

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

KS. RAFAŁ WILKOLEK

**POSZERZAJĄC GRANICE RACJONALNOŚCI.
KRYTYCZNY PROJEKT TEOLOGICZNO-
EPISTEMOLOGICZNY MIKOŁAJA Z KUZY**

Praca doktorska

napisana na seminarium z teologii dogmatycznej

pod kierunkiem ks. dr. hab. Roberta Woźniaka, prof. UPJP2

KRAKÓW 2021

OPIS BIBLIOGRAFICZNY PRACY

Autor: ks. Rafał Wilkołek

Tytuł pracy: Poszerzając granice racjonalności. Krytyczny projekt teologiczno-epistemologiczny Mikołaja z Kuzy

Typ pracy: doktorska

Promotor: ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJP2

Kraków 2021

Liczba stron: 176

Abstrakt

W pracy omówiono zagadnienie racjonalności naukowej w oparciu o analizę dzieł teologiczno-filozoficznych kardynała Mikołaja z Kuzy (1401-1464). Celem pracy było ukazanie tych momentów myśli Kuzańskiej, w których jej autor – budując uwzględniający Bożą perspektywę projekt teologiczno-epistemologiczny – ostatecznie sprzeciwia się zawężonej, gdyż tylko sekularnej koncepcji racjonalności. Zastosowana metoda polegała najpierw na historyczno-krytycznym wyodrębnieniu koncepcyjnych i kluczowych dla całej konstrukcji myślowej fragmentów teologiczno-filozoficznego *Corporis Cusani*, a następnie na analizie tych elementów, które w ramach określonego projektu decydują o genealogii ludzkiej percepcji. W pracy wykorzystano materiały źródłowe w liczbie 51 i pozycje bibliograficzne w liczbie 262.

Słowa kluczowe:

a/ Mikołaj z Kuzy;

b/ szeroka racjonalność, teologiczna krytyka poznania, uczona niewiedza, genealogia wiedzy;

c/ Kuza, Brixen, Rzym.

SPIS TREŚCI

Wstęp	5
1. Teologia w czasach Kuzańskich	14
1.1. Późnośredniowieczne debaty metodologiczne	15
1.2. Autorytety teologiczno-filozoficzne Mikołaja z Kuzy	23
1.3. Oponenci Kuzańczyka	35
2. Dekonstrukcja teologiczno-poznawcza (<i>De docta ignorantia</i>)	41
2.1. Przedsięwzięcie krytyczno-spekulatywne	42
2.2. Geneza i prawda percepcji ludzkiej	48
3. Nowa struktura teoriopoznawcza (<i>De coniecturis</i>)	59
3.1. Przedsięwzięcie krytyczno-naukowe	60
3.2. Genealogia wiedzy	70
4. Dialogiczne wypowiedzenia (pisma różne)	83
4.1. Metafizyka poznania (<i>Opuscula I</i>)	84
4.2. Status ludzkiej wiedzy (<i>Idiotae</i>)	91
4.3. Ćwiczenia noetyczne (pisma wzrokowe)	108
4.4. Język teologiczny (idiolekty)	119
5. Rewiry mądrości (pisma retrospektywne)	133
5.1. Inteligencja ludyczna	135
5.2. Wnikliwość starca	146
Zakończenie	156
Bibliografia	160

WYKAZ SKRÓTÓW

ADI	<i>Apologia doctae ignorantiae</i>
C	<i>Compendium</i>
DA	<i>De aequalitate</i>
DAT	<i>De apice theoriae</i>
DB	<i>De beryllo</i>
DC	<i>De coniecturis</i>
DDG	<i>Dialogus de genesi</i>
DDI	<i>De docta ignorantia</i>
DLG	<i>De ludo globi</i>
DNA	<i>De non aliud</i>
DP	<i>De principio</i>
DQD	<i>De quaerendo Deum</i>
DTC	<i>De theologicis complementis</i>
DVD	<i>De visione Dei</i>
DVS	<i>De venatione sapientiae</i>
IDM	<i>Idiota de mente</i>
IDS2	<i>Idiota de sapientia II</i>
S	<i>Sermo</i>
TDP	<i>Triologus de possest</i>
vol.	volumen

WSTĘP

W 2020 roku, po trzydziestu latach od wydania angielskiego oryginału, ukazało się polskie tłumaczenie pionierskiej monografii Johna Milbanka *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*¹, uznawanej nawet przez krytyków za „manifest rodzącego się ruchu”² radykalnej ortodoksji, czyli nieformalnej współczesnej szkoły mającej na celu odnowę teologii. Krytyczny rys studium Milbanka odśladania się oczom czytelnika już we *Wstępie do wydania polskiego*, w którym autor stwierdza, że „książka powstała jako forma protestu przeciwko tezie, że głównym zadaniem teologii jest (...) wyrażanie jakiegoś rzekomo bezczasowego rdzenia chrześcijaństwa w odziedziczonych i niepoddanych krytyce współczesnych kategoriach”³. Pogłębiając wykładnię tego, co dokładnie znaczy *Przekroczyć rozum sekularny* Milbank odkrywa przed odbiorcą dopiero jednak we właściwym *Wprowadzeniu* do swojego dzieła. Przekraczająca funkcja teologii sprowadzać miałyby się u Milbanka do powierzenia jej roli „pewnego metadyskursu”⁴, przybierającego ostatecznie formę – w zależności od dziedziny bieżącej aktywności – jakiejś „krytycznej teorii”⁵. Odniesienie rozumowe odnowionej teologii związane byłoby z kolei z tym, że miałyby ona „pozycjonować, uzasadniać [i] poddawać krytyce inn[e] dyskurs[y]”⁶. Wreszcie sekularność postrzegaliby Milbank jako „heretyckość w stosunku do ortodoksyjnego chrześcijaństwa bądź też (...) [jego] odrzucenie”⁷ – jednak, bez względu na definitywny kształt, w „genetyczn[ym] ujęci[u]”⁸: zawsze odwrócenie się od projektującej źródłowości teologicznej.

Część główną swojej pracy angielski filozof rozpoczyna od oślawionego już adagium „niegdyś w ogóle nie było «sfery sekularnej»”⁹ i w jego duchu przeprowadza swoje krytyczne analizy w odniesieniu do czterech współczesnych teorii społeczeństwa: liberalnej, pozytywistycznej, dialektycznej i nihilistycznej. W podsumowującym rozdziale stwierdza jednak, że „[j]edenaście wcześniejszych rozdziałów było jedynie

¹ J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020.

² D. HORAN, *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Minneapolis, Fortress Press, 2014, s. 1.

³ J. MILBANK, „Wstęp do wydania polskiego”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 17. Jednocześnie w tym samym duchu Milbank żywi nadzieję, że jego pozycja będzie dla Polski pomocą w dotychczas prezentowanym „kulturowo i intelektualnie wyrafinowanym oporze wobec owych pokus sekularności”. J. MILBANK, „Wstęp do wydania polskiego”, s. 18.

⁴ J. MILBANK, „Wprowadzenie”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 65.

⁵ J. MILBANK, „Wprowadzenie”, s. 75.

⁶ J. MILBANK, „Wprowadzenie”, s. 66.

⁷ J. MILBANK, „Wprowadzenie”, s. 70.

⁸ J. MILBANK, „Wprowadzenie”, s. 70.

⁹ J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny*, s. 79.

preludium do ugruntowania samej teologii jako (...) królowej nauk¹⁰ i obiecująco dodaje na koniec, że „również i dzisiaj po raz kolejny może otworzyć się przed nami sekwencja, z którą rozum ten [sekularny] nie stanowi żadnej ontologicznej ciągłości”¹¹. W sposób nieoczekiwany promesa zawarta w ostatnim rozdziale korpusu znajduje swoje wypełnienie w *Przedmowie do drugiego wydania*, napisanej kilkanaście lat po pierwszej publikacji dzieła *Przekroczyć rozum sekularny*, gdy w poczet potencjalnych twórców odnowionej teologicznie „alternatywn[ej] formu[ły] nowoczesności”¹² Milbank zalicza między innymi Mikołaja z Kuzy, oświadczając, że należy on do grona autorów, którzy w dzisiejszych czasach „mogą w ramach tego schematu wydać nowe owoce”¹³.

Kuzańczyk jawi się jako niezastąpiony partner w dialogu na temat wyzwań współczesności także wielu innym myślicielom XX i XXI wieku. W napisanym na 600-lecie śmierci Mikołaja z Kuzy artykule *Dlaczego potrzeba nam Mikołaja z Kuzy* Hans Urs von Balthasar dokonuje rozeznania sytuacji duchowej czasów współczesnych, wprost nazywając ją „bezbożnością”¹⁴, która charakteryzuje się tym, że działalność „ludzi w ogóle i chrześcijan także (...) motywowana jest raczej ich własnym ego”¹⁵ niż odniesieniem do Boga, a także tym, że „mają oni ważniejsze rzeczy do robienia, niż tracić czas na dzielące włos na czworo argumenty”¹⁶ czy nawet na myślenie o Bogu. Wychodząc naprzeciw podnoszonym kwestiom, Balthasar stwierdza, że „najbardziej nagląco potrzebna pasja Mikołaja z Kuzy, której nam dziś tak dotkliwie brakuje, to ta ogromna, tak naprawdę [jego] jedyna pasja względem idei Boga, którą pielęgnował w sobie przez całe życie i której głębię starał się penetrować, traktat po traktacie, z coraz bardziej nieugiętą i niepodważalną logiką.”¹⁷ Myśl bazylejskiego teologa na temat Kuzańczyka wyśmienicie podsumowuje Peter Casarella w słowach: „Balthasar utrzymuje, że potrzebujemy dziś Mikołaja z Kuzy właśnie z tego powodu, że on nigdy nie zachwiał się w przekonaniu, że idea Boga w jej krańcowej niepoznawalności musi pozostać pierwszym punktem węzłowym w całej refleksji na temat kosmosu, Kościoła, a nawet życia codziennego. Balthasar rozpoznaje, że przesłanie to jest tak dalece ościeniem dla myślenia świeckiego [*secular*], jak dalece jest nim dla braku pamięci o Bogu u wierzącego.”¹⁸

¹⁰ J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny*, s. 811.

¹¹ J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny*, s. 933.

¹² J. MILBANK, „Przedmowa do drugiego wydania”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 37.

¹³ J. MILBANK, „Przedmowa do drugiego wydania”, s. 38.

¹⁴ H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 855.

¹⁵ H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, s. 855.

¹⁶ H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, s. 855.

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, s. 854.

¹⁸ P.J. Casarella, „Cardinal Nicholas of Cusa: an Introduction”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 847. W odbytej ze mną w Louvain we wtorek 24

Swoje najważniejsze filozoficzno-teologiczne dzieło Mikołaj z Kuzy publikuje w roku 1440, w wieku 39 lat. Rozpoczyna on wtedy – obejmującą różne perspektywy i konsekwentnie rozwijającą główne linie jego myśli teologicznej – „serię spekulatywnych pism, którą [będzie] kontynuował aż do swojej śmierci” (Duclow)¹⁹ 24 lata później. Jak precyzuje Cranz – ukazując poszczególne etapy pracy intelektualnej Kuzańczyka – w przeciągu całej aktywności badawczej, Mikołaj „wykazuje fundamentalną spójność co do «pierwszej zasady»”²⁰, czyli głównego tematu swoich poszukiwań. Z kolei Vansteenberghé w swoim epokowym dziele *Kardynał Mikołaj z Kuzy (1401-1464). Działalność i myśl* opisuje wspomnianą zasadę w osobnym rozdziale²¹, umiejscawia w ramach epistemologii („*théorie de la connaissance*”²²) i nazywa ją „punktem węzłowym”²³ lub „zwornikiem systemu”²⁴, określając jednocześnie rozwijaną przez Kuzańczyka krok po kroku doktrynę „krytyką władzy poznawczej”²⁵, która może „przekraczać dane rozumowe, wznosząc się na poziom poznania intelektualnego”²⁶. Ta krytyczna perspektywa – jak „w zarodku” (Counet)²⁷ zawarta najpierw w programowym²⁸ *De docta ignorantia* – wyróżnia cały projekt naukowy Kuzańczyka i, na zasadzie „tzw. «rewolucji gnozeologicznej»”²⁹, przenika wszystkie jego filozoficzno-teologiczne dzieła, za wspólny mianownik obierając „pytanie o początek” (Meuthen)³⁰ ludzkiego poznania.

Przywołane powyżej i zestawione ze sobą intuicje Milbanka, Balthasara i naczelných kuzanologów skłaniają do postawienia pytania o wewnętrzny kształt

czerwca 2014 roku prywatnej rozmowie wybitny kuzanolog Jean-Michel Counet w podobnym tonie zauważył, że uwzględnienie wysiłków Mikołaja z Kuzy mogło uchronić Kościół przed podziałem, jaki dokonał się 53 lata po śmierci myśliciela. W mniej konfrontacyjny sposób, pisząc o centralnej dla fenomenologii – odwołującej się do Husserla i Heideggera – pozycji naoczności oraz o słowach Heideggera na temat „zaimplantowania” mu przez Husserla fenomenologicznych oczu, Jean Greisch, były dziekan Wydziału Filozoficznego Instytutu Katolickiego w Paryżu, stwierdza: „To dlatego mamy prawo zastanawiać się nad tym, którzy myśliciele mieli oczy dające możliwość widzenia tego, co się jawi i którzy, z tego samego powodu, są potencjalnymi interlokutorami dzisiejszych fenomenologów. Mikołaj z Kuzy mógłby być całkiem dobrym kandydatem do tego typu międzypokoleniowego dialogu.” J. GREISCH, *Du «non-autre» au «tout-autre»*, Paris, PUF, 2012, s. 66-67.

¹⁹ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, [w:] C.M. BELLITO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 35.

²⁰ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003², s. 43.

²¹ Chodzi tu o rozdział *Principe et méthode de la philosophie cusienne*. Zob. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, LSHFrance, 1920, s. 279-287.

²² E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 279.

²³ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 282.

²⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 279.

²⁵ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 282.

²⁶ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 283.

²⁷ J.-M. COUNET, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. xxiv.

²⁸ P.J. CASARELLA, „Introduction”, [w:] P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. xxv.

²⁹ G. D'ONOFRIO, „Nel cuore della rivoluzione gnozeologica: Cusano e la dottrina della *contractio* fra Medioevo e Rinascimento”, *Il Pensiero: rivista di filosofia* 48/1-2, «Cusano», 2009, s. 22.

³⁰ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010, s. 64.

teologii Mikołaja z Kuzy: Jakiego rodzaju uwzględnienie idei Boga w ramach na wskroś teoriopoznawczej myśli kuzańskiej miałyby krytycznie przekraczać sekularną racjonalność? Hipoteza badawcza niniejszej pracy, którą przyjdzie przetestować, udziela następującej odpowiedzi: epistemologiczny projekt Mikołaja z Kuzy jest w istocie i w zgodzie z nomenklaturą Milbanka teologicznym metadyskursem o rewidującym nachyleniu dlatego, że Bóg jest przez niego uznawany jako realny i wyznaczający horyzont poznawalności punkt odniesienia – i to zarówno na poziomie ogólnych idei fundujących, które naukowemu przedsięwzięciu Kuzaczyka przypisują miejsce zbliżone do krytycznych teorii filozoficznych, jak i z perspektywy szczegółowych rozwiązań teoriopoznawczych, skoncentrowanych wokół zagadnienia genealogii ludzkiej percepcji i promujących szeroką koncepcją doświadczenia i racjonalności, wyływającą z uwzględnienia Boga jako rzeczywistej podstawy wszystkich działań ludzkich, także kognitywnych.

Łaciński tekst krytyczny dzieł Kuzzańskich, które będzie trzeba poddać analizie, znajduje się w oficjalnie już zakończonym, a publikowanym w Felix Meiner Verlag, całościowym wydaniu zatytułowanym *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*³¹. Oryginały dzieł filozoficzno-teologicznych Kuzaczyka – oprócz tego, że krytycznie opracowane w wersji papierowej – dostępne są również na stronie internetowej *Cusanus Portal*³², będącej autoryzowanym projektem Institut für Cusanus-Forschung i Wydziału Teologicznego Uniwersytetu w Trewirze. W polskim tłumaczeniu dostępnych jest zaledwie siedem teologiczno-filozoficznych dzieł Mikołaja z Kuzy. Oprócz książki *O oświeconej niewiedzy* (Kraków, Znak, 1997) oraz *Dialogu o Bogu ukrytym (Studia Gdańskie V, 1983; Znak 491, 1996)* – i zbiorczego wydania obu tych pozycji w ramach współczesnego tłumaczenia (Warszawa, Aletheia, 2014) – opublikowano dotychczas dwa tłumaczenia wybitnej kuzanoznawczynie Agnieszki Kijewskiej: *O grze kulą* (Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2006) oraz *Laik o umyśle* (Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008) oraz trzy tłumaczenia zawarte w kwartalniku „Kronos” (*Kronos 37/2, «Ciemność istnienia», 2016*): *O możnobyście, Dociekanie dni ostatnich* oraz *Rozprawa o szukaniu Boga*³³.

Aby wydobyć obecne w dziełach Mikołaja z Kuzy miejsca traktujące o poszerzaniu granic ludzkiej racjonalności dokonywane przez odwoływanie się do wiary w Boga, przebadany zostanie ten odcinek *Corporis Cusani*, który gromadzi dwadzieścia dwa dzieła, określane w literaturze przedmiotu jako „traktaty filozoficzno-

³¹ NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I-XX, Lipsiae-Hamburgi, Felix Meiner, 1932-2004. Edycja heidelberska oznaczana jest w literaturze przedmiotu literą „h”, która rozwiniętą jest o numer strony (czasami rozdziału) i wiersza konkretnego dzieła.

³² <http://www.cusanus-portal.de> (15.03.2021).

³³ Tam, gdzie nie zostanie podany odnośnik do polskiego wydania, tłumaczenie fragmentów dzieł Mikołaja będzie mojego autorstwa.

teologiczne”³⁴. Podjęta selekcja źródeł – umożliwiona chronologiczno-rodzajowym podziałem dorobku Kuzańczyka na występujące kolejno po sobie dzieła inicjujące, akcesoryjne i podsumowujące – ograniczy liczbę egzaminowanych utworów do sztdandarowych trzynastu, pomijając jedynie te spośród akcesoryjnych, których treść w zgodnej opinii naukowców zbieżna jest z zawartością sąsiadujących z nimi czasowo *operum*. W efekcie spośród dwudziestu dwóch traktatów w poczet analizowanych źródeł zaliczone zostaną:

- *De docta ignorantia* i *De coniecturis* – jako inicjujące projekt filozoficzno-teologiczny i będące punktem odniesienia dla pomijanej tu *Apologiae doctae ignorantiae*;
- *Dialogus de genesi* – jako najobszerniejszy i najpóźniejszy w całym podzbiorze *Opuscula*, mieszczącym w sobie dodatkowo takie wyłączone z analiz tytuły, jak: *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De dato patris luminum*, *Coniectura de ultimis diebus*;
- *Idiota de mente* – wyróżniający się w sąsiedztwie pozostałych dialogów z cyklu *Idiota* (*Idiota de sapientia* i *Idiota de staticis experimentis*) objętością i – ze względu na zawartą w nim krytykę platońsko-arystotelesowskich koncepcji – doniosłością;
- *De visione Dei* i *De beryllo* – jako kompletujące dyptyk dzieł wzrokowych;
- *De principio*, *Triologus de possess*, *De non-aliud* – czyli trzy z czterech tzw. idiolektów (obejmujących również porównywalne w podejściu z *De principio*, a tu pominięte dziełko *De aequalitate*);
- *De venatione sapientiae*, *De ludo globi*, *Compendium*, *De apice theoriae* – jako zbiór napisanych u schyłku życia pism podsumowujących.

Aby postępując w porządku chronologicznym, od kontekstu i pretekstu po autorskie *postscriptum*, rozdział po rozdziale objawić w pełni wysiłki Kuzańczyka nakierowane na zbudowanie własnej teologicznej krytyki władz poznawczych, to znaczy takiej, która w centrum kompozycji stawia odniesienie do Boga, zaprezentowanych zostanie dwadzieścia osiem tekstów koncepcyjnych: dwanaście z dzieł inicjujących (DDI, DC), dwanaście z dzieł akcesoryjnych (DDG, IDM, DVD, DB, DP, TDP, DNA) i cztery z dzieł podsumowujących (DVS, DLG, C, DAT). Zastosowane w ich wyborze kryterium wdroży dwie komplementarne procedury: z jednej strony teksty

³⁴ Sformułowanie „traktaty filozoficzno-teologiczne” podaję tu za Jasperem Hopkinsem, który we *Wstępie* do swojego angielskiego tłumaczenia 24 tekstów Kuzańczyka – spośród których z analizy wyłączam jednak związane *stricto* z dialogiem międzyreligijnym *De pace fidei* oraz *Cribatio Alkorani* – wskazuje także na trzy pozostałe filary tworzące *Corpus Cusanum*: „bogate intelektualnie (*conceptual*) kazania, obok eklezjologiczno-egzegetycznych pism takich, jak *De Concordantia Catholica* i *Coniectura de Ultimis Diebus* (...), [a także] jego pisma matematyczne”. J. HOPKINS, „Preface”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, vol. I, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2001, s. iii.

konceptyjne, których rozbiór na czynniki pierwsze przyjdzie następnie dokonać, zdefiniowane zostaną dzięki analizie strukturalnej, wydobywającej z dzieł wskazujące na zamysł autora partii wprowadzających i posłowie; z drugiej strony fragmenty, które zawierają kluczowe dla Mikołaja z Kuzy rozwiązania teologiczno-krytyczne, zidentyfikowane zostaną na bazie dostrzeżonych wewnątrz danego dzieła inkluzji lub bezpośredniego terminologicznego odniesienia do jego tytułu.

Ostatecznie struktura niniejszej pracy będzie pięciostopniowa. Pierwszy rozdział będzie opisem stadium wyjściowego Kuzańskiej myśli, czyli tła historiograficznego wyznaczającego jej horyzont. W rozdziale drugim interpretacji zostanie poddane epistemologiczne *exposé* Mikołaja z Kuzy, zawarte w dziele *De docta ignorantia* i dekonstruuje napotkany stan wiedzy filozoficznej. Trzeci rozdział będzie skupiony wokół *Koniektur* Kuzańczyka, dostarczających nowych kategorii teoriopoznawczych. Przedostatnia odsłona studium będzie analizą tego odcinka twórczości filozoficzno-teologicznej Mikołaja, która doraźnie i responsywnie wyjaśniała wcześniej poruszone tematy noetyczne. Ostatni rozdział stanowić będzie egzegezę – traktowanego jako wykładnia autentyczna – odautorskiego podsumowania Kuzańczyka, zamkniętego w pracach sapiencjalnych napisanych u kresu życia.

Kuzanologiczna literatura przedmiotu nie zawiera żadnej pozycji, która w całościowy i identyczny do niniejszej pracy krytycznoracjonalny sposób traktowałaby o filozoficzno-teologicznej myśli Mikołaja z Kuzy. Częściową zbieżność metodologiczną z obranym tutaj kątem podejścia wykazują jedynie niektóre fragmentaryczne analizy dorobku pisarskiego Kuzańczyka – zwłaszcza te, które skupiają się na protonowożytnym rysie jego metody. Nie odnosząc się do teologicznego projektu Kuzańskiego poszerzającego granice racjonalności przez namysł nad genealogią poznania, nie są one jednak nigdy systematyczną i kompleksową prezentacją pogłębionej wiarą epistemologii na kształt słynnej tomistycznej monografii Julienu Pégahaire'a³⁵.

Identyczny z obranym w niniejszym wprowadzeniu punkt wyjścia w analizowaniu myśli Kuzańczyka zakłada studium Dominika Weissa *Mikołaj z Kuzy w kontekście współczesnej krytyki radykalnej ortodoksji*³⁶. Jak wskazuje autor, schemat interpretacyjny zaproponowany przez angielski nurt odnowy teologicznej ukazuje wymownie, że Kuzańczyk – który „treściowo pozostaje w ciągłości z klasyczną przednominalistyczną teologią średniowieczną, ale jednocześnie w oryginalny i twórczy sposób reaguje na zmieniającą się intelektualno-historyczną sytuację wschodzącej

³⁵ Zob. J. PÉGHAIRES, *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin-Inst. d'études médiévales, 1936.

³⁶ D. WEISS, „Nikolaus von Kues im Kontext der Moderne-Kritik der radical Orthodoxy”, [w:] T. MÜLLER, M. VOLLET (red.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2013.

nowoczesności”³⁷ – mógłby stać się potencjalnym katalizatorem projektu postliberalnej teologii.

Podobną do stawianej w obecnej pracy tezę na temat krytyczności myśli Kuzańczyka promuje Hubert Benz. W niewielkim objętościowo opracowaniu *Mikołaj z Kuzy: pionier nowoczesnego myślenia czy krytyczny interpretator tradycyjnych koncepcji filozoficzno-teologicznych?*³⁸ niemiecki historyk filozofii zauważa, że – choć przywiązany do poruszania tradycyjnych zagadnień filozofii i teologii – „w sposobie, w jaki sformułował i skupił się na tych obszarach problemowych, Kuzańczyk wyszedł daleko poza to, co zostało powiedziane w tradycji”³⁹.

Z kolei analogiczna do uruchomionej tutaj metoda, stosująca nowożytny ramy interpretacyjne w celu opisanie teologicznie krytycznej racjonalności systemu Kuzańskiego, wdrożona jest w obierającym międzyreligijną perspektywę szkicu Gergely’ego Tibora Bakosa, zatytułowanym *O manudyktywnej strategii teologii mistycznej Mikołaja z Kuzy* i zawartym w książce *O wierze, racjonalności i innym w późnym średniowieczu. Studium manudyktywnego podejścia do islamu według Mikołaja z Kuzy*⁴⁰. Umieszczając „anagogiczny”⁴¹ projekt Kuzańczyka w ramach „krytycznej reakcji przeciwko bardziej tradycyjnym stylom teologizowania”⁴², węgierski benedyktyn stwierdza w paradoksalnym demotywujuco-hortatywnym teoremacie, że „stawianie naprzeciw siebie średniowiecznej mądrości i (post)modernistycznej myśli jest pomocne jedynie wtedy, gdy ukazuje to, w jaki sposób nasze przedsięwzięcia intelektualne odnoszą się do – a zwłaszcza, w jaki sposób mogą korzystać z – średniowiecznych form racjonalności”⁴³.

Wreszcie zbieżnym z niniejszym studium na poziomie przedmiotowego nachylenia na genealogię ludzkiej percepcji – choć różnym z racji na wyłącznie arystotelesowsko-homiletyczny punkt widzenia – przyczynkiem teologiczno-epistemologicznym jest druga część książki Meredith Ziebart *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*⁴⁴, zatytułowana *Beyond the Debates. Faith and Reason as Mirrored in Cusanus’ Philosophy and*

³⁷ D. WEISS, „Nikolaus von Kues im Kontext der Moderne-Kritik der radical Orthodoxy”, s. 434.

³⁸ H. BENZ, „Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?”, [w:] J.A. AERTSEN, M. PICKAVE (red.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.

³⁹ H. BENZ, „Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?”, s. 392.

⁴⁰ G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages. A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Eugene, Pickwick, 2011.

⁴¹ G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages*, s. 146.

⁴² G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages*, s. 196.

⁴³ G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages*, s. 313.

⁴⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

Theology. Zdaniem autorki, mając na celu odnalezienie właściwego wierze miejsca w „czysto filozoficznie fundowanym procesie nabywania wiedzy”⁴⁵, Mikołaj z Kuzy podejmuje ostatecznie nieudaną – gdyż rzekomo „nie pozostawiającą chrześcijańskiemu dogmatowi żadnej luki do uzupełnienia”⁴⁶ – próbę „odmłodzenia nauki teologicznej przez rozwinięcie nowej metodologii”⁴⁷.

Chcąc wyrazić wdzięczność tym, którzy przyczynili się do powstania niniejszego szkicu, należy wspomnieć, że wyrastając z krakowskiego potischnerowskiego naukowego *milieu*, wpisuje się on w dialogiczny nurt prac poruszających zagadnienie racjonalności teologicznej, autorstwa zarówno teologów-dogmatyków, jak i teologów fundamentalnych. Jako pierwszy „wędrówkę przez fascynujące obszary teologicznej epistemologii”⁴⁸ zaproponował tu w 2001 roku Tadeusz Dzidek. Podejmując się „określenia roli i granic rozumu w teologicznym poznaniu, (...) po to, by ukazać wewnętrzną dynamikę teologii”⁴⁹, Dzidek intuicyjnie wskazał również na niedoceniane wówczas w Polsce teologiczno-apofatyczne dzieło Mikołaja z Kuzy, „łącz[ące] w sobie antonimy, które jednocześnie są synonimami”⁵⁰. Kolejnym ożywym przystankiem w odkrywaniu „chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej” okazała się – zawierająca w podtytule przywołane cudzysłowem sformułowanie – pozycja Marka Kity *Logos większy niż ratio*⁵¹ z 2012 roku. Opowiadając się za „krytyk[ą] abstrakcyjnie sformalizowanego i zafiksowanego epistemologicznie zachodniego *racjonalizmu*”⁵², autor pokazał, na ile „filozofia na powrót «racjonalno-kontemplacyjna» demaskuje wewnętrzne zagubienie teologii zanadto «racjonalistycznej»”⁵³ i jednocześnie doprowadza do końca „dążenia do uzyskania teologiczno-metafizycznej «wiedzy integralnej»”⁵⁴ o zabarwieniu sapiencjalnym. Ostatnią chronologicznie inspiracją na obranej tu drodze uściślenia statusu i funkcji rozumności teologicznej jest – zaproponowana w tym roku przez Roberta Woźniaka jako redaktora tomu *Dogmat i metoda*⁵⁵ – sugestywna tęsknota za nową formą epistemologii fundowanej teologicznym „otwarcie na przekraczanie ustalonych granic (...) [lub] nieustannie przekraczającej dotychczasowe schematy

⁴⁵ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 282.

⁴⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 282.

⁴⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 279.

⁴⁸ J. SZYMIK, „[Opis książki]”, [w:] T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo M, 2001, czwarta strona okładki.

⁴⁹ T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo M, 2001, s. 21.

⁵⁰ T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, s. 310.

⁵¹ M. KITA, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków, WAM, 2012.

⁵² M. KITA, *Logos większy niż ratio*, s. 6.

⁵³ M. KITA, *Logos większy niż ratio*, s. 8.

⁵⁴ M. KITA, *Logos większy niż ratio*, s. 9.

⁵⁵ R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021.

myślów, metody i paradygmaty”⁵⁶. Wkroczywszy w przestrzeń „poszerzonej interdyscyplinarnie”⁵⁷ dogmatyki i opierając się na iście Falque’owym „*choc en retour*”⁵⁸, Woźniak postuluje „taką krytykę poznania teologicznego”⁵⁹, która staje się jednocześnie dla innych dyscyplin „przyczynkiem do samozrozumienia w przestrzeni królestwa nauki, ale i większego otwarcia na teologię”⁶⁰.

⁵⁶ R. WOŹNIAK, „Czy możliwa jest niedogmatyczna dogmatyka? Wprowadzenie i zarys nowej perspektywy badawczej”, [w:] R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021, s. 7.

⁵⁷ R. WOŹNIAK, „Metodologiczne perspektywy teologii dogmatycznej na przyszłość. Próba syntezy”, [w:] R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021, s. 667. Woźniak podkreśla, że jako pierwszy „[o]gólnie na potrzebę interdyscyplinarności w teologii zwrócił uwagę D. Wąsek”. R. WOŹNIAK, „Metodologiczne perspektywy teologii dogmatycznej na przyszłość”, s. 666.

⁵⁸ E. FALQUE, *Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015, s. 674.

⁵⁹ R. WOŹNIAK, „Metodologiczne perspektywy teologii dogmatycznej na przyszłość”, s. 666.

⁶⁰ R. WOŹNIAK, „Metodologiczne perspektywy teologii dogmatycznej na przyszłość”, s. 667. Odpowiedzią na ten postulat zapewne będzie przygotowywany obecnie przez Woźniaka traktat o epistemologii teologicznej.

1. Teologia w czasach Kuzańskich

Życie umysłowe XV wieku to azyl dla „całego wachlarza”⁶¹ kierunków filozoficznych: tomizmu, skotyzmu, albertyzmu, ockhamizmu, krytycyzmu, sceptycyzmu – wespół z wszystkimi realistycznymi i nominalistycznymi bifurkacjami tych nurtów myślowych. Na tym tle „[t]eologia Mikołaja z Kuzy stanowi przykład wyjątkowego bogactwa i płodności spekulacji teologicznej po rozmnożeniu się różnych szkół schyłku epoki średniowiecza (...).”⁶² Jawiąc się na horyzoncie zabłąkanej duchowo epoki jako spajający jej intelektualne dążenia „głaz narzutowy”⁶³, kardynał z Kuzy zapoznawał się z istniejącymi systemami filozoficznymi i ich aplikacjami teologicznymi zarówno przez kontakt osobisty ze współczesnymi mu myślicielami, jak i sięgając do pozostawionego w formie spisanej dziedzictwa kulturowego. Z kolei obdzielony hojnie darem „rozeznania duchowego [*die Geister zu unterscheiden*], (...) siłą ducha [*die Kraft des Geistes*] i mądrością serca [*die Weisheit des Herzens*]”⁶⁴, Mikołaj nie tylko odpowiadał na zastane uwarunkowania swojego czasu, ale także musiał stawiać czoła bieżącym wyzwaniom, wyływającym z przedstawianej wobec jego myśli krytyki.

Uwzględniając wszystkie trzy czynniki – metodologiczny, kulturowy i osobisty – niniejszy rozdział będzie miał za zadanie nakreślenie całościowego myślowego horyzontu referencyjnego dzieł Kuzańskich⁶⁵. W pierwszej jego części zostaną

⁶¹ S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław, PWN, 2000, s. 874.

⁶² G.F. VESCOVINI, „Teologia Mikołaja z Kuzy”, [w:] G. D’ONOFRIO (red.), *Historia teologii III. Epoka odrodzenia*, Kraków, Wydawnictwo M, 2008, s. 159-160. To, o czym Vescovini jedynie wspomina (*theologia variarum sectarum consona* – przyp. 2), w systematycznym spojrzeniu na metodę teologii nazywane jest pluralizmem teologicznym i traktowane jest jako jej „cecha podstawowa” (*un tratto essenziale*). L. ŽÁK, „La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti. Epistemologia generale”, [w:] G. LORIZIO (red.), *Teologia Fondamentale*, vol. I: *Epistemologia*, Roma, Città Nuova, 2011², s. 113.

⁶³ H.U. VON BALTHASAR, *Chwała. Estetyka teologiczna*, vol. III/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, Kraków, WAM, 2013, s. 191. Nawiązując do bieżącego tytułu kolejnej odsłony swojej trylogii oraz do stanu opisywanej epoki, Balthasar pisze wyżej: „(...) rozbitcie kościelnej jedności i wszystko, co było jej bezpośrednim teologicznym i politycznym skutkiem, sprzeciwiało się istocie myśli i misji Kościoła chrześcijańskiego tak dalece, że – w takim stopniu, w jakim był rozbity – stracił dla świata swoją wiarygodność, a tym samym rolę pośrednika Bożej chwały”. H.U. VON BALTHASAR, *Chwała*, s. 188.

⁶⁴ JOHN PAUL II, „Letter on the 600th Anniversary of the Birth of Nicholas of Cusa”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 848.853. Uwypuklając najpierw mądrość duszpasterską i wielkoduszność charytatywną kardynała od świętego Piotra w Okowach, Ojciec Święty pisze, że „[i]ntelektualny testament, który zostawił Mikołaj Kuzańczyk, staje jako wyzwanie przed Kościołem, w chwili gdy wytycza on swoją drogę w trzecie tysiąclecie”. JOHN PAUL II, „Letter on the 600th Anniversary of the Birth of Nicholas of Cusa”, s. 853. W oficjalnych wydawnictwach Stolicy Apostolskiej list w oryginalnym języku niemieckim znajduje się jako JOHANNES PAUL II, „Schreiben zum 600. Geburtstag des hl. Nikolaus von Kues (8. Juni 2001)” na watykańskiej stronie internetowej: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/letters/2001/documents/hf_jp-ii_let_20010608_nicolaus-cusanus.html (27.11.2020).

⁶⁵ W tym kontekście nieodzowna jest zbiorowa pozycja *Mikołaj z Kuzy – poradnik na temat jego życia i czasów*. Podzielona na trzy części (I - *Ideas and Events*, II - *Persons*, III - *Places*) książka to wysmienite kompendium wiedzy o intelektualnych, personalnych i geograficznych czynnikach, które wpłynęły lub mogły wpływać na myśl Kuzańczyka. Potrójny podział książki jest o tyle ważny, że – jak to czytamy we wstępie: „(...) appreciation of these [Cusanus] ideas can be reached only through the wider context of his thought, his colleagues and his footsteps”. M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. ix.

zaprezentowane tendencje myśli uniwersyteckiej przełomu średniowiecza i renesansu jako tego czynnika, który pośrednio – choćby na zasadzie świadomego jej nieuwzględniania – ukształtował teologię Mikołaja. W drugiej odśrodku zostanie ukazane zaplecze teologiczno-filozoficzne myśliciela z Kuzy, począwszy od poglądów osób, które wprowadzały go w świat nauki, kończąc na zbiorze bibliotecznym, który zgromadził. Wreszcie ostatnim etapem tej części pracy będzie prezentacja bezpośredniej i bieżącej opozycji wobec myśli Kuzańczyka, odzwierciedlająca zmagania o odpowiednie zaszeregowanie jego intelektualnego dorobku i ostatecznie dopełniających siatkę odniesień, które współtworzą kontekst pisarskiej działalności Kuzańczyka.

1.1. Późnośredniowieczne debaty metodologiczne

Bogate w dziedzictwo różnorodnych szkół filozoficznych, środowiska uniwersyteckie stały się w XV wieku areną „dysputy na temat podstawowych zasad metodologicznych – znanej jako *Wegestreit* albo «spór o drogi» (...), dzielącej uczonych na *antiqui* (...) i *moderni*”⁶⁶. Jako że ci ostatni abstrahowali od wewnętrznych logicznych powiązań między filozofią i teologią, a w interpretacji Pisma Świętego przyznawali pierwszeństwo wierze przed rozumem, ich działanie spotkało się częściowo z kontestacją, także ze strony kręgów pozafilozoficznych, co znalazło odzwierciedlenie choćby w tym, że *studia divinitatis* zaczęli prowadzić również „niezawodowi teologowie”⁶⁷, zwłaszcza chrześcijańscy humaniści. Ostatecznie takie czynniki, jak krytycyzm i sceptycyzm oraz odejście od spekulacji w zgłębianiu tajemnic wiary, przyczyniły się do powstania nurtu „nowej teologii», który zróst się ściśle z późnośredniowieczną mistyką”⁶⁸. Historyczna analiza zjawiska *Wegestreit* – jego rozkwitu i reakcji na nie – oraz syntetyczne ujęcie metateologicznych konsekwencji całości fenomenu to narzędzia, które pozwolą na zarysowanie całego spektrum myśli teologicznej XV wieku i wydobędą ramy metodologiczne projektu Kuzańczyka, dlatego też zostaną wdrożone w dalszych dociekaniach niniejszego podrozdziału.

Stan badań, terminologię, praxis oraz teologiczne demonstracje związane z genezą średniowiecznego sporu filozoficznego o metodę, wyczerpująco i twórczo – wychodząc od osobistych zapisków niemieckiego dominikanina Servatiusa Fanckela (1450-1508), znajdujących się w Bibliotece Miejskiej we Frankfurcie i przedstawiających debaty, które toczyły się w ostatnim ćwierćwieczu piętnastego stulecia na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Kolonii – opisuje Maarten Hoenen

⁶⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 4.

⁶⁷ A. MURPHY, „Humanisme chrétien”, [w:] R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Éd. Bellarmin-Cerf, 1992, s. 573.

⁶⁸ S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 881.

w swoim opracowaniu z 2003 roku zatytułowanym *Via antiqua i Via moderna w XV wieku*⁶⁹.

W studium zaprezentowane są najpierw znane i już zidentyfikowane „doktrynalne (...), instytucjonalne i prozopograficzne”⁷⁰ aspekty *Wegestreit*. Zgodnie z ustaleniami holenderskiego filozofa źródła uniwersyteckiej kontrowersji były równoległe do początków scholastycznego systemu edukacyjnego, w którym „każda szkoła miała swój preferowany sposób czytania *corpus aristotelicum*”⁷¹, przy czym, o ile na przestrzeni XIII i XIV wieku w dyktowaniu typowego podejścia „istotną rolę odgrywały zakony”⁷², o tyle w wieku XV charakter lektury kierunkowała przynależność do konkretnej bursy uniwersyteckiej, wewnątrz której niemniej zawsze – proporcjonalnie do poglądów zamieszkujących w niej mistrzów – były „używane różne (...) procedury edukacyjne”⁷³.

Drugą część eseju stanowią rozróżnienia terminologiczne, ukazujące drogę klarowania się pola semantycznego nazwy *via moderna*. Według Hoenena pojęcie *via* mogło oznaczać pierwotnie zarówno stosowany doraźnie „*modus exponendi*”⁷⁴, jak i konkretną „szkołę myśli, do której autor sam siebie zaliczał lub przynależność do której wyznaczali mu inni”⁷⁵. Termin *modernus* jego zdaniem dopiero w 1425 roku uzyskał ostatecznie swoją awangardową „konotację doktrynalną (...) związaną z podążaniem śladami Jana Burydana i Marsyliusza z Inghen”⁷⁶, choć już albertysta Jan z Nova Domo (zm. 1418) widział w takim podejściu zagrażającą wierze „karygodną innowację (*vituperabilis adinventio nova*)”⁷⁷, określaną także jako *discolia*, czyli „celowa destrukcja uznawanego [dotąd] rozumowania”⁷⁸ i w sposób ideologiczny – bo powierzchowny i stygmatyzujący – utożsamianą z Ockhamowym epikurejskim nominalizmem.

Trzecia część opracowania zatytułowana „Powrót do wcześniejszych wieków” ukazuje nieobojętny dla klasyfikacji na *antiqui* i *moderni* rys XV-wiecznej teologii, która była wówczas „naznaczona potężnym pragnieniem zebrania tradycyjnych opinii w jedną ramę komentarza do *Sentencji* albo jakiś inny systematyczny plan”⁷⁹. Jak

⁶⁹ Zob. M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Political Factors in the *Wegestreit*”, [w:] R.L. FRIEDMAN, L.O. NIELSEN (red.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory. 1400-1700*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 9-36.

⁷⁰ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 11.

⁷¹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 11.

⁷² M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 12.

⁷³ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 12.

⁷⁴ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 13.

⁷⁵ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 14.

⁷⁶ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 14.

⁷⁷ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 15.

⁷⁸ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 16, przyp. 24.

⁷⁹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 19.

zauważa Hoenen, ci którzy „wchodzili w dyskusję ze współczesnymi (...) uznawani byli za nominalistów lub obrońców *via moderna*”⁸⁰ niemal automatycznie, to znaczy bez względu na to, czy ich myśl wykazywała „rzeczywistą historyczną zależność”⁸¹ względem poglądów osób cytowanych – jakkolwiek „*causae certaminis*”⁸² i „ogniskiem niezgody”⁸³ mogły być również propagandowe hasła etykietujące poszczególne strony sporu symbolicznymi nazwiskami potępionych przez Kościół Wilhelma Ockhama lub Jana Wiklefa, wnet skłaniające niektórych do tego, by czytać Arystotelesa „w granicach wiary”⁸⁴, a nie panującej opinii.

Kluczowym fragmentem studium Hoenena – pokazującym, że w *Wegestreit* „w rzeczywistości stawką była relacja między filozofią i teologią”⁸⁵ – jest przedostatnia jego odsłona. Autor wskazuje tu na poszczególne etapy procesu, które doprowadziły do tego, że „zajmowanie stanowiska na temat natury powszechników skutkowało zajmowaniem stanowiska w teologicznej debacie”⁸⁶, skupionej początkowo na pytaniu o to, czy „natchniona przez Boga teologia może korzystać z bazującej jedynie na ludzkim rozumie filozofii”⁸⁷. Pierwsza część odpowiedzi związana była z sięgającą roku 1340 kontrowersją na Uniwersytecie Paryskim, w duchu której Piotr z Ailly skrytykował – potępionego także w 1387 roku za kwestionowanie niepokalanego poczęcia Najświętszej Maryi Panny – Jana z Monzón, wytykając mu pomijanie teorii o *materia subjecta*, chroniącej przed mieszaniem języka filozoficznego z teologicznym i stąd „możliwymi dwuznacznościami”⁸⁸. Argumentacja negująca teologiczną przydatność filozofii zdaniem Hoenena została rozstawiona dzięki dyskusji, która miała miejsce w Oxfordzie w 1372 roku, gdy Jan Kenningham zarzucił Janowi Wiklefowi „niekonwencjonalne użycie filozoficznej terminologii w traktowaniu o uniwersaliach i Bożych ideach”⁸⁹, mogące doprowadzić do „heretyckich nieporozumień”⁹⁰. Ostateczne utożsamienie pierwszej z możliwych interpretacji na temat istnienia powszechników z poglądem przeciwnym wierze nastąpiło według Hoenena za sprawą pojawienia się na Uniwersytecie w Heidelbergu w 1406 roku Hieronima z Pragi, który arbitralnie uznał, że filozofowie nie akceptujący uniwersaliów jako istniejących realnie poza ludzkim umysłem to nominaliści i „*heretici diabolice*”⁹¹. Z kolei rozstrzygająca dla przyszłych tendencji uniwersyteckich identyfikacja „będącego zasiewem akademickich waśni”⁹²

⁸⁰ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 19.

⁸¹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 20.

⁸² M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 20.

⁸³ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 21.

⁸⁴ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 21.

⁸⁵ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 22.

⁸⁶ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 22.

⁸⁷ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 23.

⁸⁸ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 24.

⁸⁹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 24.

⁹⁰ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 24.

⁹¹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 25.

⁹² M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 28.

realizmu z – „nieodwracalnie”⁹³ konsekwentną dla niego – herezją remanentyzmu, odrzucającego przemianę substancjalną w Eucharystii, to dzieło Soboru w Konstancji, który w 1415 roku doprowadził do spalenia na stosie jej rzekomego protagonisty Jana Husa, a na przedłużeniu tego do powstania antyhusyckiego ruchu społecznego, który 10 lat później stał się podglebiem dla listu niemieckich książąt-elektorów, zawierającego zachętę do porzucenia na Uniwersytecie w Kolonii *via antiqua* i podjęcia *via moderna*, promującej „koncepcje i argumenty (...) *ex quibus nullum derivari possit erroris contagium*”⁹⁴.

W ramach konkluzji Maarten Hoenen stwierdza wreszcie, że wszystkie różnice między *via moderna* i *via antiqua* były „zakorzenione”⁹⁵ w sporze o uniwersalia, przynajmniej do 1469 roku kluczowym dla oceny „ortodoksyjności”⁹⁶ podejścia i motywowanym „aspektami nie tylko doktrynalnymi”⁹⁷, takimi jak oskarżenia o „obronę potępianych [przez Kościół] założeń”⁹⁸ czy „niełatwy dostęp”⁹⁹ do źródeł, co skutkowało tym, że „obie partie *Wegestreit* prezentowały swoje poglądy jako gwarancję ortodoksji i broń przeciwko heterodoksji”¹⁰⁰, a nieodłącznym czynnikiem decydującym o kształcie wykładu była „teologiczna perspektywa myślowa”¹⁰¹ mistrzów filozofii, którzy w większości byli również „*baccalaurii* lub profesorami na wydziałach teologicznych”¹⁰², jeszcze wówczas koronującym swym autorytetem ich spekulatywne wysiłki i całą karierę uniwersytecką.

Rodzącą się w klimacie izolującego teologię od filozofii *Wegestreit* XV-wieczną mentalność pogładowo, profetycznie i z punktu widzenia antropologii religijnej podsumowuje Anca Manolescu na pierwszych stronach wydanej w 2010 roku książki *Mikołaj z Kuzy albo inna nowożytność*¹⁰³. Wskazując na nieodwracalne i sprzeciwiające się obrazowi średniowiecznemu nominalistyczne zerwanie ciągłości między sferą ziemską a tym, co transcendentne, rumuńska filozof pisze: „Boska wszechmoc (...) staje się [tu] nie tylko niezgłębialna, ale arbitralna, uznaniowa, «nieracjonalna» w tym sensie, że nie jest możliwe zbliżenie się do niej zgodnie z jakimś metodycznym podejściem poznawczym.”¹⁰⁴ Stawka tego braku współpracy wiary z intelektem jest zdaniem Manolescu wysoka, skoro „człowiek jako byt myślący oraz Bóg stają się

⁹³ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 28.

⁹⁴ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 29.

⁹⁵ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 29, przyp. 76.

⁹⁶ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 29.

⁹⁷ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 29.

⁹⁸ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 30.

⁹⁹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 30, przyp. 79.

¹⁰⁰ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 30.

¹⁰¹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 30.

¹⁰² M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century*”, s. 31.

¹⁰³ Por. A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*, Paris. L'Harmattan, 2010, s. 12-14.

¹⁰⁴ A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*, s. 12.

partnerami, którzy ryzykują to, że już się więcej nie będą rozumieć”¹⁰⁵. Inklinacje separatystyczne bukaresztańska antropolog rozpisuje ostatecznie na trzy etapy: najpierw ludzkość nowożytna widzi „«Boga niezrozumiałego» [«Dieu inintelligible»]”, następnie doświadcza „«Boga ukrytego» [«Dieu caché»]” lub „«śmierci Boga» [«Dieu mort»]”, by w końcu tego „«Boga dalekiego» [«Dieu séparé»]” na co dzień stracić z oczu.¹⁰⁶

Choć scharakteryzowana powyżej myśl nominalistyczna była odpowiedzią na negowany porządek średniowieczny, sama – ze względu na absolutyzowanie swojego podejścia – doczekała się równoległej reakcji, którą obszernie i koncepcyjnie opisuje Olivier Boulnois w swoim studium *Niewidzialne podobieństwo: nowa krystalizacja wiedzy*¹⁰⁷. Znajdujące się w zatytułowanej *Gwałtowne rozłuki (XIV-XV wiek)* trzeciej części analiz epoki średniowiecza, opracowanie wpisuje się w ogólne założenia monumentalnej i mającej wielu autorów publikacji, która wydobywa – opierając się na jego paradoksalności, historyczności, nieredukowalności oraz uniwersalności – „kulturotwórczą rolę chrześcijaństwa”¹⁰⁸. Doprowadzając opis do momentu, w którym zerwanie na linii teologia-filozofia jest już punktem wyjścia w metodologicznej debacie nowożytnych – ze względu na „wyraźną wolę autorów XIV-XV wieku, (...) [aby] dać teologii jako racjonalnemu pojmowaniu wiary prawdziwą niezależność [i by] (...) znaleźć właściwą teologii metodyczność, inną [niż filozoficzną] formę rozumu”¹⁰⁹ – Boulnois skupia się na nowych trendach teologicznych epoki. Podkreślając na wstępie, że bazowym celem kontrreformacji teologicznej było „skonstruowanie racjonalnego konceptu Boga, używanego w sposób odmienny od konwencjonalnego”¹¹⁰, francuski mediewista stwierdza, że wysiłki te przejawiały się konsekwentnie na płaszczyźnie podejmowanej tematyki, stosowanego języka oraz projektowanej struktury myślowej.

Chcąc wykazać autonomię przeprowadzanej przez siebie refleksji, teologowie renesansu późnośredniowiecznego stopniowo – i rozmyślnie, zdaniem Boulnois – zaczęli odwoływać się do takich cech Boga, „które nieznanne są filozofom: wolności, miłości i wszechmocy”¹¹¹. Tak kwalifikowana „niedostępna boskość”¹¹² była opisywana przez konstruowaną na nowo teologię w przeważającej części „na sposób

¹⁰⁵ A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*, s. 12.

¹⁰⁶ Por. A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*, s. 13.

¹⁰⁷ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible: une nouvelle cristallisation du savoir”, [w:] J.-R. ARMOGATHE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN (red.), *Histoire générale du christianisme des origines au XI^e siècle*, Paris, PUF, 2010, s. 1299-1321.

¹⁰⁸ J.-R. ARMOGATHE, Y.-M. HILAIRE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN, „Introduction générale”, [w:] J.-R. ARMOGATHE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN (red.), *Histoire générale du christianisme des origines au XI^e siècle*, Paris, PUF, 2010, s. 2.

¹⁰⁹ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1300.

¹¹⁰ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1312.

¹¹¹ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1312.

¹¹² O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1312.

metafizyczny, [tu:] niezależnie od kosmologii”¹¹³ – czy to „jako «pierwsza zasada»”¹¹⁴, czy jako „«transcendentale», [czyli] rzeczywistość uniwersalna warunkująca każde poznanie szczegółowe”¹¹⁵ – czy też dzięki „mistyce spekulatywnej”¹¹⁶, wyrosłej w ramach nurtu *devotio moderna*.

Począwszy od XIV wieku teologia zyskiwała suwerenność także na poziomie lingwistycznym, posługując się odtąd „językiem zwulgaryzowanym i (...) mniej technicznym”¹¹⁷. Wdrażany „ruch laicyzacji teologii”¹¹⁸ związany był ponadto z uznawaniem „pierwszeństwa języków świeckich (...) nad łaciną”¹¹⁹. Skutkowało to ostatecznie tym, że miejsce „skonstruowanej racjonalnie medytacji”¹²⁰ niejednokrotnie zajmował „humanistyczny trójmian retoryka-etyka-wiara”¹²¹, a radykalni myśliciele „doskonale władający kulturą uniwersytecką swego czasu, wyrażali się poza tym kadrem i wypowiadali się (...) w języku lokalnym”¹²².

Wreszcie tym, co według studium Boulnois na przełomie XIV i XV wieku zaczęło definitywnie zmieniać teologię były nowatorskie wymogi kompozycyjne. Postulowany „nowy porządek”¹²³ nauki o Bogu związany był z kwestią określenia elementu „fundującego i nadającego sens”¹²⁴ twierdzeniom teologicznym. Reorganizacja będąca „wynikiem serii etapów, z których każdy poszukiwał większego niż wcześniej sensu”¹²⁵, odrzuciła ostatecznie „wielkie konstrukcje średniowieczne”¹²⁶, wdrażając trzy procedury dekonstruujące – „wykazanie niezgodności (...), rozdzielenie (...) i oddzielenie”¹²⁷ ideałów teologicznego i filozoficznego – i tym samym tworząc w ramach renesansowej krytyki teologicznej miejsce na projekt „bardziej intymny i dojrzały”¹²⁸ w swojej wymowie.

Konsekwencje późnośredniowiecznej zmiany podejścia do studiów nad Objawieniem utrwaliły się głównie na poziomie metateologii. Wyraźne trwałe przeobrażenia mentalności rodzące nową teologię Stefan Swieżawski zauważa w odniesieniu do jej potencjalnie zakładanych źródeł, które przybierało formę

¹¹³ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1313.

¹¹⁴ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1313.

¹¹⁵ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1313.

¹¹⁶ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1314.

¹¹⁷ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1315.

¹¹⁸ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1315.

¹¹⁹ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1316.

¹²⁰ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1316.

¹²¹ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1316.

¹²² O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1317.

¹²³ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1318.

¹²⁴ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1318.

¹²⁵ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1321.

¹²⁶ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1321.

¹²⁷ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1321.

¹²⁸ O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1321.

„programowego eklektyzmu i nawrotu do Pisma Świętego”¹²⁹. Dochodząc w swoich analizach do 1350 roku, Mikołaj Olszewski w pracy *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii* podaje z kolei konkluzję, według której organizacja metodologicznej dyskusji scholastyków zasadzała się *inter alios* na tym, aby wytrasować „definicję jej [teologii] przedmiotu oraz jedność”¹³⁰. Wreszcie w ocenie Gillesa Berceville’a, usytuowana pomiędzy ścisłymi normami logiki i intuicyjnymi dążeniami mistyki, średniowieczna teologia uniwersytecka „pozostawiła nam w spadku logikę mistyki, teologię duchowości opartą na różnych ontologiach łaski”¹³¹.

Trafnie, choć nieświadomie zbiera powyższe intuicje ostatnia odsłona redagowanej przez Oliviera Boulnois antologii *Filozofia i teologia w średniowieczu*¹³². W końcowym rozdziale książki autor stwierdza, że w XIV i XV wieku osoby konstruujące *Komentarze do Sentencji*, czyli piszące podręczniki teologii, koncentrowały ich partie wprowadzające „na statusie epistemologicznym tej dyscypliny”¹³³. Głównym dla Boulnois przedstawicielem tak tworzących teologów jest Grzegorz z Rimini (1300-1358), włoski augustianin, czytanie którego „renowatorskich” dzieł zostało we francuskim – i nie tylko – środowisku akademickim definitywnie zarzucone dopiero za sprawą wydanego w Senlis w 1474 roku edyktu króla Ludwika XI¹³⁴. Boulnois zauważa najpierw, że Grzegorzowy prolog *Komentarza do Pierwszej Księgi Sentencji* określał teologię jako „dyskurs (...), zarazem język, jak i szlak, który prowadzi od zasad do następstw (...) i tworzy jakąś «całość znaczeniową»”¹³⁵. Z kolei, chociaż według Grzegorza z Rimini teologia nie była nauką, zdaniem autora *Epistemologii teologicznej* ma jednak u niego „swoją własną procedurę, (...) wychodzącą zawsze z Pisma Świętego”¹³⁶. Konkludując teologię w *Lectura in Primum Sententiarum* Grzegorza ostatecznie związana jest w opinii Boulnois z aprobatą (*assentiment*) i przyłgnięciem (*adhésion*) do jej wniosków, zarazem zwijających wiarę jako jej „forma”¹³⁷, jak i przynoszących ją w przekonawczej „postaci”¹³⁸.

¹²⁹ S. SWIEŻAWSKI, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa, Biblioteka „Więzi”, 1983, s. 52.

¹³⁰ M. OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków, Universitas, 2002, s. 558.

¹³¹ G. BERCEVILLE, „Entre logique et mystique. La théologie universitaire”, [w:] J.-Y. LACOSTE, *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, s. 277.

¹³² O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique: assentiment, doute et tromperie divine au XIV^e siècle. Grégoire de Rimini, Holcot, Pierre d’Ailly”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 439-458.

¹³³ O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique”, s. 439.

¹³⁴ Zob. A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin de Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996, s. 429-432.

¹³⁵ O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique”, s. 439.

¹³⁶ O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique”, s. 439.

¹³⁷ O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique”, s. 446.

¹³⁸ O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique”, s. 447.

Powyższe trójstopniowe analizy zaprezentowały panoramę myśli filozoficzno-teologicznej XV wieku, ukazując poglądowo to, w jaki sposób Mikołaj z Kuzy mógł być „wcieleniem wielorakich ideałów i napięć swego czasu”¹³⁹. Sztandarowe dla poszczególnych etapów rozumowania prace tylko egzemplarycznie wspominały o działalności naukowej kardynała. W studium *Via antiqua i Via moderna w XV wieku* Hoenen usytuował krytykę powołującej się na Arystotelesa tradycji – „znacząco”¹⁴⁰ podejmowaną przez Kuzańczyka w *De docta ignorantia* i objawiającą się w sięganiu przez niego do przedstagiuryckich dzieł Pitagorasa i Platona – w ramach szerszego nurtu „poszukiwania nowego kierunku w uprawianiu filozofii i teologii”¹⁴¹. Boulnois w *Ogólnej historii chrześcijaństwa* pokazał z kolei, że poszczególne momenty późnośredniowiecznej reakcji teologicznej – takie jak własne koncept Boga i język teologiczny, dowartościowanie symboliki i mądrości nieuczonych – obecne są także w dziele Kuzańczyka¹⁴². Wreszcie antologia *Filozofia i teologia w średniowieczu*, uwydatniając metateologiczne aspekty badanej opozycji, uznała wprowadzoną przez Mikołaja z Kuzy koncepcję *coincidentia oppositorum* za skuteczny sposób na to, by teologia mistyczna z jednej strony stała się „niedostępna”¹⁴³ filozofii opierającej się na zasadzie niesprzeczności, a z drugiej – by posługiwanie się intelektem zostało w przestrzeni nauki o Bogu na inny sposób „potwierdzone”¹⁴⁴.

Co do kształtu faktycznego oddziaływania późnośredniowiecznej debaty metodologicznej na dzieło Mikołaja opinie kuzanologów są podzielone i oscylują między poglądem głoszącym, że „trudne do ustalenia”¹⁴⁵ jest to, jaki wpływ na piętnastoletniego studenta Uniwersytetu w Heidelbergu wywarła królująca w nim wówczas *via moderna*, a tezą, według której powstałe w 1458 roku *De beryllo* to „dzieło napisane wewnątrz *Wegestreit*”¹⁴⁶. Uwzględniając heidelberskie zetknięcie się Kuzańczyka z myślą nominalisty Marsyliusza z Inghen (1340-1396) oraz późniejsze związki kardynała z wiernym *modernis* niderlandzkim ruchem nowożytnego pobożności, najbardziej kompetentna w dziedzinie studiów nad średniowiecznym neoplatonizmem chrześcijańskim Meredith Ziebart¹⁴⁷ stwierdza, że w dziele Mikołaja z Kuzy, „jakkolwiek

¹³⁹ S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, „Introduction: Nicholas of Cusa and Early Modern Reform. Towards a Reassessment”, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 1.

¹⁴⁰ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 20.

¹⁴¹ M.J.F.M. HOENEN, „*Via Antiqua* and *Via Moderna* in the Fifteenth Century”, s. 20.

¹⁴² Por. O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible”, s. 1312.1318.

¹⁴³ P. NOUZILLE, „Théologie mystique et docte ignorance. Gerson, Vincent d'Aggsbach et Nicolas de Cues”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 419.

¹⁴⁴ P. NOUZILLE, „Théologie mystique et docte ignorance”, s. 434.

¹⁴⁵ M. WATANABE, „Introduction”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 1.

¹⁴⁶ E. RUSSO, *The philosophical-theological method of Nicholas of Cusa in his De beryllo*, Università degli Studi di Salerno [praca doktorska], 2018, s. 5.

¹⁴⁷ Ziebart swoją tezę doktorską napisała pod kierunkiem – wspomnianego powyżej – prof. Maartena J.F.M. Hoena. Por. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. xii.

czasami anektował on nominalistyczne *topoi*, nie ma nic, co uzasadniałoby określanie go mianem nominalisty lub kogoś mającego nominalistyczne tendencje,¹⁴⁸ a Kuzańskie „odniesienie do kwestii, którymi żył *Wegestreit*, jest mniej spolaryzowane i odzwierciedla bardziej osobiste rozwinięcie różnych wpływowych koncepcji rozpowszechnionych w jego czasach”¹⁴⁹. To, skąd Mikołaj z Kuzy bezpośrednio czerpał inspiracje – twórczo następnie przez siebie rozwijane – będzie przedmiotem analiz kolejnego podrozdziału.

1.2. Autorytety teologiczno-filozoficzne Mikołaja z Kuzy

Po rocznej podstawowej¹⁵⁰ formacji akademickiej w Heidelbergu Mikołaj z Kuzy zapisał się na Uniwersytet w Padwie, gdzie odbywał – porównywalne poziomem do bolońskich i zakończone tytułem *doctor decretorum* – sześcioladne studia prawnicze pod okiem i dachem Prosdocymusa Contiego (1370-1438)¹⁵¹. O ile edukacja heidelberska mogła być tylko preludium do kariery naukowej, o tyle w padewskim okresie życia Kuzańczyk otworzył swoje horyzonty myślowe, zapoznając się bliżej z włoskim humanizmem, zaprzyjaźniając się aż po ostatnie dni swojego życia z jego przedstawicielem Pawłem Toscanellim oraz rozwijając swoje zafascynowanie kulturą grecką¹⁵². Według własnego świadectwa wydanego przez Kuzańczyka kilkadziesiąt lat później, przełom padewski związany był także z jego większym zainteresowaniem mistyką świętego Bernardyna ze Sieny¹⁵³ i – jak sugeruje Watanabe – teologią w ogóle, skoro kontakty Kuzańsko-Bernardyńskie zbiegły się czasowo z nabyciem przez Mikołaja *Itinerarium mentis in Deum* świętego Bonawentury oraz *De mystica theologia*, wydanej

¹⁴⁸ M. ZIEBART, „Cusanus and Nominalism”, [w:] T.M. IZBICKI, J. ALEKSANDER, D. DUCLOW, *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 220.

¹⁴⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 6.

¹⁵⁰ Meuthen twierdzi, że nie jest pewne, czy Mikołaj „opuścił Heidelberg z tytułem bakałarza sztuk wyzwolonych”. E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010, s. 15.

¹⁵¹ Por. M. WATANABE, „Canon Law”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 15.

¹⁵² Por. M. WATANABE, „Introduction”, s. 2.

¹⁵³ W latach 50-tych XV wieku – otwartych kanonizacją świętego Bernardyna 24 maja 1450 roku w Rzymie – Mikołaj z Kuzy dwukrotnie wspomina o padewskich kontaktach z franciszkańskim kaznodzieją: 1) w 1454 roku (ACus 17) – pożyczając mnichom z Tegernsee do skopiowania znany Bernardynowi *Komentarz do Apokalipsy* autorstwa Macieja Szwedzkiego. Por. H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. I/1: 1401 – 1437 *Mai 17*, Hamburg, Felix Meiner, 1976, s. 6; 2) w 1457 roku (ACus 16) – mówiąc homilię o słuchaniu w Padwie kazania Bernardyna na temat sposobu głoszenia Ewangelii. Por. H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. I/1, s. 5. W tej samej homilii Kuzańczyk wspomina swój pobyt w Rzymie w 1424 roku (ACus 20), świadomość niezdolności skutecznej perswazji u papieża Marcina V oraz fakt papieskiego wezwania do Rzymu świętego Bernardyna. Por. H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. I/1, s. 6-7.

zaledwie kilkanaście lat wcześniej przez Jana Gersona¹⁵⁴. Posiadając stosowne wykształcenie i określone predylekcje, szerokie znajomości oraz prebendy zapewniające utrzymanie¹⁵⁵, na wiosnę 1425 roku Mikołaj z Kuzy został przyjęty na Uniwersytet w Kolonii jako profesor „historii prawa”¹⁵⁶.

Dla intelektualnego rozwoju Kuzańczyka lata kolońskie były czasem „kluczowym”¹⁵⁷. Właśnie wtedy „zbudował [on] swoją kulturę filozoficzno-teologiczną u boku Heymeryka de Campo”¹⁵⁸. Również w Kolonii Mikołaj rozwinął skrzydła jako kwerendarz archiwów kościelnych – zainfekowany humanistycznym zamiłowaniem do odkrywania źródeł, a zarazem uprzywilejowany znajomością z Urlichem von Manderscheid, kanonikiem trewirskim i zarazem dziekanem kolońskiej kapituły katedralnej.¹⁵⁹ Stąd też przewodnimi tematami niniejszego podrozdziału będą: sposób, w jaki mistrz Heymeryk van de Velde wprowadził kanonistę Kuzańczyka w zaawansowaną teologię Pseudo-Dionizego, neoplatoński albertyzm i mistyczny lullizm, a także bogate dziedzictwo piśmiennicze zdeponowane ostatecznie w Mikołajowym księgozbiornie w Kuzie. Konsekwentnie w pierwszej odsłonie podrozdziału zaprezentowane zostaną wyniki prac historycznofilozoficznych autorstwa Andrei Fiammy, a w drugiej – uznany powszechnie wśród kuzanologów fragment studium Pauline Watts. Śródrożnym przystankiem spajającym analizy okaże się prezentacja prób Davida Albertsona, sytuujących Kuzańczyka w nurcie tradycji neopitagorejskiej.

W artykule zatytułowanym *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi*¹⁶⁰ Andrea Fiamma zajmuje się motywami immatrykulacji na Uniwersytet w Kolonii mogącego pochwalić się już wcześniejszą „znakomitą [włoską] formacją intelektualną”¹⁶¹ Kuzańczyka i stawia hipotezę, że dokonało się to „prawdopodobnie w

¹⁵⁴ Watanabe stwierdza, że Kuzańczyk posiadał wymienione dzieła „nieco przed rokiem 1424”. M. WATANABE, „Rome in 1424”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 242.

¹⁵⁵ Po powrocie do diecezji arcybiskup Otto von Ziegenhain uposażył Mikołaja w roczny dochód w postaci 40 florenów (guldenów), jednej fury wina oraz 4 miar pszenicy. Biskup oddał pod zarząd Mikołaja także Kościół świętego Andrzeja w Altrich, który przynosił 10 marek srebra. Jeśli idzie o osoby, które mogły nakłonić Mikołaja do studiowania w Kolonii, z dużym prawdopodobieństwem był to Winand von Steeg. Por. M. WATANABE, „Altrich”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 250.

¹⁵⁶ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 26.

¹⁵⁷ M. WATANABE, „The University of Cologne”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 253.

¹⁵⁸ G. BERCEVILLE, „Entre logique et mystique. La théologie universitaire”, s. 276.

¹⁵⁹ Por. M. WATANABE, „Kues: The Town”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 228. Por. M. WATANABE, „The University of Cologne”, s. 252.

¹⁶⁰ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 41, «Interpretazioni filosofiche dell’Esamerone nella letteratura medievale», 2016, s. 217-257. Niniejszy przyczynek został wyróżniony w 2015 roku nagrodą Helena Klotz-Makowiecki-Preis für wissenschaftliche Arbeiten zur Cusanus-Forschung.

¹⁶¹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 221.

celu studiowania filozofii i być może teologii”¹⁶². Poszukując argumentów, którymi miałby się kierować udający się do Kolonii *doctor decretorum*, Fiamma wskazuje przede wszystkim na ogólny kulturowy klimat panujący w tym „największym na owe czasy niemieckim ośrodku intelektualnym”¹⁶³. Na wybór Mikołaja zdaniem włoskiego badacza wpływ mogła mieć szczególnie struktura organizacyjna Uniwersytetu Kolońskiego, którego wydziały zostały zaprojektowane „według *viae*, czyli (...) różnych sposobów podejścia do poszczególnych kwestii filozoficznych i teologicznych”¹⁶⁴, które z kolei mogły się „chlubić, każda z osobna, posiadaniem [własnej] bursy”¹⁶⁵, to znaczy mieszkalnego kolegium uniwersyteckiego, koncentrującego życie codzienne i akademickie.¹⁶⁶ Jako że wytworzony „układ sił, które zarządzały dystrybucją stanowisk dydaktycznych”¹⁶⁷, wymagał, aby rezydowanie profesorów w kolegium, do którego byli afiliowani, miało charakter „stabilny”¹⁶⁸, w przypadku krótkiego pobytu Kuzańczyka w Kolonii „wydaje się [to] mało prawdopodobne”¹⁶⁹ i sugeruje jego inne niż „organiczne”¹⁷⁰, bo „tymczasowe”¹⁷¹ zaangażowanie w strukturę akademicką. Zdaniem Fiammy wyjątkową rolę w usytuowaniu uniwersyteckim Mikołaja z Kuzy odgrywać miały „osobiste relacje”¹⁷² z zarządcą bursy, na którego domniemane zaproszenie prowadził on wykłady prawnicze, a także z holenderskim mistrzem filozofii Heymerykiem de Campo, „głównym w XIV wieku promotorem albertyzmu”¹⁷³ i zarządcą późniejszej *bursae Laurentianae*, w której padewski doktor prawa „często gościł”¹⁷⁴. Posiadanie „specjalnego statusu studenta-profesora”¹⁷⁵ i brak „inkardynacji do konkretnej bursy”¹⁷⁶, zdaniem autora artykułu stworzyły Kuzańczykowi „rozliczne okazje do uniwersyteckiego pogłębienia myśli filozoficzno-teologicznej właściwej *antiquorum* z Kolonii”¹⁷⁷ i ostatecznie wzbudziły u niego „zainteresowanie doktryną albertystyczną”¹⁷⁸ prezentowaną przez Heymeryka de Campo oraz chęć „towarzyszenia z bliska”¹⁷⁹ tej antytomistycznej odślonie inspirowanego teologicznie *Wegestreit*.

¹⁶² A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 221.

¹⁶³ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 222.

¹⁶⁴ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 222-223.

¹⁶⁵ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 223.

¹⁶⁶ Takie rozwiązanie organizacyjne z jednej strony ułatwiało nauczanie, gdyż bursa pozwalała na uzyskanie „uprzywilejowanego klimatu dla intensywnej formacji studentów”, a z drugiej sprzyjało tworzeniu zamkniętych szkół nadmiernie skupionych na „zachowaniu doktryny” stojących na ich czele mistrzów. A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 223-224.

¹⁶⁷ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 224.

¹⁶⁸ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 225.

¹⁶⁹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 225.

¹⁷⁰ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 225.

¹⁷¹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 225.

¹⁷² A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 225.

¹⁷³ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 228.

¹⁷⁴ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 232.

¹⁷⁵ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 235.

¹⁷⁶ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 235.

¹⁷⁷ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 235.

¹⁷⁸ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 233.

¹⁷⁹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 234.

W artykule zatytułowanym *Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries*¹⁸⁰ Andrea Fiamma dokładnie charakteryzuje „«mającą rozległe wpływy siatkę tekstualnych, słownych, literackich i personalnych zależności, rzec można *humus*»”¹⁸¹ koloński, z którym Kuzańczyk zetknął się dzięki „przyjaźni z Heymerykiem de Campo w latach 1425-1429”¹⁸². Wymieniając jednym tchem – współtworzących nieobcy Mikołajowi z Kuzy nadreński czarnoziem filozoficzno-teologiczny – dominikanów „Alberta Wielkiego, Hugona Ripelina ze Strasburga, Teodoryka z Fryburga, Ulryka ze Strasburga, Bertholda z Moosburga i Mistrza Eckharta”¹⁸³, autor studium podkreśla jedną wspólną im metodologiczną cechę, którą była chęć opracowania „syntezy doktryn Arystotelesa, Pseudo-Dionizego Areopagity i Augustyna z neoplatonizmem arabskojęzycznych filozofów”¹⁸⁴. Rozpoczynając w ramach referowania *status quaestionis* od nie ściśle historiograficznych „prób widzenia Kuzańczyka jako kontynuatora tradycji albertystycznej”¹⁸⁵, a także od opartych na manuskryptach prac ukazujących „«kongenialen Begegnung»”¹⁸⁶ myśli Kuzańskiej z dziełami autorów szkoły kolońskiej, Fiamma przechodzi do centralnej części przedłożenia zatytułowanej *Analiza znanych Kuzańczykowi dzieł niemieckich dominikanów*¹⁸⁷ i dzieli wymienionych wyżej członków Zakonu Kaznodziejskiego na dwie grupy, uwzględniając za niezbędne, ale jedynie pomocnicze – gdyż problematyczne – „wątki”¹⁸⁸ obecności lub nieobecności ich prac „pośród rękopisów Kuzańskiej biblioteki”¹⁸⁹.

Pierwszy blok autorów szkoły kolońskiej zawiera nazwiska Alberta Wielkiego, Hugona Ripelina i Mistrza Eckharta, obejmując tym samym myślicieli, znajomość których dzieł została potwierdzona u Kuzańczyka między innymi dzięki eksploracji jego wczesnych kazań, wygłoszonych w latach 1428-1431, a więc tuż po okresie kolońskim. Badając wpływ Alberta Wielkiego (zm. 1280 r.) na twórczość Mikołaja z Kuzy, Fiamma wskazuje na nauki wygłoszone przez tego ostatniego „w Koblencji na przełomie lat

¹⁸⁰ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84, 2017, s. 91-128.

¹⁸¹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 92. Autorem cytowanego tekstu jest tu Alain de Libera.

¹⁸² A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 91.

¹⁸³ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 92.

¹⁸⁴ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 92.

¹⁸⁵ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 94.

¹⁸⁶ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 95. Termin ukuty przez Josefa Kocha, oznaczający punkt, którym doktryny spotykają się ze sobą, wykazując jednocześnie wysoki stopień pokrewieństwa myśli.

¹⁸⁷ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 98.

¹⁸⁸ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 99.

¹⁸⁹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 99. Problematyczność związana jest często z niemożnością ustalenia ostatecznej daty włączenia poszczególnych dzieł do księgozbioru kuzańskiego, a co za tym idzie z niepewnością co do ich potencjalnego wpływu na twórczość Mikołaja z Kuzy. Z drugiej strony – nieobecność dzieła w bibliotece Mikołaja nie może automatycznie oznaczać braku oddziaływania na jego myśl.

1430/31”¹⁹⁰, zawierające odniesienie do Albertowego *Komentarza do Ewangelii według świętego Mateusza* oraz cytujące dwa pseudoalbertyńskie dzieła, i stwierdza, że *Doctor universalis* stał się znany Kuzańczykowi dzięki pośrednictwu Heymeryka de Campo, który był „ekspertem w dziedzinie myśli albertystycznej”¹⁹¹ i który „wielokrotnie”¹⁹² odwoływał się do Albertowego komentarza do pseudodionizjańskiego *De divinis nominibus*, pozyskanego ostatecznie przez Kuzańczyka 9 sierpnia 1453 roku¹⁹³. Kuzańska znajomość dzieła Hugona Ripelina ze Strasburga (zm. ok. 1270 r.), drugiego myśliciela szkoły kolońskiej, zdaniem autora artykułu została potwierdzona na podstawie kazań Mikołaja „wygłoszonych u Świętego Floryna w Koblencji na przełomie lat 1430/1431”¹⁹⁴, powołujących się między innymi na napisane przez Hugona w latach 1265-1270 i funkcjonujące jako „manifest albertynizmu”¹⁹⁵ *Compendium theologiae veritatis*, które w bibliotece w Bernkastel-Kues „nie jest [jednak] opatrzone nazwiskiem autora”¹⁹⁶. Wreszcie ślady wpływu poznanej „w czasie studiów na Uniwersytecie Kolońskim”¹⁹⁷ twórczości Mistra Eckharta z Hochheim (zm. 1328 r.) Andrea Fiamma znajduje – za Wackerzappem, Kochem i Haubstem – już „w pierwszych kazaniach Kuzańczyka (1428-1430)”¹⁹⁸, odwołujących się do idei zawartych w Eckhartowym *Opus tripartitum*, na cele Mikołaja „skopiowanym w Koblencji w 1444 roku”¹⁹⁹ i mającym bezpośredni wpływ na Kuzańskie *Opuscula* z lat 1445-1447²⁰⁰.

W drugiej grupie dominikanów ze szkoły kolońskiej Fiamma umieszcza Bertholda z Moosburga, Teodoryka z Fryburga oraz Ulryka ze Strasburga, mając na myśli autorów opracowań, które Mikołaj z Kuzy z dużym prawdopodobieństwem „mógł napotkać (...), choć nie znajdują się one w jego bibliotece”²⁰¹, ani nie są one przez niego

¹⁹⁰ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 102.

¹⁹¹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 102.

¹⁹² A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 102.

¹⁹³ Por. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 101. Oprócz opatrzonego 628 marginalnymi notami Kuzańczyka komentarza do *De divinis nominibus* Ms. Cus. 96 zawiera również Albertowe komentarze do trzech innych dzieł Pseudo-Dionizego: *Super coelestem*, *In mysticam theologiam* oraz *Commentum in epistolas*.

¹⁹⁴ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 104.

¹⁹⁵ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 104.

¹⁹⁶ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 104. *Compendium* zawarte jest w Ms. Cus. 103.

¹⁹⁷ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 105. Fiamma ma na myśli raczej „prywatne studium w rozmaitych bibliotekach klasztorów i instytucji diecezji trewirskiej i kolońskiej” niż oficjalne wykłady na Wydziale Sztuk Wyzwolonych. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 106.

¹⁹⁸ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 105.

¹⁹⁹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 105. Dzieła Eckharta znajdują się w Ms. Cus. 21.

²⁰⁰ Por. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 108.

²⁰¹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 98. Jak stwierdza badacz, w bibliotece w Bernkastel-Kues nie ma „żadnej kopii”, „żadnego rękopisu” ani „żadnego kodeksu” z dziełami odpowiednio Bertholda, Teodoryka i Ulryka. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 110.114.115.

cytowane. W poszukiwaniu potencjalnego wpływu przywołanych teologów na myśl Kuzańską głównymi wyznacznikami dla historyka filozofii stają się: domniemane pośrednictwo osób trzecich, podobieństwa konceptualne, a nawet wprost kalki terminologiczne – ułożone odwrotnie proporcjonalnie co do stopnia współwystępowalności.

Według autora artykułu *Mikołaj z Kuzy i tzw. szkoła kolońska* największą „liczbą dowodów”²⁰² na zaistnienie ewentualnej zależności między dziełem Mikołaja z Kuzy a twórczością przedstawiciela drugiej grupy nadreńskich myślicieli cieszy się *Expositio super Elementationem theologiam Procli Bertholda z Moosburga* (zm. po 1361 r.). Z jednej strony powszechna sława i autorytet, jaki dzieło posiadało w oczach Kuzańczyka, uwidocznione zostały we fragmencie *Apologii uczonej niewiedzy*²⁰³, gdzie w ramach „krótkiej historii neoplatonizmu”²⁰⁴ Mikołaj z Kuzy – mając na myśli właśnie bawarskiego dominikanina – posłużył się imieniem *Iohannes de Mossbach*²⁰⁵, „aby skompletować filozoficzną tradycję, która jego zdaniem rozpoczęła się od Pseudo-Dionizego Areopagity, kontynuowana była w późnym antyku przez Mariusza Wiktoryna i zakończyła się w średniowieczu dzięki Eriugenie i opracowaniom eriugenistycznym”²⁰⁶. Z drugiej strony nie bez znaczenia dla oceny oddziaływania myśli Bertholda z Moosburga na dzieło Kuzańczyka pozostaje wspólnota źródeł, z których czerpali i które „animowały”²⁰⁷ neoplatoński przewrót w szkole kolońskiej. Zdaniem Fiammy kluczowe dla powstania zarówno *Expositio*, jak i „«pasjonujących studiów Mikołaja z Kuzy nad skarbami chrześcijańskiego neoplatonizmu»”²⁰⁸, jest *Clavis physicae*, wymienione we wzmiankowanym wyjątku z *Apologii uczonej niewiedzy*, przypisywane błędnie tak przez Bertholda, jak i Kuzańczyka „niejakemu «Teodorowi»”²⁰⁹, a poznane przez obydwu na bazie „tego samego kodeksu”²¹⁰

²⁰² A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 109.

²⁰³ ADI 43 (h II, 29,15-30,3): *Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περί φύσεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi*. Autorytet Bertholda wzrasta, gdy zdamy sobie sprawę z tego, że „Kuzańczyk bardzo rzadko wzmiankował autorów innych niż Platon, Arystoteles czy Dionizy”, posługując się raczej rodzajowymi sformułowaniami „platończycy” lub „perypatetycy”. Uważając tych pierwszych za swoich prekursorów, Mikołaj – zgodnie z cytowanym przez Fiammę studium Fuehrera – zaliczał do nich: Platona, Plotyna, Chalcydiusza, Makrobiusza, Marcjanusa Kapellę, Pryscjana z Lidii, Pseudo-Dionizego, świętego Augustyna, Firmicusa Maternusa, Teodoryka z Chartres, Bernarda z Tours czy Wilhelm z Conches. Por. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 110 wraz z przyp. 115.

²⁰⁴ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 113.

²⁰⁵ O tym, że Iohannes de Mossbach to Berthold z Moosburga: M. FÜHRER, S. GERSH, „Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg”, [w:] S. GERSH (red.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*, New York, Cambridge University Press, 2014, s. 306.

²⁰⁶ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 111.

²⁰⁷ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 112.

²⁰⁸ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 112.

²⁰⁹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 112. Literatura przedmiotu wskazuje, że autorem *Clavis physicae* jest Honorius Augustodunensis. Por. M. FÜHRER, S. GERSH, „Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg”, s. 307; M.T. GAETANO, „Nicholas of Cusa and Pantheism in Early Modern Catholic Theology”, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER,

paryskiego, który zgodnie – choć nieświadomie – opatrzyli własnymi głosami marginalnymi²¹¹. Wreszcie o bliskości metodologicznej Bertholda z Moosburga i Mikołaja z Kuzy świadczą ostatecznie niezbadane jeszcze do końca zbieżności terminologiczne, na przykład których Fiamma podaje zwroty: *coincidentia oppositorum* i *possest* – jako wspólne autorom pojęcia teologiczne²¹² oraz *aristotelica secta* – jako zaproponowane przez nich, wbrew panującym kanonom historiofilozoficznym, pejoratywne „określenie scholastycznej teologii”²¹³ inspirowanej myślą Stagiryty.

W drugiej kolejności wśród wielce prawdopodobnych, ale niepotwierdzonych co do litery – ani w twórczości, ani w bibliotece – autorytetów teologicznych Kuzańczyka Andrea Fiamma umieszcza Teodoryka z Fryburga (zm. ok. 1310 r.), który w przeciwieństwie do Bertholda z Moosburga nie jest u niego wprost „wzmiankowany, oznaczony czy referowany”²¹⁴, być może tylko dlatego, że znany jest on Mikołajowi z Bertholdowej *Expositio*, w której pojawia się często jako „przewodnik po filozoficznych założeniach Proklosowych twierdzeń”²¹⁵. Według artykułu *Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School* ewentualne „zestawienie trzech doktryn Teodoryka z Fryburga, Bertholda z Moosburga i Mikołaja z Kuzy”²¹⁶ w pełni ukazałoby wzajemne powiązania konceptualne, mając na uwadze już zauważalne „podobieństwo”²¹⁷ między systemami Teodoryka i Mikołaja na poziomie wykorzystywanych „źródeł”²¹⁸ i prezentowanych „teorii”²¹⁹, na potwierdzenie czego Fiamma przytacza pitagorejsko-proklosową tezę *de quattuor unitatibus*, „którą można odnaleźć zarówno w *De intellectu* Teodoryka, jak i w *De coniecturis* Kuzańczyka”²²⁰.

Ostatnim autorem dominikańskiej szkoły kolońskiej, którego Andrea Fiamma przedstawia jako z dużym prawdopodobieństwem mającego wpływ na formację intelektualną młodego Mikołaja z Kuzy, jest Ulryk ze Strasburga (zm. 1277 r.), autor dzieła *De summo bono*. Mając do wyboru Bertholda z Moosburga, Dionizego Kartuza

Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 204, przyp. 31; E. KING, „Eriugenism in Berthold of Moosburg’s *Expositio super Elementationem theologicam Procli*”, [w:] D. CALMA (red.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. I: *Western Scholarly Networks and Debates*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 394.

²¹⁰ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 112. Nieco wcześniej Fiamma stwierdza, że kodeks ukrywany przez lata w Bibliotece Paryskiej odnalazł w 1327 roku Berthold z Moosburga, a jako kompendium Eriugeńskiego *De divisione naturae* pierwszy scharakteryzował Mikołaj z Kuzy. Por. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 111.

²¹¹ Warto wspomnieć, że Mikołaj z Kuzy nakazał skopiować *Clavis physicae* na swoje potrzeby. Zawierający niniejsze dzieło rękopis Biblioteki w Bernkastel-Kues nosi dziś oznaczenie Ms. Cus. 202. Por. A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 111.

²¹² A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 112-113, przyp. 129.

²¹³ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 113.

²¹⁴ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 114.

²¹⁵ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 115.

²¹⁶ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 115.

²¹⁷ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 114.

²¹⁸ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 114.

²¹⁹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 114.

²²⁰ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 114.

oraz Heymeryka de Campo i opowiadając się za „mediacją”²²¹ tego ostatniego w przybliżeniu Kuzańczykowi rękopisu *De summo bono*, „krążącego w pierwszej połowie XV wieku w Kolonii na Wydziałach Teologii i Sztuk”²²² i „studiowanego przez wszystkich zwolenników *via antiqua*”²²³, autor artykułu podkreśla, że dzieło Ulryka – w wielu miejscach „odnoszące się”²²⁴ do *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego Areopagity i do komentujących go tekstów autorstwa Alberta Wielkiego – „w pełni odpowiadało rodzajowi pracy naukowej wykonywanej przez Kuzańczyka i Heymeryka w latach 1425-1426”²²⁵. Nosząca w sobie potencjał formacyjny zbieżność zamysłu Ulryka z zainteresowaniami Mikołaja jest na koniec w artykule nieśmiało potwierdzona przez zauważoną w literaturze przedmiotu nieprzypadkową, gdyż „zbyt szczegółową korespondencją”²²⁶ między teoriami obydwu autorów na poziomie opisu Boskiego umysłu i jego egzemplarycznej dla świata zawartości.

Metodologia zastosowana w odniesieniu do argumentacji na rzecz wpływu neoplatonistycznie zabarwionego albertyzmu kolońskiego na myśl Mikołaja z Kuzy została wykorzystana przez Andree Fiammę w drugiej części artykułu *Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi* w celu zaprezentowania procesu „zapoznawania się młodego Kuzańczyka z dziełem Rajmunda Lulla”²²⁷ i jego mistycznym racjonalizmem. Zdaniem autora „odziedziczone po Heymeryku zainteresowanie tradycją lullańską”²²⁸ można odnaleźć już w pierwszych dziełach Mikołaja z okresu pokolońskiego, zwłaszcza „w kazaniach wygłoszonych w Koblencji (1428-1430)”²²⁹. Na potwierdzenie toku rozumowania wykazującego doniosłość kolońskich studiów padewskiego profesora prawa dla znajomości myśli *Doctoris Illuminati* Fiamma rozwija kilkunasturowe dowodzenie oparte o analizę rękopisów dokonaną przez Rudolfa Haubsta. Najpierw autor wylicza znajdujące się wśród kodeksów Biblioteki założonego przez Kuzańczyka Szpitala świętego Mikołaja w Bernkastel-Kues, oznaczone numerami 105-106 i sięgające lat dwudziestych XV wieku „teksty Heymeryka o ewidentnym nachyleniu lullańskim”²³⁰. Następnie stwierdza, że dzieła błogosławionego Rajmunda zostały skopiowane, współtworząc dzisiejszy *Codex Cusanus 83*, wiosną 1428 roku „w Paryżu, wtedy gdy Kuzańczyk studiował [zbiory] biblioteki mnichów kartuskich, a

²²¹ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 115.

²²² A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 116.

²²³ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 117.

²²⁴ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 126.

²²⁵ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 126.

²²⁶ A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School”, s. 127, przyp. 201.

²²⁷ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 240.

²²⁸ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 242.

²²⁹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 242.

²³⁰ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 243. Fiamma podaje tu, że w kodeksie 105 skopiowane są: *Summarius dominice passionis epylogus* oraz *Determinacio casus alicuius*, a w kodeksie 106: *Sermo factus Basilee in synodo in die s. Augustini, Quadripartitus questionum supra libros Sentenciarum, Questiones supra libros philosophie rationalis, realis et moralis, Theoremata tocuis universi fundamentaliter doctrinalia* oraz *Ars demonstrativa*.

potem Uniwersytetu Paryskiego²³¹, co potwierdza sam Mikołaj „znajdującą się w jednym z kodeksów Biblioteki Narodowej w Pradze własnoręczną notatką²³², w której podaje, że charakter pisma Rajmunda – dobrze mu znany dzięki osobistemu i dogłębniemu studium paryskiemu „«eo tempore»²³³ – nie należy do katalońskiego tercjarza franciszkańskiego, ale do innego teologa piszącego „w języku oksytańskim²³⁴. Wreszcie, prezentując wyniki prac grafologicznych, porównujących kodeks 106 z niektórymi fragmentami kodeksu 83, Fiamma ustala, że odkrywanie racjonalnomistycznych pism Rajmunda Lulla było dla Kuzańczyka niezastąpioną „akademicką» okazją do współpracy z Heymerykiem de Campo²³⁵ czy też wręcz „pracą zespołową²³⁶ obu myślicieli.

Otwierającym nowe przestrzenie interpretacyjne kontrapunktem namysłu nad źródłami teologiczno-filozoficznymi Kuzańczyka są prace Davida Albertsona na temat wykorzystania dorobku tradycji chartryjskiej w konstruowaniu *operis Cusani*: sygnalizujący tematykę artykuł z 2010 roku zatytułowany *A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous Fundamentum naturae: Reassessing the Vorlage Theory*²³⁷, systematyzująca monografia z 2014 roku pod tytułem *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres*²³⁸ oraz pogłębiający przyczynek z 2016 roku o znamienym tytule *Boethius noster: Thierry of Chartres's Arithmetica Commentary as a Missing Source of Nicholas of Cusa's De docta ignorantia*²³⁹.

W omówieniu *A Learned Thief?* Albertson wskazuje na to, że posłużenie się przez Mikołaja z Kuzy anonimowym polemicznym traktatem neopitagorejskim *Podstawa świata, którą fizycy jawnie zignorowali (Fundamentum naturae quod physicos ignorasse videtur)*, znalezionym przez Marteena Hoenena w 1994 roku w bibliotece eichsteckiego dominikanina Georga Schwarza (1434-ok. 1484), nie neguje oryginalności powstających począwszy od 1440 roku Kuzańskich dzieł teologiczno-filozoficznych, ale „zmusza do ponownego otwarcia się na nierozwiązany problem rozległego wpływu, jaki na niemieckiego kardynała wywarł Teodoryk z Chartres.”²⁴⁰

²³¹ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 244.

²³² A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 244.

²³³ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 244, przyp. 95.

²³⁴ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 245.

²³⁵ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 246.

²³⁶ A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, s. 247.

²³⁷ D. ALBERTSON, „A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum naturae*: Reassessing the *Vorlage Theory*”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 77/2, 2010, s. 351-390.

²³⁸ D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014.

²³⁹ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*: Thierry of Chartres's *Arithmetica Commentary* as a Missing Source of Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia*”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 83/1, 2016, s. 143-199.

²⁴⁰ D. ALBERTSON, „A Learned Thief?”, s. 389-390.

Drugie z kolei i bardziej kompleksowe opracowanie Albertsona, zatytułowane *Mathematical Theologies* – zauważając Mikołajowe predylekcje do „utożsamiania się z wielowiekowym dziedzictwem chrześcijańskiego pitagoreizmu, entuzjazm wspólny z chartryjskimi komentarzami [neopitagorejskimi], z których buduje on swoje dzieło, a szczególnie solidaryzowanie się z Teodorykiem, jego zdaniem, «błyskotliwym komentatorem»”²⁴¹, dzięki któremu odkrył boecjańską tradycję matematycznoteologiczną z *De Trinitate* – w centralnej dla monografii tezie wskazuje, że „źródła i spuścizna Teodoryka z Chartres nie były jedną z wielu historycznych inspiracji, jak Pseudo-Dionizy czy Eckhart, ale nowej teologii Kuzańskiej przydały niezastąpionej architektury”²⁴².

Boethius noster jako trzecie i najbardziej aktualne studium Davida Albertsona na temat chartryjskiej specyfiki pism Kuzańskich ma trójdzielny strukturę. W części wstępnej autor wylicza znane Mikołajowi w opinii naukowców teksty teodoriańskie – czyli „sławny komentarz do heksaameronu, trzy komentarze do Boecjusowego *De Trinitate* oraz późniejsze anonimowe prace napisane przez tych, którzy czytali Teodoryka”²⁴³ – i wskazuje, że w bibliotece Szpitala świętego Mikołaja w Bernkastel-Kues nie ma zawierających je manuskryptów, nie jest jasne „kiedy i gdzie”²⁴⁴ Kuzańczyk się na nie natknął, a ponadto nie są znane również żadne związane z nimi *marginalia Cusana*, „jak to jest w przypadku Proklosa, Eriugeny, Lulla czy Eckharta”²⁴⁵. W drugiej części *Boethius noster* Albertson analizuje *Komentarz do De Arithmetica Boecjusza* zawarty w dotychczas anonimowym XII-wiecznym stuttgarckim rękopisie, który Irene Caiazza „odkopała”²⁴⁶ i „zidentyfikowała”²⁴⁷ w 2015 roku jako napisany przez Teodoryka z Chartres, a który autor niniejszego artykułu obecnie określa dziełem mającym „istotny wkład”²⁴⁸ w myśl Mikołaja z Kuzy, jego zdaniem „kunsztownego zarządcy, znawcy i redaktora zgromadzonych przez siebie źródeł chartryjskich”²⁴⁹. W podsumowaniu Albertson zauważa, że przeprowadzona wivisekcja *Komentarza do De arithmetica* najpierw pokazuje, „co Kuzańczyk rozumiał dobrze, a co źle z *Fundamentum naturae*”²⁵⁰, następnie definiuje obie teorie – jedną bazującą na

²⁴¹ D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 178.

²⁴² D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 180. Ponowna – bo mająca precedens w nurcie chrześcijańskiego neopitagoreizmu, tak uwznioślonego u Mikołaja z Kuzy – matematyzacja teologii jest dla Albertsona nieodzowna, uwzględniając to, że – jak stwierdza w klamrze *Epilogu* i *Wprowadzenia* – obecny „wiek nie mającej precedensu matematyzacji (...) zmienia każde zmysłowe doświadczenie w symulację zero-jedynkową”, proponując jednocześnie „sekularyzację nieskończoności za pomocą odnowionego matematycznego platonizmu jako najlepszy środek dopełniający Nietzscheańską śmierć Boga”. D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 279.277.2.

²⁴³ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 143.

²⁴⁴ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 150.

²⁴⁵ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 150.

²⁴⁶ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 149.

²⁴⁷ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 151.

²⁴⁸ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 154.

²⁴⁹ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 154.

²⁵⁰ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 198.

odkryciu ze Stuttgartu, a drugą związaną z odkryciem w Eichstätt – jako „kompatybilne oraz wzajemnie się umacniające”²⁵¹ i wreszcie Mikołajowi z Kuzy udziela podwójnie miana „naszego Boecjusza”²⁵² – z jednej strony „nieodzownego przewodnika po chrześcijańskim neopitagoreizmie”²⁵³, a z drugiej wprowadzającego ten ostatni do renesansu tak, jak Boecjusz wprowadził Nikomacha z Gerazy do średniowiecza: „bez żadnego roszczenia co do [wdrażania] nowości”²⁵⁴.

Ostatnim i podsumowującym fragmentem niniejszej części pracy traktującej o autorytetach teologiczno-filozoficznych Kuzańczyka będzie opis posiadanych przez niego zasobów bibliotecznych, sporządzony przez Pauline Watts w inspirującym studium *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*²⁵⁵. Punktem wyjścia Watts jest dystans, który dzieli codzienną aktywność Mikołaja z Kuzy od jego „*vita contemplativa*”²⁵⁶, czyli działalności naukowej, co przejawia się, jej zdaniem, w tym, że „filozoficzno-teologiczne prace [Kuzańczyka] wydają się mieć mały lub żaden wpływ na jemu współczesnych, a same z kolei są ogólnie uważane za nieznacznie ukształtowane przez bieżące filozoficzno-teologiczne zagadnienia i metody dyskursu”²⁵⁷. Mając na uwadze „autodydaktyczny”²⁵⁸ charakter spekulatywnej praktyki myśliciela z Kuzy i uwzględniając „szeroki wachlarz jego zainteresowań i kontaktów z niemieckimi, włoskimi, iberyjskimi i bizantyjskimi intelektualistami”²⁵⁹, Watts stwierdza, że „fundamentalnym źródłem”²⁶⁰ dla zrozumienia całej siatki erudycyjnych powiązań Mikołaja z Kuzy jest jego własna biblioteka.

Korzystając z prac Jakoba Marxa, Edmonda Vansteenberghé’a i Paolo Rotty, Pauline Watts stwierdza, że biblioteka w Bernkastel-Kues zawiera 270 manuskryptów należących do Kuzańczyka – w „znacznej mierze”²⁶¹ teologiczno-filozoficznych i ukazujących Mikołajowe „zainteresowanie myślą patrystyczną oraz różnie stopniowaną znajomość tradycji scholastycznej, humanistycznej, mistycznej i platońskiej”²⁶². Siedemnaście rękopisów patrystycznych księgozbioru kuzańskiego to pisma świętego Augustyna z Hippony: „listy, Wyznania, kopie *Soliloquiów*, *De Trinitate*, *De ordine*, *De genesi ad litteram*, *De doctrina christiana*, *De vera religione* oraz komentarze do

²⁵¹ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 198.

²⁵² Tytuł artykułu w pierwszej mierze nawiązuje do sformułowania Kuzańskiego z *De docta ignorantia: Ista via Boethio nostro (...) placere visa est*. DDI 32 (h I, 23,21-22).

²⁵³ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 199.

²⁵⁴ D. ALBERTSON, „*Boethius noster*”, s. 199.

²⁵⁵ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, Brill, 1982. Tekst *en question* znajduje się w rozdziale o historycznym i historiograficznym podłożu twórczości Kuzańczyka (s. 13-24).

²⁵⁶ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 1.

²⁵⁷ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 11.

²⁵⁸ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 12.

²⁵⁹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 13.

²⁶⁰ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 13.

²⁶¹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 13.

²⁶² P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 14.

*Świętego Jana*²⁶³ – na tyle znaczące, że często przez Mikołaja własnoręcznie przepisane. Dzieła scholastyczne biblioteki ukazują z kolei Kuzańską inklinację do twórczości świętego Alberta Wielkiego i jego recepcji „na sposób neoplatonicki”²⁶⁴ i zawierają napisane przez *Doktora Powszechnego* teksty fizyczne, metafizyczne, teologiczne i komentarze oraz pisma Heymeryka de Campo „opatrzone adnotacjami”²⁶⁵ przez Mikołaja. Ważnym działem biblioteki w Kuzie są prace Rajmunda Lulla, których Kuzańczyk posiadał – jak konstatuje Watts – „więcej niż jakiegokolwiek innego pojedynczego autora”²⁶⁶, ale których „wpływ jest problematyczny i wciąż do pełnego opracowania”²⁶⁷. W swoim opisie bibliograficznym osobne miejsce wyznacza autorka skróconym wersjom oraz franciszkańskim komentarzom do *Liber sententiarum* Piotra Lombarda, nabytej przez Mikołaja w 1428 roku i nieopatrzonej przez niego „żadnymi adnotacjami”²⁶⁸. Scholastyczna fascynacja Arystotelesem uwidoczniła się w księgozbiórce Kuzańskiej dzięki obecności najpierw „kolekcji prac Stagiryty wraz z różnymi tłumaczeniami jego poszczególnych dzieł”²⁶⁹, a następnie „kopii *Summae theologicae* i *Summae contra Gentiles* Tomasza z Akwinu”²⁷⁰. Kolejnym opisywanym przez Watts działem biblioteki Szpitala świętego Mikołaja w Kuzie jest renesansowa humanistyka, wskazująca na Kuzańskie liczne i trwałe asocjacje z „florencjo-rzymską siecią intelektualistów o różnym wykształceniu, którzy zainteresowani byli odkrywaniem, tłumaczeniem i studiami nad starożytnymi greckimi traktatami matematycznymi”²⁷¹, a także „odrodzeniem platonizmu we Włoszech”²⁷² przez upowszechnianie tekstów i komentarzy do Platona²⁷³ i kontynuujących jego myśl starożytnych i średniowiecznych platoników²⁷⁴. Ostatnim odcinkiem przemierzanego wraz z Pauline Watts księgozbiorku Kuzańskiego są dzieła związane z „tradycją

²⁶³ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 14.

²⁶⁴ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 15.

²⁶⁵ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 15.

²⁶⁶ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 16. Watts wymienia tu: *Ars brevis*, *Ars generalis ultima*, wyjątki z *Libris meditationum*, *Philosophia amoris*, *Philosophiae principia duodecim*, *Ars generalis*, *Ars inventiva* oraz *Libellus qui dicitur chaos*.

²⁶⁷ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 16.

²⁶⁸ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 17.

²⁶⁹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 18.

²⁷⁰ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 18.

²⁷¹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 20. W ramach tego kręgu humanistów wymienione są następujące postaci *Quattrocento*: Francesco Filelfo, Leon Battista Alberti, Filippo Brunelleschi, Bessarion, Jerzy z Trapezuntu, Jan Regiomontanus oraz Paolo dal Pozzo Toscanelli.

²⁷² P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 21.

²⁷³ Wśród posiadanych przez Kuzańczyka w całości lub w fragmencie tekstów Platona Watts wylicza następujące dzieła: *Kriton* – czyli co się czynić powinno, *Fedon* – czyli o duszy, *Parmenides* – czyli o ideach, *Timajos* – czyli o naturze, *Państwo* – czyli o sprawiedliwości, *Prawa* – czyli o prawodawstwie, *Apologia* – czyli obrona Sokratesa. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 21-22.

²⁷⁴ W tym kręgu intelektualnym Watts wymienia takich autorów, jak: Proklos, Pseudo-Dionizy Areopagita, Eriugena i Teodoryk z Chartres, oraz ich tłumaczy, począwszy od Roberta Grosseteste’a i Wilhelma z Moerbeke, przez Ambrożego Traversari’ego, Leonarda Bruni’ego i Piotra Kandyda Decembrio, na Jerzym z Trapezuntu i Piotrze Balbusie kończąc. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 21-22.

nadreńskiego i flamandzkiego mistycyzmu²⁷⁵, napisane przez Mistrza Eckharta²⁷⁶, Hildegardę z Bingen²⁷⁷, Bonawenturę²⁷⁸, Hugona od świętego Wiktora²⁷⁹ i Henryka Suzo²⁸⁰.

Synteza zasobów bibliotecznych Mikołaja z Kuzy kończy się namysłem nad „ewidentnymi «wyrwami» w Kuzańskiej kolekcji”²⁸¹. Pierwszym powodem utraty rękopisów ujawnionym przez Watts jest roztropna, choć trudna, decyzja samego Kuzańczyka, który – zaopatrzony w Konstantynopolu w klasyków filozofii – po tym, jak został mianowany legatem papieskim na kraje niemieckie, „oddał jakąś część swoich manuskryptów w «ręce rozlicznych przyjaciół» w Ferrarze”²⁸², na skutek czego po latach znalazły się one w Londynie („kolekcja Lorda Harley’a”²⁸³) czy Brukseli (u „bollandystów”²⁸⁴ z Kolegium świętego Michała). Uwzględniając z kolei braki księgozbioru w odniesieniu do bardziej współczesnych Mikołajowi dzieł „scholastycznych z końca XIV i początku XV wieku”²⁸⁵, Watts zauważa, iż jest to o tyle „osobliwe”²⁸⁶, że Kuzańczyk czasami sam w swoich notatkach „rejestruje wymianę”²⁸⁷ ksiąg autorów starożytnych na rękopisy sporządzone przez pisarzy żyjących w jego epoce. Ostatnia uwaga autorki, mająca na względzie wyłomy w zbiorze bibliotecznym Mikołaja z Kuzy, zawiera się w tym, że – jakkolwiek nie jest to „obraz kompletny”²⁸⁸ – dokonany opis pokazuje, na ile w swoich dziełach Kuzańczyk „prowadzi nieustanny dialog z sobą samym, ze swoim czasem i z przeszłością”²⁸⁹. Kolejna odsłona niniejszego studium będzie szczegółową analizą tego typu konfrontacji.

1.3. Oponenci Kuzańczyka

Opisane w pierwszej części niniejszego rozdziału tło epoki oraz ukazane w drugiej odsłonie Kuzańskie relacje z przedstawicielami poszczególnych nurtów

²⁷⁵ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23.

²⁷⁶ *Komentarz do Księgi Rodzaju oraz Komentarz do Księgi Mądrości*, które znajdują się w *Cod. cusan. 21*. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23, przyp. 40.

²⁷⁷ *Liber scivias simplicis hominis*, znajdujące się w *Cod. cusan. 63*. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23, przyp. 40.

²⁷⁸ *Liber de pietate* z *Cod. cusan. 64* oraz *Breviloquium* z *Cod. cusan. 78*. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23, przyp. 40.

²⁷⁹ *Dydascalicon, Libellus de secunda parte contemplacionis sive gradu scilicet de meditatione, Liber de consciencia* oraz *Tractatus de quatuor gradibus spiritualibus* znajdują się w *Cod. cusan. 64*. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23, przyp. 40.

²⁸⁰ *Horologium sapientiae*, które zawarte jest w *Cod. cusan. 51*. Por. P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23, przyp. 40.

²⁸¹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸² P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 23.

²⁸³ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸⁴ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸⁵ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸⁶ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 19.

²⁸⁷ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸⁸ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 24.

²⁸⁹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 25.

myślowych nie wyczerpują całości odniesień pozwalających na charakterystykę i ewentualną wstępną klasyfikację myśli Mikołaja z Kuzy. W trzecim akcie objaśnień afiliacyjnych, obok rozpoznanych już co do twórczości aktorów, usytuowanych na postawionej niedawno filozoficzno-teologicznej scenie, trzeba przygotować miejsce dla debaty samego Kuzańczyka, pragnącego zabrać głos, by opowiedzieć się za określonym rozwiązaniem i w ten sposób stopniowo odgrywać aktywną rolę w naukowym dyskursie. Ten inicjujący spekulatywną aktywność Mikołaja moment wydobywa wielu badaczy jego życia i działalności.

Jak podaje Anca Manolescu, stała i jasna świadomość obecnej w późnośredniowiecznej mentalności społecznej separacji sfer Boskiej i światowej w przypadku Kuzańczyka „nie «odcina nerwu» poszukiwań intelektualnych (...), ale staje się [dla niego] stymulująca”²⁹⁰. Z kolei David Albertson – zauważając z jednej strony niezależność Mikołaja z Kuzy w wytyczaniu nowej drogi myślowej, a z drugiej długi zaciągnięty przez niego względem florenckich platonistów, szkoły albertystycznej i nadreńskiego mistycyzmu – stwierdza, że Kuzańczyk to postać, „w której lojalny teolog rywalizuje harmonijnie z wolnomyślącym filozofem”²⁹¹. Wreszcie Gergely Tibor Bakos, wskazując na różnice systemu Kuzańskiego w porównaniu ze zwalczającą arystotelizm teologiczną epistemologią Rajmunda Lulla, nazywa twórczość Mikołaja z Kuzy „krytyczną reakcją przeciwko bardziej tradycyjnie ustylizowanym formom teologizowania”²⁹², według Pindl-Büchela sięgającą „poza epistemologię Arystotelesa”²⁹³.

Stymulacja poszukiwań, harmonijna rywalizacja i krytyczność epistemologiczna to czynniki, które spowodowały, że system myśli Mikołaja z Kuzy – jak konstatuje Meredith Ziebart – „z perspektywy ufundowanej na arystotelizmie teologii scholastycznej wydawał się porzucać rozum, a z perspektywy afektywnie zorientowanej teologii mistycznej na pozór wymagał porzucenia wiary”²⁹⁴. Na potwierdzenie tego toku myślenia Ziebart przytacza z jednej strony epizod związany z atakiem, który w dziele *De ignota litteratura* i pod pretekstem fideizowania teologii przypuścił na Kuzańczyka około roku 1443 Jan Wenck (1396-1459), a z drugiej przykład Wincentego z Aggsbach (ok. 1379-ok. 1465), który pisząc do Mikołaja w grudniu 1454 roku, w jednej z sekcji swojego listu, znanej później jako *Impugnatorium laudatorii doctae ignorantiae*, zarzucił mu racjonalizację teologii. Obydwie kontrowersje – jako uprzedzająco wydobywające nieautentyczną hermeneutykę myśli Kuzańskiej – przedstawia Ziebart w pierwszej części pasjonującego dzieła zatytułowanego *Nicolaus*

²⁹⁰ A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l'autre modernité*, s. 14.

²⁹¹ D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 2.

²⁹² G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages. A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Eugene, Pickwick, 2011, s. 196.

²⁹³ G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages*, s. 201.

²⁹⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 52.

*Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*²⁹⁵.

Opis konfrontacji Wencka z Kuzańczykiem Ziebart rozpoczyna od zwięzłej charakterystyki pozaracjonalnych motywów, które mogły skłonić rektora Uniwersytetu w Heidelbergu do kontestowania poglądów Mikołaja. Pierwszym z nich było odstąpienie Wencka od kojarzonej z Kuzańczykiem szkoły albertystycznej i opowiedzenie się po stronie „tomistycznej interpretacji Arystotelesa, wskazującej na konieczność obrazów zmysłowych w zdobywaniu wiedzy”²⁹⁶. Drugi powód, jej zdaniem, związany był z tym, że „żaden z autorów [debaty] nie zwracał się do swojego adwersarza w sposób bezpośredni”²⁹⁷, ale korzystał z mediacji znanego obydwu Jana z Gelnhausen. Trzeci front krytyki był „nierozzerwalnie spleciony z polityczno-kościelnymi oraz doktrynalnymi faktoremami”²⁹⁸, które wynikały z – niepodzielanego przez oponenta – poparcia dla koncyliarizmu (Wenck) lub ludowych ruchów dewocyjnych (Kuzańczyk).

Drugi etap dokonanej w książce *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect* prezentacji sporu między Janem Wenckiem a Mikołajem z Kuzy to wstępna formalna analiza „ataku skierowanego w *De ignota litteratura* przeciw Kuzańczykowi”²⁹⁹. Krytyka Wencka w ocenie Ziebart przybiera różne formy: „od teologicznej przez epistemologiczną po czysto logiczną”³⁰⁰. Z teologicznego punktu widzenia Wenck dostrzega niebezpieczeństwo w rzekomym panteizmie Kuzańskim, który „obala różnicę między stworzeniem a stwórcą”³⁰¹. Epistemologiczny błąd popełnia Mikołaj z kolei jakoby dlatego, że zapomina o tym, iż „ludzka wiedza jest przywiązana do obrazów zmysłowych”³⁰². Wreszcie, zdaniem Wencka, sama logika klasyczna, oparta o Arystotelesowską zasadę niesprzeczności, podpowiada, że Kuzańczyk nie ma racji, postulując zawieraną w Absolucie „zbieżność przeciwieństw”³⁰³.

Polemiczną argumentację – referuje Ziebart – Wenck rozpoczyna jednak od innych niż rozum autorytetów, które wydają złe świadectwo doktrynie Kuzańskiej. Powołując się na zapisane w czwartym rozdziale *Pierwszego listu świętego Jana Apostoła* słowa „badajcie duchy, czy są z Boga” (1 J 4,1), *De ignota litteratura* stwierdza najpierw, że to, „«z jakiego ducha pochodzi owa [Kuzańska] uczona niewiedza, już dawno pokazały nauczania waldensów, eckhartian i wiklefian»”³⁰⁴. Z kolei renoma Boecjusza, sprzeciwiającego się możliwości „«rozumienia inaczej niż na sposób

²⁹⁵ Zob. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 49-198.

²⁹⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 54.

²⁹⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 54.

²⁹⁸ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 54.

²⁹⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 63.

³⁰⁰ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 63.

³⁰¹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 64.

³⁰² K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 64.

³⁰³ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 64.

³⁰⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 66.

zrozumiały»³⁰⁵, także podpowiada Wenckowi, że Mikołaj z Kuzy, „uchwyciwszy «niezrozumiałe niezrozumiale», demonstruje filozoficzną ignorację³⁰⁶ i „otwiera drzwi do wszelkiego rodzaju nieprawowierności³⁰⁷. Ostatecznie wprowadzenie do *De ignota litteratura* zawiera krytykę Kuzańczyka wywiedzioną z nieuznawanej przez niego *Metafizyki* Arystotelesa, której respektowanie – jak ocenia Wenck – konieczne jest dla przedłożenia „argumentacji na rzecz racjonalności wiary³⁰⁸ w toczonym z niewiernymi dyskursie.

Przechodząc do dalszej części argumentacji, Ziebart wskazuje, że „korpus traktatu Wencka składa się z listy *conclusiones* i *correlarii*, w których podsumowuje on (...), a następnie odpowiada³⁰⁹ na domniemane tezy Kuzańczyka. Zdaniem Ziebart linie ataku tej części *De ignota litteratura* „dają się wyraźnie podzielić [jako nakierowane] na dwa główne cele, wskazane już wyżej w części wprowadzającej³¹⁰ i „zawierające jak w kapsule cały rdzeń jego obiekcji³¹¹ – z jednej strony względem rzekomo heretyckich twierdzeń Mikołaja o eckhartowsko-beragdowskiej proveniencji, z drugiej względem antyarystotelesowych i hipotetycznie nielogicznych podstaw jego wnioskowania. Monotonne analizy konkretnych fragmentów *De ignota litteratura* – niewiele przydatne dla rozumienia kontekstu, w którym należy ostatecznie umieszczać wypowiedzi Kuzańczyka – Meredith Ziebart kończy stwierdzeniem, że nieufne spojrzenie prezentowane przez Wencka względem Mikołaja z Kuzy jest „typowe dla późnośredniowiecznych kontrowersji naukowych, charakteryzujących się zatroskaniem o ortodoksję i strachem przed innowacją³¹²

Relację na temat wymierzonego w Mikołaja z Kuzy ataku Wincentego z Aggsbach – podobnie jak w przypadku poprzedniego opisu i z racji na ewidentne analogie – Ziebart rozpoczyna od wskazania na niedoktrynalną etiologię sporu. Według autorki studium Kuzańczyk był przez Wincentego „najbardziej lżonym spośród nieświętej trójcy³¹³ osób reprezentujących w jego ocenie „ten sam błędny pogląd na teologię mistyczną³¹⁴, które kartuz akronimicznie „chrzci [mianem] Gerchumar³¹⁵, nawiązującym do pierwszych liter identyfikujących ich personaliów (Jan GERson, CHUanus, MARquard Sprenger). Pierwszym powodem „kąśliwych i zgorzkniałych³¹⁶ oskarżeń Wincentego była charakteryzowana przez niego jako „oportunistyczna,

³⁰⁵ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 68.

³⁰⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 68.

³⁰⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 71.

³⁰⁸ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 71.

³⁰⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 72.

³¹⁰ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 72.

³¹¹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 72.

³¹² K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 87-88.

³¹³ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 137.

³¹⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 137.

³¹⁵ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 137.

³¹⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 137.

hipokrytyczna i zdradziecka³¹⁷ postawa Mikołaja, który – w przeciwieństwie do dwóch pozostałych hipostaz *trinitatis* – porzucił popierane przez oponenta stronnictwo koncyliarystyczne. Drugi powód antagonizmów Ziebart upatruje w tym, że „debata toczona między Wincentym a Kuzańczykiem była niebezpośrednim spotkaniem³¹⁸, w którym mediatorzy – jak Jan Schlitpacher – na nieszczęście zawsze okazywali się „aktywnie zaangażowani³¹⁹ po którejś ze stron sporu.

Dalsza część analizy Ziebart koncentruje się na trzech elementach fundujących opozycję wobec samej osoby Kuzańczyka. Pierwszym powodem było dyletanckie zaszeregowanie go przez Wincentego w poczet wywrotowych akademików wiedeńskich, w swojej wiarołomnej działalności konsekwentnie odsuwających „prawdziwą reformę teologii³²⁰. Drugim czynnikiem skłaniającym Wincentego z Aggsbach do późniejszego formułowania krytycznych uwag względem sposobu myślenia Mikołaja z Kuzy było oskarżenie tego ostatniego o „zdradę» Soboru [Bazyłejskiego] (...), traktujące nie tylko to, co Kuzańczyk zrobił, ale także wszystko, co mógł zrobić, jako ‘owoc zatrutego drzewa’ i *prima facie* sprzedajne³²¹. Trzeci faktor budujący krytykę Aggsbacha związany był z przebiegiem „klasztornej recepcji dzieł Kuzańczyka³²², która stała się dla oponenta okazją do stwierdzenia, że Mikołajowa „znajomość teologii mistycznej jest jedynie książkowa i nie pochodzi z osobistego doświadczenia³²³.

W trzeciej fazie szkicu na temat antykuzańskiej kampanii Wincentego z Aggsbach Ziebart charakteryzuje błędy teologiczne, które *Impugnatorium laudatorii doctae ignorantiae* przypisuje „tryglłowemu monstrum o imieniu «Gerchumar»³²⁴. Zdaniem autorki kartuz dostrzegał główną herezję Kuzańczyka w promowanej przez jego myśl konieczności „używania nie tylko obrazów, ale i samej teologii³²⁵ w procesie poznawania Boga, co jakoby miałyby pociągać za sobą idolatrię, przed którą ostrzega zarówno Pismo Święte, jak i dzieła z zakresu mistyki. Druga opisana w *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect* rzekoma apostazja Kuzańczyka to niepojęte dla Aggsbacha „myślenie, że w teologii mistycznej element afektywny jest w sposób niezbywalny poprzedzany przez poznanie i że (...) bez poznania miłość nigdy nie zaistnieje³²⁶.

³¹⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 137.

³¹⁸ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 138.

³¹⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 138.

³²⁰ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 149.

³²¹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 151.

³²² K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 153.

³²³ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 173-174.

³²⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 176.

³²⁵ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 177. Na innym miejscu Ziebart mówi o sprzeciwie Aggsbacha względem dopuszczania przez Kuzańczyka w ramach teologii mistycznej możliwości stosowania „spekulacji filozoficznej (co rodzi ten sam problem, jak w przypadku obrazów, ponieważ oba [media] bazują na wiedzy osiągananej za pomocą zmysłów”. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 185.

³²⁶ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 179.

Wreszcie, jak podaje Ziebart, trzeci moment teologicznej heterodoksji Mikołaja z Kuzy zawierał się w wyjątkowym statusie, jakiego udzielał on swojej doktrynie, gdy zdaniem Wincentego dyskwalifikująco twierdził, że „Bóg jest poprawnie poszukiwany jedynie za pośrednictwem uczonej niewiedzy”³²⁷, a więc dopiero od chwili, w której – jak prześmiewczo ująłby to kartuz – objawiła się „uczoność Kuzańczyka”³²⁸.

Zaprezentowane powyżej i bazujące niekoniecznie na analizie tekstów kontestacje myśli Mikołaja z Kuzy Meredith Ziebart podsumowuje frazą: „Dwóch mężczyzn patrzyło na tę samą doktrynę i widziało przeciwstawne rzeczy.”³²⁹ Z jednej strony bowiem – zauważa Ziebart – różnie realizował się obrany przez obydwu ten sam punkt wyjścia, którym był niepokój o możliwość poznawania materii teologicznej za pomocą obrazów zmysłowych: „podczas gdy Wenck atakował Kuzańczyka, nie wierząc, żeby teologia mogła kiedykolwiek działać bez nich, Wincenty obraził się w rzeczywistości o to, że Kuzańczyk w ogóle mógłby przyznać im jakiegokolwiek miejsce w uprawianiu teologii mistycznej”³³⁰. Z drugiej strony – zdaniem autorki – „Wincenty, podobnie jak Wenck, sądził, że doktryna uczonej niewiedzy pociąga za sobą niekaceptowalne zatarcie różnicy między stworzeniem a Stwórcą”³³¹, ale w przeciwieństwie do obawiającego się o teologię scholastyczną rektora z Heidelbergu uważał, że taki zabieg może zaszkodzić jedynie „powszechnej wiedzy ‘naukowej’”³³². Wreszcie oponenti Mikołaja zgodnie troszczyli się o właściwe skompletowanie miejsc teologicznego poznania, lecz przedstawiali w tej dziedzinie radykalnie różne rozwiązania: „Jan Wenck sprzeciwiał się jadowicie temu, co uważał za totalne porzucenie rozumu i w ten sposób destrukcję uprawianej na uniwersytetach nauki teologicznej, podczas gdy Wincenty z Aggsbach z równym impetem sprzeciwiał się podejściu, które w jego mniemaniu było przesadnie racjonalne i ‘akademickie’”³³³.

Postępując zgodnie z zacieśniającymi się kręgami przybliżeń – przedstawiając Kuzańczyka jako stojącego *na* gruncie zmieniającej się epoki i mającego *za* sobą określone autorytety teologiczne i filozoficzne, a *obok* siebie płynących tym samym nurtem *nomen omen* rywali – niniejsza praca dochodzi obecnie do momentu, w którym otwiera się przestrzeń dla spajającego w jednej perspektywie teologię i filozofię, ujmującego różnorodne źródła w jednej koncepcji, a także w jednej metodzie godzącego rozum i wiarę krytycznego projektu naukowego Mikołaja z Kuzy.

³²⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 181.

³²⁸ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 181.

³²⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 198.

³³⁰ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 185.

³³¹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 185-186.

³³² K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 186.

³³³ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 197-198.

2. Dekonstrukcja teologiczno-poznawcza (*De docta ignorantia*)

Wstępny etap prezentacji nowatorskiego Kuzańskiego przedsięwzięcia teologiczno-epistemologicznego skupi się na analizie jego pierwszego i głównego dzieła zatytułowanego *De docta ignorantia*, w którym Mikołaj z Kuzy, wprowadzając nową kategorię uczonej niewiedzy, dokonuje ramowego demontażu i przeorganizowania zastanych w nauce rozwiązań epistemologicznych, określających to, co powszechnie uznawane jest za poznawalne ludzkim rozumem.

Dzieło *O oświeconej niewiedzy (De docta ignorantia)*, ukończone przez Mikołaja 12 lutego 1440 roku w jego rodzinnym mieście Kues – będąc zasadniczo owocem przewartościującego myślenie objawienia, otrzymanego na morzu „podczas pełnej burz podróży powrotnej z Konstantynopola do Wenecji na przełomie lat 1437 i 1438” (Watanabe)³³⁴ – umiejscawia materię teologiczną w strukturach podstawowego pojęcia Kuzańskiej teorii poznania o tej samej, co ono nazwie (*docta ignorantia*), a dotyczącego zarówno ograniczenia ludzkiego doświadczenia i konceptualizacji, jak i ilościowego postępu i wzrostu poznania (Cassirer)³³⁵.

Dzięki takiemu zabiegowi metodycznemu *De docta ignorantia* staje się „traktatem wysoce wyrafinowanym, w istocie systematyczną teologią, która wprowadza ważne tematy nieporuszane jak dotąd w jego wcześniejszych dziełach” (Bond)³³⁶. Ponadto, nawet jeśli na poziomie „zwykłych werbalnych sformułowań”³³⁷ wszystko zostało już przez innych powiedziane, to wobec zaskakującego pogłębienia epistemologicznego, również w odniesieniu do samej myśli teologicznej, zauważalna jest u Mikołaja nowa, „wyjątkowa i niezastąpiona jakość” (Jaspers)³³⁸. W ten sposób oryginalność dzieła *O uczonej niewiedzy* widoczna jest jednocześnie w dwóch jego

³³⁴ M. WATANABE, „Constantinople in 1437 and 1438”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 288.

³³⁵ E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1922³ (repr.), s. 25.

³³⁶ H. L. BOND, „Nicholas of Cusa from Constantinople to «Learned Ignorance». The Historical Matrix for the Formation on the *De docta ignorantia*”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 151. O ile kwalifikacja tematyczna jest tu jasno określona, skoro traktat *De docta ignorantia* jest nazwany „systematyczną teologią”, to zakwalifikowanie do określonej kategorii dzieł ze względu na stosowaną metodę nie jest jasne na podstawie przytoczonego cytatu. Na tej samej stronie jednak Bond wprost nazywa traktat *De docta ignorantia* „dziełem teologicznym” (*theological work*), nie pozostawiając wątpliwości co do jego kwalifikacji metodologicznej.

³³⁷ W tym sensie sformułowanie *docta ignorantia* nie jest źródłowo Kuzańskie, gdyż – literalnie rzecz ujmując – można je znaleźć np. u świętego Augustyna w *Liście do Proby*: „*Est ergo in nobis quaedam, ut ita dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu Dei qui adiuvat infirmitatem nostram.*” AUGUSTINUS, *Epistola CXXX. Augustinus Probae viduae diviti praescribit quomodo sit orandus Deus*, PL 33, Parisiis, 1865, k. 505, c. 15, § 28.

³³⁸ K. JASPERS, *Anselm and Nicholas of Cusa*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1974, s. 31.

wymiarach: w pierwszym, ufundowanym teologicznie, dotyczącym krytycznego przedsięwzięcia spekulatywnego (2.1.), oraz w drugim, ufundowanym filozoficznie, dotyczącym genealogii ludzkiej percepcji (2.2.).

2.1. Przedsięwzięcie krytyczno-spekulatywne

Traktat *O uczonej niewiedzy* zawiera znaczną liczbę fragmentów, w których Mikołaj z Kuzy przedstawia swoje dzieło jako przedsięwzięcie spekulatywne i krytyczne. Tym niemniej, najbardziej kompletne – bo wyjaśniające intencje autora i definiujące główne linie przewodnie jego myśli teologicznej – ilustracje tego typu sposobu autodefiniowania aktywności Mikołaja znajdują się w sekcjach wprowadzących. Szczególnie jasno stosowny plan co do swojej pisarskiej działalności Kuzańczyk prezentuje w *Liście wprowadzającym*, pełniącym funkcję *Prologu*³³⁹ do *Księgi pierwszej*, a skierowanym do Juliusza Cesarini'ego, swojego mistrza i przyjaciela.

Dziwić się będzie – i słusznie – Twój potężny i dojrzały umysł, jakimż to kaprysem wiedziony umyśliłem sobie, beztrasko prezentując moje prostackie niedorzeczności, Ciebie wybrać na arbitra, tak jakbym mniemał, że (...) mogłyby [Cię] nowością tytułu przyciągnąć moje zapewne głupie myśli (...). [Dziwić będzie się on] zuchwałości, jaka popchnęła mnie do zajęcia się oświeconą niewiedzą (...). Jak twierdzą uczeni-przyrodnicy, wcześniej od apetytu w wejściu do żołądka pojawiają się jakoweś niemiłe sensacje, po to by natura, pragnąca wszak zachować samą siebie, doznała pobudzenia i na powrót się wzmocniła. (...) Dlatego, najznakomitszy z nauczycieli, jeśli w swej pobłażliwości uznasz, że tkwi [w tym moim piśmie] coś wartościowego, przyjmij od Germanina jego skromną metodę rozumowania w materiałach teologicznych. Wypracowałem ją w ogromnym trudzie, skutkiem czego stała się miła memu sercu.³⁴⁰

Pierwszym ważnym szczegółem w przywołanym tekście jest jego konsekwentne odwoływanie się do emocji czytelnika. Jest ono obecne w niniejszym akapicie zarówno na poziomie jego formy (retoryczne zastosowanie *captatio*

³³⁹ Nazwy partii – niewystępujące w tekście oryginału – podaję kolejno za: NICOLAS DE CUES, *La Docte Ignorance*, Paris, Flammarion, 2013, s. 39 oraz NICOLA CUSANO, *La dotta ignoranza*, Roma, Città Nuova, 2011², s. 59.

³⁴⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa, Aletheia, 2014, s. 9-10. DDI 1 (h I, 1,5-7.11-12.14-16; 2,1-2.5-8): *Admirabitur et recte maximum tuum et iam probatissimum ingenium, quid sibi hoc velit quod, dum meas barbaras ineptias incautius pandere attempto, te arbitrum eligo, quasi (...) ad meum istum fortassis ineptissimum conceptum tituli novitate trahi possis (...). [Admirabitur] qua audacia ad de docta ignorantia tractandum ductus sim (...) Ferunt enim naturales appetitum quandam tristem sensationem in stomachi orificio anteire, ut sic natura, quae seipsam conservare nititur, stimulata reficiatur. (...). 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.*

*benevolentiae*³⁴¹), jak i treści (usprawiedliwienie stosowania „terapii szokowej”³⁴²). Już sama taka kompozycja *Prologu* – utkanie go z pozaracjonalnych faktorów – ukazuje szczególną dbałość Kuzańczyka o szeroko zakrojoną prezentację swojej nowej myśli. Niemniej jednak Mikołajowy zamiar powzięcia jakiegoś teoretycznego projektu o kluczowym znaczeniu dla ludzi jemu współczesnych zauważalny jest przede wszystkim w świadomym używaniu przez niego odpowiedniego, a korespondującego z owym zamiarem słownictwa.

Najpierw w *Prologu* pojawiają się słowa odślaniające rozłożone potrójnie w czasie zaangażowanie Kuzańczyka w rzeczony projekt. Po pierwsze, na poziomie inicjujących dyspozycji osobistych, Mikołaj musiał wykazać się niezwykłą żarliwością, skłaniającą go do podjęcia tego nadzwyczajnego dzieła; cechą, którą on sam – zapewne nie bez retorycznych inspiracji – nazywa wręcz „zuchwałością” (*audacia*). Po drugie, realizacja dzieła *in statu nascendi* wymagała od niego „ogromnego trudu” (*labor ingens*). Ostatecznie na końcowym i aktualnym etapie, gdy Mikołaj stara się „zaprezentować” (*pandere*) swoje studium, użycie czasownika *attempto* (którego odpowiednika brak w powyższym polskim tłumaczeniu) jest znakiem jego wysiłku napotykającego pewne niełatwe do pokonania przeciwności. Skrótowno ujmując, wszystkie trzy momenty: dyspozycja, realizacja i prezentacja, cechując się sporą dozą intensywności i ekstensywności, opisują dzieło Kuzańczyka jako nadzwyczaj wymagające i usłane wyzwaniem przedsięwzięcie³⁴³.

W następnej kolejności, *Prolog* zawiera wyrażenia odwołujące się do spekulatywnej, systematycznej i – szeroko rzecz traktując – naukowej natury *O oświeconej niewiedzy*. Po pierwsze, będąc „myślą” (*conceptus*), która osądem

³⁴¹ Przykłady retorycznych figur namiętności, nacełowanych na wywołanie emocji, są następujące: *maximum tuum et iam probatissimum ingenium; quasi tibi occupatissimo aliquid otii supersit et [quasi] trahi possis; suprema notitia [tua et] animu[s] tuu[s] sciendi peravidu[s]; praeceptorum unice, pro tua humanitate*. DDI 1 (h I, 1-16; 2,1-8).

³⁴² Warto zwrócić uwagę na używane dla usprawiedliwienia ewentualnego pojawienia się negatywnych uczuć na dzieło Kuzańczyka porównanie do „pewnych nieprzyjemnych sensacji żołądkowych” (*quaedam trista sensatio in stomachi*), odkrytych naówczas przez naukowców (*naturales*) na polu medycyny. DDI 1 (h I, 1,16; 2,1).

³⁴³ Przykłady Mikołajowych ponowień tego typu przedstawiania dzieła w innych jego tekstach wprowadzających są następujące: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 15 (*Księga pierwsza, Rozdział pierwszy*): „Mając to na uwadze, podjąłem trud napisania paru rzeczy o oświeconej niewiedzy” (DDI 4 [h I, 6,22-24]: *In quem finem de ipsa docta ignorantia pauca quaedam scribendi labores assumpsi*); 2) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 94 (*Księga druga, Rozdział pierwszy*): „Z wielką będzie korzyścią dla naszej nauki o niewiedzy, jeśli poprzedzimy ją uwagami wstępnymi [wysnutymi] z naszej zasady. Ułatwią one nieco zrozumienie wielu podobnych przykładów, które w taki sam sposób można by znaleźć, i rozjaśnią to, o czym niżej będzie mowa” (DDI 91 [h I, 61,4-7]: *Proderit plurimum doctrinae ignorantiae correlaria praeambularia ex principio nostro praemitti. Praestabunt enim quandam facilitatem ad infinita similia, quae pari arte elici poterunt, et dicenda facient clariora*). Ostateczny pokaźny rozmiar przedsięwzięcia Kuzańczyka jest tu tym bardziej potwierdzony, że ogromna skala (*infinita similia – dicenda*) i wysoki stopień trudności (*praestabunt facilitatem – facient clariora*) podejmowanego projektu (*ipsa docta ignorantia*) są skonfrontowane ze skromną skalą (*pauca*) i niskim stopniem finezji (*quandam*) jego aktualnej realizacji przez pomysłodawcę (*scribendi labores assumpsi*).

uczzonego „arbitra” (*arbiter*) może być uznana za „coś wartościowego” (*aliquid digni*), przedsięwzięcie Mikołaja ma wszelkie cechy koherentnego i intelligibilnego studium: z jednej strony jest abstrakcyjnym konstruktem mentalnym, z drugiej pretenduje do tego, by być zarówno prawdziwe, jak i weryfikowalne. Z kolei, chcąc wyznaczyć projektowi Kuzańczyka precyzyjne ramy naukowe, *Prolog* definiuje jego formalny i materialny przedmiot: fundamentalnym zadaniem jego studium ma być „zajęci[e] się oświeconą niewiedzą (...) w materiach teologicznych” (*de docta ignorantia tracta[re]... in rebus divinis*). Wreszcie, związane z określonym „[sposobem] rozumowania” (*modus ratiocinandi*), dzieło Mikołaja ma również swoją specyficzną logikę i sukcesywnie stosowaną metodę. Podsumowując, dzieło *O oświeconej niewiedzy* – w taki sposób, w jaki zaprezentowane jest w *Prologu* do *Księgi pierwszej* – jako na wskroś metodyczne i precyzyjnie zorientowane studium określonego przedmiotu, doskonale wpisuje się w szeroko akceptowane kryteria spekulatywnego i systematycznego przedsięwzięcia, dającego się ująć trójmianem: naukowe właściwości-przedmiot-metoda³⁴⁴.

³⁴⁴ Kolejne przykłady systematycznej i naukowej natury projektu Kuzańczyka w innych wstępnych partiach dzieła to: 1) Na temat systematyczności projektu: a/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 15 (*Księga pierwsza, Rozdział pierwszy*): „(...) pragniemy osiągnąć jakąś wiedzę o własnej niewiedzy (...). Jeślibyśmy zdołali to w pełni osiągnąć, posiadlibyśmy oświeconą niewiedzę. Albowiem człowiek (...) tym będzie mądrzejszy, za im większego się uzna ignoranta” (DDI 4 [h I, 6,18-19.21-22]: (...) *desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. (...) enim (...) tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*); b/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 93 (*Księga druga, Przedmowa*): „Taki jest cel mego trudu w tej Księdze (...)” (DDI 90 [h I, 59,12-13]: *Hic est mei laboris finis in hac parte*); c/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 166/165 (*Księga trzecia, Rozdział pierwszy/ Księga trzecia, Przedmowa*): „W Księdze I omawiamy Jedno absolutnie Największe (...). Potem, w Księdze II, ukazujemy ściągnięte istnienie Wszechświata (...)”/ „(...) na koniec (...) zajmujemy się (...) Absolutem Najwyższym, a zarazem istniejąc[ym] w ograniczoności.” (DDI 182 [h I, 119,4.6-7]/ DDI 181 [h I,117,3-4]: *Primo libello ostenditur unum absolute maximum (...). Post haec secundo loco universi contractio manifestatur.../ ad finem (...) de maximo absoluto pariter et contracto (...) perquir[e]mus*). Wartym zanotowania jest tu szczególnie pewien progres Kuzańczyka (*tanto [melior] – quanto magis – [usque] ad plenum*) w osiąganiu określonego celu (*finis*) na przestrzeni całego dzieła (*primo libello – post haec secundo loco – ad finem*). 2) Na temat formalnego i materialnego przedmiotu przedsięwzięcia Kuzańczyka: a/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 93 (*Księga druga, Przedmowa*): „Wspomagani przez naukę o niewiedzy, która dzięki zastosowaniu pewnych znaków symbolicznych tak użyteczna okazała się w badaniu natury Najwyższego Absolutu, spróbujmy teraz – podążając tą, nieco już dla nas jaśniejszą, drogą – wgłębić się w istotę rzeczy będących wszystkie tym, czym są, jedynie dzięki owemu Najwyższemu Absolutowi. (...) Co się więc tyczy naszego pojmowania [tych spraw], to (...) musimy kierować się naszą oświeconą niewiedzą, abyśmy mogli (...) ją ujrzeć” (DDI 90 [h I, 59,2-6.9-12]: *Doctrina ignorantiae taliter circa absoluti maximi naturam expedita per symbolicos quosdam characteres amplius per ipsam aliquantulum in umbra nobis resplendentem eadem via ea inquiramus, quae omne id, quod sunt, ab ipso absoluto maximo sunt. (...) Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut (...) ipsam esse videamus (...)*); b/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 165 (*Księga trzecia, Przedmowa*): „Po tym krótkim wykładzie o Wszechświecie (...) – w duchu oświeconej niewiedzy – zajmijmy się jeszcze osobą Jezusa Chrystusa na wieki błogosławionego (...) , postaramy się możliwie najlepiej przedstawić nasze pojmowanie Jezusa (...)” (DDI 181 [h I, 117,2-6]: *Paucis hiis de universo praemissis (...), ut de (...) Iesu Christo semper benedicto aliqua docte in ignorantia perquiramus (...) quam breviter de Iesu conceptum pandemus*). Zestawienie tych tekstów pokazuje, że nawet jeśli analizowany przedmiot materialny (*circa absoluti maximi naturam – de universo – de Iesu Christo*) będzie się zmieniać metodycznie (*per symbolicos quosdam characteres eadem via inquiramus*), to perspektywa badawcza (*doctrina ignorantiae – in ignorantia doct[us] esse – docte in ignorantia*) pozostaje ta sama. 3) Na temat metody dzieła Kuzańczyka: a/ MIKOŁAJ Z KUZY, *O*

Wreszcie w *Prologu* do *Księgi pierwszej* wydobyty jest na światło dzienne aspekt krytyczny teologicznej myśli Mikołaja, zaprezentowanej w dziele *O oświeconej niewiedzy*. Z jednej strony pionierska i przewartościująca natura projektu jest wstępnie – ale całkowicie zgodnie ze słowami oraz zamiarem Kuzańczyka – podkreślona przez „nowość tytułu” (*tituli novitas*). Z drugiej dogłębnie innowacyjny charakter myśli Kuzańskiej jest definitywnie potwierdzony w odniesieniu do jej treści przez podwójne użycie łacińskiego źródłosłowu „*inept-*” („niedorzecz-”): pierwszy raz w formie rzeczownikowej w sformułowaniu „prostackie niedorzeczności” (*barbarae ineptiae*), drugi raz w formie przymiotnikowej, jako towarzysząca słowu „myśli” (*conceptum*) przydawka „głupie” (*ineptissimum*). Konkludując, w świetle *Prologu* do *Księgi pierwszej*, zarówno zewnętrzny kształt, jak i wewnętrzna struktura dzieła *O oświeconej niewiedzy* są znakami głęboko krytycznej, czy też rewaluacyjnej natury projektu Kuzańczyka³⁴⁵.

oświeconej niewiedzy, s. 94 (*Księga druga, Rozdział pierwszy*): „Z wielką będzie korzyścią dla naszej nauki o niewiedzy, jeśli poprzedzimy ją uwagami wstępnymi [wysnutymi] z naszej zasady. Ułatwią one nieco zrozumienie wielu podobnych przykładów, które w taki sam sposób można by znaleźć.” (DDI 91 [h I, 61,4-7]: *Proderit plurimum doctrinae ignorantiae correlaria praeambularia ex principio nostro praemitti. Praestabunt enim quandam facilitatem ad infinita similia, quae pari arte elici poterunt*). Fragment ten zasługuje na szczególną uwagę ze względu na jego zwięzłość i pojemność. Aby opisać swój projekt, Mikołaj używa tu w pierwszej kolejności osobliwej nazwy (*doctrina ignorantiae*), poza tym świadom jest faktu, że bazuje on na specjalnej zasadzie (*principium nostrum*), z której ponadto mogą być wywiedzione (*ex [quo] elici poterunt*) – tą samą oryginalną i twórczą metodą (*pari arte*) – zarówno pewne wstępne twierdzenia (*correlaria praeambularia*), jak i dalsze (*infinita similia*).

³⁴⁵ Podobną perspektywę odnośnie do krytyczności projektu Kuzańczyka przynoszą też inne wstępne partie dzieła: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 15 (*Księga pierwsza, Rozdział pierwszy*): „(...) pragniemy osiągnąć jakąś wiedzę o własnej niewiedzy (...). 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 ignorantą” (DDI 4 [h I, 6,18-22]: (...) *desideramus scire nos ignorare. Hoc si ad plenum assequi poterimus, doctam ignorantiam assequemur. Nihil enim homini etiam studiosissimo in doctrina perfectius adveniet quam in ipsa ignorantia, quae sibi propria est, doctissimum reperiri; et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem*). Krytycyzm Mikołaja przejawia się w niniejszym tekście w formie absolutystycznych – a więc odwracających jakoś hierarchię wartości – aspiracji jego przedsięwzięcia. Projekt przedstawia swe absolutne ambicje horyzontalnie, ponieważ ma on obejmować każdego „człowieka” (*homo*), nawet najbardziej wykształconego, czy „najbardziej gorliwego w nauce” (*etiam studiosissimus in doctrina*), mając na uwadze to, że każdy posiada „niewiedzę sobie przyrodzoną” (*ignorantia sibi propria*). Prezentuje on również ambicje absolutne wertrykalnie, skoro człowiek nie jest w stanie „znaleźć nic doskonalszego” (*nihil perfectius advenire*) niż rzeczona uczona niewiedza. 2) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 16-17 (*Księga pierwsza, Rozdział drugi*): „To właśnie Największe (rozmaite religie różnych ludów wierzą w nie niezachwianie jako w Boga) będę usiłował – pod przewodnictwem Tego, który «jedyne zamieszkuje światłość niedostępną» [1 Tm 6,16] – rozważyć w Księdze Pierwszej, w sposób dla ludzkiego rozumu niepochwytne.” (DDI 5 „*Elucidatio praeambularis subsequentium*” [h I, 7,12-15]: *Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubit creditur, primo libello supra humanam rationem incomprehensibiliter inquirere eo duce, qui solus lucem inhabitat inaccessibilem, laborabo*). Krytyczność przedsięwzięcia Mikołaja ujawnia się w niniejszym tekście najpierw w podkreśleniu tego, że sposób naukowego dociekania będzie tu nowy, bo „dla ludzkiego rozumu niepochwytne” (*supra humanam rationem incomprehensibiliter*). Samo przedsięwzięcie będzie ponadto nosiło znamiona jakiejś iluminacji, bo będzie dotyczyło przestrzeni normalnie ludziom „niedostępnej” (*inaccessibilis*), a dostępnej wyłącznie „Temu, który jedyny zamieszkuje” (*is qui solus inhabitat*) tę przestrzeń, którą – za *Pierwszym listem świętego Pawła Apostoła do Tymoteusza* (1 Tm 6,16) – określa się mianem „światłości” (*lux*). 3)

Odwoływanie się do emocji adresata oraz dobieranie odpowiedniego słownictwa w częściach wprowadzących *De docta ignorantia* to nie jedyne środki, do jakich ucieka się Mikołaj, podejmując zamiar wypracowania swojego krytycznego projektu naukowego. Oprócz wdrażania stosownych instrumentów komunikacyjnych na poziomie odniesienia pragmatycznego oraz odniesienia semantycznego, aby potwierdzić swój plan krytyki naukowej, Kuzańczyk posługuje się również należytą syntaktyką. Korpus *O oświeconej niewiedzy* zawiera liczne autoodniesienia, które – uwidaczniając koherencję dzieła – jednocześnie poświadczają jego dalekosiężny, systematyczny i rewaluacyjny charakter. Dwie pierwsze cechy bardzo łatwo dostrzec w strukturach syntaktycznych *Księgi drugiej*; cecha trzecia zauważalna jest w relacjach formalnych *Księgi trzeciej*.

Na przestrzeni całej *Księgi drugiej* Mikołajowego *opus vitae* występują nieukrywane odwołania do własnej – dotychczasowej lub przyszłej – działalności pisarskiej. Z jednej strony wskazują one na stałą świadomość autora co do podejmowania tego samego, obliczonego na dużą skalę przedsięwzięcia uczonej niewiedzy³⁴⁶; z drugiej ukazują systemowość podejścia, potwierdzając stosowanie tej samej metody³⁴⁷ lub wybór tego samego przedmiotu analiz³⁴⁸. Dostrzeżenie

MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 93 (*Księga druga, Przedmowa*): „Co się tyczy naszego pojmowania [tych spraw], to – skoro nie potrafimy uchwycić dokładnej prawdy – musimy kierować się naszą oświeconą niewiedzą, abyśmy mogli przynajmniej ją ujrzeć, choć teraz nie potrafimy jej zrozumieć” (DDI 90 [h I, 59,9-12]: *Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit, ut – praecisionem veritatis uti est non capientes – ad hoc saltim ducamur, ut ipsam esse videamus, quam nunc comprehendere non valemus*). Krytyczny charakter naukowego projektu Kuzańczyka ujawnia się w niniejszym tekście przez uwypuklenie faktu przewartościowywania uczonej jako takiej (*nos doctos esse*), jej wyznacznikiem czyniąc nie „rozumienie” (*comprehendere non valemus*), a widzenie (*ut videamus*).

³⁴⁶ Świadomość zajmowania się tym samym przedsięwzięciem widoczna jest w następujących fragmentach *Księgi drugiej*: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 110 (*Rozdział czwarty*): „Jeśli to wszystko, co dotychczas objawiła nam oświecona niewiedza, poddamy wszechstronniejszemu jeszcze rozważeniu (...), dowiemy się znacznie więcej (...)” (DDI 112 [h I, 72,26-27.73,1-2]: *Si ea, qui in praemissis nobis per doctam ignorantiam manifesta sunt, subtili consideration extenderimus (...), multa nobis patere poterunt*); 2) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 126 (*Rozdział ósmy*): „Aby przynajmniej pobieżnie wyłożyć tutaj wszystko, co mogłoby udoskonalić naszą oświeconą niewiedzę, przedyskutujmy krótko to, cośmy wyżej powiedzieli (...)” (DDI 132 [h I, 84,23-25]: *Ut summatim saltem ea, quae nostram ignorantiam doctam efficere possunt, hic enarremus, iam dictos (...) aliquantulum*); 3) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 156 (*Rozdział dwunasty*): „Niżej wszelako, stosownie do odsłoniętej nam przez Bożego Ducha prawdy, powiemy jeszcze nieco o tym; tutaj niech wystarczy to, cośmy dzięki oświeconej niewiedzy mimochodem jeno poruszyli.” (DDI 174 [h I, 110,12-14]: *Dicam tamen inferius iuxta inspiratam divinitus veritatem pauca circa hoc, de quibus nunc sufficit in ignorantia taliter tetigisse*).

³⁴⁷ Tożsamość stosowanej metody potwierdzają następujące fragmenty *Księgi drugiej*: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 131 (*Rozdział ósmy*): „(...) trzeba [to] – zgodnie z zasadami oświeconej niewiedzy – przyjmować z zastrzeżeniami.” (DDI 140 [h I, 89,24]: *[Hoc] secundum regulas doctae ignorantiae limitari necesse est*); 2) *Rozdział dziewiąty*, s. 136: „Prawdę, o ile możliwości, wydobędziemy z tego [z wypowiedzi platoników i Arystotelesa] drogą oświeconej niewiedzy.” (DDI 148 [h I, 94,11-12]: *Sed quid sit verius [locutorum Platoniorum Aristotelisque], per doctam ignorantiam eliciemus*).

Poza tym w całym *Rozdziale pierwszym* (MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 94-99; DDI 91-97 [h I, 61,1-65,10]) – zatytułowanym: „Dodatkowe uwagi wstępne do wnioskowania o jednym,

krytycznego charakteru myśli Mikołaja w oparciu o syntaktyczną analizę *Księgi trzeciej* wymaga z kolei szerszego oglądu – takiego, który postawi jej korpus w relacji do pozostałych części kompozycyjnych dzieła. Najwięcej materiału do tego typu konfrontacji dostarcza *Rozdział jedenasty: Tajemnice wiary*” (*Mysteria fidei*), podsumowujący *Księgę* oraz *de facto* całe dzieło *De docta ignorantia*.

A więc wiara ma w sobie, w „zwinięciu”, wszystko, co daje się pojąć, intelektualne zaś pojmowanie to jeno jej „rozwińcie”. Intelpekt kierowany jest przez wiarę, wiara zaś zostaje rozszerzona przez intelekt. Gdzie więc nie ma zdrowej wiary, nie ma też prawdziwego pojmowania. (...) Nie ma tedy wiary doskonalszej od samej Prawdy, którą jest Jezus. (...) Tak więc niezachwiana [*sanissima*] wiara w Chrystusa, utwierdzona mocno w prostocie [*ducha*], stopniowo może się rozszerzać i rozwijać zależnie od stopnia wyłożonej tu nauki o niewiedzy. (...) 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 wiara. Ogarnięci prostą wiarą i porwani przez nią do trzeciego nieba najprostszego pojmowania duchowego [por. 2 Kor 12,2], ponad wszelkim zrozumieniem i intelektem możemy bezrozumnie [*incomprehensibiliter*] kontemplować Go [pozostając] w ciele, acz bez-cieleśnie (gdyż jest On w duchu), oraz we Świecie, acz poza-światowo, owszem, na sposób niebiański. Wówczas jasne stanie się dla nas to, że z racji bezmiernej swej doskonałości jest On niepojęty. Oto na czym polega oświecona niewiedza (...).³⁴⁹

nieskończonym wszechświecie” (*Correlaria preambularia ad inferendum unum infinitum universum*) obecne są stwierdzenia pokazujące budowanie na tej samej zasadzie: „podstawą uczyniliśmy” (s. 94 – *habuimus in radice*), „jeśli przyjmiesz tę regułę” (s. 95 – *si hanc regulam adaptes*), „dalej z reguły” (s. 95 – *age, ex regula*), „jeśli naszą regułę zastosujemy” (s. 96 – *si regulam nostram applicemus*), „wychodząc z takiego stanowiska” (s. 97 – *ex eodem fundamento elicentes*), „najzwyczajniej, kierowani oświeconą niewiedzą wyłożymy” (s. 99 – *consequenter in docta ignorantia breviter ostendemus*).

³⁴⁸ Tożsamość podejmowanej tematyki potwierdzają następujące fragmenty *Księgi drugiej*: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 105 (*Rozdział trzeci*): „O prawdzie, jakiej można dowieść, nie da się rzecz ani pomyśleć niczego, co nie byłoby [już] zawarte w części pierwszej.” (DDI 105 [h I, 69,4-5]: *Nihil dici aut cogitari potest de veritate investigabili, quod in prima parte non sit complicatum*); 2) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 120 (*Rozdział szósty*): „(...) zobaczymy w księdze *De coniecturis*, choć już z tego, co wyżej powiedziano, dostatecznie jasno wynika...” (DDI 126 [h I, 80,25-26]: (...) *in libro Coniecturarum videbimus, licet ex superioribus hoc satis patere potest...*); 3) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 131 (*Rozdział ósmy*): „Kwestię (...) zostawiamy do rozważenia w księdze *De coniecturis*.” (DDI 140 [h I, 89,24-25]: [*Hoc*] *libro De coniecturis tangendum relinquimus*).

Poza tym w całym *Rozdziale pierwszym* (MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 94-99; DDI 91-97 [h I, 61,1-65,10]) obecne są stwierdzenia zapowiadające pogłębienie tego samego tematu gdzie indziej: „ale o tych sprawach – w innym miejscu” (s. 96 – *sed de hoc alias*), „szerzej o tym piszemy w *Księdze Domysłów*” (s. 97 – *in libro Coniecturarum (...) de hoc latius agetur*), „wracając do tematu” (s. 97 – *ad propositum descendo*), „jak to wywieziemy w *Księdze Trzeciej*” (s. 98 – *in tertio libello deducetur*).

³⁴⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 211-212. DDI 244-245 (h I, 152,3-6.8-9.17-19.25-30; 153,1-5): *Fides igitur est in se complicans omne intelligibile. Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. (...) Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est. (...)*

Zasadniczą treścią powyższego tekstu jest zestawienie „wiary” (*fides*) i „intelektu” (*intellectus*) jako dwóch możliwych sposobów dostępu (*apprehenditur*) do tego, co „daje się pojąć” (*intelligibile*) bądź „da się poznać” (*cognoscibilis*). Pomimo istotnych różnic co do zasięgu poznania (*fides omne – intellectus autem*), od samego początku podkreślane są wzajemne związki obu władz: wiara w odniesieniu do intelektu pełni funkcję kierowniczą (*per fidem dirigitur*), intelekt w odniesieniu do wiary – służebną (*per intellectum extenditur*). Ostatecznie relacja ich okazuje się być inkluzją, w której wiara jest członem nadrzędnym (*supra omnem rationem et intelligentiam*), skoro posiada z intelektem zarówno przestrzeń wspólną (*in corpore, in mundo*), jak i rozłączną (*incorporaliter, non mundialiter*) – i to o takiej charakterystyce, która pozwala na określenie jej istoty jako wyższego, najprostszego i niepojęciowego poziomu intelektualności (*in tertio caelo simplicissimae intellectualitatis, incomprehensibiliter*).

Niniejsze treści – pogłębiając to, co zostało już napisane w ramach wyżej dokonywanych analiz semantycznych – mogłyby być kolejnym etapem, bazującej na konkretnych sformułowaniach, argumentacji na rzecz krytycznego charakteru kolejnej z tez Kuzańczyka, odnoszącej się do „wiary w Chrystusa” (*Christi fides*), a będącej zasadniczym tematem *Rozdziału jedenastego*. Niemniej, mając na uwadze to, że już samo nadanie tytułu „Tajemnice wiary” (*Mysteria fidei*) jest synonimicznym i inkluzywnym nawiązaniem do sformułowania „rozliczne tajemnice intelektu” (*tanta intellectualia mysteria*)³⁵⁰, pojawiającego się we *Wstępnym wyjaśnieniu tego, o czym dalej* (*Elucidatio praeambularis subsequentium*), należy stwierdzić, że również cała konstrukcja dzieła *De docta ignorantia* obliczona jest na ściśle rewaluacyjny charakter teologicznego projektu Kuzańczyka, który – przez konfrontację i przedstawienie możliwości wiary w kontekście ograniczeń wiedzy rozumowej – uzyskuje miano uczonej niewiedzy, posiadającej, równie jak on sam, filozoficznie rewidujący potencjał.

2.2. Geneza i prawda percepcji ludzkiej

O ile pierwszy z wymiarów decydujących o oryginalności i doniosłości dzieła *De docta ignorantia* dotyczył wprost, choć ogólnie, krytyczno-filozoficznych roszczeń

Potest autem Christi sanissima fides, in simplicitate constanter firmata, gradibus ascensionum extendi et explicari secundum datam ignorantiae doctrinam (...). Qui cum in hoc mundo non sit cognoscibilis, ubi ratione ac opinione aut doctrina ducimur in symbolis per notiora ad incognitum, ibi tantum apprehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides; per quam in simplicitate rapimur, ut supra omnem rationem et intelligentiam in tertio caelo simplicissimae intellectualitatis ipsum in corpore incorporaliter, quia in spiritu, et in mundo non mundialiter, sed caelestialiter contemplemur incomprehensibiliter, ut et hoc videatur, ipsum scilicet comprehendi non posse propter excellentiae suae immensitatem. Et haec est illa docta ignorantia (...).

³⁵⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 18: „Ten zaś, kto pragnie dotrzeć do sensu, powinien raczej swój umysł wznieść ponad znaczenia i cechy słów, niż trzymać się ich uparcie, skoro nie są one zdolne w pełni sprostać rozlicznym tajemnicom intelektu”. DDI 8 (h I, 8,9-11): *Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.*

teologii³⁵¹, o tyle drugi – aktualnie opisywany, a będący konkretyzacją pierwszego w przestrzeni gnozeologicznej – sprowadza się do bardziej subtelnego uwzględnienia perspektywy teologicznej w filozoficznym opisie poznania ludzkiego³⁵². Mając świadomość skończoności i ograniczoności ludzkiej percepcji, ale jednocześnie – wynikającej z odpowiedniej antropologii teologicznej – niedaremności wysiłków poznawczych człowieka, w *De docta ignorantia* Mikołaj rozwija stopniowo genealogię epistemologiczną, która za cel stawia sobie określenie, kiedy i jak człowiek ma dostęp do prawdy o świecie. Wymownym tego potwierdzeniem są jedne z początkowych słów *Księgi pierwszej* dzieła:

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 rzecz uchwytuje. Gdy zaś potrzebujemy wielu stopni pośrednich, powstaje trudność i uciążliwość; (...) Wszelkie tedy dociekanie zasadza się na prostszym bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym [*in comparativa proportione*].³⁵³

Pierwszym i głównym tematem powyższego tekstu jest poznanie ludzkie. Mikołaj definiuje je jako czynność „zgłębiania” (*investigatio*) lub „dociekania” (*inquisitio*). Czynność ta posiada odpowiednie dla procesu poznawczego elementy strukturalne: „przedmiotem” (*haec, quae inquiruntur*), czyli tym, co poznawane, są „rzeczy niejasne” (*incertum*); „środkiem” (*medium*), czyli tym, dzięki czemu następuje poznanie, jest „stosunek” (*proportio*); władzą zaś, czyli tym, dzięki czemu podmioty poznające „orzekają” (*iudicant*) – „osąd” (*iudicium*). Co jednak znamienne, Kuzańczyk

³⁵¹ Innemu studium należy pozostawić rozstrzygnięcie problemu, na ile rozszczenia te w systemie myśli Kuzańskiej wprost bazują na programowej dla teologii w ogóle tezie o możliwości usytuowania każdej z rzeczy *sub ratione Dei*. Por. J.-Y. LACOSTE, „Théologie”, [w:] J.-Y. LACOSTE (red.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007³, s. 1377.

³⁵² Na dalsze analizy zasługuje badanie, na ile subtelność ta wynika bezpośrednio z respektowania idei analogicznych do współczesnej filozoficznej tezy o konieczności uwzględnienia tzw. „horyzontu skończoności” w procesie poznawania ludzkiego. Por. E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013, s. 150, gdzie autor pisze: „Le point de départ de la réflexion, fût-elle aussi théologique, sera en ce sens *philosophique*”. Punktem wyjścia w analizie „horyzontu skończoności” u Kuzańczyka mógłby być następujący fragment z *O oświeconej niewiedzy*: „(...) poruszamy się w sferze rzeczy objawionych nam przez naturę”. MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 22. DDI 12 (h I, 11,13-14): *per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus*.

³⁵³ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 13-14. DDI 2-3 (h I, 5,14-19,23-24; 6,1): *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; mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur; (...) Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit (...)*.

nie poprzestaje jedynie na statycznym opisie procesu poznania, ale zajmuje się również jego dynamiką, wskazując na odpowiednie poznanie źródło i cel działania.

Fundamentem funkcjonowania procesu poznawczego, tym, co decyduje o jego genezie, *sui generis* zasadą, czy też tym, na czym – zgodnie z użytą przez Mikołaja formułą – on „się zasadza” (*existit in*), jest „stosunek porównawczy” (*comparativa proportio*), bądź „ustosunkowanie” (*comparatio*). Z jednej strony zasada ta określa funkcjonowanie aktu poznawczego, który – otrzymując potencjał zwany „stosunkową redukcją” (*proportionalis reductio*) – może przyrównywać (*comparare*) przedmiot poznania do „przedmiotu [wcześniej] założonego” (*praesuppositum*). Z drugiej strony, jako że – jak stwierdzi Mikołaj – „wszelkie dociekanie ma charakter porównawczy” (*comparativa est omnis inquisitio*), zasada komparatywności określa również naturę poznania. Ponadto ufundowane na porównywalności poznanie ludzkie według Kuzańczyka posiada ściśle określoną celowość. Poznanie ma stać się bowiem „osądem [który] rzecz uchwytyje” (*apprehensionis iudicium*), a więc dociera do prawdy rzeczy i który – bez względu na ilość „stopni pośrednich” (*mediis opus*) do niej prowadzących oraz ich skomplikowanie (*facilia vel difficilia*) – miarodajnie, rzetelnie i autorytatywnie ją opisuje.

Po tak przedstawionej genealogii prawdziwości ludzkiej percepcji w toku wywodów wprowadzających *Księgi pierwszej De docta ignorantia* pojawia się argument pomocniczy, który dokonuje modulacji dotychczasowego rozumowania. Wykazując swego rodzaju wyczucie filozoficzno-matematyczne, Mikołaj stwierdza, że „precyzja połączeń [zachodzących] w rzeczach cielesnych tudzież harmonijne dostosowanie się tego, co znane, do tego, co nieznanne, (...) dalece przekracza ludzki rozum (...), [a] dokładna prawda jest niepojmowalna.”³⁵⁴ Mówiąc o „precyzji” (*praecisio*), „harmonii” (*adaptatio congrua*) i „dokładności” (*praecisio*) w uchwytywaniu rzeczy oraz ich nieuchwytności rozumem (*ratio supergressa – veritas inapprehensibilis*), Kuzańczyk dowodzi nie wprost, że odpowiedzialna za przyrost wiedzy naczelną zasadą ludzkiej percepcji – zasada komparatywności – jeśli pozostaje ważna epistemologicznie, to wdrażana jest przez różną od rozumu władzę kierowniczą.

W tym miejscu argumentacja *a contrario* rozumowi jako kognitywnej władzy porównawczej uzyskuje w *De docta ignorantia* swój punkt zwrotny. Wskazując na asymptotyczność intelektualnych zdolności poznawczych, Mikołaj pisze bowiem: „(...) miara i to, co mierzone, jakkolwiek by były równe sobie, zawsze i tak pozostaną różne. Toteż skończony intelekt nie potrafi drogą podobieństwa dokładnie poznać prawdy o rzeczach (...).”³⁵⁵ Nadal używając słownika matematycznego – ściślej: geometrycznego

³⁵⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 14.18. DDI 4 (h I, 6,9-10; 8,16): *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur (...) in inapprehensibili veritatis praecisione (...)*.

³⁵⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 19. DDI 9-10 (h I, 9,8-11): (...) *mensura et mesuratum*,

(miara - *mensura*, mierzone - *mensuratum*, równe - *aequalia*, różne - *differentia*, dokładnie - *praecise*) – oraz wciąż wskazując na ograniczenia intelektu (*finitus intellectus*) w ujmowaniu „prawdy rzeczy” (*rerum veritas attingere*), Kuzańczyk podkreśla, że prawdziwe poznanie rodzi się ostatecznie jedynie wtedy, gdy wynikiem porównania dokonywanego przez odpowiednią do tego – różną od intelektu – władzę kognitywną będzie stwierdzone (lub nie) „podobieństwo” (*similitudo*) z prawdą, której „istota jest czymś niepojętym i (...) w stanie czystym jest [dla nas] niedostępna (...)”³⁵⁶

Ostatecznie tok genealogiczno-epistemologicznej argumentacji Mikołaja osiąga swą kulminację w kluczowym dla całego dzieła *De docta ignorantia Rozdział jedenastym Księgi trzeciej*, w którym padają następujące słowa:

Wszyscy nasi przodkowie zgodnie twierdzą, że początkiem rozumienia jest wiara. Otóż każda dziedzina [badań] przyjmuje jakieś najpierwsze założenia, jakby pierwsze zasady, oczywiste jedynie dla wiary, i z których wyprowadzane jest [następnie] rozumienie tego bądź innego przedmiotu rozważań. Każdy więc, kto pragnie dostąpić zrozumienia [jakiejs] nauki, musi [najpierw] uwierzyć w to, bez czego owa droga w górę nie jest możliwa.³⁵⁷

Niniejszy fragment na dwa sposoby opisuje rzeczywistość wiary w odniesieniu do perspektywy teoriopoznawczej. W pierwszej mierze wiara jest dla Kuzańczyka władzą, którą posługuje się człowiek w procesie poznawczym³⁵⁸. W tym sensie wiara jako władza gnozeologiczna jest u Mikołaja odpowiednikiem teologicznej (albo lepiej: teologalnej) *fides qua creditur*: to ona jest „początkiem” (*initium*); to dzięki niej „przyjmuje” się w poznawaniu to, co jest „oczywiste” (*praesupponuntur quae sola fide apprehenduntur*); i wreszcie to nią właśnie musi posłużyć się ten, kto chce „dostąpić zrozumienia” (*ascendere ad doctrinam*). Zawarta w analizowanym tekście zmiana

quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt. Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere.

³⁵⁶ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 20. DDI 9-10 (h I, 9,21-22.25): (...) *quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile (...), in sua puritate inattingibilis est (...).*

³⁵⁷ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 211. DDI 244 (h I, 151,26-28; 152,1-2): *Maiores nostri omnes concordanter asserunt fidem initium esse intellectus. In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitor. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit.*

³⁵⁸ Komentując niniejszy fragment *De docta ignorantia*, K.M. Ziebart tego typu wiarę u Mikołaja nazywa „an epistemological faith”, charakteryzuje ją jako „a kind of ‘faith’ in truth itself” i – niejako definiując zabieg Kuzańczyka – wykazuje możliwość jej udowodnienia przez „rational reflection on the conditions of possibility of knowledge”. Choć w niniejszym fragmencie Ziebart jasno identyfikuje i przeciwstawia sobie wiarę epistemologiczną i wiarę dogmatyczną („a dogmatic faith”), to dopowiada jednak że: „Cusanus clearly wishes to join these two types of faith in an inseparable fashion – not only to show that the former can be used to demonstrate the plausibility of the latter, but furthermore that a properly conducted philosophical investigation into the nature of the ‘epistemological’ faith presupposed by all science can only lead to the ‘dogmatic’ faith of the Catholic religion”. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 24.

akcentów w stosunku do powszechnie przyjmowanej i nie do końca podzielanej przez Mikołaja genealogii prawdziwości ludzkiej wiedzy, dotyczy więc głębszego zrozumienia, jaką władzą poznawczą musi być „osąd” (*iudicium*) odpowiedzialny za powstawanie wiążącej człowieka prawdy.

Rola wiary jako rzeczywistości odpowiedzialnej za powstawanie prawdziwej wiedzy w cytowanym powyżej fragmencie uzyskuje również drugi wymiar. Wiara nie jest już jedynie władzą (*facultas*), którą posługuje się człowiek w procesie poznawczym, ale również jego punktem wyjścia. Tym samym wiara staje się u Mikołaja odpowiednikiem teologicznej (/teologalnej) *fides quae creditur*: to jej dane zakładane są jako „pierwsze zasady” (*prima principia*); to z jej danych „wyprowadzane jest [następnie] zrozumienie” (*ex quibus intelligentia tractandorum elicitur*), a bez nich poznawcza „droga w górę nie jest możliwa” (*sine quibus ascendere nequit*). Skutkiem tego, oprócz teologicznego doprecyzowania, czym w genealogii epistemologicznej jest poznawcza władza „osądu” (*iudicium*), Mikołaj uszczegóławia, czym w jej ramach jest „przedmiot założony” (*praesuppositum*), do którego rzeczona władza przyrównuje to, co – jako poszukiwany przedmiot poznania – jest jej nieznanne. *Eo ipso* nowa teza o nieodzownej roli wiary w procesie poznania zyskuje podwójne potwierdzenie.

Analizując tematykę genealogii ludzkiego poznania w dziele *De docta ignorantia*, nie sposób pominąć faktu, że to osobiste doświadczenia mistyczne Mikołaja stały się dla niego bezpośrednią inspiracją do postawienia nowych tez epistemologicznych. Język, jakim posługuje się Kuzańczyk, aby wyrazić motywy napisania całego swojego *opus vitae*, wprost zawiera sformułowania, które przynależą do słownika gnozeologicznego. *List autora do Imć Pana Kardynała Juliana (Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem)*, reasumujący wysiłki naukowe Mikołaja i pokazujący cele, jakie sobie stawiał, pisząc traktat *O uczonej niewiedzy*, następującymi słowami opisuje to, jak w czasie morskiej podróży powrotnej z Konstantynopola do Wenecji³⁵⁹, Bóg obdarował go szczególnymi umiejętnościami poznawczymi:

Przyjmij więc, Czcigodny Ojczy, to, co już dawno zamierzałem urzeczywistnić, uciekając się do rozmaitych doktryn, lecz czego wcześniej dokonać mi się nie udawało – aż do chwili, gdy powracając morzem z Grecji, otrzymałem, myślę, dar jakiś z niebios, od Ojca światła, od którego zstępuje wszelki dar doskonały. Uzdolnił mnie on do uchwycenia ponadrozumowo (*incomprehensibiliter*), w oświeconej niewiedzy, spraw zgoła niepojętych, dzięki czemu wzniosłem się do prawd nieprzemijających, jakie dane są poznaniu człowieka. Którą [to niewiedzę], będącą prawdą, zawarłem w tych księgach, jakie na tej samej zasadzie [*sc. niewiedzy*] można skracać albo rozszerzać. Otóż

³⁵⁹ M. WATANABE, „Main Events in the Life of Nicholas of Cusa”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. xv.

w tych tajemniczych otchłaniach naszego ludzkiego umysłu musi tkwić jakiś popęd pchający nas wyżej, ku owej Prostocie, gdzie zbiegają się wszelkie przeciwieństwa (...).³⁶⁰

Na początku powyższego fragmentu Mikołaj przywołuje te przestrzenie (*viae*) wiedzy, w ramach których jak dotąd (*prius*) dokonywały się jego wysiłki poznawcze (*concupivi*). Owe „rozmaite doktryny” (*variae doctrinae*) – przez które Kuzańczyk rozumie różnorodne szkoły filozoficzne, jakimi dotychczas inspirował się w swojej pracy naukowej – proponując określone metody poznawcze, nie dostarczały jednak spodziewanych wyników (*sed non potui*) i tak przyczyniły się do nadania poznawanemu przedmiotowi miana „spraw zgoła niepojętych” (*incomprehensibilia*).

W dalszej kolejności dowiadujemy się z tekstu, że nieoczekiwaną inspiracją i inicjatorem nowego etapu poznania stał się dla Mikołaja „dar jakiś z niebios” (*supernum donum*), który jak „światło” (*lumen*) oświecił mroki jego niewiedzy i wzniosł go na wyższy (*datum optimum*) poziom postrzegania rzeczy. W taki sposób oświecona i pouczona niewiedza stanęła u genezy nowego dla Kuzańczyka modusu poznawczego, określanego odtąd jako „uczona niewiedza” (*docta ignorantia*)³⁶¹. Jak czytamy w „Liście”, wdrażając ten pionierski tryb myślenia, Mikołaj posłużył się odpowiednim środkiem poznawczym, który polegał na transcendowaniu „prawd nieprzemijających, jakie dane są poznaniu człowieka” (*transcensus veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*)³⁶². Taki zabieg – nazwany „uchwyceniem ponadrozumowo”

³⁶⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 226. DDI 263-264 (h I, 163,6-16): *Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium. Quam nunc in eo, qui veritas est, absolvi hiis libellis, qui ex eodem principio artari possunt vel extendi. Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se eleve simpliciter, ubi contradictoria coincidunt (...).*

³⁶¹ Na określenie przydawki rzeczownika „niewiedza” Mikołaj używa tu jednego słowa o podwójnym momencie znaczeniowym. *Docta* to bowiem zarazem imiesłów (pouczona), jak i przymiotnik (uczona). Podobny zabieg – choć jedynie na poziomie graficznym, a nie oralnym – zastosowany jest również (co prawda jedynie na mocy tradycji translatorskiej, a nie z żarliwego przekonania) przez Hopkinsa w tłumaczeniu amerykańskim, gdzie jedno słowo *learned* jest świadomie używane zarówno w aspekcie dynamicznym (*participle* czytane jako /lɜ:rnd/), jak i statycznym (*adjective* czytany jako /'lɜ:rnd/). Uzasadnienie, jakie podaje tłumacz, jest następujące: „For it is an ignorance which both distinguishes its possessor from the unlearned, or uninstructed, and elevates him to the place of the learn-ed, or wise.” J. HOPKINS, „Introduction”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *On Learned Ignorance*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985², s. 3.

³⁶² Tłumacze bardzo różnie oddają zwrot *per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium*: 1) Hugh Lawrence Bond jako: „by transcending those incorruptible truths that can be humanly known” (NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 206); 2) Jasper Hopkins jako: „through a transcending of the incorruptible truths which are humanly knowable” (NICHOLAS OF CUSA, *On Learned Ignorance*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985², s. 158 – zbiorowe wydanie tłumaczeń Hopkinsa z 2001 r. niczym się tu różni: NICHOLAS OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, vol. I-II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2001); 3) Maurice de Gandillac jako: „en transcendant tout ce qui est humainement connaissable des vérités incorruptibles” (NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Mouton, 1942, s. 155); 4) Jean-Claude Lagarrigue jako: „par un dépassement des vérités incorruptibles humainement connaissables” (NICOLAS DE CUES, *De la docte ignorance*, Paris, Cerf, 2010, s. 296); 5) Pierre Caye,

(*incomprehensibiliter amplexus*) – ostatecznie pozwolił mu na dotarcie do „prawdy” (*qui veritas est*), czyli na osiągnięcie pożądanego i pomyślnego wyniku procesu poznawczego.

Przedstawiając swoją nową metodę poznania, u końca powyższego fragmentu Mikołaj wyciąga szersze wnioski odnoszące się do genealogii poznania ludzkiego w ogóle. Najpierw powraca do tematu przestrzeni (*ubi*), na których należy (*debet*) się *summa summarum* skoncentrować (*conari*), dążąc do zdobycia prawdy. Jego zdaniem wiedzy najwyższej w swej „prostocie” (*simplicitas*) oraz takiej, która uzgadniać będzie wszystkie możliwe warianty (*ubi contradictoria coincidunt*) należy poszukiwać „w tych tajemniczych otchłaniach” (*in hiis profundis*), które powstają z możliwości „skracania albo rozszerzania” (*artari possunt vel extendi*) – zgodnie z instrukcjami wypływającymi z dopiero co opisanej zasady (*ex eodem principio*) – tez, zaprezentowanych w trzech księgach dzieła *De docta ignorantia* (*absolvi hiis libellis*). Wreszcie, uwzględniając tak szeroki potencjalnie horyzont epistemiczny, teolog z Kuzy idzie dalej i stwierdza, że nie można ograniczać się do jednej jedynie władzy odpowiedzialnej za poznawanie i powstawanie wiedzy, ale w proces poznawczy powinny zaangażować się wszelkie zdolności poznawcze człowieka (*omne nostrum humanum ingenium*). Tym samym Mikołaj przygotowuje grunt pod to, co o roli wiary w procesie poznawczym powie w korpusie dzieła³⁶³.

Na koniec należy podkreślić fakt, iż na przestrzeni całego traktatu *De docta ignorantia* – choć inspirowany teologicznie – Mikołaj z Kuzy wyraża problematykę genezy ludzkiego poznania w sposób filozoficzny. Z jednej strony, mając na uwadze potencjalnych interlokutorów i ich słownictwo, a z drugiej, nawiązując już na poziomie językowych sformułowań do swojego teologalnego morskiego doświadczenia, strukturę swego dzieła Kuzańczyk opiera na analizie dwóch fundamentalnych filozoficzno-matematycznych konceptów, będących zarazem – każdy z osobna – „Bożym imieniem”³⁶⁴: maksimum i minimum. Zapowiedź tego, jaką funkcję niniejsze pojęcia pełnią w ramach całego traktatu *O uczonej niewiedzy*, znajduje się w ostatniej partii wprowadzącej *Księgi pierwszej* – w *Rozdziale czwartym*, zatytułowanym: „W

David Larre, Pierre Magnard, Frédéric Vangeon jako: „par une transcendance à l'égard des vérités incorruptibles humainement connaissables” (NICOLAS DE CUES, *La Docte Ignorance*, s. 41); Graziella Federici Vescovini jako: „mediante il superamento della conoscenza umana della verità incorruttibili” (NICOLA CUSANO, *La docta ignorantia*, s. 199). Reguły gramatyczne (podwójny genetywus: *veritatum* oraz *scibilium*) pozwalają na akceptację wszystkich tłumaczeń i pozostawiają dalszym analizom pytanie o to, do czego w pierwszej mierze odnosi się czynność transcendowania: do „prawd nieprzemijających”, czy do „tego, co [z nich] po ludzku poznawalne”.

³⁶³ Przez użycie czasownika „powiedzieć” w czasie przyszłym podzielałam tezę, w myśl której *List autora do Imć Pana Kardynała Juliana* – mając na uwadze jego rolę jako pisma przewodniego, a nie numerację *Editionis Heidelbergensis* – należałoby umiejscawiać na pierwszych stronach jakiegokolwiek publikacji *De docta ignorantia*. Por. tłumaczenie francuskie z 2013 roku: NICOLAS DE CUES, *La Docte Ignorance*, s. 41-42.

³⁶⁴ A. KIJEWSKA, „Wprowadzenie”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków, Znak, 1997. 20.

sposób niepojęty [*incomprehensibiliter*] można zrozumieć absolutne Maksimum, z którym identyczne jest najmniejsze” (*Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur; cum quo minimum coincidit*). Padają tu słowa, które są filozoficznym opisem tezy o roli wiary w procesie docierania do prawdy otaczającego świata:

Maksimum, od którego nic większe być nie może (po prostu i absolutnie dlatego, że przewyższa nasze rozumienie, skoro jest nieskończoną prawdą), zdolni jesteśmy pojąć nie inaczej jak tylko w sposób niepojmowalny [*incomprehensibiliter*].

(...) stoi ono zarówno ponad wszelką afirmacją, jak i ponad wszelką negacją.

(...) Przekracza to wszelkie nasze władze intelektualne, niezdolne w swej zasadzie, drogą rozumową, pojednać przeciwieństw, jako że poruszamy się w sferze rzeczy objawionych nam przez naturę; [rozum], nader odległy od owej nieskończonej mocy, nie potrafi połączyć ze sobą tych tak nieskończenie dalekich sobie sprzeczności. Tak tedy widzimy, że ponad wszelkim dyskursem rozumu leży w sposób niepojęty absolutne i nieskończone Największe, któremu nie przeciwstawia się nic, z którym zbiega się Minimum. „Maksimum” więc i „Minimum”, o których traktuje się w tej książce, okazują się transcendentalnymi terminami o absolutnym znaczeniu, aby w swej absolutnej prostocie, ponad wszelką redukcją (...), mieściły w sobie wszystko.³⁶⁵

Punktem wyjścia w niniejszym tekście jest analiza pojęcia „maksimum” (*maximum*), rozmyślnie zapożyczonego tu z filozofii świętego Anzelm³⁶⁶. Mikołaj sięga

³⁶⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 21-23. DDI 11-12 (h I, 10,4-6; 11,2-3.12-22): *Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. (...) tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. (...) Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea, quae nobis a natura manifesta fiunt, ambulamus; quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectere simul nequit. Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem (...) in sua simplicitate absoluta omnia complectantur.*

³⁶⁶ Zob. J. HOPKINS, „Nicholas of Cusa’s Intellectual Relationship to Anselm”, [w:] P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. 57-58; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008³, s. 118. Warto tu zauważyć, że choć co do wymowy zarówno jeden, jak i drugi używają podobnych argumentów: 1) o potencjale egzystencjalnym maksimum (Anselm, *Proslogion* [cap. II]: *potest cogitari esse et in re, quod maius est*; Mikołaj, *De docta ignorantia* [h I, 10,4]: *quo maius esse nequit*) oraz 2) o potencjale poznawczym człowieka (Anselm, *Proslogion* [cap. II]: *quo maius cogitari nequit*; Mikołaj, *De docta ignorantia* [h I, 10,4-5]: *cum maius sit, quam comprehendi per nos possit*), to ich kierunki rozumowania ostatecznie są przeciwne: u świętego Anzelm potencjał egzystencjalny wynika z ludzkiego potencjału poznawczego; u Mikołaj potencjał poznawczy wynika z potencjału egzystencjalnego. Taka wykładnia podziela pogląd Jaspersa Hopkina, stojącego na stanowisku, że „Mikołaj interpretuje tu Anzelm tak, by dopasować go do swoich własnych celów” (J. HOPKINS, „Nicholas of Cusa’s Intellectual Relationship to Anselm”, s. 58). Z tej perspektywy najlepszy wydaje się być przekład właśnie Hopkina,

po koncept tego, „od którego nic większe być nie może” (*qui maius esse nequit*), po to, by wyznaczyć odpowiednią architektonikę całemu dziełu, mającemu na uwadze wspólne z filozofem z Canterbury wykorzystanie „terminu powszechnie używanego przez autorów pogańskich”³⁶⁷ w mówieniu o wierze. Celem Kuzańczyka nie jest jednak przeprowadzanie dowodu na istnienie boskiego maksimum, a raczej prezentacja sposobu, w jaki człowiek ma dostęp do prawdziwie boskiej, czyli maksymalnej wiedzy³⁶⁸. Tę epistemologiczną perspektywę potwierdzają użyte w tekście wyrażenia, które zbieżne są zarazem z wyrażeniami występującymi w opisie morskiego doświadczenia Kuzańczyka³⁶⁹. Tak powstałe pary stosownych analogicznych wyrażen skupione są wokół trzech tematów: kresu poznania, władzy używanej w procesie poznawczym oraz właściwej metodologii koniecznej w zdobywaniu wiedzy.

Pierwsze w powyższym tekście gnozeologiczne pole semantyczne rozciąga się wokół tematyki kresu poznania. Mikołaj podkreśla najpierw, że maksimum jako przedmiot poznania, który „przewyższa nasze rozumienie” (*maius quam comprehendere per nos [potest]*), osiągalne jest jedynie (*non aliter quam*) na sposób „pojmwania” (*atingimus*). Zbieżność terminologiczna pozwala na postawienie tezy, że czynność ta analogiczna musi być do tego, co dokonało się w doświadczeniu morskim Kuzańczyka, które wówczas polegało na „uchwyceniu spraw zgoła niepojętych” (*atingere incomprehensibilia*). Ponadto – jako że maksimum „jest nieskończoną prawdą” (*quia est veritas infinita*) – niniejsza czynność pojmwania lub uchwytowania go charakteryzuje się ostatecznie tą samą, co doświadczenie morskie, efektywnością, to znaczy „prawdą” (*qui veritas est*).

Drugie pole semantyczne zakreślone niniejszym tekstem odnosi się do władzy, którą należy posługiwać się w poznawaniu maksymalnym. Co istotne, Mikołaj ogranicza się tu jedynie do negatywnej charakterystyki stosownej sprawności i – nie

który kluczowe dla rozumienia tekstu słowo *cum* oddaje jako „since” („jako że”), tym samym podkreślając, że to, co następuje po nim (*maius sit, quam comprehendere per nos possit*) jest egzemplifikacją argumentu przywołanego wcześniej (*quo maius esse nequit*). Por. ANSELMUS, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, PL CLVIII, Parisiis, 1853, k. 228A; NICHOLAS OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, vol. I, s. 8.

³⁶⁷ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, LSHFrance, 1920, s. 288.

³⁶⁸ Taka interpretacja pozwala w pełni zrozumieć inkluzywne dla niniejszego tekstu i kończące się wprost odwołaniem do filozofii świętego Anzelm z Canterbury pierwsze słowa *Rozdziału drugiego*: „Przystępując do rozważań nad niewiedzą, będącą zarazem wiedzą najwyższą, muszą najpierw zastanowić się nad istotą Maksimum jako takiego. Otóż Największe jest według mnie czymś, od czego nic większego być nie może.” MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 16.

³⁶⁹ Tekst opisujący doświadczenie morskie to DDI 263-264 (h I, 163,6-16), a aktualnie analizowanego tekstu (DDI 11-12 [h I, 10,4-6; 11,2-3.12-13.16-22]) terminologiczna z nim zbieżność występuje na poziomie następujących wyrażen (schemat: wyrażenie z DDI 263-264/ wyrażenie z DDI 11-12): *incomprehensibilia/ maius quam comprehendere per nos [potest]; qui veritas est/ est veritas infinita; incomprehensibiliter/ incomprehensibiliter (2x); attingere/ attingimus; variae/ affirmatio-negatio; omne nostrum humanum ingenium/ omnis noster intellectus; se elevet, ubi contradictoria coincidunt/ contradictoria combinare-omnia complecti; viae doctrinarum/ via rationis; transcensum humaniter scibiliuum/ supra rationis discursum; per transcensum/ transcendentis termini; simplicitas/ simplicitas.*

tak otwarcie, jak miało to miejsce w przypadku *Listu* opisującego morskie doświadczenie, w którym zachęcał, by uruchomić w tym celu wszelkie zdolności poznawcze człowieka (*omne nostrum humanum ingenium*) – stwierdza, że poznanie maksymalne „przekracza wszelkie nasze władze intelektualne” (*omnem nostrum intellectum transcendit*), stąd nie może dokonywać się wyłącznie za ich pomocą. Dzieje się tak dlatego, że maksimum jest nieosiągalne „drogą rozumową” (*via rationis*), ponieważ „leży ponad wszelką afirmacją, jak i ponad wszelką negacją” (*super omnem affirmationem est pariter et negationem*), które to sposoby rozumowego dyskursu w tekście o doświadczeniu morskim Kuzańczyk określał również jako drogi „rozmaitych doktryn” (*variis doctrinarum viae*).

Trzecie i ostatnie gnozeologiczne pole semantyczne powyższego passusu zogniskowane jest wokół tematu metody, którą wyżej ukazana władza epistemiczna powinna stosować, mając na uwadze maksymalnie skuteczne poznanie. Podobnie jak w opisie morskiego doświadczenia, również w niniejszym fragmencie Mikołaj zauważa, że we wdrażaniu właściwej dla maksymalnego poznania metody istotne są trzy jej momenty: modus działania, sama czynność i używany w tym procesie środek.

Pierwsze do podkreślenia w tekście łacińskim jest słowo *incomprehensibiliter*, użyte przez Kuzańczyka na określenie modusu poznania – to na to słowo pada akcent zdaniowy wywoławczej tezy (*maximum non aliter quam incomprehensibiliter attingimus*); to właśnie ono dwukrotnie i na zasadzie inkluzji występuje w wyróżnionej perykopie w wyrażeniach „w sposób niepojmowalny” oraz „w sposób niepojęty” (*incomprehensibiliter attingimus - incomprehensibiliter videmus*); to ono tworzy międzysekcyjną pojęciową klamrę ze słowem *incomprehensibiliter* opisującym odkryty w czasie morskiego doświadczenia i przedstawiony w *Liście autora do Imć Pana Kardynała Juliana* nowy modus poznawczy uczonej niewiedzy (*incomprehensibiliter in docta ignorantia*).

Kolejną składową opisu metody poznania maksymalnego jest charakterystyka samej czynności poznawczej. W cytowanym tekście Mikołaj opisuje jej środowisko i stwierdza, że dokonuje się ona „ponad wszelkim dyskursem rozumu” (*supra omnem rationis discursum*) albo „ponad wszelką redukcją” (*supra omnem contractionem*). Użycie w przywołanych wyrażeniach podwójnego „ponad” (*supra*) jako okolicznika miejsca nawiązuje do słownictwa *Listu* relacjonującego doświadczenie morskie Kuzańczyka, w którym podkreślał on, że każdy pragnący poznać rzecz dogłębnie potrzebuje tego, by wznieść się „wyżej” (*ut se eleuet*), niż zwyczajne i powierzchowne analizy. Konsekwentnie, opisywany przez Mikołaja entourage poznawczy, zyskuje znamiona *sui generis* uproszczającej syntezy³⁷⁰, w której możliwe jest „pojednanie

³⁷⁰ Por. *simplicitas* – zarówno w *Rozdziale czwartym*, jak i w *Liście autora do Imć Pana Kardynała Juliana*.

przeciwieństw” (*contradictoria combinare*)³⁷¹, a sama czynność poznawcza nabiera specyficznej dynamiki „zawierania” (*ut omnia complectantur*), podobnej do tej, którą Mikołaj przeżywał w czasie swojego doświadczenia poznawczego na morzu (*ut incomprehensibilia amplecterer*).

Ostatnim aspektem metody poznania maksymalnego jest środek poznawczy, którym należy się posłużyć w tym procesie. O ile w przypadku doświadczenia morskiego mowa była o zabiegu, który dokonywał się dzięki przekroczeniu tego, co „dane poznaniu człowieka” (*per transcendens humaniter scibilium*), o tyle niniejszy tekst pokazuje, że zabieg ów jest funkcją maksimum i zbieżnego z nim minimum, które Mikołaj nazywa tu „terminami o absolutnym znaczeniu” (*absolute significationis termini*), to znaczy transcendującymi (*transcendentes*) jakąkolwiek semantykę „rzeczy objawionych nam przez naturę” (*ea, quae nobis a natura manifesta*) i co do istoty nie różniącymi się „od owej nieskończonej mocy” (*ab hac infinita virtute*) poznawczej, którą jest wiara³⁷².

³⁷¹ W *Liście autora do Imć Pana Kardynała Juliana* aspekt syntetyczny przestrzeni, w której dokonuje się poznanie na wyższym poziomie oddany jest analogicznym, bo odwołującym się do tego samego przedmiotu (*contradictoria*) sformułowaniem: „gdzie zbiegają się wszelkie przeciwieństwa” (*ubi contradictoria coincidunt*).

³⁷² Na identyfikację taką pozwala wykorzystujący to samo słownictwo, co *Rozdział czwarty Księgi pierwszej*, następujący fragment *Rozdziału jedenastego Księgi Trzeciej*, wprost mówiący o *Tajemnicach wiary*: „Ogarnięci prostą wiarą i porwani przez nią do trzeciego nieba najprostszego pojmowania duchowego [2 Kor 12,2], ponad wszelkim zrozumieniem i intelektem możemy bez-rozumnie [*incomprehensibiliter*] kontemplować Go [pozostając] w ciele, acz bez-cieleśnie (gdyż jest On w duchu), oraz we Świecie, acz poza-światowo, owszem, na sposób niebiański.” MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 212. DDI 245 (h I, 152,28-30; 153,1-3): *fides; per quam in simplicitate rapimur, ut supra omnem rationem et intelligentiam in tertio caelo simplicissimae intellectualitatis ipsum in corpore incorporaliter, quia in spiritu, et in mundo non mundialiter, sed caelestialiter contemplemur incomprehensibiliter*. Poznanie maksymalne, jego środki, geneza i wyjątkowy status to temat innej, analogicznej, ale rozwijającej wcześniejsze intuicje perykopy *Księgi drugiej Uczonej niewiedzy*. Nawiązując do poprzednich tez związanych z niepoznawalnością Maksimum, Mikołaj stwierdza: „O prawdzie, jakiej można dociekać, nie da się rzec ani pomyśleć niczego, co nie byłoby [już] zawarte w części pierwszej (...). A odkryliśmy tam w sposób oczywisty, że może istnieć tylko jeden Najwyższy, największy ze wszystkich. Najwyższy zaś to ten, któremu nic przeciwstawić nie można, w którym nawet najmniejsze jest największe. Nieskończona przeto Jedność jest «zwinieniem» [*complicatio*] wszystkiego (...). I podobnie jak rozwijając jedność liczbowo, odnajdujemy tylko jedność, tak też we wszystkim, co jest, odkrywamy wyłącznie Najwyższe. (...) Stąd widać, że sposób istnienia rzeczy w «zwinieniu» i «rozwinieniu» przekracza nasze rozumienie. Bo i któż, pytam, mógłby pojąć, w jaki sposób wielość rzeczy bierze się z umysłu boskiego? (...) Nikt więc nie potrafi pojąć, w jaki sposób przez mnogość rzeczy doznaje rozwinięcia Bóg (...). Rozważając rzeczy bez Niego widzisz, że są niczym (...).” MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 105-108. DDI 105.109-110 (h I, 69,4-5.7-10.12-13; 70,29-30; 71,11-13): *Nihil dici aut cogitari potest de veritate investigabili, quod in prima parte non sit complicatum (...). Ibi autem ostensum reperitur non posse esse nisi unum maximum omnium maximorum. Maximum autem est, cui nihil potest opponi, ubi et minimum est maximum. Unitas igitur infinita est omnium complicatio (...) et sicut in numero explicante unitatem non reperitur nisi unitas, ita in omnibus, quae sunt, non nisi maximum reperitur. (...) Excedit autem mentem nostram modus complicationis et explicationis. Quis rogo intelligeret, quomodo ex divina mente rerum sit pluralitas? (...) Deus igitur (...) quomodo explicetur per numerum rerum, nemo intelligit.*

3. Nowa struktura teoriopoznawcza (*De coniecturis*)

Druga faza analiz projektu Mikołaja z Kuzy będzie koncentrowała się na prezentacji nowej struktury poznawczej opisanej przez niego w dziele *De coniecturis* i w sposób pozytywny ukazującej istotę i wartość teologicznej racjonalności, która w zamyśle Kuzańczyka nie tylko bazuje na negacji zastanej wiedzy teoriopoznawczej, ale – w ramach konstruktywnej krytyki – przybiera swój własny kształt w postaci domysłu, z formalnego punktu widzenia mogącego doprowadzić do końca zainicjowany tok myślenia.

Koniektury (De coniecturis), napisane w latach 1441-1442³⁷³, są – po *De concordantia catholica* oraz *De docta ignorantia* – trzecim co do ważności i ostatnim tego formatu dziełem Mikołaja z Kuzy³⁷⁴. Poszerzając „refleksję *Uczonej niewiedzy* na temat zasady przeciwieństw (...) [i] odrzucając [tezę] jakoby [w pierwszej mierze] charakteryzowała ona byt boski (...), [a] czyniąc z tej zasady (...) zasadę heurystyczną”³⁷⁵, *Koniektury* dostarczają nowej teoriopoznawczej perspektywy³⁷⁶, będącej środkiem „do przemyślenia całego poznania ludzkiego w kategoriach przypuszczeń oraz do połączenia w jedną całość treści teologicznych i gnozeologicznych”³⁷⁷.

Dzięki takiemu zabiegowi metodycznemu dzieło *De coniecturis* zapoczątkowuje „rewolucję gnozeologiczną (...), polegającą na niezmiennie krytycznym egzaminowaniu myślenia”³⁷⁸ i tym samym idealnie wpisuje się w podjęty *Uczoną niewiedzą* filozoficzny projekt naukowy. Ponadto ów rewolucyjny ruch, będąc „stale ufundowany na refleksji teologicznej (...), [potwierdza] centralne odtąd pytanie: jak prawda sama w sobie będąca Bogiem – prawda myślana jako nieosiągalna w swej precyzji – może fundować moją wiedzę i to fundować ją jako wiedzę nieprecyzyjnie prawdziwą (*savoir d'une vérité inexacte*), nie unieważniając jednak samego roszczenia

³⁷³ Por. P. WILPERT, „Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues”, *Weisheit und Weltbild* 16, 1963, s. 108; J.-M. COUNET, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. lxix.

³⁷⁴ Por. J.-M. COUNET, „Introduction”, s. lxvii. Mówiąc o dwóch poprzednich wielkich dziełach Kuzańskich: *O zgodzie katolickiej* oraz *O uczonej niewiedzy*, Counet stwierdza, że *Koniektury* to dzieło, które „sytuuje się na przedłużeniu tego ostatniego” („dans le sillage de ce dernier”).

³⁷⁵ J. SFEZ, *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2012, s. 16.

³⁷⁶ „*De coniecturis* provides an occasion for Cusanus to explore from a rather different standpoint the whole reality already investigated in *De docta ignorantia*, as well as our human knowledge of it”. C.L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C., CUA Press, 2003, s. 68.

³⁷⁷ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 15. Zdaniem Jocelyne Sfez wyjątkowość *Koniunktur* przejawia się z jednej strony w tym, że Mikołaj nigdzie indziej nie powrócił do tez tu postawionych, a z drugiej w tym, że dzieło to poprawiał do końca życia. J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 14-15.

³⁷⁸ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 16.

do wiedzy.³⁷⁹ Te dwa aspekty: krytyka naukowa (3.1.) oraz genealogia poznania (3.2.) – na zasadzie sukcesji koncepcyjnej po *De docta ignorantia*³⁸⁰ – wyznaczają główne osie interpretacyjne *Koniektur*.

3.1. Przedsięwzięcie krytyczno-naukowe

Traktat *Koniektury* – „choć należy do najbardziej zwartych i wykończonych dzieł kardynała”³⁸¹ z Kuzy – jest systematyzującą kontynuacją krytycznego przedsięwzięcia naukowego, podjętego przez niego w *Uczzonej niewiedzy*. Korespondencja pomiędzy tymi dwoma dziełami widoczna jest na trzech inkluzywnie ustopniowanych poziomach. Najpierw jest to korespondencja formalna, czyli odpowiadanie sobie autorów w przestrzeni międzyosobowej (*ethos*), wyrażające się przez zamierzone użycie tych samych zwrotów epistolarnych (to znaczy adresów, dedykacji), pokazujących przynależność do tego samego kontekstu interpersonalnego³⁸². Następnie jest to korespondencja faktyczna, czyli odpowiadanie

³⁷⁹ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 16. Niniejsze twierdzenie Jocelyne Sfez o teologicznym ufundowaniu *Koniektur* to jedna z opinii przytaczanych w dyskusji na temat ich statusu naukowego i przyporządkowania do określonej dziedziny wiedzy, którą to dyskusję można zauważyć w literaturze przedmiotu. Zdanie Sfez podzielane jest zasadniczo w środowisku francuskojęzycznym (zob. 1/ M. DE GANDILLAC, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1942, s. 31-34, gdzie *Koniektury* nazwane są „teologicznymi”, a „teologia Kuzańska (...)” serią *Koniektur*; 2/ J.-M. COUNET, „Introduction”, s. cxvii, gdzie mowa o „perspektywie teologii mistycznej i (...)” podejściu teologiczno-spekulatywnym” *Koniektur*). Dobrą syntezę poglądów środowiska niemieckojęzycznego na temat *Koniektur* proponuje Jasper Hopkins w słowach: „Erhard-Wolfram Platzeck mówi: «że nie jest to dzieło ontologiczne, ani nie stanowi filozoficznej krytyki wiedzy... Moim zdaniem jest to raczej teologicznie ufundowana epistemologia (...)»». Przeciwnie Josef Koch – który spędził ponad dwadzieścia lat pracując nad *DC* – opisuje dzieło jako «*rein philosophisch*» («czysto filozoficzne»). A Erich Meuthen, wtórując Kochowi, ocenia, że *DC* «to prawdopodobnie najbardziej filozoficzne dzieło Kuzańczyka» (...). (por. J. HOPKINS, „Orienting Study”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, s. 25). Sam Hopkins kilka stron dalej podsumowuje te dyskusje i stwierdza: „Koch ma zasadniczo rację (...), podkreślając, że *DC* to dzieło filozoficzne, ale jednak jego osąd, że jest ono «*rein philosophisch*» wydaje się być zbyt brutalny. (...) Platzeck słusznie zwraca uwagę na fakt, że ani jedno z Mikołajowych pism – nawet to, które Meuthen ochrzci jako «prawdopodobnie najbardziej filozoficzne dzieło Kuzańczyka» – nie jest jedynie «*rein philosophisch*», na co szybko sam Meuthen by się zgodził.” (s. 34)

³⁸⁰ Relację między zawartością obu dzieł a ogólnym zamysłem naukowym Kuzańczyka dobrze oddaje David Albertson, charakteryzując *Koniektury* w następujący sposób: „Ta treściwa księga nie jest jednak kontynuacją [*De docta ignorantia*] w tym sensie, że robi krok naprzód w nieuniknionej ewolucji myśli, albo mniej nawet, że zmienia przedmiot z teologii na filozofię, dezawuuując wcześniejsze doktrynalne zainteresowania Mikołaja. *De coniecturis* powinno być raczej rozumiane jako alternatywne rozwiązanie tego samego konkretnego problemu (...) [skoro] wyznacza ono radykalnie nowe podejście do podobnych przecież tematów: pokory epistemologicznej (czy to *Koniektura*, czy *uczona niewiedza*), centrum antropologicznego (czy to ludzki intelekt, czy intelekt Jezusa) oraz arytmetycznej koordynacji Jednego i wielu.” D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014, s. 206.

³⁸¹ I. BOCKEN, *L'Art de la collection. Introduction historico-étique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain-Paris-Dudley, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2007, s. 6.

³⁸² Pisząc o „zindywidualizowanej metodzie” *De coniecturis*, Jocelyne Sfez podkreśla: „*Koniektury* są napisane w formie stałego osobistego adresu do kardynała Giuliano Cesarini’ego. Ten wybór Kuzańczyka nie jest przypadkowy. Podczas, gdy *Uczona niewiedza* była jako taka w dwóch listach – wstępie i zakończeniu – dedykowana temu samemu kardynałowi, w korpusie tekstu nie znalazło się żadne

sobie w określonej przestrzeni czasu (*chronos*), wyrażające się przez użycie stosownych formuł odsyłających (to znaczy zapowiedzi, nawiązań), pokazujących diachronię faktów³⁸³. Ostatecznie jest to korespondencja tematyczna, czyli odpowiadanie sobie w przestrzeni określonej problematyki (*logos*), wyrażające się przez użycie nowych perspektyw heurystycznych, (to znaczy rozwinięć, przewartościowań³⁸⁴), pokazujących koherencję podejmowanych tematów.

Jako zapowiadany w *O oświeconej niewiedzy*³⁸⁵ traktat, *Koniektury* nie zawierają już tak dużej jak dzieło-matka tekstów wprost mówiących o planach

ponowienie tego adresu. Inaczej jest w *Koniunkturach*, gdzie adres ów jest wszechobecny, znacznie wzmacniając nowatorsko-dialogiczny charakter tego dzieła i determinując pisarski styl ostatnich dzieł Kuzańczyka.” J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 27. Zdaniem Kurta Flascha zmiana ta – choć nie jest porzuceniem formy „traktatu”, czy „rozprawy naukowej” – dotyczy obecnej jeszcze w dziele *De docta ignorantia* „doktrynalnej abstrakcyjności”, która w *De coniecturis* została zarzucona przez zastosowanie dla niego „formy długiego listu”. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008³, s. 145.

³⁸³ Badając „paradoksalny” charakter dzieła *De coniecturis*, Jocelyne Sfez pisze: „Tymczasem inaczej [niż w przypadku zapowiadanych w *De docta ignorantia*, a nie rozwiniętych jednak w *De coniecturis* tez, ma się rzecz] w kilku miejscach *Koniunktur*, [w których] Mikołaj odsyła swojego czytelnika do tematów rozwiniętych w *Uczonej niewiedzy*. Ma to jednak miejsce jedynie w trzech przypadkach i [jedynie] w pierwszej księdze *Koniunktur*. Na progu dzieła (...), Kuzańczyk powraca do swojej tezy, według której najprawdziwsze osiąmane przez człowieka poznanie to uczona niewiedza i dedukuje stąd, że wiedza ludzka jest przypuszczeniowa. Ostatni odnośnik to potwierdzenie tezy o niedostępności transcendentnej trzeciej jedności (Boga) i uczestnictwo w niej każdej rzeczy jedynie na sposób odmiennosci. Drugi natomiast wytycza między dwoma tekstami bezpośrednią i frontalną niezgodność w centralnej kwestii stosowania zasady zbieżności przeciwieństw. (...) [kiedyś w *De docta ignorantia* Mikołaj pisał, że] to od rozpoznania w Bogu zbieżności przeciwieństw zależy to, czy możemy mieć nadzieję na stwierdzenie o nim czegoś właściwego. Teraz w *Koniunkturach* Kuzańczyk zdaje sobie sprawę z tego, że tak postępując, nadal nie możemy wznieść się do Boga, aż po precyzyjność prawdy, a zasada zbieżności przeciwieństw jest również zasadą koniekturalną.” J. SFEZ, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, Paris, Beauchesne, 2012, s. x. Te trzy odnośniki do *De docta ignorantia* to: 1) DC 2,2-5 (h III, 4): *Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantia libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.* („Ponieważ zaś we wcześniejszych księgach *Uczonej niewiedzy* o wiele więcej i wyraźniej niż ja moim wysiłkiem zobaczyłeś, że dokładne poznanie prawdy jest nieosiągalne, stąd konsekwentnie [wiesz, że] każde pozytywne stwierdzenie prawdy jest przypuszczeniem.”); 2) DC 24,1-3 (h III, 30): *Nam in ante expositis De docta ignorantia memor sum de deo me intellectualiter saepe locutum per contradictorium copulationem in unitate simplici.* („Bowiemy we wcześniej przedstawionych [tezach] *O uczonej niewiedzy* pamiętam, że często mówiłem o Bogu <intelektualnie>, używając sprzężenia przeciwieństw w prostej jedności.”); 3) DC 58,12-13 (h III, 59): *(...) ita enim, [unitatis simplicitas] uti est, participaretur per coincidentiam, ut in Docta ignorantia aperitur (...)* („...bowiem – jak [to] zostało pokazane w *Uczonej niewiedzy* – [prostota jedności] taka, jak jest [prawdziwie] uczestniczyłaby [w czymś] dzięki zbieżności...”).

³⁸⁴ Por. J.-M. COUNET, „Introduction”, s. lxxxix-xci.

³⁸⁵ Odwołania do przyszłego dzieła *De coniecturis* w traktacie *De docta ignorantia* są następujące: 1) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa, Aethesia, 2014, s. 97 (*Księga druga, Rozdział pierwszy*): „Szerzej o tym piszemy w *Księdze Domysłów*.” (DDI 95 [h I, 63,20-21]: (...) *prout extendemus in libro Coniecturarum, ubi de hoc latius agetur*); 2) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 118 (*Księga druga, Rozdział szósty*): „(...) jak to będzie pokazane w dziele *De coniecturis* (...)” (DDI 123 [h I, 79,7]: (...) *ut in De coniecturis ostendetur (...)*); 3) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 120 (*Księga druga, Rozdział szósty*): „(...) zobaczymy w księdze *De coniecturis* (...)” (DDI 126 [h I, 80,25]: (...) *in libro Coniecturarum videbimus (...)*); 4) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 131 (*Księga druga, Rozdział ósmy*): „Kwestię (...) zostawiamy do rozważenia w księdze *De coniecturis*.” (DDI 140 [h I, 89,24-25]: [*Hoc*] *libro De coniecturis tangendum relinquimus*); 5) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej*

Kuzańczyka związanych z nowym projektem naukowym. Niemniej – skupiając się już wprawdzie bardziej na konkretnym zagadnieniu hipotetycznego statusu wiedzy ludzkiej – w nielicznych tekstach wprowadzących Mikołaj z Kuzy porusza jednak temat rewolucyjności promowanego przez siebie przedsięwzięcia. Spośród kilku tego typu fragmentów na uwagę – ze względu na użyte słownictwo poświadczające krytyczno-spekulatywny zamiar Mikołaja – zasługuje najpierw jego *Dedykacja* skierowana do Juliana Cesarini’ego, czyli „Do Miłego Bogu Najprzewielebniejszego Pana Ojca Juliana, Najczcigodniejszego Kardynała Świętej Stolicy Apostolskiej, swojego srogiego nauczyciela” (*Deo amabili reverendissimo patri domino Iuliano, sanctae Apostolicae Sedis dignissimo cardinali, praeceptori suo metuendo*).

Przy pierwszej właśnie nadarzającej się okazji upublicznię teorię koniektur, którą – choć wiem, że niezbyt wyrazista ze względu na powszechną ludzkim inwencjom ułomność, jak i szczególniejszego rodzaju zamulenie już bardziej stępałego umysłu – tobie jednak, najlepszemu ojcu i najbardziej wykształconemu we wszystkich dziedzinach wiedzy śmiało wyjaśniłem, by móc otrzymać ewentualne oczyszczenie za sprawą niemal boskiego światła twojego przedziwnie lśniącego i cieszącego się największym uznaniem intelektu. Wiem bowiem, że ta nowa metoda poszukiwawcza w odniesieniu do rozmaitych dziedzin wiedzy w swoim surowym kształcie nie może zginąć, jeśli mąż najbardziej ze wszystkich osławiony zechce szlifem korekty uczynić ją godną akceptacji. Dzięki twemu wielce zdobnemu autorytetowi dodaj więc animuszu tym, którzy wstępują na tę zwięzłą, lecz zasobną drogę poszukiwania jakichkolwiek najwyższych rzeczywiście.³⁸⁶

Pierwsza warstwa tematyczna powyższego tekstu związana jest z ekspansywną, stawiającą sobie ambitne cele, przedsiębiorczością intelektualną

niewiedzy, s. 139 (*Księga druga, Rozdział dziewiąty*): „O tym powiemy w księdze *De coniecturis*.” (DDI 150 [h I, 96,9-10]: *De quo quaedam in libro De coniecturis*.); 6) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 169 (*Księga trzecia, Rozdział pierwszy*): „(powiemy o nich w księdze *De coniecturis*)” (DDI 187 [h I, 121,17]: (...) *de quibus in De coniecturis* (...)); 7) MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 170 (*Księga trzecia, Rozdział pierwszy*): „Wiele tego rodzaju kwestii wyjaśniamy w księdze *De coniecturis*.” (DDI 188 [h I, 122,14]: *Et plura horum in libro Coniecturarum elicentur*). Por. J. SFEZ, „Introduction”, s. viii, przyp. 4 oraz s. xi, przyp. 1, gdzie – w obydwu przypadkach – pojawia się niekompletny wykaz jedynie pięciu z siedmiu miejsc zapowiadających *Koniektury* w dziele *O uczonej niewiedzy*. Korzystając „z fundamentalnych artykułów Josepha Kocha” z lat 1956 i 1962, Sfez nie dostrzega, że w *Rozdziale szóstym Księgi pierwszej* i w *Rozdziale pierwszym Księgi trzeciej* odwołania pojawiają się nie jednokrotnie, a dwukrotnie.

³⁸⁶ DC 1,5-15 (h III, 3): *Data nunc qualicumque opportunitate de coniecturis conceptum pandam, quem, quamvis communi humanarum adinventionum vitio atque specialioribus faeculentis obtusioris ingenii adumbratum sciam, tibi tamen, patri optimo atque omnium litterarum eruditissimo, confidenter explicavi, ut paene divino lumine admirabilis resplendentiae probatissimi tui intellectus possibilem purgationem accipere queat. Scio enim hanc novam indagandarum artium formulam in ruditae sua occumbere non posse, si vir omnium clarissimus eam acceptatione dignam correctionis lima facere dignabitur. Praebe igitur tua ornatissima auctoritate intransibilibus animum ad brevem plenissimamque viam altissima quaeque petendi.*

Mikołaja z Kuzy. *Dedykacja* wskazuje najpierw na to, że *Koniektury* jako rezultat jakiejś twórczej „inwencji” (*adinventio*) Kuzańczyka są elementem szerszego i prowadzonego etapowo przedsięwzięcia, obecnie podejmowanego ponownie, albowiem „przy pierwszej właśnie nadarzającej się [do tego] okazji” (*data nunc qualicumque opportunitate*).

Kreatywność Mikołaja potwierdzona jest ponadto jasno określoną celowością jego działań. „Upublicznienie” (*pandam*) – jako centralna dla niniejszego fragmentu, a tożsama z wysiłkiem komunikowania konkretnych treści czynność – w pierwszej mierze posiada wszak cel bliższy, który sprowadza się do tego, „by móc otrzymać ewentualne oczyszczenie” (*ut possibilem purgationem accipere queat*), czyli usunąć domniemane błędy podejmowanego zamysłu. Postawienie sobie takiego celu jest tym bardziej konieczne (*quamvis-tamen*), że to, co komunikowane, okazuje się być (*sciam [esse]*) naznaczone podwójnego rodzaju skazą „niezbytniej wyrazistości” (*adumbratum*): zarówno ze względu na normalną (*commune*) w przypadku tworców ludzkich (*humanarum*) „ułomność” (*vitium*), czyli wybrakowanie, jak i ze względu na niezwyčajny „umysłowi” Mikołaja³⁸⁷ (*specialiores ingenii*) brak lotności – ściśle: „zamulenie” (*faeculentiae*) – wynikające z doświadczanego już zmęczenia umysłu, opisanego obrazowo użytym w stopniu wyższym przymiotnikiem „stępiaty” (*obtusum*).

Zasięg intelektualnego przedsięwzięcia Kuzańczyka potwierdzony jest w *Dedykacji Koniektur*, także przez przedstawienie ich celowości dalszej. Zdaniem Mikołaja dzieło *De coniecturis* traktuje o tym, co „poszukiwawcze” (*indagandae*), skoro – dzięki właściwej temu projektowi-drodze „zasobności” (*via plenissima*) – otwarte również na dalsze w przyszłości³⁸⁸ „poszukiwanie” (*petere*) dotyczące „różnorodnych dziedzin” (*artes*) i „jakichkolwiek najwyższych [w nich] rzeczywistości” (*altissima quaeque*).

Druga warstwa tematyczna *Dedykacji* zogniskowana jest wokół słownictwa naukowego. Mikołaj podkreśla najpierw, że główną propozycją, jaką ma do przedłożenia czytelnikowi jest określona „teoria” (*conceptus*). Ogólnie rzecz ujmując traktuje ona o domysłach (*de coniecturis conceptus*), ale Kuzańczyk – zgodnie z arkanami metodologii naukowej – wyodrębnia również szczegółowo jej przedmiot formalny (problematykę) i materialny (tematykę). Problematykę w *Koniekturach* stanowi określona „metoda” (*formula*), dzięki czemu sytuują się one w obszarze

³⁸⁷ Por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, Paris, Beauchesne, 2012, s. 3, przyp. 2. Tłumaczka francuska (Jocelyne Sfez) – podkreślając, że możliwe są dwie wersje translacji (*purgatio* jako domyślnie rządzące dopełniaczem w postaci albo konstruktu intelektualnego, albo intelektu go konstruującego) – zaznacza tu, że „słuszniejszym wydaje się myśleć jakoby *purgatio* (oczyszczenie, puryfikacja, nawożenie) działało na ducha, jego [właśnie] oczyszczało, jego poprawiało i dopiero dzięki temu dawało mu dostęp do nowych koncepcji lub przedstawień, bardziej odpowiadających rzeczywistości”.

³⁸⁸ *Indagandae* jako *participium futuri passivi* odnosi się do normatywnie opisanego przyszłości, a więc zakłada jakąś celowość.

metanauki. Z kolei tematyka *De coniecturis* dotyczy „rozmaitych dziedzin wiedzy” (*artes*), czyli materii *stricte* naukowej. Ostatecznie wysoki stopień skomplikowania naukowego przedstawianej przez Mikołaja teorii potwierdza konieczność jej eksplikacji (*explicavi*) nawet tak wyszukany i światłym osobom, jak „najbardziej wykształcony we wszystkich dziedzinach wiedzy” (*omnium litterarum eruditissimus*) główny adresat *Dedykacji*, Julian Cesarini.

Trzecia zauważalna warstwa semantyczna *Dedykacji* dotyczy „nowatorskiego charakteru odkrycia przedkładanego czytelnikowi”³⁸⁹ dzieła *De coniecturis*. Metoda opisywana przez Kuzańczyka jest „nowa” (*nova formula*) i na tyle „rewolucyjna”³⁹⁰, że „w swoim surowym kształcie” (*in ruditate sua*) – ze względu na przewidywalny wśród odbiorców brak życzliwości, skutkujący niemożliwością uznania jej za „godną akceptacji” (*acceptatione digna*) – teoria narażona jest na upadek (*occumbere*), jeśli nie otrzyma poparcia jakiegoś „osławionego” (*clarissimus*) i „wielce zdobnego autorytetu” (*ornatissima auctoritas*), czyli jakiejś naukowej sławy.

Kolejnym, obok *Dedykacji*, fragmentem *Koniektur*, w którym Mikołaj z Kuzy prezentuje swoje dzieło jako krytyczny projekt naukowy jest *Prolog*. Mając na uwadze najpierw to, co na temat projektu zdążył już przedstawić – wprost lub pośrednio – „w poprzednich księgach *Uczonej niewiedzy*” (*in prioribus Doctae ignorantia libellis*)³⁹¹, a następnie to, co z kolei „stopniowo” (*gradatim*)³⁹² będzie dopiero opisywał w poszczególnych księgach *Koniektur*, między pierwszą a ostatnią częścią *Prologu* Kuzańczyk formułuje kolejny zapis dedykacyjny³⁹³, w którym dokonuje ponownej rekapitulacji swojego rewolucyjnego przedsięwzięcia naukowego. Podobnie jak w przypadku *Dedykacji* adresatem bezpośrednim jest Julian Cesarini, przyjaciel i mentor Mikołaja.

Z tej to właśnie przyczyny przyjmij jako moje domysły te właśnie tutaj załączone przeze mnie odkrycia, które nie miałem wysiłkiem medytacyjnym [zostały] wydobyte z [wątkich] możliwości mojej [małej] inteligencji. Być może dalece one nie dorównują [innym] wybitniejszym przebłyskom intelektu, ale – choć ja [sam] lękam się, by nie zostały one przez wielu wzgardzone ze względu na [niniejszy] bzdurny [sposób] przekaz[u] – jednak podaję je jako pożywienie niezupełnie nieprzystosowane do przeistoczenia przez wznioślejsze umysły w wyraźniejsze [konstrukty] intelektualne. Kto bowiem

³⁸⁹ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 26.

³⁹⁰ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 26.

³⁹¹ DC 2,1 (h III, 4).

³⁹² DC 4,3 (h III, 5).

³⁹³ Za kryterium wyróżniania zapisów dedykacyjnych wśród tekstów wprowadzących *De coniecturis* przyjmuję tu fakt użycia trybu rozkazującego czasowników. W zwartej całości obejmującej *Dedykację* i *Prolog* dzieła tryb rozkazujący pojawia się tylko dwukrotnie: 1) w *Dedykacji* jako imperativus czasu teraźniejszego: *praebe* (DC 1,11), oraz 2) w *Prologu* jako imperativus czasu przyszłego: *accipito* (DC 3,8-9).

dokładniej przegryzając [się] i starannie przeżuwać zechce tu wydobyć nieco duchowego pokarmu, uzyska pocieszającą odnowę, nawet jeśli początkowo owe rzeczy mogłyby [mu] się wydawać raczej niestrawne i uderzające swą innowacyjnością.³⁹⁴

W pierwszej mierze niniejszy fragment *Koniunktur* jest świadkiem autorefleksji Kuzańczyka, oceniającej swoją działalność w kategoriach szeroko zakrojonego przedsięwzięcia. Projekt podejmowany przez Mikołaja związany jest bowiem z wykorzystaniem odpowiednich narzędzi: w przeszłości, aktualnie i w przyszłości. Najpierw, aby przez użycie słowa „przyjmij” (*accipito*) móc coś zaferować czytelnikowi, Kuzańczyk musiał posłużyć się „niemałym wysiłkiem medytacyjnym” (*non parva meditatione*). Stosowny nakład sił był tym bardziej konieczny, że zaproponowanie produktu nie było łatwe³⁹⁵, ale wymagało, by rezultaty włożonej pracy „[zostały] wydobyte” (*elicite*) na światło dzienne „z [wątplych] możliwości” (*ex possibilitate*), jakimi dysponował naówczas jej aranżer. Kolejnym narzędziem, którego konieczności użycia wymaga Mikołajowe przedsięwzięcie – tym razem chronologicznie równoległe do prezentacji tekstu i faktycznie z prezentacją równoznaczne – jest czynność związana z tym, by to, co wypracowane, zostało przez Kuzańczyka w odpowiednim miejscu, to znaczy obecnie i „tutaj załączone” (*hic subinfero*) do *Prologu*. Co ciekawe, ów załącznik w postaci tekstu, aby spełnił zakładany cel, musi też być przez jego autora „podany” (*administro*) w należyтым, bardziej wyszukany modusie (*quasi*). Wreszcie narzędziem, które w przyszłości będzie trzeba wykorzystać dla powodzenia projektu, jest kooperacja innych „wznioślejszych umysłów” (*altiores mentes*), które (*qui*) – odmiennie do „wielu” (*multi*) innych odbiorców dzieła, a podobnie do wcześniej tak postępującego autora *Koniunktur* – „zechc[ą] tu wydobyć” (*elicere studueri[n]t*) więcej, niż tylko to, co *prima facie* widoczne³⁹⁶.

Zaprezentowana wyżej centralna część *Prologu* do *Części Pierwszej Koniunktur* zawiera również słowa ściśle związane z tematyką naukową, potwierdzające spekulatywny charakter Kuzańskiego przedsięwzięcia, którego częścią jest analizowane dzieło. Spośród tego typu słownictwa na uwagę zasługuje najpierw wyrażenie „te odkrycia” (*hae adinventiones*). Przez jego użycie Mikołaj nawiązuje do pierwszych słów *Dedykacji*, umiejscawiającej jego koncepcję naukową (*de coniecturis conceptus*) spośród

³⁹⁴ DC 3,7-16 (h III, 5): *Quapropter has ipsas, quas hic subinfero, adinventiones ex possibilitate ingenioli mei non parva meditatione elicito meas accipito coniecturas, fortassis maioribus intellectualibus fulgoribus longe impares, quas etsi ego ob ineptitudinem traditionis a multis spernendas formidem, tamen ipsas quasi cibum non penitus incongruum ad transubstantiandum in clariores intellectualitates altioribus mentibus administro. Qui enim hic aliquid spiritalis alimoniae diligentiore masticatione atque crebra ruminacione elicere studuerit, acquirat consolatoriam refectorem, etiam si primo ista cruda atque novitate sua offensiva potius videantur.*

³⁹⁵ W kontekście używanego w niniejszym fragmencie słownictwa wręcz narzuca się użycie kolokwializmu w kształcie: „produkt nie był podany na tacy” lub „nie był podany na talerzu”.

³⁹⁶ Na temat „drzewnej” koncepcji dzieła w relacji do struktury całego przedsięwzięcia, mającego swój pień i kwiaty, ale ukrywającego korzenie i oczekującego owoców – zob. niżej.

innych różnego rodzaju również teoretycznych „ludzkich inwencji” (*humanarum adinventionum*). Poza tym Mikołajowy projekt nabiera w niniejszym fragmencie charakteru naukowego o tyle, o ile przedsięwzięcie to jest wytworem jego „inteligencji” (*ex possibilitate ingenioli mei*) i może być jakoś (*longe*) w jednym rzędzie zestawiony z „przebłykami intelektu” (*intellectuales fulgores*) innych myślicieli. Ostatecznie na naukowość *Koniunktur* i całego projektu, którego one są częścią wskazuje ich naukowy potencjał, pozwalający na przekształcenie zawartych w nich intuicji „w wyraźniejsze [konstrukty] intelektualne” (*in clariores intellectualitates*), czyli – mając na uwadze, że przynajmniej „pierwsza część [*Koniunktur*] (...) pretenduje do bycia teoretyczną”³⁹⁷ – w bardziej wyszukane i wyrefinowane koncepcje naukowe.

Aktualnie analizowany fragment *De coniecturis* zawiera wreszcie elementy poświadczające krytyczny i przewartościowujący charakter spekulatywnego przedsięwzięcia Kuzańskiego. Zdaniem jego autora już na pierwszy rzut oka – „początkowo” (*primo*) – pomysły naukowe Mikołaja mogą „się wydawać” (*videantur*) nowatorskie, czy wręcz „uderzające swą innowacyjnością” (*novitate sua offensiva*). Mikołaj „sam” (*ego*) jasno zdaje sobie sprawę z tej ewentualnej krytyki, jaka spadnie z „wielu” (*a multis*) stron na jego projekt i dlatego – obawiając się (*formida[ns]*), by myśli jego nie „zostały wzgardzone” (*spernendae*) – bezzwłocznie demaskuje potencjalne niepoehlebne opinie i natychmiast udziela na nie stosownej odpowiedzi.

Zarzut, że *Koniektury* „nie dorównują [innym] wybitniejszym” (*maioribus impares [sunt]*) teoriom naukowym, Kuzańczyk przyjmuje bez większych obiekcji (*fortassis*), zastrzega jednak, że jego celem nie jest pozostawienie czytelnikowi teorii w postaci jakiegoś skończonego systemu twierdzeń, a raczej „podanie”, czy wręcz zaserwowanie (*administrare*³⁹⁸) czegoś na kształt pożywienia (*quasi cibum*). Tym samym, przez użycie takiego gastronomicznego języka, Mikołaj chce pokazać, że ma na uwadze zdecydowanie odmienną od powszechnie panującej, alimentacyjną koncepcję nauki³⁹⁹.

³⁹⁷ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 49.

³⁹⁸ Łaciński czasownik *administrare* ma konotacje gastronomiczne.

³⁹⁹ Podobnie jak w *Prologu* do *De docta ignorantia*. Użycie takiego języka Jocelyne Sfez uważa za „topos retoryki introdukcyjnej”. Por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 6, przyp. 2. Jean-Michel Counet dodaje jednak, że oprócz odniesień do starożytnej retoryki Arystotelesa, konieczne do uwzględnienia są tu również „wymiar biblijny” (pisma świętego Pawła) i „tradycja monastyczna” (pisma Bernarda z Clairvaux i Ambrożego Autperta). Por. J.-M. COUNET, „Notes”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. 164-165. Dla uwydatnienia, jak ważna dla usystematyzowanej myśli chrześcijańskiej, czyli teologii, jest taka alimentacyjna koncepcja nauki, warto podkreślić fakt, że odwołanie do wiedzy jako pożywienia i wykorzystanie do tego stosownego miejsca z *Pierwszego listu świętego Pawła Apostoła do Koryntian* to pierwsze słowa *Prologu* do *Sumy teologii* świętego Tomasza z Akwinu. „Nauczyciele prawdy katolickiej mają nie tylko nauczać tych, którzy zaszli dalej, lecz także początkujących, zgodnie z powiedzeniem Apostoła w I Liście do Koryntian (3,1-2): *mleko wam dałem na napój, a nie pokarm, boście byli niemocni w Chrystusie*. Toteż w dziele tym zamierzamy przekazać to, co należy do wiary chrześcijańskiej, w sposób najodpowiedniejszy dla

Kolejny zarzut dotyczący zastosowanej w *De coniecturis* nieporadnej formy „przekazu” (*traditionis*) – której jakoś Kuzańczyk sam określa mianem „bzdurna” (*ineptitudo*) – „nawet, jeśli” (*etiam si*) nie jest zasadniczo ignorowany, zostaje „jednak” (*tamen*) odroczone i otrzymuje odpowiedź odwołującą się do wyjątkowego etosu badacza, który – poszukując prawdy i chcąc tym samym uzyskać „nieco duchowego pokarmu” (*aliquid spiritalis alimoniae*) – nie będzie wzbraniał się przed „dokładniejszą i staranną” (*diligentiore atque crebra*) pracą analityczną (*masticatione/ruminatione*).

Wreszcie na zarzut, że wyniki jego przedsięwzięcia nie mają odpowiednich właściwości, pozwalających chociażby na ich intelektualne przetworzenie – a nawet wydają się być wprost do tego „nieprzystosowane” (*incongruum*) – Mikołaj odpowiada, że „niezupełnie” (*non penitus*) i jako nowy sposób metamorfozy zaprezentowanych treści podaje „przeistoczenie” (*transubstantiandum*⁴⁰⁰), czyli więcej niż tylko formalne i przypadłościowe ich wykorzystanie na zasadzie zewnętrznej inspiracji lub jako jednego z argumentów wnioskowania⁴⁰¹.

Ostatecznie rewaluacyjny charakter projektu Kuzańczyka potwierdzony jest w powyższym tekście przez przewidywany efekt, jaki przynieść ma zaznajomienie się z przedstawioną w *De coniecturis* teorią. Będzie nim swoistego rodzaju „odnowa” (*refectio*), odznaczająca się dodatkową niekognitywną wartością w postaci „pocieszenia” (*consolatoria*).

Ostatni fragment dzieła *De coniecturis*, który wprost poświadcza Mikołajowy zamiar związany z przeprowadzeniem określonej krytyki naukowej rozpoczętej w programowym traktacie *De docta ignorantia* to koniec *Prologu Księgi pierwszej*, będący jednocześnie wstępem do całości publikacji. Z troską pedagoga, przedstawiając poszczególne etapy dzieła, Kuzańczyk skupia się na pozytywnym rozwinięciu jednego z detali, które weszły w skład rozwijanej wcześniej koncepcji uczonej niewiedzy, a mianowicie ogólnego poglądu, że jej priorytetem jest przystąpienie „do rozważań nad

pomnożenia wiedzy początkujących”. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999, s. 15.

⁴⁰⁰ Jocelyne Sfez uważa, że „[użycie] tego terminu nie może być bez znaczenia u autora chrześcijańskiego” i konsekwentnie – wbrew niemieckim tendencjom translacyjnym, a zgodnie z intuicjami „tłumacza angielskiego” – wyrażenie *ad transubstantiandum* oddaje jako „pour être transubstantié”, a nie np. „pour être métamorphosé” lub po prostu „modifié”. Por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 6, przyp. 3.

⁴⁰¹ Substancjalne, a nie przypadłościowe wykorzystanie *Koniunktur* to stworzenie z nich narzędzia figuratywnego, czyli opisującego kształt realnie otaczającego świata. Intuicję tę potwierdzałoby wprowadzenie kategorii „figury” (*figura*) w korpusie dzieła. Zob. Rozdział *L’art figuratif ou l’art général de la conjecture*, [w:] F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain. Métaphysique de l’infini et anthropologie*, Grenoble, Millon, 2011, s. 127 nn. Jak zaznacza Counet: „na przestrzeni całych *Koniunktur* Mikołaj zaproponuje pięć figur, które «pomogą – [każda] w sobie właściwy sposób – w poszukiwaniu każdej <rzeczy>» (71,7): –1. figura paradygmatyczna, najczęstsza u Mikołaja: 41-53; 73,5; 88,5; 91,1-2; 112,4-9; 118,1; 120,1; 123,1; 129,3; 140,2; 151,2; 155,1-8; 157,3; 173,3. –2. figura partycypacji: 59. –3. figura światów: 65-69; 74,1; 85,4; 86,2; 89,1; 129,6; 134,1; 146,2-3; 150,3; 156,2; 174,2. –4. figura cyrkulacji: 107. –5. figura progresji: 109.” J.-M. COUNET, „Notes”, s. 208. O figurze jako Kuzańskim „wiążącym uniwersalnie modelu” opisu rzeczywistości, zob. J. SFEZ, *L’Art des conjectures*, s. 151 nn.

niewiedzą, będącą zarazem wiedzą najwyższą⁴⁰². Znając niebezpieczeństwa swojego dopiero co zapoczątkowanego rewolucyjnego projektu i wiedząc, że nie można „ani ignorować przydawki (*docta*), ani pretendować do całkowitego zgłębienia podmiotu (*ignorantia*)”⁴⁰³, Kuzańczyk rozpoczyna nową prezentację fundującego *De docta ignorantia* założenia, które w poniższym tekście nazywa oględnie „zwróceniem uwagi na to, co [leży] w ukryciu” (*latentium ostensio*)”.

Trzeba zaiste jakimś za rękę prowadzeniem przyciągnąć wszystkich młodszych – pozbawionych doświadczeniowego światła – do zwrócenia uwagi na to, co [leży] w ukryciu, aby stopniowo uniesieni zostali do tego, co mniej znane. Stąd, chcąc bardziej należycie objaśnić tajemną naturę moich koniektur, najpierw przy pomocy pewnego dobrze wszystkim znanego ciągu obliczeniowego [*quadam rationali progressionem*] <kładąc grunt, jak i utwierdzając [w] myśli pień drzewa> uformuję dla teorii [koniektur] pierwowzory apodygmatyczne, dzięki którym nasze zabiegi będą mogły zmierzać w stronę ogólnej sztuki koniekturalnej. Na drugim miejscu wydobęde kilka kwiecistych uwag, <o których wiem, że będą wielce użyteczne [w] dbaniu o szczegóły [wśród] aspirujących do poznania prawdy. Na trzecim zaś> dorzucając bardzo owocną praxis zastosowawczą co do kilku najbardziej pożądaných analiz, zadbam o odnowienie dusz zgłodniałych tego, co prawdziwe.⁴⁰⁴

Pierwszym godnym uwagi elementem w powyższym tekście jest dbałość (*curabo*) Kuzańczyka o jak najbardziej przystępne i „bardziej należyte” (*commodosius*) niż dotychczas przedstawienie proponowanych przez siebie treści. Troska, by „objaśnić tajemną naturę koniektur” (*coniecturarum secretum elucidando*) strzeżona jest wręcz normą (*oportet*), odnoszącą się do nieokreślonego bliżej (*quaedam*), ale promującego opiekuńczość właśnie – bo obrazowo trzymającego „za rękę” (*manualis*) – sposobu wprowadzenia w tematykę (*inductio*) tych, którzy są „młodszy” (*iuniores*), czyli takiej opieki jeszcze wymagają. Czynność, jaką należy w tym kontekście wykonać, związana jest również z określonym wysiłkiem autora *Koniektur*, który, chcąc być skutecznym w swoim działaniu, zamierza wręcz „przyciągnąć” (*allicere*) do swojej propozycji tych, których ma na uwadze, publikując dzieło. Poświadczona w niniejszym tekście

⁴⁰² MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, s. 16. Przywołany cytat to pierwsze słowa *Rozdziału drugiego* zatytułowanego *Wstępne wyjaśnienie tego, o czym dalej*.

⁴⁰³ P.J. CASARELLA, „Introduction”, [w:] P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. xxv.

⁴⁰⁴ DC 4,1-19 (h III, 5-6): *Oportet autem quadam manuali inductione iuniores quosque, experimentaliter luce carentes, ad latentium ostensionem allicere, ut gradatim ad ignotiora erigantur. Hinc ego coniecturarum mearum secretum commodosius elucidando primo quadam rationali omnibus notissima progressionem <fundamenta iaciens atque stipitem menti infigens> conceptui apodigmatica exemplaria configurabo, quibus noster discursus pergere queat ad generalem coniecturandi artem. Secundo loco floridas quasdam annotationes eliciam, <quas subtilitati ad notitiam veritatis aspirantium plurimum scio profuturas. Tertio autem> fructuosam applicatoriam praxim in gratissimis quibusdam resolutionibus adiciens veri famelicis animas reficere curabo.*

przedsiębiorczość Mikołaja musi ponadto uwzględniać stopnie (*graditim* od *gradus*, -*us*), po których będą się wznosić (*erigere*) czytelnicy, aby dojść „do tego, co mniej znane” (*ad ignotiora*). Ostatecznie trudy i przewyższenia, które razem z nauczycielem z Kuzy będzie trzeba pokonać związane będą z „drzewną” strukturą dzieła, które posiada zarówno ugruntowane korzenie (*fundamenta*) oraz „pień” (*stipes*), jak i partie „kwieciste” (*florida*) i „owocujące” (*fructuosa*)⁴⁰⁵.

W końcowym fragmencie *Prologu Księgi pierwszej Koniektur* Mikołaj posługuje się również słownictwem, wskazującym na ich naukowy i systematyczny charakter. Wstępnym przejawem tego jest konsekwentne używanie określonego już wcześniej w pierwszym zdaniu *Koniektur* naukowego nazewnictwa, opisującego te ostatnie jako uporządkowaną „teorię” (*conceptus*). Drugi aspekt naukowości podejścia stosowanego w *Koniekturach* związany jest z dokonaniem przez nie wstępnym (*quaedam*) rozpoznaniem „co do” problemów czekających (*in gratissimis*) na spekulatywne rozwiązanie, czy też naukową „analizę” (*resolutio*). Poza systematycznością i spekulatywnością *Prolog* uwypukla jeszcze inną naukową cechą projektu, a mianowicie jego uniwersalność. W ramach wysiłków związanych z odpowiednią prezentacją swojej teorii, Kuzańczyk posłuży się bowiem „dobrze wszystkim znanym” (*omnibus notissima*) – bo stosowanym już w nauce⁴⁰⁶ – środkiem metodycznym w postaci „ciągu obliczeniowego” (*rationalis progressio*)⁴⁰⁷. Ów ciąg implikował będzie z kolei stosowną metodykę publikacji, co w powyższym tekście widoczne jest dzięki użyciu zwrotów podkreślających określoną sekwencję działań: „najpierw-na drugim miejscu-na trzecim” (*primo/secundo loco/tertio*). Wreszcie tekst podnosi fakt, że sam cel metodycznych wysiłków Mikołaja jest naukowy, skoro chce on, by jego czytelnicy mieli aspiracje (*aspirantes*) dogłębnego „poznania prawdy” (*notitia veritatis*).

⁴⁰⁵ Wskazując na dwa mające inspirować Kuzańczyka tytuły, *Arbor de scientia* oraz *Arbor philosophiae amoris*, Counet pisze: „Ta metafora drzewa – wszechobecna u [Rajmunda] Lulla – jest jednym spośród wielu znaków [jego] wpływu [na Kuzańczyka]” J.-M. COUNET, „Introduction”, s. cxlii, przyp. 234.

⁴⁰⁶ Zajmujący się konceptami matematycznymi teologowie, których Mikołaj może mieć tu na myśli, to Augustyn i Boecjusz. Por. J.-M. COUNET, „Mathematics and the divine in Nicholas of Cusa”, [w:] L. BERGMANS, T. KOETSIER, *Mathematics and the divine: a historical study*, Amsterdam-Boston, Elsevier, 2005, s. 276. Ciągami arytmetycznymi – umiejscawiając je wśród takich działań matematycznych jak: dodawanie, odejmowanie, mnożenie i dzielenie – zajmował się między innymi, znany również z krytyki kalendarza juliańskiego, wykładowca Uniwersytetu Paryskiego, John of Holywood (*Ioannis de Sacro Bosco*) w dziele *Algori[th/s]mus*, w rozdziale zatytułowanym *De progressionem*. Por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 17, przyp. 2. Z pismami Jana ze Świętego Lasu Mikołaj mógł się zapoznać wtedy, gdy w 1428 roku – prawdopodobnie ze swoim nauczycielem Heymerykiem de Campo – odwiedzał kartuską bibliotekę na wyniszczonej naonczas plagą gąsienic paryskiej Vauvert. Por. M. WATANABE, „Chartreuse de Vauvert in Paris”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 256.

⁴⁰⁷ Jak stwierdzają niezależnie od siebie Jasper Hopkins i Jocelyne Sfez, Mikołaj, używając tu wyrażenia „*quaedam rationalis progressio*”, odwołuje się do *Rozdziału Trzeciego Części Pierwszej De coniecturis* i ma na myśli ciąg cyfr „1, 2, 3, 4”. Por. J. HOPKINS, „Notes to *De Coniecturis*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, s. 365; NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 7, przyp. 2.

Ostatecznie *Prolog do Koniunktur* opisuje spekulatywne starania Kuzańczyka w kategoriach krytyki naukowej. Już na wstępie zacytowany wyżej fragment pozwala na postawienie tezy jakoby Mikołaj zdawał sobie sprawę z tego, że proponowane teorie naukowe nie zostaną przez niektórych zaakceptowane ze względu na ich rewidujący myślenie potencjał. Takiej świadomości autora w sukurs przychodzi w tekście diagnoza niskiego stanu „doświadczeniowego” (*experimentalis*) potencjalnych krytyków, czyli braku konsekwencji, jakie na poziomie poznawczym miałyby wywołać w ich życiu określone wydarzenia. Kuzańczyk dostrzega, że ci, którzy nie będą zgadzać się z jego propozycją uczynią to prawdopodobnie z tego powodu, że są „pozbawieni” (*carentes*) czegoś w rodzaju „światła” (*lux*), czyli narzędzia „zwracającego [na coś] uwagę” (*ostensio*) i dającego dostęp do nowych, dotąd nieodkrytych – czy też „[leżących] w ukryciu” (*latentium*) – pokładów wiedzy. Drugim aspektem poświadczającym krytyczny i rewaluacyjny charakter Kuzańskiego przedsięwzięcia jest fakt, że – zgodnie z przytoczonym tekstem – jego efektem ma być jakiś świeży powiew myśli względem „dusz zgłodniałych tego, co prawdziwe” (*veri famelicis animas*), albo też „odnowienie” (*reficere*) za pomocą jakiejś nowej wiedzy umysłów na nią oczekujących. W rezultacie, uwzględniając te oczekiwania niektórych czytelników, w komentowanym tekście i w ogóle w całych *Koniunkturach* Mikołaj rości sobie pretensje do zrewidowania całej nauki i proponuje tzw. „pierwowzory apodygmatyczne” (*apodigmatica exemplaria*), czyli prototypy nauczania⁴⁰⁸, dzięki którym możliwe będzie kontynuowanie i rozwijanie rozpoczętych przez niego wysiłków spekulatywnych.

3.2. Genealogia wiedzy

Jak podkreśla Hopkins, „Mikołajowy program [zaprezentowany] w *De coniecturis* jest kontynuacją centralnego dla niego i podejmowanego wcześniej w *De docta ignorantia* motywu, tj. że naszej wiedzy zarówno o Bogu, jak i o świecie, brakuje precyzji i [że] jest ona przeto formą uczonej niewiedzy.”⁴⁰⁹ O ile jednak w swoim pierwszym wielkim teologiczno-filozoficznym dziele Mikołaj z Kuzy analizował jedynie ograniczenia procesu poznawczego, o tyle obecnie zajmuje się bardziej konstruktywnie „możliwościami i uwarunkowaniami pozytywnych sądów ludzkich” (Meuthen)⁴¹⁰. Taka

⁴⁰⁸ Słowo „*apodigmaticus*” to łaciński neologizm pochodzenia greckiego. Prefiks *ἀπό-* używany jest tu dla podkreślenia przyczyny materialnej (źródła), a temat *-δευγματικός* tłumaczy się jako „dotyczący dogmatu”. Termin nie może tu jednak mieć konotacji wprost religijnych. Słowo „dogmat” w Kościele stało się równoznaczne ze sformułowaniem „*articulus fidei*” dopiero w czasach Reformacji. Por. H. FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster-Hamburg-Berlin-London, Lit, 2001, s. 78. Analiza dokumentów soboru zjednoczeniowego Ferrara-Florencja (1438/39), w którym aktywnie uczestniczył Mikołaj z Kuzy, pokazuje wciąż jeszcze szerokie rozumienie terminu i pozwala na wniosek, że: „*dogma* to tutaj nauczanie [lehre], które może być charakteryzowane jako katolickie lub heretyckie, prawdziwe lub fałszywe, w zależności od [sposobu użycia] słowa i kontekstu.” K.J. BECKER, „Dogma: Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500 (II. Teil)”, *Gregorianum* 57/4, 1976, s. 681.

⁴⁰⁹ J. HOPKINS, „Orienting Study”, s. 24.

⁴¹⁰ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010, s. 64.

metodyka *Koniectur* pozwala Mikołajowi na bardziej kompleksowe wdrożenie stosowanego w całym dziele Kuzańskim, wyszukanego i idącego w poprzek wielu dyscyplin podejścia, jeszcze skuteczniej „wytoczywając jego rys genetyczny (...) i w rezultacie konstruując teorię poznania” (Sfez)⁴¹¹ *par excellence*.

O genealogicznej perspektywie dzieła *De coniecturis* świadczy już pierwszy z jego rozdziałów, w którym kardynał z Kuzy traktuje o „pochodzeniu koniunktur” (*Unde coniecturarum origo*), czyli o ich przyczynie sprawczej⁴¹². Wyprowadziwszy z *De docta ignorantia* pierwszą konsekwencję epistemologiczną⁴¹³, Mikołaj zajmuje się obecnie źródłem poznania i za szczegółowy temat rozważań obiera poznawczą, bo produkującą „koniektury” (*coniecturae*), działalność „umysłu ludzkiego” (*humana mens*). Ta produkcja mentalna jest określana na różne sposoby, zawsze jednak na horyzoncie myślowym widoczna jest argumentacja teologiczna.

Trzeba, aby koniektury wyłaniały się z naszego umysłu, tak jak świat realny z boskiego nieskończonego rozumu. Dopóki umysł ludzki, wzniosłe Boże podobieństwo, uczestniczy, na ile może, w płodności natury stwórczej, z siebie samego – jako obrazu formy wszechmogącej – wypuszcza na podobieństwo bytów realnych [byty] racjonalne. Przeto umysł ludzki istnieje jako forma świata koniekturalnego, tak jak realnego [świata formą jest umysł] boski. Zatem, jak owa absolutna boska bytowość jest wszystkim-tym-co-jest we wszystkim-co-jest, tak też jedność ludzkiego umysłu jest bytowością jego koniunktur. (...) Do którego to porównania na tyle bliżej się wznosimy, na ile bardziej zanurzymy się w nasz umysł, którego on [nieskończony rozum] jest jedynym życiodajnym centrum.⁴¹⁴

⁴¹¹ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 18.44.

⁴¹² Tematyka przyczyny sprawczej koniunktur opracowywana jest w pierwszych trzech rozdziałach *Księgi pierwszej*. Tematyka przyczyny materialnej – od czwartego do ósmego rozdziału, gdzie Mikołaj przedstawia teorię czterech jedności (boskiej, intelektualnej, racjonalnej i cielesnej), będących pierwiastkami tworzącymi świat koniunktur. O przyczynie celowej, czyli o tym, czemu służyć mają koniektury, mówią *Rozdziały dziewiąty* i *dziesiąty*, wprowadzające posiadającą funkcję pedagogiczną (*manuductio*) figurę P. Definicja koniektury, czyli określenie tego, czym ona jest – a więc perspektywa przyczyny formalnej – pojawia się w *De coniecturis* dopiero pod koniec *Księgi pierwszej* w *Rozdziale jedenastym*: *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans* (DC 57, 10-11 [h III, 58]).

⁴¹³ Pierwsze naukowe, odnoszące się do statusu ludzkiej wiedzy i rozpoczynające *Prolog* zdanie *De coniecturis* brzmi: *Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantia libellis (...) praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.* – DC 2,2-5 (h III, 4).

⁴¹⁴ DC 5,3-10.17-19 (h III, 7-8): *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 existit 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. (...) Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa [ratio infinita] unicum vitale centrum existit.*

Pierwsza warstwa niniejszego tekstu odnosi się do samej czynności poznawania. Nawiązując do stworzenia „świata realnego” (*realis mundus*), Mikołaj oddaje genezę procesu poznawczego za pomocą obrazu „wyłaniania się” (*prodire*), czyli przekraczania przez koniektury granic umysłu, tworzących swój własny i posiadający relatywną autonomię⁴¹⁵ „świat” (*coniecturalis mundus*). Następnie Kuzańska genealogia opisuje ludzką działalność poznawczą używając wyobrażenia stwórczego „wypuszczania z siebie samego” (*ex se ipsa exsere*)⁴¹⁶ koniektur, czy też wprost ich kiełkowania⁴¹⁷. Ów stosowany względem procesu poznawczego – a wykorzystujący metafory (*in similitudine*) i porównania (*uti*), odnoszące się do boskiego procesu stwórczego (*creatio*) – sposób prezentacji, Mikołaj rozciąga również na głębsze warstwy analiz i zajmuje się już nie tyle samą operacją poznawczą, co stojącym za nią operatorem.

Charakteryzując w drugiej kolejności podmiot stojący u źródeł ludzkiego procesu poznawania świata, Mikołaj sięga do biblijnej koncepcji opisującej stworzenie istoty ludzkiej na „obraz i podobieństwo Boga”⁴¹⁸. Potwierdzając oryginalność i kreatywność swojego naukowego podejścia, Kuzańczyk nie odnosi jednak tych kategorii antropologicznych do człowieka jako takiego, ale zestawia je z jego „umysłem” (*humana mens*). Stojąc u podłoża procesu tworzenia koniektur, to właśnie umysł ludzki jest dla Mikołaja „wzniosłym Bożym podobieństwem” (*alta Dei similitudo*) oraz „obrazem formy wszechmogącej” (*imago omnipotentis formae*). Taki statyczny i metafizyczny opis władzy warunkującej poznanie nie wystarcza jednakże teologowi z Kues. Odwołując się do kolejnego argumentu teologicznego (*ut/ita*)⁴¹⁹, związanego z

⁴¹⁵ Jak podkreśla Harald Schwaetzer we wprowadzeniu do *Koniektur*: „Autonomiczność idei w jej manifestacji i w przestrzeni stworzenia jest stwórczym wkładem człowieka w świat”. H. SCHWAETZER, „[Introduction aux *Conjectures*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 75.

⁴¹⁶ Czasownik *exsere* tłumaczę jako „wypuszczać”, mając na uwadze, że Mikołaj porusza się tu w przestrzeni znaczeniowej odnoszącej się do urodzajności stworzenia.

⁴¹⁷ Do zbadania jest tu kwestia, na ile słownictwo florystyczne ma związek z „drzewną” strukturą dzieła.

⁴¹⁸ Łaciński tekst *Genesis*, na który powołuje się tu Kuzańczyk, opisuje stworzenie człowieka w następujących słowach: *Et ait Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Rdz 1,26). O tym, że Mikołaj z Kuzy dysponował analogiczną – a całkowicie zbieżną co do interesujących nas terminów – wersją tekstu łacińskiego świadczy *Część Pierwsza (De causa passione) Kazania CXXII Agnus in crucis levatur* wygłoszonego w Wielki Piątek, 7 kwietnia 1452 r., w tyrolskim Brixen, gdzie mówiąc o zrodzeniu przedwiecznym Jezusa – jako przywoływanym przez Niego samego w czasie rozmowy z Piłatem przed męką (*Ecce homo*) – Kuzańczyk stwierdza: *Homo enim, qui microcosmos dicitur, ad «imaginem et similitudinem» (Gn 1,26) creatus est ipsius nati Dei. Nam ait Deus: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram» (Gn 1,26). Non quidem diceret «faciamus hominem» (Gn 1,26), nisi iam «veritas hominis» (cf. Anselmus Cantuariensis, Monologion, c.31, ed. Schmitt 1,49,1-11) esset, ad cuius «imaginem et similitudinem» (Gn 1,26) hominem <Adam sive terrenum>, quod idem est, creare voluisset.* NICOLAUS DE CUSA, *Sermones III (1452-1455)*, vol. I: *Sermones CXXII-CXL*, Hamburgi, Felix Meiner, 2007, s. 2 (S CXXII, 2,17-25 [h XVIII/1, 2]). Tłumaczenie moje: „Człowiek bowiem, którego można nazywać mikrokosmosem, na «obraz i podobieństwo» samego zrodzonego Boga został stworzony. Powiedział wszak Bóg: «Uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze». Zaiste nie powiedziałały: «uczynmy człowieka», gdyby nie było już «prawdy człowieka», na której «obraz i podobieństwo» człowieka <albo ziemskiego Adama>, co tym samym jest, zechciał był stworzyć.”

⁴¹⁹ Uwarunkowania teologiczne widoczne są nie tylko w wykorzystaniu odpowiednich koncepcji teologicznych, ale również w strukturze perykopy, gdzie po krótkim wywodzie z zakresu protologii, czyli

podtrzymującą wszystko w istnieniu „absolutną boską bytowością” (*absoluta divina entitas*) – i nawiązując tak do koncepcji *creatio continua* – Mikołaj opisuje umysł ludzki nie tylko jako działający punktowo czynnik procesu nabywania wiedzy, ale charakteryzuje go również w sposób ciągły i historyczny jako obiekt, który stale umożliwia i podtrzymuje jego aktualne wydarzenie się. W tym kontekście Kuzańczyk podkreśla, że władza poznawcza człowieka – choć jednostkowo i całościowo zwarta, to jednak w swojej jakościowej bliższej nieokreśloności (*unitas*)⁴²⁰ – „jest” (*est*) lub „istnieje” (*existit*) jako „forma” (*forma*)⁴²¹ bądź „bytowość” (*entitas*), czyli podłoże nieprzerwanie kształtujące proces poznawczy „koniektur” (*coniecturarum suarum*). Nie zostawiając tego „porównania” (*assimilatio*) bez dopowiedzenia, Mikołaj sięga do jeszcze (*tanto/quanto*) głębszych warstw (*profundaverimus*) genealogii procesu poznawczego i eksponuje bardziej subtelną (*erigimur*) teologiczną wizję władzy stojącej u jego źródła.

Trzeci poziom semantyczny niniejszego tekstu oscyluje wokół tematyki głębi poznawczych umiejętności umysłu ludzkiego. Zdaniem Mikołaja władza poznawcza człowieka – jako zaangażowanego w tworzenie koniektur – nie korzysta ze swoich własnych zasobów kognitywnych, lecz wykorzystuje do tego procesu odpowiednie zasoby boskie⁴²². Aby stopniowo, ale skutecznie zaprezentować ten pogląd, Kuzańczyk

teologii stworzenia, pojawia kluczowy argument z trynitologii, czyli teologii o Bogu *in se*: „*Deus autem...*” DC 5,10 (h III, 8).

⁴²⁰ *Unitas* można by tłumaczyć jako „bliższa nieokreśloność”, mając na uwadze to, że liczebnik *unus, una, unum* – od którego pochodzi *unitas* – w językach nowożytnych został zastąpiony rodzajnikiem nieokreślonym, który na język polski można tłumaczyć jako „jakiś, pewien, (jakiś) jeden”. Por. P.A. MACHONIS, *Histoire de la langue. Du latin à l'ancien français*, Lanham-New York-London, University Press of America, 1990, s. 71. Intuicje te potwierdzają wywody Hansa Ursa von Balthasara na temat Kuzańskiej koncepcji Boga jako *non aliud*. Analizując rodzajową „jedyność” i jakościową „inność” Boga, Balthasar rozważa sensowność używania rodzajnika nieokreślonego w stosunku do Istoty Najwyższej. H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 855.

⁴²¹ Frédéric Vengeon stwierdza, że przywołane tu pojęcie formy stwórczej pochodzi z *Wykładów nt. De Trinitate Boecjusza* napisanych przez Teodoryka z Chartres. Mikołaj miałby się tu odwoływać do koncepcji charakteryzującej „Zasadę nieograniczoną jako *Forma formarum*” i ponowić te odwołania w *De dato patris luminum* oraz w *Apologia doctae ignorantiae*. Por. F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain*, s. 115, przyp. 5. Intuicji tych nie potwierdza wnikliwe studium Davida Albertsona, który ani razu nie potwierdza wpływu koncepcji *forma formarum* Teodoryka czy to na treść *Koniektur*, czy w ogóle na dzieło Kuzańczyka, uważając, że w tej dziedzinie nie należy skupiać się jedynie na rzekomo wyznaczającym wpływ jednego myśliciela na drugiego „pozostawianiu [Mikołaja] «blisko tekstu» [Teodoryka] w arbitralnym pozytywizmie”. D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 18. Do potwierdzenia pozostaje bardziej wyważona, odwołująca się do tradycji *philosophiae perennis* – a postawiona przez Vengeona pod koniec wywodu na temat *forma formarum* u Kuzańczyka – teza, według której: „Jest prawdą, że woła odróżniania intelektu od materii i władzy pasywnej pozostaje wspólna Arystotelesowi, Teodorykowi z Chartres i Mikołajowi z Kuzy, i wystarczy [ona] być może do wyjaśnienia kontynuacji zastosowania pojęcia [*forma formarum*] na różnych salonach: ludzkim i boskim.” F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain*, s. 115, przyp. 5.

⁴²² Warto w tym kontekście przywołać dotyczące analizowanego tekstu pełne francuskiej (świeckiej?) ekwilibrystyki (od *équilibrer* – wprowadzać równowagę, zrównoważyć) interpretacje Frédérica Vengeona na temat autonomiczności przyczyn uczestniczących w procesie tworzenia koniektur: „Nasza myśl tworzy byty rozumowe. (...) owa płodność nie dokonuje się na bazie niczego [(*ex nihilo*)], ale przy pomocy bytów stworzonych i zdolności [posiadanych przez] *mens*. Podobieństwa i analogie utworzone

postępuje się w powyższym fragmencie swoistą klamrą kompozycyjną. Na początku tekstu, jako pierwsze spoiwo nawiasu, występuje zapowiedź, że umysł ludzki⁴²³ w procesie poznawania może ze swoim Stwórcą mieć coś jeszcze głębiej wspólnego, niż było to przedstawiane dotychczas. Wspólnota umysłu z Bogiem dokonywać ma się przez „uczestniczenie” (*participatio*) w „płodności natury stwórczej” (*fecunditas creatricis naturae*), czyli geniuszu Boga, kreującego „świat idealny albo boskie prototypy wszystkich rzeczy”⁴²⁴. Jednocześnie – niby mimochodem wtrącając przesłankę rzekomo dotyczącą jakiegoś bocznego toru myślenia, a w rzeczywistości stojącą w centrum argumentacji i wyrażanego zdania – Mikołaj podaje wstępnie miarę tej partycypacji umysłu i stwierdza, że uzależniony jest on w swoim działaniu poznawczym od tego, „na ile może” (*ut potest*) je skutecznie. Wywoławszy temat, na końcu tekstu Mikołaj zamyka klamrę – poświadczając tym samym pierwotnie przywołaną intuicję – i stwierdza, że dla poznającego umysłu ludzkiego „jedynym” (*unicum*) źródłem i „życiodajnym centrum” (*vitale centrum*) jest „nieskończony boski umysł” (*divina infinita ratio*).

Wprowadzający w dzieło *Rozdział pierwszy Księgi pierwszej Koniektur*, zatytułowany *Unde coniecturarum origo*, zawiera również drugi fragment mówiący o genealogii poznania ludzkiego. Mając na uwadze przedstawione powyżej argumenty teologiczne, przemawiające za boską mocą umysłu ludzkiego jako władzy poznawczej odpowiedzialnej za tworzenie koniektur, Mikołaj wyciąga filozoficzne wnioski na temat

przez ducha są podobieństwami samego intelektu: tworzy je on równie dobrze na bazie siebie samego, jak i pod wpływem stymulacji ze strony jakiegoś zewnętrznego obiektu. Mikołaj z Kuzy stawia sobie za cel utrzymanie prymatu tego, co wewnętrzne nad tym, co zewnętrzne i [utrzymanie] możliwości postrzegania *mens humana* jako ośrodka autonomicznej aktywności, a nie pasywnego odbicia obiektu natury lub modelu boskiego. To jest ekonomia metafizyczna o dwóch ośrodkach stwórczych.” F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain*, s. 114-115.

⁴²³ Dostrzegając drugą terminologiczną klamrę, jaką Mikołaj spina swój tekst, można stwierdzić, że nie chodzi tu o coś abstrakcyjnego, ale o coś człowiekowi bliskiego i konkretnego, to znaczy „nasz umysł” (*mens nostra*).

⁴²⁴ P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, vol. IV: *Mediaeval Christianity, A.D. 590-1073*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1998 [rev.], s. 486. Cytat przywołany nieprzypadkowo, mając na uwadze to, że Mikołaj korzysta tu z myśli neoplatonika Jana Szkota Eriugeny (ok. 815-877), który w pierwszej księdze swojego potępionego w 1225 r. przez synod w Sens dzieła *Periphyseon* (przemianowanego w 1681 r. przez Thomasa Gale’a na *De divisione naturae*) – czytanej i opatrzonej przez Kuzańczyka glosami na wczesnym etapie swoich naukowych poszukiwań (zob. D.F. DUCLOW, „Coinciding in the Margins: Cusanus Glosses Eriugena”, [w:] A. KIJEWSKA, R. MAJERAN, H. SCHWAETZER, *Eriugena Cusanus*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011, s. 83-101) – dzieli naturę na cztery rodzaje: „1) *Natura creatrix non creata*, i.e. God as the creative and uncreated beginning of all that exists; 2) *Natura creatrix creata*, i.e. the ideal world or the divine prototypes of all things; 3) *Natura creata non creans*, i.e. the created, but uncreative world of time and sense, as the reflex and actualization of the ideal world; 4) *Natura nec creata nec creans*, i.e. God as the end of all creation, which, after the defeat of all opposition, must return to him in an ἀποκατάστασις τῶν πάντων.” (P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, s. 486). Choć „wpływ Eriugeny na myśl Mikołaja z Kuzy” jest niezaprzeczalny (por. B. MCGINN, „Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa’s *De visione Dei* in the History of Western Mysticism”, [w:] P.J. CASARELLA (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. 35), zadziwia spryt językowy i głębia mistyki, które przejawiają się w użyciu słowa *fecunditas* jako określenia rozmachu Bożego umysłu w miejsce wyrażenia *natura creatrix creata*.

samego procesu poznawania. Nawiązanie do myśli Augustyna z Hippony⁴²⁵ i dorobku szkoły z Chartres⁴²⁶, pozwala Kuzańczykowi na rozwinięcie własnych tez epistemologicznych, opisujących umysł jako „trójjedną zasadę” (*principium unitrinum*) poznawczą, czyli taką, która – uzasadniana teologicznie, nie tylko na poziomie potencjalności – na trzech skorelowanych ze sobą etapach, kieruje procesem poznawczym.

Dla wprowadzenia cię (...) w projekt, byś [go lepiej] uchwycił i uznał umysł za zasadę koniektur, [chcę] byś zauważył, że tak, jak pierwsza zasada wszystkich rzeczy i umysłu naszego okazała się trójjedną, (...) podobnie nasz umysł (...) czyni siebie trójjedną zasadą swojej produkcji rozumowej. (...) [Otóż] jedność umysłu zwija w sobie wszelką wielość, jej to równość [zwija] wszelką wielkość, jak i łączenie [zwija] kompozycję. Umysł więc – [jako] zasada trójjedna – z władzy zwijającej jedności najpierw rozwija wielość, wielość jednakowoż jest tym, co rodzi nierówność, jak i wielkość. To [rodzenie] mając na względzie, [umysł] w owej pierwotnej wielości, jak w pierwowzorze, tropi rozmaite i nierówne czy to wielkości, czy przymioty [*perfectiones*] całości, a następnie z obojga postępuje w stronę kompozycji. Jest więc nasz umysł zasadą rozróżniającą, porównującą, jak i kompozycyjną.⁴²⁷

Uwzględniając przedstawione w poprzednim tekście teologiczne argumenty przemawiające za boskim pochodzeniem oraz wewnętrznym podobieństwem ludzkiego i Bożego umysłu, na początku niniejszego fragmentu Mikołaj stwierdza, że również na poziomie swojej zewnętrznej działalności poznawczej – którą nazywa on „produkcją rozumową” (*rationalis fabrica*)⁴²⁸ – ludzkie władze kognitywne stawiają

⁴²⁵ Jak pisze Counet: „Źródła tej doktryny na temat jedności, równości i połączenia jednocześnie należy szukać w teologii trynitarniej świętego Augustyna, dla którego «w Ojcu jest jedność, w Synu jest równość, w Duchu Świętym zgoda jedności i równości» (*De doctr. christ.*, I, V, 5; s. 195)”. J.-M. COUNET, „Notes”, s. 173.

⁴²⁶ Mówiąc o schemacie „jedność-równość-połączenie” u Mikołaja, Jocelyne Sfez stwierdza, że: „Ten schemat jest pochodzenia chartryjskiego: jednością, która rodzi jest Bóg; jednością zrodzoną jest Syn, [a] ona jest równością jedność, dokładnym wyobrażeniem jedności; i logicznie [rzec biorąc] jest więc i doskonała więź miłości między jednością, która rodzi i jednością zrodzoną (połączenie/nexus/Duch Święty). Trójca stworzona (materia/forma/duch) jest więc śladem boskiej Trójcy. Cf. Thierry, *Comment. sup. Boeth.* 12-15.” J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 11, przyp. 7.

⁴²⁷ DC 6,1-3.6-8.11-19 (h III, 9-10): *Ut (...) ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, (...) ita mens nostra (...) se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. (...) unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde ex utrisque ad compositionem progreditur. Est igitur mens nostra distinctivum, proportionativum atque compositivum principium.*

⁴²⁸ Słuszną tezę w tym kontekście stawia Vengeon, który stwierdza, że poruszając temat koniekturalnej działalności poznawczej człowieka, „w pierwszej mierze trzeba by mówić o produkcji, a nie o kreacji (...)”. F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain*, s. 114

sobie za paradygmat tajemnicę Trójcy i „czyni[ą] siebie trójjedyną zasadą” (*se unitrinum faci[un]t principium*). Tak zdefiniowany i ufundowany w swoim działaniu umysł „kryje w sobie” (*in se complicat*) władzę jednoczenia (*vis unitatis*), porównywania do siebie (*eius aequalitas*) oraz łączenia (*conexio*) poznawanych rzeczywistości. Ta boska trójca aktywności ludzkiego umysłu (*unitas-sua aequalitas-conexio*) – gdy przez ten ostatni „rozwija[na]” (*explicat[a]*) – wyznacza trzy następujące po sobie etapy jednego w sobie procesu poznawczego.

Najpierw (*primo*) umysł rozwija swoją „jedność” (*unitas*), czyli zdolność jednoczenia, albo obejmowania sobą rzeczywistości jako takiej. Będąc w przestrzeni swojej „władzy” (*ex vi*), tworzy on rodzącą (*generativa*) inne przestrzenie „wielość” (*multitudo*), to znaczy wyodrębnia i rozróżnia różnego rodzaju „całości” (*integritates*). W taki sposób umysł okazuje się być w systemie Kuzańczyka „zasadą rozróżniającą” (*principium distinctivum*) procesu poznania, ponieważ stojącą u genezy stwierdzenia „to jest to, a tamto jest tamto”.

Z kolei (*quapropter*) umysł rozwija swoją „równość” (*aequalitas*), czyli relacyjną zdolność porównywania rzeczywistości między sobą. Będąc w przestrzeni dopiero co utworzonej „pierwotnej wielości” (*primordialis multitudo*), składającej się z określonej liczby wyodrębnionych „całości” (*integritatum*), umysł „poszukuje” (*venatur*) w nich cech kwantytatywnych zwanych „wielkościami” (*magnitudines*) i cech kwalitatywnych zwanych „przymiotami” (*perfectiones*), co pozwala mu na porównanie i zauważenie, że rzeczywistości te nie są sobie równe (*inaequales*) lub są od siebie różne (*variae*). Dzięki takiej zdolności umysł jest przez Mikołaja nazwany „zasadą porównawczą” (*principium proportionativum*) procesu poznania, ponieważ stojącą u genezy stwierdzenia „to jest takie, a tamto jest inne”.

Odtąd (*deinde*) – jako trzeci etap procesu poznawczego – umysł rozwija swoje „połączenie” (*conexio*), czyli zdolność syntezy⁴²⁹ lub wnioskowania na bazie zebranych wcześniej informacji. Znajdując się w przestrzeni wyodrębnionych oraz zdefiniowanych ilościowo i jakościowo rzeczywistości, „z obojga” (*ex utrisque*) określić formalnych umysł „postępuje w stronę kompozycji” (*ad compositionem progreditur*) nowych danych, dzięki czemu nazwany jest on przez Kuzańczyka „zasadą kompozycyjną” procesu poznawczego, to znaczy taką, która stoi u genezy stwierdzenia „to plus to równa się to”.

⁴²⁹ Na temat dialektyki teza-antyteza-synteza u Mikołaja z Kuzy i Georga Wilhelma Fridricha Hegla – zob. T. BORSCHKE, „Meditative Variationen oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel”, [w:] K. REINHARDT, H. SCHWAEZTER, *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg, Roderer, 2007, s. 23-40. Szerzej co do źródeł, ale precyzyjniej co do tematyki, to znaczy o Trójcy Świętej i dialektyce Hegla w kontekście teologii mistyków nadreńskich – zob. Y. MEESSEN, „Dialectique et Trinité: Hegel n’est pas Eckhart”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2009, s. 113-121.

Kolejnym – choć z punktu widzenia architektoniki dzieła ostatnim tego formatu⁴³⁰ – rozdziałem traktującym o genealogii poznania jest *Rozdział dziewiąty Księgi Pierwszej Koniunktur*. Przedstawiwszy fundamenty epistemologiczne (*Rozdział pierwszy*) i, bazujące na matematyce (*Rozdziały drugi i Rozdział trzeci*), fundamenty metafizyczne (od czwartego do ósmego rozdziału) nauki koniunkturalnej⁴³¹, Mikołaj przechodzi do formułowania zapowiadanych wyżej w *Prologu* „pierwowzorów apodygmatycznych” (*apodigmatica exemplaria*)⁴³². Pierwszy z nich (od dziewiątego do jedenastego rozdziału), Kuzańczyk nazywa „figurą P ze względu na jej walor paradygmatyczny” (*figura P quia paradigmatica*)⁴³³, drugi (*Rozdziały dwunasty i trzynasty*) – „figurą wszechświata” U (*figura universi*)⁴³⁴. O ile figura U jest modelem poznania metafizycznego, czyli wzorcem służącym do systematycznej analizy wszechświata jako takiego, o tyle figura P jest pierwowzorem metafizyki poznania, służącym do systematycznej analizy samego procesu poznania⁴³⁵, i dlatego – jako „model gnozeologiczny”⁴³⁶ – ma być używana przez Juliana Cesariniego „we wszystkich poszukiwaniach” (*utere figura hac in omnibus inquirendis*)⁴³⁷, podczas których wdroy on w odpowiednim momencie następującą procedurę:

⁴³⁰ Zob. J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 44-46.

⁴³¹ Początek *Rozdziału dziewiątego* to słowa: (...) *fundamenta quaedam coniecturarum mearum explicavi ex numerorum ordine*. DC 37,1-2 (h III, 42)

⁴³² DC 4,5 (h III, 5).

⁴³³ DC 43,4-5 (h III, 47). W przypadku słów „apodygmatyczny” i „paradygmatyczny” używanych przez Kuzańczyka trzeba stwierdzić: 1) że są to łacińskie neologizmy greckiego pochodzenia; 2) zbieżność tematów – gdzie *-δευματικός* oznacza „dotyczący dogmatu”; 3) częściową zbieżność prefiksów – oba podkreślają pochodzenie, ale *ἀπό-* określa przyczynę materialną (źródło), a *παρά-* – formalną (kształt).

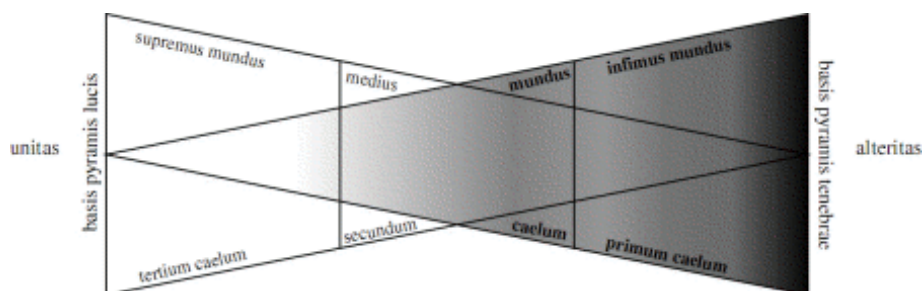
⁴³⁴ DC 65,8-9 (h III, 64)/ DC 74,1 (h III, 73)

⁴³⁵ Pogląd, by figurę P traktować jako element Kuzańskiej metafizyki poznania forsuje Inigo Bocken. Mówiąc o „zarysowanym w *Rozdziałach dziewiątym i dziesiątym* tle ontologicznym doktryny czterech jedności”, podkreśla, że przedstawienie ich tu w perspektywie „jedności i inności” powoduje, że zaangażowane są one „we wszechogarniające wydarzenie prawdy i rzeczywistości”, które belgijski tłumacz świadomie i celowo oddaje jednym rzeczownikiem „la vérité-réalité”. I. BOCKEN, *L'Art de la collection*, s. 22 i 6. Początkowo nieco mniej dogłębnie, z większą dozą ambiwalencji i niewolniczo w stosunku do Bocken, kwestię traktuje Jocelyne Sfez, która twierdzi, że: „*Rozdziały dziewiąty i dziesiąty Części Pierwszej Koniunktur* uwypuklają fundament ontologiczny poprzednio [w metafizycznych rozdziałach od czwartego do ósmego] opisywanej teorii czterech jedności i wprowadzają figurę paradygmatyczną, zwaną z tego powodu *figurą P*.” Koniec końców stwierdza jednak, że ta ostatnia okazuje się być: „emblematiczna (...) dla całego procesu poznania”. J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 150 i 195. Jeśli idzie o myśl współczesną, możliwość metafizycznej analizy procesów poznawczych postulował Nicolai Hartmann w swojej „podstawowej tezie” dla wszelkich dociekań fenomenologicznych, mówiącej że: „(...) daleko musi się cofnąć (...) rozważanie problemu poznania, niemające służyć budowaniu określonej systematyki, lecz w najlepszym razie wydobywaniu jej z wewnętrznej sytuacji problemowej. (...) problem poznania nie jest problemem ani psychologicznym, ani logicznym, lecz z zasady problemem metafizycznym. Nie można go analizować ani za pomocą środków psychologii, ani logiki, lecz jedynie za pomocą środków specjalnie do tego celu zaprojektowanej metafizyki poznania. (...) Wykazanie obecności domieszki metafizyki w problemie poznania to sprawa szczególnego badania, którego zadaniem jest przeprowadzić «analizę fenomenu poznania.»” N. HARTMANN, *Zarys metafizyki poznania*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2007, s. 3-4.

⁴³⁶ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 154.

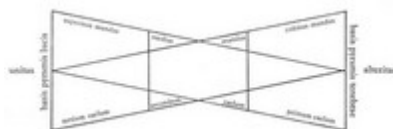
⁴³⁷ DC 43,4 (h III, 47).

Gdy więc dotarłeś do tego, że koniekturalnie widzisz wszystko [jako utworzone] z jedności i inności, przedstaw sobie jedność jako jakieś światło formalne (...), inność znowuż jako mrok. I spraw, by [powstała] piramida światła w ciemności postąpiła, a piramida ciemności w światło, i zredukuj wszystko, co może być poszukiwane do [tej] figury, abyś mógł zmysłowym prowadzeniem przełożyć [twoją] koniekturę na [ukryte] tajemnice. A żeby było ci lżej mając [jakiś] przykład, spójrz na wszechświat zredukowany w tej tu poniżej figurze.



Zauważ, że Bóg, który jest jednością, jest jakby podstawą światłości; podstawa znowuż ciemności jest jakby niczym. Między Bogiem zaś a nicością domniemy koniekturalnie przypadanie wszelkiej kreacji. Stąd świat najwyższy obfituje w światłość – jak to naocznie widzisz – nie jest jednak pozbawiony [jakiejś dozy] ciemności, nawet jeśli ze względu na swoistą prostotę [ciemność] ta byłaby uznawana za zatopioną w światłości. W najniższym znowuż świecie króluje ciemność, nawet jeśli nie byłoby tak, że w niej [nie ma] nic ze światła; figura ukazuje, że ono bardziej jednak ukrywa się w ciemności, niż się uwidacznia. W pośrednim znowuż świecie konfiguracja [posiadania światłości i ciemności] jest również pośrednia.⁴³⁸

⁴³⁸ DC 41,1-9; 42,1-8 (h III, 45-47): *Cum ergo nunc ad hoc perveneris, ut omnia ex unitate et alteritate coniecturando videas, unitatem lucem quandam formalem (...), alteritatem vero umbram (...) concipito. Facque pyramidem lucis in tenebras et tenebrae pyramidem in lucem progredi, et omne inquisibile in figuram redigito, ut sensibili manuductione ad arcana coniecturam convertere possis. Et ut in exemplo allevieris, universum in eam figuram hic subtile conspice redactum.*



Adverte quoniam deus, qui est unitas, est quasi basis lucis; basis vero tenebrae est ut nihil. Inter deum autem et nihil coniecturatur omnem cadere creaturam. Unde supremus mundus in luce abundat, uti oculariter conspicias; non est tamen expers tenebrae, quamvis illa ob sui simplicitatem in luce censeatur absorberi. In infimo vero mundo tenebra regnat, quamvis non sit in ea nihil luminis; illud tamen in tenebra latitare potius quam eminere figura declarat. In medio vero mundo habitudo etiam existit media. Podobnie jak w przypadku DC 5,19 (h III, 8), w którym dokonuje się korekcji tekstu na bazie dokonanego przez Jacquesa Lefèvre'a d'Étaples XVI-wiecznego paryskiego wydania *Koniektur* (por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 9, przyp. 4), w niniejszym fragmencie słowo *existit* również należy zastąpić słowem *existit*.

Zgodnie z niniejszym fragmentem koniekturalna procedura poznawcza rozpoczyna się od zmiany perspektywy patrzenia. Używając czasownika „przedstaw sobie” (*concipito*) – jako pierwszego z przywoływanych w tekście czasowników w trybie rozkazującym – Mikołaj zachęca czytelnika do spojrzenia na elementy całej uchwytywanej rzeczywistości (*parveneris, ut omnia videas*) nie w modusie ontologicznym, a epistemologicznym⁴³⁹, to znaczy takim, który – człowiekowi, posiadającemu teologalną umiejętność „kreatcji” (*creatura*) własnego świata poznawczego – pozwala postrzegać „jedność jako światłość” (*unitas lucem*), a „inność znowuż jako mrok” (*alteritas vero umbram*), czyli ocenić występowanie w stworzonej przez siebie mentalnej rzeczywistości procesu poznawczego przestrzeni jasnych i pełnych „światła” (*lumen*), oraz przestrzeni zacienionych, nazywanych w tekście „ciemnością” (*tenebra*)⁴⁴⁰. Taki zabieg metodyczny, mając na celu oszacowanie stanu własnej wiedzy i niewiedzy na temat rzeczywistości przez pragnący ją poznać umysł ludzki, na tym etapie procedury poznawczej traktuje ten ostatni – zgodnie z tezami stawianymi w pierwszym rozdziale⁴⁴¹ – jako władzę rozróżniającą (*principium distinctivum*), czyli dokonującą rewizji swoich zasobów faktograficznych, erudycji, czy też uczoności⁴⁴².

⁴³⁹ Tę tezę promuje Jocelyne Sfez, która po wstępnym wahaniu („Należy więc stosować, czy też nie, lekturę ontologizującą figury P?”) i sprzecznie co do poglądu o jej rzekomo losowym horyzontalnym (i stąd niezgodnym z neoplatońską ontologią wertykalną) drukowaniu w poszczególnych kodeksach (szczególnie w *Codex Cusanus 218* osobiście zamówionym przez Kuzańczyka oraz w kodeksie norymberskim, zawierającym osobiste – a pokazujące centralną dla całego dzieła pozycję figury P – zapiski Mikołaja na temat chęci „rozwodnienia” piramidy ciemności w przestrzeni piramidy światłości), stwierdza ostatecznie: „(...) centrum refleksji – [powtórzę] raz jeszcze – nie jest w pierwszej mierze ontologiczne, ale epistemologiczne. Figura P to sposób na zaprezentowanie nam rzeczy z epistemologicznego punktu widzenia”. Por. J. SFEZ, *L’Art des conjectures*, s. 156.207. Tezę o wertykalnym i tym samym ontologizującym zorientowaniu figury P – za Jasperem Hopkinsem (J. HOPKINS, „Notes to *De Coniecturis*”, s. 374) i (myląc imię) za Herbertem Wackerzappem (H. WACKERZAPP, *Die Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1410-1450)*, Münster, Aschendorff, 1962, s. 59) – popiera Jean-Michel Counet, pisząc: „W przeciwnym przypadku nacisk, jaki kładzie Mikołaj z Kuzy na mówienie o zstępowaniu z jedności w inności i wstępowaniu z inności w jedność byłby oczywiście bezprzedmiotowy”. J.-M. COUNET, „Notes”, s. 209. Warto jednak zauważyć, że prezentacja figury P związana jest ze zdecydowanym odejściem od kategorii „jedności-inności” na rzecz kategorii „światłość-ciemność”.

⁴⁴⁰ DC 41,2-4 (h III, 45). Konieczność odwrócenia się od perspektywy ontologicznej Mikołaj potwierdza również po zaprezentowaniu figury P, gdy pisze: „(...) nie powinienes domniemywać [istnienia] ani światła, ani ciemności w innych [światach w taki sposób], jak je widzisz [istniejące] w świecie zmysłowym.” (*nec lux nec tenebra, ut in mundo vides sensibili, in aliis debes coniecturare*). DC 43,3 (h III, 47).

⁴⁴¹ DC 6,19 (h III, 10).

⁴⁴² Zdaniem Couneta regionalizacja świata poznawczego u Kuzańczyka odwołuje się do takich koncepcji filozoficznych, jak jaskinia Platona, czy *regio (dis)similitudinis* świętego Augustyna. Por. J.-M. COUNET, „Notes”, s. 209. Dla Jocelyne Sfez ważnym teologicznym źródłem „metafory światła w modelizacji procesu poznania” jest Biblia. Na poparcie tej tezy podaje ambitną interpretację pierwszych słów *Księgi Rodzaju* zakończoną słowami: „Tutaj ontologiczny punkt wyjścia przychodzi z pomocą, aby wyjaśnić epistemologiczne warunki odkrywania świata stworzonego”. Por. J. SFEZ, *L’Art des conjectures*, s. 154-155. Sugestia Sfez, że Mikołaj zawęży swoje teologiczne źródła jedynie do Starego Testamentu i metaforę światła ostatecznie rozumie w sposób „obiegowy”, nie uwzględnia innych tekstów, w których Kuzańczyk wprost powołuje się na prolog *Ewangelii według świętego Jana*, m.in. już pierwszych jego

Kolejnym momentem procedury koniekturalnej jest zdynamizowanie poznania przez wprawienie figury P w ruch⁴⁴³. Używając drugiego z występujących w tekście imperatywów (*facque*), Kuzańczyk zaleca Julianowi Cesariniemu, aby stanom wiedzy i niewiedzy, które dopiero co wyodrębnił ze swojego horyzontu poznawczego, najpierw nadał formę „piramidy” (*pyramis*)⁴⁴⁴, czyli uprzestrzenił, to znaczy spojrzął na nie wielowymiarowo⁴⁴⁵, a następnie tak potencjalnie i wszechstronnie opisaną świadomość i nieświadomość rzeczy zaktywizował w ten sposób, by obie przestrzenie „postąpiły” (*progredi*) w swoich kierunkach i ukazały się z perspektywy własnej relacyjności. Taki zabieg metodyczny, mając na celu porównanie i stwierdzenie różnorodności w świecie poznającego umysłu ludzkiego⁴⁴⁶, na tym etapie procedury

kazań. Przykładem jest tu homilia *Dies sanctificatus* wygłoszone w Augsburgu 25.XII.1440 r., która zawiera następujące słowa: (...) *est «lux hominum et lucet in tenebris» (Io 1,4-5) ignorantiae et «tenebrae eum non comprehenderunt» (Io 1,4-5)*. NICOLAUS DE CUSA, *Sermones I (1430-1441)*, vol. IV: *Sermones XXII-XXVI*, Hamburgi, Felix Meiner, 1984, s. 350 (S XXII, 30,12-14 [h XVI/4, 350]).

⁴⁴³ Jocelyne Sfez uważa, że w tej właśnie operacji ukazuje się „autentyczna *manuductio*”, czyli metoda, o jaką ostatecznie idzie w *Koniekturach*. Por. J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 189.

⁴⁴⁴ Tłumaczenie słów *facque pyramidem* jako „i spraw, by [powstała] piramida...” ma swoje zalety. Wtrącenie w nawiasie kwadratowym słowa „powstała” – które może być odczytywane zarówno jako imiesłów przymiotnikowy przeszły, jak i czasownik czasu przeszłego – pozwala na oddanie dwuznaczności, jaką zauważa się, czytając tekst łaciński. Zwrot *facque* w pierwszym momencie lektury traktowany może być jako rządzący dopełnieniem wyrażonym słowem *pyramidem*, co oznaczałoby, że nakaz „i spraw” odnosiłby się bezpośrednio do „piramidy”. Ostatecznie jednak okazuje się on być *verbum regens* odnoszącym się bezpośrednio do bezokolicznika *progredi*, który, budując konstrukcję ACI, zmienia funkcję zwrotu „i spraw” tak, że opowiada on o „piramidzie” w mowie zależnej. Bez względu na te językowe detale, należy stwierdzić, że Mikołaj wymaga tu od czytelnika zbudowania wewnątrz procedury koniekturalnej odpowiednich przestrzeni dla wiedzy i niewiedzy, choćby dlatego, że DC 41,5 (h III, 45) jest chronologicznie pierwszym zastosowaniem (spośród pięciu w ogóle) słowa *pyramis* w *Corpus Cusanum*, w ramach którego występuje ono jedynie w *Koniekturach*.

⁴⁴⁵ Trudno określić ilość tych wymiarów. Wydaje się, że nie chodzi tu jedynie po prostu o trzy wymiary sympleksu trójwymiarowego, o którym mowa w DC 93,1-11 (h III, 90-91), gdzie jako narzędzie do opisu czterech elementów rzeczywistości Mikołaj proponuje „ostrosłup trójkątny” (*pyramis triangularis*). Jak podkreśla Jocelyne Sfez, w przypadku piramid figury P – której źródła (w przeciwieństwie do inspirowanej *De Institutione arithmetica* Boecjusza koncepcji *pyramidis triangularis* z DC 93 – por. NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, s. 98, przyp. 6) znajdujemy w „figurze T” Rajmunda Lulla, w zwanym paradygmatycznym *sigillum aeternitatis* Heymeryka de Campo oraz w nieeuklidesowej arabskiej tradycji matematycznej Al-Kindi’ego i Ibn al-Hajsama – chodzi jednak o „figury, które mają okrągłą podstawę, a które nazwalibyśmy stożkami [des cônes]”. J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 191. Intuicję tę potwierdza niemieckie tłumaczenie *De coniecturis*, które tłumacząc: 1) DC 41 – łacińskie „*pyramis*” oddaje słowem „die Pyramide”; 2) DC 93 – opisujące elementarną strukturę rzeczywistości – łacińskie „*pyramis*” (określone tu przymiotnikiem „*triangularis*”, czyli „trójkątna”) oddaje słowem „das Tetraeder”; 3) DC 94 – w którym mowa o tym, że „konieczne jest, aby owe pierwsze elementy istniały jako ze sobą nawzajem zestawialne, (...) tak by jedność jednego z elementów była aktualnością innych i by tak powstawał właściwy każdemu elementowi byt zelementowany”, który to proces w punkcie wcześniejszym, dając *imperfectissimum tale ens*, został zdefiniowany takim samym, jak w DC 41,6 leksemem, reprezentowanym tu przez wyraz *progressio* – łacińskie „*pyramis*” w ramach frazy „*conus trigonae pyrami[di]s*” (określone tym razem przymiotnikiem „*trigona*”, czyli trygonalna, to znaczy mająca trójkąt za płaszczyznę symetrii, tak jak np. stożek) ponownie oddaje słowem „die Pyramide”. NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. II: *De coniecturis – Mutmaßungen; Idiota de sapientia – Der Laie über die Weisheit; Idiota de mente – Der Laie über den Geist*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, s. 49.109 [p.w.].

⁴⁴⁶ Por. DC 94, 2-3 (h III, 91): (...) *ut eapropter ipsa [elementa] inaequalia atque diversa esse constet* (...).

koniekturalnej traktuje ten ostatni jako władzę porównującą (*principium proportionativum*), czyli potrafiącą zestawić ze sobą różne jakości.

Trzecim etapem modelowanej figurą P procedury koniekturalnej jest rozciągnięcie jej na całą rzeczywistość. Konsekwentnie posługując się trybem rozkazującym, Kuzańczyk wzywa czytelnika do redukcji (*redigito*) wszystkiego, co poznawalne (*omne inquisibile*) do figury P i wykorzystania jej „zmysłowego prowadzenia” (*sensibilis manuctio*) jako pomocy w figuratywnym lub symbolicznym ujęciu dostrzegalnego przez podmiot poznający „wszechświata” (*universum*), czyli całego spektrum poznawczego. Taki zabieg metodyczny, mając na celu zamianę (*convertere*) modusu poznania z „koniektury” (*coniectura*) – jako obiektywnie otwartego, ale subiektywnie domkniętego statusu wiedzy – na obiektywnie „[ukryte] tajemnice” (*arcana*)⁴⁴⁷ – czyli taki status wiedzy, który domaga się subiektywnego, pozytywnego i nieustannego wysiłku jej zgłębiania⁴⁴⁸ – pozwala na dostrzeżenie bogactwa „konfiguracji” (*habitudines*) elementów współtworzących poznanie i wyznaczających określone stopnie znajomości rzeczy, czyli „światy” (*mundi*) poznawcze, których spektrum rozciąga się „między Bogiem a nicością” (*inter deum et nihil*), to znaczy między poznaniem doskonałym a ignorancją. W „najwyższym świecie” (*supremus mundus*), pełnym boskiego poznania rzeczy, pojawia się obfitość (*abunda[n]t[ia]*) wiedzy i „[jakaś doza]” (*non est expers*) niewiedzy. Z kolei „najniższy

⁴⁴⁷ Motyw tajemnicy, jako modusu wiedzy nie zamkniętego, a otwartego na poznanie, rozsiany jest po całym dziele Kuzańczyka. Słowo *arcanum* w rozmaitych derywatach jest użyte przez Mikołaja 29 razy, a tajemnica jest tu przedstawiana zarazem jako coś boskiego (*in tertium caelum, scilicet visionis arcanorum Dei* – NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. V: *Sermones CCLVIII-CCLXVII*, Hamburgi, Felix Meiner, 2005, s. 458 (S CCLXVII 7,19-20 [h XIX/5, 458]), jak i coś możliwego do penetracji przez człowieka (*arcana omnia penetrasti* – DC 18,17 [h III, 24]).

⁴⁴⁸ Napięcia, które w ramach asymilującej poznawczo wizji rzeczywistości, pojawiają się między obiektywnością a subiektywnością, między pasywnością a aktywnością, Jocelyne Sfez oddaje w słowach: „(...) wizja [jest] procesem jednocześnie aktywnym i pasywnym. To w przedmiocie realnym i po stronie światła sytuuje się coś do widzenia – możliwość widzenia. To w podmiocie i po stronie ciemności sytuuje się pragnienie lub wola widzenia. Ta działająca w całym procesie zmysłowym dualność może być więc wyobrażona (*figureé*) w podwójnej piramidzie wizualnej, spośród których jedna wierzchołek ma w oku, a druga w rzeczy widzianej lub mającej być widzianą.” J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 194. Takie ujęcie poznania pozwala na postawienie tezy, że myśl Kuzańczyka – zmieniając parabolę pogłębiania z kolistej, bo opisaną na walcu na spiralną, bo opisaną na stożku – mogłaby twórczo wpłynąć na rozumienie koła hermeneutycznego, podsuwając jednocześnie bardziej chrześcijańską liniową koncepcję czasu. Tego typu teologiczno-fundamentalne intuicje znajdują potwierdzenie w: 1) myśli ewangelickiego biblisty-hermeneuty Granta Osborne’a, który twierdzi, że: „[s]pirala jest lepszą metaforą, ponieważ nie jest to zamknięte koło, ale raczej nigdy nie kończący się (*open-ended*) ruch od horyzontu tekstu do horyzontu czytelnika. Nie chodzę w kółko po zamkniętym kole, które nigdy nie jest w stanie odkryć prawdziwego znaczenia, ale po spirali – bliżej i bliżej w stosunku do zamierzonego znaczenia tekstu (...). W tym sensie jest równie istotnym zauważenie, że spirala ta jest stożkiem [podkr.: R.W.], który nie kręci się wiecznie, nie mając na widoku żadnego zakończenia, ale zbliża się coraz bardziej do rozumienia tekstu i jego znaczenia na dziś.” G.R. OSBORNE, *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006², s. 22-23; 2) myśli hiszpańskiego hermeneuty i katolickiego biblisty Luisa Alonso Schökela SJ, którego zdaniem: „[z]e względu na progresywny charakter niektórzy woleliby go [hermeneutyczny proces poznawczy] nazywać «spirala hermeneutyczną», ponieważ obracając się powiększa ona swój zasięg, obejmując [sobą coraz] więcej lub specyfikując i udoskonalając to, co już wcześniej zostało [nią] objęte”. L.A. SCHÖKEL, *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, s. 74.

świat” (*infernus mundus*) poznania szczątkowego – choć zarządzany (*regnat[us]*) przez niewiedzę – ma w sobie jednak również coś z pragnącego się w nim ukrywać (*latitare*) „światła” (*luminis*) wiedzy. Obydwa światy jako ekstremalne konfiguracje posiadania wiedzy i niewiedzy, nie wyczerpując wszystkich możliwości, tworzą ramy dla „świata pośredniego” (*medius mundus*), czyli świata, w którym – skoro prawda rzeczy chce się w nim „uwidacznia[ć]” (*eminere*) bardziej niż w stanie niższej intensywności poznawczej – możliwe jest poznanie na zasadzie uczonej niewiedzy⁴⁴⁹.

⁴⁴⁹ W *Kazaniu Effeta!* wygłoszonym w Brixen 15.08.1456 r. (XII Niedziela *post Trinitatem* i jednocześnie Uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny), komentując słowa „przemierzając posiadłości Dekapolu” (*inter medios fines Decapoleos*) z siódmego rozdziału *Ewangelii według świętego Marka*, Mikołaj dostrzega w tej perykopie metaforę poznania i utożsamia pośredni między wyjściowym Tyrem a docelową Galileą rejon Dekapolu za rejon uczonej niewiedzy: *Dicit «medios fines». Medius finis videtur docta ignorantia.* NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. III: *Sermones CCXXXII-CCXLV*, Hamburgi, Felix Meiner, 2002, s. 219 (S CCXXXIX, 2,7-8 [h XIX/3, 219]).

4. Dialogiczne dopowiedzenia (pisma różne)

Trzecia odsłona rozbioru teologiczno-filozoficznego przedsięwzięcia Kuzańczyka skieruje uwagę czytelnika na utworzone na przestrzeni dwudziestu lat wybrane elementy kanelujące poszerzoną teologicznie racjonalność, a poruszające zagadnienia: genezy poznania, wiedzy dostępnej ludzkiemu umysłowi, widzenia jako formy poznania oraz języka teologicznego.

Każde dzieło Mikołaja z Kuzy napisane po 1440 roku „(...) pozostaje wierne swojej bazowej wizji, nawet wtedy gdy rozwija, przekształca lub akcentuje ten czy inny temat (...)”⁴⁵⁰. Jak zauważa Bond, „*De docta ignorantia* (1440) i (...) *De coniecturis* (ok. 1442) (...) wzięte razem podprowadzają najbliżej do pełnego [uchwycenia] systemu myśli oferowanego przez Kuzańczyka.”⁴⁵¹ Kolejne filozoficzno-teologiczne pisma zaangażowanego w latach czterdziestych i pięćdziesiątych w „wypełnianie licznych obowiązków administracji kościelnej”⁴⁵² Mikołaja nie są już tak uroczyste i systematyczne⁴⁵³. Są zdecydowanie krótsze, w dużej mierze skonstruowane w formie dialogu⁴⁵⁴ i często pisane na zamówienie osób zaznajomionych już z przesłaniem dwóch krytyczno-genealogicznych *opera* Kuzańczyka, a zainteresowanych sprecyzowaniem niektórych z ich aspektów⁴⁵⁵. Pomimo z założenia punktowego wyboru poruszanych w nich kwestii, możliwa jest jednak rodzajowa czterostopniowa klasyfikacja powstałych w latach 1442-1462 teologiczno-filozoficznych dzieł Mikołaja na: *Opuscula I*, *Dialogi o idiotcie*, pisma wzrokowe i idiolektyczne.

⁴⁵⁰ C.L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C., CUA Press, 2003, s. 241.

⁴⁵¹ H.L. BOND, „Introduction”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 7.

⁴⁵² E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010, s. 85.

⁴⁵³ Watts stwierdza, że po 1450 roku „Kuzańczyk nigdy naprawdę nie powrócił już do [pisania dzieł] formatu *Uczonej niewiedzy* i *Koniektur*. Mówiąc o *Idiotach*, dodaje, że „w przeciwieństwie do *Uczonej niewiedzy* i *Koniektur* te dialogi nie są systematycznie zorganizowane. Co do natury są epizodyczne. W rozmowie [bohaterowie] przeskakują z tematu na temat.” P.M. WATTS, „Renaissance Humanism”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 185.

⁴⁵⁴ Według inspirowanej Vansteenberghem formuły zmarłego już portugalskiego fenomenologizującego jezuitę Júlio Moreira'y Fragata'y: „(...) dziełko *De Deo abscondito* jako pierwsze zostało napisane w formie dialogu, formie, w której Mikołaj z Kuzy pokazał się ekspertem i którą później wielokrotnie stosował”. J. FRAGATA, „*De Deo Abscondito: O Deus Escondido*”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 20/4, «No V Centenário de Nicolau de Cusa», 1964, s. 436, przyp. 1.

⁴⁵⁵ Vansteenberghem stwierdza wręcz o twórczości Mikołaja, co następuje: „(...) powstanie wszystkich jego mniejszych dzieł sprowokowały pytania ze strony wielbicieli lub krytyka ze strony przeciwników”. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, LSHFrance, 1920, s. 265-266.

4.1. Metafizyka poznania (*Opuscula I*)

Opuscula I to wspólna nazwa serii sześciu krótkich traktatów teologiczno-filozoficznych wydanych przez Paula Wilperta w czwartym tomie Edycji Heidelberskiej pism Kuzańskich⁴⁵⁶. Zbiór ten obejmuje następujące dzieła Mikołaja z Kuzy: *De Deo abscondito* („O Bogu ukrytym”), *De quaerendo Deum* („O poszukiwaniu Boga”), *De filiatione Dei* („O usynowieniu Bożym”), *De dato patris luminum* („O darze od Ojca świateł”), *Coniectura de ultimis diebus* („Koniektura ostatnich dni”) oraz *Dialogus de genesi* („Dialog o genezie”).

Opracowując cztery z traktatów zawartych w *Opuscula*, Jasper Hopkins stwierdza, że „[d]zieła te są zgrupowane razem, dlatego że zostały napisane generalnie w tym samym czasie (1444-1447) i dlatego że są powiązane problematyką. Choć rozwijają tematy już obecne w *De docta ignorantia* i *De coniecturis*, nie są w żaden sposób zwykłymi powtórzeniami różnych aspektów owych wcześniejszych traktatów”.⁴⁵⁷ Dorzucając *De dato patris luminum* do wymienionych przez Hopkinsa „Pism różnych” (*De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *Dialogus de genesi*), Morimichi Watanabe podkreśla, że zajmują się one dociekaniem na temat „granic ludzkiej wiedzy i poszukiwania Boga”⁴⁵⁸. Z kolei Hervé Pasqua, uzupełniając spis Watanabe o *Coniectura de ultimis diebus*, zauważa, że okres ich pisania „kończy się z momentem jego [Mikołaja] nominacji kardynalskiej 20 grudnia 1448 roku i redakcją dzieła *Apologia doctae ignorantiae* w 1449 roku, w którym broni się on przed atakami rektora Uniwersytetu w Heidelbergu Jana Wencka [von Herrenberg]”⁴⁵⁹. Powyższe trzy wypowiedzi kuzanologów są argumentami za tezą, według której problematyka aktualnie prezentowanych pism nie odbiega zasadniczo od tej podejmowanej we wcześniejszych traktatach i koncentruje się wokół pogłębiania (*coniectura*) ograniczonej ludzkiej wiedzy (*ignorantia*) w obliczu w jakiś sposób dostępnej człowiekowi (*docta*) wiedzy na miarę Boga.

⁴⁵⁶ NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. IV: *Opuscula I*, Hamburgi, Felix Meiner, 1959, 149 stron.

⁴⁵⁷ Por. J. HOPKINS, „Introduction to the English Translation of Four Cusan Works: *De Deo Abscondito*, *De Quaerendo Deum*, *De Filiatione Dei*, *De Genesis*”, [w:] J. HOPKINS, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1994, s. 121. Wyłomem w tej trzyletniej działalności teologicznej są dwa pisma, które Mikołaj tworzy w 1445 roku: *De geometricis transmutationibus* oraz *De arithmetiis complementis*. Są to pierwsze *stricte* matematyczne, bo skupiające się na dowodach matematycznych – a nie na uzasadnianiu teologii – dzieła Kuzańczyka. Jak podkreśla David Albertson, takie podejście Mikołaja „jest nowym komponentem – ramię w ramię z teologią Wcielenia i prawdopodobnie wpływającym nawet z tego samego źródła – jego szerszego programu intelektualnego”. D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014, s. 220.

⁴⁵⁸ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. xxii.

⁴⁵⁹ H. PASQUA, „Les opuscules des années 1440-1447. Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011, s. 13.

Wszystkie sześć dzieł z lat 1444-1447 łączy nie tylko wspólne nastawienie epistemologiczne, ale również – stosowana w dwóch wcześniejszych traktatach, a tu na nowo potwierdzona – jedna Kuzańska metoda naukowa. Starając się ją przeanalizować i wskazując na „dwie ścieżki pojmowania” występujące w metodologii naukowej Mikołaja z Kuzy: filozoficzną „ścieżkę «koniektury»” oraz teologiczną „ścieżkę «poszukiwania Boga»”⁴⁶⁰, Erich Meuthen sugeruje, że *Opuscula* zawdzięczają swoje powstanie drugiemu podejściu. Z kolei Jasper Hopkins, pokazując źródła i oddziaływanie myśli Kuzańczyka zaprezentowanej w dziełach z lat 1444-1447, stwierdza radykalnie odmienny niż w przypadku porównywanych doktryn kontekst powstawania, którym jest Mikołajowa stała i metodyczna „predylekcja do zainteresowanej teologicznymi celami spekulacji metafizycznej”⁴⁶¹. Na przecięciu tych dwóch osi opisowych: metodologicznej (teologiczno-krytyczna spekulacja) oraz tematycznej (szukająca źródeł wiedzy epistemologia) znajduje się klucz do zrozumienia istotnego przekazu dzieł Mikołaja zawartych w zbiorze *Opuscula*. Wyjątkową pozycję w ich ramach i w kontekście analiz niniejszego rozdziału zajmują *Dialogus de genesi*⁴⁶².

Dialog o genezie to traktat teologiczno-filozoficzny, który Mikołaj z Kuzy – zgodnie z informacjami zawartymi w *Codex Cusanus 218*⁴⁶³ – kończy pisać 2 marca 1447 roku w Liège. Jego adresatem jest Konrad von Wartberg, kanonik klasztoru w Meinfelt⁴⁶⁴, któremu dwa lata wcześniej Kuzańczyk zadedykował dzieło *De filiatione Dei*. Podobnie jak w przypadku pierwszego z dedykowanych pism, problematyka *Dialogus de genesi* również dotyczy pierwszych przyczyn warunkujących pochodzenie rzeczywistości⁴⁶⁵, w przeciwieństwie jednak do *De filiatione Dei* nie zajmuje się on już nową antropologią, ale jest idącym o krok dalej teologicznym opisem skupionym na

⁴⁶⁰ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 85.

⁴⁶¹ J. HOPKINS, „Introduction to the English Translation of Four Cusan Works”, s. 123.

⁴⁶² Swój wyjątkowy charakter *Dialogus de genesi* już na wstępie zawdzięcza trzem czynnikom formalnym: 1) zajmując najwięcej stron czwartego tomu Edycji Heidelberskiej i będąc najpóźniej napisanym dziełem ze zbioru *Opuscula*, *Dialogus de genesi* wieńczy ten etap twórczości Mikołaja; 2) jest względnie oryginalny, skoro przynajmniej trzy z pozostałych dzieł zbioru *Opuscula* określane są jako ze sobą w większym stopniu „wewnętrznie powiązane” – H. SCHWAETZER, „[Introduction à *La Recherche de Dieu*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 119; 3) analizowane poniżej *De visione Dei* jest pięciu pozostałych dzieł „wyczerpującą syntezą” – L. DUPRÉ, „The Mystical Theology of Nicholas of Cusa’s *De visione dei*”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 205.

⁴⁶³ *Codex Cusanus 218* to elegancki, pergaminowy rękopis, zawierający 141 kart zapisanych tym samym charakterem pisma, powstały jeszcze za życia i z polecenia Mikołaja z Kuzy, a zbierający jego pisma utworzone przed rokiem 1450. *Codex* od początku znajduje się w Kuzie (dziś Bernkastel-Kues), będąc własnością księgozbiórów Szpitala Kuzańskiego. *Dialog o genezie* zajmuje karty 99-105. *Folium 104* zawiera słowa: „*Finitum anno 1447, 2^a marcii, Leodii.*” E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 270, przyp. 2.

⁴⁶⁴ Miejscowość położona nad Mozelą, między Kużą a Koblencją, dziś Münstermaifeld.

⁴⁶⁵ Harald Schwaetzer stwierdza, że w *De filiatione Dei* rozwijającemu nową teologiczną antropologię Mikołajowi chodzi o „pokazanie człowiekowi jego pochodzenia (...), możliwości aktywnego uczestniczenia w jedności Początku”. H. SCHWAETZER, „[Introduction à *La filiation de Dieu*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 137.

krytyce genealogii procesu poznania⁴⁶⁶. Świadczą o tym już pierwsze słowa, którymi Konrad, główny bohater, rozpoczyna naszpikowaną grą słów⁴⁶⁷ i „przez Kuzańczyka ewidentnie stylizowaną na dialogi platońskie”⁴⁶⁸ rozmowę z Mikołajem, drugim bohaterem dzieła, utożsamianym z jego autorem:

Konrad: (...) choć przez bogate, Mikołaju, nauczanie zaserwowałeś [już] to, co duszy podsuwa drogę do niewyczerpalnego jądła, proszę [Cię], nie miej mi z tego powodu za złe, jeśli bardziej smakowitej strawy będę się nadal domagał.

Mikołaj: Znasz mnie już długo, Konradzie, że niezmordowanym wysiłkiem podążam w stronę niepoznawalnego i cieszę się, będąc czy to nękanym pytaniami, czy atakowany zarzutami. Mów zatem.

Konrad: Po pierwsze, nie wiem czy dobrze mniemam, [gdy mniemam, że] poszukiwanie wszelkiej mądrości [ma] być kończone na jednej zasadzie. Gdy bowiem wspinając się od jeziora lub rzeki dochodzi się do źródła, [to człowiek] się zatrzymuje. Nie ma jednak końca końcowi, ani początku początku. (...) prorok Dawid mówi: «Ty u zarania założyłeś fundamenty ziemi i niebios są dziełami rąk Twoich. One same przeminą, Ty zaś Sam jesteś tożsamy». Powiedz, jeśli prawidłowo mniemam.

Mikołaj: I owszem, najprawdziej. Czekam jednak, [żebyś powiedział] czego oczekujesz.

Konrad: Ciekaw jestem, w jaki [więc] sposób Tożsamy jest przyczyną wszystkiego, co jest tak przeróżne i sobie przeciwne. Zmierza zatem [mój] wysiłek poszukiwania w stronę genezy wszystkich rzeczy (...).⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Określając tematykę dialogu, Edmond Vansteenberghie stwierdził prawie sto lat temu: „pochodzenie bytu – oto cały przedmiot *De Genesi* (...)”. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 270. Jednak uwzględnienie uwagi Jaspera Hopkinsa, że w *Dialogu* „słowo «genesis» używane jest jako alternatywa dla [łacińskiego] «creatio»” (J. HOPKINS, „Notes to *De Genesi*”, [w:] J. HOPKINS, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1994, s. 304-305 – Hopkins powołuje się tu na fragment DDG 149,17 (h IV, 109), gdzie padają słowa: „*creatio seu genesis*”) oraz tego, że po *Koniekturach* «creatio» nie jest już u Mikołaja terminem obojętnym, ale oznacza świat poznawczy, pozwala na postawienie znajdującej potwierdzenie w tekście tezy, że *genesis* odnosi się tu do poznawczej aktywności człowieka.

⁴⁶⁷ Por. D.F. DUCLOW, „Life and Works”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 36-37, gdzie czytamy: „W dialogu *O genezie* (*De genesi*, 1447) ukazało się Mikołajowe upodobanie do [stosowania] gry słów, gdy jako imię dla Boga zaproponował [wyrażenie] „tożsamy” (*idem*).”

⁴⁶⁸ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, s. 37, przyp. 2.

⁴⁶⁹ DDG 141,3-9; 142,1-4.5-9; 143,1-3 (h IV, 103-104): *Conradus: (...) quamvis, Nicolae, ea ministrasti liberali traditione, quae ad indeficientem victum animae viam praestant, non sit propterea, quaeso, tibi molestum, si adhuc sapidius exigam nutrimentum. Nicolaus: Iam dudum me nosti, Conrade, quoniam infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo et gaudeo aut quaestionibus stimulari aut obiectionibus violentari. Dicitur igitur. Conradus: Primo nescio, si bene omnium sapientum conicio inquisitionem in uno terminari principio. Postquam enim ad fontem per lacus et fluminis ascensum devenitur, sistitur. Termini*

Inicjując *Dialog o genezie* i będąc świadkiem zamysłu, jaki już na wstępie ma autor dzieła, powyższa wymiana zdań między Konradem a Mikołajem wpisuje je najpierw w określone wcześniejszymi publikacjami Kuzańczyka ramy krytycznego przedsięwzięcia naukowego. Nawiązując do pobieżnie poznanego już przez siebie „nauczania” (*traditio*), którym zajmuje się Mikołaj, Konrad – drugi bohater dialogu, a *de facto* inne oblicze Kuzańczyka, prowadzącego pochłonięty ideą nieustannej ewangelizacji monolog⁴⁷⁰ – „nadal” (*adhuc*) pragnie zgłębiać poznaną myśl i prosi o jeszcze bardziej wyrafinowane (*sapidius*) wytłumaczenie podejmowanej w niej tematyki. Ustami Konrada umieszczając dialog w kontekście nauki, Kuzańczyk – zgodnie z programem wyrażanym przez siebie w *De docta ignorantia* i *De coniecturis* – ma ponownie na myśli jej alimentacyjną, czyli szeroką i stąd krytyczną koncepcję, pozwalającą na uszczegółowianie teorii przez podawanie kolejnych porcji analitycznej „strawy” (*nutrimentum*). Podobnie jak dotychczas, przedsięwzięcie to będzie wymagało „niezmordowanego wysiłku” (*infatigibilis conatus*) w podążaniu za wiedzą (*pergere ad incomprehensibile*), które tym razem przybierze formę związanego z rozwojem nauki odpowiadania „czy to [na] pytania, czy zarzuty” (*quaestiones aut obiectiones*) adwersarzy.

Drugim aspektem niniejszego tekstu jest podkreślenie teologicznego wymiaru Kuzańskiego projektu. Już sam tytuł dzieła *Dialogus de genesi* wprowadza w przestrzeń myślenia teologicznego. Nieobojętny dla czytelnika zaznajomionego z kulturą judeo-chrześcijańską, tytuł ten sugeruje, jakoby dzieło było „komentarzem do biblijnej *Księgi Rodzaju*”⁴⁷¹. Choć argumentem centralnym dla powyższego fragmentu rozmowy Konrada z Mikołajem, a tym samym wyjściowym dla całego dialogu Kuzańczyka, jest konkretna perykopa zaczerpnięta z przypisywanej „prorokowi Dawidowi” (*propheta David*) *Księgi Psalmów*, nie jest ona jednak studiowana przez Kuzańczyka za pomocą metod czy narzędzi analizy biblijnej⁴⁷². Zawierając sformułowanie „«Ty zaś Sam jesteś tożsamy»” (*«tu autem idem ipse es»*), trafnie (*recte-rectissime*) oddające myślana (*conicio*) przez Kuzańczyka koncepcję Boga, fragment Psalmu 102 i wszystkie pozostałe cytowane w *Dialogu o genezie loci biblici*⁴⁷³ dostarczają sprzyjającej kontekstowi

enim non est terminus neque principii est principium. (...) propheta David ait: «Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es». Si recte conicio, dicito. Nicolaus: Immo rectissime, sed quid velis, exspecto. Conradus: Admiror quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa. Tendit enim conatus inquisitionis ad genesim universorum (...).

⁴⁷⁰ Słowa „monolog” w odniesieniu do myśli Mikołaja występującej „pod płaszczykiem dialogu” z multikulturalnym światem używa Morimichi Kato. Por. M. KATO, „Cusanus and Multiculturalism”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 252.

⁴⁷¹ K. REINHARDT, „L’interprétation philosophique de la création dans l’opuscule cuséen *De genesi*”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, s. 91.

⁴⁷² Jednym z takich stosowanych naówczas i potwierdzających biblistyczne nastawienie narzędzi mogłoby być wskazanie tych miejsc Nowego Testamentu, w których cytowany jest psalm 101 – w tym przypadku *Listu do Hebrajczyków* (Hbr 1,10-12) – czego Kuzańczyk nie robi.

⁴⁷³ Na przestrzeni całego dzieła Mikołaj z Kuzy podejmuje pięć wielkich tematów biblijno-teologicznych: 1) nieprzemijalność Boga Stwórcy z Ps 102,27 (DDG 142, 7-8; DDG 145, 7-8; DDG 162,1-2); 2) stworzenie świata z Rdz 1,1-31 (DDG 167,9-10) i z potwierdzających je fragmentów Mdr 11,20 (DDG

niewiedzy (*nescio*), bardziej wyszukanej oraz źródłowo ufundowanej⁴⁷⁴ okazji do rozwinięcia własnych tez teologicznych.

Ostatnia ważna warstwa tematyczna cytowanego powyżej fragmentu *Dialogu o genezie* dotyczy szczegółowych kwestii metodologicznych, jakie będą miały wpływ na kształt projektu podejmowanego przez Mikołaja z Kuzy. Na wstępie definiuje on swój obszar badań. Mając na uwadze, że Bóg jako „początek/zasada” (*principium*), „źródło” (*fons*) i „przyczyna wszystkich rzeczy” (*omnium causa*) Sam „nie ma początku” (*non est principium*), Kuzańczyk wiedzie myśli czytelnika od teologalnie ufundowanej struktury rzeczywistości do teologalnie ufundowanej struktury procesu poznania i słowami Konrada stwierdza, że koniec poszukiwań (*[ubi] inquisitio termina[tu]r/terminus*) również „nie ma końca” (*non est terminus*). Po zdefiniowaniu obszaru badań, Mikołaj z Kuzy określa z kolei znajdujący się w tej przestrzeni badawczej problem naukowy. Wkładając w usta Konrada – skierowaną w formie pytania do Mikołaja – wypowiedź, w której zastanawia się on (*admiror*) nad tym, „w jaki sposób Tożsamy jest przyczyną wszystkiego, co jest tak przeróżne i sobie przeciwne” (*quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa*), Kuzańczyk stawia przed czytelnikiem problem określenia modusu (*quomodo*), w jakim metafizyczny ogląd mającej jednorodną treść rzeczywistości (*idem ipse est omnium causa*) ma wpływ na kształt mającego swoją różnorodną treść procesu poznania (*[omnia] quae adeo sunt diversa et adversa*). Po zdefiniowaniu problematyki, w ramach naturalnej konsekwencji metodologicznej (*enim*), Kuzańczyk uściśla cel pracy. Zapowiedziawszy wcześniej głosem Mikołaja, że „podąża niezmordowanym wysiłkiem w stronę niezrozumiałego” (*infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo*), Mikołaj z Kuzy ostatecznie ukazuje w

152,1-2) oraz Ps 33,6 (DDG 175,1-6; 176,1-5), 3) stworzenie człowieka z Rdz 2,4-7 (DDG 179,1-8), 4) współdziałanie człowieka w historycznym tworzeniu (imion) świata z Rdz 2,19-20 (DDG 172,6-9), zapośredniczone w jego wychwalającym Boga uczestnictwie w racjonalnych mocach Bożych podkreślanych przez Ps 148,1-2 (DDG 184,2-6; 185,2-7), 5) niewypowiadalność imienia Boga z Wj 3,14 (DDG 168,1-5; DDG 176,5-7): a/ imienia, które można jedynie chwalić w jego podkreślonej przez Ps 99,2-3 i Ps 145,2-3 wzniosłości, b/ niewypowiadalność, która uwzględnia Jego milczenie o Sobie Samym z Wj 31,18 (a/ i b/: DDG 172,10-13). Wszystkie tematy biblijne dobrane są tak, by mierzyły interwał między Stwórcą a stworzeniem na różnych jego stopniach.

⁴⁷⁴ Zdaniem Jaspera Hopkinsa, traktowanie opisu stworzenia świata w sześć dni oraz opisu Boga jako wiecznego lub „Tego, który jest” jako obrazów to „teologicznie bardziej wyszukana koncepcja” teologii, bo odpowiadająca „wymogom teologicznej refleksji”, uwzględniającej z większą krytycznością logiczne sprzeczności (wszechmoc i wieczność Boga naprzeciwko procesualności jego dzieł). J. HOPKINS, „Introduction to the English Translation of Four Cusan Works”, s. 123-124. Tezę przeciwną promuje Hervé Pasqua, dla którego „Kuzańczyk ma tendencje do przeprowadzania racjonalnej lektury Biblii, redukując ją [lekturę] do sensu wyłącznie ludzkiego”. H. PASQUA, „Notes”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011, s. 332, przyp. 44. Teologiczne przygotowanie Pasqua'y nie jest jednak zbyt głębokie, mając na uwadze podstawowe błędy teologiczne, jakie popełnia. O koncepcji stworzenia świata „w siedem dni według *Księgi Rodzaju*” – por. H. PASQUA, „Les opuscules des années 1440-1447. Introduction”, s. 36. Odnośnie do wagi, jaką posiada w teologii Mikołaja z Kuzy autorytet Biblii jako „*dictum aliquod quasi divina revelatione pro palatum*” („jakieś słowo jakby przez Boże objawienie odsłonięte”) – por. DDG 175,7-8 (h IV, 124), gdzie ponadto padają słowa: „*Experientia dedici auctoritatem maxime studio conferre*.” („Doświadczeniem pouczony wiem, że autorytet bardzo wiele wnosi w studium”).

Konradzie swoje poznawczo-genealogiczne oblicze i używając synonimicznych sformułowań (*conatu pergo ad – tendit conatus [meus] ad*) precyzuje, że celem jego poszukiwań (*inquisitio*) jest określenie „genezy wszystkich rzeczy” (*genesis universonum*)⁴⁷⁵, czyli – mając na uwadze, że obszarem badań jest metafizyka poznania – genealogia ujmowanego globalnie procesu poznawczego.

Postawiwszy na początku *Dialogu* problem sposobu, w jaki człowiek dochodzi do prawdziwej wiedzy o świecie, w dalszej części dzieła Mikołaj z Kuzy udziela nań związanej odpowiedzi⁴⁷⁶. Nawiązując do zdziwienia (*admiror*), przez które Konrad przedstawił problem Mikołajowi i posługując się kolejną wypowiedzią tego ostatniego, Kuzańczyk zapowiada rozwiązanie problemu w słowach: „Pospieszę, by cię od tego zdziwienia uwolnić za pomocą lekkiego kompendium”⁴⁷⁷. Zmieniwszy wcześniej propozycję opisu metafizycznego z „jakkolwiek subtelnej”⁴⁷⁸ platońskiej teorii partycypacji, w której Bóg *nomen omen* po części utożsamia się z rzeczywistością, ale jest jednak w swojej niepodzielności nieosiągalny (*imparticipabiliter superexaltatum*), na zachowującą Jego absolutną odrębność teorię identyfikacji, w której Bóg jest osiągalny w tożsamości rzeczy jako tę tożsamość aranżujący, Mikołaj z Kuzy uszczegóławia również filozoficzny opis procesu poznania i przedstawia teorię asymilacji, która stanowi u niego genealogię rzeczywistości *sensu largo*:

Tożsame nie jest (...) z natury zdolne nic [innego czynić], jak tylko utożsamiać, to znaczy czynić tożsamym. Stąd wszelka rzecz, jako że tożsama samej sobie, utożsamia, [tak] jak rozum rozumuje, wzrok widzi, ciepło ociepla. I tak też [jest] ze wszystkimi [rzeczami]. A że tożsame jest niez wielokrotnialne, stąd każde utożsamienie odkrywane jest w upodabnianiu. Tożsame zatem przywołuje nie-tożsame w tożsame. A że tożsame jest niez wielokrotnialne i przez nie-tożsame nieosiągalne, nie-tożsame zwraca się wznosząco ku tożsamemu. (...) Zaiste, upodabnianie wyraża jakąś zbieżność zejścia samego tożsamego ku nie-tożsamemu oraz wejścia nie-tożsamego ku tożsamemu. Stwarzanie lub geneza może być zatem nazywana samym upodabnianiem bytowości absolutnej, ponieważ ona sama, jako że tożsama, przez utożsamienie przywołuje ku sobie nicość lub niebyt.

⁴⁷⁵ Mając na uwadze DDG 143,2-3 (h IV, 104): *Tendit enim conatus inquisitionis ad genesim universonum*, Jasper Hopkins stwierdza, że „to zdanie kluczowe dla zrozumienia znaczenia tytułu *De genesi*.” J. HOPKINS, „Notes to *De Genesi*”, s. 305.

⁴⁷⁶ Por. K. REINHARDT, „L’interprétation philosophique de la création dans l’opuscule cuséen *De genesi*”, s. 93.

⁴⁷⁷ DDG 148,11-12 (h IV, 108): *Properabo te de ipsa admiratione facili compendio absolvere*. Mikołaj posługuje się tu kolejną grą łacińskich słów: *absolutio-resolutio*.

⁴⁷⁸ DDG 148,1-2 (h IV, 108): *Nec te moveat Platonicorum quamvis subtilis consideratio primum imparticipabiliter superexaltatum*.

Stąd [autorzy] święci stworzenie Boga nazwali podobieństwem i obrazem.⁴⁷⁹

Mając na uwadze wykazane wcześniej teologalne ufundowanie procesu poznania, w powyższym fragmencie Mikołaj z Kuzy zatrzymuje się najpierw nad rzeczywistością Boga, warunkującą wspomniany wyżej sposób (*quomodo*) wszelkiej, także poznawczej kreacji. Opisując „bytowość absolutną” (*entitas absoluta*) jako fundament „wszystkich [rzeczy]” (*omnium*), Kuzańczyk zwraca w tym opisie uwagę na dwa jej momenty. Jego zdaniem statyczną cechą Stwórcy – tym, jaki jest On w Swej istocie – jest Jego „niez wielokratniałość” (*immultiplicabilitas*)⁴⁸⁰. Z kolei już w imieniu wyrażająca się istota Boża w aspekcie działania – czyli to, jaki Bóg jest „z natury” (*natum*) – sprawia, że jest On „zdolny utożsamiać” (*aptum identificare*) rzeczywistość, to znaczy powodować (*facere*), by „wszelka rzecz” (*omnis res*), będąc „tożsama samej sobie” (*idem sibi ipsi*)⁴⁸¹, zachowywała swoją istotę i ubogacała swoją egzystencją świat (*identificat*) jako uzdolniona do siebie tylko naturalnego i unikalnego działania (*intellectus intelligit, visus videt, calor calefacit*). Obydwa dodane do siebie fundujące każdą egzystencję momenty teologalne (*est idem... et quia idem est... hinc omnis identificatio*) warunkują również metapoziomowo środowisko (*in*) odnoszącej się do niej poznawczej działalności człowieka (*reperire*), które Kuzańczyk określa mianem „upodabnianie” (*assimilatio*) i czyni odtąd (*igitur*) przedmiotem dalszych analiz.

W drugiej kolejności Mikołaj z Kuzy skupia się w niniejszym tekście na analizie całościowej struktury procesu rodzenia się wiedzy o świecie, czyli „upodabniania” (*assimilatio*). Zdaniem Kuzańczyka dokonuje się ono na płaszczyźnie obejmowanego „jakąś [jednorodną] zbieżnością” (*quaedam coincidentia*) dwukierunkowego ruchu zstępująco-wstępującego. Tworzenie się lub rodzenie się (*creatio seu genesis*) wiedzy, a

⁴⁷⁹ DDG 149,4-10.15-19 (h IV, 108-109): *Non est igitur idem aptum natum nisi identificare et hoc est idem facere. Hinc omnis res, quia idem sibi ipsi, identificat, ut intellectus intelligit, visus videt, calor calefacit, et ita de omnibus. Et quia idem est immultiplicabile, hinc omnis identificatio reperitur in assimilatione. Vocat igitur idem non-idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inatingibile, non-idem surgit in conversione ad idem. (...) Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem. Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se. Hinc sancti creaturam dei dixerunt similitudinem ac imaginem.*

⁴⁸⁰ Wyrażając przez tę koncepcję Bożą numeryczną i rodzajową jedyność, Kuzańczyk sprzeciwia się poglądom panteistycznym. Kwestią otwartą pozostaje zbadanie ortodoksyjności panenteizmu Mikołaja, to znaczy tego, na ile ewentualnie „zaprzecza [on] aktowi stworzenia i temu, że świat jest różny od Boga (a nie tylko Bóg jest różny od świata)”. K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Pax, 1987, s. 313. Uwzględniając kontekst metafizyki poznania, w którym należy umiejscowić tezy Mikołaja, analizy Mariana Ciszewskiego wydają się tu być zbyt uproszczone. Por. M. CISZEWSKI, „Panenteizm”, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, vol. XIV: *Nouet-Pastoralis officii*, Lublin, KUL, 2010, kol. 1210.

⁴⁸¹ W łacinie średniowiecznej możliwa była sytuacja, w której zaimek „*idem*” nie był odmieniany przez rodzaje i przypadki, gdy występował w sąsiedztwie (odmienianego tym razem) słowa „*ipse, ipsa, ipsum*”. Por. M. PLEZIA (red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, vol. V: *I-L*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, PAN, 1978-1984, s. 24, kol. 12-17. Regułę tę potwierdza Mikołaj również poniżej w wyrażeniu: „*descensus ipsius idem et ascensus non-idem*”.

więc (*igitur*) aktywność upodabniająca, zapoczątkowana jest odgórną boską interwencją. Bóg – będąc Samą tożsamością (*idem*), a więc będąc w posiadaniu pełni wiedzy – ogarniętemu niewiedzą tożsamości rzeczy człowiekowi (*non-idem*) daje pragnienie ich poznania (*in idem*). Dążąc w ruchu asymilacyjnym do pełniejszego pouczenia, czyli „utożsamiania owych analogii stworzonych”⁴⁸² wcześniej na swoje „podobieństwo i obraz (*similitudo ac imago*)”, Stwórca „przywołuje” (*vocat*) je jednocześnie do Siebie i do swojej wiedzy. Jako że boska wiedza (*idem*) jest jednak permanentnie „nieosiągalna” (*inattendingibile*), „stworzenie” (*creatura*), czyli ludzki efekt poznawczy, na kolejnym – zwanym „wejściem” (*ascensus*) – etapie rodzenia się wiedzy „zwraca się wznosząco” (*surgit in conversione*) do wiedzy boskiej (*ad idem*) jako do swojego centrum interpretacyjnego. Tym samym – opisana kategorią przyswajalności – geneza poznania obejmuje (*coincidentia*) u Kuzańczyka nie tylko charakteryzujący się większą boską kreatywnością i ludzką receptywnością proces poznania *sensu stricto*, ale również cechujący się większą ludzką kreatywnością i boską receptywnością proces hermeneutyczny⁴⁸³.

4.2. Status ludzkiej wiedzy (*Idiotae*)

Latem Jubileuszowego Roku 1450, „zanim wyruszył w swoją długą, mozolną podróż jako legat”⁴⁸⁴ odpowiedzialny za niesienie okazjonalnej łaski odpustu tym, którzy z krajów niemieckich i Niderlandów nie mogli przybyć do Wiecznego Miasta⁴⁸⁵, Kuzańczyk pisze dialogi z cyklu *Idiota*⁴⁸⁶. W tych niebagatelnej wagi⁴⁸⁷ tekstach

⁴⁸² K. REINHARDT, „L’interprétation philosophique de la création dans l’opuscule cuséen *De genesi*”, s. 93.

⁴⁸³ Na temat hermeneutycznego uprofilowania myśli Mikołaja z Kuzy, zob. J.M. ANDRE, „L’actualité de la pensée de Nicolas de Cues. La docte ignorance et sa signification herméneutique, étique et esthétique”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 185-200; J.M. ANDRE, „La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l’interprétation”, [w:] J.A. AERSTEN, A. SPEER (red.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu’est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l’Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, s. 724-730.

⁴⁸⁴ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxiii.

⁴⁸⁵ Analogicznym legatem na tereny Czech, Węgier i Polski był słynny franciszkanin święty Jan Kapistran. Por. M. WATANABE, I. KIM, „Pope Nicholas V (1397-1455) (r. 1447-1455)”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 170.

⁴⁸⁶ Pierwsza część *Idiota de sapientia* została ukończona 1 lipca w miejscowości Rieti we włoskim Lacjum; druga powstała ostatecznie 7 i 8 sierpnia w Fabriano w regionie Marche. Końcowe słowa dzieła *Idiota de mente* Mikołaj zapisał 23 sierpnia w klasztorze kamedułów w Val di Castro niedaleka Fabriano; ostatnie zaś słowa dialogu *Idiota de staticis experimentis* – z początkiem września znowu w samym Fabriano. Por. M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxiii-xxiv. O ile wprowadzenie do francuskiego wydania *Dialogues de l’Idiot* – powstałe pół roku wcześniej niż „Works of Nicholas of Cusa” Watanabe – różni się jedynie co do dwóch dat (por. H. PASQUA, „Introduction [aux *Dialogues de l’Idiot*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Dialogues de l’Idiot. Sur la sagesse et l’esprit*, Paris, PUF, 2011, s. 33-34.), o tyle wprowadzenie Kijewskiej do polskiego wydania dzieła *Laik o umyśle* wykazuje również rozbieżności co do miejsc powstawania Mikołajowego tryptyku (por. A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 15).

„niewykształcony laik staje się rzecznikiem uczonej niewiedzy”⁴⁸⁸, „uosabia”⁴⁸⁹ ją, a nawet występuje jako jej „paradygmatyczne ucieleśnienie”⁴⁹⁰. Tym razem zatem „ta sama rama [*doctrinae ignorantiae*] zastosowana jest do zrozumienia ludzkiej *mens* jako obrazu umysłu Bożego”⁴⁹¹, a przez takie „stematyzowanie umysłu [Mikołaj] ostatecznie doprowadza do końca projekt uczonej niewiedzy (...), przydając mu nowego uroku i odmiennych perspektyw”⁴⁹².

Podczas gdy *De docta ignorantia* pisane było językiem akademickim, „traktaty *Idiota* tę samą zasadniczo doktrynę prezentują, posługując się nieformalnym, dialogicznym stylem literackim”⁴⁹³. Rozwijany w głównym filozoficzno-teologicznym dziele Mikołaja paradoks przybliżania się do prawdy przez zgłębianie własnej niewiedzy, w tej serii dzieł z 1450 roku, poświęconej również „problematyce epistemologicznej”⁴⁹⁴, odnajdujemy w „antynomii Laika i Mówcy”⁴⁹⁵. Ich przeciwstawienie w sposób nieoczekiwany przekraczane jest jednak właśnie dzięki „ujęciu, jakie w odniesieniu do «ważkich» epistemologiczno-teologicznych kwestii posiada niewykształcony Laik-rzemieślnik”⁴⁹⁶. Krytyczny wobec poglądów dwóch pozostałych interlokutorów, Filozofa i Mówcy, *Idiota* narzuca im metodę rozumowania, w której – szukając źródeł ludzkiej wiedzy – we wszystkich trzech dialogach *De sapientia*, *De mente* i *De staticis experimentis* podąża się ścieżką „od teologii przez epistemologię do filozofii przyrody”⁴⁹⁷.

Zajmującym miejsce centralne w tryptyku *Idiotarum* i szczególnie istotnym „ze względu na poruszaną w nim problematykę teoriopoznawczą, która jest próbą

⁴⁸⁷ O wadze dialogów z cyklu *Idiota* świadczy fakt, że w heidelberskim wydaniu krytycznym *De docta ignorantia* mieści się na 179 stronach, podczas gdy *Idiotarum* jest aż 315 stron. Por. NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I: *De docta ignorantia*, Lipsiae, Felix Meiner, 1932; NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. V: *Idiota de sapientia – de mente – de staticis experimentis*, Hamburgi, Felix Meiner, 1983. Maurice de Gandillac w Mikołajowych *Œuvres choisies* dialogom z cyklu *Idiota* – dokonując przedruku ich całości – poświęca dziesięciokrotnie więcej miejsca niż traktatowi *De concordantia catholica*, który jest najdłuższym z dzieł Kuzańczyka. Zob. NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1942, s. 51-65; 214-354.

⁴⁸⁸ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, s. 38.

⁴⁸⁹ H. PASQUA, „Introduction [aux *Dialogues de l'Idiot*]”, s. 8.

⁴⁹⁰ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 112.

⁴⁹¹ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 110.

⁴⁹² W. DUPRÉ, „Lines of convergence: Some remarks on spirit and mind in the work of Nicholas of Cusa”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 13.

⁴⁹³ K.M. ZIEBART, *Nicholas Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 106.

⁴⁹⁴ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 13.

⁴⁹⁵ R. BRUYERON, „Introduction [à *La sagesse selon l'Idiot*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 59.

⁴⁹⁶ P.M. WATTS, „Renaissance Humanism”, s. 186.

⁴⁹⁷ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 86.

przekroczenia (...) stanowiska Platona i Arystotelesa"⁴⁹⁸, jest dialog *Laik o umyśle*. Akcja dzieła rozgrywa się w Rzymie, początkowo na posiadającym antyczne konotacje Moście Mulwijskim⁴⁹⁹. Rzecz dzieje się niekoniecznie w czasie przeżywanego akurat, a *explicite* wspomnianego w tekście Jubileuszu Roku 1450, na co wskazuje pojawiająca się już w pierwszych partiach tekstu – a mająca stanowić *nomen omen* transgeneracyjny most – osoba Filozofa, „wydobytego wprost ze starożytności”⁵⁰⁰. Jego aparycja różni się od powierzchowności XV-wiecznych myślicieli włoskich, w tym również od wyglądu Mówcy, drugiego z bohaterów dialogu. Prezencja Filozofa wyróżnia się także na tle prostego Laika, trzeciej z pojawiających się postaci, którego nieszablonowe wypowiedzi – wykorzystujące promowany niezmiennie przez Kuzańczyka modus krytycznej nauki o genezie ludzkiego poznania – będą w dialogu podstawowym źródłem wiedzy na zapowiadany już w pierwszych jego słowach temat umysłu:

W czasie, kiedy wielu licznie przybywało do Rzymu na Jubileusz kierując się godną podziwu pobożnością, rozeszła się pogłoska, że na moście znajduje się Filozof, najwybitniejszy spośród wszystkich żyjących, podziwiany przez tych, którzy tamtędy przechodzili. Pewien, niezwykle żądny wiedzy Mówca, z niepokojem go wypatrywał, a rozpoznawszy Filozofa po bladości oblicza, po todze sięgającej do kostek i innych oznakach dodających powagi mężowi pełnemu wiedzy, uprzejmie go pozdrowił i zapytał, z jakiej przyczyny przebywa on w tym miejscu.

Filozof: Ze zdziwienia.

Mówca: Zdziwienie, jak się zdaje, pobudza wszystkich, którzy cokolwiek poznać pragną. Z tego wnoszę, że to zdziwienie, które do takiego stopnia tobą włada, jest wielkie, ponieważ zajmujesz najznakomitsze miejsce wśród uczonych.

Filozof: Dobrze mówisz, przyjacielu. (...) dziwię się, że w takim zróżnicowaniu cielesnych postaci wszyscy oni mają jedną wiarę. (...) w nich wszystkich jest jedna wiara, która dzięki tak wielkiej pobożności, przywiodła ich z krańców świata.

Mówca: Jest rzeczą bez wątpienia konieczną, aby z Bożego daru było to, że prostaczkowie na drodze wiary jaśniej ujmują to, co filozofowie dzięki rozumowi. Ty, na przykład, dobrze wiesz, jak bardzo trzeba się natrudzić racjonalnie rozstrząsając zagadnienie nieśmiertelności

⁴⁹⁸ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 60.

⁴⁹⁹ Za taką lokalizacją opowiada się Roger Bruyeron i podaje ku temu trzy powody: 1) format Mostu; 2) fakt, iż Most był odrestaurowany przez bliskiego Kuzańczykowi Mikołaja V jako pierwszy namacalny znak powrotu do Rzymu papieża pełnego chęci odnowy miasta i Kościoła; 3) symbolika Mostu, przywołująca początki oficjalnego istnienia Kościoła w mieście po zwycięstwie Konstantyna nad Maksencjuszem *in signo Crucis*. Por. R. BRUYERON, „Notes du livre III”, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 407-408.

⁵⁰⁰ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 408.

duszy. Nikt jednak z tych, co polegają na samej wierze nie poddaje tego w wątpliwość (...).

Filozof: O przyjacielu, mówisz o rzeczy ważnej i prawdziwej. Ja bowiem (...) do tej pory nie ująłem tego zagadnienia za pomocą tak kompletnych i jasnych argumentów, jak nieuczony lud ujmuje to wiarą.

Mówca: (...) Cóż skłoniło ciebie, który zdajesz się być arystotelikiem, do przybycia do Rzymu? Czy sądzisz, że znajdziesz kogoś, od kogo mógłbyś się czegoś nauczyć?

Filozof: Usłyszałem o wzniesionej na Kapitolu świątyni, poświęconej przez T. Attyłę Krassusa Umysłowi. Doszły mnie słuchy, że w tym miejscu znajduje się wiele dzieł sporządzonych przez mędrców na temat umysłu. Zdaje się jednak, że przybyłem na próżno, chyba że pomożesz mi ty, który wydajesz mi się dobrym obywatelem i wykształconym człowiekiem.

Mówca: (...) abyś się nie skarżył, że przybyłeś na próżno, posłuchaj na ten właśnie interesujący cię temat, słów człowieka nieuczonego, ale według mojej oceny, godnego podziwu. (...) Idź za mną.

I kiedy w pobliżu świątyni Wieczności zeszli do jakiegoś małego, podziemnego pomieszczenia, *Mówca* przemówił do *Laika* (...).⁵⁰¹

Uwypuklony w powyższym fragmencie *Laika o umyśle* podział ról dialogu ma za zadanie już na wstępie ukazać systematyczny, naukowy i krytyczny aspekt całości filozoficzno-teologicznego dzieła Kuzańczyka. Choć Mikołaj „mógłby być każdą z osób,

⁵⁰¹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 67-71. IDM 51,5-16.18-20; 52,1-4.8.12-13; 53,1-7.9-11; 54,1-4 (h V, 85-88): *Multis ob iubilaem Romam mira devotione accurrentibus auditum est philosophum omnium, qui nunc vitam agunt, praecipuum in ponte reperiri, transeuntes admirari. Quem orator quidam sciendi avidissimus sollicite quaerens ac ex faciei pallore, toga talari et ceteris cogitabundi viri gravitatem praesignantibus cognoscens blande salutans inquit, quae eum causa eo loci fixum teneat. Philosophus: Admiratio, inquit. Orator: Admiratio stimulus videtur esse omnium quamcumque rem scire quaerentium. Hinc opinor, cum praecipuus habeas inter doctos, maximam eam esse admirationem, quae te aadeo sollicitum teneat. Philosophus: Bene ais, amice. (...) admiror omnium fidem unam in tanta corporum diversitate. (...) una (...) omnium fides est, quae eos tanta devotione de finibus orbis advexit. Orator: Certe dei donum esse necesse est idiotas clarius fide attingere quam philosophos ratione. Nam tu nosti, quanta inquisitione opus habet mentis immortalitatem ratione pertractans, quam tamen nemo ex his omnibus sola fide pro indubitata non habet (...). Philosophus: Magnam rem et veram narras, amice. Ego enim (...) hactenus nondum quaesitum aadeo perfecte ac lucida ratione attigi quemadmodum hic ignorans populus fide. Orator: (...) Quid te impulit Romam advenire, qui Peripateticus videris? An putas aliquem, a quo proficias, reperire? Philosophus: Audiveram ex templo Menti per T. Attilium Crassum in Capitolio dedicato multas sapientum de mente scripturas hoc loco reperiri. Adveni fortassis frustra, nisi tu, qui mihi bonus civis et sciens videris, auxilium praestes. Orator: (...) Verum ne doleas frustra advenisse, hominem idiotam meo iudicio admirandum, de qua re volueris, audies. (...) Sequere. Et cum prope templum Aeternitatis in subterraneum quendam locellum descenderent, idiotam ex ligno coclear exprimentem alloquitur orator (...).*

które w swoich dialogach z 1450 roku umieszcza on na scenie⁵⁰², a wszystkie one przybierają formę solilokwium, w którym, świadomy obecności adresata dzieła, „ten sam człowiek mówi sam do siebie”⁵⁰³, to jednak każda z postaci – stanowiąc jeden ze „stadiów postępu”⁵⁰⁴ w uczonej niewiedzy – pełni w epistemologicznym projekcie Kuzańskim swoją niepowtarzalną funkcję.

Tym, który „przyprawdza Filozofa do Laika”⁵⁰⁵, czyli inicjatorem rozmowy – a jak się później okaże także gwarantem jej nie tylko metodycznej ciągłości (*continuatio*)⁵⁰⁶ – jest Mówca. O ile w *Laiku o mądrości* Mówca „reprezentował myśl scholastyczną”⁵⁰⁷, a w niektórych XVI-wiecznych tłumaczeniach *Laika o doświadczeniach z szalami wagi* nazywany był ogólnie i wprost *Philosophus*⁵⁰⁸, o tyle w obecnym dialogu pełni on formalną rolę „przyjaciela” (*amicus*) filozofii, a ściślej „pewnego niezwykle żądnego wiedzy” (*quidam sciendi avidissimus*), obytego w świecie (*bonus civis et sciens*) i zorientowanego w jego kulturze⁵⁰⁹, a stąd uwspółcześniającego i systematyzującego dyskurs, reprezentanta „retorycznej szkoły humanizmu renesansowego”⁵¹⁰.

Jako że „dyskusja dotyczy jednak problematyki ściśle filozoficznej”⁵¹¹, na scenę wprowadzony zostaje „najwybitniejszy spośród wszystkich żyjących” (*omnium, qui nunc vitam agunt, praecipuus*), zawodowo⁵¹² i instytucjonalnie parający się swym rzemiosłem przedstawiciel „kultury filozoficznej”⁵¹³, czyli Filozof. Choć jest on głównym interlokutorem Laika, to ma do spełnienia zadanie dużo szersze niż jedynie odgrywanie roli konkretnego indywiduum⁵¹⁴. Filozof to w dialogu *Laik o umyśle* „figura absolutnie konwencjonalna”⁵¹⁵, symbolizująca dotychczasową naukę uniwersytecką, o czym świadczyć ma w pierwszej mierze jego fizyczność (*faciei pallor, toga talaris et ceteri*

⁵⁰² R. BRUYERON, „Introduction générale”, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 43.

⁵⁰³ R. BRUYERON, „Introduction générale”, s. 44.

⁵⁰⁴ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 134.

⁵⁰⁵ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 16.

⁵⁰⁶ Tuż przed tym, jak na prośbę Filozofa Mówca na pewien czas zamilknie, mówi: „Zobaczysz, że nie pogardzam dyskusją, lecz raczej troszczę się o jej ciągłość”. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 75. IDM 56,13-14 (h V, 90): *Experieris me continuationis sollicitatorem potius quam fastidientem*.

⁵⁰⁷ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 408.

⁵⁰⁸ Za źródło obieram tu notę Maurice'a de Gandillaca. Por. NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, s. 328, przyp. 166.

⁵⁰⁹ Hervé Pasqua nazywa Mówcę „symbolem kultury literackiej”. H. PASQUA, „Introduction [aux *Dialogues de l'Idiot*]”, s. 8.

⁵¹⁰ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, s. 38.

⁵¹¹ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 16.

⁵¹² Por. M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 21.

⁵¹³ H. PASQUA, „Introduction [aux *Dialogues de l'Idiot*]”, s. 8.

⁵¹⁴ Niektórzy autorzy prototypu postaci Filozofa upatrują w osobie Jerzego z Trapezuntu, „księcia arystotelików, symbolizującego wiedzę książkową” (NICOLAS DE CUES, *Dialogues de l'Idiot. Sur la sagesse et l'esprit*, Paris, PUF, 2011, s. 99, przyp. 2), który mógł wtedy akurat przebywać w Rzymie, a którego „Kuzaćczyk znał jeszcze z czasu studiów w Padwie” (A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 22).

⁵¹⁵ NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, s. 247, przyp. 47.

praesignantes), celowo „zapożyczona [przez Kuzańczyka] od starożytnych”⁵¹⁶, a następnie postawa „zdziwienia” (*admiratio*), w odwołaniu do której – bez względu na to, że zdaniem Mówcy Filozof zdaje się być „arystotelikiem” (*Peripateticus videris*)⁵¹⁷ – słyszalne jest „echo [poglądów] Platona (*Teajtet*, 155d), czy Arystotelesa (*Metafizyka*, A, 2, 982b), czy nawet Augustyna”⁵¹⁸. Jako naukowiec *par excellence*, zajmujący „najznakomitsze miejsce wśród uczonych” (*praecipuus inter doctos*), a przy tym „pełen wiedzy mąż” (*cogitabundus vir*), Filozof przybywa do Rzymu, aby samemu się „czegoś nauczyć” (*proficere*) i „cokolwiek poznać” (*quamcumque rem scire*), co w analizowanym dziele, jest znakiem tego, że treści w nim zawarte pretendują do kompetentnego dialogu z szanowaną przez Kuzańczyka i wykładaną w uniwersytetach nauką myślicieli antycznych, „których mądrość błędziła jedynie w tym, że brakowało im prawdy chrześcijańskiego Objawienia”⁵¹⁹.

Ostatnim, ale głównym i tytułowym – choć zaledwie zapowiedzianym w powyższym fragmencie – bohaterem dzieła *Idiota de mente* jest Laik. W przeciwieństwie do przedstawiciela „skostniałej wiedzy uniwersyteckiej”⁵²⁰, zaskakująco zdającego się „nic nie znać z myśli chrześcijańskiej”⁵²¹, jest on „ucieleśnienie[m] antycznej i chrześcijańskiej mądrości”⁵²². Chociaż jako „człowiek nieuczony” (*homo idiota*) mógłby nie mieć nic do powiedzenia, to jednak cieszy się „opinią mędrca”⁵²³, czy też po prostu kogoś „godnego podziwu” (*admirandus*), czyli zainteresowania i wysłuchania (*audies*), jeśli idzie o „temat umysłu” (*de mente*). To, że może on fachowo wypowiedzieć się „na ten właśnie temat” (*de qua re*) uwiarygodnia informacja o stałym jego przebywaniu „w pobliżu świątyni Wieczności” (*prope templum Aeternitatis*) czczonej przez starożytnych – także przez Filozofa – jako „poświęcona Umysłowi” (*Menti dedicatum*). Rodzajową odrębność, swoistość i oryginalność poglądów Laika zapowiada i odzwierciedla jednak fakt rezydowania Laika w odosobnionym „podziemnym pomieszczeniu” (*subterraneus locellus*), symbolizującym operację „kwestionowania filozofii [w myśl hasła:] Albo filozofia, albo wiara”⁵²⁴, która to opozycja – powyżej ledwie zarysowana – zostanie w dalszej części dzieła pokonana przez dowartościowanie światopoglądu Laika, a tym samym

⁵¹⁶ NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, s. 247, przyp. 47.

⁵¹⁷ Jasper Hopkins motywuje ten wybór „pokrewieństwem epistemologii Mikołaja” bardziej z myślą Arystotelesa niż Platona. J. HOPKINS, „Notes to *Idiota de mente*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1996, s. 497, przyp. 5. Roger Bruyeron natomiast uważa, że Filozof reprezentuje „myśl arystotelesowską, lub – co jeszcze bardziej prawdopodobne – myśl filozoficzną w jej rzeczywistej jedności”. R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 407.

⁵¹⁸ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 409.

⁵¹⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 119, przyp. 227.

⁵²⁰ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 19.

⁵²¹ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 408.

⁵²² A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 16.

⁵²³ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 73. IDM 55,4-5 (h V, 89): (...) *cum hominum fama sapientem accedo*.

⁵²⁴ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 410.

przyłączenie się do postawy, jaką nosi w sobie obserwowany na Moście Mulwijskim przez zaintrygowanego Filozofa „nieuczony lud” (*ignorans populus*) – po to, właśnie „by spróbować zrozumieć ukryte racje, które podtrzymują jego wiarę”⁵²⁵.

Wstępne uwypuklenie polemizujących celów naukowego projektu Mikołaja z Kuzy, zawarte w charakterystyce rozmówców dialogu *Laik o umyśle*, znajduje swoją kontynuację w treści wypowiedzi każdego z bohaterów. W cytowanym fragmencie na szczególną uwagę zasługują te ich twierdzenia, które – skupiając się właśnie wokół zagadnienia wiary „w poszukiwaniu celu, natury i znaczenia ludzkiej wiedzy”⁵²⁶ – nadają kształt wyjątkowemu, teologiczno-krytycznemu spojrzeniu Kuzańczyka na tematykę umysłu.

Słowo „wiara” (*fides*) zostaje wprowadzone do dyskursu już w pierwszej mogącej samoistnie wystąpić wypowiedzi Filozofa, który – operując na poziomie określania warunków możliwości – wyraża swój podziw z tego, że w tak licznie (*in tanta*) zmierzających do progów rzymskich bazylik osobach istnieje wspólna im wszystkim „jedna wiara” (*admiror omnium fidem unam*). Transcendentalna afirmacja istnienia wiary staje się tu wstępem do trójstopniowej, sekwencyjnej i odpowiednio do tematu dzieła zogniskowanej analizy jej istoty w aspekcie działania, czyli natury.

Najpierw wiara działa, dając impuls do podjęcia jakichkolwiek innych działań, w roztrząsanym przypadku do wyruszenia w drogę. Zdaniem Filozofa to właśnie „jedna wszystkim wiara przywiodła” (*una omnium fides quae advexit*) pielgrzymów do Rzymu na Wielki Jubileusz, a narzędziem, jaki w tym celu wykorzystana i wykorzystuje, jest ukształtowana w nich postawa „wielkiej pobożności” (*tanta devotio*).

Na drugi możliwy i będący specyfikacją pierwszego rodzaj działania wiary wskazuje w kolejnej wypowiedzi Mówca. Zauważa on, że jeśli w postępowaniu zarówno Filozofa, jak i tłumu widoczny jest jeden skutek – *i.e.* pojawienie się w Rzymie, siedzibie Świątyni Wieczności dedykowanej Umysłowi, będące znakiem optowania za jego „nieśmiertelnością” (*mentis immortalitas*) – a Filozof posłużył się tu rozumem, to analogiczną rolę względem tłumu musi spełniać wiara (*idiotae fide quam philosophi ratione*), która również okazuje się być drogą poznawczą, wystarczającą (*sola fide*) do ujmowania rzeczy nawet „jaśniej” (*clarius attingere*) niż rozumem.

W trzeciej odstonie natura wiary – jako już lepszej od rozumu władzy poznawczej – pogłębiona zostaje rekapitulującą rozważania na jej temat wypowiedzią Filozofa. Stwierdzając, że jak dotąd nie ujął omawianej tematyki „za pomocą tak kompletnych i jasnych argumentów, jak nieuczony lud (...) wiarą” (*perfecte ac lucida ratione attingere quemadmodum fide*), Perypatetyk odwraca perspektywę

⁵²⁵ R. BRUYERON, „Notes du livre III”, s. 411.

⁵²⁶ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 111.

zapropionowanej wcześniej przez Mówcę analogii i za punkt odniesienia dla poznania rozumowego obiera tu wiarę jako „jakiś rodzaj bezpośredniego doświadczenia”⁵²⁷, „intelektualną naoczność niosącą bezpośrednią i natychmiastową wiedzę”⁵²⁸, „wgląd we wrodzoną wszystkim rzeczom zasadę”⁵²⁹, doświadczeniową intuicję „potwierdzaną przez obserwację codziennych ludzkich fenomenów”⁵³⁰.

Poza pięcioma wyżej wymienionymi miejscami (*omnium fidem unam, una omnium fides, fide attingere, sola fide, quemadmodum fide*) słowo „wiara” nie pojawia się już w dialogach *Idiota* w żadnym ze swoich derywatów. Nie znaczy to jednak, że tematyka wiary została przez Kuzańczyka wprowadzona na początku dzieła *Idiota de mente* tylko po to, by została zaraz zapomniana. W ostatniej wypowiedzianej przez siebie kwestii Laik stwierdza:

Wrodzona nam religia, która przywiodła w tym roku do Rzymu niezliczoną ilość ludzi i ciebie, Filozofie, wprowadziła w gwałtowne zdziwienie, ta religia zawsze przejawiała się w świecie na różne sposoby i ona ukazuje nieśmiertelność naszego umysłu, która jest w sposób naturalny nam przydzielona.⁵³¹

W powyższym fragmencie słowo *religio* – jak na to wskazują powtarzające się w stosunku do pierwszego rozdziału sformułowania – zostało użyte przez Mikołaja z Kuzy jako synonim słowa *fides*, tym samym tworząc klamrę tematyczną dla całego dzieła. Dzięki temu, chociaż słowo *fides* nie pojawia się w ogóle w głównym korpusie traktatu *Idiota de mente*, to jednak temat wiary jest *implicite* zakładany w rozmowie Laika z Filozofem do tego stopnia, że „objaśnienie tego, jak działa umysł jest zarazem objaśnieniem [tematu] wiary”⁵³², a cały traktat nosi znamiona teologicznej krytyki epistemologii uniwersyteckiej.

Charakter naukowy, systematyczny i krytyczny projektu Mikołaja z Kuzy, widoczny już w samej obsadzie i wstępnych partiach dialogu *Idiota de mente*, jest odzwierciedlony i uszczegółowiony w wypowiedziach Laika na temat genezy ludzkiego poznania zawartych w korpusie tekstu. Najbogatszy w treści z tego punktu widzenia jest *Rozdział siódmy* zatytułowany: „O tym, w jaki sposób umysł przez upodobnienie wydobywa sam z siebie formy rzeczy i dochodzi do absolutnej możliwości, czyli

⁵²⁷ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 121. Obok sformułowania „some kind of direct experience” Ziebart używa również na tej stronie określenia „first-hand experience”.

⁵²⁸ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 122.

⁵²⁹ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 123.

⁵³⁰ K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 122.

⁵³¹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 247. IDM 159,6-9 (h V, 217): *Connata religio, quae hunc innumerabilem populum in hoc anno Romam et te philosophum in vehementem admirationem adduxit, quae semper in mundo in modorum diversitate apparuit, nobis esse naturaliter inditam nostrae mentis immortalitatem ostendit (...).*

⁵³² K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 121.

materii”⁵³³, który, traktując ściśle o władzy kognitywnej człowieka, opisuje jednocześnie – w ramach tego, co Agnieszka Kijewska słusznie nazywa „fizjologią percepcji”⁵³⁴ – podstawową umiejętność poznawczą umysłu oraz jego trójstopniowe wysiłki w pozyskiwaniu wiedzy o otaczającej go rzeczywistości.

Aby ukazać najpierw, czym w istocie jest umysł ludzki i jaka jest jego moc percepcyjna, Mikołaj z Kuzy porównuje go z Umysłem Bożym i jego zdolnościami ujmowania rzeczy. Ustami Laika konstatuje:

Pomiędzy Bożym a naszym umysłem zachodzi taka różnica, jak między czynieniem a widzeniem. Boży Umysł, gdy pojmuje, to stwarza, nasz umysł, gdy pojmuje pojęcia albo wytwarza intelektualne obrazy, upodabnia się. Boży Umysł jest mocą ustanawiającą w bycie, nasz umysł jest mocą upodobnienia się.⁵³⁵

Pierwszą informacją, jaką na temat genezy ludzkiego poznawania świata można wydobyć z powyższego tekstu jest to, że jakakolwiek możliwość percepcji ludzkiej wynika zdaniem Kuzańczyka z relacji⁵³⁶, która „zachodzi” (*interest*) „między” (*inter*) Umysłem Bożym a umysłem człowieka. Choć, jak to Mikołaj stwierdzi na innym miejscu, ten ostatni „jest obrazem Bożego Umysłu”⁵³⁷, analizowany fragment skłania do postawienia tezy, że ów międzybył (*interesse*) nie jest jedynie związkiem statycznym, ale transcendentalnie warunkuje każdy proces poznawczy jako jego „entelechia”⁵³⁸, która uzdalnia umysł do wywoływania ruchu w kognitywnym obiegu

⁵³³ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 141-159. IDM 97,1-3 (h V, 145): *Capitulum VII: Quomodo mens a se exserit rerum formas via assimilationis et possibilitatem absolutam seu materiam attingit.*

⁵³⁴ A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, s. 24.

⁵³⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 145. IDM 99,4-7 (h V, 149-150): *Inter enim divinam mentem et nostram interest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa.*

⁵³⁶ Wydaje się, że Mikołajowi nie chodzi w niniejszym miejscu o wskazanie różnicy, a raczej tego, co wiążącego zachodzi (*interest*) między Bożym a ludzkim umysłem. Kwestii różnicy poświęcony jest fragment *Rozdziału trzeciego*: „(...) O tym, czym różni się Boże pojmowanie od naszego” – (...) *et quomodo differunt conceptus dei et noster* -

⁵³⁷ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 105. IDM 74,16 (h V, 113): (...) *mentem esse imaginem divinae* (...).

⁵³⁸ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 141. IDM 97,6 (h V, 146). Na taką tezę pozwala między innymi analiza struktury dwóch pierwszych numerów *Rozdziału siódmego* (s. 141-143; IDM 97-98), w których początkowe pytanie Filozofa: „(...) czy sądzisz, że nasz umysł jest harmonią albo liczbą (...), albo też złożeniem (...), czy też jest entelechią?” (s. 141) – *Putasne mentem nostram esse harmoniam aut numerum (...) aut compositionem (...) vel entelechiam?* (IDM 97,4-6) – będąc rekapitulacją najważniejszych poglądów na temat natury umysłu, okazuje się być formą dyspozycji-schematu dla następujących po nim wypowiedzi Laika. Jednakże, choć zgodzi się on z wszystkimi tymi propozycjami i stwierdzi, że filozofowie „w sposób zasadny głosili te i inne rzeczy na temat umysłu” (s. 143) – (...) *talia ac alia de mente (...) dixisse rationabiliter credendum* (IDM 97,16-17) – to w dwóch pierwszych numerach wprost wymieni jedynie trzy pierwsze „harmonię”, „liczbę” i „złożenie” (s. 141) – *harmonia* (IDM 97,10), *numerus* (IDM 97,11; 98,1), *et collective ac distributive procedere* (IDM 97,12-13), pomijając wymienioną jako czwartą w kolei entelechię. Nie wymieniając jej *expressis verbis* również w kolejnym numerze, lecz stwierdzając jednocześnie, że jego poprzednicy, mówiąc to samo, „(...) mieli

ducha ludzkiego, nazwanym przez Mikołaja w tym samym *Rozdziale siódmym* „subtelny duchem arterii” (*spiritus subtilis arteriarum*)⁵³⁹.

Drugi aspekt, na który w powyższym fragmencie Kuzańczyk zwraca czytelnikowi uwagę, jest związany już nie z implikatywnym, a równoległym zestawieniem „Boskiego Wzorca i ludzkiego obrazu”⁵⁴⁰. Tak powstały ogólny horyzont poznania – „umysł, gdy pojmuje” (*mens concipiendo*) – ma swój Boski i ludzki odcinek. Jako że jakiegokolwiek, nawet mentalne, „oddzielenie rzeczy od Boga jest tym samym [związane z] powołaniem do istnienia”⁵⁴¹, specyfiką Bożego Umysłu jest to, że jego działalność – bliższa ludzkiemu „czynieniu” (*quod facere*) – „stwarza” (*creat*) to, co sobą ujmuje. Z kolei do umysłu człowieka przynależy to, że jako „kreatywna i produktywna paralela”⁵⁴² tego poprzedniego, „upodabnia się” (*assimilat*) do poznawanego przedmiotu – jak to wcześniej wyrazi teolog z Kuzy – „za sprawą podobieństwa”⁵⁴³, która to działalność bardziej odpowiada procesowi „widzenia” (*quod videre*) u osobników obdarzonych zmysłem wzroku.

W ostatniej odsłonie powyższego passusu zaprezentowane przed chwilą transcendentalne i horyzontalne zestawienia Boskiej i ludzkiej mentalności znajdują swoje dopełnienie w ich konfiguracji wertykalnej. Zdaniem Laika, w jednej z wspomnianych przez niego wcześniej przestrzeni działania, jaką jest postrzeganie (*mens concipiendo*), operują Boskie i ludzkie „moce” (*vis entificativa/vis assimilativa*), które są odpowiedzialne za wywoływanie pionowego poznawczego ruchu zstępująco-wstępującego (*descensus-ascensus*), funkcjonującego w tle tego, a jeszcze bardziej ostatniego rozdziału *Idiotae de mente*⁵⁴⁴. Pomimo – a właściwie dzięki – „dysproporcji [pomędzy] (...) z jednej strony *creare*, z drugiej *assimilare*”⁵⁴⁵, dostrzegalnej jako dwa ekstrema spektrum poznawalności, Laik wykazuje komplementarność umysłów Bożego i ludzkiego na zasadzie transcendencji pierwszego względem drugiego.

inny sposób wyrażania się” (s. 145) – *alium dicendi modu haberent* (IDM 99,) – przechodzi do opisywania relacji „pomędzy Bożym a naszym umysłem”, czyli passusu aktualnie analizowanego.

⁵³⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 147. IDM 100,11-12 (h V, 151-152).

⁵⁴⁰ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 117.

⁵⁴¹ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 117.

⁵⁴² C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 116, przyp. 12.

⁵⁴³ „Jeśli wszystko znajduje się w Bożym Umyśle jako w swojej dokładnej i właściwej prawdzie, to wszystko to znajduje się w naszym umyśle w sposób pojęciowy, jako w obrazie, albo jako w podobieństwie właściwej Prawdy. Poznanie dokonuje się bowiem za sprawą podobieństwa”. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 101. IDM 72,11-14 (h V, 110): *Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.*

⁵⁴⁴ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 241. IDM 156,6-12 (h V, 211-212). Jak wspomina Giovanni Gusmini, powołując się na studium Karla Bormana z 1975 roku, zaproponowana przez Mikołaja z Kuzy struktura zstępująco-wstępująca jest „reinterpretacją platońskiego schematu *exitus-reditus* w kluczu gnozeologicznym”. G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa Editrice, 2012, s. 241, przyp. 29.

⁵⁴⁵ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 240, przyp. 25.

Po porównawczym scharakteryzowaniu zdolności umysłowych człowieka Mikołaj z Kuzy przechodzi w ramach tego samego *Rozdziału siódmego* do zaprezentowania trójstopniowej struktury poznania ludzkiego i na przestrzeni siedmiu partii tekstu (IDM 100-106) pokazuje, „w jaki sposób umysł sam z siebie wydobywa formy rzeczy na drodze upodobnienia”⁵⁴⁶. Na pierwszym etapie drogi poznawczej człowiek korzysta z „upodobnienie[ń] do rzeczy podpadających pod zmysły” (*assimilationes sensibilium*)⁵⁴⁷. Powstałe na ich skutek „dopasowa[nia] do przedstawień zmysłowych” (*configurationes ad sensibiles species*)⁵⁴⁸ związane są z działalnością umysłu w różnych zmysłach, w wyobraźni oraz w rozumie (*mens in visu, auditu, gustu, odoratu, tactu, sensu, imaginatione, ratione*)⁵⁴⁹. „Osąd o przedmiocie” (*iudicium de obiecto*)⁵⁵⁰, jaki jest osiągany na tym podstawowym szczeblu poznania, wymaga wszakże kontynuacji działań mentalnych już na poziomie intelektu. Dlatego drugim stadium poznawczym jest abstrakcja, czyli „oderwanie od materii”⁵⁵¹, na mocy którego „umysł tak, jak istnieje on sam w sobie” (*ut est mens per se*)⁵⁵², ujmuje „prawd[ę] rzeczy” (*veritas rerum/veritas rei*)⁵⁵³, sięgając nawet ich „istoty” (*quidditas*)⁵⁵⁴, ale nie bezpośrednio, lecz za pośrednictwem „podobizn form” (*assimilationes formarum*)⁵⁵⁵. Również i ten etap nie kończy jednak, zdaniem Kuzańczyka, wysiłków umysłu na drodze uczonej niewiedzy. Unikając teraz „tematu i słowa *ignorantia*”⁵⁵⁶, w swojej przedostatniej wypowiedzi w *Rozdziale siódmym*, jako drugi z intelektualnych etapów poznawczych⁵⁵⁷ – a trzeci i ostatni w ogóle – Laik wprowadza „intuicyjny sposób pojmowania”⁵⁵⁸, stwierdzając, co następuje:

A właśnie taki jest ogląd absolutnej Prawdy.

Jest to tak, jakby ktoś zobaczył, w opisany właśnie sposób, jak wszystkie byty różnorako uczestniczą w bytowości, a następnie, w sposób, o jaki teraz chodzi, czyli poza wszelkim uczestnictwem i

⁵⁴⁶ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 145. IDM 99,10 (h V, 150): *Quomodo mens ex se exserit rerum formas via assimilationis?*

⁵⁴⁷ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 149. IDM 102,4-5 (h V, 153).

⁵⁴⁸ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 149. IDM 102,1 (h V, 153). Por. też MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 147 lub IDM 101,5-6;102,3-4 (h V, 152-153).

⁵⁴⁹ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 145. IDM 100, 1-4 (h V, 150-151).

⁵⁵⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 147. IDM 100, 11 (h V, 151).

⁵⁵¹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 153. Por. tekst łaciński: IDM 104,1.2.5 (h V, 156).

⁵⁵² MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 151. IDM 103,2 (h V, 154).

⁵⁵³ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 153. IDM 103, 11.12 (h V, 155.156).

⁵⁵⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 151. IDM 103,5 (h V, 155).

⁵⁵⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 151. IDM 103,3 (h V, 154).

⁵⁵⁶ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008³, s. 289.

⁵⁵⁷ N. SATO, „Cusanus’ Epistemology in *Idiota de mente*”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 80.

⁵⁵⁸ L. DUPRÉ, „Prolegomena to Nicholas of Cusa’s Theory of Religious Symbols”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 23.

zróznicowaniem, wniknąłby bezpośrednio w samą absolutną Bytowość. Z pewnością taki człowiek wszystko to, co widział w różnorodności, zobaczyłby teraz bez niej, poza określoną koniecznością złożenia, a w sposób absolutnie prosty widziałby wszystko w absolutnej konieczności jako pozbawione liczby, wielkości i wszelkiej odmienności.

W ten najdoskonalszy ze sposobów umysł posługuje się samym sobą, jako że on sam jest Bożym obrazem. A Bóg, który jest wszystkim, jaśnieje w nim, oczywiście wówczas, gdy umysł, jako żywy obraz Boży, 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 o tym jednym, które jest wszystkimi rzeczami.

I tak oto umysł prowadzi teologiczne rozważania, a w tej teologicznej kontemplacji, niby u kresu wszelkich pojęć, umysł znajduje spoczynek tym bardziej pożądanym, że jest on prawdą jego życia. A o tym sposobie poznawania nigdy dość nie da się powiedzieć.⁵⁵⁹

Syntetycznie rzecz ujmując, w porównaniu z poprzednimi etapami procesu dochodzenia do pełni wiedzy, Laik opisuje obecnie ostatnią operację poznawczą, którą nazywa „ogład[em] absolutnej prawdy” (*intuitio veritatis absolutae*). W jej ramach „umysł jako (...) Boż[y] obra[z]” (*mens ut est dei imago*), świadomie starając się wpierw do „swe[go] Pierwowzor[u] upodobnić” (*ad exemplar suum assimila[re]*), pojmuje „wszystko jako coś jednego” (*intuetur omnia unum*) – czyli w sposób „[naj]prost[sz]y” (*simplicissime*) i „bez żadnego złożenia” (*omnia intuetur absque omni compositione*)⁵⁶⁰ – po to, by wtórnie dokonać na sobie wysiłku „upodobnieni[a] do owego jednego” (*se illius unius assimilationem*), które to „teologiczne rozważania” (*theologica[e] speculationes*) przynoszą mu „spoczynek tym bardziej pożądanym, że jest on prawdą jego życia” (*quies ut in delectabilissima veritate vitae suae*).

⁵⁵⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 155. IDM 106,1-20 (h V, 158-160): *Et haec est intuitio veritatis absolutae. Quasi si quis in proxime dicto modo videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo, de quo nunc agitur, supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in varietate, absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni alteritate. Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago, et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit. Et hoc modo intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notionem facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit, de quo modo numquam satis dici posset.*

⁵⁶⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 155. IDM 105,14 (h V, 158).

Dodatkowe analityczne podejście do powyższego fragmentu, skupiające się na eksploracji i systematyzacji użytych sformułowań oraz wniknięciu w strukturę tekstu, dostarcza kolejnych danych na temat działalności umysłu w procesie poznania. Najpierw należy zauważyć, że w trzech spośród pięciu zdań ekscerptu występuje sformułowanie *hoc modo*, odnoszące się do opisywanego aktualnie sposobu poznawania na trzecim etapie procedury. To właśnie te zdania, opisujące „sposób, o jaki teraz chodzi” (*hoc modo, de quo nunc agitur*), „ten najdoskonalszy ze sposobów” (*hoc altissimo modo*) oraz „ten sposób” (*hoc modo*) stanowią centralną część cytowanego tekstu, wyznaczając jednocześnie jego tematyczny środek ciężkości, dający się tu naświetlić z trzech różnych punktów widzenia: tego, co znajduje się obok, za i naprzeciw rzeczywistości „oglądu absolutnej Prawdy” (*intuitio veritatis absolutae*).

W pierwszym zdaniu korpusu „ten sposób” (*h[ic] mod[us]*) działania umysłu skonfrontowany jest z poprzednio „opisany[m] spos[obem]” (*proxime dict[us] mod[us]*) za pomocą komparatywnych antynomii. O ile poprzednie etapy poznawcze dokonują się „za pośrednictwem” (*per medium/mediantibus/medio*)⁵⁶¹ pierwiastków cielesnych, bądź samego umysłu, który jednak „używ[a] samego siebie jako narzędzia” (*utens se ipsa pro instrumento*)⁵⁶², obecny poziom poznawania charakteryzuje się „wnikn[ieniem] bezpośrednio w samą (...) Bytowość” (*ipsam entitatem simpliciter intu[itio]*) przez umysł używający swojej najwyższej „prostoty jako narzędzia” (*simplicitate utitur ut instrumento*)⁵⁶³. Gdy wcześniejsze stadia zagłębiania się w rzecz związane są z jej „uczestnic[stwem] w bytowości” (*entitas participata*), obecne stadium ukazuje „absolutną Bytowość” (*entita[s] absoluta[m]*) tego, co postrzegane. Jeśli uprzednio chodziło o widzenie przedmiotów poznania „w różnorodności (...) [i] konieczność[i] złożenia” (*in varietate... [et] complexionis necessitate*), aktualnie umysł widzi intuicyjnie „w sposób absolutnie prosty (...) w absolutnej konieczności” (*in absoluta necessitate simplicissime*). Ostatecznie i paradoksalnie zabiegi porównawcze z pierwszego zdania części centralnej cytowanego tekstu mają na celu ukazanie tego, że opisywany sposób poznawania trzeciego stopnia nie może być porównywany z żadnym innym i stanowią tym samym wprowadzenie dla drugiego zdania skonstruowanego wokół sformułowania *hoc modo*.

Drugie zdanie korpusu usłane jest wyrażeniami, które mają podkreślić powody, dla których poznawanie intuicyjne zajmuje tak wyjątkowe miejsce w całym systemie gnozeologii teologicznej Kuzańczyka, a jednocześnie warunki, na których może ono takim być dla tego, kto zechce z niego skorzystać. Po pierwsze Laik stwierdza, że prezentowana przez niego obecnie droga docierania do istoty rzeczy jest „najdoskonalszy[m] ze sposobów” (*altissim[us] mod[us]*) poznawania świata ze

⁵⁶¹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 109. IDM 77,12.15; 102,5 (h V, 118.153).

⁵⁶² MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 151. IDM 103,5 (h V, 155).

⁵⁶³ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 155. IDM 105,10 (h V, 157).

względu na to, że przemierzający ją podmiot poznania może otwierać się na światło Boga, który tutaj „jaśnieje” (*in ea relucet*). Po wtóre, wyjątkowy charakter poznania intuicyjnego związany jest z możliwością „upodobnienia się” (*assimila[re]*) do Boga, co może dokonywać się jednak jedynie wtedy, gdy umysł będzie się do Niego nawracać (*convert[ere]*) jako „ku swemu Pierwowzorowi” (*ad exemplar suum*). Wreszcie każdy umysł, który wchodzi na drogę poznania intuicyjnego, może stać się „żywy[m] obraz[em] Boga” (*viva imago dei*), ale tylko pod warunkiem zaangażowania w to dzieło „wszystkich sił” (*omni[s] conatu[s]*). Podsumowując ten odcinek analiz, należy stwierdzić za Louisem Duprém, że swoją wyjątkowość intuicywny sposób poznania zawdzięcza „zakorzenieniu w mistycznym uświadomieniu sobie obecności Boga”⁵⁶⁴.

Trzecie zdanie centralnej części powyższego fragmentu odmienia przez przypadki słowo „jedn[o]” (*unum*). *Unum* jest najpierw bezpośrednią formą, w jakiej postrzegana jest intuicywnie cała otaczająca rzeczywistość, czyli „wszystko” (*omnia*). W drugiej i dalszej mierze *unum* stanowi dla umysłu bliską podstawę autotożsamości (*intuetur se*), która w ramach rzeczywistości „oglądu absolutnej Prawdy” sprowadza się do bycia „upodobnienie[m] do owego jednego” (*illius unius assimilati[o]*). W końcu *unum* jest pierwszym obiektem, o którym to ostatecznie – „dzięki” (*per*) pośrednictwu upodobnienia – intuicja tworzy „pojęcia” (*notiones*) dla tego wszystkiego, co wokół. *Summa summarum*, Mikołaj z Kuzy czyni *unum* ścisłym punktem odniesienia intuicji (*intuetur*) wdrażanej na trzecim etapie poznania.

Oprócz centralnej partii, wyznaczonej sformułowaniami *hoc modo*, cytowany fragment posiada również wprowadzenie i zakończenie, które ujmują go w tematyczną klamrę. Na uwagę zasługuje najpierw posłużenie się w nich synonimicznymi względem frazy „ten sposób” (*hic modus*) współrzednymi zwrotami „a właśnie taki” (*et haec*) oraz „i tak oto” (*et sit*), które otwierają przestrzeń charakterystyki symetrycznej. Z kolei paralelizm wyrażen „ogląd absolutnej Prawdy” (*intuitio veritatis absolutae*) oraz

⁵⁶⁴ L. DUPRÉ, „Prolegomena to Nicholas of Cusa’s Theory of Religious Symbols”, s. 23. Teza Dupr’é go i niniejsze analizy zdania o *hoc altissimo modo* (IDM 106,8-10) skłaniają do postawienia pytania o to, na ile doktryna o poznaniu intuicywnym zbudowana jest w systemie Kuzańskim na modelu trynitarnym, który zakłada uświadomienie sobie obecności Ojca Świata, Pierworodnego spośród umarłych i Ducha Ożywiciela jako aktorów tego etapu procesu poznania. O trynitarnym modelu poznania *talis qualis* Kuzańczyk traktuje m.in. w *Rozdziale jedenastym*, w którym dyskusję na ten temat sprowadza Filozof, mówiąc: „W tym, co wcześniej powiedziałeś, poruszyłeś zagadnienie Trójcy Bożej i trójcy umysłu. Proszę, wyjaśnij, w jaki sposób wszystko istnieje w Bogu na sposób trójcy i jak w podobny sposób, w naszym umyśle wszystko jest na sposób trójcy.” MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 195. IDM 129,5-7 (h V, 181): *Tetigisti superius de trinitate dei et trinitate mentis. Oro declares, quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra. Odpowiedź Laika znajdujemy kilka numerów dalej, gdy mówi on: „Nasz umysł bowiem, jako że jest podobieństwem Bożego Umysłu, należy pojmować jako wzniosłą władzę, w której możliwość upodobnienia się, możliwość upodobniania i połączenie ich obu są, w istocie, jednym i tym samym. Stąd nasz umysł, podobnie jak Umysł Boży, nie może niczego pojmować, jeśli nie jest jeden w trójcy.” MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 201. IDM 133,2-7 (h V, 186-187): *Est enim ipsa mens nostra, ut est similitudo divinae, uti vis alta consideranda, in qua posse assimilari et posse assimilare et nexus utriusque in essentia unum sunt et idem. Unde non potest mens nostra, nisi sit una in trinitate, quicquam intelligere, quemadmodum nec mens divina.**

„teologiczne rozważania/teologiczn[a] kontemplacj[a]” (*theologica[e] speculationes*) pozwala na pogłębienie opisu trzeciego stopnia poznania w kierunku jego gatunkowej klasyfikacji dzięki temu, że użyte tu przez Kuzańczyka rzeczowniki i ich atrybuty – dopełniaczowy i przymiotny – obustronnie się interpretują w taki sposób, że możliwe są ich wzajemne kombinacje, pozwalające na stwierdzenie, że *speculatio veritatis absolutae* to *intuitio theologica*⁵⁶⁵.

Poza *Rozdziałem siódmym*, traktującym o „upodobnieniach” (*assimilationes*), kluczowym dla genealogii poznania w dziele *Idiota de mente* jest *Rozdział dziewiąty: O tym, w jaki sposób umysł wszystko mierzy*. Mikołaj z Kuzy powraca w nim do kwestii poruszonej w pierwszej „rzecz[owej]” (*ad rem*)⁵⁶⁶ wypowiedzi Laika, czyli do tematu pochodzenia nazwy *mens* od odpowiadającej naturze jej desygnatu czynności *mensurare*⁵⁶⁷. Skierowując dyskusję „ku tym licznym wątkom, które jeszcze pozostały” (*ad multa, quae restant*)⁵⁶⁸, Kuzańczyk dopisuje takie oto doniosłe dla wymowy dialogu partie:

Filozof: (...) zechciej wyłożyć, w jaki sposób umysł – jak to stwierdziłeś na początku – wszystko mierzy.

Laik: (...) Umysł tworzy liczbę i dlatego od umysłu pochodzi wielkość i wielość, i stąd też umysł wszystko mierzy (...).

Filozof: Skoro, jak powiedziałeś, Laiku, umysł nazywa się tak od mierzenia, to dziwi mnie, dlaczego tak gorliwie umysł przystępuje do mierzenia.

Laik: Czyni tak po to, aby mógł osiąść swoją własną miarę. Albowiem umysł jest żywą miarą, która osiąga swoją własną

⁵⁶⁵ W filozoficzno-teologicznym korpusie Kuzańczyka wprost tylko jeden raz jest mowa o akcie „intuicji teologicznej”, właśnie w dziele *Idiota de mente*, gdy Laik mówi: „Otóż logiczne i racjonalne dociekania na temat rzeczy dokonują się w ten sam sposób, w jaki coś jest ujmowane nazwą (...). Lecz (...) na drodze teologicznej spekulacji [można] wniknąć w samą rzecz, przekraczając znaczenie słowa i skierowują[c] się ku wzorom i ideom. Uważam, że nie może być dane więcej sposobów badania.” MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 91. IDM 66,12-13.14.15-17 (h V, 102-103): *Eo enim modo, ut sub vocabulo cadit, de rebus fit logica et rationalis consideratio (...). Sed (...) res ultra vim vocabuli theologice intueri (...) et ad exemplaria et ideas se convert[ere potest]. Arbitror non posse plures inquisitionum modos dari* [podkr.: R.W.]. Nie wliczając dziewięciu fragmentów z użyciem derywatów zwrotu „intuicja mentalna”, Mikołaj powołuje się wprost siedem razy w swoich filozoficzno-teologicznych pismach na tożsamy z intuicją teologiczną akt „intuicji intelektualnej” i to jemu, a nie Kartezjuszowi czy Leibnizowi zawdzięczamy to sformułowanie, co słusznie zostało zauważone w słowniku filozoficznym Francuskiego Towarzystwa Filozoficznego. Zob. A. LALANDE, „Intuition”, [w:] A. LALANDE (red.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations*, Paris, PUF, 2010³ (repr.), s. 537-543.

⁵⁶⁶ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 75. IDM 56,11 (h V, 90).

⁵⁶⁷ Aż trzykrotnie przed *Rozdziałem dziewiątym* Mikołaj z Kuzy kończy jedynie na zapowiedzi tej tematyki w różnych wypowiedziach bohaterów dialogu: IDM 57,5-6 (h V, 90); IDM 58,6-7 (h V, 92); IDM 71,7-9 (h V, 108).

⁵⁶⁸ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 175. IDM 116,7-8 (h V, 171).

zdolność, mierząc inne rzeczy. Wszystko bowiem czyni w tym celu, aby mógł poznać siebie (...).

Filozof: W jaki sposób umysł może uczynić się adekwatną miarą tak różnych rzeczy?

Laik: W ten sposób, w jaki absolutne Oblicze może się uczynić miarą wszystkich twarzy. (...) umysł jest pewną absolutną miarą, (...) ta miara jest żywa po to, aby sama przez się mogła wszystko mierzyć (...).

Filozof: (...) rozciąga się i ścieśnia, aby mógł się dostosować do wielkości określonej. Ale powiedz mi, czy umysł może się dostosować do sposobów bytowania?

Laik: Owszem, umysł może się dostosować do wszystkich sposobów istnienia. Dostosowuje się bowiem do możliwości, aby mógł mierzyć wszystko, co istnieje w sposób możliwy. Dostosowuje się do absolutnej konieczności, aby mógł mierzyć wszystkie rzeczy w ich jedności i prostocie, jak czyni to Bóg. Dostosowuje się do konieczności złożenia, aby mógł mierzyć wszystkie rzeczy we właściwym im bycie. I dostosowuje się do określonej możliwości, aby mógł mierzyć wszystko w sposób, w jaki wszystko istnieje. Mierzy także w sposób symboliczny, przez porównywanie (...).⁵⁶⁹

Pierwsze z powyższych pytań Filozofa o *mensurare* umysłu daje Laikowi sposobność do przedstawienia przyczyn, dla których umysł może dokonywać pomiaru rzeczywistości. Używając słowa „stąd” (*hinc*), Laik stwierdza, że dzieje się tak ze względu na dwie cechy poznawanego świata – „wielkość i wielość” (*magnitudo et multitudo*) – które są odmentalnymi (*a mente*) konstruktami porządkującymi proces poznania, a które człowiek powinien w świecie „na nowo odkryć”⁵⁷⁰, aby *mensura* rzeczy mogła być uruchomiona.

⁵⁶⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 175.183-185. IDM 116,7-12; 123,3-7; 124,1-7; 125,1.2-9- (h V, 171.176-177.178): *Philosophus: (...) Velis (...) exponere quomodo mens omnia mensurat, ut a principio asseruisti. Idiota: Mens (...) facit numerum, unde multitudo et magnitudo a mente sunt, et hinc omnia mensurat (...). Philosophus: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur. Idiota: Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat (...). Philosophus: Quomodo mens tam variarum rerum se mensuram facere potest adaequatam? Idiota: Modo, quo absoluta facies omnium facierum se faceret mensuram. (...) [Recte dicitur] mentem esse absolutam quandam mensuram (...) et illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret (...). Philosophus: (...) extenditur et contrahitur, ut se assimiletur determinantis. Sed an se assimilet modis essendi, dicito. Idiota: Immo omnibus. Conformatur enim se possibilitati, ut omnia possibiliter mensuret; sic necessitati absolutae, ut omnia unice et simpliciter ut deus mensuret; sic necessitati complexionis, ut omnia in proprio esse mensuret; atque possibilitati determinatae, ut omnia, quemadmodum existunt, mensuret. Mensurat etiam symbolice comparationis modo (...).*

⁵⁷⁰ Traktując właśnie o *Rozdziale dziewiątym Idiotae de mente*, Ernst Cassirer tak charakteryzuje proces „mierzenia” rzeczywistości: „Wir verstehen die Außendinge nur insoweit, als wir in ihnen die Kategorien des eigenen Denkens wieder zu entdecken vermögen.” E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der*

Drugie pytanie Filozofa kieruje dyskurs ku szerszemu spojrzeniu na cel, dla którego umysł dokonuje mierzenia świata. Nie jest nim jedynie zwyczajne mentalne uchwycenie rzeczy – z czego Filozof zdaje sobie sprawę, wskazując na niepospolitą żarliwość (*tam avide*), jaką charakteryzuje się poznawcza działalność człowieka – gdyż zdaniem Laika umysł w pierwszej mierze „wszystko czyni” (*omnia agit*) dla własnej korzyści, nawet jeśli lub tym bardziej, gdy realizuje to w sposób zapośredniczony, „mierząc inne rzeczy” (*mensurando alia*). Dwukrotnie posługując się w swojej odpowiedzi koniunktywnym zdaniem okolicznikowym celu (*ut*), Laik wskazuje ostatecznie na trzy interesowne i równoznaczne motywy mierzenia świata przez umysł: „posiąść swoją miarę” (*sui mensuram atting[ere]*), „osiągnąć swoją zdolność” (*sui capacita[s]*) oraz – aż co do litery zbieżnie z oczekiwaniami Filozofa⁵⁷¹ – „poznać siebie” (*se cognosc[ere]*).

Trzecie pytanie Filozofa dotyczy tego, „w jaki sposób” (*quomodo*) umysł dokonuje „adekwatn[ej]” (*adaequat[a]*) kalkulacji rozmiarów poznawanego świata. Zdaniem Laika „sposób” (*mod[us]*) mierzenia wszechświata przez umysł związany jest z pozytywnym i koniecznym dla niego „uczyni[eniem] się miarą” (*se mensuram facere*) wszechrzeczy⁵⁷². Zabieg ten jest pożądany przede wszystkim z tego względu, że stanowi o stałym, bo „absolutn[y]m” (*absolut[us]*) punkcie odniesienia w ramach poszukiwań poznawczych. Twierdząc, że umysł jako „miara” (*mensura*) jest w procesie poznawania pierwszą rzeczywistością odwoławczą, Laik dopowiada jednak zaraz, że jest to rzeczywistość „żywa” (*viva*), bo zdolna „sama przez się” (*per se ipsa*) do zmian i stąd związaną z pewną dynamiką, którą przedstawia on w odpowiedzi na kolejne pytanie Filozofa.

Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, vol. I, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1922³ (repr.), s. 36 [podkr.: R.W.]. Nancy Hudson twierdzi, że w przywołanym dziele Cassirer „traces a direct line (...) to Kant[t]”. N. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington D.C., CUA Press, 2007, s. 162. Choć wielu innych zauważa tu pewną zbieżność z filozofią Emmanuela Kanta, wśród interpretatorów dzieł Mikołaja z Kuzy zdania są podzielone co do możliwości sklasyfikowania go jako prekantysty. Clyde Lee Miller – powołując się na Kurta Flascha, który nie widzi możliwości, by myśl Kuzńczyka w jakikolwiek sposób pomogła „rozwiązać problemy późniejszych sporów filozoficznych” – twierdzi, że w systemie Mikołaja nie można widzieć żadnego jasnego napomknienia o tym, co w systemie Kanta zostanie później scharakteryzowane jako „transcendentalna jedność apercpejji”. Por. C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 136 oraz s.137, przyp. 44. Z kolei David Albertson – wspomagany kompetencją swoich promotorów: Davida Tracy’ego i Jeana-Luca Mariona – w zbieżnej z ideami Proklosa „trzeźwej epistemologii” Kuzńczyka widzi zapowiedź Kantowskich kategorii *a priori*. D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 223.

⁵⁷¹ Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 69. IDM 52,10-11 (h V, 86-87).

⁵⁷² Tą ideą Kuzńczyk nawiązuje do cytowanej przez Sokratesa w Platońskim *Teajtecie* (152 a) wypowiedzi Protagorasa o *μέτρον ἀνθρώπου*. Por. PLATON, *Dialogi*, vol. II, Kęty, ANTYK, 1999, s. 344. Wprost i to trzykrotnie do myśli Protagorasa Mikołaj odnosi się w kolejnym swoim dziele *De beryllo*: DB 6,1; 65,1-2; 69, 4-5. Pierwsza wypowiedź to fragment spisu treści. Druga zawiera słowa: „mnie się jednak wydaje, że coś wielce ważnego powiedział” (*mihi tamen magna valde dixisse videtur*), przez którą Mikołaj opowiada się po stronie Protagorasa wbrew pogładowi Arystotelesa twierdzącego, że „Protagoras nie powiedział tu nic głębokiego” (*Protagoram in hoc nihil profundi dixisse*). Trzecia wypowiedź to pochwała Protagorasa w kontekście analizowanej niniejszym poznawczej działalności mierzenia rzeczywistości (*hom[o] mensurat sensibilia*).

Czwarte z zadanych powyżej pytań Filozofa wprowadza do przeprowadzanego właśnie dyskursu na temat mierzenia rzeczywistości prezentowaną szeroko dwa rozdziały wcześniej kategorię „dostosowa[ń]” (*assimil[ationes]/conforma[tiones]*)⁵⁷³. Taka operacja porównawcza pozwala Mikołajowi z Kuzy na udzielenie odpowiedzi na pojawiające się domyślnie w *Rozdziale dziewiątym* pytanie o ostateczne „normy kognitywne, czy też kryteria ludzkiej wiedzy”⁵⁷⁴. Przywołując różne „sposób[y] istnienia” (*mod[i] essendi*) rzeczy, Kuzańczyk wskazuje na to, że umysł, choć stanowi „miarę” (*mensura*), która może „rozciąga[ć] się i ścieśnia[ć]” (*extend[ere] et contrah[ere]*), to ze względu na zachodzącą między nim a prawdą rzeczy różnicę jakości, a nie stopnia⁵⁷⁵, nie jest w stanie precyzyjnie uchwycić rzeczywistości inaczej, jak tylko za pomocą dostosowawczych „narzędzi pojęciowych i ocennych”⁵⁷⁶. Ostatecznie czterokrotne użycie w ostatniej odpowiedzi Laika sformułowania wskazującego na to, że umysł „dostosowuje się, aby mógł mierzyć” (*conformat, ut mensuret*) potwierdza relację i porządek logiczny między mierzeniem a upodobnieniem jako operacjami procesu poznawczego.

4.3. Ćwiczenia noetyczne (pisma wzrokowe)

Powstanie kolejnych dzieł Kuzańczyka związane jest z latami 1452-1458. Po powrocie z misji, którą odbywał jako legat papieski w krajach niemieckich, Mikołaj na sześć lat osiada w Brixen, tym razem myśląc o odnowie pastoralnej w swojej diecezji. Choć będzie to dla Kuzańczyka czas pracy duszpasterskiej, a nie tworzenia wielkich i systematycznych traktatów teologiczno-filozoficznych, to wygłoszone przez niego w tym okresie kazania – które stanowią 57% jego całego 33-letniego dorobku kaznodziejskiego i nie są jedynie zwykłym uproszczonym wyrażeniem jego myśli⁵⁷⁷ – „nabiera[ją] sensu [dopiero] w świetle Kuzańskiej epistemologii”⁵⁷⁸, promowanej

⁵⁷³ O tym, że *assimilare* i *conformare* są do pewnego stopnia wyrażeniami pokrewnymi świadczy już ich sukcesywne użycie w paragrafie o *vis assimilativa*. Por. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 145-147. IDM 100 (h V, 150-152).

⁵⁷⁴ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 134.

⁵⁷⁵ Idealnie oddaje tę ideę jedna z pierwszych wypowiedzi Laika na temat procesu wytwarzania przez niego łyżek z wykorzystaniem jej wzorca: „Stąd niedająca się zwielokrotnić ani przekazać prawda i dokładność łyżki żadną miarą nie może stać się w doskonały sposób dostępna zmysłom ani za sprawą jakichkolwiek narzędzi, ani dzięki jakiemukolwiek człowiekowi. A we wszystkich łyżkach sama najprostsza forma przejawia się na różny sposób, w jednej łyżce jaśniejac bardziej, w innej mniej, a w żadnej – w sposób dokładny”. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, s. 87. IDM 63,10-15 (h V, 97-98): *Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise*.

⁵⁷⁶ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 134.

⁵⁷⁷ L.F. HUNDERSMARCK, „Preaching”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 235.239.244.

⁵⁷⁸ W.A. EULER, „Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln,

przedsięwzięciem naukowym zapoczątkowanym wcześniej napisanymi dziełami. Choć kazania są głównym owocem intelektualnego wysiłku biskupa Brixen, to klamrą spinają niniejszy okres dwa, powstałe w Buchenstein w Zamku Andraz⁵⁷⁹ – zwanym przez Mikołaja Zamkiem świętego Rafała⁵⁸⁰ – *opuscula* należące do teologiczno-filozoficznego *Corpus Cusanum* i stąd będące przedmiotem niniejszych analiz: *De visione Dei*, nad którym prace rozpoczęły się w 1452 roku, oraz *De beryllo* ukończone w 1458 roku. Przynależność do jednej czasoprzestrzeni, jako przygodny czynnik łączący obydwie prace, znajduje swoje przedłużenie w dwóch kolejnych wspólnych im faktorach, które realnie wpłynęły na ich epistemologiczno-krytyczny kształt.

Zarówno *De visione Dei*, jak i *De beryllo*, Kuzańczyk pisze na prośbę benedyktynów z Opactwa świętego Kwiryniusza w Tegernsee w Bawarii. Zmuszeni do przeprowadzenia u siebie dzieła odnowy monastycznej, mając możliwość nawiązania kontaktu⁵⁸¹ ze stynącym już ze swojej reformatorskiej i intelektualnej działalności Mikołajem z Kuzy⁵⁸², mnisi chętnie otwierają swoje podwoje kardynałowi od Świętego Piotra w Okowach, „zaopatrując go w świeże ryby”⁵⁸³ i udzielając gościny w trakcie odbywanych przez niego podróży⁵⁸⁴. Zapoznawszy się z troskami mnichów, w czasie jednego z takich pobytów w bawarskim opactwie w czerwcu 1452 roku, Kuzańczyk ofiaruje jego przeorowi, ojcu Gasparowi Aindorfferowi, egzemplarz wygłoszonych sześć lat wcześniej w Moguncji kazań, „które – sądzi – mogą być pożytecznym pokarmem dla

Brill, 2002, s. 95. Ponadto Euler stwierdza, że „spekulatywne i biblijne zorientowanie Kuzańskich kazań przywołuje chrystologiczne twierdzenia przedstawione w jego głównych filozoficzno-teologicznych dziełach, np. *De docta ignorantia* III, *De pace fidei*, *De visione Dei* i *Cribratio Alcorani*.” W.A. EULER, „Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus’ Brixen Period”, s. 101.

⁵⁷⁹ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxiv-xxv.

⁵⁸⁰ W swoich notatkach z 1458 roku Mikołaj pisze, że dotarł do Buchenstein dzięki pomocy świętego Rafała Archanioła: „doch so half vns sant Raphael her zu komen”. Cyt. za: M. WATANABE, „Castle Andraz”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 350.

⁵⁸¹ W 1442 roku wstępuje do Opactwa w Tegernsee Johannes Keck, podobnie jak i Kuzańczyk uczestnik Soboru w Bazylei. Jak przekazuje Ziebart: „to przez Kecka Kuzańczyk nawiązał pierwszy kontakt z Tegernsee”. K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 140.

⁵⁸² Jak pisze Watanabe: „Przeor Johannes Keck (1400-1450), uczestnik Soboru w Bazylei w 1441 roku, (...) wychwalał filozoficzną, teologiczną i lingwistyczną wiedzę Kuzańczyka w 1450 roku. Choć nie czytał *O uczonej niewiedzy*, to słyszał o książce. Po przeczytaniu dzieła przeor Bernhard von Waging napisał w kwietniu 1452 roku *Pochwałę uczonej niewiedzy* (*Laudatorium doctae ignorantiae*).” M. WATANABE, „The Monks of Tegernsee”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 211. Ziebart dopowiada jednak w słowach: „koniec końców to ich [mnichów z Tegernsee] pasja ku reformie była pierwszym motywem szukania porady u Kuzańczyka, nie ich fascynacja [jego] niejasnym i subtelnym nauczaniem.” K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, s. 196.

⁵⁸³ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 29.

⁵⁸⁴ Przykładowe dwa pobyty w Opactwie świętego Kwiryniusza w 1452 roku: 1) 31 maja-2 czerwca (Por. J. HOPKINS, „Interpretive study”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Dialectical Mysticism. Text, translation, and interpretive study of De visione Dei*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985, s. 3.) oraz 2) 22-27 czerwca – w drodze z Brixen do Regensburga na Sejm poświęcony negocjacjom z husytami (M. WATANABE, „The Monks of Tegernsee”, s. 210.).

medytacji mnichów”⁵⁸⁵. Jak pokazuje bogata korespondencja między biskupem Brixen a Opactwem świętego Kwiryniusza⁵⁸⁶, benedyktynów interesować będzie jednak bardziej „rodzaj przewodnika, wręcz podręcznika”⁵⁸⁷, z którego mogliby skorzystać w prowadzeniu życia duchowego, „kwestia wybitnie praktyczna”⁵⁸⁸, a zarazem systematyczna, streszczona w pytaniu postawionym przez ojca Aindorffera w liście wysłanym przed 22 września 1452 roku: „(...) czy dusza pobożna może bez wiedzy intelektu – czy nawet bez uprzedzającego [tę czynność] lub równocześnie towarzyszącemu poznaniu – a jedynie uczuciem albo dzięki najwyższej umiejętności umysłu, którą zwą synderezą, osiągnąć Boga i w Niego być przemieszczonym lub przeniesionym.”⁵⁸⁹ To właśnie w odpowiedzi na tak postawiony przez mnichów problem Kuzańczyk pisze „klasyczne dla późnośredniowiecznej duchowości chrześcijańskiej”⁵⁹⁰ dzieło *De visione Dei*, które – „jak Wyznania świętego Augustyna”⁵⁹¹ – od pewnego momentu przybiera nawet formę modlitwy, a także jego „sekwelę”⁵⁹² *De Beryllo*, w którym – „w pewnego rodzaju «ćwiczeniu duchowym», w którym myśl doskonali się w działalności noetycznej”⁵⁹³ – dokonuje systematyzacji przedstawionej ponad pięć lat wcześniej metody poznania uchwytnego widzenia Boga.

Oprócz faktu jednego adresata na kształt dyptyku z lat 1452-1458 wpłynęło osobiste wyposażenie, jakim dysponował jego autor, zrodzone na skrzyżowaniu renesansu kultury, predyspozycji indywidualnych oraz dotychczasowego dorobku naukowego. Najpierw należy wspomnieć o tym, że *De visione Dei* oraz *De beryllo* – analogicznie do *De docta ignorantia*, *De coniecturis* oraz *Idiota*, to znaczy dzieł teologiczno-filozoficznych Kuzańczyka o największym rozmachu – powstają w klimacie

⁵⁸⁵ M. DE GANDILLAC, „Avant-propos”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*, Paris, O.E.I.L., 1985, s. 11.

⁵⁸⁶ Spośród 454 listów, zachowanych w Bawarskiej Bibliotece Miejskiej w Monachium, 36 wchodzi w skład korespondencji między Mikołajem z Kuzy a Opactwem świętego Kwiryniusza w Tegernsee. M. WATANABE, „The Monks of Tegernsee”, s. 211.

⁵⁸⁷ M. CORRIERAS, „Avant propos à la traduction française du *Traité du beryl* de Nicolas de Cues”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le traité du beryl*, Paris, Ipagine, 2010, s. 5.

⁵⁸⁸ M. FÜHRER, „The Consolation of Contemplation in Nicholas of Cusa’s *De visione dei*”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 222.

⁵⁸⁹ ACus 2824,20-22: *Est autem hec questio, utrum anima devota sine intellectus cognitione vel etiam sine cogitatione previa vel concomitante solo affectu seu per mentis apicem, quam vocant ‘sinderesim’, deum attingere possit et in ipsum immediate moveri aut ferri*. H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. II/1: *1452 April 1 – 1453 Mai 29*, Hamburg, Felix Meiner, 2012, s. 201. Por. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster, Aschendorff, 1915, s. 110.

⁵⁹⁰ H.L. BOND, „The «Icon» and the «Iconic Text» in Nicholas of Cusa’s *De Visione Dei*”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 177.

⁵⁹¹ H.L. BOND, „The «Icon» and the «Iconic Text» in Nicholas of Cusa’s *De Visione Dei*”, s. 180.

⁵⁹² D.F. DUCLOW, „Life and Works”, s. 43.

⁵⁹³ M. CORRIERAS, *Introduction au traité Du Beryllo de Nicolas de Cues. Le De Beryllo, une ars cognoscendi*, Paris, Ipagine, 2012, s. 12.

fascynacji tymi samymi wczesnonowożytnymi odkryciami naukowymi i pisane są „w nawiązaniu do (...) [tych], którzy wierzyli, że prawa optyki i geometrii ukazują Bożą konstrukcję wszechświata”⁵⁹⁴. Zainteresowanie „fenomenami optycznymi (...) [oraz] nową technologią [która] jest przykładem tego, jak widzi Bóg”⁵⁹⁵ w pierwszym dziele oddane jest przez wykorzystanie zjawiska perspektywy, w drugim – odwołaniem się do biblijnego kamienia szlachetnego⁵⁹⁶, z którego już naówczas wytwarzano „szkła do okularów”⁵⁹⁷. Nie sposób również nie zauważyć za Mauricem de Gandillac’em, że lata pięćdziesiąte XV wieku to czas, w którym Mikołaj z Kuzy znajduje się już na „progu starości (...), a jego wzrok się pogarsza”⁵⁹⁸, przypominając dużo częściej i z coraz to większą natarczywością o pragnieniu wyraźnego oraz płynnego i niezależnego od odległości widzenia rzeczy. Wreszcie progresywne spojrzenie na tematykę teoriopoznawczą przedstawioną w dyptyku wzrokowym Kuzańczyka wynika ze związków, jakie te dzieła wykazują względem jego dotychczasowej działalności naukowej. O bliskości tej zaświadcza sam autor, odbiorcy dzieła oraz komentatorzy jego myśli.

Odpisując benedyktynom 22 września 1452 roku, w pierw Mikołaj z Kuzy *in persona* zaznacza, że planowany traktat na temat możliwości czy niemożliwości afektywno-nieinteligibilnego poznania będzie „rozszerzeniem jego doktryny o uczonej niewiedzy”⁵⁹⁹, odkąd nawet w miłosnym porwaniu ku Bogu „istnieje koincydencja wiedzy i niewiedzy, czyli uczona niewiedza”⁶⁰⁰. Ponadto korespondencja na linii Brixen-Tegernsee z 14 września 1453 roku zaświadcza o kontynuacji obranego jeszcze w *De docta ignorantia* matematyczno-teologicznego podejścia⁶⁰¹, skoro *De visione Dei*

⁵⁹⁴ C. OLDS, „Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 253.

⁵⁹⁵ T. ALBERTINI, „Mathematics and Astronomy”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 389.390.

⁵⁹⁶ Noszący symbol chemiczny $Al_2Be_3Si_6O_{18}$, charakteryzujący się niezwykle przejrzystością, dużą zmiennością barwy i jedną osią optyczną krzemian berylu i glinu w Biblii przedstawiany jest jako element konstrukcyjny Bożych budowli: miasta Jerozolimy (Tb 13,17) oraz Nowego Jeruzalem (Ap 21,20). Por. W. HEFLIK, A. MROZEK, L. NATKANIEC-NOWAK, B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas biblijnych kamieni szlachetnych i ozdobnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków, WAM, 2005, s. 92-94.

⁵⁹⁷ M. CORRIERAS, „Avant propos à la traduction française du *Traité du béryl* de Nicolas de Cues”, s. 6.

⁵⁹⁸ M. DE GANDILLAC, „Avant-propos”, s. 7.17.

⁵⁹⁹ J. HOPKINS, „Interpretive study”, s. 16.

⁶⁰⁰ ACus 2825,19: *Est (...) coincidentia sciencie et ignorancie seu docta ignorantia*. H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana*, vol. II/1, s. 202. Por. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, s. 112.

⁶⁰¹ W *Rozdziale jedenastym Księgi pierwszej* Kuzańczyk pisze: „szeroki trakt do rzeczy boskich (...) [zyskuje się], pożytkując symbole matematyczne”. MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa, Aletheia, 2014, s. 40.

„początkowo jest planowane”⁶⁰² jako rozdział *De theologicis complementis*, czyli dołączonej do *De mathematicis complementis* książeczki, „w której [Mikołaj] przełoży[ł] symbole matematyczne na boskie nieskończoności”⁶⁰³. Z kolei o tym, że również czytelnicy pism wzrokowych Kuzańczyka umieszczają je w kadrze uczonej niewiedzy świadczy fragment listu kartuza Wincentego z Aggsbach do przeora benedyktyńskiego klasztoru w Melk Johna Schlitpachera, w którym pisze on: „Zatytułował [Mikołaj] książeczkę (...) *De visione Dei*, chociaż mógł ją zatytułować bardziej właściwie jako «*de docta ignorantia*» lub «*de ignota doctrina*».”⁶⁰⁴ W końcu współcześni interpretatorzy myśli Kuzańskiej podkreślają, że pisane do mnichów mistyczne *opuscula* „w czysto teoretycznych dziełach [takich jak prototypowe tu *O uczonej niewiedzy*] otrzymuj[ą] solidny fundament intelektualny”⁶⁰⁵, traktaty tworzone są po to, „aby nauczyć mnichów wizji Boga ufundowanej na uczonej niewiedzy”⁶⁰⁶, czy wręcz po to, „by *frater contemplator* doświadczył *docta ignorantia*”⁶⁰⁷, a „tematy znane z wcześniejszej spekulatywnej myśli Mikołaja – takie jak «uczona niewiedza»”⁶⁰⁸ nabierają ostatecznie szczególnego znaczenia dla interpretacji powstałych już dzieł, będąc ich „momentem źródłowym”⁶⁰⁹.

Jako praktyczne duchowe przewodniki pisma wzrokowe Mikołaja z Kuzy nie zawierają wielu partii koncepcyjnych. Idee zaświadczające o genezie i zamiśle dzieł znajdują się głównie w ich brzegowych fragmentach. W *De visione Dei* krytyczno-epistemologiczny kadr interpretacyjny ukazany jest w wyodrębnionej ze *Wstępu (Praefatio)* części, która pełni funkcję listu przewodniego skierowanego „*ad abbatem et fratres in Tegernsee*”⁶¹⁰:

Wyłożę teraz to, co wam, bracia umiłowani, obiecałem poprzednio [wyłożyć] na temat łatwości [osiągania] teologii mistycznej. Albowiem was – co do których wiem, że prowadzeni jesteście Bożą gorliwością – uznaję za godnych [tego], by im odkryty był ten bez wątpienia bardzo cenny i niezwykle owocny skarb.

⁶⁰² B. MCGINN, „Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa’s *De visione Dei* in the History of Western Mysticism”, [w:] P.J. CASARELLA (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. 29, przyp. 12.

⁶⁰³ ACus 3625,69-70: (...) *in quo transtuli mathematicas figuras ad theologicalem infinitatem*. J. HELMRATH, T. WOELKI (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. II/2: *1. Juni 1453 – 31. Mai 1454*, Hamburg, Felix Meiner, 2016, s. 620. Por. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, s. 116.

⁶⁰⁴ *Intitulavit libellum (...) De visione Dei, iustius autem intitulasset ipsum «de docta ignorantia» vel «de ignota doctrina»*. Cyt. za: K.M. ZIEBART, „Appendix four: Translation of Excerpt from the *Impugnatorium Laudatorii* in Letter of Vincent of Aggsbach to John Schlitpacher (of Weilheim), Dec. 19, 1454”, [w:] K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 296.

⁶⁰⁵ L. DUPRÉ, „The Mystical Theology of Nicholas of Cusa’s *De visione dei*”, s. 207.

⁶⁰⁶ M. FÜHRER, „The Consolation of Contemplation in Nicholas of Cusa’s *De visione dei*”, s. 223.

⁶⁰⁷ B. MCGINN, „Seeing and Not Seeing”, s. 52.

⁶⁰⁸ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 148.

⁶⁰⁹ G. GUSMINI, „Introduzione”, [w:] NICCOLÒ CUSANO, *La visione di Dio*, Roma, Studium, 2013, s. 30.

⁶¹⁰ DVD 1,3 (h VI, 3).

Modłę się w pierwszym rzędzie o to, by dane mi było „z wysoka słowo” – i [to] „słowo wszechmocne” – które samo jedynie może siebie odsłonić, bym ku uchwyceniu waszemu był w stanie szczegółowo objaśnić rzeczy zadziwiające, które objawiają się wyżej niż wszelki zmysłowy, rozumowy i intelektualny wzrok.

Postaram się zatem w sposób najprostszy i najogólniejszy – doświadczeniowo – za rękę wprowadzić was w ciemność najświętszą. Tam – gdy będziecie czuli [na] obecność jasności niedostępnej – każdy według siebie, na sposób przyznany mu przez Boga, będzie próbował [ku niej] ustawicznie bliżej przystępować i mieć tu w najśłodszych pierwocinach przedsmak owej uczyty wiecznej szczęśliwości, na którą zostaliśmy wezwani słowem życia przez Ewangelię Chrystusa na zawsze błogosławionego.⁶¹¹

W pierwszym rzędzie należy zauważyć, że powyższa przedmowa porusza zagadnienie pewnej praktycznej nauki i warunków jej przekazywania. Wiedza, jaką Kuzańczyk chce „wyłoż[yc]” (*pand[ere]*) benedyktynom, choć może być „łatw[o osiągnana]” (*facilitas*), to wymaga jednak pewnego zaangażowania ze strony tych, którzy pragną zgłębiać arkana „teologii mistycznej” (*mysticae theologiae*) i stąd jest nauką jedynie dla wybranych. Po pierwsze bowiem Mikołaj z Kuzy kieruje swoje słowa do osób, z którymi już jakiś czas jest zaznajomiony (*vos quos scio*) i których familiarnie nazwie „bra[ćmi] umiłowan[y]mi” (*dilectissim[i] fratr[es]*). Relacje z mnichami są na tyle zażyte, że zaowocowały złożeniem im (*vobis*) pewnych wypełnianych właśnie przez Kuzańczyka „obie[tnic]” (*promis[s]a*) co do pogłębienia „temat[u]”, wokół (*circa*) którego wymienili „wcześniej” (*ante*) zapewne niejedno słowo. Nadto dzięki wysokiemu stopniowi znajomości benedyktyni cieszą się u Mikołaja swego rodzaju „uzna[niem]” (*arbitr[ium]*), pewnym pozytywnym osądem: kardynał poczytuje ich „za godnych” (*dingos*) otrzymania pouczenia „odkry[wającego]” (*aperi[ens]*) ukrytą przed wzrokiem innych prawdę ze względu na umiejętność odpowiedniego „[do]cen[ienia]” (*[ap]preti[at]ionis*) i „owocn[ego]” (*fecund[i]*) spożytkowania tego „skarb[u]” (*thesauru[m]*). Ostatecznie najważniejszym dla Mikołaja argumentem przemawiającym za przekazaniem odpowiedniej mistagogicznej nauki mnichom jest to, że są tu oni

⁶¹¹ DVD 1,4-17 (h VI, 3-4): *Pandam nunc quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram circa facilitatem mysticae theologiae. Arbitror enim vos, quos scio zelo dei duci, dignos, quibus hic thesaurus aperiat 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. Conabor autem simplicissimo atque communissimo modo vos experimentaliter in sacratissimam obscuritatem manuducere, ubi dum eritis inaccessibilem lucem adesse sentientes, quisque ex se temptabit modo, quo sibi a deo concedetur, continue propius accedere et hic praegustare quodam suavissimo libamine cenam illam aeternae felicitatis, ad quam vocati sumus in verbo vitae per evangelium Christi semper benedicti.*

motywowani nie własną egoistyczną ciekawością, ale „Bożą gorliwością” (*zelo dei*) właściwą osobom uprawiającym teologię na sposób mistyczny.⁶¹²

Drugie pole semantyczne, rozpościerające się w powyższym tekście, dotyczy krytycznego, bo odnoszącego się do pozaludzkiej sprawności poznawczych charakteru teologii mistycznej. Po wstępnym zakomunikowaniu swojego zamiaru napisania „Sumy dogmatyczno-mistycznej”⁶¹³ Mikołaj z Kuzy informuje o tym, co „w pierwszym rzędzie” (*imprimis*) jest konieczne do jego zrealizowania. Aby przedsięwzięcie się powiodło (*ut queam*), zdaniem Kuzańczyka samemu obdarowującemu wiedzą najpierw musi „b[yc] dane” (*dari*) jakieś wszystko mogące (*omnipoten[s]*) „odstąpić” (*pandere*) objawienie „z wysoka” (*supernum*). O zrodzenie⁶¹⁴ takiego objawiającego „słowa” (*verbum/sermonem*) Mikołaj z Kuzy niniejszym „modl[i] się” (*ora[t]*) dla siebie samego, medytując nad Pismem Świętym czy odmawiając brewiarz.⁶¹⁵ Ewidentnie nawiązując do fragmentu Biblii mówiącego o objawianiu tajemnic Bożych prostaczkom wtedy, gdy Bóg „sa[m] jedynie” (*solu[s]*) „zechce [je] objawić” (Mt 11,25-27/Łk 10,21-22), Mikołaj potwierdza, że powodem takiej jego modlitwy jest świadomość wymogu kongruencji treści, które „objawiają się wyżej” (*supra revelantur*) ze sposobem, w jaki mają być one przekazywane. Objawieniu, które jest nadprzyrodzone – ponieważ przekracza „wszelk[i] wzro[k]” bez względu na poziomy percepcji i z racji na to, że wprowadza tę ostatnią w stan „zadziwi[enia]” (*mir[o]*) – według Kuzańczyka potrzebny jest również nadprzyrodzony sposób „objaśni[enia]” (*enarra[ndi]*), potrafiący skutecznie doprowadzić do jego „uchwyceni[a]” (*capt[um]*).

⁶¹² Tę samą cnotę „Bożej gorliwości” w kontekście działalności osób „teologizując[ych] na sposób mistyczny” Mikołaj przypisuje Wincentemu z Aggsbach. W liście z 14 września 1453 roku wysłanym z Pranzoll do Gaspara Aindorffera, Kuzańczyk stwierdza, że Wincenty – mieszcząc się jakoś w gronie „*mystice theologyzant[ium]*” – myli się co do oceny statusu teologii mistycznej. Jednocześnie określa go jednak słowami „*ille Cartusiensis, vir dei zelum habens*” (ACus 3625,6.33.34). J. HELMRATH, T. WOELKI (red.), *Acta Cusana*, vol. II/2, s. 618-619. Por. E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance*, s. 116-117.

⁶¹³ B. MCGINN, „Nicolas de Cues sur la vision de Dieu”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006, s. 151.

⁶¹⁴ Na temat rozwijania przez Mikołaja w latach 50-tych XV wieku idei rodzenia się Boga w duszy pisze Klaus Reinhardt. Zob. K. REINHARDT, „L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, s. 95-96.

⁶¹⁵ Wyrażenie *sermo omnipotens* to fragment *Księgi Mądrości* (Mdr 18,15) cytowany również w *Missale secundum chorum ecclesiae Brixinensis* w ramach antyfony na wejście (*Dum médium siléntium tenérent ómnia...*), odczytywanej w liturgii Niedzieli w Oktawie Bożego Narodzenia, na bazie której Mikołaj z Kuzy 28 grudnia 1455 roku – w przypadające również tej niedzieli Święto Świętych Młodzianków Męczenników – wygłosił w Brixen część *Kazania CCXIV Ecce positus est hic in ruínam*. Por. NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. I: *Sermones CCIV-CCXVI*, Hamburgi, Felix Meiner, 2008, s. 76 (S CCXIV, 4,1-6 [h XIX/1, 76]). *Verbum supernum prodiens* to z kolei tytuł hymnu brewiarzowego: 1) *De Adventu Domini* – pochodzącego być może nawet z V wieku – odnajdowanego „tu i ówdzie w starszych brewiarzach na Nieszpory lub Jutrzníę” lub 2) z Uroczystości Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa Pana – napisanego przez świętego Tomasza z Akwinu „na podobieństwo bardzo znanego hymnu na Boże Narodzenie”. Por. H.A. DANIEL, *Thesaurus Hymnologicus. Sive Hymnorum canticorum sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima*, vol. I: *Hymnos continens*, Lipsiae, J.T. Loeschke, 1855, s. 77.254.

W trzeciej odstonie powyższego tekstu Mikołaj z Kuzy zajmuje się szczegółowym opisem zapowiedzianego przed chwilą „sposo[bu]” (*mod[i]*) przekazywania tajemnic dotyczących praktykowania teologii mistycznej. Po pierwsze mistagogia ta będzie czymś na kształt podręcznikowego i liturgicznego⁶¹⁶ „[p]rowadz[enia] za rękę” (*manuduce[ndi]*), czyli przybierze formę osobistego towarzyszenia benedyktyńskim aspirantom poznania duchowego. Po wtóre, odkąd sformułowanie „w sposób najprostszy i najogólniejszy – doświadczeniowo” (*simplicissimo atque communissimo modo – experimentaliter*) zapowiada kontinuum „drogi (...), nie [jej] koniec”⁶¹⁷ i odnosi się do znanej w teologii „metody medytacji”⁶¹⁸, asystencja Kuzańczyka – daleka od definitywnych rozwiązań – będzie odbywała się wedle tej drogi, czyli osiągnie na wskroś metodyczny charakter. Po trzecie, ponieważ „przystępowa[nie] ustawicznie bliżej” (*continue propius accedere*) celu rozmyślenia „każdy (...) próbu(jący)” (*quisque tempta[ns]*) zdobyć wiedzę mistyczną odbywa na „sposób [je]mu” (*modo sibi*) jedynie z Bożego daru (*a Deo*) osiągalny, przyboczna aktywna obecność Mikołaja będzie nosiła znamiona indywidualnego rozeznania duchowego. Ostatecznie osobiste, metodyczne i indywidualne prowadzenie adeptów teologii mistycznej będzie sprowadzało się do wprowadzenia ich przez Kuzańczyka w osłoniętą nimbem świętości „ciemność” (*obscuritas*), czyli stan niewiedzy, oraz rozpoznania ich stopnia „czu[łości]i” (*sen[su]*) na przebłycki „jasności” (*luc[is]*), czyli na sposób widzenia tak, jak widzi Bóg.

Powzięcie myśli o napisaniu i ukończeniu dzieła *De beryllo* jako drugiej części wzrokowego dyptyku Mikołaja z Kuzy, związane jest z niedosytem, którym charakteryzował się odbiór pierwszej jego odstony. Szukając jeszcze bardziej pogłębionych odpowiedzi na swoje pytania, w pierwszych tygodniach 1454 roku mnisi z Tegernsee odsyłają Kuzańczykowi *inter alia* skopiowaną w opactwie księgę *De visione Dei* i „prosz[ą] ze zwyczajną i pokorną ufnością, aby (...) przysłano [i]m inne, (...) zwłaszcza świeżo napisany beryl, b[y] w «Uczonej niewiedzy» i gdzie indziej zobaczyli w szczególności jedność przeciwieństw, kulę nieskończoną, etc.”⁶¹⁹ Tak sprofilowane zainteresowanie bawarskich benedyktynów ukierunkowało dzieło treściowo i spowodowało z jednej strony to, że „również w *De beryllo* (...) poruszana jest

⁶¹⁶ Taką aluzję zawiera praca opublikowana na bazie doktoratu obronionego w 2003 roku w Katholieke Universiteit te Leuven. Por. G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages. A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Eugene, Pickwick, 2011, s. 147.

⁶¹⁷ L. DUPRÉ, „The Mystical Theology of Nicholas of Cusa's *De visione dei*”, s. 206.

⁶¹⁸ M. FÜHRER, „The Consolation of Contemplation in Nicholas of Cusa's *De visione dei*”, s. 224, przyp. 8.

⁶¹⁹ Por. ACus 3793,32-36: *Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos ‚De visione dei‘ et ‚De pace fidei‘, solita et humili confidentia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisii novam translationem, similiter libros Eusebii noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in ‚Docta ignorancia‘ et alibi, que multis obscura videntur, precipue de coincidentia contradictoriarum, de spera infinita etc.*. J. HELMRATH, T. WOELKI (red.), *Acta Cusana*, vol. II/2, s. 609.

problematyka widzenia Boga⁶²⁰, z drugiej zaś to, że „umieszczone w kontekście *De beryllo* (...) idee wcześniejszych pism (...) nadal odgrywają aktywną rolę w myśleniu Kuzańczyka⁶²¹.

Podobnie do *De visione Dei*, które obok *Wstępu* charakteryzującego *instrumentarium* poznawcze (ikona Wszechwidzącego) oraz trzech założeń (*praemittendo tria*⁶²²) przedstawionych w początkowych trzech rozdziałach dzieła, posiada także przeanalizowaną powyżej i występującą jeszcze przed *Wstępem* partię komentującą, również i *De beryllo* – choć w innej kolejności – skonstruowane jest z takich samych części. Dzieło rozpoczyna się od słów *Qui legerit ea* niesformalizowanym wstępem opisującym to, czym jest beryl jako narzędzie poznawcze. Następnie Kuzańczyk podaje cztery założenia (*praemiss[ae] qu[ae]dam*⁶²³), które bezpośrednio poprzedzają korpus dzieła. Na końcu książki znajduje się ukazująca Mikołajowy krytyczny zamysł teoriopoznawczy partia komentująca. Ponownie, tym razem na poziomie przywoływanych idei, potwierdza ona to, że dzieło *O berylu* jest lustrzanym odbiciem, uzupełnieniem i kontynuacją pracy *De visione Dei*. Podobnie jak przedmowa tej ostatniej, epilog *De beryllo* kończy się eulogią na cześć Boga (*benedictus*), a w całości brzmi następująco:

Ja zaś, kończąc dziełko, powiem za Platonem: wiedza to coś najbardziej zwięzłego, czym najlepiej byłoby się dzielić bez żadnego pisania, gdyby [tylko] byli ubiegający się [o nią] i to ułożeni.

Platon zaś za ułożonych uważa tych, którzy [z] taką gorliwością pragną być przeniknięci [wiedzą], iż uważają, że lepiej [byłoby] umrzeć, niż być wiedzy pozbawionym, następnie [tych], którzy powstrzymują się od cielesnych przywar i przyjemności, a nadto wyróżniają się [ku temu] wrodzonymi zdolnościami umysłu. Powiem, że z tymi wszystkimi [rzeczami rzeczywiście] tak jest, dodam [jednak], że niech będzie [on] przy tym wierny oraz oddany Bogu, od którego – będąc nieustający i nieustępliwy w błaganiach – otrzyma [dar] bycia oświeconym. [Bóg] bowiem daje mądrość – w takiej mierze, w jakiej wystarcza [to] do zbawienia – tym, którzy ubiegają się [o nią] z niezachwianą wiarą.

Im [właśnie] to dziełko – choć niezbyt strawne – da materię do myślenia, co więcej, do odkrywania rzeczy bardziej skrytych i osiągnięcia wyższych, oraz do wytrwania zawsze na chwałę Boga, ku któremu każda dusza dąży, „który sam jeden cuda czyni” i na wieki

⁶²⁰ B. MCGINN, „Seeing and Not Seeing”, s. 29.

⁶²¹ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003², s. 179.

⁶²² DVD 4,22 (h VI, 7).

⁶²³ DB 3,6 (h XI/1, 6).

jest błogosławiony. Bogu chwała. 18 sierpnia 1458 roku w Zamku świętego Rafała.⁶²⁴

W pierwszej warstwie powyższego fragmentu Mikołaj z Kuzy dokonuje rekapitulacji tego, co zamierza osiągnąć napisanym właśnie tekstem *O okularach*⁶²⁵. „[K]ończąc dziełko” (*finem libello faciens*) w południowotyrolskim Sankt Raphaelsburg⁶²⁶ dnia „18 sierpnia 1458 roku” (*1458, 18a Augusti*), Kuzańczyk pragnie dostarczyć czytelnikowi urozmaiconej jakościowo „materii do myślenia” (*materia cogitandi*) albo wyrafinowanej intelektualnie „straw[y]” (*digestu[m]*). Przedstawiona w *De beryllo* potrójna argumentacja na rzecz Boga jako celu, pełni i treści dążeń ludzkich (*De[us] ad quem aspirat anima – qui facit solus – et [qui] est benedictus*) w zamyśle Mikołaja ma mieć jednak nie tylko wymiar teoretyczny, rozpostarty wertykalnie między „odkrywani[em] rzeczy bardziej skrytych” (*secretiora inveni[re]*) a „osiągani[em] wyższych” (*altiora attinge[re]*), ale prezentuje również wymiar praktyczny, związany z pomocą, jaką dzieło jest w stanie dostarczyć czytelnikowi pragnącemu wytrwale oddawać chwałę Bogu (*semper persevera[re] in laudibus Dei*).

Formalne określenie zawartości dzieła przedstawione w pierwszej warstwie powyższej partii komentującej znajduje uściślenie w drugiej odsłonie tekstu, która wypukła zawiłą tematykę, jaką publikowanym dziełem zamierza poruszyć Kuzańczyk. Materię *cogitandi, inveniendi, attingendi et perseverandi*, przywołaną nominalnie w ostatnim zdaniu książki, Mikołaj z Kuzy odnosi merytorycznie do problematyki epistemologicznej poruszanej już w *Listach* Platona. Odwołując się do *Listu siódmego* Ateńczyka, autor *De beryllo* stara się wytłumaczyć, czym jest „wiedza” (*scientia*), podając jej definicję i cechy charakterystyczne. Zdaniem Kuzańczyka wiedza to „najbardziej zwięzł[e]” (*brevissima*) poznanie⁶²⁷, jakie może być dostępne ludzkiemu umysłowi. Najlepszy modus dostępności (*melius communicaretur*) tego poznania nie jest jednak związany z „żadn[ym] pisani[em]” (*sine omni scriptura*), zgodnie z tym, co

⁶²⁴ DB 72,1-14 (h XI/1, 84-85): *Ego autem finem libello faciens dico cum Platone: Scientia brevissima est, quae sine omni scriptura melius communicaretur, si essent petentes atque dispositi. Illos autem Plato putat dispositos, qui tanta cupiunt aviditate imbui, quod sibi potius moriendum esse putent quam carendum scientia, deinde qui a vitiis et deliciis abstinent corporalibus atque ingenii habent aptitudinem. Dico ego illa omnia sic esse addens quod cum hoc sit fidelis atque Deo devotus, a quo illuminari crebris et importunis obtineat precibus. Dat enim sapientiam firma fide, quantum saluti sufficit, petentibus. His iste quamquam minus bene digestus libellus dabit materiam cogitandi secretioraque inveniendi et altiora attingendi et in laudibus Dei, ad quem aspirat omnis anima, semper perseverandi, «qui facit mirabilia solus» et est in aevum benedictus. Deo laus. 1458, 18a Augusti in Castro Sancti Raphaelis.*

⁶²⁵ Tamara Albertini uważa, że takie tłumaczenie tytułu *De beryllo* jest „najwłaściwsze”, mając na uwadze to, że w średniowieczu z przezroczystego berylu wytwarzano soczewki do okularów. T. ALBERTINI, „Mathematics and Astronomy”, s. 389.

⁶²⁶ Sankt Raphaelsburg to inna Mikołajowa nazwa dla Zamku Andraz. Por. M. WATANABE, „Castle Andraz”, s. 348.

⁶²⁷ Zestawiając DB 70,9 oraz DB 71,1, Hopkins uważa, że „Mikołaj nie czyni żadnej technicznej różnicy między znaczeniami [słów] «scientia» i «cognitio» i ma tendencje do używania tych terminów zamiennie.” J. HOPKINS, „Notes to *De beryllo*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 281, przyp. 172.

twierdzi w sławnym miejscu swojej twórczości epistolarnej przypominany właśnie przez Mikołaja Platona. Uwzględniając to, co ten ostatni pisze „krotnym i przyjaciółom Diona”⁶²⁸, w tekście adresowanym do swoich znajomych z Tegernsee Kuzańczyk odwołuje się niedwuznacznie do takiego doświadczania rzeczywistości, które nie jest zapośredniczone⁶²⁹ w słowie⁶³⁰ i wypływa z „długotrwałego obcowania z [samym poznawanym] przedmiotem”⁶³¹. Ostatecznie o tym, że myślicielowi z Kuzy chodzi o takie poznanie, w którym „jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło”⁶³², świadczy trzecia, a zarazem najgłębsza warstwa analizowanego tekstu, zawierająca w swoim centrum odwołanie do daru „bycia oświeconym” (*illuminari*) jako podstawy poszukiwanej przez człowieka wiedzy.

Trzecia warstwa epilogu, tożsama z drugim akapitem analizowanego tekstu, skupia się na wyjątkowych cechach, jakie powinni posiadać ci, „którzy pragną być przeniknięci [wiedzą]” (*qui cupiunt [scientia] imbui*). Wyraźnie dwustopniowy katalog zalet, dzięki którym można dokonać klasyfikacji „ubiegających się” (*petentes*) o odpowiedni poziom umysłowego wtajemniczenia kandydatów – na tych, którzy są „ułożeni” (*dispositi*) i tych, którzy nie posiadają atrybutów wymaganych ku temu, by osiągnąć wiedzę – odzwierciedlony jest przez klarowny podział tej partii na dwie części (*Plato putat dispositos... – ego addens quod...*) i jest wyrazem krytycznego spojrzenia Kuzańczyka na przedstawianą problematykę. Najpierw Mikołaj odwołuje się do wymienionego już wcześniej autorytetu Platona i stwierdza, że adepci bezpośredniego poznawczego doświadczania rzeczywistości powinni odznaczać się: po pierwsze właściwym stanem umysłu (*putent*), czy też życiowym nastawieniem (*sibi esse*); po drugie abstynencją (*abstinent*), czyli umiejętnością zdystansowania się „od cielesnych przywar i przyjemności” (*a vitiis et deliciis corporalibus*); po trzecie posiadaniem (*habent*) niezależnych od własnego podejścia i wkładanych wysiłków „wrodzon[ych] zdolność[i] umysłu” (*ingenii aptitudinem*). Co do istoty zgadzając się z ojcem filozofii

⁶²⁸ PLATON, *Listy*, Warszawa, PWN, 1987, 323d.

⁶²⁹ W tym kontekście warto zauważyć za Edwardem Cranzem, że w *De beryllo* następuje zwrot do „nowej bezpośredniej wizji Boga jako pierwszej przyczyny”. F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 47.

⁶³⁰ Ważnym dla niniejszej idei miejscem interpretacyjnym jest *Wstęp* do *De theologicis complementis*, jedynego systematycznego dzieła teologicznego napisanego przez Kuzańczyka w okresie między zakończeniem pierwszego i rozpoczęciem drugiego skrzydła wzrokowego dyptyku. W ostatnim zdaniu *Wstępu* Mikołaj stwierdza: „Owe kwestie teologiczne widzi się okiem umysłu lepiej, niż dałoby się to wyrazić słowami” (DTC 1,14-15 [h X/2a, 5]: *Theologicalia ista melius mentis oculo videbuntur, quam verbis exprimi queant*). Jak zauważa Jasper Hopkins, słowa te wprost odwołują się do *Listy siódmego* Platona. Por. J. HOPKINS, „Notes to *De theologicis complementis*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 259, przyp. 4.

⁶³¹ PLATON, *Listy*, 341c. Według dedykowanego Jacques’owi Derridzie eseju „The Thing Itself” Jerzego Agambena użyte tu sformułowanie „to πράγμα αυτο” (*rzecz sama w sobie*) wyznaczyło filozofii zadanie na następne dwa tysiące lat, stając się dewizą i przyczyną myślenia największych filozofów, od Kanta i Hegla poczynając, na Husserlu i Heideggerze kończąc. Por. G. AGAMBEN, *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999, s. 28.

⁶³² PLATON, *Listy*, 341d.

greckiej, Mikołaj z Kuzy pokazuje jednak, że „przy tym” (*cum hoc*) wszystkim najwyższa postać poznania – określana tu przez niego mianem „mądrość[ci]” (*sapienti[a]*) – związana jest z relacją Bóg-człowiek. Zasadnicze z poznawczego punktu widzenia stają się w tym teandrycznym przymierzu przestrzeń „zbawienia” (*salu[s]*) udzielanego przez Boga człowiekowi oraz przestrzeń „wier[y]” (*fide[s]*), którą człowiek okazuje Bogu; to one decydują o „mierze” (*quantum*) mądrości, jaką można „otrzyma[ć]” (*obtinere*). O ile Bóg w udzielaniu „da[ru]” (*dat[um]*) wiedzy zobligowany jest dynamiczną regułą „wystarczaln[ości]” (*suffici[entia]*), czyli formatu dorównującemu powołaniu danego człowieka, o tyle ten ostatni w swojej działalności noetycznej zobowiązany jest jedynie do utrzymania owej bogobojności na poziomie „niezachwian[ym]” (*firma*). Aby to ułatwić, do platońskiego katalogu cech właściwych „tym, którzy ubiegają się” (*petentibus*) o bezpośrednie poznawcze doświadczenie rzeczywistości, Kuzańczyk dorzuca swoje kryteria i stwierdza, że człowiek poszukujący wiedzy powinien być „wierny oraz oddany Bogu” (*fidelis atque Deo devotus*), a zarazem „nieustający i nieustępliwy w błaganiach” (*creb[er] et importun[us] [in] precibus*).

4.4. Język teologiczny (idiolekty)

Wraz z rokiem 1459 otwiera się „ostatni okres”⁶³³ teologiczno-filozoficznej twórczości Mikołaja z Kuzy. Obok dwóch pism eklezjologiczno-egzegetycznych (*Reformatio generalis* oraz *Cribratio Alkorani*) i jednego matematycznego (*Aurea propositio in mathematicis*) w latach 1459-62 Kuzańczyk komponuje ćwiczenia intelektualne (*De aequalitate*, *De principio*, *Dialogus de possess*, *De non aliud*)⁶³⁴, które nadal rozwijają sprawność rozumowania w duchu uczonej niewiedzy, ale charakteryzują się już mniejszą względem wypracowanego systemu myśli „stabilnością”⁶³⁵. Głównym wyrazem niespójności architektonicznej jest nowe instrumentarium językowe stosowane do oddania zaprezentowanych wcześniej idei, przybierające tym razem formę neologizmów, przewrotów słownych i gier leksykalnych⁶³⁶. Ostatecznie zbieżność co do używanych idiolektycznych środków stylistycznych okazuje się być jednak wyrazem jedności merytorycznej wszystkich czterech opisywanych dzieł teologiczno-filozoficznych. Tematem, który obejmuje je swą klamrą jest specyficznie Kuzański sposób „mówienia o Bogu”⁶³⁷, z nowej strony ukazujący krytyczno-epistemologiczny zamysł teologii Mikołaja z Kuzy.

⁶³³ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 64.

⁶³⁴ Dwa pierwsze z dzieł Mikołaj wprost nazywa *exercitatio intellectus* (DA 1,6-7 [h X/1, 3], DP 1,1 [h X/2b, 3]), dwa następne są łamigłówkami już na bazie samych tytułów.

⁶³⁵ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 183.

⁶³⁶ Por. A. KLIJEWSKA, „Wstęp [do *O grze kulą*]”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, s. xxviii. Autorka powołuje się tu na specyficzny sposób używania przez Kuzańczyka „łacińskich słów według gramatycznych reguł języka niemieckiego”, który zauważa w swojej pracy nt. Kuzańczyka Hermann Hesse.

⁶³⁷ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxvi.

Dwa pierwsze idiolekty teologiczne, *De aequalitate* i *De principio*, wykazują wiele cech wspólnych z punktu widzenia okoliczności powstania. Po pierwsze zostały one napisane w Rzymie w 1459 roku, czyli już w „okresie dojrzałości”⁶³⁸ intelektualnej Kuzańczyka i w czasie, gdy – zastępując papieża Piusa II – administrował on Kościołem Powszechnym jako *vicarius generalis in temporalibus*⁶³⁹. Po drugie Mikołaj skonstruował je „jako wprowadzenie do rękopisów jego zebranych kazań”⁶⁴⁰, skupiając się na tym, by zaraz na wstępie z dwóch różnych perspektyw wyjaśnić tematy poruszone w *Ewangelii według świętego Jana*⁶⁴¹, zasygnalizowane początkową frazą jej prologu: *In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum* (J 1,1). Po trzecie takie a nie inne miejsce upublicznienia traktatów wpłynęło na ich naukową klasyfikację: odtąd były „czasami zwane kazaniem”⁶⁴² – lub poprawniej: „mowami”⁶⁴³ – i niejednokrotnie analizowano je łącznie, często reprezentatywnym dla obydwu czyniąc drugi z nich⁶⁴⁴.

Traktat *De principio*, ukończony 9 czerwca 1459 roku, jest najważniejszym i najbardziej reprezentatywnym dziełem napisanym przez Kuzańczyka w obliczu „wzrastającej [u niego] świadomości fundamentalnej różnicy”⁶⁴⁵, którą poznawana w nowym świetle w oparciu o greckie teksty myśl neoplatońska wykazuje względem konstruowanej na bazie Nowego Testamentu współczesnej mu teologii⁶⁴⁶. Wchodząc w wewnętrzny dialog z „Proklosową filozofią Logosu”⁶⁴⁷, Mikołaj z Kuzy prowadzi argumentację *De principio* tak, by dowieść, że Pismo Święte „bez obaw filologicznych”⁶⁴⁸ zgadza się z filozoficznymi założeniami antyku, chcącymi wyeliminować z opisu boga „wszelkie predykaty afirmatywne i negatywne”⁶⁴⁹. O ile ostatni punkt rozważań traktatu jako jego „Konkluzja”⁶⁵⁰ (DP 40) w sposób otwarty konfrontuje dwa systemy myśli, stwierdzając definitywnie, że tytułowym początkiem, o

⁶³⁸ H. PASQUA, „Les opuscules de l’année 1459. Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l’Institut catholique de Rennes, 2011, s. 215.

⁶³⁹ Por. I. KIM, „The Reform of Space for Prayer: *Ecclesia primitiva* in Nicholas of Cusa and Leon Battista Alberti”, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 84.

⁶⁴⁰ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, s. 46.

⁶⁴¹ „(...) sie bilden zwei Seiten einer programmatischen Einleitung (...). Beide kleinen Traktate [*De aequalitate* und *De principio*] oder *Sermones* sind Erklärungen des Johannesevangeliums.” K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 514-515.

⁶⁴² F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 61.

⁶⁴³ Jak pisze Hopkins: „(...) słowo *sermo* oznacza nie tylko *kazanie*, ale również *mowa* (...)”. J. HOPKINS, „Notes to *De principio*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 288, przyp. 1.

⁶⁴⁴ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 61-70; H. PASQUA, „Les opuscules de l’année 1459. Introduction”, s. 215-240; G. GUSMINI, *L’uomo nel mistero di Cristo*, s. 266-271; K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 514-516.

⁶⁴⁵ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 181.

⁶⁴⁶ Por. R. DA COSTA, B.S. SANTOS, „Nicolau de Cusa (1401-1464) em diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo”, *Mirabilia* 19, «Nicholas of Cusa in Dialogue», 2014, s. 95-96.

⁶⁴⁷ D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies*, s. 226.

⁶⁴⁸ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 501.

⁶⁴⁹ F. BERTIN, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Paris, Cerf, 1991, s. 21.

⁶⁵⁰ H. PASQUA, „Les opuscules de l’année 1459. Introduction”, s. 240.

którym pisali starożytni jest Chrystus, o tyle to, jakimi środkami Kuzańczyk dokonuje tej krytycznej i rewaluacyjnej oceny filozofii neoplatońskiej oraz kształt jej epistemologicznej transpozycji, znajdują się w następującym fragmencie, przedstawiającym zbiorczo *Zamysł autora*⁶⁵¹ (DP 1-2) i jego *Résumé*⁶⁵² (DP 34-39):

«Kim Ty jesteś?» Odpowiedział im Jezus: «Początkiem, który ponadto i do was mówię» (J 8,25).

Zamiarem [moim] jest – dla ćwiczenia intelektu – z Bożego daru poruszyć niektóre [kwestie] na temat początku. W języku greckim początek jest bowiem rodzaju żeńskiego, a w tym [konkretnie] miejscu [jest on] w bierniku. Stąd Augustyn wyklada [to następująco]: «Wierście we mnie [jako w będącego] początkiem, który ponadto i do was mówię, abyście nie przepadli w grzechach waszych».

Prześledźmy więc najpierw, czy początek jest. Platon – jak pisze Proklos w *Komentarzu do Parmenidesa* – utrzymywał, że ten świat wszedł w byt od starszej przyczyny, albowiem to, co podzielne nie może utrzymywać się w istnieniu samo przez się (...). Stąd (...) jest oczywiste, że nie jest utrzymującym się w istnieniu sam przez się czy też autohipostazą (...). Wynika stąd, że tylko to, co nieskończone i wieczne jest autohipostazą, czy też istniejącym samo przez się, skoro ono tylko jest niepodzielne i nic jemu nie może być dodane (...).

Reasumując więc te rzeczy, które zostały poruszone, [a mianowicie to] że początek okazuje się być jednościowy i sam [jeden] wieczny, stwierdzam, że ten świat tym, czym jest jest z [aktywności] jednościowego początku. (...) A zatem jak przed tym, co mnogie [jest] nie-mnogie, tak przed bytem nie-byt, a przed intelektem nie-intelekt, i w ogóle przed wszystkim wypowiadalnym niewypowiadalne. Zatem negatywne [działania są] początkiem wszystkich twierdzeń (...) [i stąd] twierdzenie lepiej się ma w negacji (...).⁶⁵³

⁶⁵¹ H. PASQUA, „Les opuscules de l'année 1459. Introduction”, s. 239.

⁶⁵² H. PASQUA, „Les opuscules de l'année 1459. Introduction”, s. 240.

⁶⁵³ DP 1,0-5; 2,1-7; 5,9-11; 34,1-3.5-8.10 (h X/2b, 3.5.47): «Tu quis es?» Respondit eis Iesus: Principium, qui et loquor vobis» (Jo. 8, <25>). *Propositum est pro exercitatione intellectus de principio Dei dono quaedam tangere. Est autem principium in Graeco feminini generis et in hoc loco accusativi casus. Hinc Augustinus exponit: Principium, qui et loquor vobis, me credite, ut non pereamini in peccatis vestris. Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse prodiisse, nam partibile non potest per se subsistere (...). Unde (...) patet quod non est per se subsistens sive authypostaton. (...) Patet ex his quod solum infinitum et aeternum est authypostaton sive per se existens, cum illud solum sit impartibile et cui nihil adici potest (...). Resumendo itaque, quae tacta sunt, principium esse uniternum et ipsum aeternum manifestum dico hunc mundum ab uniterno principio id esse, quod est. (...) Sicut igitur ante multa non multa, sic ante ens non ens et ante intellectum non intellectus et generaliter ante omne effabile ineffabile. Negativa igitur principium omnium affirmationum (...) [et unde] affirmatio melius est in negatione (...).*

W pierwszej części powyższego tekstu Mikołaj dokonuje problematyzacji głównego tematu dzieła, za punkt wyjścia obierając w tym celu swoiście interpretowaną perykopę z *Ewangelii według świętego Jana*. Cytując odpowiedź, jakiej Jezus udziela pytającym o Jego tożsamość Żydom, Kuzańczyk proponuje (*propositum est*) czytelnikowi specyficzne „ćwiczeni[e]” (*exercitati[o]*) gramatyczne, które na wielu poziomach żongluje słowem przyzywanych autorytetów. Przywołując tekst Wulgaty i komentujący go *In Iohannis Evangelium Tractatus* świętego Augustyna⁶⁵⁴, Mikołaj z Kuzy dowodzi, że wykorzystane w wypowiedzi Jezusa łacińskie słowo *principium* w wersji greckiej (*in Graeco*) jest rzeczownikiem „rodzaju żeńskiego” (*feminini generis*), występującym nie w mianowniku, a w „bierniku” (*accusativi casus*) i stąd przyjmującym „tu” (*in hoc loco*) funkcję nie orzecznika mogącego wirtualnie uaktywniać łącznik *esse*, lecz dopełnienia, które niniejszym w wywołanej konstrukcji *accusativus duplex* w niedefinitywny sposób decyduje o „relacji predykatywnej”⁶⁵⁵ względem drugiego biernika. Kończąc problematyzację tak, by potwierdzić, że w analizowanym fragmencie Nowego Testamentu Jezus nie odnosi się do pytania „«Kim Ty jesteś?»” (*«Tu quis es?»*), a więc do kwestii swojego bytu, Kuzańczyk wkłada ostatecznie w usta Mistrza z Nazaretu wymijającą odpowiedź, skompilowaną na bazie *XXVIII Traktatu na Ewangelię świętego Jana*: „Wierzcie we mnie [jako w będącego] początkiem” (*Principium me credite*).

Dokonawszy swobodnej interpretacji tekstu świętego Augustyna i ustawiwszy analizę poza przyjmowanym przez niego kadrem ontologicznym⁶⁵⁶, w drugiej części powyższego fragmentu *De principio* Mikołaj z Kuzy przechodzi płynnie (*primum*) i konsekwentnie (*igitur*) do ustalenia „czy początek jest” (*si est principium*). Choć tak sformułowana kwestia wstępna, wykazując daleko idące „współbrzmienie”⁶⁵⁷ z dziełami klasyki myśli europejskiej, mogłaby się wydawać standardowym pytaniem retorycznym o pozytywnej odpowiedzi, to jednak pojawiając się w zarysowanym wcześniej kontekście radykalnej różnicy ontycznej między Bogiem a stworzeniem, celowo poszerza horyzont hermeneutyczny traktatu o problem „orzeczalności”⁶⁵⁸ istnienia *principium*. Pragnąc rozwiązać tę językową trudność i świadomie uwzględniając rdzennie filozoficzne, a jednocześnie *stricte* neoplatońskie odniesienia, Kuzańczyk sięga po myśl Platona prezentowaną i reprezentowaną głównie przez

⁶⁵⁴ Na temat źródeł, z jakich korzystał tu Mikołaj – por. G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 267, przyp. 2.

⁶⁵⁵ M. LAVENCY, „La proposition infinitive (A.c.I.)”, [w:] C. BODELOT (red.), *Grammaire fondamentale du latin*, vol. X: *Les préposition complétives en latin*, Leuven, Peeters, 2003, s. 128.

⁶⁵⁶ Por. F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 66-67.

⁶⁵⁷ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 267. Pasqua porównuje Mikołajowe pytanie do jednego z pierwszych pytań *Sumy teologicznej* świętego Tomasza z Akwinu. Por. H. PASQUA, „Notes”, s. 355, przyp. 615.

⁶⁵⁸ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 268.

Proklosowy „Komentarz do Parmenidesa” (*commentarii Parmenidis*)⁶⁵⁹. Mając do dyspozycji jego łacińskie tłumaczenie autorstwa Wilhelma z Moerbeke (ok. 1215-ok. 1286)⁶⁶⁰, być może również przekład Jerzego z Trapezuntu, który otrzymał około 1459 roku⁶⁶¹, a z dużym prawdopodobieństwem także dostęp do jego wersji greckiej⁶⁶², autor *De principio* obiera za narzędzie analiz parę neoplatońskich określeń odnoszących się do koniecznych elementów idealnego (*unde patet quod*) początku: oryginalnie Proklosowy⁶⁶³ neologizm „autohipostaza” (*authypostatōn*) oraz oddający je Moerbekowy⁶⁶⁴ zwrot „utrzymujący się w istnieniu sam przez się” (*per se subsistens*). To właśnie w zestawieniu tych dwóch atrybutów z „podzieln[ością]” (*partabil[itate]*), a więc z cechą „t[ego] świa[ta]” (*h[uius] mund[us]*), i tym samym we wskazaniu na „starsz[ą] [od niego] przyczyn[ę]” (*senior[is] causa*)⁶⁶⁵ – to znaczy taką, która jest „wieczn[a]” (*aetern[a]*) i „nieskończona” (*infin[it]a*) – Mikołaj dostrzega u Proklosa operację przeprowadzającą dowód na istnienie początku, a jednocześnie otwierającą możliwość odwrócenia perspektywy problemu orzekalności o istnieniu w ogóle, z której to możliwości Kuzańczyk korzysta, proponując dającą się wyczytać między liniami tekstu następująca argumentacja: skoro wyłączną (*illud solum*) domeną *principium* jest decydowanie o „w[ejściu] w byt” (*in esse prod[ucere]*) tego, co poza nim, oraz decyzja o „utrzymaniu” (*subsistere*) bycia względem „si[ebie]” (*se*) samego, to także początek orzekania o istnieniu – inicjowanie aktywności słownej człowieka – znajduje się po stronie Tego, który nigdy nie wykazuje pasywności⁶⁶⁶ i do którego konsekwentnie „nic nie może być dodane” (*nihil adici potest*), tym bardziej bycie i to w formie predykatu.

⁶⁵⁹ Chodzi tu o fragment *Księgi trzeciej*, rozpoczynający się od słów: „(...) czy widzialny świat (...) jest autohipostazą, [czy też powinniśmy przypuszczać, że zależy od jakiejś innej od niego przyczyny]?” (... τὸν κόσμον τοῦτον τὸν φαινόμενον ... πότερον αὐτοὑπόστατον [θετέον ἢ ἐξ αἰτίας ἄλλης εἶναι κρείττονος]. PROCLUS, *Philosophi platonici opera inedita*, Parisii, A. Durand, 1864, 785,5.7 i [786.17]).

⁶⁶⁰ Por. J. HOPKINS, „Notes to *De principio*”, s. 288-289, przyp. 4.

⁶⁶¹ Jak podaje br. Jan Bernd Elpert OFMCap, „Początkowo Kuzańczyk znał *Parmenidesa* Platona w tłumaczeniu Moerbeke’a skopiowanym w jego Cod. Cus. 186, który podążał za tekstem jedynie do 128c, czyli końca pierwszej hipotezy. Około 1459 roku otrzymał on pełny tekst w nienajlepszym tłumaczeniu Jerzego z Trapezuntu (Ms. Volterra Biblioteca Guarnacci 6201, fol. 61r-86v). Manuskrypt ten zawiera ręczne notatki wykonane przez kardynałów Kuzańczyka i Bessariona.” J.B. ELPERT, „Some remarks regarding Nicholas of Cusa and his manuscripts”, *Helmántica* 63/190, 2012, s. 249.

⁶⁶² Por. H. PASQUA, „Les opuscules de l’année 1459. Introduction”, s. 217.

⁶⁶³ Por. J. HOPKINS, „Notes to *De principio*”, s. 289, przyp. 6.

⁶⁶⁴ Por. H. PASQUA, „Les opuscules de l’année 1459. Introduction”, s. 355, przyp. 616.

⁶⁶⁵ Tłumaczenie fragmentu 786.17 *Komentarza do Parmenidesa*, na który powołuje się Mikołaj, u Wilhelma z Moerbeke brzmi następująco: „*Oportet igitur mundum ex alia causa meliori esse (...) mundus dependet ex causa aliqua seniore*”. PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, vol. I: *Livres I à IV*, Leuven, University Press, 1982, s. 136. W manuskrypcie zwanym *Codex Cusanus 186* widnieje w tym miejscu na marginesie 121 notatka Kuzańczyka, która brzmi: „*oportet mundum ex alia meliori causa esse et seniore*”. Por. K. BORMANN, „Einführung”, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Tu quis es <De Principio>. Über den Ursprung*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, s. xvi; K. BORMANN, „Affirmation und Negation. Der Parmenides-Kommentar des Proklos in Nikolaus von Kues’ Schrift *Tu quis es*”, *Theologische Quartalschrift* 181/2, «600 Jahre Nikolaus von Kues (1401-2001): Tradition und Aktualität Negativer Theologie», 2001, s. 89, przyp. 27.

⁶⁶⁶ Por. DP 22,6-7 (h X/2b, 30-31): *Recte (...) videtur per se actu subsistens*.

W trzeciej części cytowanego tekstu Mikołaj z Kuzy podsumowuje (*resumendo*) dotychczasowe, zbudowane na myśli Proklosa, analizy dotyczące (*quae tacta sunt*) początku, jego istnienia (*principium esse*) i posiadanych przez niego właściwości. Na wstępie *Résumé* (DP 34-39) – dokonując syntezy tego, co z jednej strony zostało ustalone już w pierwszych fragmentach dzieła (DP 2-5) w oparciu o analizę przymiotnika „starsza” (*senior*), a z drugiej rozwinięte na przestrzeni kolejnych punktów (DP 6-33) przez wieloaspektową odmianę filozoficzną pojęcia „jedno” (*unum*) – autor *De principio* wymienia główne cechy początku, układając je w mnemotechniczną frazę *uniternum et ipsum aeternum*: „jednościowy i sam [jeden] wieczny”⁶⁶⁷. Stosując to słowno-logiczne ćwiczenie, Kuzańczyk ułatwia czytelnikowi zapamiętanie – podkreślającego aktualną niepodzielność i potencjalną niepomnażalność *principium* – idiolektu *uniternum*, który nie tylko wpisuje się w ramy twórczego korzystania z języka w opisie teologicznym, tak charakterystycznego dla ostatniego etapu pisarskiej działalności Mikołaja, ale w całym *Corpore Cusani* występuje i to dwukrotnie (*uniternum/uniterno*) jedynie w tym fragmencie.⁶⁶⁸

Po wyostrzających uwagę zabiegach mnemotechnicznym i neologicznym, które niosą przesłanie o aktualnej i potencjalnej niezłożoności początku, autor *De principio* przechodzi wreszcie do przedstawienia czytelnikowi kluczowej tezy fundującej doktrynę o uczonej niewiedzy i uroczycie „stwierz[a]” (*dic[it]*), że od „[aktywności] takiego właśnie „początku” (*ab uniterno principio*)⁶⁶⁹ uzależniony jest faktyczny byt rzeczywistości (*hu[ius] mund[i] id esse, quod est*). Tę metafizyczną konstatację Kuzańczyk przedłuża o dwie konsekwencje epistemologiczne, które – spinając *De principio* tematyczną klamrą – pokazują ostatecznie, na czym polega posłuszeństwo

⁶⁶⁷ Dwa powody krytyczno-edycyjne przemawiają za tym, żeby słowo *uniternus* tłumaczyć jako „jednościowy”, a nie jako „trójjedyny”, idąc w drugim wypadku za współczesnymi wydawcami wersji niemieckiej, angielskiej czy francuskiej *De principio*. Pierwszy to najbliższy kontekst wypowiedzi, w którym tuż po zdaniu z *uniternum principium* następuje dopowiedzenie na temat niemultiplikowalności i jedności początku: „Ani nie ma wielu początków, jak to zostało stwierdzone. To, co nie-mnogie nie może być ujmowane inaczej niż jako jedno.” Por. DP 34,3-4 (h X/2b, 47). Drugi to kontekst całości dzieła Kuzańskiego, który wskazuje na to, że Mikołaj – aby opisać Boga w Trójcy Jedynej – używa klasycznego dla teologii słowa *unitrinus*. Por. DVD 71,2 (h VI, 58).

⁶⁶⁸ O tym, że przymiotnik „jednościowy” – jako wariacja językowa z użyciem przysłowka *uniter* („tworząc jedność”) – nie jest u Kuzańczyka jedynym przykładem określania cech początku za pomocą neologizmów konstruowanych wokół tematu *uni-*, świadczy przymiotnik *unialis* wykorzystany w sformułowaniu DP 30,4 (h X/2b, 42) „odnośnie do jednoczącej przyczyny jedności” (*ad unialem unitatis causam respiciens*), cytowany przez Mikołaja za łacińskim tłumaczeniem *Komentarza do Parmenidesa*, ale niekoniecznie znany kopiście manuskryptów Kuzańskich. Por. K. BORMANN, „Anmerkungen [zu *De principio*]”, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. III: *De beryllo – Über den Beryll; Tu quis es <De Principio> – Über den Ursprung; Trialogus de possess – Dreiergespräch über das Können-Ist; Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, s. 60, przyp. 130 [p.w.]; PROCLUS, *On Plato's Parmenides*, Princeton, Princeton University Press, 1987, s. 410, przyp. 18. Inaczej sytuację oceniał Hopkins, obstając przy słówku *virtualis*. Por. J. HOPKINS, „Notes to *De principio*”, s. 294, przyp. 111.

⁶⁶⁹ Przyimek *a, ab* w łacinie funkcjonuje jako element zdania pozwalający wskazać na „punkt wyjścia (suponowanej) czynności”. J. KORPANTY (red.), *Słownik łacińsko-polski*, vol. I: *A-H*, Warszawa, PWN, 2001, s. 1.

słowom Jezusa zawartym we wstępnym cytacie z *Ewangelii według świętego Jana*. Po pierwsze ogólną zasadą teologalną (*generaliter*) dotyczącą traktowania Boga jako początek (*principium me credite*), wypracowaną bezpośrednio na bazie przystępującej Mu *uniternitas*, jest według Mikołaja z Kuzy przyjmowanie, że działa On „przed wszystkim wypowiedalnym” (*ante omne effabile*), czyli przed takimi „twierdze[niami]” (*affirmation[es]*), jak „by[t]” (*ens*), czy „intelekt[t]” (*intellectu[s]*). Druga konsekwencja, rozwijająca w oryginalny sposób doktrynę o *docta ignorantia*⁶⁷⁰ i wyprowadzana w prostej linii z tego, że podkreślana interwencja Boga jest „negatywn[a]” (*negativa*)⁶⁷¹, to teza głosząca, że każde „twierdzenie lepiej się ma w negacji” (*affirmatio melius est in negatione*). Te hermeneutyczno-egzegetyczne zasady stoją u podstaw dwóch kolejnych idiolektycznych „pendentów”⁶⁷² Kuzańczyka: trialogu *O możnobyście* oraz tetralogu *O nie-Innym*.

Triologus de possest Mikołaj z Kuzy pisze w lutym 1460 roku w Zamku Andraz⁶⁷³, na kilka miesięcy przed upokarzającymi wydarzeniami związanymi z uwięzieniem go w Bruneck przez arcyksięcia Zygmunta Habsburga⁶⁷⁴. Korzystając pośrodku walk militarno-dyplomatycznych z wykrojonej w kalendarzu księcia-biskupa Brixen „chwili wytchnienia”⁶⁷⁵, gdy – zgodnie z epickim opisem zawartym w pierwszym zdaniu dialogu – „nadarza się (...) od dawna upragniona okazja do rozmowy z kardynałem”⁶⁷⁶, Bernard Kraiburg, który dopiero co „reprezentował go w negocjacjach trydenckich”⁶⁷⁷, nakłania sekretarza biskupiego Jana Andrzeja Bussi do zainicjowania twórczej konwersacji, która ostatecznie dla Mikołaja z Kuzy staje się sposobnością do pisemnego przedstawienia kolejnej odsłony dyskursu poświęconego nowatorskiemu strukturyzowaniu poznania za pomocą języka teologicznego.

⁶⁷⁰ Por. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 515.

⁶⁷¹ Zgodnie z głosem Kuzańczyka umieszczoną na marginesie łacińskiego tłumaczenia *Komentarza do Parmenidasa* negacja ta jest podwójna (*non multa et negativa non multa est generativum multorum*): pierwsza negacja to inność Boga w stosunku do świata, druga negacja to auto-negacja Boga, rodząca świat. Por. K. BORMANN, „Anmerkungen [zu *De principio*]”, s. 61, przyp. 148. Według Maurice’a de Gandillaca doktryna o tym, że Bóg (*non-multa*) jest inny od świata (*multa*), który rodzi, dokonując zaprzeczenia samego Siebie (*non-non-multa*), jest prototypem myślenia o Bogu jako o *non aliud*. Por. NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, s. 497, przyp. 13. Z kolei Giovanni Gusmini, mówiąc o DP 34 i związanej z tym fragmentem koncepcji dwukrotnej negacji, prezentuje ciekawą analizę Paula Ricoëura dotyczącą kształtu zachodniej metafizyki, która po to, by znaleźć odpowiedź na kwestię pochodzenia (tu: oryginalności) bytu, kroczyła – za pośrednictwem między innymi Mikołaja z Kuzy – drogą określaną jako *negatio negationis*. Por. G. GUSMINI, *L’uomo nel mistero di Cristo*, s. 269, przyp. 11.

⁶⁷² F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 183.

⁶⁷³ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 273. Autor wskazuje na informację dotyczącą pobytu Mikołaja z Kuzy ze swym wiernym sekretarzem Janem Andrzejem Bussim w Zamku Buchenstein w lutym 1460 roku w związku z audiencją, jakiej kardynał udzielił Bernardowi Kraiburg, kanclerzowi arcybiskupa Salzburga.

⁶⁷⁴ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 113-114.

⁶⁷⁵ H. PASQUA, „Introduction [au «*Pouvoir-est*»]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le «pouvoir-est» (1460)*, Paris, PUF, 2014, s. 8.

⁶⁷⁶ MIKOŁAJ Z KUZY, „O możnobyście”, *Kronos* 37/2, «Ciemność istnienia», 2016, s. 5. TDP 1,5-6 (h XI/2, 3): *Cum nobis concedatur colloquendi cardinalem dudum optata facultas(...)*.

⁶⁷⁷ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 273, przyp. 1.

Punktem wyjścia dialogu jest ufundowany biblijnie temat poznawania Boga przez obserwację świata stworzonego, a leitmotywem sformułowanie zaczerpnięte z *Listu świętego Pawła Apostoła do Rzymian*: „niewidzialne przymioty Boga są widzialne” (Rz 1,20). Fraza paulińska *invisibilia conspiciuntur* wybrzmiewa w początkowym fragmencie problematyzującym tematykę dzieła, powtarzając się na zasadzie refrenu w pierwszych słowach wszystkich trzech uczestników spotkania⁶⁷⁸, następnie na poszczególnych jego etapach i wreszcie przy końcu dialogu, gdzie znajduje się retoryczne pytanie Bernarda: „Czym zaś jest Bóg, jeśli nie niewidzialnością widzialnego, jak powiada apostoł w słowie przytoczonym u zarania naszej rozmowy?”⁶⁷⁹ Antylogie i antytezy biblijne wprowadzone przez Kuzańczyka jako osnowa dzieła z jednej strony świadczą o ciągłości krytycznego projektu epistemologicznego podejmowanego przez niego od *De docta ignorantia*, a z drugiej stają się dla niego pretekstem do zaprezentowania nowej „metafizyki ekspresji”⁶⁸⁰, u której początku stoi nazwanie Boga terminem możnobyt (*possest*), jako że „wszystko jest w nim objęte i stanowi on dostatecznie trafne imię Boga wedle jego ludzkiego pojęcia”⁶⁸¹. Powstała w taki sposób „hermeneutyka możliwości”⁶⁸², w której „Bóg jako *Possest* jest Istniejącą-możliwością, Zaktualizowaną-możliwością, Aktualnym-istnieniem-możliwością”⁶⁸³, implikuje określoną drogę docierania do widzenia niewidzialnej prawdy. Całokształt poznawania rzeczywistości, którego głębia kryje się we właściwym rozumieniu Istoty Najwyższej określanej imieniem *Possest*, kardynał z Kuzy opisuje w następującym fragmencie egzemplarycznym dla ogółu dzieła *O możnobyć* ze względu na odniesienie do teologii świętego Pawła, typowe dla myśli Kuzańczyka elementy oksymoroniczne oraz bezpośrednie odwołanie się do tytułowego epitetu Boga:

Kardynał: Imię to prowadzi spekulującego ponad wszelki zmysł, rozum i umysł do mistycznego widzenia, które jest kresem wznoszenia się wszelkich sił poznawczych i początkiem objawienia nieznanego Boga. Pozostawiwszy bowiem wszystko za sobą, poszukiwacz prawdy wznosi się ponad siebie i spostrzega, że nadal nie ma dostępu do niewidzialnego Boga, który pozostaje dlań niewidzialny, gdyż za pomocą światła własnego rozumu Boga nie można zobaczyć. Wówczas oczekuje on z najwyższym oddaniem i pragnieniem tego wszechmożnego słońca, którego wzejście położy kres mrokom i oświeci go, toteż o tyle ujrzy niewidzialnego, o ile on sam się ujawni. W ten sposób rozumiem słowa apostoła, że od

⁶⁷⁸ TDP 2,3.5.10.12-13 (h XI/2, 4).

⁶⁷⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, „O możnobyć”, s. 6. TDP 72,7-9 (h XI/2, 84): *Quid deus nisi visibilium invisibilitas, uti apostolus in verbo in principio nostrae colloctionis praemisso intuit?*

⁶⁸⁰ P. MAGNARD, „Une métaphysique de l’expression”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Dialogus de possest*, Paris, Vrin, 2006, s. 7-19.

⁶⁸¹ MIKOŁAJ Z KUZY, „O możnobyć”, s. 10. TDP 14,7-8 (h XI/2, 18): *Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum.*

⁶⁸² P. MAGNARD, „Une métaphysique de l’expression”, s. 8.

⁶⁸³ J. HOPKINS, *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978, s. 18.

stworzenia świata Bóg przejawia się tym, którzy z najwyższą wiarą poszukują go jako stwórcy, mianowicie uznając świat za stworzenie i pytając o przekraczającego świat stwórcę.⁶⁸⁴

W pierwszej warstwie tekstu Mikołaj z Kuzy opisuje podmiot poznający, najpierw określając go nazwami „spekulując[y]” (*speculan[s]*), „poszukiwacz” (*inquisitor*) oraz „[ten], któr[y] poszukuj[e]” (*quaeren[s]*) – stosownie do trzech kolejnych łacińskich zdań tworzących powyższy fragment. Następne określenie podmiotu związane jest z jego lokalizacją względem czasoprzestrzeni procesu poznawczego, do której „prowadzi” (*ducit*) tytułowe „imię” (*nomen*) Boga, ukazujące Go jako zasadę poznania: uznając, że w kontekście ludzkiego nabywania wiedzy dla Boga jest-możliwe (*possest*) to, co człowiekowi wydaje się niemożliwe-do-zaistnienia (po łacinie: *non potest esse*), podmiot poznający „pozostawi[a] wszystko za sobą” (*omnibus relictis*), dzięki czemu otwiera się przed nim nowy sposób doświadczania rzeczywistości, przybierający formę penetracyjnego „wznoszenia się” (*ascensus*).

W drugiej odsłonie passusu Kuzańczyk traktuje konsekwentnie o etapach tej odgórnie (*supra*) warunkowanej Bożym dynamizmem eksploracji poznawczej. Pierwszym krokiem jest ludzkie wyjście „ponad wszelki zmysł, rozum i umysł” (*super omnem sensum, rationem et intellectum*). Takie posunięcie uruchamia w człowieku sprawność „mistycznego widzenia” (*mystica[e] vision[is]*), ale zarazem zamyka dalszą jego zdolność poznawczą (*omnis cognitiv[a] virtu[s]*) ze względu na „mro[k]” (*calig[o]*), który panuje w tej fazie „dostępu” (*access[i]*) do „prawdy” (*veritat[em]*) oraz z racji na brak „światła” umożliwiającego widzialność (*cum nulla luce videatur*). Graniczna sytuacja poznawcza, w której „niewidzialn[y] B[óg] pozostaje niewidzialny” (*invisibil[is] deu[s] manet invisibilis*) – zwana przez Mikołaja z Kuzy „kresem” (*finis*) – domaga się postawy najpobożniej pragnącego oczekiwania (*exspecta[tio] devotissimo desiderio*) na wschód „słońca” (*sol[is]*), czyli „początek” objawienia nieznanego Boga” (*revelationis incogniti dei initium*).

Trzeci temat cytowanego fragmentu *Trialogi de possest* to konsekwentnie kształt, jaki przybiera zapowiedziany wcześniej najwyższy stopień poznawania. W pierwszej kolejności Kuzańczyk podkreśla, że wspomniane objawienie to dzieło Boskiego aktora, który – nie związany ludzkimi ograniczeniami – „sam się ujawn[ia]” (*se ipsum manifesta[t]*). Człowiek z kolei tego typu spotkania z Bogiem objawiającym się

⁶⁸⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, „O możnobyście”, s. 11. TDP 15,1-14 (h XI/2, 19-20): *Cardinalis: Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium. Quando enim supra se ipsum omnibus relictis ascenderit veritatis inquisitor et reperit se amplius non habere accessum ad invisibilem deum, qui sibi manet invisibilis, cum nulla luce rationis suae videatur, tunc exspectat devotissimo desiderio solem illum omnipotentem et per sui ipsius ortum pulsa caligine illuminari, ut invisibilem tantum videat quantum se ipsum manifestaverit. Sic intelligo apostolum deum a creatura mundi intellecta, puta quando ipsum mundum creaturam intelligimus et mundum transcendentem creatorem ipsius inquirimus, se manifestare ipsum ut creatorem suum summa formata fide quaerentibus.*

jako *Possest* zdaniem autora dialogu *O możnobyście* doświadcza na sposób „oświec[enia]” (*illumina[tionis]*), wykraczającego poza jego zdolności poznawcze. Mając na uwadze „słowa apostoła” (*apostolum*) z *Listu do Rzymian* o „przekracza[niu] świa[ta w kierunku jego] stwórcy” (*mundum transcenden[dere versus] creatorem ipsius*), doświadczaną na odcinku epistemicznym „wszechmożn[ą]” (*omnipotentem*) Bożą transcendencję Kuzańczyk „rozumi[e]” (*intellig[it]*) ostatecznie jako aktywność, która wyznacza warunki możliwości procesu poznawczego, a samo takie (*sic*) transcendentalne traktowanie Bożego objawienia (*se manifestare*) w przestrzeni ludzkiego poznawania to dla niego wyraz „najwyższ[ej] wiar[y]” (*summ[ae] format[ae] fide[i]*).

Ostatnim idiolektycznym dziełem Mikołaja z Kuzy jest tetralog *Directio speculantis seu de non aliud* ukończony w Rzymie zimą 1461-62. Po – wynikającej z potrzeby chwili – „teologiczno-apologetycznej”⁶⁸⁵ *Cribratio Alkorani*, napisanej „zimą 1460 roku na prośbę papieża Piusa II”⁶⁸⁶, oraz po przebytej w czerwcu 1461 roku jelitowej zapaści chorobowej⁶⁸⁷, w wyniku której kardynał z Kuzy był przez kilka miesięcy „niezdolny do jakiegokolwiek intelektualnej aktywności”⁶⁸⁸, a nawet zaczął ponownie dyktować testament na wypadek swojej rychłej śmierci⁶⁸⁹, dzieło *O nie-Innym* to powrót do prowadzonej we wcześniejszych pismach konsekwentnej „medytacji nad imionami Boga”⁶⁹⁰, a jednocześnie „ostateczna synteza”⁶⁹¹ obustronnie płodnej korespondencji z myślą autora *De divinis nominibus*, tradycyjnie kojarzonego z Dionizym Areopagitą.

Poszukując najlepszego imienia Boga, występujący w *De non aliud* jako *Nicolaus* i zainteresowany „uważanym za siebie pokrewny”⁶⁹² *Korpusem Dionizjańskim*, Kuzańczyk wchodzi w dialog z osobami, które podobnie jak on „ucieleśniają wielkie zagadnienia tamtej epoki”⁶⁹³ – zarówno bieżące nurty myślowe, jak i nowe pola eksploracji otaczającej rzeczywistości. Pierwszy z nich, Jan Andrzej Bussi, bohater wcześniejszego *Triologu*, osobisty sekretarz kardynała i opat benedyktyńskiego Klasztoru świętej Justyny koło Sezzadio, uosabia myśl platońską oraz „świeżo

⁶⁸⁵ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 553.

⁶⁸⁶ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxvi.

⁶⁸⁷ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, s. 46.

⁶⁸⁸ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 136.

⁶⁸⁹ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 460.

⁶⁹⁰ H. PASQUA, „Préface”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Du non-autre. Le guide du penseur*, Paris, Cerf, 2002, s. 18.

⁶⁹¹ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 119.

⁶⁹² C. STINGER, „Italian Renaissance learning and the Church Fathers”, [w:] I. BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, s. 497.

⁶⁹³ K. FLASCH, *Initiation à Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008, s. 107-108.

wynalezioną świętą sztukę (*sacra ars*) druku⁶⁹⁴, którą za sugestią Mikołaja z Kuzy faktycznie rozwijał później w Rzymie jako dyrektor pierwszego włoskiego domu wydawniczego. Prototypem drugiego i najbardziej aktywnego interlokutora jest Ferdynand Martins de Roritz, znawca arystotelizmu, który jako doradca portugalskiego króla Alfonsa V, odpowiedzialny za lizboński komitet do spraw nowej eksploracji świata, korespondował na temat morskiej podróży na zachód ze znanym Kuzańczykowi jeszcze z czasów studiów w Padwie florenckim fizykiem Paolo del Pozzo Toscanellim⁶⁹⁵ i miał wpływ na Krzysztofa Kolumba stawiającego mu pytania o arystotelesowską ideę „*«jednego morza»*, mającego oddzielać od Indii rejon Słupów Herkulesa⁶⁹⁶, czyli dzisiejszą Cieśninę Gibraltarską. To Ferdynand właśnie jako – wespół z Paolo Toscanellim⁶⁹⁷ – „osobisty medyk⁶⁹⁸ Mikołaja z Kuzy zlecił kardynałowi nieobojętną dla powstania *Directionis speculantis* wakacyjną przerwę w obowiązkach, której umiejscowienie w umbryjskim „resorcie Orvieto⁶⁹⁹ zarekomendował ostatni z rozmówców tetralogu. Trzecia figura dzieła *O nie-Innym* to Piotr Balbus z Pizy, „prezentowany jako ekspert⁷⁰⁰ w dziedzinie neoplatonizmu, w tym czasie w Rzymie „najbardziej płodny tłumacz⁷⁰¹ odkrywanego ponownie świata greckiej patrystyki, na prośbę Kuzańczyka akurat „zajęty tłumaczeniem Proklosowej *Theologia Platonica*”⁷⁰².

Punktem wyjścia dzieła *De non aliud* jest prośba Jana, Piotra i Ferdynanda o to, by Mikołaj – bazując na myśli „teolog[a] Dioniz[ego] Areopagi[ty]”⁷⁰³ – zechciał przedstawić „bardziej skondensowany i jaśniejszy sposób podejścia do owych rzeczy, które są poruszane przez właśnie przywołanych⁷⁰⁴ Platona, Arystotelesa i neoplatoników. W ostatniej wypowiedzi *Rozdziału pierwszego*, zawierającego zarówno niniejszą prośbę o syntezę poglądów starożytnych filozofów, jak i odpowiadającą jej wstępną analizę streszczającego ich systemy pojęcia *non aliud*, Mikołaj odwołuje się do *Teologii mistycznej* Dionizego i stwierdza, że: „wydobył on i na różne sposoby wszędzie

⁶⁹⁴ M. WATANABE, „Giovanni Andrea Bussi (1417-1475)”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 91.

⁶⁹⁵ G. MAZZOTTA, „The Emergence of Modernity and the New World”, [w:] A. MOUDARRES, C. PURDY-MOUDARRES, *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2012, s. 19.

⁶⁹⁶ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 52, przyp. 4.

⁶⁹⁷ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 19.

⁶⁹⁸ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 273, przyp. 30. Por. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 274, przyp. 2.

⁶⁹⁹ M. WATANABE, „Orvieto and Monte Oliveto”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 371.

⁷⁰⁰ I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze, Olschki, 2003, s. 11.

⁷⁰¹ C. STINGER, „Italian Renaissance learning and the Church Fathers”, s. 493.

⁷⁰² F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 119. Balbus ukończył tłumaczenie 26 marca 1462 roku. Por. M.J.B. ALLEN, „Marsilio Ficino”, [w:] S. GERSH (red.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 357.

⁷⁰³ DNA 1 (h XIII, 3, 6): (...) *Areopagita Dionysio theologo* (...).

⁷⁰⁴ DNA 1 (h XIII, 3, 7-9): (...) *ad illa, quae per iam dictos tractantur, compendiosior (...) clariorque (...) modus*.

wyjaśniał tajemnicę nie-innego⁷⁰⁵. Po opisie *status quaestionis* Kuzańczyk przechodzi do problematyzacji i w *Rozdziale drugim* proponuje, aby zamiast określać Boga mianem *primum principium*, w ślad za intuicją Dionizjańską spróbować ukazać Absolut właśnie w perspektywie idei *non aliud*. Ostatnie słowa *Rozdziału drugiego*, które służą za podsumowanie nowego ujęcia problemu imienia Boga, zawierając uzasadnienie formalne, przyczynę i skutki używania w odniesieniu do Niego terminu „nie-Inne”, brzmią następująco:

Mikołaj: (...) choć jeden drugiemu nie możemy odkrywać swojej wizji inaczej jak za pomocą sensu wyrazów, nie wydaje się jednak, żeby [można było tego dokonać] precyzyjniej niż wyrażeniem „nie-inne”, jakkolwiek nie jest ono imieniem Boga, które jest przed każdym imieniem wymienialnym na niebie i ziemi (...).

Ferdynand: (...) jasno to postrzegam, gdy widzę, że Bóg to jest nic innego jak Bóg i coś to jest nic innego jak coś, i nic to nic innego jak nic, i niebył nic innego jak niebył. I tak jest ze wszystkim, co w jakikolwiek sposób może być wyrażone. Przez to bowiem widzę, że „nie-inne” poprzedza wszystkie takie-a-takie rzeczy, ponieważ je definiuje, i że one są od niego inne, skoro „nie-inne” je poprzedza.

Mikołaj: (...) Z tego więc teraz widzisz w całej rozciągłości, że znaczenie „nie-innego” służy nam nie tylko jako droga ku początkowi, ale że bliżej wyobraża niewymienialne imię Boga, tak by poszukującym go w nim ono jaśniało jak w [jakiejś] cenniejszej enigmie.⁷⁰⁶

Pierwszy aspekt rozwijanej w powyższym fragmencie problematyzacji to realne – w duchu metafizyki koniekturalnej – spojrzenie na rolę języka w przekazywaniu *alter alteri* posiadanej przez człowieka wiedzy. Z jednej strony Kuzańczyk podkreśla konieczność – „nie możemy inaczej jak” (*non possumus nisi*) – z jaką umysł ludzki ma do czynienia, będąc skazany na „sen[s] wyrazów” (*vocabulorum significatum*) jako zewnętrznego pośrednika w „odkryw[aniu] swojej wizji” (*suam revela[ndo] visionem*). Z drugiej strony przymus lingwistyczny wynika z braku „precyz[ji]” (*praecisi[onis]*) używanych słów w stosunku do idei, którą mają „wyrza[ć]” (*dic[ere]*). Na tym tle najkorzystniej – bo „bliżej” (*propinquius*) ideału niż wszystko inne – prezentuje się sformułowanie „nie-inne” (*non aliud*). Nie będąc „imieniem Boga”

⁷⁰⁵ DNA 5 (h XIII, 5, 18-19): (...) '*non aliud*' *secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum*.

⁷⁰⁶ DNA 7 (h XIII, 6, 12-15.17-27): *Nicolaus*. (...) *Cum nos autem alter alteri suam non possumus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisus utique li 'non aliud' non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et terra nominabile (...). Ferdinandus*. (...) *hoc clare conspicio, quando Deum esse non aliud quam Deum video et aliquid non aliud quam aliquid et nihil non aliud quam nihil et non-ens non aliud quam non-ens et ita de omnibus, quae qualitercumque dici possunt. Per hoc enim video 'non aliud' talia omnia antecedere, quia ipsa definit, et ipsa alia esse, cum 'non aliud' antecedit. Nicolaus*. (...) *Ex his igitur nunc plane vides de li 'non aliud' significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in pretiosiori aenigmate relucescat inquiringibus*.

(*nomen Dei*), już na poziomie semiotyki posiada ono jednak autorytet absolutu. Charakter boski terminu w pełni ukazuje druga warstwa tekstu.

Po ogólnym uzasadnieniu niezbywalnej roli, jaką także w stosunku do teologii spełnia język, w drugiej odstonie powyższego fragmentu Kuzańczyk podaje konkretne powody, dla których lingwistyczna figura *non aliud* posiada arbitralny, aczkolwiek nie pryncypialny, orzekający, lecz jeszcze niefundujący status. Ferdynand, który w tym przypadku jest wyrazicielem gnozeo-genealogicznych poglądów Mikołaja z Kuzy, podając sekwencję podmiotów „Bóg, coś, nic, niebyt” (*Deu[s], aliquid, nihil, non-ens*), stwierdza najpierw, że każdy z nich, zawierając w swojej definicji sformułowanie „nic innego jak” (*non aliud quam*), jest przez *non aliud* strukturyzowany. Owo definiowanie rzeczywistości, które jest dziełem nie-innego, związane jest z „dialektyką transcendencji i immanencji”⁷⁰⁷ *non alius* wobec „wszystki[ego], co w jakikolwiek sposób może być wyrażone” (*omni[um], quae qualitercumque dici possunt*). Zdaniem Ferdynanda bowiem *non aliud* „poprzedza” (*anteced[it]*) wszystko (*omnia*) istotowo oraz istnieniowo i stąd dzięki niemu rzeczy są „takie-a-takie” (*talia*), czyli tożsame z sobą i jednocześnie „inne” (*alia*), czyli różne od nie-innego. W tym punkcie Kuzańska myśl idiolektyczna – w pełni świadomie, ale i z zachowaniem autodystansu⁷⁰⁸ – osiąga swój szczyt, dając ostateczne uzasadnienie zawartej na początku problematyzacji intuicjom i pozwalając na stwierdzenie, że „(...) nie-Inne nie tylko definiuje inne, sprawiając, że uczestniczy ono w jego własnej tożsamości, ale definiuje samo siebie (...).”⁷⁰⁹ Taka konkluzja otwiera na trzecią warstwę cytowanego tekstu, która jest już nie lingwistycznym i nie metafizycznym, ale trynitologicznym opisem *non alius*.

Ostatnia wypowiedź Mikołaja z *Rozdziału drugiego* koncentruje się na teologalnym „znameniu[u]” (*significat[u]*) tytułowego pojęcia prezentowanego tertralogu. Po pierwsze *non aliud* to „droga” (*vi[a]*) pozwalająca traktować Boga jako termino-logiczny⁷¹⁰ „początek” (*principium*), czyli jako zarazem potencjalnego i aktualnego, transcendentnego i immanentnego Stwórcę wszechrzeczy. Ilekroć bowiem powstaje potrzeba, by w określaniu rzeczywistości powołać się na boski, trwały i oryginalny dla niej pierwiastek, tylekroć spełnia te kryteria i za łącznik definicyjny „służy” (*servi[t]*) konstrukcja *non aliud*. Druga korzyść, którą uzyskuje człowiek

⁷⁰⁷ M. ANDOLFO, „Introduzione”, [w:] NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica*, Bologna, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, 2017, s. 8.

⁷⁰⁸ Jak stwierdza w swojej dysertacji doktorskiej o. Jan Bernd Elpert OFMCap: „Wyraża się tu również jego [Mikołaja] umiejętne i zabawne posługiwanie się językiem.” J.B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2000, s. 104.

⁷⁰⁹ J.-M. COUNET, S. MERCIER, „Introduction”, [w:] J.-M. COUNET, S. MERCIER (red.), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 2005, s. vii.

⁷¹⁰ Używając sformułowania „termino-logiczny” mam na myśli całe bogactwo semantyczne, które ono kryje, zawierając w sobie odniesienie do słów: 1) „termin” – w znaczeniu zarówno „nazwa”, jak i „kres”; oraz 2) „logiczny” – w znaczeniu zarówno „słowny”, jak i „konkluzywny”.

wierzący, nazywając Boga *non aliud*, związana jest z możliwością „wyobraż[enia]” (*figura[ndi]*) sobie i bezpośredniego odniesienia się do Tego, którego „imię [jest] niewymienialne” (*innominabile nomen*). Tym samym *non aliud* to narzędzie „[przy]bliż[ające]” (*[ap]propinqu[ans]*) Boga i pozwalające na mówienie o Nim w drugiej osobie, a także – w perspektywie chrześcijańskiej – w Drugiej Osobie. Trzecie dobrodziejstwo, istotne dla teocentrycznie zorganizowanej egzystencji człowieka i wynikające z faktu używania w stosunku do Boga wyrażenia *non aliud*, zasadza się na wysublimowanej mocy rewelacyjnej, którą ono – „oprawione w ekstremalną dokładność i ogromną precyzję conceptualną”⁷¹¹ – w sobie skupia. Z jednej strony dzięki „nie-innemu” imię Boga otrzymuje możliwość „jaśnie[nia]” (*reluce[ndi]*), to znaczy objawiania Boskiej tożsamości wszystkim tym, którzy jej wytrwale „poszukuj[ą]” (*inquir[unt]*). Z drugiej idiolekt *non aliud* nadal pozostaje nośnikiem tajemnicy wiary, „enigm[ą]” (*aenigm[a]*), nie ujawniającą do końca i zbyt pyszałkowato Bożej istoty, dlatego tak bardzo „cenn[ą]” (*pretios[um]*) i pożądaną z językowo-teologicznego punktu widzenia.

⁷¹¹ H. PASQUA, „Le *De non-aliud*: une œuvre de la maturité”, [w:] J.-M. COUNET, S. MERCIER (red.), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 2005, s. 39.

5. Rewiry mądrości (pisma retrospektywne)

Ostatni akcent niniejszej pracy wydobędzie te rysy teologiczno-epistemologicznego projektu Mikołaja z Kuzy, które – podkreślając znaczenie mądrości jako czynnika kognitywnego uwzględniającego całościowy i praktyczny ogląd – decydują o właściwej jego myśleniu integralnej koncepcji racjonalności, poszerzonej o zakorzenienie w doświadczeniu życiowym, także religijnym.

W ostatnich kilkunastu miesiącach przypadającej na lata 1462-1464 naukowej twórczości Mikołaja z Kuzy – „dzieło za dziełem”⁷¹² – powstaje „istny potok prac (...) zaprojektowanych jako podsumowanie podejmowanej przez niego w ciągu całego życia refleksji (...)”⁷¹³. Z jednej strony mając za sobą pierwsze zawarte w *De non aliud* próby syntetycznego przedstawienia myśli starożytnej, a z drugiej ze względów zdrowotnych – odchorowawszy zapaść jelitową oraz cierpiąc z powodu „dolegliwości oczu (...) i dny moczanowej”⁷¹⁴ – „pobudzany przecuciem zbliżającej się śmierci”⁷¹⁵, niebawem Kuzańczyk wydaje polecenie dotyczące „ręcznego spisania jego filozoficzno-teologicznych pism”⁷¹⁶. Z kolei „bardzo zainteresowany niedawnym odkryciem Gutenberga”⁷¹⁷ i mając na uwadze przyszły druk swojego życiowego dorobku⁷¹⁸, Mikołaj gromadzi go w „dwóch pieczętowicie przejrzanych [przez siebie] kodeksach (218 i 219)”⁷¹⁹. Trzecim momentem konsolidacyjnej aktywności zbliżającego się do kresu swego życia kardynała od Świętego Piotra w Okowach są napisane przez niego w tym czasie – w ostatniej odstonie prawdziwego „wylęgu [jego] dzieł”⁷²⁰ – teksty filozoficzno-teologiczne o „retrospektywnym charakterze”⁷²¹, podkreślające „idiosynkrazje i osobliwości”⁷²² metodologiczne obu współtworzących je i nawzajem uzupełniających się dziedzin: odwołujące się do metafor ludycznych *De venatione sapientiae* (*O polowaniu na mądrość*) i *De ludo globi* (*O grze kulą*) oraz ukazujące

⁷¹² E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010, s. 130.

⁷¹³ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, Brill, 1982, s. 10.

⁷¹⁴ M. WATANABE, „Orvieto and Monte Oliveto”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 371.

⁷¹⁵ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 190.

⁷¹⁶ D.F. DUCLOW, „Life and Works”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 46.

⁷¹⁷ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, s. 9.

⁷¹⁸ Pierwszy druk *Corporis Cusani* miał jednak miejsce dopiero 24 lata po śmierci Mikołaja z Kuzy: „Pierwsze wydanie strasburskie, zazwyczaj cytowane jako edycja *a*, została zredagowana i opublikowana przez Martina Flacha w Strasburgu w 1488 roku.” M. WATANABE, „Introduction”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 5.

⁷¹⁹ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 11.

⁷²⁰ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, LSHFrance, 1920, s. 265.

⁷²¹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 189.

⁷²² P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 190.

wnikliwość spojrzenia znajdującego się w wieku starczym Kuzańczyka: *Compendium (Kompodium)* i *De apice theoriae (O szczycie widzenia)*.

Choć dzieła okresu dojrzałego rzucają „nowe światło na resztę Kuzańskiego korpusu, (...) podkreślają [jednak także] (...) zdecydowaną [nie]zmienną”⁷²³ przedstawianych tam poglądów. Zawarte w nich „znaczące postępy w myśleniu”⁷²⁴ związane są nie tyle z treścią, co z „synchroniczn[ym], (...) systematyczn[ym]”⁷²⁵ i syntetycznym podejściem Kuzańczyka do poruszanej wcześniej tematyki. Poglądowość jako pierwsza cecha pism Mikołaja powstałych w ostatnich kilkunastu miesiącach jego życia znajduje swój wyraz głównie w tym, że ich autor raz po raz przenosi porównawczo wzrok na współczesną mu kulturę masową⁷²⁶ i co rusz odstępuje od swobodnej i losowej formy dialogu⁷²⁷ na rzecz metodycznego wykładu. Kwestia „zorientowania na systematyczną prezentację myśli”⁷²⁸ jako drugiej właściwości wyraźnie dostrzegalnej w dziełach późnych Kuzańczyka zasada się znowu na zawartych w nich wyliczeniach i podsumowaniach, w których „artykułuje się”⁷²⁹ wybrana dziedzina wiedzy. Z kolei podejście syntetyczne *operarum posteriorum* kardynała z Kuzy przejawia się w wysiłku skierowanym na wydobycie „klucza hermeneutycznego”⁷³⁰ czy też „punktu wyjścia”⁷³¹, który okaże się zwornikiem opisywanego systemu myśli.

⁷²³ J. HOPKINS, „Preface [to *Metaphysical Speculations*]”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. v.

⁷²⁴ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 190.

⁷²⁵ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa Editrice, 2012, s. 282. W odniesieniu do dzieł okresu dojrzałego Gusmini pisze: „Od teologicznego dyskursu typu – jeśli tak można powiedzieć – *diachronicznego*, postępującego od stworzenia do odkupienia, przechodzi się do teologicznego dyskursu o charakterze *synchronicznym*, uważnego na analizę wyraźniej systematyczną, w którym absolutny prymat Chrystusa potwierdzony jest tak protologicznie, jak i eschatologicznie.”

⁷²⁶ Jak pisze Pauline Watts: „Metafory zbudowane na analogii między filozofowaniem a graniem w gry stoją w centrum dwóch późnych dzieł: *De ludo globi* oraz *De venetione sapientiae*, podobnie jak metafora ikony była centralna dla *De visione Dei*, a metafora berylu dla *De beryllo*.” P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 191.

⁷²⁷ Spośród czterech późnych dzieł Mikołaja z Kuzy (*De venetione sapientiae*, *De ludo globi*, *Compendium*, *De apice theoriae*) co drugie – uwzględniając nawet niejasną chronologię dwóch pierwszych dzieł – ma formę dialogu (*[De ludo globi I] / De ludo globi [II] / De apice theoriae*).

⁷²⁸ J. GONZÁLEZ RÍOS, „Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?”, *Filosofia* LXII/62, «Burocrazia», 2017, s. 142.

⁷²⁹ G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1987, s. 124.

⁷³⁰ D. MOLGARAY, „La recepción de la concepción cusana del poder en los dialogos londinenses de Giordano Bruno”, [w:] G. CUOZZO, A. DALL'IGNA, J. GONZÁLEZ RÍOS, D. MOLGARAY, G. VENTURELLI (red.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, s. 76.

⁷³¹ F.E. CRANZ, „The late works of Nicholas of Cusa”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Leiden, Brill, 1991, s. 147. Tuż po zacytowaniu krytyki zawartej w *De venetione sapientiae*, a wymierzonej w naukę starożytnych – „(...) jak gdyby ten świat był celem wszystkich tych dzieł” – Cranz podkreśla, że tym stwierdzeniem Kuzańczyk odwraca kierunek patrzenia na rzeczywistość: od tego momentu punktem wyjścia jest Bóg, a nie świat.

5.1. Inteligencja ludyczna

Pierwszym retrospektywnym dziełem napisanym przez Mikołaja z Kuzy na kilka lat przed śmiercią – a poza tym „bez wątpienia jego ostatnim wielkim dziełem”⁷³² – jest *De venatione sapientiae*⁷³³. Skomponowany pod koniec roku 1462⁷³⁴ traktat jest „obszernym podsumowaniem jego życiowych intelektualnych poszukiwań”⁷³⁵, a nadto stanowi „filozoficzny testament”⁷³⁶ Kuzańczyka. Zapoznawszy się ze zdobytymi jesienią starożytnymi *Żywotami i poglądami sławnych filozofów* Diogenesa Laertiosa, które znane były naówczas w łacińskim przekładzie dokonany w 1433 roku przez kamedułę Ambrożego Traversari’ego⁷³⁷, Mikołaj tworzy coś „na kształt kompendium”⁷³⁸ własnych teologiczno-filozoficznych koncepcji, jego zdaniem wartych skatalogowania. Mimo iż czuje łączność „z wielkimi myślicielami starożytności, uważa swoje wyniki za cenne i chce je zachować dla przyszłych pokoleń”⁷³⁹, to nie cieszy się jednak najlepszymi ku temu warunkami. Znajdując się gdzieś na pograniczu toskańsko-umbryjskim⁷⁴⁰ i pisząc w pośpiechu, Mikołaj naraża się nieuchronnie na to, że jego *opus* będzie pełne „braków i niejasności”⁷⁴¹. Jednak – choć tekst korpusu zawiera szereg wad redakcyjnych – studium *O łowach mądrości* jako całość jest starannie „czasowo i przestrzennie uporządkowane”⁷⁴², a ponadto opatrzone jest następującym precyzyjnie skonstruowanym *Prologiem*, który zawiera wszystkie elementy wyróżniające Kuzańską

⁷³² J. SFEZ, *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2012, s. 182, przyp. 1.

⁷³³ Posiadamy jedynie jeden rękopis tego dzieła (*Codex Latinus Cusanus 219*) i – choć autoryzowany – nie jest on oczywiście „autografem”. J. HOPKINS, „Notes to *De venatione sapientiae*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, s. 297, przyp. 1.

⁷³⁴ Datę podaję za prowadzonym przez Institut für Cusanus-Forschung i Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Trewirze portalem *Cusanus Portal*, który umieszcza tę informację w zakładce „Nikolaus von Kues - Daten seines Lebens” Por. <http://www.cusanus-portal.de> (7.07.2020). Warto zaznaczyć, że Watanabe optuje tu za „jesienią 1463 roku”. M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. xxvii. Według Flascha chodzi o „przełom roku 1462/1463”. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008³, s. 603.

⁷³⁵ C.L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C., CUA Press, 2003, s. 206.

⁷³⁶ H. PASQUA, „Introduction [à *La chasse de la sagesse*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *La chasse de la sagesse*, Paris, PUF, 2015, s. 7.

⁷³⁷ Tekst *De vitis philosophorum*, opatrzone na marginesie notatkami Kuzańczyka, znajduje się w Muzeum Brytyjskim w Londynie i nosi nazwę *Codex Harleianus 1347*. Por. K. BORMANN, „Einleitung”, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Wiesheit*, Hamburg, Felix Meiner, 2003, s. ix. Vansteenberghie podaje, że tę kopię *Żywotów* dla Mikołaja sporządził 9 grudnia 1462 roku jego osobisty sekretarz Jan Andrzej Bussi. E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 274, przyp. 4.

⁷³⁸ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 207, przyp. 3.

⁷³⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 603.

⁷⁴⁰ Miejscem napisania *De venatione sapientiae* było albo „Città della Pieve w rejonie Perugia [,] albo Chianciano obok Sieny”. H. PASQUA, „Introduction [à *La chasse de la sagesse*]”, s. 7.

⁷⁴¹ J. HOPKINS, „Notes to *De venatione sapientiae*”, s. 297, przyp. 1.

⁷⁴² C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 206.

działalność pisarską tego okresu i formuje tok refleksji czytelnika według ściśle przemyślanego *itinerarium*:

Ponieważ nie wiem, czy szczęśliwie będzie [mi] udzielony dłuższy i lepszy czas na myślenie – ukończyłem bowiem sześćdziesiąty pierwszy rok [życia] – zamiarem [moim] jest pozostawić potomnym moje sumarycznie spisane łowy mądrości, które dzięki wglądowi umysłu uważałem aż po obecną starość za prawdziwsze.

Spisałem kiedyś koncepcję poszukiwania Boga; po tym poszedłem z postępem i odcisnąłem znowuż koniektury. Teraz zaś, skoro przeczytałem w księdze „O żywotach filozofów” Diogenesa Laertiosa o różnych łowach mądrości filozofów, podekscytowany przywiodłem całego ducha ku tak wdzięcznemu rozmyślaniu, że nic słodsze człowiekowi nie może się przydarzyć. I te rzeczy, które dzięki najstaranniejszemu rozważaniu – choć skromne są – odkryłem, ja, grzeszny człowiek, nieśmiało i z bojaźnią wyłożę, aby bardziej przenikliwi [myśliciele] poruszeni zostali ku pogłębianiu [tego] lepiej [swoim] umysłem; a w takim porządku będę postępował:

Dzięki przydzielonemu naszej naturze pociągowi jesteśmy pobudzani do posiadania nie tylko wiedzy, ale mądrości czy też wiedzy, która ma [określony] smak. Wokół przyczyny tego [stanu rzeczy] przedłożę co nieco [myśli] na początku. Następnie pragnącemu filozofować – co określam łowami mądrości – opiszę rejony, a w nich pewne miejsca, i poprowadzę na pola, [które] w zdobycz, której szukają, uważam, w pierwszej mierze obfitują.⁷⁴³

Pierwszy łatwo zauważalny element *Prologu* to nowa perspektywa, z którą Mikołaj z Kuzy podchodzi do podejmowanej przez całe życie działalności umysłowej. „[O]becn[a] starość” (*ha[e]c senect[a]*) i nadarzająca się okazja skorzystania z „dłuższ[ego] cza[su]” (*longi[oris] temp[oris]*) spowodowały w aktywności pisarskiej Kuzańczyka dwa metaprzesunięcia: formalne i treściowe. Z jednej strony Mikołaj nie będzie zajmował się poszczególnymi problemami naukowymi, lecz spojrzy „sumarycznie” (*summarie*) na swój dotychczasowy dorobek; z drugiej – uwzględniając „różn[orodność]” (*vari[etas]*) możliwych rozwiązań filozoficznych opisanych „w księdze

⁷⁴³ DVS 1,6-23 (h XII, 3-4): *Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere, cum nesciam, si forte longius et melius cogitandi tempus concedatur; sexagesimum enim primum transegi annum. Conscripsi dudum conceptum de quaerendo deum; profeci post hoc et iterum signavi coniecturas. 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. Et quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandum, peccator homo timide verecundeque pandam, hocque ordine procedam: Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum. Circa huius rationem primo pauca praemittam. Deinde volenti philosophari, quod venationem sapientiae voco, regiones et in illis loca quaedam describam in camposque ducam, <quos> praedae, quam quaerunt, apprime puto refertos.*

O żywotach filozofów Diogenesa Laertiosa” (in *Diogenis Laërtii De vitis philosophorum libro*) – skupi się na posiadaniu „nie wiedzy, ale mądrości” (*non scientiam, sed sapientiam*), która ze względu na swój „smak” (*sap[or]*), czyli wyjątkowe oddziaływanie na obdarzoną „pociąg[iem]” (*appetit[ui]*) ku niej ludzką „natur[ę]” (*natur[am]*), stoi u podstaw wszelkiego „myśleni[a]” (*cogitandi*). „[W]dzięczn[ość]” (*grat[ia]*) wzbudzona świadomością szerokiego wachlarza idei, które będą prezentowane i niespotykany autorytet rzeczywistego obiektu zainteresowań ich autorów ostatecznie pozwalają Kuzańczykowi na scharakteryzowanie aktualnego przedsięwzięcia jako „[naj]słodsz[e] rozmyślanie” (*speculatio dulci[ssima]*) oraz na „określ[enie]” (*voc[atio]*) mianem „łowcy mądrości” (*sapientiae venatio*) opisywanej nim intelektualnej rozrywki tych wszystkich, którzy „pragn[ą] filozofować” (*volent[ium] philosophari*).

Druga warstwa strukturalna *Prologu* to szczegółowe podsumowanie wysiłków naukowych Mikołaja z Kuzy. Dokonane już w nowej perspektywie zestawienie wydobywa te trzy momenty działalności umysłowej Kuzańczyka, które najlepiej wykładają idee zbieżne „odkry[wczemu]” (*rep[erto]*) spojrzeniu, czyniąc to w języku drukarskim⁷⁴⁴. Pierwszym etapem naukowej drogi jest dla Mikołaja jakoś „[p]is[emnie]” (*[s]crip[to]*) utrwalone „poszukiwanie Boga” (*quaere[re] Deum*). Następnie przychodzi stadium bardziej trwałe: „odcis[kania] koniektu[r]” (*signa[ndi] coniectura[rum]*), czyli tworzenia regularnych przypuszczeń na dany temat jako swego rodzaju matryc przyszłego myślenia. Ostatni etap naukowy jest na wskroś sapiencjalny i opiera się na „ksi[ążkowym]” (*libr[ario]*) gromadzeniu „różnych łow[ów] mądrości” (*varia[rum] sapientiae venation[um]*). Nawet jeśli „(...) nie możemy wprost wiązać owych stadiów z tytułami”⁷⁴⁵ dzieł Kuzańczyka, to jednak właśnie te ostatnie najlepiej opisują przywołane tutaj koncepcje; choćby stanowiły jedynie pewną egzemplifikację i funkcjonowały jako hasło wywoławcze, bezsprzecznie do nich kardynał czyni aluzję.

Mikołaj wspomina zatem najpierw o napisanym w 1445 roku traktacie „O poszukiwaniu Boga”. Powstałe jako rozwinięcie homilii *Dies sanctificatus illuxit nobis*, wygłoszonej w katedrze mogunckiej w Uroczystość Objawienia Pańskiego⁷⁴⁶, *De quaerendo Deum* za punkt wyjścia obiera przemówienie świętego Pawła na Areopagu (Dz 17, 16-34)⁷⁴⁷. Rozwijana przez Apostoła Narodów i mająca na uwadze ziemskie

⁷⁴⁴ Na możliwość potraktowania użytego w *Prologu* słownictwa (*conscripsi, signavi, libro*) jako przynależnego do słownika drukarskiego pozwala zasada *lectio difficilior* – w takiej perspektywie tekst zyskuje większy potencjał w ustalaniu zachwianej przez *De venatione sapientiae* chronologii między *De quaerendo Deum* (1445) a *De coniecturis* (najpóźniej 1445): napisanie *O poszukiwaniu Boga* mogło mieć miejsce między napisaniem *Koniektur* a przygotowaniem ich do druku, to znaczy przed momentem, w którym – korzystając z „postęp[ui]” (*profec[tus]*) technicznego – Mikołaj „odcis[ka]” (*signa[t]*) matryce *Koniektur*.

⁷⁴⁵ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 603.

⁷⁴⁶ H. PASQUA, „Notes”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscles (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, s. 331, przyp. 12.

⁷⁴⁷ Warto podkreślić, że pod koniec tej perykopy pojawia się wątek nawrócenia Dionizego Areopagity, który w *De venatione sapientiae* „wymieniony jest 31 razy, dużo więcej niż jakikolwiek inny teolog

życie wiary argumentacja, zdaniem Kuzańczyka sprowadza się do tego, „żeby Boga szukać, a znalazłszy – przyłgnąć do Niego, przyłgnąwszy zaś – spocząć w Nim”⁷⁴⁸. Paradoksalnie i ku zdumieniu kardynała teza ta nie przeczy „później[szemu] twierd[eniu Pawła o tym], że On [Bóg] żadnym ludzkim intelektem uchwycony być nie może”⁷⁴⁹. Początkowe niezrozumienie jest jednak jedynie elementem retorycznym problematyzującym temat. Ostatecznie wyjściowa biblijna idea „Niezanego [(z imienia) Boga]” (Dz 17,23)⁷⁵⁰, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28)⁷⁵¹, według Mikołaja z Kuzy znajduje wyjaśnienie w tym, że Bóg jest „światł[em] intelektu”⁷⁵², które „umożliwia nasze poszukiwanie”⁷⁵³. Praktyczne konsekwencje niniejszej iluminacyjnej koncepcji teologiczno-poznawczej – idealnie korespondujące z obecną optyką i będące rozstrzygającym powodem wymienienia tytułu traktatu w *De venatione sapientiae* – znajdują się we wstępie do *De quaerendo Deum*, ukazującym sam zamysł napisania dzieła, który zawiera się w tym, „(...) by pobudzić nas (...) do rozmyślań i by człowiek wewnętrzny [w nas] stopniowo, przez intelektualny postęp ku górze, rozświecił się coraz bardziej, dostępując wreszcie – za sprawą światła chwały – jasnego poznania i radości Pana swego.”⁷⁵⁴

Drugim przykładem działalności naukowej Kuzańczyka wymienionym w *Prologu* do *De venatione sapientiae* są *Koniektury*. Napisane w pierwszej połowie lat czterdziestych XV wieku, według *De venatione sapientiae* miały być szerzej udostępnione czytelnikowi dopiero „po” (*post*) napisaniu *De quaerendo Deum*.⁷⁵⁵

chrześcijański (np. Augustyn i Tomasz z Akwinu są wymienieni jedynie po dwa razy”. F. E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003², s. 147.

⁷⁴⁸ MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, *Kronos* 37/2, «Ciemność istnienia», 2016, s. 41. DQD 18,6-7 (h IV, 14): (...) *ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat*.

⁷⁴⁹ DQD 18,2-3 (h IV, 14): (...) *quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat*. Por. MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, s. 41: „(...) o którym później twierdzi, że niepojęty jest dla ludzkiego rozumu”.

⁷⁵⁰ Do idei tej Kuzańczyk odwołuje się w kilku miejscach: DQD 17,5-6 (h IV, 13), DQD 18,2 (h IV, 14), DQD 35,1 (h IV, 24). Kwestia samego imienia Boga – zgodnie z DQD 16,4 (h IV, 13) wyjściowa dla całego traktatu – analizowana jest z kolei m.in. w następującym fragmencie: „Otóż imię *deus* [bóg] albo *theos* nie jest imieniem Boga, który przewyższa wszelkie pojęcie”. MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, s. 41. Por. DQD 19,2 (h IV, 14): *Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum*.

⁷⁵¹ Do tego cytatu Kuzańczyk nawiązuje w następującym wprowadzającym fragmencie: „(...) i dodał, że niedaleko bodaj jest On od każdego z nas, gdyż wszyscy w Nim jesteśmy i poruszamy się.” DQD 17,10-11 (h IV, 13): (...) *adiciens, quamvis non longe absit a quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur*.

⁷⁵² MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, s. 47: „(...) wznos się do Boga – światła intelektu”. DQD 36,2-3 (h IV, 25): (...) *te eleva in deum, qui lumen est intellectus*.

⁷⁵³ K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1969, s. 143.

⁷⁵⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, s. 41. DQD 16,5-8 (h IV, 13): (...) *ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui*.

⁷⁵⁵ Dokonało się to być może dzięki wynalazkowi mogunckiego rzemieślnika Jana Gutenberga, który w roku 1448 założył w swoim mieście drukarnię. Istnieją trzy hipotezy co do możliwości pierwszego spotkania się Mikołaja z Kuzy z Janem Gutenbergiem: 1) w 1424 roku – w Moguncji; 2) w latach 1429-1434 (zwłaszcza na Soborze w Konstancji) – co do których mamy zbyt mało informacji biograficznych;

Mikołaj z Kuzy odwołuje się tu do nich najpierw dlatego, że czołowa dla *De venatione sapientiae* „(...) idea mądrości – zakładanej, ale nigdy dookreślonej w zdefiniowanej formie – w *De coniecturis* także gra ważną rolę.”⁷⁵⁶ Zachodząca zależność jest jednak przede wszystkim zwrotna: to teoria *Koniunktur* jest kluczowa dla *Łowów mądrości*, będąc przez nie zakładana. Jak pisze Jocelyne Sfez: „(...) nie jest niemożliwe wskazanie miejsc obecności *Koniunktur* w najpóźniejszych dziełach Kuzańskich takich, jak (...) *Łowy mądrości* (1463)”⁷⁵⁷. Świadectwem tego w niniejszym fragmencie *Prologu* jest nie tylko sama sekwencja momentów działalności umysłowej kardynała obejmująca *De coniecturis*, ale także wyrażenie *quas veriores putavi* („które uważałem za prawdziwsze”), odnoszące się do przeszłych wyników naukowych Mikołaja z Kuzy, które ten ostatni obecnie „[z]ostawi[a] potomnym” (*posteris relinquit*) zebrane w jednym miejscu. O tym, w jakim stopniu niniejsze wyrażenie jest aluzją do *Koniunktur* świadczy fakt, że choć poza *De venatione sapientiae* słowo *veriores* w formie przydawki określającej dany rzeczownik występuje w pismach Kuzańczyka tylko czterokrotnie, to aż w trzech przypadkach wprost opisuje słowo *coniecturas*: dwa razy w *De coniecturis*, ukazując proces poszukiwania prawdy, i raz w *Triologus de possess*, w kontekście łowów wiedzy dokonywanych przez mędrców tego świata.⁷⁵⁸ Zestawienie to pokazuje, że ilekroć Mikołaj z Kuzy wprowadza myśl o tym, co „prawdziwsze” (*veri[u]s*), tylekroć na jej przedłużeniu znajduje się nowa struktura teoriopoznawcza, którą zainicjował traktatem *Koniektury*.

Ostatnim dziełem, na które w *Prologu* Mikołaj z Kuzy spogląda z dystansu, jest samo *De venatione sapientiae*. W tym miejscu Kuzańczyka interesują głównie kwestie jego genezy, formy oraz przeznaczenia. Jeśli idzie o powstanie traktatu, kardynał stwierdza, że skutecznio się to na zasadzie „odkry[cia]” (*rep[er]tus*), poprzedzonego „wgląd[em] umysłu” (*mentis intuit[ui]*), do którego dołączyła się „[e]kscyt[acja] całego ducha” (*concitatus ingeni[i] tot[i]*) i dokonanego „dzięki najstaranniejszemu rozważaniu” (*diligentissima meditatione*), odczytywanemu już u zarania jako „wdzięczn[e i naj]słodsz[e] rozmyślani[e]” (*dulci[ssima] grat[aque] speculati[o]*).

3) przed 1448 rokiem – w osławionym pierwszymi sukcesami Gutenberga Strasburgu, podczas podróży Mikołaja jako legat papieski po Niemczech. Z usług Gutenberga Kuzańczyk skorzystał zapewne w 1452 roku, gdy podczas zwołanego synodu w Moguncji obiecywał przekazać ojcom synodalnym egzemplarz Biblii. Por. L. DUDLEY, *Information Revolutions in the History of the West*, Cheltenham-Northampton, Edward Elgar, 2008, s. 78.87.

⁷⁵⁶ I. BOCKEN, *L'Art de la collection. Introduction historico-étique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain-Paris-Dudley, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2007, s. 155, przyp. 1.

⁷⁵⁷ J. SFEZ, *L'Art des conjectures*, s. 416.

⁷⁵⁸ Te miejsca to: 1) TDP 23,2-3.23-25 (h XI/2, 28.29): *Possemus adhuc plura in hoc trochi motu pulcherrima venari, (...) quodque sapientes mundi qui hoc ponderarunt veriores assecuti sunt de scibilibus coniecturas*. [podkr.: R.W.]; 2) DC 29,13-14 (h III, 36): *Hac via progredere in inquisitionibus, si ad veriores volueris pertingere coniecturas*. [podkr.: R.W.]; 3) DC 34,1-2 (h III, 39): *Si igitur terminos unitatibus, de quibus tibi inquirendi propositum est, adaptaveris, veriores coniecturas efficies*. [podkr.: R.W.]; 4) IDS2 33,3-4 (h V, 66): *(...) sufficientiam difficilium in facilitatem modi de deo propositiones veriores formandi redegisti*. [podkr.: R.W.]

Kształt, jaki z kolei przybrały „spisane” (*notata[e]*) Mikołajowe łowy mądrości, okazał się w ocenie ich autora dosyć „skromn[y]” (*parv[us]*), co z jednej strony zaskakujące, mając zwłaszcza na uwadze jego doświadczenie i wiek, „ukończy[ł] bowiem sześćdziesiąty pierwszy rok [życia]” (*sexagesimum enim primum transeg[i] annum*), ale z drugiej strony całkowicie zrozumiałe, gdy uwzględni się „grzeszn[ość], nieśmiało[ść] i bojaź[ń]” (*pecca[ntia], timid[itas], verecund[ia]*), którymi to cechami psychicznie obciążony Kuzańczyk stara się „wyłoż[yc]” (*pand[ere]*) „[sw]oje łowy mądrości” (*[su]as sapientiae venationes*). Wreszcie na uwagę zasługuje domniemana przyszłość i intencja, z jaką Mikołaj z Kuzy udostępnia pierwsze ze swoich retrospektywnych dzieł. Tekst traktatu ma przede wszystkim wzbudzić „poruszen[ie]” (*mo[tus]*) wśród osób obdarzonych „bardziej przenikliwym umysłem” (*acutior[e] ment[e]*). Jest to jednak jedynie wstępny cel. To, co Kuzańczyk ma na myśli, jest bowiem głównie „pogłębiani[e]” (*profunda[re]*) tego, co zostało przez niego zaproponowane (*propositum est*), gdyż w jego przekonaniu z pewnością znajdą się inni, którzy uczynią to „lepiej” (*melius*) niż on sam.

Trzecim obszarem oddziaływania *Prologu* do *De venatione sapientiae* jest synteza dotychczasowej filozoficzno-teologicznej aktywności pisarskiej Mikołaja z Kuzy. Moment syntetyczny związany jest tu głównie z „[u]porządk[owaniem]” (*ordine*) całego procesu epistemicznego prowadzącego do osiągnięcia mądrości. „[N]a początku” (*primo*) zdaniem kardynała należy uwzględnić wrodzony „naturze” (*naturae*) ludzkiej i zróżnicowany „pociąg[ę]” (*appetitu[s]*) poznawczy – niejednokrotnie wysublimowany i pełen mądrego „smak[u]” (*sapid[itatis]*) – którego efektem jest pierwszy etap eksploracji kognitywnej, czyli „pobudzen[ie]” (*sollicit[udo]*). Aby postąpić na drodze poznawczej, do nieuświadomionych instynktów musi dołączyć uzmysłowione „pragn[ienie]” (*vol[untas]*), czyli wola „zdobyc[ia] [po]szuk[iwanej]” (*praeda[ndi] quae[sita]*) mądrości. Dzięki temu w opinii Kuzańczyka możliwe jest „następnie” (*deinde*) zorientowanie się – przynajmniej „opis[owe]” (*descri[ptum]*) – w jakich „rejon[ach]” (*region[ibus]*) i na jakich zasadach „[u]miejsc[owane]” (*loc[atae]*) są sapiencjalne struktury poznawcze. Ostatni etap osiągania mądrości jest już bardzo indywidualną ścieżką i związany jest z osobistymi przewodnikami po drogach filozofii. „[S]koro” (*cum*) tylko za sprawą lektury *De vitis philosophorum* Mikołaj z Kuzy zaznajomił się z poglądami niemal setki starożytnych myślicieli greckich, sam proponuje, że stanie się autorytetem i w ostatniej fazie sapiencjalnych poszukiwań „poprowadz[i]” (*duc[et]*) czytelnika na „pola” (*camp[us]*) swojej działalności naukowej, które – jego zdaniem (*puto*) – „w pierwszej mierze” (*apprime*) i „obfi[cie]” (*refert[e]*) zawierają ziarna prawdy.

Korespondujący z *Prologiem* w kwestiach opisu struktury procesu poznawczego i strategiczny z punktu widzenia chęci harmonizacji dotychczasowego dorobku naukowego Kuzańczyka – zwłaszcza na tle dzieł przywołanych w *Prologu* – jest początek *Rozdziału siódmego De venatione sapientiae*. To właśnie w tym fragmencie,

w którym zabiegi intelektualne *de quaerendo Deum* „zażywają spoczynku” (*quiescunt*), Mikołaj z Kuzy używa słowa *coniecturae* w powiązaniu ze słowem *venationes*, a całość umieszcza w kontekście „głównego punktu odniesienia *De venatione sapientiae*”⁷⁵⁹, jakim jest koncepcja *posse fieri*: „To, w czym moje koniektury łowów zażywają spoczynku, to to, że jest tylko jedna przyczyna wszystkiego, kreująca wszystkiemu możliwość bycia wykonywanym, oraz że ona poprzedza każdą możliwość bycia wykonywanym i jest jej granicą (...)”⁷⁶⁰. W tym ujęciu stanowiąca spoiwo między tym, co uzasadnia polowanie (*Rozdziały pierwszy i drugi* – traktujące o mądrości jako takiej) a jego rewirami (od dwunastego do trzydziestego drugiego rozdziału – o dziesięciu obszarach łowczych), konstrukcja *posse fieri* jest także koniekturalnym narzędziem w dochodzeniu do prawdziwej mądrości. Unikające z jednej strony traktowania Boga jako materialnej przyczyny rzeczywistości, a z drugiej zapewniające jej kontakt ze światem transcendentnym⁷⁶¹, *posse fieri* (możliwość bycia wykonywanym) – zgodnie z pierwszymi zdaniem *Epilogu* – znajduje się między *posse facere* (Bóg jako możliwość wykonywania) a *posse factum* (świat jako możliwość bycia wykonanym)⁷⁶², zakreślając trzy rejony wiedzy: wiecznej (Boskiej lub intelektualnej), wiecznietrwałej (koniekturalnej lub racjonalnej) i czasowej (doświadczeniowej lub zmysłowej)⁷⁶³, o których Mikołaj z Kuzy wspomina w *Rozdziale jedenastym*, na progu najbardziej charakterystycznego dla *De venatione sapientiae* wyliczenia dziedzin, mogących zapewnić powodzenie łowom mądrości. Mając na uwadze to, że Kuzańczyk „(...) streszcza i rewiduje [tu] wiele ze swoich wcześniejszych idei”⁷⁶⁴, w tym retrospektywnym dziele z 1462 roku wymienionych jest ostatecznie dziesięć intelektualnych pól (*campi*) Kuzańskich, po których poruszanie się prowadzi do mądrości: uczona niewiedza (*docta ignorantia*), możnobyt (*possest*), nie-inne (*non-aliud*), światło (*lux*), chwala (*laus*), jedyność (*unitas*), równość (*aequalitas*), jedność (*nexus*), granica (*terminus*) oraz porządek (*ordo*).⁷⁶⁵

Kolejnym dziełem późnego okresu aktywności filozoficzno-teologicznej Mikołaja z Kuzy – najbliższym polskiemu środowisku naukowemu ze względu na jego rękopis przechowywany w Bibliotece Jagiellońskiej⁷⁶⁶ – jest *De ludo globi*. Ukończone

⁷⁵⁹ C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 208.

⁷⁶⁰ DVS 16,3-5 (h XII, 17): *Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus (...)*.

⁷⁶¹ Por. F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 184.

⁷⁶² DVS 115,5-6 (h XII, 107): *Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere*.

⁷⁶³ Por. C.L. MILLER, *Reading Cusanus*, s. 211-212.

⁷⁶⁴ J. HOPKINS, „Preface [to *Metaphysical Speculations*]”, s. vi.

⁷⁶⁵ Por. DVS 30,7-10 (h XII, 30): *Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possest, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum conexionis, nonum termini, decimum ordinis*.

⁷⁶⁶ Powołując się na artykuł Władysława Seńko i Zofii Włodek, Kijewska podaje, że: „Kodeks krakowski powstał prawdopodobnie w roku 1466 we Włoszech, a w roku 1495 był w posiadaniu mistrza Michała Falkenera z Wrocławia (1460-1534), profesora sztuk na Uniwersytecie Krakowskim.” A. KIJEWSKA,

w Rzymie pod koniec 1463 roku⁷⁶⁷, po kolejnym wakacyjnym odpoczynku w Orvieto⁷⁶⁸, studium jest efektem rozmów Kuzańczyka z synami Albrechta III Dobrotliwego (1401-1460), księcia monachijskiego z dynastii Wittelsbachów, z którym kardynał współpracował przy reformie bawarskich klasztorów. Spisany w dwóch księgach – w formie dwóch osobnych rozmów z Janem IV (1437-1463) i Albrechtem IV Mądrym (1447-1508) – dialog *O grze kulą* jest „dziełem egzoterycznym [przeznaczonym dla niewtajemniczonych] (...), [czymś w rodzaju] pierwszego racjonalnego wprowadzenia (...) o dydaktycznym i nowatorskim charakterze.”⁷⁶⁹

Choć w *De ludo globi* Kuzańczyk nie omawia tekstów poszczególnych filozofów i nie oferuje całej retrospektywnej panoramy swoich wcześniejszych pism, to jako „zaprzyjaźniony z panującymi [w Europie] rodzinami stary rzymski kardynał”⁷⁷⁰ pragnie przekazać młodzieńcom wiedzę niepodręcznikową⁷⁷¹ i proponuje im nową zabawę⁷⁷², która okazuje się „rozległą i kompleksową parabolą (...) pogłębiającą i podsumowującą (...) główne tematy jego własnej drogi spekulatywnej.”⁷⁷³ Znajdując się wciąż „w kadrze kwerendy Boga (...), zobrazowanej wcześniej w *De venatione sapientiae* przez metaforę łowów”⁷⁷⁴, Mikołaj z Kuzy postępuje tym razem przykładem kuli „o jednym wydrążonym boku”⁷⁷⁵, która puszczona w spiralny ruch „w jakimś rzymskim parku”⁷⁷⁶, dodaje jego teologicznej myśli „wymiar egzystencjalny”⁷⁷⁷. O tym, jakiego rodzaju mądrość życiową zawiera odkrywczą rozrywka, traktują już pierwsze słowa dialogu *De ludo globi*, które pełnią funkcję wstępu do dzieła i ukazują wszystkie momenty strukturalne prac późnych Mikołaja:

„Wstęp [do *O grze kulą*]”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, s. lxxviii, przyp. 1.

⁷⁶⁷ H. PASQUA, „Introduction [au *Jeu de la boule*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le jeu de la boule. Édition bilingue latin-français*, Paris, Cerf, 2019, s. 7. Zgadza się to z tezą Watanabe, który podaje, że „pierwszy [dialog został napisany] w 1462 roku, drugi w 1463 roku”. M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxvii.

⁷⁶⁸ M. WATANABE, „Orvieto and Monte Oliveto”, s. 370.

⁷⁶⁹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 602.

⁷⁷⁰ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 53.

⁷⁷¹ Por. E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 68.

⁷⁷² Maurice de Gandillac sugeruje, że Kuzańczyk sam był „wynalazcą” gry, która być może nieco różniła się od gry kulą. Por. M. DE GANDILLAC, „Symbolismes ludiques chez Nicolas de Cues. (De la toupie et du jeu de boules au jeu de la sagesse)”, [w:] P. ARIES, J.-C. MARGOLIN (red.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1982, s. 345. Ponadto dystansuje się co do rzeczywistej możliwości rozegrania partii gry kulą, podpierając się tu sceptycznymi opiniami Gastona Bachelarda, który stwierdził na obronie doktoratu de Gandillaca, że gra jest „fizycznie niemożliwa”, oraz Gerdy von Bredow, która we własnym zakresie próbowała odtworzyć grę. Por. M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 53, przyp. 2; NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1942, s. 515-516, przyp. 4. O tym, że Kuzańczyk jest wprost wynalazcą gry kulą pisze z kolei Wilhelm Dupré. Por. W. DUPRÉ, „Spirit, Mind and Freedom”, [w:] I. BOCKEN (red.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden-Boston, Brill, 2004, s. 214.

⁷⁷³ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 281.

⁷⁷⁴ H. PASQUA, „Introduction [au *Jeu de la boule*]”, s. 7.

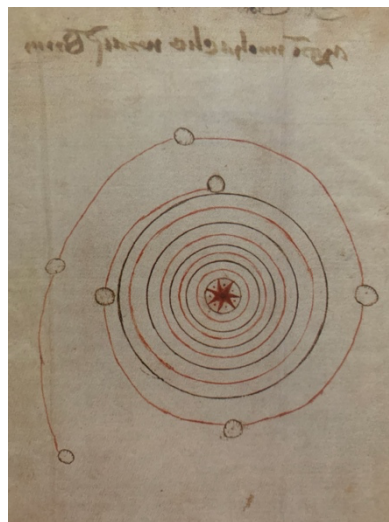
⁷⁷⁵ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 276.

⁷⁷⁶ M. DE GANDILLAC, „Symbolismes ludiques chez Nicolas de Cues”, s. 347.

⁷⁷⁷ H. PASQUA, „Introduction [au *Jeu de la boule*]”, s. 7.

Jan: Skoro usunąłeś się – jak widzę – by odpocząć, prawdopodobnie zmęczony grą kula, chciałbym (...) porozmawiać z tobą o tej grze (...). Wszyscy podziwiamy tę nową i wciągającą grę być może dlatego, że jest w niej obraz jakiegoś wzniosłego rozważania, który pragnęlibyśmy, abyś nam objaśnił.

Kardynał: Słusznie was [to] intryguje, gdyż pewne nauki mają [właściwe sobie] narzędzia i gry: arytmetyka – rytmomachę, muzyka – monochord, a i grze w szachy nie brakuje moralnych znaczeń. Sądzę bowiem, że żadna szlachetna gra nie jest całkowicie pozbawiona [jakiegoś] nauczania. Otóż i to tak przyjemne ćwiczenie się w [rzucaniu] kula, przedstawia, jak sądzą, doniosłą filozofię (...). Obawiam się nie podjąć pracy, którą uważam za niemałą i [która], aby [sprawę] ująć wyraźnie, wymaga najpierw długiego roztrząsania.



Jan: Nie prosimy o dogłębne wyjaśnienie wszystkiego, lecz zadowolimy się kilkoma punktami.

Kardynał: Młodość, chociaż nienasycona i gorąca, szybko jednak znajduje zaspokojenie. Wobec tego podejmę się tego zadania i zasieję w waszych szlachetnych umysłach kilka ziaren wiedzy, które – jeśli je w sobie przyjmiecie i będziecie się troszczyć – wydadzą na światło owoce doskonałej umiejętności rozróżniania związanego z tak wielce pożądanym poznaniem siebie samego.⁷⁷⁸

Pierwsza warstwa tematyczna niniejszego fragmentu związana jest z nową, uznającą filozoficzno-teologiczne znaczenie „metafor kulturowych (...), późnokuzzańską perspektywą”⁷⁷⁹ metodologiczną. Moment poglądowy wyraża się tu głównie w

⁷⁷⁸ MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2006, 3-4. DLG 1,5-6.8-10; 2,1-6.8-10; 3,1-5 (h IX, 3-5): *Ioannes: Cum te videam ad sedem retractum, forte fatigatum ex ludo globi, tecum (...) de hoc ludo conferrem (...). Admiramur omnes hunc novum iucundumque ludum, forte quia in ipso est alicuius altae speculationis figuratio, quam rogamus explanari. Cardinalis: Non male movemini, habent enim aliquae scientiae instrumenta et ludos, arithmetica rhythmimachiam, musica monochordum. Nec ludus scacorum caret mysterio moralium. Nullum enim puto honestum ludum penitus disciplina vacuum. Hoc enim tam iucundum globi exercitium nobis non parvam puto repraesentare philosophiam (...). Timeo subintrare laborem, quem magnum video et prius longa meditatione depurandum. Ioannes: Non cuncta profundari petimus, sed paucis nobis satisfacies. Cardinalis: Iuventus quamvis avida et fervens cito tamen saturatur. Faciam igitur et seminabo in nobiles mentibus vestris aliqua scientiarum semina, quae, si intra vos receperitis et custodieritis, magnae discretionis circa suiipsius desideratissimam notitiam lucis fructum generabunt.* Schemat gry kula, znajdujący się w manuskrypcie należącym do zbiorów Biblioteki Jagiellońskiej w Krakowie (zwanym w literaturze kuzanologicznej *Codex Latinus Cracoviensis* 682), wydrukowany jest na końcu książki drugiego polskiego wydania *De ludo globi*. MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą*, b.p.

⁷⁷⁹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 189.191.

zastosowaniu obrazu „gr[y] kulą” (*lud[i] globi*) do opisu potencjalnie nieskończonej „żywołności”⁷⁸⁰ ludzkiej egzystencji, „animowanej pragnieniem ujżenia ukrytego Boga”⁷⁸¹. Za pomocą „now[e] i wciągając[e]j” (*nov[i] iucund[i]que*) rozrywki Mikołaj z Kuzy w sposób wyraźny wraca do „metody diagramatycznej (...) [tzw.] *figurarum manuctio* (prowadzenie za pomocą schematów)”⁷⁸², stosowanej w swoich wcześniejszych dziełach. Drewniana, niesymetryczna i posiadająca część wklęsłą kula⁷⁸³, „która powinna być rzucona tak, by przemierzyć [*parcourir*] ruchem spirali [drogę wyznaczoną do jej centrum] przez dziesięć ustawionych kręgli”⁷⁸⁴ to dla Kuzańczyka „obraz” (*figuratio*) człowieka, który przez całe życie kręci się i biega⁷⁸⁵ wokół jednego celu: ostatecznego poznania Boga.⁷⁸⁶ Dostrzegłszy z „podziw[em]” (*admira[tione]*) to ukryte w świeżo poznanej grze „wzniost[e] rozważani[e]” (*alt[a] speculati[o]*) oraz zauważywszy „zmęcz[onego] [i] odpocz[ywającego]” (*retractum fatigatum[que]*) po wysiłku kardynała, „[r]ozmawia[jący]” (*confer[entes]*) z nim młodzieńcy „pragn[ą]” (*roga[nt]*) uzyskać od niego stosowne „objaśni[enie]” (*explana[tionem]*) co do enigmatycznie zawartego w grze (*in ipso*) przesłania.

Drugi zabieg literacki niniejszego wstępnego fragmentu dialogu *O grze kulą* sprowadza się do enumeratywnego opisu, który podsumowuje występowanie ukrytej mądrości w poszczególnych dziedzinach życia. Zdaniem kardynała „nauki, moraln[e] znacze[nia], nauczani[e], filozofi[a]” (*scientiae, morali[a], disciplina, philosophi[a]*) przypisane są do każdej „szlachetn[e]j gr[y]” (*[ad] honestum ludum*), gdyż „żadna nie [jest ich] całkowicie pozbawiona” (*nullu[s] penitus vacuu[s]*). Z drugiej strony mądrość zawsze charakteryzuje się posiadaniem (*haben[do]*) właściwych sobie „narzędzi” (*instrument[orum]*), co widoczne jest w przypadku wielu dziedzin życia wymienianych sukcesywnie przez Kuzańczyka. Jedną z nich jest „arytmetyka” (*arithmetica*), posługująca się „rytmomach[ą]” (*rhythmimachi[a]*), czyli średniowieczną edukacyjną grą planszową zwaną „*ludus philosophorum* (...)”, przeznaczoną do uczenia i ćwiczenia

⁷⁸⁰ M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, s. 182.

⁷⁸¹ H. PASQUA, „Introduction [au *Jeu de la boule*]”, s. 12.

⁷⁸² J. HOPKINS, „Orienting Study”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, s. 52.

⁷⁸³ Co do fizycznego opisu kuli, uwzględniającego jej geometrię: por. G. VON BREDOW, „Anmerkungen der Herausgeberin [zu *De ludo globi*]”, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. III: *De beryllo – Über den Beryll; Tu quis es <De Principio> – Über den Ursprung; Dialogus de possesset – Dreiergespräch über das Können-Ist; Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, s. 146-147 [p.w.].

⁷⁸⁴ NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, s. 515-516, przyp. 4.

⁷⁸⁵ Słowo „biega” – podobnie jak wyrażenie „kręci się” – jest tu o tyle na miejscu, że nawiązuje do Kuzańskiego słownika, w którym słowo *curro* pojawia się dwukrotnie: 1) w *De quaerendo Deum* (DQD 19,9-10 [h IV, 15]): *Theos dicitur a theoro, quod est video et curro*; 2) w *Sermone XX* (9,16-19 [h XVI/3, 307]): (...) *habemus «theos» a «theoro, video, vel curro»; «deus», «got» a bono, «boeg», «tengri» et cetera secundum diversas linguas (...)*. NICOLAUS DE CUSA, *Sermones I (1430-1441)*, vol. III: *Sermones XI-XXI*, Hamburgi, Felix Meiner, 1977, s. 307.

⁷⁸⁶ Poglądowość metafory sprowadza się również do zdolności zmiany średniowiecznego linearnego modelu *exitus-reditus* na model spiralny. Por. G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 281.

zasad matematyki Boecjańskiej⁷⁸⁷. Drugą nauką rozszyfrowywaną przez kardynała jest „muzyka” (*musica*), która do przekazu ukrytych treści używa pozwalającego na „obliczanie relacji harmonicznyc⁷⁸⁸ rezonansowego „monochord[u]” (*monochord[i]*). Pozostałych dwóch dyscyplin matematycznych przynależnych do *quadrivium* – geometrii i astronomii – Mikołaj z Kuzy już nie wylicza, przypomina jedynie przy tej okazji o podobnej do rytmomachy, również skrywającej jakiś „[sekret] moraln[y]” (*misteri[um] moral[e]*), ale uboższej w rachunki liczbowe „grze w szachy” (*lud[o] scacorum*). Ostatnią wybraną do opisu domenę aktywności życiowej człowieka, która również charakteryzuje się „doniosłą” (*non parva*) mądrością i posługuje się przy tym tytułowym „przyjemn[ym] ćwiczenie[m] w [rzucaniu] kulą” (*iucundum globi exercitium*) w tej warstwie powyższego tekstu Kuzańczyk jedynie zapowiada, „obawia[jąc] się pracy wymag[ającej] najpierw długiego roztrząsania” (*time[ns] laborem prius longa meditatione depurandum*).

W trzecim etapie rozwijania w powyższym fragmencie argumentacji sapiencjalnej Mikołaj z Kuzy dokonuje krótkiej, egzystencjalnej i „dydaktycznej”⁷⁸⁹ syntezy swojego dotychczasowego nauczania, wskazując na zwornik wszystkich wysiłków intelektualnych człowieka. Pobudzony zachętą „młod[zieńców]” (*iuven[um]*) i zważywszy na to, że interesuje ich jedynie „kilka punktów” (*pauc[a]*), a nie „dogłębne [analizowanie]” (*profundari*), kardynał postanawia z marszu „pod[jąć] się zadania” (*facere*) charakterystyki centralnej dziedziny życia, którą nazywa „pozna[wanie] samego siebie” (*suiipsius notiti[a]*). Jako że to właśnie autognoza zasada się na regułach analogicznych do tych, które rządzą tytułową grą, „ziar[na] wiedzy” (*scientiarum semina*) o tym, jak żyć, by dojść do właściwego celu Mikołaj „zasiej[e]” (*seminab[it]*), mając na uwadze zdobycie przez „szlachetn[e] umysł[y]” (*nobil[es] ment[es]*) odpowiednich do poruszania się wokół celu (*circa*) „umiejętności”. Ostatecznie rozeznanie (*discreti[o]*), o które tutaj zdaniem Kuzańczyka należy przede wszystkim (*desideratissim[a]*) zabiegać głosi, że – choć nie jest to łatwe i za każdym razem nowe – „gra polega jedynie na tym, by kula (...) dotarła do punktu centralnego, którym jest Chrystus”⁷⁹⁰. Taka właśnie bowiem „tros[ka] owoc[uje] światł[em]” (*custodi[a] luc[e] fru[itur]*) potrzebnym do poznania siebie i nabycia prawdziwej mądrości.

⁷⁸⁷ A.E. MOYER, *The Philosophers' Game. Rithmomachia in Medieval and Renaissance Europe*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001, s. 1-2.

⁷⁸⁸ M. DE GANDILLAC, „Notes [au Jeu de la boule]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*, Paris, O.E.I.L., 1985, s. 107.

⁷⁸⁹ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 191.

⁷⁹⁰ H. SCHWAETZER, „[Introduction au Jeu de la boule]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 231.

5.2. Wnikliwość starca

Trzecim dziełem późnego okresu twórczości naukowej Kuzańczyka jest *Kompendium*. Choć nie jest znany „szerszy kontekst pracy”⁷⁹¹ i wiadomo jedynie, jak bardzo dotkliwie w tym czasie Mikołaj „odczuwa, że jego siły osłabły”⁷⁹², istnieje przekonanie, że została ona „ukończona w grudniu 1463 roku”⁷⁹³, a jej „adresatem jest jakiś początkujący filozof”⁷⁹⁴, prawdopodobnie Piotr z Erkelenz⁷⁹⁵, przez czternaście lat pełniący funkcję „wiernego, zaufanego i pewnego”⁷⁹⁶ kapelana kardynała z Kuzy. Niezależnie od tego, czy *Kompendium* należy charakteryzować jako „krótkie, ale ważne podsumowanie doktryny Kuzańczyka”⁷⁹⁷, ewentualnie jako „skróconą wersję jego teorii epistemologicznej”⁷⁹⁸ czy też autorską „syntezę własnej marszruty spekulatywnej”⁷⁹⁹, bez wątpienia wpisuje się ono w tę panoramę ostatnich przed śmiercią wysiłków Mikołaja, w których pragnie on całościowo spojrzeć na dotychczasowy dorobek intelektualny, podkreślając zarazem „jedność i kontynuację [swojej] myśli”⁸⁰⁰.

Jakkolwiek „książka nie zawiera wielkich twierdzeń”⁸⁰¹, znacząco zmieniających kierunek refleksji teologiczno-filozoficznej kardynała, to jednak pojawiają się w niej „nowe akcenty”⁸⁰², jak na przykład to, że „zaczyna on postrzegać Boga na sposób (...) bardziej pozytywny”⁸⁰³. Świeżość przekazu zapewnia także powrót Kuzańczyka do stosowanego już wcześniej sposobu przedstawiania trudnych treści w

⁷⁹¹ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 28.

⁷⁹² M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 57.

⁷⁹³ P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus*, s. 210.

⁷⁹⁴ E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues*, s. 276, przyp. 2.

⁷⁹⁵ Por. H. PASQUA, „Introduction [au *Kompendium suivi de La cime de la contemplation*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Kompendium suivi de La cime de la contemplation*, Paris, Manucius, 2014, s. 9.

⁷⁹⁶ M. WATANABE, „Peter Wymar von Erkelenz (c. 1430-1494)”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 111.

⁷⁹⁷ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxvii.

⁷⁹⁸ H.L. BOND, „Introduction”, [w:] NICOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 12.

⁷⁹⁹ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo*, s. 331.

⁸⁰⁰ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 2-3. Za główny argument służy tu Cranzowi *Konkluzja* w której Mikołaj stwierdza: *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*. C 44,2-5 (h XI/3, 33). Nieco dalej Cranz przywołuje „prawdopodobnie najlepszy fragment *Epilogu Compendium*, fragment, w którym pierwszy raz [u Kuzańczyka] pojawia się *posse ipsum*”. Z kolei zdaniem Flascha także i w *Kompendium* „Kuzańczyk nie może się powstrzymać od bycia oryginalnym”. K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 623. W obliczu twierdzeń tych dwóch wybitnych kuzanologów łatwiej zrozumieć sformułowanie Schwaetzera o tym, że *Kompendium* „nie jest, jakbyśmy mogli myśleć, krótkim streszczeniem idei Mikołaja z Kuzy”. H. SCHWAETZER, „[Introduction au *Kompendium*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 253.

⁸⁰¹ K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 623.

⁸⁰² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, s. 625.

⁸⁰³ M. WATANABE, „An Appreciation”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 7.

formie przewodnika (*directio*)⁸⁰⁴, pełnego wskazówek, wytycznych i dyrektyw oddawanych za pomocą zwrotów rozkazujących, deontycznych lub hortatywnych⁸⁰⁵, ujawniających drugiego uczestnika ukrytego dialogu – tu obecnego *incognito* i milczącego w obliczu tutora. Przejawem holistyczno-aprobatywnego i pedagogicznego, „bez odniesienia do jakiegokolwiek «autorytetu»”⁸⁰⁶ naukowego, podejścia do prezentowanej tematyki są już pierwsze słowa *Compendium*, które – jak na Kuzańskie dzieło retrospektywne przystało – zawierają elementy pogładowe, systematyzujące i unifikujące Mikołajowe *opus vitae*:

Przyjmij krótkie *Compendium* zawierające to, wokół czego twoja uwaga powinna być zwrócona. Jeśli pragniesz [swojego] rozwoju, po pierwsze utrzymuj za prawdziwe to, co potwierdza zdrowy rozsądek wszystkich ludzi, przypuść[my, że] pojedyncze nie jest mnogie, ani jedno wielością; dlatego jedno w wielości nie może być na sposób pojedynczy – czyli tak, jak jest w sobie – ale [jedynie] na sposób komunikowalny wielości. Następnie nie może być zanegowane to, że z natury [rzeczy] rzecz wcześniej jest, niż byłaby poznawalna.

Zatem ani zmysły, ani wyobraźnia, ani intelekt nie dociera[ją] do sposobu bycia, ponieważ [on] wszystkie te [władze] poprzedza. Co więcej wszystkie rzeczy, które są osiągnane jakimkolwiek sposobem poznawania, zaledwie oznaczają ów najpierwszy sposób bycia. I stąd nie są samą [w sobie] rzeczą, ale jej podobieństwami, przedstawieniami czy znakami. Zatem nie ma nauki o sposobie bycia, chociaż oczywiście widzi się, że istnieje taki sposób.

Otóż mamy mentalny wzrok wpatrujący się w to, co jest wcześniejsze [od] wszelkiej myśli (...), [a] ma się [ten] wzrok umysłu do owego sposobu bycia, jak wzrok zmysłowy do światła, które [on] oczywiście widzi, że istnieje, a którego nie zna. Poprzedza bowiem wszystko, co takim wzrokiem może być poznane. Ponadto te rzeczy, które przez niego są poznawane, to znaki światła. (...). Załóż [tu] więc, że słońce jest ojcem światła zmysłowego i w ramach tego podobieństwa uchwyc Boga Ojca [wszystkich] rzeczy [jako będącego] światłem niedostępnym jakimkolwiek poznaniu, wszystkie zaś rzeczy [jako]

⁸⁰⁴ Na poziomie tytułów tylko dwa dzieła Mikołaja z Kuzy są prezentowane jako *directiones*: *De non aliud*, zwane również *Directio speculantis seu de non aliud*, oraz *Compendium*, znane także jako *Compendium sive compendiosissima directio*. Por. NICOLAS DE CUES, *Du non-autre. Le guide du penseur*, Paris, Cerf, 2002, s. 6-8 oraz NICHOLAS OF CUSA, *On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1996, s. 373.

⁸⁰⁵ Takie przykładowe zwroty to: *accipe* (C 1,3 [h XI/3, 3]), *oportet* (C 3,2 [h XI/3, 4], C 11,2 [h XI/3, 9], C 16,2 [h XI/3, 11]), *elicias* (C 28,2 [h XI/3, 22], C 39,3 [h XI/3, 30]). W cytowanym poniżej fragmencie *coniunctivus hortativus* lub nawet *iussivus* występuje w sformułowaniach *ponas* („załóż”) i *sistas* („utwierdź”). Egzemplarycznym zestawieniem wszystkich trzech rodzajów zwrotów jest już pierwsze zdanie, zawierające sformułowanie: *Accipe (...) circa quae (...) debeat* (C 1,3-4 [h XI/3, 3]), w którym *accipe* to wyraz w trybie rozkazującym, a *debeat* to hasło normatywne w formie koniunktywu.

⁸⁰⁶ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 57.

tego światła przebłyński (...). I tutaj utwierdź rozważanie na temat sposobu bycia przewyższającego wszelkie poznanie.⁸⁰⁷

Najwyżej położona warstwa informacyjna niniejszego fragmentu *Compendium* odślania nieschematyczną przeciętność spojrzenia, jakim chce posłużyć się Kuzańczyk po to, by młodzież „pragn[ąca] rozwoju” (*proficere cupi[ens]*) zachęcić do sięgnięcia po jego nauczanie. Nośność, a jednocześnie „natur[alny]” (*natura[lis]*) charakter przekazu mają zapewnić Mikołajowi odwołanie się do kategorii „zdrow[ego] rozsąd[ku]” (*sana[m] men[tem]*), upowszechniającej nieznaną treść, na które należy „zwróci[ć] uwag[ę]” (*versar[e] consideratio[nem]*)⁸⁰⁸, przez poszerzenie perspektywy dzieła o „wszystkich ludzi” (*omn[es] homin[es]*). Mądrość życiowa jako – zgodnie z zachętą *firma id* – uprzywilejowane źródło „prawd[y]” (*ver[itatis]*) zdaniem Mikołaja z Kuzy wyraża się między innymi (*puta*) w dwóch aksjomatach wyprowadzonych z transcendentálnych właściwości bytu: „jedno nie jest wielością” (*unum non est multa*) oraz „rzecz jest wcześniej niż byłaby poznawalna” (*prius res sit quam sit cognoscibilis*). Dokonane w przestrzeni transcendentaliów – jedności i prawdy – rozróżnienia pozwalają Kuzańczykowi na konsekwentne (*ideo*) wydobycie kategorii ewentualnego zawierania się „w sobie” (*in se esse*) przeciwstawianych i ostatecznie jakimś „spos[obem]” (*modo*) potencjalnie „komunikowalny[ch]” (*communicabili[a]*) terminów.

Druga warstwa powyższego tekstu, w której Mikołaj z Kuzy z kolei sumarycznie prezentuje swoją teologiczno-filozoficzną doktrynę, skupia się na analizie możliwości stworzenia „nauki o sposobie bycia” (*de essendi modo scientia*), sukcesywnie zgłębianej przez Kuzańczyka w świetle wiary począwszy od *De docta ignorantia*, a przewidywalnej (*esse certissime videatur*) i uzasadnionej rozważaniem poprzedzającego *passusu Compendium*. Sygnalizowane wcześniej i aktualnie przeprowadzane rozróżniające zestawienie „sposobu bycia” (*essendi mod[i]*) ze

⁸⁰⁷ C 1,3-14; 2,1-2.4-13 (h XI/3, 3-4): *Accipe breve Compendium continens circa quae consideratio tua versari debeat. Si proficere cupis, primo firma id verum, quod sana mens omnium hominum attestatur, puta singulare non est plurale nec unum multa; ideo unum in multis non potest esse singulariter seu uti in se est, sed modo multis communicabili. Deinde negari nequit, quin prius natura res sit quam sit cognoscibilis. Igitur essendi modum neque sensus neque imaginatio neque intellectus attingit, cum haec omnia praecedat. Sed omnia, quae attinguntur quocumque cognoscendi modo, illum priorem essendi modum tantum significant. Et hinc non sunt ipsa res, sed similitudines, species aut signa eius. Igitur de essendi modo non est scientia, licet modum talem esse certissime videatur. Habemus igitur visum mentalem intuentem in id, quod est prius omni cognitione. (...) [et] habet se igitur visus mentis ad illum essendi modum quasi ut visus sensibilis ad lucem, quam certissime esse videt et non cognoscit. Praecedat enim omnia, quae visu tali cognosci possunt. Illa etiam, quae per ipsum cognoscuntur, signa sunt ipsius lucis. (...) Ponas igitur solem patrem esse sensibilis lucis, et in eius similitudine concipe deum patrem rerum lucem omni cognitione inaccessibilem, res autem omnes illius lucis splendores (...). Et ibi sistas considerationem circa essendi modum omni cognitioni suprapositum.*

⁸⁰⁸ Czasownik *versari* („być zwróconym”) w klasycznej łacinie łączy się z ablatiwem przez przyimek *in*. Jego występowanie w niniejszym fragmencie w łączności ze słowem *circa* ma być może na celu wydobycie tego momentu znaczeniowego czasownika, który podkreśla czynność „puszczania w ruch obrotowy <wirowy>”, a tym samym dobrze wpisuje się w Mikołajową koncepcję spiralnego poznawania świata. Por. J. KORPANTY (red.), *Słownik łacińsko-polski*, vol. II: I-Z, Warszawa, PWN, 2003, s. 946-947.

„sposobem poznawania” (*cognoscendi modo*) zostaje współbieżnie uporządkowane przez systematyzację ich wzajemnych relacji i ustalenie logicznego następowania po sobie poszczególnych członów noetycznej struktury podmiot-przedmiot: „rzecz[z]” (*res*) wraz ze swoim „sposobem bycia” (*essendi modum*), jako nieosiągalna percepcji ludzkiej „sam[a] [w sobie]” (*ipsa*), koniecznościowo – *negari nequit* – „poprzedza” (*praecedat*) poznawanie „jakimkolwiek sposobem” (*quocumque modo*), uwzględniając tu zwłaszcza „[p]ierwsz[ę]ństwo” (*prior[atum]*) względem funkcjonowania powszechnie znanych władz kognitywnych, którymi są „zmysły, wyobrażenia, intelekt” (*sensus, imaginatio, intellectus*), oraz wobec „osiąganych” (*quae attinguntur*) przez nie efektów w postaci „podobieństw, przedstawień czy znaków” (*similitudin[um], specie[rum] aut sign[orum]*). Te ostatnie „zaledwie”, ale jednak w jakimś stopniu (*tantum*) wydobywają najgłębsze pokłady „rzeczy[wistości]” (*re[is]*) dzięki temu, że „oznaczają” (*significant*) faktycznie i precyzyjnie „jej” (*eius*) sposoby bycia. To, jak dalece są z nimi związane i na ile Kuzańczyk „dystansuje się [tu] od gnozeologii typowo subiektywistycznej”⁸⁰⁹, jest treścią kolejnej odsłony tekstu.

Trzeci akapit niniejszego fragmentu, będący zarazem drugim punktem *Kompendium* (C 2,1-13 [h XI/3,3-4]), jest – najbardziej syntetycznym i kulminacyjnym (*igitur*) dla wstępnych partii dzieła, a jednocześnie integrującym całe Kuzańskie nauczanie – opisem wysublimowanej władzy poznawczej zwanej *visus mentalis*, promowanej przez Mikołaja już od *Uczoney niewiedzy* jako *intellectus subtilis*⁸¹⁰, ale ostatecznie „nie posiadającej [jednej] nazwy i różnej od *intellectus*”⁸¹¹. Zdaniem Kuzańczyka „duchowy wzrok” (*visu[s] mental[is]*) ma zdolność wpatrywania się (*intue[ndi]*)⁸¹² w sposób bycia rzeczy, który jest „wcześniejsz[y]” (*prius*) od jakiegokolwiek sposobu poznawania i od „wszelkiej myśli” (*omni cogitatione*). Efektem takiej aktywności *visus mentalis* jest co do istoty niewiedza, gdyż „nie zna” (*non cognoscit*) on sposobu bycia rzeczy, który zawsze „przewyższ[a] wszelkie poznanie” (*omni cogitationi suprapositus [est]*). Nie jest to jednak niewiedza absolutna. Duchowy wzrok jest w stanie spojrzeć na rzeczywiście jako na „znaki [jakiegoś] światła” (*signa lucis*) przez nią w jej każdorazowym sposobie bycia odbijanego. Odbijanie jako *modus*

⁸⁰⁹ M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 57.

⁸¹⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa, Aletheia, 2014, s. 115 (*Księga druga, Rozdział piąty*): „Umysł subtelny bez trudu pojmie te nader wzniosłe sprawy (...)” (DDI 118 [h I, 76,25-26]: *Subtili intellectu ista altissima clare comprehenduntur.*).

⁸¹¹ E. RUSSO, *The philosophical-theological method of Nicholas of Cusa in his De beryllo*, Università degli Studi di Salerno [praca doktorska], 2018, s. 162. O tym, na ile *visus mentalis* jako prezentowana w *Kompendium* subtelna władza kognitywna posiada odpowiedniki we wcześniejszych dziełach Kuzańczyka. Por. E. RUSSO, *The philosophical-theological method of Nicholas of Cusa in his De beryllo*, s. 163, przyp. 454.

⁸¹² Niemal identyczne sformułowanie znajduje się w *De theologicis complementis* we fragmencie, w którym Kuzańczyk uzasadnia fakt dopisania do *De mathematicis complementis* bardziej precyzyjnej co do przesłania pracy: *Conabor igitur libelli illius figuras theologicales efficere, ut, quantum deus dederit, mentali visu intuear, quomodo in speculo mathematico verum illud, quod per omne scibile quaeritur, reluceat non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate*. DTC 1,6-10 (h X/2a, 3-4) [podkr.: R.W.].

essendi jakiegokolwiek rzeczywistości i przebłytki (*splendores*) jako *modus cognoscendi* według Mikołaja możliwe są z kolei dzięki istnieniu „słońca” (*sol[is]*), które bytom i procesowi poznania dodaje koniecznego „światła[a]” (*luc[is]*), a którym jest „Bóg Ojciec [wszystkich] rzeczy” (*deu[s] pat[er] rerum*). Na tej teologiczno-transcendentalnej opoce Mikołaj poleca ostatecznie „utwierd[zić]” (*sist[ere]*) uczoną niewiedzę na temat sposobów bycia, która iście fenomenologicznie głosić będzie, że kwestia tego, jak światło przez znaki dociera do podmiotu jest modelowana przez to, w jaki sposób rzeczywistość światło odbija.

Ostatnie dzieło Mikołaja z Kuzy nosi tytuł *De apice theoriae*. Napisane zostało „w Rzymie”⁸¹³ na skutek głęboko przeżytego „kontemplacyjnego» doświadczenia”⁸¹⁴ misterium paschalnych, jeśli nie „w pierwszych dniach kwietnia, w czasie Wielkiego Tygodnia 1464 roku”⁸¹⁵, ani nie w samą „Wielkanoc”⁸¹⁶, to zapewne „tuż po Świątach Wielkanocnych”⁸¹⁷ tego roku, a – uwzględniając czas na opracowanie całości – „późną wiosną lub wczesnym latem”⁸¹⁸. Choć nie są znane dokładne okoliczności powstania dzieła ani „szerszy kontekst, w którym [autor] pracuje”⁸¹⁹, wiadomo, że „z początkiem lipca”⁸²⁰ Kuzańczyk wyjeżdża z Wiecznego Miasta, a już szesnastego dnia tego miesiąca „leży chory w małym górskim umbryjskim miasteczku Todi”⁸²¹, gdzie dokona swojego żywota, przerwawszy organizowanie „pomocy Piusowi II i [planowanej przez niego] krucjacie”⁸²² przeciw Turkom osmańskim zajmującym Konstantynopol od 29 maja 1453 roku⁸²³.

Aczkolwiek uwarunkowania, w których zrodziło się *De apice theoriae* przyrównywane są do rewolucyjnego i „odkrywczego doświadczenia na statku w 1437 roku”⁸²⁴, to niniejsza praca Kuzańczyka ma na celu głównie nieznaczne „uzupełnienie,

⁸¹³ J. HOPKINS, „Notes to *De apice theoriae*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 322, przyp. 1.

⁸¹⁴ H.L. BOND, „The Changing Face of *Posse*. Another look at Nicolaus Cusanus’ *De apice theoriae* (1464)”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 36.

⁸¹⁵ H. PASQUA, „Introduction [au *Compendium suivi de La cime de la contemplation*]”, s. 15.

⁸¹⁶ M. WATANABE, „Main Events in the Life of Nicholas of Cusa”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. xvii.

⁸¹⁷ H.L. BOND, „The Changing Face of *Posse*”, s. 36.

⁸¹⁸ H.L. BOND, „Notes to Texts”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 332. Watanabe stwierdza, że *De apice theoriae* zostało „napisane około czterech miesięcy przed śmiercią”. M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxviii.

⁸¹⁹ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 28.

⁸²⁰ K. FLASCH, *Initiation à Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008, s. 115.

⁸²¹ E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. 139.

⁸²² E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa*, s. xxv.

⁸²³ Zob. M. WATANABE, „Todi and Ancona”, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 376-377.

⁸²⁴ H.L. BOND, „The Changing Face of *Posse*”, s. 36.

wykończenie i przekierowanie⁸²⁵ jego wcześniejszych wysiłków spekulatywnych, w których „do samego końca w centrum pozostaje problem widzenia”⁸²⁶, kluczowy dla klasycznej teologii mistycznej, a jedynie ubogacony w myśli Kuzańskiej o walor intelektu⁸²⁷. O ile od czasów *De docta ignorantia* Mikołaj z Kuzy zajmował się w znacznej mierze apofatyczną częścią dyskursu teologicznego, o tyle mistyczne doświadczenie wielkanocne z 1464 roku powoduje, że zaczyna on „badać pozytywną stronę teologii negatywnej”⁸²⁸. Choć nadal „chce unikać łączenia pierwszej zasady z byciem (*esse*)”⁸²⁹, w studium *O szczycie widzenia* przedstawia Boga już nie jako Tego, „który ma być znaleziony «negatywnie» w ciemności, *in obscuro* (...) ale bardziej «pozytywnie» jako *posse ipsum*”⁸³⁰. Adresatem bezpośrednim tej prezentacji jest Piotr z Erkelenz, który – obserwując Kuzańczyka oniemiałego, jak się okaże, „świecącym wszędzie i łatwym do odnalezienia światłem”⁸³¹ – inicjuje dialog i pobudza kardynała do ponownego sformułowania swojej krytyczno-teologicznej myśli, tym razem w postaci „niezwykłej intelektualnej autobiografii (...), doprowadzającej do końca ruch myśli charakterystyczny dla jego późnych prac”⁸³²:

Piotr: Widzę cię pochłoniętego kilka dni jakimś głębokim rozmyślaniem. (...) Jednak (...) proszę [odpowiedz], co takiego nowego tej Wielkanocy przyszło [ci] na myśl. Sądziłem, że doprowadziłeś do końca wszelkie dociekanie wyłożone w tak różnych twoich kodeksach.

Kardynał: Jeśli apostoł Paweł porwany do trzeciego nieba jeszcze nie zrozumiał niezrozumiałego, nikt nigdy nie będzie nasycony tym, co większe jest wszelkiemu zrozumieniu, jeśli nie będzie zawsze nalegał, by zrozumieć lepiej. (...)

⁸²⁵ H.L. BOND, „Introduction”, s. 70.

⁸²⁶ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 29.

⁸²⁷ Jak pisze Maurice de Gandillac: „Mistycy (od Bonawentury do Gersona) często przywołują *apex mentis*, wierzchołek lub subtelny szczyt duszy, zwany również «synderezą», zdolny do przekraczania intelektu. (...) jednak walor kognitywny i właściwie intelektualny w pełni zachowuje tu *theoria*.” M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, s. 56.

⁸²⁸ H.L. BOND, „Mystical Theology”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 207-208. Eugen Russo opisuje prace reprezentantów tej linii interpretacyjnej, która w miejsce Kuzańskiego rozwoju od negatywnej do pozytywnej teologii proponuje „rozwińnięcie określonych struktur logiki negacji”. E. RUSSO, *The philosophical-theological method of Nicholas of Cusa in his De beryllo*, s. 29, przyp. 111.

⁸²⁹ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 56. Cranz podkreśla tu, że aspekt bycia jest wciąż jeszcze akcentowany przez niedoskonałą konstrukcję *Possest*. Kilka stron dalej pisze z kolei: „(...) późne dzieła Kuzańczyka reprezentują istotnie ważny i nowy etap w jego myśleniu. (...) Smutne jest to, że Kuzańczykowi nie starczyło czasu, aby rozwinąć swoje dalsze intuicje wykraczające poza związane *De apice theoriae*” (s. 60). W innym miejscu dodaje, że „spekulatywna precyzja” w *De apice theoriae* to promowanie „podwójnej, a nie potrójnej [platońskiej] struktury [rzeczywistości, gdzie] (...) to, co absolutne i niepoznawalne zostało wprowadzone w niezapośredniczoną [sferą bycia] relację z jawieniami się” (s. 169.188).

⁸³⁰ M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa”, s. xxviii.

⁸³¹ M. WATANABE, „An Appreciation”, s. 7.

⁸³² F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 55.

Ja zatem – jak wszyscy pasjonaci – poszukuję tego, ponieważ bardzo pragnę poznać, czym jest owo coś czy też istotowość, która jest tak bardzo poszukiwana. (...) Choć zatem już wiele lat temu widziałem, że powinna ona być poszukiwana poza wszelką możliwością kognitywną, przed wszelką różnorodnością i przeciwieństwem, nie zauważyłem, że istotowość subsystująca sama w sobie jest niezmienną subsystencją wszystkich substancji (...). Następnie zobaczyłem, że koniecznie [trzeba] uznać, iż może istnieć owa hipostaza czy też subsystencja rzeczy. A ponieważ może istnieć, bezwzględnie nie może istnieć bez samej [tej] możliwości (...).

Dlatego możliwość sama, bez której żadne coś nie może istnieć, jest tym czymś, od którego nic nie może być bardziej subsystującego. Przeto jest tym, co poszukiwane, czy też samą istotowością, bez której nie może istnieć nic [cokolwiek by to nie było]. I ku tej wizji zwróciłem się w te święta, ogromnie się [nią] delektując.⁸³³

Najbardziej zewnętrzny krąg tematyczny powyższego tekstu – poglądowy i użyczający odpowiedniej perspektywy całemu dziełu *O szczycie widzenia* – związany jest z przeżywanymi przez kardynała z Kuzy ostatni raz w życiu Świętami „Wielkanoc[nymi]” (*Paschalibus*). Czas paschalny staje się dla Mikołaja „now[ą]” (*nov[a]*) inspiracją do tego, by w porządkującej retrospektywie „zwrócić się ku” (*versa[ri] circa*) takiemu widzeniu rzeczy (*theoriam*), które niemal całkowicie „pochłon[ie]” (*rap[iet]*) jego umysł. Będące owocem takiej obserwacji „rozmyślan[ie]” (*meditati[o]*) dotyczy wprost „misteriów wielkanocnych”⁸³⁴, czyli tajemnicy zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, a uwzględniając epistemologiczne nachylenie całego projektu teologicznego Kuzańczyka, a ponadto wcześniej poruszane przez niego tematy oraz „rekomendację”⁸³⁵ zawartą pod koniec *De apice theoriae* odnośnie do *De*

⁸³³ DAT 1,5; 2,1-8.15-17; 4,1-4.6-13 (h XII, 117-119): *Petrus: Video te quadam profunda meditatione aliquot dies raptum (...). Tamen (...) peto, quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit. Credidi te perfecisse omnem speculationem in tot variis tuis codicibus explanatam. Cardinalis: Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat (...). Ego igitur – sicut omnes studiosi – quaero quid, quia scire valde cupio, quid sit ipsum quid seu quiditas, quae tantopere quaeritur (...). Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quiditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam (...). Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse. Et quia potest esse, utique sine ipso non potest esse (...). Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa hanc theoriam in his festivitatibus versatus sum cum ingenti delectatione.*

⁸³⁴ P.J. CASARELLA, „Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings ed. by H. Lawrence Bond (review)”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62/4, 1998, s. 640.

⁸³⁵ F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, s. 208.

*dato Patris luminum*⁸³⁶ – światła, które na rzeczywistość rzuca fakt przejścia Zbawiciela ze śmierci do nowego życia.

Moment podsumowujący cytowanego tutaj fragmentu, a także ze względu na egzemplaryczność ekscerptu element rekapitulujący całości studium *De apice theoriae*, zawiera się w opisie dotychczasowego niewystarczającego wysiłku spekulatywnego Kuzańczyka, podejmowanego przez niego na dużym poziomie intensywności i ekstensywności – z ogromną „pasją” (*studi[o]*) i niezmiennie przez „wiele lat” (*annis multis*) – w celu „zrozumienia niezrozumiałego” (*comprehend[endi] incomprehensibilem*). Powołując się na przykład „apostoła Paw[ła]” (*apostol[i] Paul[i]*) i jego – „jeszcze nie” (*nondum*) przynoszące spodziewanego kompletnego efektu poznawczego, a źródłowe dla chrześcijanina – objawieniowe doświadczenie „porwania do trzeciego nieba” (*in tertium caelum raptus*), Mikołaj rozszerza na wszystkich ludzi (*nemo umquam*) zestawienie osób „nie nasyconych tym, co większe jest wszelkiemu zrozumieniu” (*ips[o] qui maior est omni comprehensioni [non] satia[torum]*). Sytuując siebie w ramach szerszego kontekstu tych, którzy „poszukują”, by lepiej zrozumieć” (*quaerunt, ut melius comprehendant*), Kuzańczyk systematyzuje jednocześnie swoje „dociekania wyłożone w tak różnych kodeksach” (*speculationem in tot variis codicibus explanatam*) i zauważa, że dokonywały się one w oderwaniu od normalnych, immanentnych i czaso-przestrzennych form naoczności i myślenia: z jednej strony na zewnątrz przestrzeni poznawczej, gdyż „poza wszelką możliwość kognitywną” (*ultra omnem potentiam cognitivam*), a z drugiej jeszcze zanim w czasie procesu poznawczego nastąpiła jakakolwiek dystynkcja, to znaczy „przed wszelką różnorodnością i przeciwieństwem” (*ante omnem varietatem et oppositionem*).

Nowa rezurekcyjna perspektywa, której Kuzańczyk „nie zauważył” (*non attendit*) i nie wyraził we wcześniejszych dziełach, skłania go do skonstruowania ostatecznej i pozytywnej hermeneutyki dla swojej doktryny. Wydobywając „niezmienne” (*invariable[s]*) i „konieczne” (*necessari[i]*) elementy systemu uczonej niewiedzy, Mikołaj stwierdza logicznie (*ideo*), że „możliwość sama jest tym, od czego nie może być nic bardziej subsystującego” (*posse ipsum est quo nihil subsistentius esse potest*) i dlatego to ona jest „poszukiwaną” (*quaesita*) przez wszystkich ludzi na przestrzeni wieków „istotowością” (*quiditas*), stojącą „u podstaw naszego

⁸³⁶ Przed pełniącym funkcję dodatku *Memoriale apicis theoriae* zawarta jest następująca końcowa odezwa, którą Mikołaj kieruje do swojego kapelana: „Wielce drogi mi Piotrze, zechciej zatem wyostrzonym wglądem skierować oko twego umysłu ku tej tajemnicy i – posługując się ową naszą zapisaną analizą i innymi którekolwiek byś czytał – wejść oraz nabrać maksymalnej wprawy w naszych książkach i kazaniach, szczególnie *De dato lumine*, które – jeśli rozumiane zgodnie z tym, co przedstawione powyżej – zawiera to samo, co ta książka. DAT 16,1-9 (h XII, 130): *Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia, quaecumque legis, subintrare et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter De dato lumine, qui bene intellectus secundum praemissa, idem continet quod iste libellus.*

rozumienia⁸³⁷ – zarówno jako „klucz do [rozwiązania] problemu jedności i wielości”⁸³⁸, czyli kwestii czynników rzekomo wykluczających się w strukturalnym objaśnieniu rzeczywistości⁸³⁹, jak i jako funkcjonujący poza dziedziną *esse* absolutny punkt wyjścia w opisie Boga, przypisujący Mu rolę aktywnego „pra-uwarunkowania lub pr-arzeczenia”⁸⁴⁰.

Występujące w powyższym fragmencie *De apice theoriae* perspektywa Wielkanocna (*Paschali[s]*), systematyzacja myśli wokół tego, co jednocześnie transcendentne i transcendentalne (*ultra/ante*) oraz synteza wydobywająca poszukiwaną istotowość (*quiditas quae tantopere quaeritur*) korelują z lekcjami mszalnymi czytаныmi wówczas podczas liturgii Wigilii Paschalnej i Niedzieli Zmartwychwstania⁸⁴¹ – zwłaszcza z perykopą *Listu do Kolosan* (Kol 3,1-4), w której święty Paweł zachęca: „szukajcie tego, co w górze, gdzie zasiada Chrystus, (...) wasze życie ukryte” (*quae sursum sunt quaerite ubi Christus est..., vita vestra abscondita*), oraz z pouczeniem anioła z *Ewangelii według świętego Marka* (Mk 16,1-7): „szukacie Jezusa z Nazaretu, ukrzyżowanego; zmartwychwstał, nie ma Go tu; oto miejsce, gdzie Go położono” (*Iesum quaeritis Nazarenum crucifixum; surrexit, non est hic; ecce locus, ubi posuerunt eum*)⁸⁴². Upatrując właśnie w tych biblijnych passusach bezpośredniej inspiracji dla „wizji świ[ątecznej]” (*theoria[e] in festivitatis*) Kuzańczyka, należy

⁸³⁷ F.E. CRANZ, „The *De aequalitate* and the *De principio* of Nicholas of Cusa”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 274.

⁸³⁸ H. PASQUA, „Introduction [au *Compendium suivi de La cime de la contemplation*]”, s. 25.

⁸³⁹ Korespondujący z tą tezą fragment *De apice theoriae* brzmi następująco: „Ci, którzy stwierdzają, że nie ma wielości form dających bycie, zwracali wzrok ku możliwości samej, od której nie ma nic bardziej wystarczającego. A ci, którzy wielość gatunkową form stwierdzają, zwracają się ku pojawianiu się tej możliwości gatunkowym sposobom bycia.” DAT 15, 1-4 (h XII, 128): *Qui dicunt non esse plures formas quae dant esse, ad posse ipsum, quo nihil sufficientius, respexerunt. Et qui plures dicunt specificas formas, ad specificos essendi modos apparitionis ipsius posse attendunt.*

⁸⁴⁰ H.L. BOND, „The Changing Face of *Posse*”, s. 36.

⁸⁴¹ Od VIII wieku przez *Mszal rzymski* z 1570 roku aż po reformę Piusa XII lekcjonarz nie uległ zmianie, jeśli idzie o dostosowanie poszczególnych perykop biblijnych do odpowiednich dni w roku liturgicznym. Por. C. FOLSOM, *I libri liturgici romani*, [w:] A. CHUPUNGO (red.), *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, vol. I: *Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998, s. 278.

⁸⁴² O tym, że z tymi fragmentami Pisma Świętego miał w Wielkanoc do czynienia Mikołaj z Kuzy, świadczą: 1) pierwsze z zachowanych kazań Kuzańczyka na Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego: *Iesum queritis?*, wygłoszone 20 kwietnia 1432 roku u Świętego Floryna w Koblencji, gdzie cytował Kol 3,1-2 oraz Mk 16,6. Por. NICOLAUS DE CUSA, *Sermones I (1430-1441)*, vol. 3: *Sermones XI-XXI*, Hamburgi, Felix Meiner, 1977, s. 245 (S XII 26, 1-2.11-12 [h XVI/3, 245]); 2) *Surrexit*, czyli pierwsze wielkanocne kazanie Kuzańczyka po objęciu biskupstwa w Brixen, wygłoszone w Niedzielę Zmartwychwstania 9 kwietnia 1452 roku, zawierające cytaty biblijne z Kol 3,3 oraz Mk 16,6. Por. NICOLAUS DE CUSA, *Sermones III (1452-1455)*, vol. I: *Sermones CXXII-CXL*, Hamburgi, Felix Meiner, 2007, s. 11-12. (S CCXXIII 1, 1.3; 4, 6-7 [h XVIII/1, 11-12]). Przechowywane w będącej oddziałem Francuskiej Biblioteki Narodowej Bibliothèque de l'Arsenal w Paryżu (na Rive Droite, po drugiej stronie Sekwany w stosunku do Biblioteki Polskiej) i powstałe w latach 1475-1505 *Epistolarium* Mistrza Antoniego z Clabault, luminarza, rajcy i mera Amiens, zawiera fragment *Listu do Kolosan* jako epistolę czytaną w czasie Wigilii Paschalnej. Zob. *Epistolarium (Amiens)*, [w:] Paris, BNF, Arsenal, Ms. 662, f. 54r.

stwierdzić, że to ostatecznie żyjący nowym życiem Chrystus Zmartwychwstały⁸⁴³ okazał się dla niego u końca życia owym *posse*, „od którego nic nie może być bardziej subsystującego” (*quo nihil subsistentius esse potest*), którego „gdy brakuje, to żadne bycie, żadne dobro, ani cokolwiek innego nie może istnieć”⁸⁴⁴ i który jest ukrytym i żywym źródłem wszystkiego – „od gramatycznego po metafizyczny poziom”⁸⁴⁵.

⁸⁴³ Warto zauważyć, że *Sentencje* Piotra Lombarda – jako podstawowy podręcznik teologii od XIII do XVI wieku – pomijają „znaczenie zmartwychwstania Chrystusa Pana w dziejach zbawienia”. OJCOWIE WYDAWCY, „Wstęp”, [w:] PIOTR LOMBARD, *Cztery księgi sentencji*, vol. I: *Wstęp. Księga I-II*, Olsztyn, Arcybiskup Metropolita Warmiński-Fondazione Collegio San Bonaventura Frati Editori di Quaracchi, 2013, s. 5.

⁸⁴⁴ DAT 6,16-17 (h XII, 121): *Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumquae esse potest.*

⁸⁴⁵ F. MAAS, „Divine Omnipotence in the View of Nicholas of Cusa”, [w:] I. BOCKEN (red.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden-Boston, Brill, 2004, s. 184.

ZAKOŃCZENIE

Niniejsza praca pokazała najpierw, że w swoim teologiczno-filozoficznym dziele Mikołaj z Kuzy w ogólnym zarysie uwzględnił wszystkie wiodące w XV wieku trwałe przeobrażenia mentalności, będące zarodkiem nowej teologii. Naukowe *topoi*, takie jak: teologiczna perspektywa myślowa, pragnienie znalezienia nowego kształtu racjonalności i zebrania tradycyjnych opinii w innowacyjną systematyzację, koncentracja na epistemologicznym statusie teologii, ukazująca boskość jako rzeczywistość transcendentalnie warunkującą poznanie ludzkie, zwulgaryzowane i mniej techniczne słownictwo teologii – wszystkie te elementy Kuzańczyk wcielił do swojego systemu myślowego i oddał w oryginalnej formie w ramach krytycznego projektu genealogiczno-epistemologicznego o filozoficznej strukturze i teologicznych fundamentach.

Analizy przeprowadzone w korpusie pracy ukazały, że pierwszym etapem poszerzającego granice racjonalności projektu przeprowadzonego przez Mikołaja z Kuzy była motywowana wiarą krytyczna reakcja wobec powszechnie przyjmowanym standardom noetycznym, dokonująca ich demontażu za pomocą odniesienia do kategorii tajemnicy, wprowadzającej szerszy i pozapojęciowy rodzaj intelektualności. Realizowana na poziomie ludzkich władz poznawczych dekonstrukcja opierała się najpierw na wskazaniu nieprzekraczalnej dysproporcji i radykalnej różnicy, jakie zachodzą między potencjalnie osiągalną przyrodzonym wysiłkiem wiedzą a dogłębnym – na miarę Boga – poznaniem rzeczywistości. W następnym rzucie destabilizacja teorii epistemologicznej polegała na opisie samej miary Bożej, wyznaczającej – od maksimum po minimum – krańcowe momenty kontinuum poznawczego człowieka.

Drugim krokiem podejmowanym przez Mikołaja z Kuzy na drodze powiększania spektrum pojmovalności było w ocenie niniejszych badań konstruktywne przedstawienie procesu poznania jako procedury koniekturalnej, polegającej na nieustannym i sukcesywnym zgłębianiu tajemnic otaczającej rzeczywistości w modusie domysłu. Poznanie będące efektem tak rozumianych koniektur było dla Kuzańczyka możliwe dzięki nieskończonej mocy stworzonego na Boże podobieństwo, uczestniczącego w Bożym geniuszu i mającego go za swoje życiodajne centrum umysłu ludzkiego, kreującego rządzący się autonomiczną metafizyką świat epistemiczny, zbudowany ze światła Bożego Objawienia i ciemności ludzkiej niewiedzy, które tworzą wielowymiarowe spektrum poznawcze, opisane figuratywnie za pomocą interferujących ze sobą lustrzanych stożków.

Trzecia faza Kuzańskiego projektu poszerzonej teologicznie racjonalności według powyższych analiz związana była z pogłębiającymi retuszami i twórczymi rozwinięciami wcześniejszych idei epistemologicznych, dokonywanymi przez kardynała na przestrzeni kolejnych dwudziestu lat jego naukowej aktywności i ukazującymi Boga na różne sposoby ukrytego w procesie poznania. Boża rzeczywistość była dla

Kuzańczyka najpierw przyczyną transcendentnie warunkującą pochodzenie wszelkiej poznawczej kreacji ludzkiej do tego stopnia, że między Bożym Umystem a umyślem ludzkim występował jeden tętniczny, duchowy, mistyczny i wymuszany przez to, co nadprzyrodzone, obieg kognicyjny, gdzie Bóg – z iluminacyjnym dynamizmem zawartym w swoim imieniu – stanowił terminologiczny, czyli potencjalny i aktualny, transcendentny i immanentny początek wszystkiego, podejmujący przewodnią rolę także w inicjowaniu aktywności słownej człowieka. Tak rozumiana rzeczywistość Boża miała swoją podwójną konsekwencję w metodzie epistemologicznej. Po pierwsze najwyższa postać poznania związana była u Mikołaja z Kuzy z teologiczno-mistyczną relacją Bóg-człowiek, w której wiara była formą bezpośredniego doświadczenia intelektualnej naoczności, w intuicji teologicznej uchwytującej widzenie Boga i stąd pozwalającej na oglądanie absolutnej i prostej prawdy. Po drugie, ze względu na brak precyzji przypisywany językowi w wyrażaniu teologicznych idei, wiedza boska w systemie Kuzańskim była dla zwanej idiotyczną wiedzy ludzkiej centrum interpretacyjnym, narzucającym twórcze i swoiste – idiolektyczne – korzystania z języka w opisie teologicznym i strukturyzującym poznanie w nowatorskiej metafizyce ekspresji, posiadającej także swoją hermeneutykę.

Jak wykazało studium, ostatni moment poszerzającego racjonalność przedsięwzięcia teologicznego Mikołaja z Kuzy podkreślał sapiencjalny wymiar epistemologii. Mądrość w ocenie rzeczywistości wyrażała się u Kuzańczyka głównie w umiejętności sumarycznej, systematyzującej i syntetycznej prezentacji stojącej u jej podstaw teologii, dającej możliwość odpowiedniego – wydobywającego ziarna prawdy – spoglądania na współczesną kulturę z jednoczesną orientacją co do tego, gdzie potencjalnie i w jakim modusie znajduje się wiedza na temat nieustannie poszukiwanej istoty rzeczy. Wyrazem fundowanej teologicznie mądrości była również postawa zwracająca uwagę na egzystencjalne elementy powstałego systemu wiedzy: z jednej strony nastawienie pedagogiczne względem potencjalnych uczniów, którzy lepiej rozwiną proponowane myśli, a z drugiej – skupienie na centralnej dziedzinie życia, czyli poznaniu siebie samego. Ostatecznie mądrość doświadczonego naukowca zdaniem Mikołaja z Kuzy sprawdzała się w zwrocie ku kontemplacji misterium Chrystusa Zmartwychwstałego, będącego żywym światłem intelektu, które stoi trwale u podstaw rozumienia i umożliwia wszelkie prawdziwsze poszukiwanie poznawcze.

Opisany system Kuzański na trzy sposoby może stać się inspiracją dla współczesnej myśli teologicznej, która – wierna sobie samej i wiarygodna dla innych logosów – w sposób kompleksowy chciałaby dzisiaj przekraczać granice rozumu sekularnego.

Z jednej strony Mikołaj z Kuzy odwołuje się do źródeł, które ponownie odkryte mogłyby pomóc w budowaniu potencjału ewangelizacyjnego teologii. Spośród zaproponowanych przez Kuzańczyka autorytetów warto byłoby wybrać

chrześcijańskich neoplatoników – zwłaszcza Pseudo-Dionizego Areopagite, autora jednej z najbardziej kompletnych przed świętym Janem z Damaszku i świętym Tomaszem z Akwinu sum teologicznych – którzy współtworzą równoległy do tradycyjnego, a bardziej macierzysty dla odczytania dogmatycznych sformułowań⁸⁴⁶, nurt myślowy. Szczególnego rodzaju skarbnicą dla dzisiejszej myśli teologicznej mogłaby również okazać się wykorzystywana przez Kuzańczyka neopitagorejska spuścizna Teodoryka z Chartres, którego koncepcja matematyzacji epistemologii, jedynie przygodnie, jak u nominalistów i woluntarystów, mogąca prowadzić przez kategorię jednoznaczności bytu do panteizmu, w istocie – jako prawzór nowożytnej *mathesis universalis* – jest bazującą na myśli świętych Augustyna i Boecjusza „specyficzną teologią *quadrivium*”⁸⁴⁷, tworzącą chrześcijańską wersję teorii nauki. Trzecim inspirującym Mikołaja z Kuzy autorem godnym przypomnienia w obecnych czasach jest bł. Rajmund Lull, którego mistyczny racjonalizm, prezentowany w ramach teologii epistemologicznej, był rewaluacyjną próbą „uzgodnienia filozofii i teologii na bazie precyzyjnej hierarchii (gdzie teologia jest przyczyną, a filozofia – skutkiem)”⁸⁴⁸.

Równie ożywcze dla tworzonej dziś i otwartej na dialog teologii byłoby wydobywanie na powrót znanych w tradycji biblijnej, a używanych z upodobaniem przez Kuzańczyka miejsc teologicznych, opisujących przynajmniej na trzy sposoby – naczelną u niego dla myślenia o każdej innej rzeczywistości – naturę Boga. Po pierwsze warto byłoby sięgnąć do perykop wskazujących na paradoksalne przymioty Boga, co mogłoby się zrealizować przez odwołanie do fragmentów Pisma Świętego traktujących o: nieprzemijalnej tożsamości Boga, opisanej w Psalmie 102: „Przeminą one, Ty zaś pozostaniesz. (...) zawsze ten sam” (Ps 102,27-28); o widzialności niewidzialnego Boga, podkreślanej przez świętego Pawła w słowach: „niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1,20); czy też o niepojmowalności wszystko pojmującego Boga, w którym „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,28). Drugim *locus theologicus* mogłaby stać się ta część *Biblii*, która przedstawia Boga jako stwarzającego otaczający świat w sposób uporządkowany. Momentami szczególnie godnymi podkreślenia byłyby tu passusy o stwórczej wszechmocy Bożej, wspominające porządkujące działanie Boga u zarania dziejów, a opowiedziane w *Księdze Mądrości* słowami: „Nie było trudne dla ręki Twej wszechmocnej – co i świat stworzyła z bezładnej materii – (...) Ty[ś] wszystko urządził według miary i liczby, i wagi!” (Mdr 11,17.20), a także te perykopy *Pięcioksięgu*, które ukazują człowieka jako mikrokosmos stworzony na Bożą miarę, to znaczy na Jego

⁸⁴⁶ Aby pogłębić tę tezę, zob. A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfirjańskiej*, Kraków, WAM, 2005.

⁸⁴⁷ D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014, s. 13.

⁸⁴⁸ O. BOULNOIS, „La réforme de la théologie, la science et les langues. Bacon, Lulle”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 341.

„obraz, podobnego” Mu (Rdz 1,26). Ostatnie biblijne odniesienia, szczególnie zasługujące na uwagę ze względu na – uaktywniony także w życiu samego Mikołaja z Kuzy – potencjał zawartego w nich przesłania, koncentrować powinny by się wokół tajemnicy Chrystusowego zmartwychwstania, animującego każdy ludzki dynamizm, zgodnie z Pawłową formułą: „szukajcie tego, co w górze, gdzie przebywa Chrystus, (...) wasze życie ukryte” (Kol 3,1.3-4).

Wreszcie użyteczne dla dzisiejszej teologii mogłyby stać się Kuzańskie wskazania metodyczne. Z jednej strony metoda teologiczna *à la cusaine* musiałaby odznaczać się koncentracją na wątkach pozaontologicznych i wprost gnozeologicznych, co w sposób pozytywny byłoby przykładowo osiągalne przez ukazanie miejsca, które w tajemnicy Chrystusa zajmuje człowiek, czyli za pomocą antropoteologicznej spekulacji skupiającej się na „roli chrystologii w opracowaniu wizji człowieka”⁸⁴⁹. Z drugiej strony podejmowana w czasach współczesnych krytyka teologiczna naśladująca wzorzec Kuzański powinna by przybrać określoną strategię, postępując od logicznej dekonstrukcji (por. rozdz. 2) przez projekcję nowych struktur metafizycznopoznawczych (por. rozdz. 3) po studium poszczególnych tematów epistemologicznych, takich jak: dynamika poznania teologicznego (4.1), gnoza chrześcijańska (por. 4.2), widzenie Boga (por. 4.3), język teologiczny (por. 4.4), czy mądrość życiowa (por. rozdz. 5).

⁸⁴⁹ G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa Editrice, 2012, s. 339.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła Kuzzańskie

H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. I/1: 1401 – 1437 Mai 17, Hamburg, Felix Meiner, 1976.

H. HALLAUER, E. MEUTHEN (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. II/1: 1452 April 1 – 1453 Mai 29, Hamburg, Felix Meiner, 2012.

J. HELMRATH, T. WOELKI (red.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, vol. II/2: 1. Juni 1453 – 31. Mai 1454, Hamburg, Felix Meiner, 2016.

MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.

MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2006.

MIKOŁAJ Z KUZY, „O możnobyście”, *Kronos* 37/2, «Ciemność istnienia», 2016.

MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków, Znak, 1997.

MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Warszawa, Aletheia, 2014.

MIKOŁAJ Z KUZY, „Rozprawa o szukaniu Boga”, *Kronos* 37/2, «Ciemność istnienia», 2016.

NICCOLÒ CUSANO, *La visione di Dio*, Roma, Studium, 2013.

NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica*, Bologna, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, 2017.

NICHOLAS OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, vol. I-II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2001.

NICHOLAS OF CUSA, *Dialectical Mysticism. Text, translation, and interpretive study of De visione Dei*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985.

NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998.

NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000.

NICHOLAS OF CUSA, *On Learned Ignorance*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985².

NICHOLAS OF CUSA, *On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1996.

- NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997.
- NICOLA CUSANO, *La dotta ignoranza*, Roma, Città Nuova, 2011².
- NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012.
- NICOLAS DE CUES, *Compendium suivi de La cime de la contemplation*, Paris, Manucius, 2014.
- NICOLAS DE CUES, *De la docte ignorance*, Paris, Cerf, 2010.
- NICOLAS DE CUES, *Dialogues de l'Idiot. Sur la sagesse et l'esprit*, Paris, PUF, 2011.
- NICOLAS DE CUES, *Du non-autre. Le guide du penseur*, Paris, Cerf, 2002.
- NICOLAS DE CUES, *La chasse de la sagesse*, Paris, PUF, 2015.
- NICOLAS DE CUES, *La Docte Ignorance*, Paris, Flammarion, 2013.
- NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012.
- NICOLAS DE CUES, *Le jeu de la boule. Édition bilingue latin-français*, Paris, Cerf, 2019.
- NICOLAS DE CUES, *Le «pouvoir-est» (1460)*, Paris, PUF, 2014.
- NICOLAS DE CUES, *Le traité du béryl*, Paris, Ipagine, 2010.
- NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, Paris, Beauchesne, 2012.
- NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
- NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*, Paris, O.E.I.L., 1985.
- NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1942.
- NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011.
- NICOLAS DE CUES, *Triologus de possest*, Paris, Vrin, 2006.
- NICOLAS DE CUES, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Paris, Cerf, 1991.
- NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I-XX, Lipsiae-Hamburgi, Felix Meiner, 1932-2004.

NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. I: *De docta ignorantia*, Lipsiae, Felix Meiner, 1932.

NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. IV: *Opuscula I*, Hamburgi, Felix Meiner, 1959.

NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. V: *Idiota de sapientia – de mente – de staticis experimentis*, Hamburgi, Felix Meiner, 1983.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones I (1430-1441)*, vol. III: *Sermones XI-XXI*, Hamburgi, Felix Meiner, 1977.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones I (1430-1441)*, vol. IV: *Sermones XXII-XXVI*, Hamburgi, Felix Meiner, 1984.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones III (1452-1455)*, vol. I: *Sermones CXXII-CXL*, Hamburgi, Felix Meiner, 2007.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. I: *Sermones CCIV-CCXVI*, Hamburgi, Felix Meiner, 2008.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. III: *Sermones CCXXXII-CCXLV*, Hamburgi, Felix Meiner, 2002.

NICOLAUS DE CUSA, *Sermones IV (1455-1463)*, vol. V: *Sermones CCLVIII-CCLXVII*, Hamburgi, Felix Meiner, 2005.

NIKOLAUS VON KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Wiesheit*, Hamburg, Felix Meiner, 2003.

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. II: *De coniecturis – Mutmaßungen; Idiota de sapientia – Der Laie über die Weisheit; Idiota de mente – Der Laie über den Geist*, Hamburg, Felix Meiner, 2002.

NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. III: *De beryllo – Über den Beryll; Tu quis es <De Principio> – Über den Ursprung; Trialogus de possest – Dreiergespräch über das Können-Ist; Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, Hamburg, Felix Meiner, 2002.

NIKOLAUS VON KUES, *Tu quis es <De Principio>. Über den Ursprung*, Hamburg, Felix Meiner, 2001.

II. Opracowania kuzanologiczne

T. ALBERTINI, „Mathematics and Astronomy”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 373-406.

D. ALBERTSON, „A Learned Thief? Nicholas of Cusa and the Anonymous *Fundamentum naturae*: Reassessing the *Vorlage* Theory”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 77/2, 2010, s. 351-390.

D. ALBERTSON, „*Boethius noster*: Thierry of Chartres's *Arithmetica* Commentary as a Missing Source of Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia*”, *Recherches de Théologie et Philosophie médiévale* 83/1, 2016, s. 143-199.

D. ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, New York, Oxford University Press, 2014.

M. ANDOLFO, „Introduzione”, [w:] NICCOLÒ CUSANO, *L'occhio mistico della metafisica*, Bologna, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, 2017, s. 5-48.

J.M. ANDRE, „L'actualité de la pensée de Nicolas de Cues. La docte ignorance et sa signification herméneutique, étique et esthétique”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 185-200.

J.M. ANDRE, „La portée de la philosophie de Nicolas de Cues. La *docta ignorantia* en tant que philosophie de l'interprétation”, [w:] J.A. AERSTEN, A. SPEER (red.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, s. 724-730.

G.T. BAKOS, *On Faith, Rationality, and the Other in the late Middle Ages. A Study of Nicholas of Cusa's Manuductive Approach to Islam*, Eugene, Pickwick, 2011.

H.U. VON BALTHASAR, „Why We Need Nicholas of Cusa”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 854-859.

C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002.

C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004.

H. BENZ, „Nikolaus von Kues: Wegbereiter neuzeitlicher Denkweise oder kritischer Interpret traditioneller philosophisch-theologischer Konzeptionen?“, [w:] J.A. AERTSEN, M. PICKAVÉ (red.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004, s. 371-392.

F. BERTIN, „Introduction“, [w:] NICOLAS DE CUES, *Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés*, Paris, Cerf, 1991, s. 7-26.

I. BOCKEN (red.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden-Boston, Brill, 2004.

I. BOCKEN, *L'Art de la collection. Introduction historico-étique à l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*, Louvain-Paris-Dudley, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Éditions Peeters, 2007.

H.L. BOND, „The Changing Face of *Posse*. Another look at Nicolaus Cusanus' *De apice theoriae* (1464)“, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 35-46.

H.L. BOND, „Introduction“, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 1-84.

H.L. BOND, „Mystical Theology“, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 205-231.

H. L. BOND, „Nicholas of Cusa from Constantinople to «Learned Ignorance». The Historical Matrix for the Formation on the *De docta ignorantia*“, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 135-163.

H.L. BOND, „Notes to Texts“, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Selected Spiritual Writings*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1997, s. 304-334.

H.L. BOND, „The «Icon» and the «Iconic Text» in Nicholas of Cusa's *De Visione Dei*“, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 177-197.

K. BORMANN, „Affirmation und Negation. Der Parmenides-Kommentar des Proklos in Nikolaus von Kues' Schrift *Tu quis es*“, *Theologische Quartalschrift* 181/2, «600 Jahre Nikolaus von Kues (1401-2001): Tradition und Aktualität Negativer Theologie», 2001, s. 84-96.

K. BORMANN, „Anmerkungen [zu *De principio*]“, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. III: *De beryllo – Über den Beryll; Tu quis es <De Principio> –*

Über den Ursprung; Trialogus de possest – Dreiergespräch über das Können-Ist; Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel, Hamburg, Felix Meiner, 2002, s. 49-65 [p.w.].

K. BORMANN, „Einführung“, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Tu quis es <De Principio>. Über den Ursprung*, Hamburg, Felix Meiner, 2001, s. ix-xviii.

K. BORMANN, „Einleitung“, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *De venatione sapientiae. Die Jagd nach Wiesheit*, Hamburg, Felix Meiner, 2003, s. vii-xi.

T. BORSCHKE, „Meditative Variationen oder dialektischer Fortschritt. Wege der Selbstreflexion des Denkens bei Cusanus und Hegel“, [w:] K. REINHARDT, H. SCHWAEZTER, *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg, Roderer, 2007, s. 23-40.

G. VON BREDOW, „Anmerkungen der Herausgeberin [zu *De ludo globi*]“, [w:] NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-theologische Werke*, vol. III: *De beryllo – Über den Beryll; Tu quis es <De Principio> – Über den Ursprung; Trialogus de possest – Dreiergespräch über das Können-Ist; Dialogus de ludo globi – Gespräch über das Globusspiel*, Hamburg, Felix Meiner, 2002, s. 145-164 [p.w.].

R. BRUYERON, „Introduction [à *La sagesse selon l'Idiot*]“, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 49-73.

R. BRUYERON, „Introduction générale. Nicolas de Cues en son temps, 1450“, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 5-46.

R. BRUYERON, „Notes du livre III“, [w:] NICOLAS DE CUES, *La sagesse, l'esprit, les expériences de statique selon l'Idiot*, Paris, Hermann, 2012, s. 407-463.

S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, „Introduction: Nicholas of Cusa and Early Modern Reform. Towards a Reassessment“, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 1-46.

S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019.

P.J. CASARELLA, „Cardinal Nicholas of Cusa: An Introduction“, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 841-847.

P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006.

P.J. CASARELLA, „Introduction“, [w:] P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. xi-xxix.

- P.J. CASARELLA, „Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings ed. by H. Lawrence Bond (review)”, *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 62/4, 1998, s. 637-642.
- E. CASSIRER, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vol. I, Berlin, Verlag Bruno Cassirer, 1922³ (repr.).
- G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Leiden, Brill, 1991.
- G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996.
- M. CORRIERAS, „Avant-propos à la traduction française du *Traité du béryl* de Nicolas de Cues”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le traité du béryl*, Paris, Ipagine, 2010, s. 5-9.
- M. CORRIERAS, *Introduction au traité Du Beryllo de Nicolas de Cues. Le De Beryllo, une ars cognoscendi*, Paris, Ipagine, 2012.
- R. DA COSTA, B.S. SANTOS, „Nicolau de Cusa (1401-1464) em diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo”, *Mirabilia* 19, «Nicholas of Cusa in Dialogue», 2014, s. 79-103.
- J.-M. COUNET, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. xi-clvii.
- J.-M. COUNET, „Mathematics and the divine in Nicholas of Cusa”, [w:] L. BERGMANS, T. KOETSIER, *Mathematics and the divine: a historical study*, Amsterdam-Boston, Elsevier, 2005, s. 273-290.
- J.-M. COUNET, „Notes”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les conjectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2011, s. 163-294.
- J.-M. COUNET, S. MERCIER, „Introduction”, [w:] J.-M. COUNET, S. MERCIER (red.), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 2005, s. v-xi.
- J.-M. COUNET, S. MERCIER (red.), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 2005.
- F.E. CRANZ, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, Aldershot-Burlington, Ashgate, 2003².
- F.E. CRANZ, „The *De aequalitate* and the *De principio* of Nicholas of Cusa”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 271-280.

F.E. CRANZ, „The late works of Nicholas of Cusa”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom*, Leiden, Brill, 1991, s. 141-160.

G. CUOZZO, A. DALL'IGNA, J. GONZÁLEZ RÍOS, D. MOLGARAY, G. VENTURELLI (red.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.

D.F. DUCLOW, „Coinciding in the Margins: Cusanus Glosses Eriugena”, [w:] A. KJIEWSKA, R. MAJERAN, H. SCHWAETZER, *Eriugena Cusanus*, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011, s. 83-103.

D.F. DUCLOW, „Life and Works”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 25-56.

L. DUPRÉ, „Prolegomena to Nicholas of Cusa's Theory of Religious Symbols”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 19-28.

L. DUPRÉ, „The Mystical Theology of Nicholas of Cusa's *De visione dei*”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 205-220.

W. DUPRÉ, „Lines of convergence: Some remarks on spirit and mind in the work of Nicholas of Cusa”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 3-17.

W. DUPRÉ, „Spirit, Mind and Freedom”, [w:] I. BOCKEN (red.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden-Boston, Brill, 2004, s. 207-221.

J.B. ELPERT, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 2000.

J.B. ELPERT, „Some remarks regarding Nicholas of Cusa and his manuscripts”, *Helmántica* 63/190, 2012, s. 243-263.

W.A. EULER, „Proclamation of Christ in Selected Sermons from Cusanus' Brixen Period”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and Spirituality. Essays dedicated to the memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, s. 89-103.

A. FIAMMA, „Nicholas of Cusa and the So-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries”, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84, 2017, s. 91-128.

- A. FIAMMA, „Nicola Cusano ed Eimerico da Campo: gli anni coloniensi”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* 41, «Interpretazioni filosofiche dell'Esamerone nella letteratura medievale», 2016, s. 217-257.
- K. FLASCH, *Initiation à Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2008.
- K. FLASCH, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008³.
- J. FRAGATA, „De Deo Abscondito: O Deus Escondido”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 20/4, «No V Centenário de Nicolau de Cusa», 1964, s. 436-453.
- M. FÜHRER, „The Consolation of Contemplation in Nicholas of Cusa's *De visione dei*”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 221-240.
- M.T. GAETANO, „Nicholas of Cusa and Pantheism in Early Modern Catholic Theology”, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 199-227.
- M. DE GANDILLAC, „Avant-propos”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*, Paris, O.E.I.L., 1985, s. 7-19.
- M. DE GANDILLAC, „Notes [au Jeu de la boule]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Lettres aux moines de Tegernsee sur la docte ignorance. Du jeu de la boule*, Paris, O.E.I.L., 1985, s. 170-178.
- M. DE GANDILLAC, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Œuvres choisies*, Paris, Aubier-Éd. Montaigne, 1942, s. 5-43.
- M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001.
- M. DE GANDILLAC, „Symbolismes ludiques chez Nicolas de Cues. (De la toupie et du jeu de boules au jeu de la sagesse)”, [w:] P. ARIES, J.-C. MARGOLIN (red.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1982, s. 345-363.
- J. GONZALEZ RIOS, „Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?”, *Filosofia* LXII/62, «Burocrazia», 2017, s. 139-150.
- G. GUSMINI, „Introduzione”, [w:] NICCOLO CUSANO, *La visione di Dio*, Roma, Studium, 2013, s. 11-59.
- G. GUSMINI, *L'uomo nel mistero di Cristo. L'antropologia teologica nelle opere di Niccolò Cusano (1401-1464)*, Milano, Glossa Editrice, 2012.
- J. HOPKINS, *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1978.

- J. HOPKINS, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1994.
- J. HOPKINS, „Interpretive study”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Dialectical Mysticism. Text, translation, and interpretive study of De visione Dei*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985, s. 3-97.
- J. HOPKINS, „Introduction”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *On Learned Ignorance*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1985², s. 1-43.
- J. HOPKINS, „Introduction to the English Translation of Four Cusan Works: *De Deo Abscondito, De Quaerendo Deum, De Filiatione Dei, De Genesi*”, [w:] J. HOPKINS, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1994, s. 121-130.
- J. HOPKINS, „Nicholas of Cusa’s Intellectual Relationship to Anselm”, [w:] P.J. CASARELLA, (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. 54-73.
- J. HOPKINS, „Notes to *De apice theoriae*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 322-328.
- J. HOPKINS, „Notes to *De Beryllo*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 272-281.
- J. HOPKINS, „Notes to *De Coniecturis*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, s. 364-402.
- J. HOPKINS, „Notes to *De Genesi*”, [w:] J. HOPKINS, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1994, s. 304-309.
- J. HOPKINS, „Notes to *De principio*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 288-296.
- J. HOPKINS, „Notes to *De theologicis complementis*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 258-271.
- J. HOPKINS, „Notes to *De venatione sapientiae*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. 297-322.
- J. HOPKINS, „Notes to *Idiota de mente*”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1996, s. 497-509.

- J. HOPKINS, „Orienting Study”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations*, vol. II, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2000, s. 3-145.
- J. HOPKINS, „Preface”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, vol. I, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 2001, s. iii.
- J. HOPKINS, „Preface [to *Metaphysical Speculations*]”, [w:] NICHOLAS OF CUSA, *Metaphysical Speculations* [vol. I]. *Six latin texts*, Minneapolis, Arthur J. Banning Press, 1998, s. v-vii.
- N. HUDSON, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington D.C., CUA Press, 2007.
- L.F. HUNDERSMARCK, „Preaching”, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 232-269.
- T.M. IZBICKI, J. ALEKSANDER, D. DUCLOW, *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- K. JACOBI, *Die Methode der Cusanischen Philosophie*, Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1969.
- K. JASPERS, *Anselm and Nicholas of Cusa*, New York-London, Harcourt Brace Jovanovich, 1974.
- JOHN PAUL II, „Letter on the 600th Anniversary of the Birth of Nicholas of Cusa”, *Communio: International Catholic Review* 28/4, «Revelation and History», 2001, s. 848-853.
- M. KATO, „Cusanus and Multiculturalism”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 249-256.
- A. KIJEWSKA, „Wprowadzenie”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, Kraków, Znak, 1997, s. 11-40.
- A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *Laika o umyśle*]”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, Kęty, Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, s. 5-60.
- A. KIJEWSKA, „Wstęp [do *O grze kulą*]”, [w:] MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą. Dialog w dwóch księgach*, Warszawa, Wydawnictwo IFIS PAN, 2006, s. ix-cxxii.
- I. KIM, „The Reform of Space for Prayer: *Ecclesia primitiva* in Nicholas of Cusa and Leon Battista Alberti”, [w:] S.J.G. BURTON, J. HOLLMANN, E.M. PARKER, *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 74-104.

- F. MAAS, „Divine Omnipotence in the View of Nicholas of Cusa”, [w:] I. BOCKEN (red.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Leiden-Boston, Brill, 2004, s. 177-187.
- P. MAGNARD, „Une métaphysique de l’expression”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Triologus de possest*, Paris, Vrin, 2006, s. 7-19.
- A. MANOLESCU, *Nicolas de Cues ou l’autre modernité*, Paris. L’Harmattan, 2010.
- B. MCGINN, „Nicolas de Cues sur la vision de Dieu”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La naissance de Dieu dans l’âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006, s. 137-158.
- B. MCGINN, „Seeing and Not Seeing. Nicholas of Cusa’s *De visione Dei* in the History of Western Mysticism”, [w:] P.J. CASARELLA (red.), *Cusanus, the Legacy of Learned Ignorance*, Washington D.C., CUA Press, 2006, s. 26-53.
- Y. MEESSEN, „Dialectique et Trinité: Hegel n’est pas Eckhart”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2009, s. 113-121.
- E. MEUTHEN, *Nicholas of Cusa. A Sketch for a Biography*, Washington D.C., CUA Press, 2010.
- C.L. MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C., CUA Press, 2003.
- D. MOLGARAY, „La recepción de la concepción cusana del poder en los dialogos londinenses de Giordano Bruno”, [w:] G. CUOZZO, A. DALL’IGNA, J. GONZÁLEZ RÍOS, D. MOLGARAY, G. VENTURELLI (red.), *Verbum et imago coincidunt. Il linguaggio come specchio vivo in Cusano*, Milano-Udine, Mimesis, 2019, s. 67-89.
- T. MÜLLER, M. VOLLET (red.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2013.
- C. OLDS, „Aspect and Perspective in Renaissance Thought: Nicholas of Cusa and Jan van Eyck”, [w:] G. CHRISTIANSON, T.M. IZBICKI (red.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden-New York, Brill, 1996, s. 251-264.
- G. D’ONOFRIO, „Nel cuore della *rivoluzione gnoseologica*: Cusano e la dottrina della *contractio* fra Medioevo e Rinascimento”, *Il Pensiero: rivista di filosofia* 48/1-2, «Cusano», 2009, s. 7-23.
- H. PASQUA, „Introduction [au *Compendium suivi de La cime de la contemplation*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Compendium suivi de La cime de la contemplation*, Paris, Manucius, 2014, s. 9-36.

- H. PASQUA, „Introduction [aux *Dialogues de l'Idiot*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Dialogues de l'Idiot. Sur la sagesse et l'esprit*, Paris, PUF, 2011, s. 7-35.
- H. PASQUA, „Introduction [à *La chasse de la sagesse*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *La chasse de la sagesse*, Paris, PUF, 2015, s. 7-25.
- H. PASQUA, „Introduction [au *Jeu de la boule*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le jeu de la boule. Édition bilingue latin-français*, Paris, Cerf, 2019, s. 7-22.
- H. PASQUA, „Introduction [au «*Pouvoir-est*»]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Le «pouvoir-est» (1460)*, Paris, PUF, 2014, s. 7-42.
- H. PASQUA, „Le *De non-aliud*: une œuvre de la maturité”, [w:] J.-M. CUNET, S. MERCIER (red.), *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, Louvain-la-Neuve, Institut d'Études Médiévales de l'Université Catholique de Louvain, 2005, s. 33-46.
- H. PASQUA, „Les opuscules des années 1440-1447. Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011, s. 13-39.
- H. PASQUA, „Les opuscules de l'année 1459. Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011, s. 215-240.
- H. PASQUA, „Notes”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Opuscules (1440-47 et 1459)*, [Bruz], Publications du Centre de recherche de l'Institut catholique de Rennes, 2011, s. 331-356.
- H. PASQUA, „Préface”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Du non-autre. Le guide du penseur*, Paris, Cerf, 2002, s. 5-27.
- K. REINHARDT, „L'idée de naissance de Dieu dans l'âme chez Nicolas de Cues et l'influence d'Eckhart”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006, s. 85-99.
- K. REINHARDT, „L'interprétation philosophique de la création dans l'opuscule cuséen *De genesi*”, [w:] M.-A. VANNIER (red.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011, s. 91-101.
- K. REINHARDT, H. SCHWAEZTER, *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg, Roderer, 2007.
- I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze, Olschki, 2003.

- E. RUSSO, *The philosophical-theological method of Nicholas of Cusa in his De beryllo*, Università degli Studi di Salerno [praca doktorska], 2018.
- G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, Laterza, 1987.
- N. SATO, „Cusanus' Epistemology in *Idiota de mente*”, [w:] K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002, s. 77-84.
- H. SCHWAETZER, „[Introduction à *La filiation de Dieu*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 137-138.
- H. SCHWAETZER, „[Introduction à *La Recherche de Dieu*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 119-120.
- H. SCHWAETZER, „[Introduction au *Jeu de la boule*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 231.
- H. SCHWAETZER, „[Introduction au *Compendium*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 253.
- H. SCHWAETZER, „[Introduction aux *Conjectures*]”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Anthologie*, Paris, Cerf, 2012, s. 75-76.
- J. SFEZ, „Introduction”, [w:] NICOLAS DE CUES, *Les Conjectures*, Paris, Beauchesne, 2012, s. vii-xxxv.
- J. SFEZ, *L'Art des conjectures de Nicolas de Cues*, Paris, Beauchesne, 2012.
- M. THURNER, *Gott als das offenbare Geheimnis nach Nikolaus von Kues*, Berlin, Akademie Verlag, 2001.
- M.-A. VANNIER (red.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2011.
- M.-A. VANNIER (red.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2006.
- M.-A. VANNIER (red.), *La trinité chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Paris, Cerf, 2009.
- E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle*, Münster, Aschendorff, 1915.
- E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, LSHFrance, 1920.
- F. VENGEON, *Nicolas de Cues: Le monde humain. Métaphysique de l'infini et anthropologie*, Grenoble, Millon, 2011.

H. WACKERZAPP, *Die Einfluss Meister Eckhart auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1410-1450)*, Münster, Aschendorff, 1962.

M. WATANABE, „Altrich“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 250.

M. WATANABE, „An Appreciation“, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 3-24.

M. WATANABE, „Canon Law“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 11-18.

M. WATANABE, „Castle Andraz“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate, 2011, s. 348-352.

M. WATANABE, „Chartreuse de Vauvert in Paris“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 254-257.

M. WATANABE, „Constantinople in 1437 and 1438“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 284-293.

M. WATANABE, „Giovanni Andrea Bussi (1417-1475)“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 89-94.

M. WATANABE, „Introduction“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 1-9.

M. WATANABE, „Kues: The Town“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 227-230.

M. WATANABE, „Main Events in the Life of Nicholas of Cusa“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. xiii-xvii.

M. WATANABE, „Orvieto and Monte Oliveto“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 370-376.

M. WATANABE, „Peter Wymar von Erkelenz (c. 1430-1494)“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 108-113.

M. WATANABE, „Rome in 1424“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 241-243.

M. WATANABE, „The Monks of Tegernsee“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 210-214.

M. WATANABE, „The University of Cologne“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 251-254.

M. WATANABE, „Todi and Ancona“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 376-381.

M. WATANABE, „Works of Nicholas of Cusa“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. xix-xxviii.

M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011.

M. WATANABE, I. KIM, „Pope Nicholas V (1397-1455) (r. 1447-1455)“, [w:] M. WATANABE, G. CHRISTIANSON, TH.M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Burlington-Farnham, Ashgate 2011, s. 166-178.

P.M. WATTS, „Renaissance Humanism“, [w:] C.M. BELLITTO, T.M. IZBICKI, G. CHRISTIANSON (red.), *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*, New York-Mahwah, Paulist Press, 2004, s. 169-204.

P.M. WATTS, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden, Brill, 1982.

D. WEISS, „Nikolaus von Kues im Kontext der Moderne-Kritik der radical Orthodoxy“, [w:] T. MÜLLER, M. VOLLET (red.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues: Debatten und Rezeptionen*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2013, s. 425-436.

P. WILPERT, „Kontinuum oder Quantensprung bei Nikolaus von Kues“, *Weisheit und Weltbild* 16, 1963, s. 102-112.

K. YAMAKI, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond, Curzon, 2002.

K.M. ZIEBART, „Appendix four: Translation of Excerpt from the *Impugnatorium Laudatorii* in Letter of Vincent of Aggsbach to John Schlitpacher (of Weilheim), Dec. 19, 1454”, [w:] K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014, s. 295-301.

K.M. ZIEBART, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect. A Case Study in 15th-Century Fides-Ratio Controversy*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

M. ZIEBART, „Cusanus and Nominalism”, [w:] T.M. IZBICKI, J. ALEKSANDER, D. DUCLOW, *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 219-241.

III. Inne

J.A. AERTSEN, M. PICKAVÉ (red.), *Herbst des Mittelalters? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.

J.A. AERSTEN, A. SPEER (red.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au moyen âge? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998.

G. AGAMBEN, *Potentialities*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

M.J.B. ALLEN, „Marsilio Ficino”, [w:] S. GERSH (red.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, s. 353-379.

ANSELMUS, *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*, PL CLVIII, Parisiis, 1853.

P. ARIES, J.-C. MARGOLIN (red.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, Vrin, 1982.

J.-R. ARMOGATHE, Y.-M. HILAIRE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN, „Introduction générale”, [w:] J.-R. ARMOGATHE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN (red.), *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, Paris, PUF, 2010, s. 1-10.

J.-R. ARMOGATHE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN (red.), *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, Paris, PUF, 2010.

AUGUSTINUS, *Epistola CXXX. Augustinus Probae viduae diviti praescribit quomodo sit orandus Deus*, PL 33, Parisiis, 1865.

I. BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997.

- H.U. VON BALTHASAR, *Chwała. Estetyka teologiczna*, vol. III/1: *Metafizyka*, cz. 2: *Nowożytność*, Kraków, WAM, 2013.
- A. BARON, *Neoplatońska idea Boga a ewangelizacja. Analiza anonimowego komentarza do „Parmenidesa” Platona na tle myśli plotyńsko-porfiriańskiej*, Kraków, WAM, 2005.
- K.J. BECKER, „Dogma: Zur Bedeutungsgeschichte des lateinischen Wortes in der christlichen Literatur bis 1500 (II. Teil)”, *Gregorianum* 57/4, 1976, s. 658-702.
- G. BERCEVILLE, „Entre logique et mystique. La théologie universitaire”, [w:] J.-Y. LACOSTE, *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, s. 225-279.
- L. BERGMANS, T. KOETSIER, *Mathematics and the divine: a historical study*, Amsterdam-Boston, Elsevier, 2005.
- C. BODELOT (red.), *Grammaire fondamentale du latin*, vol. X: *Les préposition complétives en latin*, Leuven, Peeters, 2003.
- O. BOULNOIS, „La ressemblance invisible: une nouvelle cristallisation du savoir”, [w:] J.-R. ARMOGATHE, P. MONTAUBIN, M.-Y. PERRIN (red.), *Histoire générale du christianisme des origines au XV^e siècle*, Paris, PUF, 2010, s. 1299-1321.
- O. BOULNOIS, „La réforme de la théologie, la science et les langues. Bacon, Lulle”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 327-349.
- O. BOULNOIS, „Une épistémologie théologique: assentiment, doute et tromperie divine au XIV^e siècle. Grégoire de Rimini, Holcot, Pierre d’Ailly”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 439-458.
- D. CALMA (red.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. I: *Western Scholarly Networks and Debates*, Leiden-Boston, Brill, 2019.
- P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009.
- A. CHUPUNGO (red.), *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, vol. I: *Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998.
- M. CISZEWSKI, „Panenteizm”, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, vol. XIV: *Nouet-Pastoralis officii*, Lublin, KUL, 2010, kol. 1210.
- H.A. DANIEL, *Thesaurus Hymnologicus. Sive Hymnorum canticorum sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima*, vol. I: *Hymnos continens*, Lipsiae, J.T. Loeschke, 1855.

- L. DUDLEY, *Information Revolutions in the History of the West*, Cheltenham-Northampton, Edward Elgar, 2008.
- T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo M, 2001.
- Encyklopedia Katolicka*, vol. XIV: *Nouet-Pastoralis officii*, Lublin, KUL, 2010.
- E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Bruxelles, Lessius, 2013.
- E. FALQUE, *Triduum philosophique*, Paris, Cerf, 2015.
- H. FILSER, *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster-Hamburg-Berlin-London, Lit, 2001.
- C. FOLSOM, *I libri liturgici romani*, [w:] A. CHUPUNGO (red.), *Scientia liturgica. Manuale di Liturgia*, vol. I: *Introduzione alla liturgia*, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998, s. 263-330.
- R.L. FRIEDMAN, L.O. NIELSEN (red.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory. 1400-1700*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2003.
- M. FÜHRER, S. GERSH, „Dietrich of Freiberg and Berthold of Moosburg”, [w:] S. GERSH (red.), *Interpreting Proclus: From Antiquity to Renaissance*, New York, Cambridge University Press, 2014, s. 299-317.
- S. GERSH (red.), *Interpreting Proclus. From Antiquity to the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- J. GREISCH, *Du «non-autre» au «tout-autre»*, Paris, PUF, 2012.
- N. HARTMANN, *Zarys metafizyki poznania*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 2007.
- W. HEFLIK, A. MROZEK, L. NATKANIEC-NOWAK, B. SZCZEPANOWICZ, *Atlas biblijnych kamieni szlachejnych i ozdobnych. Pochodzenie, miejsce w Biblii i symbolika*, Kraków, WAM, 2005.
- M.J.F.M. HOENEN, „Via Antiqua and Via Moderna in the Fifteenth Century: Doctrinal, Institutional, and Political Factors in the *Wegestreit*”, [w:] R.L. FRIEDMAN, L.O. NIELSEN (red.), *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory. 1400-1700*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers, 2003, s. 9-36.
- D. HORAN, *Postmodernity and Univocity. A Critical Account of Radical Orthodoxy and John Duns Scotus*, Minneapolis, Fortress Press, 2014.

- E. KING, „Eriugenism in Berthold of Moosburg’s *Expositio super Elementationem theologicam Procli*”, [w:] D. CALMA (red.), *Reading Proclus and the Book of Causes*, vol. I: *Western Scholarly Networks and Debates*, Leiden-Boston, Brill, 2019, s. 394-437.
- M. KITA, *Logos większy niż ratio. Dwa świadectwa chrześcijańskiego modelu racjonalności u progu epoki współczesnej*, Kraków, WAM, 2012.
- J. KORPANTY (red.), *Słownik łacińsko-polski*, vol. I: *A-H*, Warszawa, PWN, 2001.
- J. KORPANTY (red.), *Słownik łacińsko-polski*, vol. II: *I-Z*, Warszawa, PWN, 2003.
- J.-Y. LACOSTE (red.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007³.
- J.-Y. LACOSTE, *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009.
- J.-Y. LACOSTE, „Théologie”, [w:] J.-Y. LACOSTE (red.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007³, s. 1377-1384.
- A. LALANDE, „Intuition”, [w:] A. LALANDE (red.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations*, Paris, PUF, 2010³ (repr.), s. 537-543.
- A. LALANDE (red.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Texte revu par les membres et correspondantes de la Société française de philosophie et publié avec leurs corrections et observations*, Paris, PUF, 2010³ (repr.).
- R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Éd. Bellarmin-Cerf, 1992.
- M. LAVENCY, „La proposition infinitive (A.c.I.)”, [w:] C. BODELOT (red.), *Grammaire fondamentale du latin*, vol. X: *Les préposition complétives en latin*, Leuven, Peeters, 2003, s. 97-192.
- A. DE LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin de Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996.
- G. LORIZIO (red.), *Teologia Fondamentale*, vol. I: *Epistemologia*, Roma, Città Nuova, 2011².
- P.A. MACHONIS, *Histoire de la langue. Du latin à l’ancien français*, Lanham-New York-London, University Press of America, 1990.
- G. MAZZOTTA, „The Emergence of Modernity and the New World”, [w:] A. MOUDARRES, C. PURDY-MOUDARRES, *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2012, s. 9-23.

- J. MILBANK, „Przedmowa do drugiego wydania”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 21-63.
- J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020.
- J. MILBANK, „Wprowadzenie”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 65-76.
- J. MILBANK, „Wstęp do wydania polskiego”, [w:] J. MILBANK, *Przekroczyć rozum sekularny. Teologia i teoria społeczna*, Warszawa, Teologia Polityczna, 2020, s. 15-18.
- A. MOUDARRES, C. PURDY-MOUDARRES, *New Worlds and the Italian Renaissance: Contributions to the History of European Intellectual Culture*, Leiden, Brill, 2012.
- A.E. MOYER, *The Philosophers' Game. Rithmomachia in Medieval and Renaissance Europe*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2001.
- A. MURPHY, „Humanisme chrétien”, [w:] R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal-Paris, Éd. Bellarmin-Cerf, 1992, s. 566-578.
- P. NOUZILLE, „Théologie mystique et docte ignorance. Gerson, Vincent d'Aggsbach et Nicolas de Cues”, [w:] P. CAPELLE-DUMONT, O. BOULNOIS (red.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge. Anthologie tome II*, Paris, Cerf, 2009, s. 417-437.
- OJCOWIE WYDAWCY, „Wstęp”, [w:] PIOTR LOMBARD, *Cztery księgi sentencji*, vol. I: *Wstęp. Księga I-II*, Olsztyn, Arcybiskup Metropolita Warmiński-Fondazione Collegio San Bonaventura Frati Editori di Quaracchi, 2013, s. 5-32.
- M. OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków, Universitas, 2002.
- G. D'ONOFRIO (red.), *Historia teologii III. Epoka odrodzenia*, Kraków, Wydawnictwo M, 2008.
- G.R. OSBORNE, *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2006².
- J. PEGHAIRE, *Intellectus et ratio selon s. Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin-Inst. d'études médiévales, 1936.
- PIOTR LOMBARD, *Cztery księgi sentencji*, vol. I: *Wstęp. Księga I-II*, Olsztyn, Arcybiskup Metropolita Warmiński-Fondazione Collegio San Bonaventura Frati Editori di Quaracchi, 2013.
- PLATON, *Dialogi*, vol. II, Kęty, ANTYK, 1999.

- PLATON, *Listy*, Warszawa, PWN, 1987.
- M. PLEZIA (red.), *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, vol. V: I-L, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź, PAN, 1978-1984.
- PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, vol. I: *Livres I à IV*, Leuven, University Press, 1982.
- PROCLUS, *On Plato's Parmenides*, Princeton, Princeton University Press, 1987.
- PROCLUS, *Philosophi platonici opera inedita*, Parisii, A. Durand, 1864.
- K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Mały słownik teologiczny*, Warszawa, Pax, 1987.
- P. SCHAFF, *History of the Christian Church*, vol. IV: *Mediaeval Christianity, A.D. 590-1073*, Grand Rapids, Christian Classics Ethereal Library, 1998 [rev.].
- L.A. SCHÖKEL, *A Manual of Hermeneutics*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- C. STINGER, „Italian Renaissance learning and the Church Fathers”, [w:] I. BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, s. 473-510.
- S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław, PWN, 2000.
- S. SWIEŻAWSKI, *Między średniowieczem a czasami nowymi. Sylwetki myślicieli XV wieku*, Warszawa, Biblioteka „Więzi”, 1983.
- J. SZYMIK, „[Opis książki]”, [w:] T. DZIDEK, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Kraków, Wydawnictwo M, 2001, [czwarta strona okładki].
- TOMASZ AKWINU, *Traktat o Bogu*, Kraków, Wydawnictwo Znak, 1999.
- G.F. VESCOVINI, „Teologia Mikołaja z Kuzy”, [w:] G. D'ONOFRIO (red.), *Historia teologii III. Epoka odrodzenia*, Kraków, Wydawnictwo M, 2008, s. 157-193.
- R. WOŹNIAK, „Czy możliwa jest niedogmatyczna dogmatyka? Wprowadzenie i zarys nowej perspektywy badawczej”, [w:] R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021, s. 7-13.
- R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021.
- R. WOŹNIAK, „Metodologiczne perspektywy teologii dogmatycznej na przyszłość. Próba syntezy”, [w:] R. WOŹNIAK (red.), *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, Kraków, WAM, 2021, s. 663-667.

L. ŽÁK, „La teologia: statuto, metodo, fonti, strumenti. Epistemologia generale”, [w:] G. LORIZIO (red.), *Teologia Fondamentale*, vol. I: *Epistemologia*, Roma, Città Nuova, 2011², s. 9-233.

IV. Rękopisy

Epistolarium (Amiens), [w:] Paris, BNF, Arsenal, Ms. 662.

V. Strony internetowe

<http://www.cusanus-portal.de>

<http://www.vatican.va>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Teologiczny

Ks. Rafał Wilkołek

O Ś W I A D C Z E N I E

Niniejszym wyrażam zgodę na udostępnienie przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie mojej pracy doktorskiej zatytułowanej „Poszeszając granice racjonalności. Projekt teologiczno-epistemologiczny Mikołaja z Kuzy”, zgodnie z obowiązującymi na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie zasadami udostępniania prac z jego Archiwum.

.....

(czytelny podpis Autora pracy)

OŚWIADCZENIE PROMOTORA

Niniejsza praca została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie jej autorowi tytułu doktora.

.....

Data

.....

Podpis kierującego pracą

OŚWIADCZENIE AUTORA PRACY

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że praca doktorska zatytułowana „Poszeszając granice racjonalności. Projekt teologiczno-epistemologiczny Mikołaja z Kuzy” została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego w wyższej uczelni.

Wersja pracy przedstawiona do obrony jest identyczna z załączoną na optycznym nośniku danych wersją elektroniczną.

.....

Data

.....

(czytelny podpis autora pracy)