

„[...] 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 szczególne miejsce w historii filozofii europejskiej i historii samej Europy. Jest na stałe wpleciona 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 między Kościołem wschodnim a zachodnim (udział w soborze bazylejsko-ferrarско-florenckim) i między światem chrześcijańskim a muzułmańskim (reakcja na upadek Konstantynopola). Z drugiej strony był człowiekiem żywo interesującym się dziedzinami 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 brzemiennych w filozoficzne treści kazań, których dokładne zbadanie stanowić będzie wysiłek jeszcze wielu pokoleń historyków filozofii¹.

¹ Dane biograficzne na temat Mikołaja Kuzańczyka można znaleźć w: A. Kijewska, *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków 2009; M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris

Już w trakcie 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 wyrzucana poza horyzont dziejów filozofii, ale oddziaływała w różnym stopniu na kształtujące się nurty, a tym samym wikłała się w nowe zależności i konteksty dociekań filozoficznych². Myśl Kuzańczyka jest problematyczna m.in. dlatego, że zrodziwszy się na styku epok średniowiecza i nowożytności, odczytywana była zarówno jako

2001; M. Watanabe, *Nicholas of Cusa – A Companion to His Life and His Times*, ed. 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: „Każdy okres dziejów ludzkich, gdy bliżej i uważniej mu się przypatrzymy, jest pełny napięć, 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 zakorzenienia w przeszłości, a zarazem kluczowy wprost etap w naszym duchowym rodowodzie, węzeł zespalający »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 szczególności 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 plątaninie 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).

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 Kuzańczyka 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 tego autora, 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, uważam, że 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

³ K.-H. Volkmann-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.

wnikliwe analizy i ciekawe interpretacje myśli Kuzańczyka. Czyniąc tę uwagę, chcę podkreślić swoją ścisłą 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 jakkolwiek 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 niniejsza 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, 1932–2007)⁵. Skupiam się na tekstach o charakterze ściśle filozoficznym, do innego rodzaju pism odwołuję się jedynie okazjonalnie i na marginesie głównego wywodu (m.in. do *Cribratio Alkorani* czy kilku *Sermones*)⁶. Analizę poszczególnych tekstów – wewnętrzną i porównawczą – uzupełniam odniesieniami do literatury przedmiotu, mając na celu możliwie najtrafniejsze wydobycie filozoficznego sensu z niejasnych niekiedy fragmentów. Nie staram się wpisywać poszczególnych pism 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. Potwierdza to choćby rozdział pierwszy. Omawiam tam metafizyczny kontekst

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

⁶ Rozróżnienie to ma charakter pragmatyczny i wynika z konieczności zawężenia obszaru badań na potrzeby tej pracy. Jak wskazuję niżej, u Kuzańczyka nie ma ścisłego rozróżnienia ani porządku filozofii i teologii, ani wymiaru teoretycznego i praktycznego. Gdybym musiał zdefiniować jakoś obszar badanej literatury, to wskazałbym, że chodzi o te dzieła, które dzisiaj najbardziej zainteresować mogą w pierwszym rzędzie filozofów. Takie robocze, intuicyjne określenie musi nam wystarczyć z uwagi na złożoność i problematyczność badanego przedmiotu.

twórczości Kuzańczyka oraz spory, w które był on zaangażowany. Mimo że skupiam uwagę 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 unaocznić wewnętrzną logikę filozofii Mikołaja z Kuzy. Ukazanie wewnętrznej struktury jego rozważań⁷ jest najogólniej zdefiniowanym celem tej pracy. Nie chodzi tu o systematyczny wykład z filozofii Kuzańczyka, ale o próbę rekonstrukcji jej struktury poprzez ustalenie zależności między szczegółowymi koncepcjami, w wielu przypadkach rozsypanymi po różnych tekstach.

W pierwszym rozdziale przedstawiam metafizyczne zorientowanie Kuzańczyka na podstawie kontekstu historycznofilozoficznego, tj. intelektualnego napięcia, sporów teologicznych i prądów umysłowych charakterystycznych dla schyłku średniowiecza. Celem tego rozdziału jest pokazanie, jak Kuzańczyk rozumie aktywność

⁷ Zastrzeżenie to czynię w odniesieniu do wyrażonego przez Kurta Flascha przekonania, że zadaniem historii filozofii jest uwidocznienie dwóch rzeczy: ścisłe 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, przyjętą terminologię filozoficzną itd.), to jednak czymś koniecznym z perspektywy możliwości tej pracy jest zawężenie obszaru dociekań do pierwszego z wyróżnionych przez Flascha elementów. Zob. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main 1998, s. 9: „Denkwege verlaufen in Raum und Zeit. Philosophie sucht zwar streng-verbundene 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 »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”.

filozoficzną w ogóle i w jaki sposób stara się ją prowadzić 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 filozofowania nakreślony w pierwszym rozdziale. Z kolei rozdział trzeci poświęcam na analizę specyfiki bytu ludzkiego i właściwych mu procesów poznawczych, co pozwala pogłębić pojmowanie filozoficznego sensu przedstawionej w rozdziale drugim refleksji nad imionami Boga. Prześledzenie określonych wątków filozoficznych 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 stawia na różne sposoby, ale jest ono dlań pytaniem fundamentalnym i wpisuje jego myśl w rozległe historyczne zagadnienie filozofii chrześcijańskiej.

2. Problem filozofii chrześcijańskiej

Problem relacji między filozofią a chrześcijaństwem sięga samych początków chrześcijaństwa. List do Kolosan przestrzega nas przed popadnięciem w „niewolę filozofii”⁸, a List do Koryntian przeciwstawia mądrość grecką tajemnicy Ukrzyżowania⁹. Jednakże w Liście

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

⁹ Kor 1,20–24: „Gdzie jest mędrzec? Gdzie uczony? 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

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 intelektualną¹⁰. Tertulian (ok. 155–220), powołując się na List do Kolosan, upatruje 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”¹¹. Jednakże Justyn Męczennik (ok. 100–165), który dostrzegał ten problem przed Tertulianem, odróżnia prezentowaną przez liczne szkoły mnogość filozofii od jednej – „cennej w oczach Bożych” – filozofii, która prowadzi nas do Boga i którą utożsamia z chrześcijaństwem¹². 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 problemu¹³. Niezależnie od tego,

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...*).

¹⁰ 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...*).

¹¹ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7, tłum. E. Stanula, w: *Kwintus Septymiusz Florens Tertulian. Wybór pism*, red. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 47.

¹² Justyn Męczennik, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 1.2, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 99; tamże, 1.8, s. 109.

¹³ Jako przykład można podać wydaną w 1990 roku, a przetłumaczoną na język polski sześć lat później książkę: X. Tilliette, *Chrystus filozofów*, tłum. A. Ziernicki,

jak tę kwestię rozumieeli 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 Gilsona¹⁴.

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:

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 Platona¹⁵.

Zdaniem Bréhiera Augustyn rozdziela autonomiczne poznanie filozoficzne od problemu zbawienia, które nie jest osiągnięte

Kraków 1996. Xavier Tilliette opisuje, w jaki sposób problem osoby Chrystusa rozpatrywany był w filozofii (przede wszystkim nowożytnej). Z kolei stanowisko Kościoła w kwestii relacji między wiarą a rozumem przedstawia opublikowana w 1998 roku encyklika *Fides et ratio*, która wskazuje na konieczność harmonijnego współdziałania tych dwóch porządków. Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Watykan 1998.

¹⁴ Chronologia wydarzeń ukazana jest w: M. Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?*, transl. by I. Trethowan, New York 1960, s. 85 i nast.

¹⁵ É. Bréhier, *Y a-t-il une philosophie chrétienne?*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 38/2 (1931), s. 136 (tłum. A.Ś.).

za pośrednictwem filozofii. Bréhier odróżnia więc teoretyczny, całkowicie zależny od (neo)platonizmu, wymiar myśli Augustyna od jej wymiaru praktycznego i religijnego. Dostrzega 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 przyjęć miał jako dogmat i – nie posiadając innego kontekstu intelektualnego niż grecki – nie potrafił tak naprawdę uzgodnić ze sobą porządku wiary i rozumu. Chociaż 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 chrześcijańskiej¹⁶. Zdaniem Bréhiera próby 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”¹⁷.

Gilson przeciwstawił się takiemu postrzeganiu dziejów filozofii europejskiej. Jego zdaniem filozofowie greccy nie zdołali wypracować w swoich rozważaniach ścisłego monoteizmu, który stanowi rdzeń rozważań myślicieli chrześcijańskich, a kamieniem węgielnym całej chrześcijańskiej filozofii jest rozumienie Boga jako samego Istnienia i pogląd ten nie pochodzi ani od Platona, ani od 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 prawd wiary myśl chrześcijańska mogła wypracować całkowicie nowe względem myśli greckiej rozumienie moralności, osoby, wolności i miłości¹⁸.

¹⁶ Tamże, s. 138–144.

¹⁷ Tamże, s. 144 (tłum. A.Ś.).

¹⁸ M. Nédoncelle, dz. cyt., s. 87–90. Jest to zwięzłe 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 śred-*

Twierdzenia Gilsona spotkały się oczywiście z różnymi reakcjami¹⁹. Nie ma tutaj miejsca na szczegółowe przedstawienie tej dyskusji ani na opowiedzenie się po którejś ze stron²⁰. Wymagałoby to dokładnego prześledzenia związków między teoretycznym i praktycznym elementem filozofii z jednej strony a elementem teoretycznym i praktycznym religii z drugiej²¹. Chcę jedynie zwrócić uwagę, że te cztery komponenty mogą u każdego z chrześcijańskich myślicieli mieć 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.

niowiecznej, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958). Wpływ Gilsona na historiografię filozofii średniowiecznej przedstawia publikacja: J. Inglis, *Spheres of Philosophical Inquiry and the Historiography of Medieval Philosophy*, Leiden 1998, s. 193–214.

¹⁹ Tamże, s. 90 i nast. Por. A. Maurer, *Translator's Introduction*, w: É. Gilson, *Christian Philosophy. An Introduction*, transl. by A. Maurer, Toronto 1993, s. IX i nast.

²⁰ Szersze ujęcia historiografii filozofii średniowiecznej znaleźć można w: J. Inglis, dz. cyt. Zob. także: A. Kijewska, *Historia filozofii średniowiecznej i jej historiografia*, „Przegląd Filozoficzny” 4/40 (2001), s. 169–181.

²¹ Przykładowo 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. Zob. P. Tillich, *Pytanie o nieuwarunkowane*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 29 i nast. 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).

Przykładowo w literaturze szeroko dyskutowany jest problem zależności Kuzańczyka, a szczególnie jego koncepcji Absolutu, od Platona i myślicieli nurtu neoplatońskiego (Plotyna, Proklosa, Dionizego Areopagity). Wiele cennych informacji na ten temat możemy znaleźć u Wenera Beierwaltesa²², Mikołaja Tokarskiego²³, Andrégo de Muralta²⁴, Stephena Gersha²⁵, Edwarda Cranza²⁶, Claudii d'Amico²⁷ 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-chrześcjanin są dwiema różnymi postaciami, zbieżnymi ze sobą tylko na mocy pewnych historycznych okoliczności, a element teoretyczny nie pozostaje w żadnej uchwytnej zależności względem praktycznego²⁸. Dla przykładu Werner Beierwaltes stwierdza, że Kuzańczyk w swoim rozumieniu relacji między transcendencją a immanencją Boga „wyszedł wyraźnie poza Dionizego i Proklosa”, dodaje jednak,

²² W. Beierwaltes, *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. P. Domański, Kęty 2003, s. 120 i nast.; tenże, *Catena Aurea: Plotin Augustinus Eriugena Thomas Cusanus*, Frankfurt am Main 2017, s. 255 i nast.

²³ M.F. Tokarski, *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 187 i nast.

²⁴ A. de Muralt, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris 1995, s. 77 i nast.

²⁵ S. Gersh, *Nicholas of Cusa*, w: *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, ed. S. Gersh, Cambridge 2014, s. 318–349.

²⁶ F.E. Cranz, *The (Concept of the) Beyond in Proclus, Pseudo-Dionysius, and Cusanus*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. Th.M. Izbicki, G. Christianson, Aldershot 2000, s. 95–108; tenże, *Nicolaus Cusanus and Dionysius Areopagita*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 109–136; tenże, *Cusanus' Use of Pseudo-Dionysius*, w: *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 137–148.

²⁷ C. D'Amico, *Plato and the Platonic Tradition in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, w: *Brill's Companion to German Platonism*, ed. A. Kim, Leiden 2019, s. 15–42; też, *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*, hrsg. von W.Ch. Schneider, H. Schwaetzer, M. de Mey, I. Bocken, Münster 2011, s. 97–110.

²⁸ Przez element praktyczny rozumiem tutaj przede wszystkim funkcję zbawczą, tj. umożliwienie intelektualnego otwarcia się na możliwość zbawienia, co z kolei ma oczywiście wpływ na dziedzinę konkretnych działań (zob. rozdz. 1.2.).

że stało się to „wskutek pojęciowego zidentyfikowania i zróżnicowania dialektycznego stosunku Bożego bytu »w« i Bożego bytu »nad« – ukrytego i ukazującego się Boga”²⁹. W takim ujęciu rozważania zdają się więc toczyć na gruncie czysto spekulatywnym. Stanowią 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 obszernie 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 ćwiczenia³⁰.

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

²⁹ W. Beierwaltes, dz. cyt., s. 157.

³⁰ 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.).

badania nad kazaniami. 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 prawdy³¹.

W niniejszej książce 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 do 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 starożytności³².

³¹ B. Grondkowska, *Znaki i symbole. Filozofia w kazaniach Mikołaja z Kuzy*, Lublin 2018, s. 173–174.

³² P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, tłum. P. Domański, Warszawa 2003, s. 11.

Próbując wstępnie określić swoje rozumienie tego, czym jest filozofia jako ćwiczenie duchowe, Hadot wskazuje na cztery cele, które ma ona realizować: ma nauczyć nas żyć³³, rozmawiać³⁴, umierać³⁵ i czytać³⁶. Wszystkie te zadania polegają na odpowiednim rozpoznaniu 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, 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

³³ Tamże, s. 12–13: „Z ich punktu widzenia [tj. stoików – przyp. A.Ś.] filozofia nie polega na nauczaniu oderwanej teorii ani tym bardziej na egzegizie tekstów, ale na sztuce życia, na konkretnej postawie, na określonym stylu życia angażującym całą egzystencją. 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 jesteśmy, który czyni nas lepszymi. Jest to konwersja powodująca przewrót w całym życiu, zmieniająca byt tego, który jej dokona”.

³⁴ 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 błąk nieustrudzony 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 prawdziwego spotkania z sobą samym [...]. Dialog jest naprawdę dialogiem tylko w obecności innych i swojej własnej”.

³⁵ Tamże, s. 43: „Ćwiczyć się w umieraniu to ćwiczyć się w umieraniu swojej indywidualności, swoich namiętności, w postrzeganiu rzeczy w wymiarze powszechności i obiektywizmu”.

³⁶ 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”.

Świętej, których uwzględnienie prowadzi do wytworzenia nowego obrazu świata, a przez to do postawienia nowych praktycznych zadań przed każdym człowiekiem (np. naśladowania Chrystusa)³⁷. Ponadto – kontynuuje Hadot – chrześcijaństwo wprowadziło samo pojęcie ćwiczenia duchowego, przy czym jego zdaniem chrześcijańskie ćwiczenia duchowe czerpią w dużej mierze z dziedzictwa myśli antycznej (stoicyzmu, neoplatonizmu)³⁸. Hadot skupia się przede wszystkim na pismach myślicieli antycznych, jedynie mimochodem wspomina o autorach późniejszych (takich jak Bernard z Clairvaux czy Jan z Salisbury)³⁹, zostawiając tym samym znaczny obszar historii filozofii do rozważenia⁴⁰. 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 mają one swoisty dla podejmowanej problematyki charakter. Odnoszą się do relacji między człowiekiem a Bogiem, co też wyrażone jest w metaforze „łowu mądrości”.

Choć umieszczam w tytule tej rozprawy i przedstawiam tutaj zawartą w traktacie *De venatione sapientiae* metaforę „łowu mądrości”, nie chcę sugerować, że praca skupia się tylko na jednym dziele. Traktuję tę metaforę jedynie jako umożliwiającą zdobycie wstępnego – doprecyzowanego w kolejnych rozdziałach – wglądu w filozofię Kuzańczyka. Ów traktat, napisany w latach 1462–1463, będący jednym z ostatnich pism Mikołaja z Kuzy, stanowi swego rodzaju intelektualny testament autora i pozwala rozeznaczyć w tym, jak on sam postrzega swoją twórczość. Jej praktyczny wymiar poświadczony

³⁷ Tamże, s. 70 i nast.

³⁸ Tamże, s. 86.

³⁹ Tamże, s. 74.

⁴⁰ Pisma Hadota stały się źródłem inspiracji dla innych badaczy podejmujących ten wątek w odniesieniu do konkretnych autorów. Można tu wskazać m.in. takie prace jak: 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.

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, odwodzi go ono od spekulatywnego [poszukiwania] mądrości. Z tego powodu pisze się, że filozofia – jako przeciwna ciału – umartwia je⁴¹.

Również we wcześniejszych pismach Kuzańczyk wykorzystuje tę metaforę, np. 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 zmysłowemu doświadczeniu, tak że tym sposobem ostatecznie dociera do tego, co poszukiwane: tak jak każde zwierzę korzysta z właściwego sobie sposobu [...], tak człowiek – z logiki⁴².

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

⁴¹ 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”.

⁴² 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”.

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. Lecz umysł nie widzi Prawdy samej [...]”⁴³.

Fragmety te wskazują, że metafora łowu opiera się 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 traktacie *De venatione sapientiae* Kuzańczyk deklaruje jednak, że pewna zdobycz stała się jego łupem. W rozdziale dotyczącym owej *praeda capta* stwierdza, że dokonał „bez wątpienia wielkich łowów, aby przynieść wielką zdobycz”⁴⁴. Co zatem było poszukiwane, a co – zdobyte?

Jak czytamy, „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 sposoby⁴⁵. Jest to coś, co nie może być ani większe, ani mniejsze, ani piękniejsze, ani lepsze, ponieważ

⁴³ 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 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 [...]”.

⁴⁴ VS, c. XXXIV, n. 101: „Magnam utique venationem feci, ut magnam praedam reportarem”.

⁴⁵ VS, c. XXXIV, n. 101. Por. C, *Conclusio*, n. 44.

gdyby takie mogło być, nie byłoby wielkością samą – źródłem istnienia zróżnicowanego porządku świata⁴⁶. Jest to Bóg, ale nie sam w sobie, tylko tak jak wyraża się w świecie stworzonym i przedstawia stworzeniom obdarzonym umysłem⁴⁷. 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 zaspokajane 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 prowadzi⁴⁸. Ta podstawowa konstatacja sprawia, że człowiek, czyli natura obdarzona umysłem, staje przed koniecznością intelektualnego odniesienia się do wspomnianego problemu. W wyjaśnienie tego zjawiska, w próbę odpowiedzi na pytanie, czy to życie, czy też śmierć jest ostatnim słowem natury, angażują się wszyscy filozofowie i dlatego Kuzańczyk dostrzega w różnych szkołach filozoficznych – wbrew pogładowi Tertuliana – sprzymierzeńców w poszukiwaniu tego, co wieczne. W traktacie *De venatione sapientiae* Mikołaj z Kuzy dokonuje pobieżnego przeglądu stanowisk wielkich myślicieli. Odnosi się m.in. 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)⁴⁹. Odwołuje się do nich

⁴⁶ VS, c. XXXV, n. 104–105.

⁴⁷ VS, c. XXXVI, n. 106.

⁴⁸ 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”.

⁴⁹ 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.

nie po to, by poddać ich poglądy krytyce lub przedstawić zachodzące między nimi rozbieżności, ale by pokazać, że samo filozofowanie jest zawsze poszukiwaniem tego, co wieczne i niezmienne⁵⁰.

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

Za najcięższe nieszczęście poczujesz utratę kogoś z tych, których umiłujesz, podczas gdy będzie to równie niedorzeczne jak oplakiwanie 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 [...]⁵¹.

Chociaż Seneka nie jest chrześcijaninem i nie udziela tej rady na gruncie rozważań teologicznych, to jednak może ona mieć dla takich rozważań pewną wartość, ponieważ ukazuje naturalną dla człowieka potrzebę przezwyciężenia niestałości i śmierci⁵². 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

⁵⁰ 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 nauczają tego samego, różniąc się sposobem nauczania i tym, jak blisko prawdy ich nauka się znajduje. Zob. B. McGinn, *Mistyczna myśl Mistrza Eckharta*, tłum. S. Szymański, Kraków 2009, s. 3.

⁵¹ Seneka, *List CIV*, w: Lucius Annaeus Seneca, *Listy moralne do Lucyliusza*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s. 552.

⁵² Skądinąd Cynceron 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 sadi drzewa, których owoce przyszłe pokolenie pożywać ma« – mówi Stacjusz w *Synefebach*. Po co sadić, 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. Cynceron, *Rozmowy tuskulańskie...*, I, XIV, tłum. E. Rykaczewski, Warszawa 2009, s. 28–29).

istnienia – wszystkie rzeczy są zawsze niejako „w stanie kwitnącym” i wszystkie w pewien sposób poświadczają istnienie tego źródła, dając nam tym samym pewien rodzaj poznania Stwórcy⁵³. 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 pojmowalny⁵⁴.

Zdobycie takiego oglądu wymaga od nas jednak pewnych intelektualnych ćwiczeń, które można uporządkować, odwołując się do wyróżnionych przez Hadota płaszczyzn: nauki życia, umiarkowania, 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 jego drodze możemy poszukiwać szczęścia⁵⁵. Nauczyć się umierać to rozpoznać, że tylko życie intelektualne prowadzi do wieczności i że trzeba „płonać miłością do niej, aby

⁵³ Por. VS, c. XII, n. 31: „Refert Eusebius Pamphili Indum Athenas adventasse, quem Socrates convenit, an deo ignorato sciri aliquid posset. Qui admirans quaestionem 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”.

⁵⁴ VS, c. XII, n. 33 (tłum. A.Ś.): „Gaudet igitur intellectus se talem cibum perfectum numquam consumptibilem habere, per quem videt se immortaliter perpetueque pasci delectabilissimeque vivere semperque in sapientia perfici, crescere augeri que posse. Uti is plus gaudet, qui invenit infinitum et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexauribilem thesaurum, quam ille, qui reperit finitum, numerabilem comprehensibilemque”.

⁵⁵ VS, c. I, n. 2–4; c. XXXII, n. 95.

zgubić siebie i wszystkie rzeczy, a ją jedną ocalić”⁵⁶. Nauka rozmowy i czytania pism filozofów to nauka samej filozofii, to uprawianie jej z uwzględnieniem jednego celu: „życia życiem intelektu”, który jest nakierowany na Boga. Czytanie pobudza do spekulacji, od której „nic słodsze nie może być udziałem człowieka”⁵⁷. 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 prawd ogólnych, które każdy poszukiwacz mądrości – choćby nawet w sposób niejasny i nie zawsze uświadomiony – ma na uwadze; by wielość filozofii uzgodnić w poszukiwaniu tej jednej, „cennej w oczach Bożych”. Czytanie jest uprawianiem filozofii, która – przy wykorzystaniu różnych ujęć świata stworzonego – służy jednemu tylko celowi: dotarciu do Stwórcy⁵⁸. Poszukiwanie mądrości według traktatu *De venatione sapientiae* dokonywać się może w trzech „regionach”: mądrość wieczna (Bóg), mądrość w niezmiennym podobieństwie do mądrości wiecznej (umysły), mądrość w dalekim i zmiennym podobieństwie (świat stworzony)⁵⁹. W tej książce 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 powiązać i osiągać swój cel.

⁵⁶ 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”.

⁵⁷ 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”.

⁵⁸ Por. Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, rozdz. III, n. 71, tłum. A. Kijewska, Kęty 2008, s. 99: „O Laiku, zadziwiająco przekazałeś naukę o istnieniu zgodności pomiędzy wszystkimi filozofami. W istocie, ilekroć o tym myślę, mogę się jedynie z tobą zgodzić, że wszyscy filozofowie chcieli powiedzieć nie co innego, jak to, co właśnie powiedziałeś”. 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”.

⁵⁹ 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”.

W tym miejscu pragnę złożyć podziękowania prof. Agnieszce Kijewskiej, promotorce mojej rozprawy doktorskiej, którą obroniłem w listopadzie 2022 roku na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Rozprawa ta stanowiła podstawę wydania niniejszej książki. Dziękuję również prof. Monice Komście i prof. Annie Palusińskiej, a także wszystkim pozostałym uczestnikom seminarium z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, w którym miałem przyjemność przez sześć lat uczestniczyć, stale poddając pod wnikliwą i krytyczną ocenę owoce namysłu nad pismami Mikołaja Kuzańczyka, najpierw w ramach studiów magisterskich, a następnie doktoranckich. Mam również w pamięci i niezmiennie doceniam zachętę prof. Andrzeja Stefańczyka, prof. Moniki Komsty i o. prof. Marcina Tkaczyka, bym w ogóle zainteresował się problematyką filozofii średniowiecznej. Dziękuję ponadto recenzentom mojej pracy – prof. Elżbiecie Jung (Uniwersytet Łódzki), prof. Janowi Kielbasie (Uniwersytet Jagielloński) oraz prof. Piotrowi Sikorze (Akademia Ignatianum w Krakowie) – za ich cenne uwagi, które pozwoliły wyeliminować z tej książki niedociągnięcia obecne w rozprawie. Jeśli książka posiada jakąkolwiek wartość, to zawdzięcza ją wnikliwości, rzetelności i życzliwości wymienionych osób.