

AGNIESZKA KIJEWSKA

BÓG JAKO *PRIMUM COGNITUM* –
DYSKUSJE I KONTROWERSJE
(BŁ. DUNS SZKOT, HENRYK Z GANDAWY, ŚW. TOMASZ
Z AKWINU, ŚW. BONAWENTURA, MIKOŁAJ Z KUZY)*

1.

Rok 2014 był czasem wielu rocznic. Przypadła nań 740. rocznica śmierci zarówno św. Tomasza z Akwinu, jak i św. Bonawentury oraz 550. rocznica śmierci Mikołaja z Kuzy. Kardynał Mikołaj z Kuzy jest autorem, który niełatwo poddaje się zabiegom klasyfikacyjnym: niektórzy historycy traktują go jako wybitnego przedstawiciela myśli renesansowej, inni wskazują na fakt, że w jego twórczości osiągnęły swoje spełnienie najważniejsze tendencje myśli średniowiecznej i wiele punktów jego nauczania jest wsparte na dziedzictwie scholastyki¹. W tym artykule właśnie filozofię Kuzańczyka chciałabym uczynić docelowym punktem prowadzonych tutaj analiz. Przy tej okazji mam nadzieję pokazać, w jaki sposób w twórczości Kuzańczyka była obecna i wciąż żywa filozofia jego poprzedników, zwłaszcza myślicieli okresu dojrzałej scholastyki.

Prof. dr hab. AGNIESZKA KIJEWSKA — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej; adres do korespondencji — e-mail: agnieszka.kijewska@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1843-538X>.

* Tekst niniejszy w pierwotnym zarysie stanowił treść wystąpienia na konferencji „Św. Tomasz i św. Bonawentura. Dziedzictwo-aktualność-inspiracje”, która odbyła się 13–14 listopada 2014 r. w PWT we Wrocławiu.

¹ Cf. Markus FÜHRER, *Echos of Aquinas in Cusanus's Vision of Man* (Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books, 2014), [e-book], loc. 1080; por. Agnieszka KIJEWSKA, „Nicolas de Cues — le philosophe de la Renaissance?”, w: *Construction d'un imaginaire collectif européen. De la Renaissance aux Lumières : Allemagne, France, Pologne. Unité et diversité*, red. Leszek Kańczugowski (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014), 73 n.

Wybitny filozof współczesny, Charles Taylor, w swoim eseju *Philosophy and its history*, stwierdził, że historia filozofii jest nam niezbędna do tego, aby zrozumieć punkt, w którym się znajdujemy, ale także aby wyznaczyć alternatywę dla przyjętego już i — jak się zdawało — utrwalonego stanowiska. Tę swoją postawę względem dziejów filozofii nazwał *creative redescription* — „twórczą redescrypcją/reinterpretacją”², a jest ona bliska, jak sędzę, historyzmowi głoszonemu przez Stefana Swieżawskiego, a dokładniej pierwszej, opisowej części jego podejścia do dziejów filozofii, którą jest filozoficzna historiografia filozofii³. Chciałabym tutaj pokazać, w jaki sposób filozofia Kuzańczyka stała się taką „twórczą reinterpretacją” stanowiska jego poprzedników w kwestii niezwykle istotnej, a mianowicie w kwestii możliwości naturalnego poznania Boga. Tak postawiony problem pozwala na dokładniejsze przyjrzenie się całości nauczania danego myśliciela, gdyż rozwiązanie tego problemu, należącego istotnie do obszaru teologii naturalnej, wymaga odpowiednich rozwiązań z obszaru teorii bytu czy koncepcji człowieka i ludzkiego poznania.

Samo sformułowanie tytułu mojego wystąpienia wskazuje wyraźnie na cały kontekst doktrynalny filozofii Jana Dunsza Szkota i jest swoistym *homagium* złożonym śp. Ojcu Profesorowi Edwardowi Iwo Zielińskiemu OFMConv., wybitnemu znawcy myśli Doktora Subtelnego i wspaniałemu człowiekowi.

2.

Fernand Van Steenberghen w swojej *Filozofii w wieku XIII* stwierdza, iż to, „że filozofia i teologia scholastyczna w XIII wieku osiągnęły swoje apogeum, nie jest normalnym i możliwym do przewidzenia wynikiem powolnego i stałego wzrostu wewnętrznego, który rozpoczął się od pierwszych

² Charles TAYLOR, „Philosophy and its history”, w: *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, red. Richard Rorty, Richard McKay Rorty, Jerome B. Schneewind i Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 17.

³ Cf. Stefan SWIEŻAWSKI, *Zagadnienie historii filozofii*, wyd. 2, red. Mikołaj Olszewski i Jacek Jadacki (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SEMPER, 2005), 478–479: „Z całą pewnością etap interpretacyjny, którego przynajmniej częściowym odpowiednikiem i wyrazem jest wykład, stanowi najważniejszy dział badań w zakresie historiografii filozofii. Ulegalibyśmy jednak poważnej pomyłce, gdybyśmy sądzili, że historiografia filozoficzna jako nauka obejmuje samą tylko interpretację źródeł dążącą do wydobycia materiału źródłowego problematyki filozoficznej, do zrozumienia jej samej i związanych z nią poglądów, aby na tej podstawie dojść do wnikienia we właściwą historię filozofii”.

prób życia naukowego, podjętych wkrótce po najazdach barbarzyńskich”⁴. Jego zdaniem zadecydowało o tym „szczęśliwe sprzężenie” warunków politycznych, społecznych i religijnych⁵. Tym czynnikiem, który niewątpliwie w sposób decydujący wpłynął na kształt myśli dojrzałej scholastyki, była recepcja nowych tekstów filozoficznych i naukowych, przede wszystkim arystotelizmu, i ukształtowanie się, w związku z tym, nowego ideału wiedzy⁶. Mikołaj Olszewski tak pisze na ten temat:

Kolejny etap, kluczowy dla zrozumienia średniowiecznego pojęcia filozofii, rozpoczął się wraz z recepcją Arystotelesa na przełomie XII i XIII wieku. Filozofia zepchnęła sztuki wyzwolone, ale zajęła w hierarchii nauk ich miejsce, podrzędne wobec teologii. Sposób recepcji myśli Arystotelesa w XIII wieku jeszcze zaostrzył teoretyczne rozumienie filozofii, a sprawiły to dwa czynniki: komentarz jako metoda wykładu filozofii oraz formalny rozdział filozofii i teologii. Filozof średniowieczny to czytelnik i komentator Arystotelesa, a jego zadaniem jest przedstawienie poglądów Filozofa w ich współczesnym kontekście polemicznym, głoszone przezeń poglądy nie zobowiązują go natomiast od życia w określony sposób. Ta sfera jest zastrzeżona dla chrześcijaństwa. Wykład etyki ma wobec tego równie teoretyczny charakter co fizyka⁷.

To oddzielenie porządku poznania filozoficznego i teologicznego oraz recepcja arystotelizmu z jego ideałem wiedzy naukowej, empiryzmem genetycznym i racjonalizmem, jeszcze mocniej uwypukliły problem możliwości naturalnego poznania Boga przez człowieka żyjącego tu i teraz (*viator*)⁸. Duns Szkot, proponując na przełomie XIII i XIV wieku swoje rozwiązanie tej ważnej kwestii, chciał z jednej strony uniknąć pułapki agnostycyzmu, z drugiej zaś zachować arystotelesowski ideał nauki, zwłaszcza metafizyki, jako poznania pewnego, wychodzącego z pierwszych zasad i dotyczących najbardziej ogólnego przedmiotu, którym jest byt jako byt⁹.

⁴ Fernand VAN STEENBERGHEN, *Filozofia w wieku XIII*, przeł. Edward Iwo Zieliński (Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005), 63.

⁵ Cf. Ibid., 63–64. Ten wątek w sposób bardzo interesujący ujął ostatnio Marcin Trepczyński w książce *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu* (Warszawa: Wydawnictwo Campidoglio, 2013), 9–34.

⁶ Cf. VAN STEENBERGHEN, *Filozofia w wieku XIII*, 27.

⁷ Mikołaj OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii* (Kraków: Universitas 2002), 14.

⁸ Cf. Edward Iwo ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentna w metafizyce Jana Dunsza Szkota* (Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1988), 212.

⁹ Cf. Rega WOOD, „The Aristotelian science of metaphysics”, w: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, red. Robert Pasnau i Christina Van Dyke (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 610.

Kiedy Duns Szkot pyta o to, co jest pierwszym przedmiotem naszego intelektu, to owo „pierwszeństwo” można rozumieć trojako: 1) w aspekcie genezy poznania (*ordo orinigis seu generationis*), 2) doskonałości poznawczego przedmiotu (*ordo perfectionis*) oraz 3) adekwatności przedmiotu do władzy poznawczej (*ordo adaequationis*)¹⁰. O ten ostatni aspekt chodzi właśnie Szkotowi: chodzi mu o taki przedmiot, który wyznaczałby horyzont ludzkich możliwości poznawczych. Musi to być przedmiot, którego istotna treść zawiera się we wszystkim, cokolwiek władza poznawcza ujmuje (*primitas communitatis*) — w taki sposób kolor i światło występuje we wszystkim, co jest postrzegane wzrokiem — albo taki, który porusza władzę do poznania siebie (*primitas virtualitatis*), ale w ten ostatni sposób poznaje wszystko jedynie Bóg¹¹.

3.

Duns Szkot analizuje to zagadnienie w typowy dla siebie sposób, a mianowicie prezentując, a następnie poddając krytyce stanowiska, których z różnych powodów nie może w całości albo częściowo zaakceptować. Jednym z autorów poddanych takiej krytycznej analizie był Henryk z Ganadawy, który twierdził, że pierwszym, adekwatnym przedmiotem ludzkiego intelektu jest Bóg, stanowiący rację poznawalności wszystkich rzeczy¹².

Zdaniem Martina Pickavé nauczanie o tym, że Bóg jest *primum cognitum* było dość powszechne wśród franciszkańskich teologów, ale to właśnie Hen-

¹⁰ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, d. 3, n. 69–70, w: Ioannis Duns Scoti *Ordinatio. Liber Primus, Distinctio Tertia*, ed. Augustinus Sepinsky, *Opera omnia*, vol. III (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954), 48: „... triplex est ordo generationem, alius est ordo perfectionis, tertius est ordo adaequationis sive causalitatis praecisae”. Cf. Robert PASNAU, „Cognition”, w: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, red. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 294.

¹¹ Cf. Edward Iwo ZIELIŃSKI, „Jana Duns Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu”, w: *Metafizyka w filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk i Katarzyna Stępień (Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004), 131; por. *Lectura*, d. 3, n. 90, w: Ioannis Duns Scoti *Lectura in librum primum sententiarum*, ed. Augustinus Sepinsky, *Opera Omnia*, vol. XVI (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960), 259: „Preterea, dupliciter dicitur quod obiectum est adaequatum potentiae. Uno modo, quia ratio eius per se salvatur in quolibet quod per se obicitur tali potentiae, sicut color vel lux ad visum. Alio modo dicitur esse obiectum adaequatum potentiae quia movet potentiam ad actum circa alia, quae virtualiter continentur in ipso et ideo alia propria virtute non movent, quia tunc primum obiectum non esset adaequatum isto modo”.

¹² Cf. DUNS SZKOT, *Lectura*, d. 3, n. 88–91 (XVI 258–259); ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 229.

ryk z Gandawy, jego zdaniem, dostarczył temu stanowisku odpowiedniego uzasadnienia¹³. Zwolennicy tego poglądu nie skłaniali się ku naiwnej tezie, że każdy człowiek, rozpoczynając swoją aktywność, ma od razu pełne poznanie Boga. Chodzi tu raczej o przekonanie, że Bóg jest w pewnym sensie współ-ujmowany w każdej ludzkiej aktywności poznawczej, nawet jeśli nie obejmuje go intencja aktu poznania. Henryk stwierdza, że Bóg działa jak światło, które umożliwia widzenie, ale samo nie jest przedmiotem widzenia, gdyż umysł nie jest w stanie percypować jego blasku¹⁴.

Innym ważnym elementem stanowiska Henryka było przekonanie dotyczące funkcjonowania naszego intelektu, a mianowicie, że przechodzi on stopniowo od najogólniejszych, nieokreślonych (*indeterminatio*) ujęć do tego, co określone, a czyni to na drodze stopniowego dookreślania tego, co pojął uprzednio w sposób ogólny. Kluczowe jest przy tym, jak pokazuje Pickavé, wyróżnienie dwóch typów niedookreślenia (*indeterminatio*): prywatynego i negatywnego. Intelekt człowieka przystępując do sformułowania określonego pojęcia tej właśnie rzeczy, rozpoczyna od ujęcia charakteryzowanego przez prywatynne niedookreślenie. Intelekt jednak rozumie, że jest coś większego od tej konkretnej rzeczy i w tle tego ujęcia jawi się nieokreśloność negatywna, która jest czymś boskim¹⁵. W istocie, mówiąc o tym, że Bóg jest *primum cognitum*, Henrykowi z Gandawy chodzi o to, co w *Summa Quaestionum Ordinarium* nazwał on mianem *cognitio generalissima*, wskazując, że Bóg w najogólniejszy sposób porusza nasz umysł do poznania, choć nie oznacza to, że wiemy, czym On jest (*quid sit*)¹⁶.

Duns Szkot w taki jednak sposób prezentuje stanowisko swojego adwersarza, aby łatwiej można je było poddać krytyce. Wbrew Henrykowi uważa,

¹³ Cf. Martin PICKAVÉ, „Henry of Ghent on Metaphysics”, w: *A Companion to Henry of Ghent*, red. Gordon A. Wilson (Leiden: Brill, 2010), 160.

¹⁴ Cf. HENRICI DE GANDAVO *Summa (Quaestiones Ordinarium)*, art. I, qu. 3, sol., ed. Gordon A. Wilson (Leuven: Leuven University Press, 2005), 71: „Lux autem divina illustrans mentem in notitiam veritatis sinceræ vel etiam cuiuscumque solum se habet ut ratio intelligendi, non ut obiectum visum et intellectum. Idcirco absolute dicendum est quod sic alia facit videri, ut in se non videatur, nec simpliciter nec distinctivè”; por. *ibid.*, 79: „...infirmæ mens non valet in directum huius lucis fulgorem aciem mentis fingere”. Cf. Ludwig HÖDL, „The Theologian Henry of Ghent”, w: *A Companion to Henry of Ghent*, red. Gordon A. Wilson, 103–134. Leiden: Brill, 2010, 111 n.

¹⁵ Cf. PICKAVÉ, „Henry of Ghent on Metaphysics”, 160–161.

¹⁶ Cf. Matthias LAARMANN, “God as *primum cognitum*. Some Remarks on the Theory of Initial Knowledge of *Esse* and God according to St. Thomas Aquinas and Henry of Ghent”, w: *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium*, red. W. Vanhamel (Leuven: Leuven University Press, 1996), 183–187.

że pojęcie Boga nie może wchodzić w zakres wszystkiego, co możemy poznać (nie jest to pierwszeństwo *propter communitatem*), zwłaszcza że nie jest to pojęcie absolutnie proste, gdyż „składa się” z pojęcia absolutnie prostego (*simpliciter simplex*), jakim jest „byt” i jego *modus intrinsecus*, którym w tym wypadku jest nieskończoność i dlatego nie jest bezpośrednio znane (*per se nota*)¹⁷. Ponadto, choć Bóg zawiera w sobie jako przyczynie wszystko, co poznawalne, to jednak człowiek poznaje nie poprzez Bożą Istotę, bo w ten sposób poznaje jedynie sam Bóg¹⁸.

Szkot zaznacza również wyraźnie swoje stanowisko w kwestii tego, co jest przedmiotem metafizyki. W *Reportationes* zarysowuje kontrowersję na ten właśnie temat między Awicenną i Awerroesem. Zdaniem Awicenny, wbrew temu, co twierdził Awerroes, Bóg nie może być przedmiotem metafizyki, ale musi być nim coś innego, a mianowicie byt. Żadna nauka nie udowadnia bowiem istnienia swojego przedmiotu, a zadaniem metafizyki jest udowodnienie, że Bóg istnieje. Szkot zatem podsumowuje: Awicenna ma rację w tej kwestii, Awerroes zaś nie¹⁹.

¹⁷ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, qu. 2, n. 29, w: Ioannis Duns Scoti *Ordinatio. Liber Primus, Distinctio Prima et Secunda. Large quarto*, ed. Pacificus M. Perantoni, *Opera omnia*, vol. II (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1950), 140–141: „Nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici nisi sit per se notum partes illius conceptus uniri; nullus autem conceptus quem habemus de Deo proprius sibi et non conveniens creaturae est simpliciter simplex, vel saltem nullus quem nos distincte percipimus esse proprium Deo est simpliciter simplex; ergo nihil est per se notum de tali conceptu nisi per se notum sit partes illius conceptus uniri”. Dziękuję ks. Michałowi Buraczewskiemu za cenną uwagę co do sformułowania tego zdania i wskazówki bibliograficzne.

¹⁸ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, d. 3, n. 127 (III 79–80): „Propterea, certum est quod Deus non habet primitatem adaequationis propter communitatem, ita quod dicatur de omni obiecto per se intelligibili a nobis. Ergo si aliquam habet primitatem adaequationis, hoc erit propter virtualitatem, quia scilicet continet virtualiter in se omnia per se intelligibilia. Sed non propter hoc erit obiectum adaequatum intellectui nostro, quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum ad se et ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda. [...] essentia Dei ideo est primum obiectum intellectus divini, quia ipsa sola movet intellectum divinum ad cognoscendum se et omnia alia cognoscibilia ab illo intellectui”. Cf. ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 230–231.

¹⁹ DUNS SZKOT, *Reportatio IA*, prol. Q.3, a. 1, w: William A. Frank i Allan Wolter, *Duns Scotus, metaphysician* (Purdue: Purdue University Press, 1995), 22: „Hic tria videnda primo si primus et supremus habitus naturaliter perficiens intellectum viatoris cuiusmodi est habitus metaphysicae, habeat Deum pro primo obiecto suo? De primo est controversia inter Avicennam et Averroem. Posuit enim Avicenna quod Deus non est subiectum in metaphysica, sed aliquid aliud ut ens, quia nulla scientia probat suum subiectum esse; metaphysicus probat Deum esse [...]. Sed Avicenna bene dicit et Averroes valde malum”.

4.

Stanowisko arystotelesowsko-tomistyczne na temat pierwszego przedmiotu ludzkiego intelektu również nie przekonuje do końca Szkota. Warto jednak najpierw w skrócie zarysować samą argumentację Tomaszową. Tomasz wielokrotnie podejmował to zagadnienie: pojawia się ono między innymi w komentarzu do pism Boecjusza (*Super Boetium de Trinitate*), datowanym na lata 1257–1259²⁰. W artykule 3 kwestii 1 Tomasz pyta: *Czy Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania dla umysłu?* i odpowiada:

Wydaje się, że Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania dla naszego umysłu: 1. To, w czym poznaje się wszystko inne i dzięki czemu wydajemy sądy o wszystkim, co poznajemy, poznawane jest przez nas jako pierwsze. Tak jak i światło jest najpierw dostrzegane przez oko przed przedmiotami, które widzi się w tym świetle, a zasady poznania przed wnioskami. Ale wszystko poznawane jest w pierwszej prawdzie i dzięki niej o wszystkim wydajemy sądy²¹.

W partii *sed contra* jednak Tomasz zauważa:

Według Filozofa wszelkie nasze poznanie ma początek w zmysłach. Bóg zaś najbardziej jest oddalony od zmysłów. Nie jest On zatem przez nas poznawany najpierw, ale na końcu. (...) [Odpowiedź] Niektórzy twierdzili, że nawet w tym życiu pierwszym przedmiotem poznania dla ludzkiego umysłu jest sam Bóg – jako prawda pierwsza, dzięki której wszystko inne jest poznawane. Ale wydaje się to fałszem, bo szczęściem człowieka jest poznać istotę Boga, stąd wszyscy ludzie byłiby szczęśliwi²².

Podobne stanowisko odnajdujemy w pierwszej części *Summy teologicznej*, której artykuł 3 kwestii 88 stawia również pytanie o to, czy Bóg jest *primum quod a mente humana cognoscitur*. Tomasz odpowiada na nie, precyzując swoje stanowisko w kwestii, co jest przedmiotem naszego intelektu:

Skoro intelekt ludzki w doczesnym życiu nie może poznać stworzonych substancji niematerialnych, [...] tym bardziej nie jest on zdolny do poznania istoty substancji niestworzonej. A stąd należy po prostu powiedzieć, że Bóg nie jest tym, co poznajemy jako pierwsze, lecz że raczej za pośrednictwem stworzeń do-

²⁰ Cf. Piotr LICHACZ, Mikołaj OLSZEWSKI i Mateusz PRZANOWSKI, „Wstęp”, w: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU, *O poznaniu Boga*, przeł. Piotr Lichacz, Mateusz Przanowski i Mikołaj Olszewski (Kraków: Wydawnictwo M, 2005), 11.

²¹ TOMASZ Z AKWINU, *Super Boetium de Trinitate*, I, a. 3, w: *O poznaniu Boga*, 88–89.

²² *Ibid.*, 92–93.

chodzi się do poznania Boga [...]. W warunkach zaś właściwych dla naszego ziemskiego życia pierwszym, co poznajemy, jest istota rzeczy materialnej, która [...] stanowi przedmiot naszego intelektu²³.

W nawiązaniu do poprzedniego cytatu z Tomaszowego komentarza do dzieła Boecjusza ks. prof. Marian Kurdziałek zwrócił uwagę na fakt, iż wielu wybitnych mediewistów podnosiło kwestię tego, dlaczego Akwinata komentował w połowie wieku XIII dzieło Boecjusza, które — stanowiąc fundament nauczania w wieku XII — w tym czasie było już mocno przebrzmiałe. Ksiądz Profesor wskazuje na kilka przyczyn, ale skupię się tutaj na dwóch, które wydają mi się najistotniejsze. Boecjusz, przyjmując arystotelesowski podział nauk, wskazywał, że na szczycie filozofii teoretycznej, po matematyce i fizyce, znajduje się teologia, pojmowana jako nauka wieńcząca dociekania filozoficzne, gdyż jej celem było ujęcie czystej formy (Boga). Kurdziałek stwierdza:

Św. Tomasz w swojej interpretacji *De Trinitate* Boecjusza przeciwstawiał się takiemu rozumieniu jego teologii, z którego można by było wnosić, iż jest ona całkowicie różna od fizyki i matematyki, nieporównanie od nich doskonalsza i pewniejsza oraz dostępna tylko dla bardzo nielicznych. Zgodnie z tym swoim zamierzeniem wskazywał nie tylko na jednorodność nauk teoretycznych, ale także podnosił rolę, znaczenie i pewność tych dwóch dziedzin, zwłaszcza matematyki²⁴.

Tomasz podjął zatem to zagadnienie, aby zerwać z metodologią boecjańską upatrującą w teologii, której przedmiotem jest Bóg, szczyt nauk filozoficznych²⁵. Bóg jedynie pośrednio jest przedmiotem dociekań filozoficznych, będąc przyczyną, na którą wskazuje rzeczywistość stworzona. W tym jednak miejscu jawi się jeszcze jedna, niezwykle istotna kwestia, którą ks. prof. Kurdziałek uważał za zasadniczy motyw, skłaniający Tomasza do komentowania Boecjusza, a mianowicie: jeśli ludzkie poznanie może osiągnąć Boga, to czy objawienie nie jest zbyteczne?²⁶ W *Summa contra Gentiles* Tomasz odpowiada:

²³ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o człowieku* 88, a. 3, resp., przeł. Stefan Swieżawski (Poznań: Pallotinum, 1956), 672.

²⁴ Marian KURDZIAŁEK, „Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza?”, w: Marian KURDZIAŁEK, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem* (Lublin: TN KUL, 1996), 175–176.

²⁵ TOMASZ Z AKWINU, *Super Boetium de Trinitate*, q. 6, a. 3, resp., w: *O poznaniu Boga*, 302–303.

²⁶ KURDZIAŁEK, „Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza?”, 177.

Istnieje podwójna prawda o rzeczach boskich: jedna, której może osiągnąć badanie rozumowe, i druga, która przewyższa wszelkie wysiłki rozumu ludzkiego: jest zaś właściwą rzeczą, że obydwie Bóg podaje człowiekowi do wierzenia²⁷.

Gdyby tego rodzaju prawdy nie były podane jako prawdy objawione, to — zdaniem Tomasza — jedynie niewielu ludzi doszłoby do poznania Boga; ponadto zajęłoby to im dużo czasu i w ich poznaniu byłoby wiele błędów, stąd „trzeba było drogą wiary ukazać ludziom niezachwianą pewność i czystą prawdę o rzeczach boskich”²⁸.

W kwestii, która mnie tu interesuje, stanowisko Tomasza jest klarowne: „W warunkach zaś właściwych dla naszego ziemskiego życia pierwszym, co poznajemy, jest istota rzeczy materialnej, która [...] — stanowi przedmiot naszego intelektu”.

Duns Szkot i do tej propozycji zgłosił zastrzeżenia: jeśli przedmiotem pierwszym naszego intelektu jest istota rzeczy materialnej, to nasz intelekt może poznać tylko to, co podpada pod zmysły²⁹. Poznanie tego, co niematerialne – a obiecane nam zostało, że „zobaczymy Go takim, jakim jest” – będzie wymagało zmiany natury władzy poznawczej³⁰, co Szkotowi wydaje się nie do zaakceptowania. Tomasz mówił w tym miejscu o świetle chwały, które uzdolni nasz intelekt do oglądania Boga³¹. Ale Szkot uważał, że pierwszy przedmiot jest dostosowany do natury władzy i nic, co do tej władzy później dochodzi, nie może wpłynąć na zmianę przedmiotu określanego mianem przedmiotu pierwszego, który zakreśla horyzont działania tej władzy. Pierwszy przedmiot i władza wzajemnie się warunkują. W konsekwencji władza, której przedmiotem jest istota rzeczy materialnej, nie może ze swej natury poznać tego, co niematerialne³².

²⁷ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Summa contra Gentiles*, I, 4, przeł. Zofia Włodek i Włodzimierz Zega (Poznań: „W drodze”, 2003), 24.

²⁸ Ibid., 25.

²⁹ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, d. 3, qu. 3, n. 110 (III 69): „In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto”.

³⁰ Cf. ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 232.

³¹ Św. TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu*, 12, a. 5, przeł. Gabriela Kurylewicz, Mikołaj Olaszewski i Zbigniew Nerczuk (Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1999), 148: „Odpowiadam, że wszystko, co wznosi się do czegoś przekraczającego jego naturę, musi rozporządzać jakąś dyspozycją, która wykracza poza jego naturę. Na przykład jeśli powietrze ma przyjąć formę ognia, to musi rozporządzać jakąś dyspozycją dla takiej formy. Skoro zaś intelekt stworzony ogląda istotę Boga, to sama istota Boga staje się formą poznawczą intelektu. Zatem do wzniesienia się do tak znacznego wywyższenia potrzebny jest dar jakiejś dyspozycji nadprzyrodzonej”.

³² Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, I, d. 3, qu. 3, n. 114 (III 71): „Quod si dicas, elevabitur per

Rozwiązanie zaproponowane przez Duns Szkota jest w istocie próbą pogodzenia stanowiska Tomasza i Awicenny. Szkot uważa, że władzę poznawczą należy odpowiednio rozpatrywać w jej naturze i w jej konkretnym działaniu³³. Pierwszym przedmiotem naszego intelektu ujętego w jego naturze (*ex natura potentiae*), a zarazem najwyższym przedmiotem metafizyki jest byt jako byt³⁴. Ludzki umysł może poznać wszystko, co jawi mu się jako byt (pierwszy przedmiot *propter communitatem*) i właśnie byt jest przedmiotem metafizyki. Koniecznym warunkiem tego, aby istniało „przejście” od pojęcia bytu właściwego rzeczom stworzonym i Bogu, jest jednoznaczność pojęcia bytu.

Szkot uważa jednak, że człowieka nie można rozpatrywać jedynie w jego naturze, ale należy także uwzględnić teologiczną koncepcję „stanu” (*status*), która głosi, że po grzechu pierwotnym ludzkie władze poznawcze nie funkcjonują tak, jak czyniły to ze swej natury. Przedmiotem zatem naszego intelektu w jego obecnym stanie (*pro statu isto*) jest istota rzeczy podpadającej pod zmysły³⁵.

Pierwszym przedmiotem intelektu jest jednak byt i ze swej natury intelekt jest w stanie kontemplować Boga-byt, jeśli tylko znikną warunki obecnego życia.

Ludger Honnefelder w swojej książce z 1979 r. zaproponował specyficzną interpretację tego zagadnienia w duchu filozofii pokantowskiej³⁶. Owo najbardziej ogólne pojęcie bytu, które jest pojęciem transkategorialnym i jako takie będące pierwszym przedmiotem metafizyki, jest rodzajem *a priori*, w które wyposażony jest poznający intelekt³⁷. Ojciec Zieliński tak podsumowuje tę koncepcję:

lumen gloriae, ad hoc quod cognoscat illas substantias immateriales, contra: obiectum primum habitus continetur sub primo obiecto potentiae, vel saltem non excedit, quia si habitus respicit aliquod obiectum quod non continetur sub primo obiecto potentiae, sed excedit, tunc ille habitus non esset habitus illius potentiae, sed faceret eam non esse illam potentiam sed aliam. Confirmatur ratio, quia cum potentia in primo signo naturae in quo est potentia, habeat tale obiectum primum, per nihil posterius praesupponens rationem potentiae potest fieri aliud obiectum primum eius. Omnis autem habitus naturaliter praesupponit potentiam”.

³³ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio*, I, d. 3, qu. 3, n. 122 (III 74–75): „Aliud est loqui de modo essendi ipsius potentiae in se, aliud est loqui de ipsa in quantum ipsa est sub actu secundo, vel dispositione proxima ad actum secundum qui sit aliud a natura potentiae”.

³⁴ Cf. ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 240–241; Peter KING, „Scotus on Metaphysics”, w: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, red. Thomas Williams (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 16–18.

³⁵ ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 272–273.

³⁶ Cf. Ludger HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scottus* (Münster: Aschendorff, 1979).

³⁷ Cf. ZIELIŃSKI, *Jednoznaczność transcendentalna*, 69 n.

...poznając cokolwiek, ludzki intelekt rozpatruje poznawany przedmiot *explicite* lub *implicite* jako byt. W każdym akcie poznania intelekt ujmuje określony przedmiot w horyzoncie czegoś wspólnego, wszechobjemującego. [...] „Prima conceptio” ujmuje w kontakcie z przedmiotem „wcześniejszą” od myślenia „bytowość formalną”, czyli to, co byt radykalnie różni od nicości. Jeżeli poznanie nie ma zostać totalnie zakwestionowane, trzeba odnaleźć coś absolutnie pierwszego, co jest poznawalne samo przez się, jest najbardziej znane, pewne, ujęte w poznaniu wyraźnym. Ukazanie tego ustanawia metafizykę jako naukę transcendentalną³⁸.

Taką zatem *prima conceptio*, która pojawia się przy okazji pierwszego kontaktu z poznawaną rzeczywistością jako rodzaj apriorycznego uwarunkowania poznania, jest najbardziej proste (*simpliciter simplex*) pojęcie bytu³⁹, którego treścią wyczerpuje się w stwierdzeniu, że coś nie jest nicością.

5.

W tej krytyce przeciwstawnych stanowisk zaprezentowanej przez Szkota nie pojawiła się jak dotąd myśl jego wielkiego współbrata, św. Bonawentury, który przecież, przyjmując jak większość jemu współczesnych, że nasze poznanie bierze początek ze zmysłów, nie odrzucał, w przeciwieństwie do Dunsza Szkota, augustyńskiej teorii iluminacji⁴⁰. Bonawentura chciał bowiem pogodzić lekturę tekstów Arystotelesa z tym, co głosili inni autorzy, a przede wszystkim św. Augustyn. W tym właśnie miejscu postaram się przybliżyć pokrótce stanowisko Bonawentury, gdyż o ile historycy wciąż dyskutują na temat możliwego wpływu myśli Dunsza Szkota na Mikołaja z Kuzy, to wpływ przynajmniej pewnych tekstów Bonawentury, wydaje się kwestią niepodlegającą dyskusji⁴¹.

Św. Bonawentura, przede wszystkim w swoim *Komentarzu do Sentencji*, zarysowuje swoją wersję Arystotelesowskiej teorii abstrakcji⁴². Ludzkie po-

³⁸ Ibid., 71.

³⁹ Cf. DUNS SZKOT, *Ordinatio* I, d. 2, pars I, qu. 1–2 (II 142–143): „Voco autem conceptum simpliciter simplicem qui non est resolubilis in alios conceptus simplices quorum quilibet possit actu simplici distincte cognosci”.

⁴⁰ Cf. Christian TROTTMANN, *Théologie et noétique au XIII^e siècle. A la recherche d'un statut* (Paris: Vrin, 1999), 64.

⁴¹ Cf. Jean DEVRIENDT, „Bonaventure”, w: *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, ed. Marie-Anne Vannier (Paris: Cerf, 2011), 211–212.

⁴² Cf. Christopher M. CULLEN, „Bonaventure's Philosophical Method”, w: *A Companion to Bonaventure*, red. Jay Hammond, Wayne Hellmann i Jared Goff (Leiden: Brill, 2013), 147 n.; cf. Mikołaj OLSZEWSKI, „Wprowadzenie”, w: ŚWIĘTY BONAVENTURA, *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*, przeł. Mikołaj Olszewski (Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2006), 21 n.

znanie ma swoje źródło w zmysłach dostarczających materiału, z którego — pod oświecającym działaniem intelektu czynnego — abstrahowane jest zmysłowe podobieństwo rzeczy. Ten przedmiot poznania pozostaje wciąż zmienny, dlatego to poznanie nie spełnia warunku ogólności i niezmienności, które Arystoteles stawiał przed poznaniem pewnym. W kwestiach diskutowanych *O wiedzy Chrystusa*, zwłaszcza tam, gdzie chodzi o to, skąd nasze poznanie czerpie pewność, Bonawentura zatem stwierdza:

...by poznawać coś w sposób pewny, konieczny jest rozum wieczny jako określający reguły i jako zasada poruszająca, ale z pewnością nie tylko on i nie w swojej wielorakiej jasności, ale wraz z zasadą stworzoną i jako częściowo przez nas pojmovany, na ile to możliwe w czasie doczesnej pielgrzymki. [...] Tego zaś, że w poznaniu pewnym nasz umysł w jakiś sposób styka się z tymi regułami i niezmiennymi zasadami, wymaga z koniecznością szlachetność poznania i godność poznającego. Wymaga tego — powiadam — szlachetność poznania, ponieważ poznanie pewne musi dotyczyć przedmiotu niezmiennego, a jego podmiot musi być nieomylny. Prawda zaś stworzona nie jest niezmienna ze swej natury, ale warunkowo. Podobnie też światło stworzenia nie jest też całkowicie nieomylnie za sprawą własnej mocy. A tak pierwsza, jak drugie są stworzone i przeszły z niebytu w byt. Jeżeli więc, by uzyskać pełne poznanie, konieczny jest zwrot ku prawdzie całkowicie niezmiennej oraz niewzruszonej i do światła zupełnie nieomylnego, to tego rodzaju poznanie musi zwrócić się do najwyższego zamysłu jako do światła i prawdy⁴³.

Relacja między poznaniem empirycznym a poznaniem idei, które są właśnie źródłem pewności i nieomylności ludzkiego poznania, kształtuje się różnorodnie w zależności od tego, czy rozpatrujemy poznanie człowieka w stanie przed upadkiem, czy po nim, a także w zależności od tego, w jakiej funkcji występuje poznający *homo viator*. Mikołaj Olszewski zauważa:

I tak uczony w poznaniu naukowym korzysta z nich [tj. idei-wiecznych zasad] jako reguł, zasad swojego poznania, one motywują go do poznawania w sposób pewny; mędrzec z kolei obcuje z nimi trwale, jest tego świadom, one dają mu wewnętrzny spokój; wreszcie objawienie, które jest udziałem proroka, jest zapowiedzią widzenia zbawionych, ponieważ obywa się bez empirii i jest bardziej bezpośrednie niż inne rodzaje poznania dostępne w doczesności⁴⁴.

W traktacie *Droga duszy do Boga (Itinerarium)* Bonawentura podaje zarys swojej epistemologii, która zarazem jest wznoszeniem się ku Bogu (*divinae ascensionis gradus*) w poszukiwaniu mądrości. Ludzkie poznanie rozpoczyna się od zmysłów, aby następnie dojść do Pierwszej Zasady:

⁴³ Św. BONAWENTURA, *O wiedzy Chrystusa*, kw. 4, odp. (ibid., 97–98).

⁴⁴ OLSZEWSKI, „Wprowadzenie”, 22.

Żeby dojść do rozważanie pierwszej zasady, która jest **najbardziej duchowa i wieczna** oraz **istnieje ponad nami**, należy **rozpocząć od śladu**, który jest **cielesny, uwarunkowany czasem** oraz **ponad nami** (co oznacza **wkroczenie na drogę Bożą**), **wejść** następnie do wnętrza swojego ducha, który jest **odwiecznym obrazem Boga, duchowym**, a zarazem **wewnątrz nas** (co oznacza **wejście w Bożą prawdę**), trzeba wreszcie przekroczyć samego siebie i wspinać się ku temu, co **wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami**, kierując wzrok ku pierwszej zasadzie (oznacza to **radość ze znalezienia Boga** oraz **wielbienie Bożego majestatu**)⁴⁵.

Celem tej drogi, o czym świadczy użyta terminologia — *laetari in Dei notitia et reverentia* — nie jest jednak wyłącznie poznanie teoretyczne, ale raczej mądrość, ku której filozofia jest jedynie drogą. Bonawenturiański schemat poznania obejmuje drogę od tego, co poza nami (*extra nos*), poprzez to, co w nas (*intra nos*), aby dojść do tego, co ponad nami (*supra nos*)⁴⁶, a na każdym z tych etapów poznanie odbywa się dwojako: przez zwierciadło (*per speculum*) i w zwierciadle (*in speculo*)⁴⁷. Na poziomie zmysłowym (*sensualitas*), czyli na poziomie tego, co jest *extra nos*, rozpoczynamy od poznania zmysłowego i wyobraźni, na poziomie duchowym (*spiritus*), czyli tego, co *intra nos*, działa rozum i intelekt, a na poziomie umysłowym, kontemplacyjnym (*supra nos*) rozwija się działanie inteligencji i tego, co Bonawentura nazywa *apex mentis* albo *synderesis scintilla*⁴⁸. Kontemplacja ujmuje najpierw Boga jako czyste istnienie współlując Go (*contuitio*) później jako Dobro:

Pierwszy sposób kontemplacji chce mieć za przedmiot to, co w Bogu niewidzialne, ale w aspekcie jedności istoty; niech więc zwróci oczy najpierw w stronę **czystego istnienia** (*ipsum esse*) i niech zauważy, że czyste istnienie samo w sobie

⁴⁵ Św. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, 266.2, przeł. Celestyn Napiórkowski, w: *Antologia mistyków franciszkańskich*, t. 1: *Wiek XIII*, Zebrał i oprac. Józef Salezy Kafel (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985), 174. Wyróżnienia A.K. Cf. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, I, 2, Lateinisch-deutsch, übersetzt und erläutert von Marianne Schlosser (Münster: LIT Verlag, 2004), 14: „Ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis”.

⁴⁶ Św. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, 287.1 (*Antologia*, 181). Cf. Peter S. DILLARD, *A Way into Scholasticism. A Companion to St. Bonaventure's "The Soul's Journey into God"* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011), 10 n.

⁴⁷ Św. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, 268.5 (*Antologia*, 174–175). Cf. TROTMANN, *Théologie et noétique*, 63.

⁴⁸ Św. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, 270.6 (*Antologia*, 175); cf. TROTMANN, *Théologie et noétique*, 63.

jest do tego stopnia **absolutnie pewne**, iż nie może być pomyślane jako nie istniejące, ponieważ **w pełni czyste istnienie** zachodzi jedynie przy całkowitej ucieczce od **nieistnienia**; podobnie nic (*nihil*) w stosunku do istnienia (*esse*). Jak więc **czysta** nicość (*omnino nihil*) nie posiada żadnej domieszki istnienia czy jego właściwości, tak, przeciwnie, **czyste istnienie** (*ipsum esse*) nie zawiera niczego z **nieistnienia**, ani aktualnie, ani możnościowo, ani pod względem obiektywnej prawdy, ani pod względem naszego subiektywnego poznania. [...] Jeśli więc **nie-byt** może być pojęty tylko poprzez **byt**, to również **byt w możliwości** może być pojęty poprzez **byt w akcie**, istnienie (*esse*) zatem znaczy sam czysty akt bytu. **Istnienie** więc jest tym, co umysł chwyta na pierwszym miejscu, a to **istnienie** jest czystym aktem. Nie jest to jednak **istnienie partykularne**, a więc ograniczone, czyli zmieszane z możliwością, ani też **istnienie analogiczne**, ponieważ najmniej ma w sobie aktu, jako że jest w najmniejszym stopniu (*minime est*). Nie pozostaje więc nic innego, jak przyjąć, że owo **istnienie** jest **istnieniem Bożym**⁴⁹.

Bonawentura uważa zatem, że wszelkie poznanie, które ma za przedmiot istniejący partykularny byt, może go rozpoznać, ocenić i określić w jego szczegółowości dopiero w horyzoncie absolutnego, czystego, nieograniczonego istnienia, które jest istnieniem Bożym. Bonawentura stwierdza, że świadomość tego istnienia jest czymś absolutnie pewnym, oczywistym i niepowątpiewalnym, a zatem jego źródłem nie może być doświadczenie zmysłowe, ale musi ono stanowić rodzaj uprzedniego wyposażenia naszego umysłu. Mimo pojęcie absolutnego, nieograniczonego istnienia jest warunkiem wszelkiego ludziego poznania, to można to sobie uświadomić dopiero na końcu owego procesu wstępowania.

6.

Jak pokazał ostatnio Markus Führer, Mikołaj z Kuzy w swojej koncepcji człowieka, jego kondycji i miejsca w świecie niejednokrotnie jest o wiele

⁴⁹ Św. BONAVENTURA, *Droga duszy do Boga* 289.3 (*Antologia*, 182–183). Wyróżnienia A.K. Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* V, 3 (Lateinisch-deutsch, 80–82): „Volens igitur contemplari Dei visibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil, nihil habet de esse nec de eius conditionibus sic contra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. [...] Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arotatum, quia permixtum est cum potentia; nec esse analogum, quia minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse absolutum”. Cf. DILLARD, *A Way into Scholasticism*, 106 n.

bliższy św. Tomaszowi i scholastykom niż myślicielom renesansu⁵⁰. To stanowisko Führera jest o tyle istotne, że Kuzańczyk wydaje się w niektórych tekstach, nieco na wzór Petrarcki, krytykować scholastyczne uprawianie nauki (a przynajmniej ironizować na ten temat) i opowiadać się w swoim uprawianiu filozofii wyraźnie po stronie Platona, a w zasadzie Sokratesa, niekoniecznie zaś Arystotelesa. Widać to na przykładzie utworu *Laik o umyśle*, który rozgrywa się między tytułowym Laikiem (*Idiota*), będącym ucieleśnieniem sokratejskiej mądrości i najczęściej wyrażającym poglądy samego autora, Filozofem, będącym typem arystotelika, oraz Mówcą, którego można uznać za reprezentanta renesansowych *studia humanitatis*⁵¹. Sądzę jednak, że mimo to tradycja scholastyczna, mocno przeniknięta doktrynami arystotelesowskimi, jest obecna w twórczości Kuzańczyka, choć występuje tam w formie przetworzonej, wzbogaconej nowymi tekstami i nowymi tłumaczeniami klasyków. Jej trwanie realizuje się w formie najbardziej właściwej stylowi myślenia samego Kuzańczyka, którą — jak sądzę — Charles Taylor mógłby opisać jako *creative redescription*.

Kiedy Mikołaj z Kuzy prezentuje genezę ludzkiego poznania, przyjmuje w punkcie wyjścia arystotelesowski empiryzm genetyczny, głosząc, że źródłem naszej wiedzy jest wyłącznie to, co podpada pod zmysły. W dialogu *Laik o umyśle* Kuzańczyk, ustami Laika, wyraźnie odrzuca platoński natywizm:

FILOZOF: Arystoteles mawiał, że nasz umysł czy też dusza nie posiada żadnych wrodzonych pojęć i dlatego przyrównał ją do czystej tablicy. Platon zaś utrzymywał, że dusza posiada wrodzone jej pojęcia, ale z powodu brzemienia, jakie stanowi ciało, zapomniała o nich. Jak sądzisz, co w tej materii jest prawdą? LAIK: Nie ulega wątpliwości, że Bóg umieścił nasz umysł w tym właśnie ciele dla jego udoskonalenia. Trzeba więc, aby umysł miał od Boga wszystko, bez czego nie może osiągnąć doskonałości. Otóż, nie należy sądzić, że dusza posiadała wrodzone pojęcia, które utraciła w kontakcie z ciałem, lecz należy raczej przyjąć, że dusza, dla zaktualizowania wrodzonej jej mocy, potrzebuje ciała⁵².

⁵⁰ FÜHRER, *Echos of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, loc. 154, 550 n., 1076, 1373.

⁵¹ Cf. Agnieszka KIJEWSKA, „Wstęp”, w: MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, przeł. Agnieszka Kijewska (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008), 15–33 (dalej: Kijewska).

⁵² MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle* 77) (Kijewska, 109); por. NICOLAI DE CUSA, *Idiota de mente*, 77, w: *Idiota de Sapientia, Idiota de mente, Idiota de staticis experimentis*, ed. Renate Steiger (Hamburg: F. Meiner, 1983), 116–117 (dalej: Steiger): „PHILOSOPHUS: Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat notionem sibi concreatas, sed ob corporis molem animam oblitam. Quid tu in hoc verum censes? IDIOTA: Indubie mens nostra in hoc corpus a deo posita est ad sui profectum. Oportet igitur ipsam a deo habere omne id, sine quo profectum acquirere nequit. Non est igitur credendum animae fuisse notionem concreatas, quas in corpore perdidit, sed quia opus habet

Mikołaj z Kuzy, w przeciwieństwie do tradycji arystotelesowskiej, nie wiąże z empiryzmem genetycznym teorii abstrakcji jako metody tworzenia pojęć⁵³. Zamiast tego proponuje drogę asymilacji i porównywania: poznający umysł to *vis assimilativa* (władza upodabniania się), dzięki której upodabnia się on do tego, co zmysłowo poznawalne, i czyni to w sposób właściwy dla tej władzy poznawczej, którą aktualnie się posługuje⁵⁴. Pośrednikiem tej asymilacji są obrazy rzeczy (*species*), a cała aktywność poznawcza inicjowana jest przez kontakt z przedmiotem:

Umysł do tego stopnia jest mocą upodabniającą, że w zmyśle wzroku upodabnia się do tego, co widzialne, w słuchu do tego, co słyszalne, w smaku do tego, co daje się smakować [...]. W zmysłach umysł upodabnia się do tego, co dostępne zmysłom, w wyobraźni do tego, co wyobrażalne, a w rozumie do tego, co poznawalne racjonalnie. Na przykład, kiedy nie ma tego, co zmysłowo poznawalne, to wyobraźnia zachowuje się tak, jak zmysł, kiedy nie może rozróżnić tego, co dostępne zmysłom. Mianowicie upodabnia się do nieobecnych, zmysłowo poznawalnych rzeczy, w sposób pomieszany bez możliwości odróżnienia jednego stanu od drugiego. Lecz w rozumie upodabnia się do rzeczy, rozróżniając jeden stan od drugiego⁵⁵.

Kuzańczyk nawet opisuje „fizjologię” tego procesu poznawczego, odwołując się do teorii „duchów ożywczych” (*spiritus*), którą sformułował aleksandryjski lekarz Erasistratos (IV/III wiek przed Chr.), a upowszechnili Galen, Nemezjusz z Emezy, Johannitius czy Urso z Salerno⁵⁶. Mikołajowi z Kuzy była zapewne znana ta teoria, gdyż w swojej bibliotece posiadał on egzemplarz *Articelli* — powstałego na przełomie XI i XII wieku zbioru

corpore, ut vis concreata ad actum pergat”. Cf. KIJEWSKA, „Wstęp”, 43 n.; por. Agnieszka KIJEWSKA, „*Idiota de mente*: Cusanus’ Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism”, w: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, ed. Walter Andreas Euler, Ylva Gustafsson i Iris Wikström (Åbo: Åbo Akademi University Press, 2010), 67 n.

⁵³ Cf. Jean-Michel COUNET, *Mathématique et dialectiques chez Nicolas de Cues* (Paris : Vrin, 2000), 301.

⁵⁴ Markus Führer widzi tu podobieństwo do stanowiska św. Tomasza, który wyróżnia władze duszy ze względu na ich różne operacje. Cf. FÜHRER, *Echoes of Aquinas in Cusanus’s Vision of Man*, loc. 2044.

⁵⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle* 100 (Kijewska, 145–147); por. Steiger, 150–151: „Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus [...], et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, in ratione rationabilibus. Habet enim se imago in absentia sensibilium ut sensus aliquis absque discretione sensibilium. Nam conformat se absentibus sensibilibus confuse absque hoc, quod statum a statu discernat. Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat”.

⁵⁶ Cf. Barbara RACZYŃSKA, „Filozoficzna teoria człowieka w głównych traktatach salernitańskich”, *Acta Mediaevalia* XI (1997): 44–45; KIJEWSKA, „Wstęp”, 38 n.

tekstów medycznych wyżej wymienionych autorów⁵⁷. W dialogu *Laik o umyśle* Filozof, który — jak powiedziano — jest typem filozofa-arystotelika, odwołuje się do teorii duchów ożywczych jako wyjaśniających mechanizm percepcji zmysłowej: duchy ożywcze są jak gdyby „nośnikami”, dzięki którym mogą się przemieszczać podobizny rzeczy (*species*) dostarczane przez poszczególne organy zmysłowe:

W podobny sposób w uszach duch ożywczy odbija się pod postacią głosu i pobudza duszę do zrozumienia. [...] Dusza również posługuje się duchem ożywczym rozlanym po szpiku kostnym, jako narzędziem dotyku. Kiedy bowiem coś masywnego stanie ciała na drodze, to duch ożywczy potyka się i słabnie w pewien sposób; i stąd się bierze wrażenie dotykowe⁵⁸.

Ta teoria pozwoliła Mikołajowi z Kuzy jeszcze wyraźniej zaznaczyć, że ludzkie poznanie jest w istocie upodabnianiem się, asymilacją dostarczonego materiału, a każda „wyższa” władza poznawcza wspiera i usprawnia działanie władzy „niższej” poprzez rozróżnianie i ocenę materiału dostarczanego przez tę władzę. W wewnętrznej strukturze duszy ludzkiej Mikołaj rozróżniał: władzę wegetatywną i zmysłową, które zakorzeniają człowieka w otaczającym go świecie, oraz wyobraźnię, która pełni funkcję pośrednika między zmysłami a rozumem i intelektem⁵⁹. W ten sposób Kuzańczyk akcentował ciągłość aktywności poznawczej zachodzącej między ciałem a umysłem oraz fakt, że ta aktywność ma źródło w zmysłach. Istotnym elementem jest tu także fakt, że poszczególne władze duszy, które różnicują się ze względu na funkcje poznawcze nie niszczą przy tym jedności duszy, kształtują się i doskonalą poprzez ćwiczenie:

Stąd dusza jest ową mocą, która może się dostosowywać do wszystkich rzeczy. I staje się przyczyną ruchu ciała, czyli ręki albo nogi, ale nie zawsze [czyni to] z wyboru, ponieważ istnieje [także] ruch naturalny, jak ruch nerwów czy płuc. Przecież u małych dzieci, ze względu na ich słabość, [dusza] nie czyni się podobieństwem [wszystkich] rzeczy, ale [stanie się to] dopiero po latach roz-

⁵⁷ Cf. Irmgard MÜLLER, „Nikolaus von Kues und die Medizin”, w: *Nikolaus von Kues 1401–2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23. Bis 26. Mai 2001*, ed. Klaus Kremer i Klaus Reinhardt (Trier: Paulinus, 2003), 336.

⁵⁸ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle* 113 (Kijewska, 169); Steiger, 166–167: „Sic in auribus voce repercutitur spiritus, et excitatur anima ad comprehendendum [...]. Utitur etiam spiritu per medullas diffuso anima pro intrumento tactus. Cum enim aliquod solidum obstat corpori, offenditur et quodammodo retardatur spiritus, et inde tactus”.

⁵⁹ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy* III, 6, przeł. Ireneusz Kania (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1997), 204 (dalej: Kania).

różniania, kiedy umocni się ciało i gdy dojdzie władza rozróżniania i to najbardziej wtedy, gdy ćwiczy się ją przez naukę⁶⁰.

Ten Kuzańczykowy opis mechanizmu ludzkiego poznania doskonale mieści się w obrębie arystotelesowskiej epistemologii. Czy jednak epistemologia Kardynała św. Piotra w Okowach jest całkowicie wolna od wpływów Platona? Tacy badacze jak Hans Kremer, Kurt Flasch czy Stefan Swieżawski uważali, że Kuzańczykowa teoria poznania jest naznaczona pewną formą aprioryzmu. Inaczej natomiast sądzi Clyde L. Miller, który podkreśla, że cała ludzka aktywność poznawcza „budzi się” w kontakcie z przedmiotem⁶¹. Niemniej powstaje tu pytanie o zasadniczym znaczeniu, które podejmowali wielcy scholastycy: czy człowiek, którego poznanie jest ograniczone tylko do poznania zmysłowego, może osiągnąć widzenie Boga? W dziele *De docta ignorantia* Mikołaj, nazywając Boga Maksimum, Nieskończonością, Jednością, stwierdza:

Wszelkie tedy dociekanie zasadza się na prostszym bądź bardziej złożonym stosunku porównawczym. Z tego powodu nieskończoność jako taka jest czymś nieznanym, gdyż wymyka się wszelkiemu stosunkowi⁶².

Mogłoby się zatem wydawać, że człowiek nie dysponuje żadną możliwością poznawczego dotarcia do Absolutu. Niemniej Bóg jest przedmiotem najwyższej nauki należącej do filozofii spekulatywnej, a mianowicie teologii. W swoim podziale nauk Kuzańczyk powraca do rozwiązania zaproponowanego przez Boecjusza, a odnowionego w XII wieku przez myślicieli

⁶⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą* I, 29, przeł. Agnieszka Kijewska (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006), 30–31; Cf. NICOLAI DE CUSA *Dialogus de ludo globi*, I, 29, ed. Hans Gerhard Senger (Hamburg: F. Meiner, 1998), 34 (dalej: Senger): „Unde anima vis est illa, quae se omnibus rebus potest conformare. Et facit se causam motus corporis, scilicet manus aut pedis, sed non semper ex discretione, quoniam et a natura est motus, ut in motu nervorum et pulmonis. In pueris vero propter debilitatem non facit se similitudinem rerum, sed post annos discretionis, corpore firmato, adiuncta discretione et maxime si doctrina exercetur. Est enim in pueris adhuc informis quoad usum rationis, naturae subiecta, ut fiat fortis est perfectus homo; et eius informitas ad perfectionem movetur doctrina et exercitio”.

⁶¹ Cf. Stefan SWIĘŻAWSKI, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, vol. 3: *Byt* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978), 226; Clyde Lee MILLER, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe* (Washington: Catholic University of America Press, 2003), 130.

⁶² MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy* I, 1 (Kania, 45); por. NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, I, 1, w: *Philosophisch-Theologische Werke*, Band 1, ed. Ernst Hoffman i Raymond Klibansky (Hamburg: Meiner, 2002), 6–8 (dalej: Hoffman i Klibansky): „Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit. Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est”.

z kręgu tzw. szkoły w Chartres. Wśród nauk podpadających pod filozofię teoretyczną Boecjusza, za Arystotelesem, wyróżnił fizykę, matematykę i teologię, z tym że przedmiot właściwy każdej z tych nauk pojął po platońsku. Przedmiotem fizyki są *naturalia*, matematyki – *intelligibilia*, a teologii – *intellectibile*. W sprawach dotyczących teologii należy postępować *intellectualiter*, ujmując właściwie przedmiot tej nauki, tj. czystą formę, nieruchomą i abstrakcyjną, a zatem teologia ma charakter istotnie kontemplacyjny⁶³. Hierarchia tych nauk wyznacza drogę rozwoju poznania i stopniowego oczyszczania władz duszy, aż do uaktywnienia tej najwyższej władzy, którą Boecjusz, za Platonem (*Państwo* 527 DE), określił mianem „oka duszy”, a w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* nazwał ją inteligencją lub intelektem⁶⁴.

Mikołaj z Kuzy pozostawał pod przemożnym wpływem zarówno Boecjusza, jak i myślicieli z kręgu szkoły w Chartres, a zwłaszcza Teodoryka z Chartres, co pokazał ostatnio szczegółowo David Albertson⁶⁵. Dla niego intelekt/inteligencja jest najdoskonalszą władzą poznawczą człowieka, władzą, w której streszczają się (*complicantur*) pozostałe władze:

Albowiem człowiek jest swoim intelektem; podporządkowana jego naturze intelektualnej tkwi jako ściągnięta [natura] zmysłowa. Natomiast ta intelektualna to coś na kształt odrębnego pierwiastka boskiego, zmysłowa zaś, pozostała część podlega, zgodnie ze swoją istotą, czasowi i zniszczalności⁶⁶.

Kuzańczykowa koncepcja intelektu wydaje się mocno zakorzeniona w tradycji platońskiej, w Platona koncepcji „oka duszy” jako władzy bezpośredniego, oglądowego poznania, choć Markus Führer widzi tu także wiele analogii z nauczaniem Tomaszowym⁶⁷. Sposób działania intelektu Mikołaj

⁶³ Cf. BOECJUSZ, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami* II, przeł. Agnieszka Kijewska, w: *Traktaty teologiczne* (Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007), 54–61.

⁶⁴ Cf. BOËCE, *Institution arithmétique*, I, 1, 7, ed. Jean-Yves Guillaumin (Paris: Les Belles Lettres, 1995), 8; BOETHII *De consolatione philosophiae*, v, v, w: *The Theological Tractates with The Consolation of philosophy*, przeł. H. F. Stewart, E. K. Rand i S. J. Tester (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968), 396: „Quare in illius summae intellegentiae cacumen, si possumus, erigamur”.

⁶⁵ Cf. David ALBERTSON, *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Theirry of Chartres* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 12 n.

⁶⁶ MIKOŁAJ Z KUZY, *O oświeconej niewiedzy*, III, 4 (Kania, 198); Hoffman, Klibansky, t. 1, 30: „Homo enim est suus intellectus, ubi contractio sensibilis quodammodo in intellectuali natura suppositatur, intellectuali natura existente quoddam divinum separatum abstractum esse, sensuali vero remanente temporalis et corruptibili secundum suam naturam”.

⁶⁷ FÜHRER, *Echos of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, loc. 2315 n.

porównuje do procesu widzenia, które bezpośrednio ujmuje swój przedmiot, i to cały naraz. Działanie intelektu opiera się na aktywności niższych władz, ale znacząco wyrasta ponad nie, przekraczając w sposób szczególny obszar działania rozumu. Pole aktywności rozumu ograniczone jest bowiem obojętnością zasady niesprzeczności, natomiast aktywność intelektu *przekracza* obszar działania rozumu, wchodząc w tę sferę, która jest opisana zasadą *coincidentiae oppositorum*. Warto jeszcze raz podkreślić, że chodzi tu o *przekroczenie* obszaru rozumu i obojętności zasady niesprzeczności, a nie zniesienie ich. Właśnie dlatego, że chodzi tu o przekroczenie, a nie zniesienie zasady niesprzeczności, najlepszą drogą przygotowania aktywności intelektu, którego właściwym polem działania są kwestie teologiczne, jest matematyka. Kuzańczyk pisze o tym m.in. w traktacie *De mathematica perfectione* z 1458 r., dedykowanym Kardynałowi Antoine'owi de la Cerda. Odwołując się do okoliczności powstania dzieła, Mikołaj z Kuzy stwierdza, że sam doświadczył mocy zbieżności przeciwieństw, której właściwym polem działania są kwestie teologiczne. Chciał jednak wcześniej pokazać, w jaki sposób zagadnienia matematyczne mogą prowadzić na próg tego, co boskie i wieczne, a co jest szczytem rozważań teologicznych⁶⁸. Rozważania matematyczne, których istotą jest ujęcie pewnego procesu, mają doprowadzić do prostoty i bezpośredniości intelektualnego oglądu, który jest dziełem „oka umysłu”. Charakteryzując ten typ poznania, Stefan Swieżawski zauważył, że „przysługujące intelektowi bezpośrednio poznanie oglądowe, będące wizją dostępną intelektowi jako ‘oku duszy’, nie jest prostą kontemplacją idei, lecz swoistym widzeniem syntetyzującym, w którym sprzęga się i jednoczy wyodrębniona przez rozum wielość z jednością i zmienność ze stałością”⁶⁹.

To widzenie właściwe „oku duszy” ma jeszcze jedną istotną właściwość, a mianowicie ujmuje swój przedmiot w jego istnieniu, afirmując prawdę bytu tego, co widzi przed sobą, a co jest ostatecznym celem i uspokojeniem wszelkich dążeń:

⁶⁸ Cf. NICOLAS DE CUES, *Les Ecrits mathématiques*, ed. Jean-Marie Nicolle (Paris: Honoré Champion, 2007), 430–433: „... Mathematicam perfectionem quam mitto conscripti, quatenus virtutem coincidentiarum experimento ignotarum hactenus in Theologicis inquisitionibus, commendarem. [...] Intentio est ex oppositorum coincidentia, Mathematicam venari perfectionem. [...] Necesse erit igitur me recurrere ad visum intellectualem, qui videt minimam sed non assignabilem chordam, cum minimo actu coincidere”. Cf. Bartosz WIECZOREK, „Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy”. *Studia Warmińskie* 41–42 (2004–2005): 156 n.

⁶⁹ Stefan SWIEŻAWSKI, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, t. 1: *Poznanie* (Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1974), 250.

Lecz oko umysłu (*oculus mentis*) spoglądając ku [rzeczom] inteligibilnym (*intelligibilia*), które są ponad wyobraźnią, nie może zanegować, że [to oto] widzi: w samym bycie (*ipsum esse*), który jest ponad wyobraźnią, zawiera się wszystko, także sama wyobraźnia, a jeśli coś nie będzie [należało do jego] zawartości, to nie będzie prawdą⁷⁰.

Kuzańczyk konstatuje, że nikt nie pragnie tego, czego nie zna, dlatego, aby człowiek poszukiwał Boga, musi go wpięrcw zasmakować (*praegustatio*). Aby człowiek poszukiwał wiecznej Mądrości, Ona sama musi go do tego pobudzić. Jeśli intelekt ludzki jest podobny do oka, to oko samo z siebie nie jest w stanie widzieć w ciemności, dlatego potrzebuje światła mądrości. Owa Mądrość stanowi duchowe życie intelektu, przedsmak, pragnienie, za którego sprawą intelekt poszukuje źródła swego życia. Gdyby nie posiadał owej *praegustatio*, nie poszukiwałby ani nie wiedziałby, że to posiada⁷¹.

W dialogu *Laik o Mądrości* tytułowy Laik stwierdza, że kiedy pytamy o Boże istnienie, to już je zakładamy, a stawiając pytanie o to, kim Bóg jest, zakładamy, że jest On absolutną Istotą (*quidditas absoluta*). Bóg jest bowiem absolutnym „przedzałożeniem” (*praesuppositio*) wszystkich rzeczy, a wszystkie rzeczy, odwrotnie, zakładają Boga tak, jak skutek zakłada swoją przyczynę⁷². Pojęcie Boga jest zatem tym, co jest najbardziej oczywiste, co nie znaczy, że jest najbardziej wyraźne i jest warunkiem tego, aby umysł ludzki mógł stworzyć inne pojęcia i aby mógł posługiwać się językiem. Jeśli zadaniem umysłu ludzkiego jest poznawanie rzeczy poprzez ich „mierzenie”, to warunkiem tego procesu jest posiadanie absolutnej miary, „pojęcia pojęć”, którym jest Bóg. Umysł człowieka, aby mógł poznać – mierzyć cokolwiek (umysł [*mens*] od mierzenia wywodzi swą nazwę)⁷³ – musi dysponować absolutną miarą, którą jest pojęcie pojęć, absolutne i nieskończone Maksimum.

⁷⁰ MIKOŁAJ Z KUZY, *O grze kulą* II, 67 (Kijewska, 74); Senger, 80: „Sed oculus mentis ad intelligibilia, quae supra imaginationem sunt, respiciens non potest negare, quin videat in esse ipso, quod est supra imaginationem, omnia, etiam imaginationem ipsam contineri, et nisi in continentis foret hoc verum non esse”.

⁷¹ MIKOŁAJ Z KUZY, *Idiota de Sapientia*, I, 11, [w:] *Philosophisch-Theologische Werke*, t. 2, ed. Karl Bormann, 16–18 (dalej: Bormann): „Ipsa autem, quia in altissimis habitat, non est omni sapore gustabilis. Ingustabiliter ergo gustatur, cum sit altior omni gustabili, sensibili, rationali et intellectuali. Hoc est autem ingustabiliter et a remotis gustare, quasi sicut odor quidam dici potest praegustatio ingustabilis”.

⁷² Ibid., II, 30 (Bormann, 50): „Cum ergo a te quaesitum fuerit, an sit deus, hoc quod praesupponitur dicito, scilicet eum esse, quia est entitas in quaestione praesupposita. Sic si quis quaesiverit quid est deus, cum haec quaestio praesupponat quiditatem esse, respondebis deum esse ipsam quiditatem absolutam. Ita quidem in omnibus. Neque in hoc cadit haesitatio. Nam deus est ipsa absoluta praesuppositio omnium, quae qualitercumque praesupponuntur, sicut in omni effectu praesupponitur causa”.

⁷³ Cf. MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, 71 (Kijewska, 99).

Nie oznacza to jednak, że człowiek przystępując do poznania ma pełną świadomość wszystkich uwarunkowań tego procesu. Umysł stopniowo aktualizuje tkwiącą w nim moc, doskonaląc coraz bardziej swoje poznanie, choć jednocześnie ma świadomość, że pełna prawda jest projektem, który może być osiągalny, ale w nieskończoności:

Albowiem Bóg jest dokładnością każdej rzeczy. Dlatego, jeśli ktoś posiadałby dokładną wiedzę na temat jednej rzeczy, to z konieczności posiadałby wiedzę o wszystkich rzeczach. Podobnie, jeśli ktoś poznał dokładną nazwę jednej rzeczy, wtedy poznałby i nazwy wszystkich rzeczy, ponieważ poza Bogiem nie ma żadnej dokładności. Dlatego ten, kto osiągnąłby jedną dokładność, osiągnąłby Boga, który jest Prawdą wszystkich poznawalnych rzeczy⁷⁴.

Słowa te w cytowanym dialogu wypowiedział Laik, a Filozof skomentował je w sposób następujący:

O, Laiku, zadziwiająco przekazałeś naukę o istnieniu zgodności pomiędzy wszystkimi filozofami. W istocie, ilekroć o tym myślę, mogę się jedynie z tobą zgodzić, że wszyscy filozofowie chcieli powiedzieć nie co innego, jak to właśnie, co powiedziałeś⁷⁵.

Czy nie jest to właśnie *creative redescription*?

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

BOECJUSZ:

- *De consolatione philosophiae*. W: *The Theological Tractates with The Consolation of philosophy*. Translated by H. F. Stewart, E. K. Rand i S. J. Tester. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968.
- *Institution arithmétique*. Texte établi et traduit par Jean-Yves Guillaumin. Paris : Les Belles Lettres, 1995.
- *Traktaty teologiczne*. Przełożyła Agnieszka Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2007.

⁷⁴ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle* 69, 97; Steiger, 106: „Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium”.

⁷⁵ MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle* 71 (Kijewska, 99); Steiger, 107: „Miram doctrinam tradidisti, idiota, omnes philosophos concordandi. Nam dum adverto, non possum nisi tecum consentire non voluisse omnes philosophos aliud dicere quam id ipsum, quod dixisti per hoc”.

BONAWENTURA:

- *Droga duszy do Boga* (fragmenty). Przełożył Celestyn Napiórkowski. W: *Antologia mistyków franciszkańskich*. T. 1: *Wiek XIII*. Zebrał i opracował Józef Salezy Kafel, 170–188. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1985.
- *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lateinisch-deutsch, übersetzt und erläutert von Marianne Schlosser. *Theologie der Spiritualität, Quellentexte* Band 3. Münster: LIT Verlag, 2004.
- *O wiedzy Chrystusa*. Przełożył Mikołaj Olszewski. Kęty: Wydawnictwo ANTYK, 2006.

HENRYK Z GANDAWY:

- *Summa (Quaestiones Ordinariae)*, edidit Gordon A. Wilson. Leuven: Leuven University Press, 2005.

JAN DUNS SZKOT:

- *Lectura*. W: Ioannis Duns Scoti *Lectura in librum primum sententiarum*, edidit Augustinus Sepinsky. *Opera Omnia*, vol. XVI. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.
- *Ordinatio*. W: Ioannis Duns Scoti *Ordinatio. Liber Primus, Distinctio Prima et Secunda. Large quarto*, edidit Pacificus M. Perantoni. *Opera omnia*, vol. II. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis 1950; *Distinctio tertia*, edidit Augustinus Sepinsky. *Opera omnia*, vol. III. Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1954;
- *Reportatio IA*, prol. Q.3, a. 1. W: William A. Frank i Allan Wolter. *Duns Scotus, metaphysician*. *Purdue Studies in Romance Literature*. Purdue: Purdue University Press, 1995.

MIKOŁAJ Z KUZY:

- *Idiota de Sapientia*. W: NIKOLAUS VON KUES (NICOLAUS CUSANUS). *Philosophisch-theologische Werke in 4 Bänden*. Band 2, edidit Karl Bormann. Hamburg: Meiner Verlag für Philosophie, 2002.
- *Laik o umyśle*. Przełożyła Agnieszka Kijewska. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- *Dialogus de ludo globi*, edidit Hans Gerhard Senger. Hamburg: F. Meiner, 1998.
- *O grze kulą*. Przełożyła Agnieszka Kijewska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2006.
- *De docta ignorantia*. W: NIKOLAUS VON KUES (NICOLAUS CUSANUS). *Philosophisch-theologische Werke in 4 Bänden*. Band 1, edidit R. Hoffman, R. Klibansky. Hamburg: Meiner Verlag für Philosophie, 2002.
- *O oświeconej niewiedzy*. Przełożył Ireneusz Kania. Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1997.
- *Les Ecrits mathématiques*. Présentation, traduction et notes par Jean-Marie Nicolle. Paris: Honoré Champion, 2007.

TOMASZ Z AKWINU:

- *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*. T. I. Przełożyli Zofia Włodek i Włodzimierz Zega. Poznań: „W drodze”, 2003.
- *Super Boetium de Trinitate*. W: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU. *O poznaniu Boga*. Przełożyli Piotr Lichacz, Mateusz Przanowski i Mikołaj Olszewski. *Źródła chrześcijańskie*, 52–315. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- *Traktat o Bogu (Summa teologii, kwestie 1–26)*. Przełożyli Gabriela Kurylewicz, Mikołaj Olszewski i Zbigniew Nerczuk. Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 1999.
- *Traktat o człowieku (Summa Teologiczna I, 75-89)*. Przełożył Stefan Swieżawski. Poznań: Pallottinum, 1956.

OPRACOWANIA

- ALBERTSON, David. *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- COUNET, Jean-Michel. *Mathématique et dialectiques chez Nicolas de Cues*. Paris: Vrin, 2000.
- CULLEN, Christopher M. „Bonaventure’s Philosophical Method”. W: *A Companion to Bonaventure*, red. Jay Hammond, Wayne Hellmann i Jared Goff, 121–163. Leiden: Brill, 2013.
- DEVRIENDT, Jean. „Bonaventure”. W: *Encyclopédie des mystiques rhénans d’Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, red. Marie-Anne Vannier, 209–213. Paris: Cerf, 2011.
- DILLARD, Peter S. *A Way into Scholasticism. A Companion to St. Bonaventure’s “The Soul’s Journey into God”*. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011.
- FÜHRER, Marcus. *Echos of Aquinas in Cusanus’s Vision of Man*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books, 2014, [e-book].
- HONNEFELDER, Ludger. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Band 16). Münster: Aschendorff, 1979.
- HÖDL, Ludwig. „The Theologian Henry of Ghent”. W: *A Companion to Henry of Ghent*, red. Gordon A. Wilson, 103–134. Leiden: Brill, 2010.
- KIJEWSKA, Agnieszka. „*Idiota de mente*: Cusanus’ Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism”. W: *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, red. Walter Andreas Euler, Ylva Gustafsson i Iris Wikström, 67–88. Åbo: Åbo Akademi University Press 2010.
- KIJEWSKA, Agnieszka. „Nicolas de Cues – le philosophe de la Renaissance?”. W: *Construction d’un imaginaire collectif européen. De la Renaissance aux Lumières: Allemagne, France, Pologne. Unité et diversité*, red. Leszek Kańczugowski, 73–91. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2014.
- KIJEWSKA, Agnieszka. „Wstęp”. W: MIKOŁAJ Z KUZY. *Laik o umyśle*. Przełożyła Agnieszka Kijewska, 5–59. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- KING, Peter. „Scotus on Metaphysics”. W: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, red. Thomas Williams, 13–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- KURDZIAŁEK, Marian. „Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza?”. W: Marian KURDZIAŁEK. *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, 169–182. Lublin: TN KUL, 1996.
- LAARMANN, Matthias. „God as *primum cognitum*. Some Remarks on the Theory of Initial Knowledge of Esse and God according to St. Thomas Aquinas and Henry of Ghent”. W: *Henry of Ghent: Proceedings of the International Colloquium*, red. W. Vanhamel, 171–192. Leuven: Leuven University Press, 1996.
- LICHACZ, Piotr, Mikołaj OLSZEWSKI i Mateusz PRZANOWSKI. „Wstęp”. W: ŚWIĘTY TOMASZ Z AKWINU. *O poznaniu Boga*. Przełożyli Piotr Lichacz, Mateusz Przanowski i Mikołaj Olszewski. Źródła chrześcijańskie, 5–51. Kraków: Wydawnictwo M, 2005.
- MILLER, Clyde Lee. *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*. Washington: Catholic University of America Press, 2003.
- MÜLLER, Irmgard. „Nikolaus von Kues und die Medizin”. W: *Nikolaus von Kues 1401–2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23. Bis 26. Mai 2001*, red. Klaus Kremer i Klaus Reinhardt, 333–350. Trier: Paulinus, 2003.
- OLSZEWSKI, Mikołaj. *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*. Kraków: Universitas, 2002.
- OLSZEWSKI, Mikołaj. „Wprowadzenie”. W: ŚWIĘTY BONAVENTURA. *O wiedzy Chrystusa. O tajemnicy Trójcy*. Przełożył Mikołaj Olszewski, 7–54. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2006.

- PASNAU, Robert. „Cognition”. W: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, red. Thomas Williams, 285–311. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- PICKAVÉ, Martin. „Henry of Ghent on Metaphysics”. W: *A Companion to Henry of Ghent*, red. Gordon A. Wilson, 153–179. Leiden: Brill, 2010.
- RACZYŃSKA, Barbara. „Filozoficzna teoria człowieka w głównych traktatach salernitańskich”. *Acta Mediaevalia* XI (1997): 2–138.
- STEENBERGHEN, Van Fernand. *Filozofia w wieku XIII*. Przełożył Edward Iwo Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2005.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. 1: *Poznanie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1974.
- SWIEŻAWSKI, Stefan. *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*. T. 3: *Byt*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1978.
- Zagadnienie historii filozofii*. Wyd. 2, red. Mikołaj Olszewski i Jacek Jadacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SEMPER, 2005.
- TAYLOR, Charles. „Philosophy and its history”. W: *Philosophy in History: Essays on the historiography of philosophy*, red. Richard Rorty, Richard McKay Rorty, Jerome B. Schneewind i Quentin Skinner, 17–30. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- TREPCZYŃSKI, Marcin. *Ścieżki myślenia Alberta Wielkiego i Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Wydawnictwo Campidoglio, 2013.
- TROTTMANN, Christian. *Théologie et noétique au XIII^e siècle. A la recherche d'un statut*. (Études de philosophie médiévale, LXXVIII). Paris: Vrin, 1999.
- WIECZOREK, Bartosz. „Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy”. *Studia Warmińskie* 41–42 (2004–2005): 153–180.
- WOOD, Rega. „The Aristotelian science of metaphysics”. W: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, red. Robert Pasnau i Christina Van Dyke, 609–621. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- ZIELIŃSKI, Edward Iwo. *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1988.
- ZIELIŃSKI, Edward Iwo. „Jana Dunsza Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu”. W: *Metafizyka w filozofii*, red. Andrzej Maryniarczyk i Katarzyna Stępień. (Zadania współczesnej metafizyki, 6), 129–143. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2004.

BÓG JAKO *PRIMUM COGNITUM* — Dyskusje i kontrowersje
(BŁ. DUNS SZKOT, HENRYK Z GANDAWY, ŚW. TOMASZ Z AKWINU,
ŚW. BONAVENTURA, MIKOŁAJ Z KUZY)

Streszczenie

W artykule przedstawiam, jak u najważniejszych przedstawicieli XIII-wiecznej scholastyki kształtowała się koncepcja pierwszego przedmiotu ludzkiego intelektu (*primum cognitum*), takiego przedmiotu, który określa horyzont ludzkich możliwości poznawczych. Ta szczegółowa kwestia wymaga określonych rozwiązań teoriopoznawczych, metafizycznych i antropologicznych. Wśród różnych stanowisk należy wyróżnić stanowisko Henryka z Gandawy i św. Bonawentury, którzy głosili, że pierwszym przedmiotem naszego intelektu jest Bóg, oraz stanowisko św. Tomasza, który uważał, że tym przedmiotem jest istota rzeczy materialnej. Duns Szkot zaproponował rozwiązanie, które łączy stanowiska poprzedników, a zarazem wychodzi poza różnorodne ograniczenia ich koncepcji. Uważam, że epistemologia Mikołaja z Kuzy, wybitnego myśliciela XV wieku, pozostawała pod silnym wpływem rozwiązań scholastyków.

GOD AS *PRIMUM COGNITUM* — DISCUSSIONS AND CONTROVERSIES
(DUNS SCOTUS, HENRY OF GHENT, THOMAS AQUINAS,
BONAVENTURE AND NICHOLAS OF CUSA)

S u m m a r y

In this article, I present the conception of the first object of human intellect (*primum cognitum*) in the thought of the leading representatives of 13th century Scholasticism. The first object of a cognitive faculty is the essence that determines the proper domain of that faculty; thus the first object of human intellect is what defines the possible extension of human epistemic possibilities. The conception of the first object of human intellect presupposes and implies definite solution of important epistemological, metaphysical, and anthropological questions. While one current of scholastic opinion, represented by St. Bonaventure and Henry of Ghent favored God as the first object of human intellect, more empirically minded Aquinas upheld the Aristotelian position that the proper object of human intellectual cognition is the essence of material reality; Duns Scotus evolved an elaborate position that tried to steer the middle course between the solutions of his predecessors and overcome the one-sidedness of their insights. Finally, I proceed to vindicate my opinion, that the epistemology of the 15th century thinker Nicholas of Cusa remained under significant influence of the scholastic debates and solutions.

Słowa kluczowe: przedmiot właściwy i pierwszy ludzkiego intelektu; pojęcie Boga; filozofia wieku XIII.

Key words: first and proper object of human intellect; conception of God; 13th century philosophy.

Information about Author: Prof. Dr. hab. AGNIESZKA KIJEWSKA — John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Department of the History of Ancient and Medieval Philosophy; address for correspondence — e-mail: agnieszka.kijewska@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1843-538X>.