

Wstęp

U podłoża koncepcji Mikołaja z Kuzy (1401–1464) tkwi podwójnie maksymalistyczne założenie, zgodnie z którym z jednej strony to, co jest pojedyncze, zmierza do stania się wszystkim, z drugiej zaś to, co jest ogólne – czyli wszechświat – dąży do odbijania się w każdej rzeczy poszczególnej. To jednak, iż pojedyncze zmierza do stania się wszystkim, nie oznacza spełnienia tego zmierzania, toteż wszelkie spekulacje przenoszone z rzeczy pojedynczych na wszechświat i z niego na pojęcie Boga pozostają zaledwie nieuprawnioną ekstrapolacją. F.M. Tokarski pisze: „Jeśli wszelki byt skończony – zdaniem filozofa z Kuzy – zawiera w sobie tylko bardzo słaby odbłask zbliżenia do Bytu nieskończonego, a nadto między nimi nie istnieje żadna proporcja, konieczna dla rozumowego poznania, to narzucał się mu stąd nieodparty wniosek, iż skończony świat nie może być punktem wyjścia [...] rozumu w poznaniu istoty Bytu absolutnego. Pojęcia, jakie rozum tworzyłyby na podstawie bytów skończonych o Bycie nieskończonym, byłyby tak niedoskonałe, że sądy oparte na nich odbiegałyby od prawdy i stałyby się raczej »przypuszczeniami« czy domniemaniami (*coniecturae*), które nie ujmowałyby dokładnie Jego istoty. Co więcej, mogłyby wypaczyć właściwy obraz Boga”¹.



JÓZEF BAŃKA

O pięknej wizji odczytania
księgi wszechświata



¹ F.M. Tokarski: *Filozofia bytu u Mikołaja z Kuzy*. Lublin 1958, s. 251. Teksty łacińskie cytuję za wydaniem: Nicolai De Cusa: *De docta ignorantia*. Edidit Paulus Wilpert. In *Aedibus Felicius Meiner*. Hamburgi [b.r.w.] (w skrócie: Doc. ign.). Teksty polskie cytuję za wydaniem: Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Przełożył i przypisami opatrzył I. Kania. Wprowadzenie A. Kijewska. Kraków 1997.

Dlatego też nie przypadkiem zaadoptowana przez Kuzańczyka zasada Anaksagorasa „Bóg jest wszystkim, a wszystko jest w Nim”, stnowiąc postulat panteizmu, pozostawia nierozstrzygniętą trudność w postaci zasadniczej antynomii: panteizm – transcendencja, unifikacja całości Bytu – nobilitacja wszelkiego stworzenia przez przypisanie mu podobieństwa do osobowego Stwórcy. Czysto myślowa obróbka zasady Anaksagorasa może przeto łatwo doprowadzić do przerwania tego, co bytowo do Absolutu przynależne, i do przypisania – w rozwinięciu – jego częściom względnej samobytności (obojętnie, na jakiej drodze: kontrakcji Absolutu w poszczególnych rzeczach czy rozpadu pierwotnej „jedności przeciwieństw”). Jedynie estetyzacja ontologiczna tego, co jest poznawane jako fakt czy związek, bezokienna monada czy „jedność przeciwieństw”, która zasadza się na pięknej wizji odczytywania księgi wszechświata skumulowanego w pojedynczej rzeczy jako mikrokosmos, może myślowo doprowadzić znów do prawdziwego zrozumienia Kuzańczykowego wszechświata jako „jedności przeciwieństw”. Wyjściem ostatecznym jest dla Kuzańczyka pitagorejska jedność związana z liczbą, a więc jedność, która będąc bezwzględnie najmniejszym, zbiega się (*coincidere*) z Największym.

Nagłość jako *qualité maitresse* interwału czasowego wszechświata

Przestrzeń między najmniejszym i Największym nie jest więc w ujęciu Mikołaja z Kuzy wyłącznie formą przejścia z jednego stadium do drugiego (od Minimum do Maksimum), lecz jest też – jako *coincidentia oppositorum* – siłą motoryczną procesu zwinięcia – rozwinięcia. Przestrzeń ta dostarcza argumentów na rzecz tezy, że wszechświat (będący rezultatem rozwinięcia się Absolutu w swoje wartości brzegowe) pod datownikiem „teraz” zachowuje się gwałtownie, tzn. że moment antropiczny (a trzeba przypomnieć, iż jest to moment pojawienia się drugiej osoby Trójcy Świętej – Jezusa) umiejscowiony jest jednak w pojedynczym akcie czasu, wyrażającym nagłość (*subitum*) jako naczelną *qualité maitresse* każdego interwału czasowego wszechświata. Nagłość określana jest tu jako recentywność, czyli zdolność do zaistnienia wszechświata w każdorazowo każdej terażniejszości tylko na jeden moment. Recentywność stanowi dla wszechświata „datę wrażeniową” obecności w nim każdej poszczególniej rzeczy, co jest postrzegane przez podmiot antropiczny – obserwatora ludzkiego – i otrzymuje, wraz z wybuchem jednorazowej sytuacji, czyli Raźni, granice przestrzenne i czasowe w postaci wczesnej i późnej łoży trwania zjawiskowego świata. Połączenie wczesnej łoży z późną łożą trwania prowadzi do zaistnienia wszechświata (a więc zdarzenia), przy jednoczesnej utracie przezeń wymiaru metafizycznego.

W obrębie całości wszechświata recentywność to zasada jednostkowie-
nia zdarzeń przez ich nagłość, tzn. czas ich zachodzenia scyntylacją, błyskiem
zaistnienia Unikatu (Raźni), któremu nie przysługuje recentywnościowo
kolejne trwanie, czyli wytwarzanie ciągłości między Najmniejszym i Naj-
większym. Są one transcendentalnymi terminami o absolutnym znaczeniu.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

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 conectere simul nequit. Supra omnem igitur
nihil oponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut
in hoc libello sumuntur, transcendentes absolutae significationis termini existunt,
ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simpli-
citate absoluta omnia complectantur.

Przekracza to wszelkie nasze władze intelektualne, niezdolne w swej zasadzie,
drogą rozumową, pojednać przeciwieństw, jako że poruszamy się w sferze rze-
czy objawionych przez naturę; (rozum,) nader odległy od owej nieskończonej
mocy, nie potrafi połączyć z sobą owych tak nieskończenie dalekich sobie
sprzeczności. Tak tedy widzimy, że ponad wszelkim dyskursem rozumu leży
w sposób niepojęty absolutne i nieskończone Największe, któremu nie przeciw-
stawia 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 reduk-
cją do ilości masy czy siły, mieściły w sobie wszystko.

Doc. ign. I, c. IV, 12, 18–28.

Umysł ludzki nie potrafi połączyć dalekich od siebie sprzeczności, toteż
między Maksimum a minimum znajduje swe miejsce fenomen, któremu na
imię „nagłość”. Zasadnicze ograniczenie refleksji nad tym fenomenem ujawnia
się – zdaniem Kuzańczyka – w tym, że kompleksy problemowe, które
się wyłaniają, dotyczą własności zdecydowanie niestabilnych układów eg-
zystencjalnych. Rodzą więc poczucie katastrofy egzystencjalnej, której na
imię zwinięcie (w stronę Maksimum) lub rozwiniecie (w stronę Minimum).
W stronę Maksimum lub Minimum odchyła się wahadło antropicznej Raźni.
Summa sumarum, nagłość jest skokiem, w którym nie ma pośrednich
kroków, stanowi ontologiczne źródło katastrof egzystencjalnych, wybuchających
wewnątrz recencjału egzystencjalnego, rozpiętego od Minimum
(wczesnej łoży trwania) do Maksimum (późnej łoży trwania zjawiskowego
świata). Gdy dana jest nagłość, nie ma już żadnych możliwości. Nagłość nie
pozwala Raźni na stosowanie „gry na przetrwanie”, gdyż sama jest kresem
tej gry – jej czarnym koniem.

Sam ten problem może być – zdaniem filozofa z Kuzy – trafnie sprofilowany dopiero w postaci antynomii Minimum – Maksimum, z której wyjściem jest katastrofa egzystencjalna, tj. utrata świadomości, i „przeprzężenie transcendentalne” z jednego układu (ludzkiego) do drugiego (boskiego). Ale nagłość, wkraczając w sytuację graniczną recencjału egzystencjalnego, nie dopuszcza wyboru między wczesną a późną łożą trwania, gdyż jest ukonstytuowana na aksjomacie przypadku, który w rezultacie prowadzi do efektu fali stojącej. Efekt ten powstaje na skutek spotkania Minimum z Maksimum, czyli na skutek nałożenia się dwóch fal rozchodzących się w kierunkach przeciwnych. Nowy aksjomat wymaga kolejnego zwinięcia bytu, tj. nowego „przeprzężenia transcendentalnego”, i jest rodzajem gry Nadmonady z samą sobą, z oddaniem werdyktu przypadkowi. Dla nagłości bowiem regułą gry jest przypadek – jedyne uzasadnienie rozwinięcia się Absolutu, czyli pojawienia się Unikatu nowej Raźni. Unikat nie narzuca sobie skutku, lecz sam jest skutkiem niszczącym ewentualną własną przyczynę. Nie istnieje ktoś taki jak operator reprezentujący Unikat, ponieważ przypisywana mu nagłość pojawienia się, określana niekiedy jako recentywność, nie jest uważana za obserwabłą, tzn. wielkość mierzalną. Nagłość nie zawiera w sobie opozycji mniejsze – większe, dlatego rodzi się w obrębie Największego, ponieważ to ono właśnie przekracza wszystkie przeciwieństwa. Dlatego o Raźni, której przysadzamy istnienie, powiemy, iż „jest nie bardziej, niż nie jest”. Ponieważ Największe jest aktualnością wszelkich możliwości, przeto powiemy znowu, że „nie istnieje bardziej, niż istnieje”.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy:

Oppositiones igitur his tantum, quae excedens admittunt et excessum, et his differenter conveniunt, maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu quae esse possunt taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat, tunc super omnem affirmationem est pariter et negationem. Et omne id quod concipitur esse non magis est quam non est. Sed ita est hoc quod est omnia et ita omnia quod est nullum. Et ita maxime hoc quod est minime ipsum. Non enim aliud est dicere: „deus, qui est ipsa maximitas absoluta, est lux”, quam, „ita deus est maxime lux, quod est minime lux”. Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilia actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis, prout in sequentibus ipsius dei pietate explanabimus.

Opozycje zatem stosują się jedynie do rzeczy dopuszczających stopnie większe i mniejsze (a i to w różny sposób im odpowiadając), do Największego zaś – absolutnie nie, gdyż przekracza on wszelkie opozycje. Stąd, ponieważ Największe istnieje w sposób absolutny jako wszystko, co być może, i w taki sposób (jest) poza wszelkimi opozycjami, że z Maksimum zbiega się minimum – więc stoi

ono zarówno ponad wszelką afirmacją, jak i negacją. Wszystko, czemu przysądzamy istnienie, jest nie bardziej, niż nie jest. A wszystko, czemu istnienia odmawiamy, nie istnieje bardziej, niż istnieje. Tak się atoli rzecz ma z tym, co jest wszystkim, i tak samo z tym, co jest niczym. I tak samo z „najwięcej” oraz z „najmniej”. Nie ma więc różnicy między stwierdzeniem „Bóg, będący samym absolutnym Maksimum, jest światłem”, oraz „Bóg tedy najbardziej jest światłem, gdyż najmniej jest światłem”. W przeciwnym razie absolutnie Największe nie byłoby aktualnością wszelkich możliwości, skoro nie byłoby nieskończone i nie stanowiłoby ostatecznej granicy dla wszystkich rzeczy (choć przez nic innego nie ograniczone), jak to za Bożą łaskawością wyjaśnimy w dalszym ciągu tej pracy.

Doc. ign., lib. I, c. IV, 12, 1-17

Nie można posuwać się dalej w definiowaniu nagłości, nie odstępując w stopniu znacznie pełniejszym niż Kuzańczyk od afirmacji zbieżności Maksimum z Minimum, by zbliżyć się do charakterystyki kruchej istnienia ludzkiego jako istnienia świadomego *ad imaginem et similitudinem Dei*. Do bardzo ważnych dla Kuzańczyka należy spostrzeżenie (wykorzystane przy opisie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa), że nagłość jest częścią dramatu spotkania człowieka z samym sobą, gdy doznaje stałej utraty świadomości w momencie śmierci, oraz z Bogiem – gdy przechodzi do wieczności. Z jednego i drugiego punktu widzenia tak rozumiana nagłość stanowi ontologiczne źródło katastrofy egzystencjalnej, do której dochodzi w akcie wcielenia, czyli zderzenia między najmniejszym i Największym.

Jest to zaiste dla człowieka prawdziwie smutna tajemnica. O ile bowiem rozwesela „katastrofa w ultrafiolecie”, o tyle zasmuca „katastrofa w człowieku”. Bo popatrzmy, mijają miliardy lat, gasną galaktyki, ciemnieją słońca, światło wylatuje z oczu astronomów i dociera do odległych gwiazd, a tymczasem człowiek – zamknięty w kruchej kapsule istnienia wciśniętego między najmniejsze i Największe – wciąż tylko pyta: co jest źródłem tej katastrofy?. Najmniejsze i Największe – to cechy świata, który zamieszkujemy, to zdarzenia sprzeczne z naturą zadanego pytania. Lecz mimo to nie przestaje nas ono nurtować. Ponieważ nie możemy pojąć naszym rozumem, czym jest owo Maksimum, przedstawiamy je sobie w sposób niepojmowalny. Wiemy – powiada filozof z Kuzy – że absolutne Maksimum znajduje się całkowicie w akcie oraz że Największe i najmniejsze się pokrywają. I to wszystko.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

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. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest. Omnia enim,

quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum. Quare maximum absolute cum sit omne id quod esse potest, est penitus in actu. Et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id quod esse potest. Minimum autem est, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est huiusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere.

Maksimum, od którego nic większe być nie może (po prostu i absolutnie dlatego, że przewyższa nasze rozumienie, skoro jest nieskończoną prawdą), nie inaczej zdolni jesteśmy pojąć, jak tylko w sposób niepojmowalny. Albowiem nie należy ono do natury rzeczy dopuszczających rozmaite – większe albo mniejsze – wielkości, tedy przewyższa wszystko, co możemy pojąć. Wszelkie bowiem rzeczy, jakie możemy uchwycić zmysłami, rozumem czy intelektem, między sobą i wzajem tak się różnią, iż nie zachodzi między nimi dokładna równość. Toteż największa możliwa równość, nie różna od niczego ani odmienna, przewyższa wszelki intelekt. Stąd absolutne Maksimum, jako wszystko to, co być może, znajduje się całkowicie w akcie. A tak jak nie może być większe, z tej samej przyczyny nie może też być mniejsze, boć przecie jest wszystkim tym, czym być może. Minimum zaś to, co mniejsze już być nie może. Skoro tedy Maksimum jest takiego właśnie rodzaju, więc rzecz to oczywista, iż Największe i najmniejsze pokrywają się.

Doc. ign., lib. I, c. IV, 11, 4–10.

Powtórzmy to pytanie: czym jest ów pojedynczy moment (*recens*) między najmniejszym i Największym, w którym umiejscowiony jest człowiek, i dlaczego przechodzi on w katastrofę, czyli szybkie zatracenie swych brzegów (*quo ante* i *ad quem*). Wiemy, że ów moment (*recens purum*) rozszczepia się w naszej *mens momentanea* na trzy narracyjne ciągi czasowe: przeszłość (*recens quo ante*), teraźniejszość, jako *locus solus entis*, otrzymująca dwa brzegi trwania, i przyszłość (*recens ad quem*). Całość przechodzi szybkie zatracenie wymiaru metafizycznego bytu, a więc okazuje się niczym więcej jak kopią w szeregu fenomenów: przedtem – teraz – potem itd.

W takim ujęciu z kategorii „nagłość” otrzymujemy czas w znaczeniu typowo ludzkim – antropicznym. Pojęcie aktualności określone zostaje tu jako przechodzenie („przeprzeżenie transcendentalne”) przez egzystencjalny punkt kwantu Raźni. Natomiast właściwe, czyste *recens*, moment transcendentalny, któremu nie towarzyszy już narratologia, czyli zatracenie się w gramatycznej przeszłości lub w gramatycznej przyszłości, nazwiemy transcendentą albo czasem w znaczeniu aseicznym. W ten sposób określiliśmy, na czym polegają dwa stające naprzeciw siebie światy – antropiczny i aseiczny – jednemu dodając wartości egzystencjalnej, drugiemu odmawiając wartości ontologicznej. Raźnia stanowi „istnienie istnieniowe”, tzn. ostatecznie coś

tak małego, iż da się jako *humanitas* uchwycić, Nadmonada zaś – „istnienie istotowe”, a więc ostatecznie coś tak wielkiego, że obejmuje wszystko, a w rezultacie, jako *divinitas*, pozwala wszystko wyjaśnić. Jeśli teraz pod pojęciem Nadmonady będziemy rozumieli w koncepcji Kuzańczyka to, co Największe, a za Różnię uznamy to, co najmniejsze, i jeśli jedno i drugie uwolnimy od ilości, otrzymamy „przeprzężenie transcendentalne” najmniejszego do Największego, a więc czyste pojęcie Absolutu.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Et hoc tibi clarius fit, si ad quantitatem maximum et minimum contrahis. Maxima enim quantitas est maxime magna. Minima quantitas est maxime parva. Absolve igitur a quantitate maximum et minimum subtrahendo intellectualiter magnum et parvum, et clare conspiscis maximum et minimum coincidere. Ita enim maximum est superlativus sicut minimum superlativus. Igitur absoluta „quantitas” non est magis maxima quam minima, quoniam in ipsa minimum est maximum coincidenter.

Stanie się to dla ciebie jaśniejsze, gdy zarówno Największe, jak i najmniejsze sprowadzisz do ilości. Otóż największa ilość to taka, która jest maksymalnie duża; najmniejsza zaś to ilość maksymalnie mała. Uwolnij teraz Największe i najmniejsze od ilości, odejmując od nich w myśli to, co duże, i to, co małe – a zobaczysz jasno, że Największe i najmniejsze pokrywają się. Albowiem zarówno „Największe”, jak i „najmniejsze” są stopniami najwyższymi. Absolutna zatem „ilość” nie bardziej jest największa niż najmniejsza, skoro najmniejsze zbiega się w niej z Największym.

Doc. ign., lib. I, c. IV, 11, 19–27

Wszechświat jako zwierciadło Boga

Zgodnie z koncepcją Mikołaja z Kuzy, byt ogólny absolutny to najmniejsze i Największe, które zbiegają się po uwolnieniu ich od ilości. Dokonując analizy metafizycznych komponentów jedności kontrakcyjnej, jaką stanowi właśnie świat, Kuzańczyk dochodzi do przekonania, że wszechświat – także w swej metafizycznej osnowie – realizuje rolę zwierciadła odbijającego to, co boskie. Byt ogólny świata odzwierciedla w sobie byt ogólny absolutny. F.M. Tokarski pisze, że „w traktacie *De docta ignorantia* spotykamy 5 różnię bytu ogólnego (*universale*), a mianowicie: 1. byt ogólny absolutny (*universale absolutum*), 2. byt ogólny w pojęciu natury ogólnej (*natura universalis*), 3. byt ogólny świata (*universum contractum*), 4. byt ogólny jako twór myślowy, intelektualny (*ens rationis*) oraz 5. byt ogólny jako idea w intelekcie. Przez byt ogólny absolutny autor traktatu rozumie Boga, będącego najwyższą rzeczywistością. Byt ogólny świata (*universum contractum*), to świat, pojęty jako całość, który istnieje oddzielnie tylko w rodza-

jach, gatunkach i bytach szczegółowych”². Wszechświat jest wobec tego zwierciadłem Boga, odbijającym w sobie to, co boskie – w tym także troistość Bytu Absolutnego.

Trudno wprost przecenić znaczenie tej tezy Kuzańczyka dla postępującej dalszej rozbudowy jego systemu w tym kierunku. Tu należałoby tylko podkreślić, iż w metodologicznym ugruntowaniu Kuzańczykowej ontologii zawiera się *implicite* ufundowanie troistej struktury Absolutnej Jedności, które przyjmuje postać takiego oto stwierdzenia: w bóstwie jedność nie istnieje, a w Trójcy tak, jak całość w częściach, będąc sama trójcą. A jeśli tak, to również natura wszechświata – przy uznaniu kontrakcyjności świata – także musi być troista. Chodzi o przejście od Trójcy Absolutnej do troistości świata, które odbywa się tu zgodnie z zasadą kontrakcji, czyli ściągania.

Naturalnie, fakt troistości w Trójcy Absolutnej i we wszechświecie nie może przesłonić zawartego w nim przeciwieństwa; w stanowisku Kuzańczyka, iż nie może być ograniczenia bez tego, co ograniczeniu podlega i bez łączącego ich stosunku, przejawia się takie podejście do Trójcy Absolutnej, które – z punktu widzenia dogmatu wiary – odpowiada jej istocie: to, co ograniczane, a więc możność, stanowi w samej Trójcy Jedność, czyli to, co poprzedza wszystko mogące zaistnieć. W tym rozumieniu Jedność taka może zostać utożsamiona ze zwinieniem Wszechrzeczy; natomiast równości – a więc Synowi – odpowiada w porządku metafizycznym jedynie to, co się ukazuje bezpośrednio jako świat, czyli czynnik ograniczający, inaczej *logos* (ujarzmiający materię). Tu miejsce – przez analogię do Ducha Świętego w Trójcy Absolutnej – na pojawienie się więzi między logosem i *hyle* (formą i materią). Jakkolwiek radykalne byłoby to przeciwieństwo, jedność ta nie tylko będzie się zawsze wyłaniać wyłącznie w czynności abstrakcyjnej intelektu, ale oba człony przeciwieństwa – ograniczane i ograniczające – korzystają z tej samej, tylko różnie ujmowanej kategorii zespolenia, którą Kuzańczyk odnajduje w Duchu Świętym. Z tym wszakże, iż we wszechświecie te trzy czynniki metafizyczne są raczej pierwiastkami korelatywnymi, odsyłającymi intelekt do określeń refleksyjnych bytu ogólnego, danego rozumowi w postaci rodzaju i gatunku. „Ten byt ogólny, rodzajowy i gatunkowy – zauważa F.M. Tokarski – istnieje w rzeczach bez względu na czynności abstrakcyjne intelektu. Jeśli intelekt przez porównanie bytów konkretnych abstrahuje tę naturę ogólną, wówczas istnieje ona jako pojęcie ogólne, jako byt myślowy, któremu jednak nie przysługuje istnienie absolutne, niezależne od czynności abstrakcyjnej tej władzy oraz od bytów indywidualnych. Innym bytem ogólnym jest idea czy raczej idee rzeczy, które jako ich wzory w dość niezrozumiały sposób istnieją w intelekcie – będącym jakby obrazem całego świata – niezależnie od jego czynności abstrakcyjnej, natomiast

² F.M. Tokarski: *Filozofia bytu...*, s. 133.

analogicznie do istnienia idei wszelkich bytów w Bycie absolutnym. Intelpekt odnajduje je w sobie wówczas, gdy patrzy na siebie bezpośrednio, w oderwaniu od procesu abstrakcji. Wtedy bowiem, spoglądając niejako na swą niezmienną naturę, będącą odbiciem natury absolutnej, tj. Boga, ogląda w sobie wzory wszystkich rzeczy, które są w nim w jakiś niedoskonały sposób jakby »wyciśnięte«³. Tak więc forma, materia i więź – tylko w troistym połączeniu (*nexus*), odpowiadającym zespoleniu, jakim w Bogu jest Duch Święty – realizują ideę wszechświata jako jedności i całości. Nasz świat, stanowiący bezpośrednie odwzorowanie Boga w stworzeniu, z jednej strony nie istnieje w oderwaniu od Absolutu, z drugiej – nie zawiera niczego, co nie byłoby względem niego pochodne. Widać tu neoplatońskie nawiązanie do Wiecznego Koła Emanacji: „Świat zmysłowy, stworzony przez Boga musi z powrotem do niego wrócić: wielość bytów zdąża do najwyższej Jedności. Powrót do tej Jedności ma się jednak dokonać nie na sposób neoplatoński, lecz w duchu chrześcijańskim, a mianowicie przez akt poznania istoty rozumnej, tj. człowieka. I człowiek istnieje po to tylko, by poznawał Boga, tak jak świat zmysłowy istnieje ze względu na człowieka”⁴.

Filozof z Kuzy uwolnił się zdecydowanie od jednostronnie henologicznego nastawienia neoplatonizmu, tylko częściowo łącząc jego założenia z intencjami średniowiecznego hylemorfizmu. Arystotelizm ani tomizm nigdy nie wywarły decydującego wpływu na jego świat myślowy. A gdy na drodze do stworzenia na nowo podstaw henologicznych chrześcijańskiej filozofii znalazł pewne punkty styczności z neoplatonczykami, potrafił szybko dojść do krytycznego rozpoznania tego, co w ich postawie wobec Jedności świata było zwichnięte i mylące; jego refleksja poszła w kierunku wyeksplikowania własnej, odrębnej koncepcji możliwości (*possibilitas*) albo możności (*potentia*), warunkującej i poprzedzającej wszelkie byty. Pozostawiając na boku neoplatonczyków i perypatetyków, usiłuje do nich nawiązać w ten sposób, że tematem swym czyni powszechnie intuicyjne przekonanie, że całość wszechrzeczy musi być poprzedzona jakąś absolutną możliwością, która odnosiłaby się zarówno do ich zaistnienia, jak i form bytowania.

Brak (powstały wskutek wyzbycia formy), podatność (bierność w stosunku do konieczności) oraz bezforemność jako tworzywo form – te elementarne komponenty absolutnej możliwości, wśród których, zdaniem Kuzańczyka, znajdują się różne warunki (od położenia geometrycznego po wewnętrzny podział figur) i których dynamiczność czy statyczność itd. nadawać mogą decydujące znaczenie różnym momentom kontrakcji świata, są już w sensie bytowym obecne od chwili zespolenia się (w Duchu Świętym) jedności Trójcy Absolutnej. Ponieważ jednak należą one pod względem swej

³ Ibidem, s. 134.

⁴ Ibidem, s. 86.

istoty do bytu ogólnego stworzonego, przejawiają swe aktualne znaczenie w świecie kontrakcyjnym dopiero równolegle ze zwijaniem się Bytu Absolutnego wgłąb absolutnej możliwości, która – w fazie początku (*archè*) – jawi się jako pewnego rodzaju materia form, czy też bezformny duch plotyński, urzeczywistniony przez samoistną dynamiczną Duszę Świata.

Mamy tu do czynienia z odsuwaniem się substancji hyletycznej świata, z coraz wyraźniejszym oczyszczeniem się Absolutu z form ukrytych w możliwości i konkretyzowanych przez odejmowanie materiału. Tendencja ta nasila się wraz z realnie uwarunkowanym wyprowadzaniem form z materii, jako nieskończoności prywatywnej, w której tkwią one możliwościami, przez transcendentną przyczynę sprawczą. Bez wątpienia, proces zwinięcia się świata w Absolut może prowadzić pod tym względem do ważnych przestrukturowań; w tym miejscu Kuzańczyk nie interesuje się problemem materii pierwszej, stanowiącej substrat i wolne podłoże rzeczy, ponieważ myśli o materii świata jako całości, mając najpewniej na uwadze perspektywę możliwości formalnej, utożsamionej w zasadzie z możliwością logiczną.

Aby uniknąć wszelkich nieporozumień, jakie mogłoby wywołać utożsamienie możliwości absolutnej z możliwością realną, Kuzańczyk wystrzega się z należytą starannością utożsamienia Boga i materii pierwszej, co prowadziłoby w sposób bezpośredni do szukania w Bogu praszubstancji, a być może – do alternatywnego postawienia Bytu Absolutnego wobec transcendentnej, acz równie wiecznej, materii. Ta wskazówka Kuzańczyka, którą wprowadzić nadzwyczaj rzadko się docenia, ma wielkie znaczenie praktyczne, toteż gdy się z niej właściwie korzysta, ważna rola przypada wówczas ujęciu natury aktu poznawczego. „I tak rozumie on istotę aktu poznawczego – pisze F.M. Tokarski – raz jako pewnego rodzaju »mierzenie« (*mensuratio*), to znów jako »zespolenie« (*complicatio*) lub też »rozwiniecie« ducha (*explicatio*), kiedy indziej akt poznawczy posiada charakter empiryczny (*cognitio ex signis*), albo pojmuje go jako »upodobnienie« do przedmiotu poznawanego (*assimilatio, deificatio*). Wszystkie te cztery ujęcia aktu poznawczego milcząco niejako zakładają, że aby móc coś poznać, podmiot poznający musi być tym, co poznaje, względnie musi to coś w pewien sposób »wytwarzać« czy w pewien sposób w sobie zawierać”⁵. Tak więc problem namacalnego poznania rzeczy czy namacalnego ich bytowania Kuzańczyk przenosi na grunt kosmologiczny: realizacji (kontrakcji) świata i zwinięcia Absolutu, jak to zwykle w rozważaniach naszego filozofa bywa – *more geometrico*.

Z pewnością nie od własności świata zależy, która z tych dwu możliwości (czy możliwości) w jego wypadku się zrealizuje. Czy jednak Kuzańczyk, który nie przedstawia żadnej zadowalającej genezy materialnego budulca rzeczy poszczególnych, poprzestając na gotowych elementach podstawowych,

⁵ Ibidem, s. 88–89.

jakimi są żywioły, może wskazać punkt „rozdzielczy” tego zwinięcia/rozwinęcia, wokół którego osi kręci się jego *imago mundi*? Czyż nie jest to zatem milezyjski mit, kiedy jedynie w urzeczywistnionej (zniesionej) możliwości materialnego początku widzi się coś boskiego? Zachowanie konsekwencji doprowadziłoby Kuzańczyka do stwierdzenia, że żywioły – na mocy aktu stworzenia – wchodzą w istnienie wraz z całym wszechświatem, a ich konkretyzacja w rzeczach poszczególnych dokonuje się za sprawą Boga, który ukształtował je *more geometrico*. Świta tu na horyzoncie utożsamienie Absolutu ze Stwórcą rozumianym po platońsku – tj. Demiurgiem, który zbudował świat, ale nie został jego Bogiem.

Bóg jako komplikacja wszystkich form

Stosunek formy pojętej w sposób ogólny do aktu poznawczego skierowanego na formę ogólną świata rozpatrywało wielu myślicieli chrześcijańskich, powołujących się głównie na Arystotelesa. Jednakże myśliciel z Kuzy jako pierwszy z nich zaczął w ogóle rozpatrywać to zagadnienie jako kwestię wyodrębnienia wielości form rzeczy bytujących w świecie z jednego wzorca, w sposób inteligibilny przynależnego Bogu. O tym, jak ważne miejsce przypada tym rozważaniom w całokształcie koncepcji Kuzańczyka, przekonujemy się, gdy myśliciel z Kuzy nawiązuje do nich bezpośrednio przy rozpatrywaniu opozycji do platończyków, którzy proces „przeprzeżenia” od jednego wzorca (jednej nieskończonej zasady) do wielości form rzeczy tłumaczyli przyjęciem pośrednika w postaci Duszy Świata. Kuzańczyk dochodzi do sformułowania własnego stanowiska, polegającego na ujęciu aktu poznawczego jako aktu z natury skierowanego na formę ogólną. Jak pisze F.M. Tokarski: „W akcie poznania byt empiryczny powraca niejako w postaci pojęcia do wyższego sposobu bytowania w umyśle. Wówczas ciało gdy jest pomyślane, staje się właściwie jakby duchem. Wskutek czego udoskonala się i jednoczy z Bytem absolutnym poprzez umysł człowieka. Duch ludzki, który u Kuzańczyka jest jednoznaczny z myślą, stanowi więc pewną jedność rzeczy i całość w stosunku do ich różnorodności i wielości w świecie”⁶.

Zaznacza się to już w fakcie, że – zgodnie z myślą Teodoryka z Chartres, według którego Bóg stanowi *complicatio* wszystkich form – Kuzańczyk przyjmuje ogólną ograniczoną formę świata, którą pojmuje jako element metafizyczny łączący się z materią. Jest bowiem dla filozofa z Kuzy rzeczą jasną, że forma świata stanowi odbicie Najwyższej Formy Absolutnej, ściągającej w sobie w sposób prosty całą różnorodność wszechświata. Natural-

⁶ Ibidem, s. 93.

nie, Kuzańczyk ma tu na myśli pojęcie kontrakcyjności, które również w tej kwestii umożliwia mu zachowanie jedności i prostoty Najwyższej Formy, immanentnej światu, a nie jakąś ontologię kryptoteologiczną, gdyż w ramach tego pojęcia rozpatruje on Najwyższą Formę świata w jej dualnym położeniu: jedności samej w sobie, przy równoczesnym „wtłoczeniu” jej streszczonemu odwzorowania w rzeczy poszczególne.

Im dalej posuwamy się w systemie Kuzańczyka, od bytów poszczególnych do Bytu Absolutnego i na odwrót, tym wyraźniej staje się widoczne, iż baza strukturalna pojawiających się tu kompleksów pojęć i ich sprzeczności znajduje się zawsze bądź w obrębie modelu przetwarzającego neoplatońską naukę o bytach pośrednich między Jednym a światem, bądź w obrębie określeń refleksyjnych, nawiązujących do zasady filozofa z Klazomen, że każdy byt jest w pewnym znaczeniu wszystkim. Mogliśmy to właśnie zobaczyć na przykładzie stosunku troistej Jedności Świata do Absolutnej Troistości Absolutu. „Kuzańczyk zmienia nieco koncepcje Anaksagorasa o wzajemnym przenikaniu się rzeczy przez termin »ograniczenie« (*contractio*), który jest zbliżony do pojęcia »zespoleenie« (*complicatio*). Twierdzenie Anaksagorasa w ujęciu Kuzańczyka sprowadzałoby się do poglądu, iż każda rzecz jest pomniejszym obrazem rzeczy wyższej od siebie. W aprioryzmie twórczym ważniejszą rzeczą wydaje się raczej statyczna interpretacja zasady Anaksagorasa, tu zaś wyróżniony zostaje charakter dynamiczny twierdzenia filozofa z Klazomen. Jak każdy empiryczny byt, jest w pewnym sensie wszechświatem ograniczonym (*contracte*), tj. posiada wszystko, lecz w »ograniczonej« formie, tak indywidualny duch jest jakby małym światem (mikrokosmos), żywym zwierciadłem, które odbija w sobie wszystko” – pisze F.M. Tokarski⁷.

Jeśli „każda rzecz jest pomniejszym obrazem rzeczy wyższej od siebie”, to ten fakt, że w trynitarnym obrazie świata pojawiają się przy tym całkiem nowe formy przedmiotowości, które nie mogą zawierać niczego, co nie byłoby wpierw w Absolutnej Troistości Absolutu, daje się w systemie Kuzańczyka wyjaśnić jedynie dzięki przyjęciu trzeciego metafizycznego elementu, pośredniczącego między materią, utożsamioną po perypatetycku z możliwością, a formą, czyli aktem. Ten trzeci komponent, zwany przez Kuzańczyka związkiem (*nexus*) albo duchem połączenia, utożsamiany jest z ruchem – pośrednikiem spajającym możliwość z aktem – i nasuwa analogię do trzeciej Osoby Boskiej, która w Trójcy Świętej pełni funkcję „ducha połączenia”.

Nawet jeżeli ruch we wszechświecie – w bezpośrednim empirycznym ujęciu – zdaje się nie zmieniać swego naturalnego charakteru, ponieważ w rzeczach nie jest jeszcze ruchem absolutnym, to już jego funkcja w ruchu absolutnym, który jest prawdziwie spoczynkiem, a więc Bogiem zwijającym wszystkich ruch,

⁷ Ibidem, s. 95.

stanowi w stosunku do przyrody coś jakościowo nowego. Ta nowa jakość ducha zespolenia stanowi dla Kuzańczyka podstawową przesłankę zasady „wszystkiego we wszystkim”. Wówczas bowiem uruchamia się globalne działanie „związku”, który – niby uścisk miłosny – wiąże wszystkie rzeczy w jedność, tak iżby tworzyły też odtąd nierozzerwalne *uniwersum*. Uniwersum to stanowi jedność o różnej gradacji bytów, bo ruch wiążący nie udziela się w stworzeniu w sposób jednakowy. Po prostu: zasada ściągania nie może być taka sama w każdej rzeczy. Ta nierozzerwalna jedność uniwersum w ontologii Kuzańczyka nie zależy od tego, w jakim stopniu udało się naszemu filozofowi w różnych dziedzinach poznania bytów poszczególnych konkretnie i przekonująco wykazać zachodzenie wspomnianych związków (*nexus*).

Takie obustronne wzajemne przenikanie się związków (*nexus*) daje się zauważyć w budowie epistemologicznego obrazu świata w systemie Kuzańczyka, który pod tym względem nie uniknął mieszania pojęcia prawdziwości z adekwatnością poznania. Jeśli bowiem z podobieństwa obrazu rzeczy nie można poznać jego istoty realnej, lecz tylko tę, która myśl tworzy, to właściwie nasze ludzkie poznanie ogranicza się tylko do zewnętrznych zjawisk, będących kopią przedmiotu rzeczywistego. Trzeba wówczas przyjąć – komentuje myśl Kuzańczyka F.M. Tokarski – że „jakkolwiek wszelki byt, a więc i duch ludzki zawiera w sobie wszystko, to jednak ten ostatni posiada to wszystko w sposób indywidualny, »ograniczony« (*contracte*). Zatem wszelki byt, mimo iż znajduje się – według twierdzenia Anaksagorasa – w każdym innym, to jednak istnieje w nim inaczej niż w sobie. Duch ludzki poznaje przeto rzeczy nie tak, jak one są w sobie, lecz tak, jak one w nim pozostają i jak mu się przedstawiają. W myśli naszej tkwią więc obrazy rzeczy zmysłowych w sposób indywidualny i subiektywny. Poznanie tedy, które jest jakby pewnym »rozwiniciem« (*explicatio*) podobieństwa czy znaków rzeczy, nie pokrywa się z nią samą i jest raczej »samopoznaniem« niż bezpośrednim ujęciem rzeczy”⁸.

Przedstawiona tu sytuacja, w której jedynie typowe ruchy elementów metafizycznych wszechświata – związek, forma i materia – odgrywają rolę w konstruowaniu swoistej trynitarnej dialektyki przez Kuzańczyka, stanowi oczywiście tylko klasycznie prosty przypadek takiej modyfikacji powszechnego sposobu bycia świata, który by wykluczał jego rodzaj wyjątkowy – absolutną konieczność bycia (*necessitas absoluta*), przynależną jedynie Bogu. Nie możemy tu wchodzić w problemy teologii dogmatycznej. Ale na poziomie rozważań czysto metafizycznych Mikołaja z Kuzy widać, że chodzić tu może o nadzwyczaj skomplikowany obraz wzajemnych oddziaływań i związków między Absolutem a procesami jednostkowymi świata, relewantnymi z punktu widzenia ogólności odnajdywanej w rodzajach i gatunkach kierujących

⁸ Ibidem, s. 98.

procesami ogólnymi świata przyrody. W jeszcze większym natężeniu przejawia się to w obrębie Boskiej transcendencji, która tylko dzięki zasadzie kontrakcji nie staje się obcością i nieobecnością w świecie, lecz jedynie niepełnym udzieleniem i niedoskonałym odwzorowaniem Absolutu w stworzeniu.

To niepełne udzielenie i niedoskonałe odwzorowanie Bytu Absolutnego w bycie skończonym powoduje, że duch ludzki w żadnej rzeczy skończonej nie odnajduje swej dokładnej miary. „Filozof z Kuzy – pisze F.M. Tokarski – pojmując istotę poznania jako zdolność upodobniania się ducha ludzkiego do przedmiotów poznawanych, dochodzi właściwie do wniosku negatywnego: istoty rzeczy nigdy nie są osiągalne dla umysłu ludzkiego. Ten sceptycyzm odnośnie do poznania istoty rzeczy, ducha ludzkiego oraz Bytu Absolutnego ma swoje źródło nie tylko w pojęciu poznania jako upodobniania się do przedmiotów poznawanych, lecz również racji nieskończoności Bytu Absolutnego”⁹. I sam Kuzańczyk wie o tym doskonale; już wcześniej mówiliśmy, że w niewiedzy ludzkiej, zestawionej z niezawodnym działaniem instynktu reprezentantów świata zwierząt, zupełnie słusznie upatrywał czegoś istniejącego ponad inteligencją ludzką, natomiast w żadnym wypadku nie jej negacji. To pomniejszenie mocy poznawczej inteligencji ludzkiej nie umniejsza w niczym jej doniosłości dla poznania Boga jako Bytu Absolutnego, z konieczności przez intelekt ludzki postulowanego.

Widać z tego wyraźnie, że wysiłek Kuzańczyka poszedł w kierunku sformułowania metafizyki w pełni wirtualnej (asubstancjalnej), nadającej się do wyłożenia koncepcji Absolutu jako obiektu postulowanego w przystosowaniu do przedsięwzięcia, jakim jest określenie roli światów równoległych, zamieszkałych przez istoty co najmniej równie (jeśli nie bardziej) inteligentne jak człowiek.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Minus autem de habitatoribus alterius regionis improporcionabiliter scire poterimus, suspicantes in regione solis magis esse solares, claros et illuminatos intellectuales habitatores, spiritualiores etiam quam in luna, ubi magis lunatici, et in terra magis materiales et grossi, ut illi intellectuales naturae solares sint multum in actu et parum in potentia, terrenae vero magis in potentia et parum in actu, lunares in medio fluctuantes. Hoc quidem opinamur ex influentia igni solis et aquatica simul et aerea lunae et gravedine materiali terrae, consimiliter de aliis stellarum regionibus suspicantes nullam inhabitatoribus carere, quasi tot sint partes particulare mundiales unius universi, quot sunt stellae, quarum non est numerus, ut unus mundus universalis sit contractus triniter progressionem suam quaternaria descensiva in tot particularibus, quod eorum nullus est numerus nisi apud eum, qui omnia in numero creavit.

⁹ Ibidem, s. 100.

Mniej my wszyscy możemy wiedzieć o mieszkańcach innej sfery, domyślając się tylko, że w sferze solarnej bytują istoty bardziej słoneczne, bardziej uduchowione od istot z Księżyca, które są bardziej „lunatyczne”; Ziemię zaś zamieszkują istoty bardziej grubomaterialne i cielesne. Owe natury intelektualne, słoneczne byłyby raczej zawarte w akcie niż w możliwości; ziemskie – raczej w możliwości, mniej w akcie, księżycowe zaś oscylowałyby gdzieś pośrodku. Pogląd taki urabiamy sobie na podstawie ognistego oddziaływania Słońca tudzież zarazem wodnego i powietrznego – Księżyca, oraz na podstawie materialnej ważkości ziemskiej. Przypuszczamy analogicznie, iż także żadna z innych sfer gwiazdnych nie jest pozbawiona mieszkańców, bodaj tyle jest światów – części jednego wszechświata, ile gwiazd, których istnieje przecież bezlik. Jest tak dlatego, że jeden wszechświat troiście w porządku progresywnym, poczwórnym i zstępującym zawarty jest kontrakcyjnie w tak ogromnej liczbie światów jednostkowych, iż są one nie do zrachowania – chyba, że u Tego, który wszak wszystko przez liczbę stworzył.

Doc. ign., lib. II, c. XII, 171, 10–172, 9.

Ten kierunek rozwoju systemu filozof z Kuzy kontynuuje w teorii wielości światów, jak również wielości cywilizacji. Cała wizja wszechświata zmienia się w pewną technikę regulacji życia, transformacji znaków czasu, przekładem języka jednej cywilizacji na język drugiej. A przy tym mechanizm kontrakcyjny – jako mechanizm „przeprzężenia transcendentalnego” – wywiera coraz silniejszą presję na przesunięcie punktu ciężkości z recencjału niemowlęcego cywilizacji ziemskiej do recencjału równoległego, nadmornadycznego.

Jak światy równoległe wpisują się w naszą teraźniejszość?

Oczywiście, analizując system kosmologiczny Mikołaja z Kuzy, nie można się tej linii trzymać konsekwentnie do końca, bo fakty mają tu własną, nie zawsze formalną, logikę. Oto nagle i niespodzianie Kuzańczyk wprowadza do swego *imago mundi* światy równoległe, wobec których nasz świat ziemski to zaledwie świat pozostający w fazie niemowlęcej. Jeśli między te światy wprowadzić mechanizm kontrakcyjny, który działa jako mechanizm „przeprzężenia transcendentalnego”, otrzymamy świat jako system dany w transcendencji. Zdania opisujące ten system mogą być interpretowane jako definicje terminów *t* (recencjału równoległego) w terminach *T* (recencjału niemowlęcego), albo też jako „prawa pomostowe”, łączące pojęcia obu recencjałów. Wówczas recencjał niemowlęcy jest zarazem jednym z recencjałów równoległych.

O najważniejszym z punktu widzenia zasady zwinięcia i rozwinięcia przejawie tego wyrwanego z tradycji kosmologicznych *imago mundi*, a mianowicie o obecności teorii wielości światów w systemie Kuzańczyka, możemy tu jedynie wspomnieć, ponieważ w skali namysłu nad jego wizją

wszechświata kontrakcyjnego tylko słabo oddziaływała ona na współczesnych, a ewentualna wartość jego refleksji stała się możliwa do oceny dopiero wraz z wystąpieniem analogicznych koncepcji w naszych czasach. Niemniej, występując z taką koncepcją, Kuzańczyk podkreślił własne stanowisko – kosmopolityczne, wedle którego istnieją tylko światy kontrakcyjne, które każdorazowo przez swoją nagłość wpisują się w naszą teraźniejszość, tzn. w naszą „datę wrażeniową”. Ponieważ wpisują się w nią dzięki swemu antropocentrycznemu *recens* bezpośrednio, a więc niejako od niemowlęstwa i z przyrodzenia (jako *nobiscum nascentes*), możemy je – jako monady – nazwać recenzjałem niemowlęcym (ang. *baby universes*). Inne zaś światy, które przez swe aseiczne *recens* robią to pośrednio, możemy nazwać obiektem postulowanym albo recenzjałem równoległym, krócej – Nadmonadą.

Ta na wpół teologiczna restauracja starożytnej kosmogonii, stanowiąca u Kuzańczyka niechcianą i co do swej genezy historycznej nieświadomą, lecz mimo to pod względem teoretycznym konsekwentnie utrzymaną tendencję, kładzie kres intermedium panteizmu w systemie, jaki skonstruował filozof z Kuzy. Zdaniem autora *De docta ignorantia*, wszystko dane jest w transcendencji od Boga raz na zawsze i obejmuje świat jako system, w tym także inne ciała niebieskie, których wpływom podlega nasza Ziemia. A choć samych siebie postrzegamy wyłącznie tak, jakbyśmy się znajdowali w środku wszechświata, istnieją inne światy zamieszkałe przez istoty inteligentne, których wpływu bezpośrednio nie doświadczamy. Nigdy też się nie dowiemy, w jakim stopniu my, Ziemianie, pod względem inteligencji ustępujemy odpowiednim sferom innych gwiazd.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Influentia etiam, quam recipit, non est argumentum concludens imperfectionem. Nam ipsa, ut est stella, soli et suae regioni forte pariformiter influit, ut praefertur. Et cum non experiamur nos aliter quam in centro esse, in quo confluent influentiae, de ista refluente nihil experimur. Nam etsi terra quasi possibilitas se habeat et sol ut anima sive actualitas formalis eius respectu et luna ut medius nexus, ita ut istae stellae intra unam regionem positae suas ad invicem influentias uniant, aliis – scilicet Mercurio et Venere et ceteris – supra existentibus, ut dixerunt antiqui et aliqui etiam moderni, tunc patet correlationem influentiae talem esse, quod una sine alia esse nequit. Erit igitur una et trina in quolibet pariformiter secundum gradus suos. Quare patet per hominem non esse scibile, an regio terrae sit in gradu imperfectiori et ignobiliiori respectu regionum stellarum aliarum, solis, lunae et reliquarum, quod ista.

Natomiast podleganie wpływom (innych ciał niebieskich) nie przesądza o niedoskonałości Ziemi, sama bowiem (jak już wspomniano), będąc gwiazdą, wywiera może równie znaczny wpływ na Słońce i jego sferę. Ponieważ zaś samych siebie postrzegamy wyłącznie tak, jakobyśmy znajdowali się w środku, gdzie zbiegają się wpływy, przeto tamtego kontrwplywu nie doświadczamy zupełnie. Gdyby bowiem przyjąć, że Ziemia jest poniekąd potencjalnością, Słońce zaś

względem niej to jakoby dusza bądź formalna aktualność, a Księżyc – więc pomiędzy nimi, tak że wszystkie te (trzy) gwiazdy, umieszczone w obrębie jednej sfery, łączą wzajem na siebie oddziałujące wpływy, to byłoby oczywiste, że inne, znajdujące się wyżej (tzn. Merkury, Wenus itd.), musiałyby być powiązane wzajemnymi oddziaływaniami w taki sposób, że jedno nie mogłoby istnieć bez drugiego (tak twierdzili niektórzy starożytni, a też utrzymują niektórzy obecnie). Jedno więc (oddziaływanie) musiałyby być w każdym z pozostałych pojedyncze i potrójne zarazem, stosownie do stopnia. Widać stąd, że człowiek nigdy się nie dowie, czy sfera ziemską pod względem niedoskonałości i marności ustępuje odpowiednim sferom innych gwiazd – Słońca, Księżyca i pozostałych.

Doc. ign., lib. II, c. XII, 168, 1–17.

Właśnie tutaj, gdzie Mikołaj z Kuzy na skutek analizowania troistości i jedności wszechświata jako zwierciadła Bytu Absolutnego zdaje się na pozór najbliższy pitagorejsko-platońskiej kosmogonii, jego opozycja w stosunku do niej ujawnia się najdobitniej. Znajduje to wyraz nie tylko *implicite* w przeciwstawności kierunków przebiegu analizy recencjału egzystencjalnego względem recencjału równoległego – tu zwanego Nadmonadą – lecz także w nieustannym podkreślaniu, że recencjał niemowlęcy ze swą rażnią jest jedynie rodzajem drugiego łona aseicznego *recens* recencjału równoległego. Im bardziej ta ontologia transgresyjna staje się konkretna i wyraźna, tym ostrzej zaznacza się w koncepcji Kuzańczyka dana w „przeprzeżeniu transcendentalnym” Rażni do Nadmonady nagłość (*creatio ex nihilo*) jako ontologiczna skłonność bytu. Ta nagłość zatracą się w transcendencji, na skutek czego podróżujemy jakby do stanu przed narodzinami naszego indywidualnego *ego*. Transcendentalizm, który wyznacza główny horyzont dociekań kosmologicznych Kuzańczyka, jest tu ustanowiony w potaci wprowadzenia nadempirycznego podmiotu osobowego – Boga, zasługującego na nazwę Nadmonady, ale też wprowadza jakby podmiot minimalny, ludzki, partnerujący w kosmicznej przygodzie tamtemu, a usytuowany – dzięki swym narodzinom „tu-i-teraz” w recencjale niemowlęcym. Narodziny – to kategoria, która stała się „duchem zespolenia” gatunku ludzkiego i Syna Człowieczego. Następnie, przez operacje „przeprzeżeń”, Kuzańczyk nakreśla rozliczne przejścia, przesmyki i związki (*nexus*) między minimum i Maksimum, tj. między minimalną i maksymalną podmiotowością wszechświata. Idąc za Platonem, Kuzańczyk nazywał świat żywą istotą, której duszą jest nie zmieszany z nią Bóg. Taka istota pojawiła się na Ziemi, nadając jej charakter gwiazdy szlachetnej.

Odniesienie do Mikołaja z Kuzy

Et igitur terra stella nobis, quae lumen et calorem et influentiam habet aliam et diversam ab omnibus stellis, sicut etiam qualibet a qualibet lumine, natura et influentia differt. Et sicut qualibet stella alteri communicat lumen et influentiam non ex intentione, quoniam omnes stellae moventur tantum atque choruscant,

ut sint meliori modo, unde ex consequenti participatio oritur, sicut lux ex sua natura lucet, non ut ego videam, sed ex consequenti participatio fit, dum utor lumine ad finem videndi. Ita quidem deus benedictus omnia creavit, ut dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis. Ut sicut pes non sibi tantum, sed oculo et manibus ac corpori et homini toti servit per hoc quod est tantum ad ambulandum, et ita de oculo et reliquis membris, apriformiter de mundi partibus. Plato enim mundum animal dixit. Cuius animam absque immersione deum si concipis, et multa horum, quae diximus, tibi clara erunt.

Jest więc Ziemia gwiazdą szlachetną, posiadającą światło, ciepło i oddziaływanie odmienne od innych gwiazd, z których zresztą każda różni się od innej światłem, naturą oraz oddziaływaniem. I jak wszelka gwiazda udziela innej swego światła oraz na nią wpływa nieintencjonalnie (gdyż wszystkie gwiazdy poruszają się i błyszczą tylko po to, by istnieć w sposób jak najlepszy, skutkiem czego dochodzi do partycypacji), tak też światło świeci, bo taka jest jego natura, a nie po to, bym mógł widzieć; stąd dochodzi do partycypacji, gdy posługuję się światłem w celu widzenia. Podobny cel miał na względzie Bóg błogosławiony, stwarzając wszystko; chciał, aby wszelka istota, usiłując zachować swój byt jako poniekąd dar Boży, czyniła to w łączności z innymi. Podobnie więc jak noga, spełniając swoją funkcję wyłącznie chodzenia, służy nie tylko sobie, ale i oku, rękóm i całemu ciału człowieka (itd. z każdym innym jego członkiem), tak też rzecz się ma z częściami świata. Rzeczywiście, Platon nazywał świat żywą istotą; gdy jej duszę będziesz pojmował jako – nie zmieszanego z nią – Boga, wówczas większość tego, cośmy powiedzieli, stanie się dla ciebie jasna.

Doc. ign., lib. II, c. XII, 166, 1–18

Zakończenie

Wyraźnie widać, że w *imago mundi*, jaki zarysowuje Kuzańczyk, to, co przypadkowe, wcale nie stanowi – wzorem stoików – połączenia zdeterminowania i niezdeterminowania, lecz opiera się na heterogeniczności realnie oddziaływających we wszechświecie na siebie elementów fizycznych i metafizycznych. Heterogeniczność poszczególnych monad, składających się na całość wszechświata, ich korelatywna zależność od Nadmonady, Bytu Absolutnego – oto podstawowy fakt ontologiczny w systemie Mikołaja z Kuzy. Nadmonada skupia w sobie jakby węzeł główny dzieła *De docta ignorantia*, stanowi klucz do jego interpretacji. Choć Absolut zdaje się dobrze brzmieć, gdy chodzi o nazwanie w tym dziele Bytu Najwyższego (tego, co najmniejsze i Największe), to Nadmonada – zdaje się – powinna być terminologicznie lepiej ukontekstwowiona, nawiązuje przecież do Leibniza (choć samo słowo jest jeszcze wcześniejsze), myśliciela pokrewnego duchowo

z Kuzańczykiem. Monadyzm, wiążący się z sytuacją separacji sfer bytowych, zakorzeniony był mocno w myśleniu gnostycznym, z którego czerpał również autor dzieła *De docta ignorantia*. Kłopot w tym, że w terminologii polskiej zabrakło wynalazku i adaptacji, jakiej niemiecka humanistyka dokonała, przejmując w epoce poluterańskiej z katolickiej i prawosławnej teologii Trójcy słowo *Geist* (Duch), które nabrało – wobec mocno osobowych członów konstrukcji zwanej Trójcą (Ojciec, Syn) – znaczenia bardziej bezosobowego i zostało nawet skojarzone z Sofią oraz pierwiastkiem żeńskim (tymicznym).

Tych konotacji i skojarzeń Nadmonada w kontekście interpretacyjnym dzieła *De docta ignorantia* nie przynosi, ale jest równoważnym ujęciem Kuzańczykowego Absolutu, partneruje jego Logosowi, choć brak w koncepcji myśliciela z Kuzy (mimo nawiązań do Anaksagorasa) reminiscencji greckiego *Nous*, który zdaniem Hegla, budził Greków z „drzemki myślowej”. W tej sytuacji Kuzańczykowa Nadmonada związana z absolutną Jednością Trójcy, jest bardziej pitagorejska, zarazem teologiczna, by nie powiedzieć: gnostyczno-religijna.

Józef Bańka

ON A BEAUTIFUL VISION OF READING THE BOOK OF THE UNIVERSE

Summary

The author of the article proves that a double and maximalistic assumption is present in the concept of Nicholas of Kuza. This assumption says on one hand that what is single aims at becoming everything, and what is general – i.e. the Universe – aims at reflecting itself in every single thing on the other. All speculations, however, which are transferred from single things to the Universe and then to God, are merely a non-entitled extrapolation. That is why it is not a matter of coincidence that the principle of Anaxagoras that «God is everything, and everything is included in Him», adopted by Nicholas of Kuza and being a postulate of pantheism – leaves an unsettled difficulty in a shape of a fundamental antimony: pantheism – transcendence. A Pythagorean unity associated with a number is the ultimate solution to this situation, thus a unity, which – being definitely the smallest coincides with [*coincidere*] the Greatest.

Józef Bańka

EINE SCHÖNE VORSTELLUNG – DAS BUCH DES UNIVERSUMS ABLESEN ZU KÖNNEN...

Zusammenfassung

Der Verfasser beweist, dass es in der Konzeption von Nikolaus aus Kuza eine doppelte und zugleich maximalistische Voraussetzung gibt, nach der einerseits alles, was einzeln ist, Alles anstrebt, und andererseits alles, was allgemein ist – d.i. das Universum – will sich in jedem einzelnen Ding widerspiegeln. Jedoch alle Spekulationen, die von einzelnen Dingen aufs Universum und vom Universum auf den Begriff Gottes übertragen werden, bleiben nur eine unbegründete Extrapolation. Es ist also kein Zufall, dass das von Nikolaus aus Kuza angeeignete Prinzip von Anaxagoras – „Gott ist Alles, und Alles ist im Gott“ – das eine pantheistische Forderung ist, lässt die Hauptantinomie: Pantheismus – Transzendenz unentschieden. In der Situation sieht Nikolaus aus Kuza die endgültige Lösung in pythagoreischer Einheit, die mit der Zahl verbunden ist, also solcher absolut kleinster Einheit, die mit dem Größten zusammenfällt (*coincidere*).