'Aquin*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques” 19/3 (1930), s. 445-463

SPADE Paul Vincent, *The Logic of Categorical: The Medieval Theory of Descent and Ascent*, w: *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, red. N. Kretzman, Dordrecht 1988, s. 187-224

SPRUIT Leen, *Species Intelligibilis. From Perception to Knowledge*, Vol. I-II, New York 1993-1995

STACE Walter Terence, *Mysticism and Philosophy*, London 1961

STALNAKER Aaron, *Spiritual Exercises and the Grace of God: Paradoxes of Personal Formation in Augustine*, „Journal of the Society of Christian Ethics” 24/2 (2004), s. 137-170

STOCK Brian, *Self, Soliloquy, and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors*, „The Journal of Religion” 91/1 (2011), s. 5-23

SWIEŻAWSKI Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000

SWIEŻAWSKI Stefan, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1-3, Warszawa 1974-1978; t. 5, Warszawa 1980

SWIEŻAWSKI Stefan, *Filozofia chrześcijanina jako poszukiwanie prawdy i jej kontemplacja*, w: Swieżawski Stefan, *Rozum i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 87-96

SWIEŻAWSKI Stefan, *Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scot*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 9 (1934), s. 205-260

SWIEŻAWSKI Stefan, *Potrójne rozstaje myśli XV wieku*, w: Swieżawski Stefan, *Rozum i tajemnica. Pisma filozoficzne*, s. 285-297

SWIEŻAWSKI Stefan, *Rozum i tajemnica*, w: S. Swieżawski, *Rozum i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Warszawa 2007, s. 151-162

ŚMIST Antoni, *Murus absurditatis. Two Interpretations of Cusanus' Paradoxical Utterances about God*, w: *Aussprechen des Unaussprechlichen. Sprache und Kreativität bei Nikolaus von Kues*, red. J. Hueck, S. Kabisch, Ch. Kny, Regensburg 2020, 39-67

ŚMIST Antoni, *Koncepcja mądrości w „De venatione sapientiae” Mikołaja z Kuzy*, Lublin 2019

THERY P.G., *Catalogue des manuscrits dionysiens des bibliothèques d'Autriche*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age” 10 (1935-1936), s. 163-264

THUNBERG Lars, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995

TICHY Rafał, *Mistyczna historia człowieka według Bernarda z Clairvaux*, Poznań 2011

TILLIETTE Xavier, *Chrystus filozofów*, tłum. A. Ziernicki, Kraków 1996

TOKARSKI Mikołaj Franciszek, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958

VALLIERE Paul, *Conciliarism. A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge 2012

VAN STEENBERGHEN Fernand, *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, „Revue philosophique de Louvain” 52 (1954), s. 572-592

VOLKMANN-SCHLUCK Karl-Heinz, *Die Philosophie des Nicolaus von Cues. Eine Vorform der neuzeitlichen Metaphysik*, w: „Archiv für Philosophie” 3 (1949), s. 379-399

WATANABE Morimichi, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, red. G. Christianson, Th.M. Izbicki, Farnham 2011

WŁODEK Zofia, *Alfred Anglik a jego teoria życia*, „Roczniki Filozoficzne” 3/5 (1955-1957), s. 95-112

ZEMBRZUSKI Michał, *Intelekt bierny a intelekt możliwościowy w ujęciu św. Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 64-84.

ZIEBART Meredith, *Cusanus and Nominalism*, w: *Nicholas of Cusa and Times of Transition*, red. Th.M. Izbicki, J. Aleksander, D. Duclow, Leiden 2019, s. 219-241

ZIEBART Meredith, *Laying Siege to the Wall of Paradise: The Fifteenth-Century Tegernsee Dispute over Mystical Theology and Nicholas of Cusa's Strong Defense of Reason*, „Journal of Medieval Religious Cultures” 41/1 (2015), s. 41-66

C. Literatura pomocnicza

Biblia Sacra Vulgata. Editio quinta, red. R. Weber, R. Gryson, Stuttgart 2007;
<https://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/biblia-sacra-vulgata>

LIDDELL Henry George, SCOTT Robert, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940;
<http://www.perseus.tufts.edu/>

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia Online, Poznań 2003; <https://biblia.deon.pl/> (tekst zgodny z IV wydaniem *Biblii Tysiąclecia*)