

Filozof i *Idiota*. Renesansowe źródła idei uczonego

W procesie formowania nowożytnej idei uczonego możemy wyróżnić przynajmniej kilka profesji rzeczywistych i idealizowanych, które odegrały w tym wypadku istotną rolę. Wśród nich muszą się znaleźć postaci późnośredniowiecznego scholastyka i renesansowego humanisty, alchemika, astrologa i maga. Znakomitym przykładem odrodzeniowych pierwowzorów uczonych są także Filozofowie wraz ze swoimi rozmówcami występujący w dialogach Mikołaja z Kuzy *Idiota de mente* (2008 [1450]; por. 2001: 527–601) oraz *De Arte cabalistica* Johanna Reuchlina (1989 [1517]). Obydwa dialogi zostały napisane przez autorów pochodzących z Niemiec i mających w dużej mierze podobne zainteresowania. Dzieli je przy tym niespełna siedemdziesiąt lat, co pozwala nakreślić charakter dokonujących się przemian w rozumieniu zarówno filozofii, jak i powiązanej z nimi nauki. Celem wykorzystanej w obydwu wypadkach formy dialogu z pewnością było nawiązanie do tradycji antycznej, chociaż jej adaptacja pozostaje nieco inna niż w piśmiennictwie włoskiego kręgu. Aby przedstawić specyfikę prezentowanych wzorców, chciałabym się najpierw odwołać do ideału scholastyka i humanisty, ponieważ Filozofowie ze wspomnianych dialogów pojawiają się w kontekście tych dwóch środowisk, chociaż nie stanowią bezpośredniego odwołania do żadnego z tych toposów, mimo że zdają się łączyć wątki w nich występujące.

W panoramie dziejów XIV- i XV-wiecznej nauki na plan pierwszy wysuwa się postać scholastyka¹. Ten specyficzny typ uczonego ukształtował się w Europie średniowiecznej i odegrał ważną rolę również u schyłku epoki. Scholastyk był wówczas przedstawicielem żywiołowo rozwijających się uniwersytetów i szkół, reprezentując ważne w tych środowiskach ideały. Zgodnie z nimi winien on być człowiekiem wykształconym i religijnym, który potrafi łączyć dotychczas rozbieżne sfery nauki i objawienia, wykorzystując sztukę rozumnych dociekań do uzasadnienia spraw wiary. W związku z tym obowiązywała go znajomość tradycji traktowanej jako zbiór niepodlegających dyskusji dogmatów, a jednocześnie powinien on być prowadzić własne badania nad światem, które nie mogły z tym zbiorem konkurować, chociaż miały pozostawać z nim w zgodności. Dlatego też scholastyk studiował księgi, a przede wszystkim Biblię i Arystotelesa, na tej podstawie budując naukowy obraz świata, w którego rekonstrukcji najważniejszą rolę odgrywał rozum, nie było tu natomiast miejsca na doświadczenie. Był nauczycielem i mistrzem dla swoich słuchaczy, a procedura jego nauczania opierała się na wypracowanej w średniowieczu regule

¹ Na temat rozwoju i charakterystyki średniowiecznej scholastyki i *artes liberales* zob. Heinzmann (1999: 129–136) oraz Seńko (2001: 40–69).

siedmiu sztuk wyzwolonych. Do tradycyjnych metod porządkowania wiedzy i jej przekazywania należy też dodać nowy, istotny element scholastyki, którym stała się żywa dyskusja i umiejętność logicznego prezentowania swoich poglądów w postaci systematycznego wykładu argumentów i logicznie wywiedzionych zeń wniosków.

Ukształtowanie pozycji scholastyków wiązało się z przemianami ówczesnego świata. Obdarzenie kogoś tytułem *scholasticissimus* oznaczało zarówno doskonałość wykształcenia, jak i szlachetne życie mające inspirować brać studencką. Scholastyk był człowiekiem miasta, wykształconym intelektualistą, obywatelem wielkiej międzynarodowej *universitas*. W czasach, kiedy etos rycerski stawał się niewiele znaczącą konwencją, a pozycja kleru coraz częściej przedmiotem żarliwej krytyki, która ostatecznie doprowadziła do wybuchu reformacji, ideał scholastyka wiązał się z wyznaczaniem nowych i demokratycznych celów w przechodzącej wielkie przemiany Europie.

Jak każdy ideał również ten przekładał się na rzeczywistość w mniej doskonałej formie. Rozbudowane wykłady scholastyków bywały nużące, a płynące z nich konkluzje mogły wydawać się banalne w zestawieniu z mozołem włożonej węży pracy. Stworzenie pewnej metody pracy było w środowisku uniwersyteckim koniecznością, ale jej uzgodnienie z obowiązującą doktryną i obrazem świata mogło ograniczać możliwości pracy i dyskursu. Symbioza rozumu i wiary stanowiła chlubne założenie, ale bardzo szybko okazało się, że nie jest ona łatwa do utrzymania, gdyż cele religii i nauki okazywały się nader często rozbieżne. O ile bowiem w pierwszym wypadku chodziło raczej o zachowanie ciągłości, a nade wszystko niezmienności przekonań, o tyle w odniesieniu do nauki taka postawa wydawała się ograniczeniem możliwości rozumu. Z tego założenia wynikała krytyka scholastyki. W jej konsekwencji pojawiła się koncepcja dwóch prawd i słynne kontrowersje paryskie z 1370 i 1377 roku, których celem, wtedy jeszcze nieudany, stała się próba rozłączenia obydwu dziedzin² (Krauze-Błachowicz 2001: xxxvi–xxxix). Kontrowersyjny mógł być też zakres praktykowanej przez scholastyka nauki skoncentrowanej na systematyce inspirowanej myślą Arystotelesa, a w rzeczywistości mającej nieraz słaby związek z naturą jako taką. Mimo tych słabości scholastyk w powszechnym przekonaniu zawsze pozostał zdroworozsądkowym, mocno stąpającym po ziemi intelektualistą, i to wyobrażenie z pewnością wpłynęło na ukształtowanie nowożytnej idei uczonego. Jednakże nie jest ona wyłącznie wynikiem kontynuacji scholastycznej schedy.

Na pierwszy rzut oka wpływy renesansowych humanistów mogą się wydawać w tym miejscu stosunkowo mało znaczące. Wynika to między innymi z osobliwej poetyki, w której odrodzeniowi autorzy zwykli wyrażać swoje przemyślenia, oraz z ich zainteresowań, które jawią się dzisiaj jako raczej ezoteryczne niż racjonalne. Paul Oskar Kristeller, znakomity znawca renesansowej myśli włoskiej, sformułował niegdyś tezę, że w tej epoce zabrakło filozofii we właściwym tego słowa znaczeniu, z wyjątkiem refleksji moralnej, która stała się wówczas dyscypliną fundamentalną, przy czym wspomniany autor krytykował nadmierną rozwlekłość i patetyczne tony ówczesnych rozważań dotyczących kondycji ludzkiej (1985: 13–88; zob. Domański

² Na temat średniowiecznej krytyki myśli i metody scholastycznej zob. też S. Ozment (1980: 73–82).

1996: 68–91, 2005: 211–213). Z tego też względu wiele z tych pism straciło dzisiaj swoje pierwotne walory poznawcze i jawi się raczej jako świadectwo swoistej ideologii niż filozoficzne przemyślenia. Kristeller oparł swoje przekonania na porównawczych badaniach filozoficznej literatury scholastycznej i pism autorów renesansowych, z których jasno wynikało, że chociaż ci ostatni niewątpliwie opierali się na tradycji średniowiecznej, to ich stosunek do niej był co najmniej ambiwalentny, gdyż z jednej strony posługiwali się ustaloną wtedy terminologią, a z drugiej nieraz niemilosiernie krytykowali rozmaite elementy średniowiecznej refleksji.

Trzeba jednak zauważyć, że cechą tej krytyki pozostawała polemika nie tyle z samymi tezami scholastycznej filozofii czy nauki, ile konstatacja, iż nie zajmuje się ona w sposób wystarczający egzystencjalnymi problemami człowieka, które pozostają w ten sposób nierozwiązane. Zarzucali oni scholastykom, że w swoich złożonych dowodach i mrówczej pracy porządkowania świata wedle ustalonych odgórnie zasad nie dostrzegają w wystarczającym stopniu fundamentalnych kwestii ważnych dla ludzkiego życia, dla których najbardziej skrupulatnie przeprowadzona systematyka nie ma żadnego znaczenia. W znakomitej większości nie oznaczało to jednak zarzucenia średniowiecznych koncepcji, ale próbę wypracowania takiej perspektywy dla obrazu świata, która byłaby satysfakcjonująca również z uwagi na nowe pytania i problemy (por. Garin 1993: 20 n.).

Zwłaszcza reprezentanci włoskiego odrodzenia, i to na długo przed rozkwitem medycejskiego dworu, zwracali uwagę na miałość scholastycznych metod rozumowania, a przede wszystkim na fakt, że gromadzona w ten sposób wiedza nie uczy człowieka, jak być lepszym. Na przykład Petrarca, na przekór wywodom uczonych, podkreślał znaczenie świadomości własnej niewiedzy, która jest warunkiem ukształtowania właściwej postawy moralnej, i krytykował, jego zdaniem, zupełnie zbędną w tym kontekście erudycję arystotelików³ (Petrarca 2004: 18–23). W tym ujęciu scholastyk kojarzył się więc ze skostnieniem oraz ograniczeniem poglądów i metod.

Wprowadzenie nowej tematyki, zwłaszcza w odniesieniu do antropologii, nie było wcale tak proste, jak mogłoby się wydawać z perspektywy czasu. Problemem okazało się już samo znalezienie odpowiedniego języka na określenie nowych doświadczeń. Bardzo istotne stało się w tym kontekście przyswojenie nie tylko schedy antycznej filozofii, ale też szeroka recepcja starożytnej myśli religijnej, w której za najistotniejsze uznano alegoryczne wykładnie greckiej mitologii oraz hermetyzm uważany za egipską tradycję misteryjną, a dalej wszelkie nurty związane z tradycją określaną mianem *prisca theologia*⁴. Związane z nią teksty złożyły się na zbiór nowej *auctoritas*, z którego humaniści nie zrezygnowali, chociaż poddali go znacznej transformacji. Zmiana wiązała się zresztą nie tylko z wprowadzeniem nieoczekiwanych tekstów w miejsce ustalonych przez tradycję, ale przede wszystkim z większą swobodą ich interpretacji, w której niepoślednią rolę odegrała poezja, nieobecna w programie *trivium* i *quadri-*

³ Na temat koncepcji filozofii Petrarki zob. też Domański (1996: 70–74, 2005: 213–226); Kijewska (2008: 20–21).

⁴ Tzw. „starożytna teologia” bazowała przede wszystkim na apokryficznych pismach hermetycznych i orfickich, ale w jej skład weszły również inne zbiory, na przykład przepowiednie sybillińskie, wyrocznie chaldejskie i pitagorejskie *Carmina Aurea*. Por. Walker (1972).

vium, a od renesansu odgrywająca bardzo istotną rolę w eksplikowaniu świata, do czego przyczyniło się jej skojarzenie z antycznymi mitami. W przeciwieństwie do scholastyków zazwyczaj pozostających w kręgu oddziaływania arystotelizmu włoscy humaniści fascynowali się głównie platonizmem, czasem w syntezie z myślą Arystotelesa, który stał się dla nich rodzajem natchnionej nauki odnoszącej się do rzeczy ostatecznych, urzeczywistniających się w kondycji człowieka.

Literackie postaci Filozofów z dialogów Mikołaja z Kuzy i Johanna Reuchlina wpisują się w szeroki nurt renesansowego humanizmu. Z drugiej strony, wiele wątków ich charakterystyki zachowuje swoją niezależność wobec opisanych trendów. Przypomnijmy najpierw, że Mikołaj z Kuzy napisał swój dialog ok. 1450 r., a jego akcja toczy się w Rzymie. We wprowadzającej scenie pojawia się Filozof, którego znamionuje błądliwość oblicza, mająca zapewne podkreślać jego powagę i oddanie nauce, oraz długie, antyczne szaty. Te charakterystyczne cechy pozwalają odnaleźć go w wielkomijskim tłumie Mówcy, który odnosi się do tajemniczego przybysza z największą atencją, gdyż rozpoznaje w nim jednego z najznamienitszych mędrców swoich czasów. Chociaż Filozof nie pochodzi z Wiecznego Miasta, ma znakomite rozeznanie, co można w nim znaleźć. Nie wiemy, skąd przybył, ale jego nawiązania do myśli greckiej mogą stanowić pewną wskazówkę, gdzie należy szukać jego ojczyzny (Mikołaj z Kuzy 2008: 66–71). Nie znamy też dokładnie jego przynależności do konkretnej szkoły filozoficznej, chociaż jego poglądy pozostają najbliższe arystotelizmowi, co sugeruje również Mówca stawiając ostrożne pytanie: „Cóż skłoniło ciebie, który zdajesz się być arystotelikiem, do przybycia do Rzymu?” (Mikołaj z Kuzy 2008: 67). Faktem jest też to, że Filozof nie odpowiedział na nie twierdząco, a w trakcie dialogu z sympatią wyrażał się również o innych szkołach filozoficznych, nawet o Hermesie Trismegistosie, zapewne więc jakieś jednoznaczne przyporządkowanie nie byłoby tutaj zabiegiem prawomocnym. Jego wykształcenie z pewnością jest scholastyczne, ale jego zainteresowania sięgają znacznie dalej. Wiemy też, że przyjechał do Rzymu w poszukiwaniu ksiąg poświęconych problematyce umysłu, które miały się znajdować w wielkiej bibliotece wzniesionej Umysłowi na Kapitolu przez Krassusa. Mówca namawia go jednak, aby porzucił ten zamysł i udał się na spotkanie z tajemniczym Prostaczkiem, który gotów jest przedstawić swe przemyślenia równie, jeśli nie bardziej interesujące niż słowa ksiąg. Filozof chętnie przystaje na tę propozycję.

Reuchlin wprowadził filozofa epikurejczyka o imieniu Sidonius już do swojego pierwszego dialogu kabalistycznego *De Verbo mirifico* (1494). Znacznie ciekawsza jest jednak postać jeszcze młodego filozofa Filolausa pojawiająca się na kartach *De Arte cabalistica* (1517). Filolaus przedstawia się jako pitagorejczyk pochodzący z Tracji (Reuchlin 1989: 39–41). Warto w tym miejscu wspomnieć, że według Ficina pitagorejski filozof o tym imieniu, chociaż pochodzący z Italii, miał być nauczycielem Platona (Ficino 2008: 471). W ten sposób Reuchlin podkreślił związek tej postaci z antyczną tradycją *prisca theologia*, tak bliską florenckim uczonym, starając się jednocześnie wykazać jej zgodność z Kabałą⁵. Filolaus Reuchlina miał wyruszyć z rodzinnego kraju w podróż do Frankfurtu, aby szukać ludzi, z którymi mógłby

⁵ Na temat recepcji tradycji kabalistycznej w ujęciu Reuchlina w kontekście Kabały chrześcijańskiej, zob. Miernowski (2002: 107–140); por. też Trzcńska (2006a: 107–120).

podyskutować o prawdzie. W trakcie swojej wędrówki zatrzymał się w oberży i tam też spotkał żydowskiego kabalistę Szymona ben Eliezera oraz ciekawego świata mahometanina Marranusa. Wypowiedzi trackiego filozofa stały się osią drugiego rozdziału dialogu, w którym szczegółowo przedstawił swoim rozmówcom koncepcję pitagorejskiej matematyki.

Nie wiemy, czy postaci Filozofów z dialogów Kuzańczyka i Reuchlina były inspirowane przez jakichś konkretnych ludzi. Problem takiego ewentualnego przyporządkowania jest istotny zwłaszcza w kontekście dzieła Mikołaja (por. Kijewska 2008: 22 n.). W literaturze przedmiotu pojawiły się przypuszczenia, że można tę postać utożsamiać z Jerzym z Trapezuntu. Jednakże dobra znajomość platonizmu Filozofa przedstawionego w dialogu Kuzańczyka oraz jego życzliwa przychylność względem poglądów akademików nie pozwalają utrzymać tego odczytania. Z tego też względu nie można go identyfikować z najsłynniejszym bodaj greckim myślicielem działającym na terenie XV-wiecznej Italii – Gemistosem Plethonem, żarliwym zwolennikiem platonizmu i wyznawcą olimpijskich bóstw, który z pewnością nie wygłaszałby tak pochlebnych opinii na temat arystotelizmu, jak czyni to literacki bohater dialogu Kuzańczyka.

Bardziej jasne pozostają przyporządkowania postaci pojawiających się w tekstach Reuchlina, gdyż zamieścił on w nich imiona, które pozwalają odczytać bohaterów dialogu w kontekście konkretnych tradycji. Filolausa można by też uznać za postać w pełni idealizowaną, gdyby nie fakt, że Reuchlin od współczesnych sobie otrzymał chlubny przydomek *Pithagoras redivivus*, o czym z dumą sam wspominał we wprowadzeniu (por. Reuchlin 1989: 38–39). Tym samym postaci z dzieła Reuchlina są bardziej wyraziste, podczas gdy bohaterowie Kuzańczyka pozostają anonimowi, a jednocześnie bardziej uniwersalni, wykraczają bowiem poza utarte ramy i konwencje, które stanowią dla nich jedynie punkt wyjścia w poszukiwaniu własnych metod filozofowania.

Niezależnie od wszelkich podobieństw z rzeczywistymi ludźmi, postaci z omawianych dialogów pozostają idealizowane, a w ich charakterystyce uwidacznia się kilka znamienych rysów. Na plan pierwszy wysuwa się ich związek z tradycją myśli starożytnej Grecji, która pozostaje ich duchową ojczyzną. Tym, co łączy opisywane postaci filozofów z Bizantyńczykami, jest podróż na Zachód. Jednakże motywacje tego przedsięwzięcia w wypadku rzeczywistych ludzi i literackich bohaterów pozostają odmienne. Bizantyńscy Grecy wyjeżdżali bowiem do Italii ze względu na historyczną konieczność, jaką stało się zagrożenie tureckim podbojem i okupacją, które przyniosły kres bizantyńskiego świata. Grecy intelektualiści przybywali do Włoch, by ocalić życie, a przy okazji pozwolić przynajmniej w jakiejś części przetrwać własnej kulturze. W tym celu przywozili z sobą księgozbiory, wygłaszali wykłady i uczyli greki potomków zamożnych italskich rodów. Nawet jeżeli u podstaw kreowanych postaci filozofów leży jakiś życiorys wykształconego Greka, to ich nastawienie na poszukiwanie wielkiej syntezy filozofii i religii nosi wszelkie znamiona pasji wielu filozofów i uczonych przełomu średniowiecza i renesansu. Dlatego też koncepcja filozofii, która wyłania się z dialogów, pozostaje na sposób renesansowy otwarta, jest szeroką podstawą umożliwiającą realizowanie założonej idei jedności, tak charakterystycznej dla tej epoki.

Tymczasem Filozofowie występujący w dialogach podróżują do Europy, również tej barbarzyńskiej, bo północnej, żeby szukać mądrości, a przede wszystkim ludzi, którzy zechcieliby o niej pouczyć. Antyk przywoływany w osobach Filozofów jest w pełni zgodny z wymogami odrodzeniowej wyobraźni, jest żywy, ale jako tradycja stanowiąca podstawę do zbudowania nowych poglądów i znaczeń, niekoniecznie zgodnych z wypracowanymi w dawnych epokach. To, co ciekawe i na co zdają się wskazywać autorzy analizowanych dialogów, wydarza się już w innej przestrzeni sensów, która mogłaby się okazać interesująca również dla starożytnych myślicieli, gdyby mogli się o niej dowiedzieć. Dlatego też podróż do centrum wydarzeń nie jest nostalgicznym przywoływaniem wspomnień o minionej świetności, ale budowaniem nowej filozofii, która swój rozkwit ma dopiero przed sobą.

W tym kontekście należy wskazać na znaczenie środowiska florenckiego związanego z medycejskim dworem, które stało się dla obydwu niemieckich autorów ważnym punktem odniesienia, chociaż nie zostało ono bezpośrednio wspomniane w dialogach. Medyceusze i grono związanych z nimi humanistów organizowali prawdziwe wyprawy na Wschód i Zachód w poszukiwaniu starożytnych manuskryptów, a potem pilnie je studiowali. Wiemy, że przyjaciel Kosmy Niccolò Niccoli, nesor w tym gronie, zebrał ich w prywatnej bibliotece osiemset (ofiarował je potem Medyceuszom), a na dodatek codziennie nosił rzymską togę, wyróżniając się spośród tłumu niczym Filozof Kuzańczyka rozpoznawalny w tym stroju na gwarnych ulicach Rzymu⁶. Natomiast z pewnością istotną różnicą w stosunku do postaci Filozofa są zainteresowania florentczyków skoncentrowane wokół platonizmu lub platońsko-arystotelesowskiej syntezy filozofii, która stała się ówczesną *idée fixe*.

Mikołaja z Kuzy wiele zdaje się łączyć z renesansem florenckim. On także poszukiwał starych greckich ksiąg i chętnie je studiował, niezwykle cenił Platona i literaturę hermetyczną, czemu niejednokrotnie dawał wyraz, był też gorliwym zwolennikiem idei jedności, w dużej mierze zbieżnej z koncepcjami rozpowszechnionymi wśród florenckich akademików. Jednakże, rzecz znamienita, sam nigdy nie wypowiadał się o myślicielach z Florencji, tak jak i oni nie wspominali o słynnym kardynale mocno związanym z kurią rzymską, chociaż wydaje się niemożliwe, by nigdy nawzajem o sobie nie słyszeli. Zapewne przyczyną tego stanu rzeczy było to, że, niezależnie od wszystkich analogii, Kuzańczyka wiele dzieliło od grona reaktywowanej Akademii.

Nie ulega wątpliwości, że *Idiota de mente* był istotną inspiracją dialogu Reuchlina. Świadczy o tym nie tylko dobór dyskutujących postaci, ale przede wszystkim tematyka prowadzonej w dialogach dyskusji. W obydwu wypadkach wątkiem przewodnim pozostają rozważania dotyczące matematyki, a pitagoreizm staje się w tych tekstach najważniejszą wykładnią filozoficzną zarówno dla Prostaczka, który chętnie odwołuje się do związanej z nią symboliki liczb, jak i dla Filolausa Reuchlina. Niezależnie od tego zarówno Idiota, jak i Filolaus dobrze orientują się w innych szkołach filozofii i wypowiadają się na ich temat bez uprzedzeń. Charakterystyczne pozostaje więc to, że pitagoreizm, a raczej jego swoista synteza z myślą neoplatońską, został przez Kuzańczyka i Reuchlina potraktowany jako metoda ustalania symbolicznych

⁶ O Niccolò Niccolim zob. Strathern (2007: 93–96).

reprezentacji transcendencji w świecie. Obaj widzieli także możliwość zastosowania liczb w modelowaniu rzeczywistości, a w konsekwencji w liczbach znajdowali najbardziej podstawową, bo matematyczną strukturę mogącą służyć do ustalenia współzależności rozmaitych dyscyplin filozoficznych i poglądów religijnych.

Tym bardziej może dziwić fakt, że Reuchlin tylko raz powołał się na Kuzańczyka, nie wymieniając zresztą jego imienia, pisząc o pewnym wielce znanym „niemieckim filozofie i arcybiskupie” (Reuchlin 1989: 122–123; por. Miernowski 2002: 117). Jest to tym bardziej znamienne, że zadedykował on swój dialog Leonowi X, który był synem Wawrzyńca Wspaniałego i w obszernym wstępie wymienił wszystkie ważniejsze postaci florenckiego kręgu, ze szczególnym szacunkiem powołując się na Marsilia Ficina i Giovanniego Pica della Mirandolę⁷. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do autorów żydowskich, których cytował on z wielką skrupulatnością, odnotowując ich imiona, a następnie zamieszczając obszerne cytaty z ich tekstów, najpierw w hebrajskim zapisie oryginalnym, a potem w łacińskim tłumaczeniu. Wśród wszystkich tych nazwisk tylko niemiecki kardynał pozostał w dialogu Reuchlina wielkim bezimiennym⁸.

Dlaczego tak się stało? Wydaje się, że Reuchlinowi szczególnie zależało na wskazaniu możliwości uzgodnienia dwóch, powszechnie wówczas dyskutowanych, tradycji starożytnych – *prisca theologia* i Kabały, a podstawą do tego stały się symboliczne formy pitagoreizmu. Stąd też odwołanie do koncepcji, ciągle jeszcze żywych wśród ludzi wywodzących się z florenckiego środowiska, stało się dla tego autora ważnym elementem określenia własnej tożsamości. Mikołaj jako pozostający poza tą sferą wpływów został przez Reuchlina jedynie wzmiankowany. Wydaje się jednak, że są jeszcze inne przyczyny tego stanu rzeczy, wynikające z analizy kolejnych postaci pojawiających się w dialogach.

Charakterystyka postaci Filozofów z dialogów Mikołaja i Reuchlina nie byłaby bowiem pełna, gdyby nie ich współrozmówcy, a zwłaszcza Prostackek i Szymon ben Eliezer, gdyż zarówno Mówca, jak i Marranus stanowią jedynie rodzaj literackiego tła i nie wygłaszają w dialogach znaczących opinii. Tymczasem tytułowy *Idiota* z dialogu Kuzańczyka i legendarny potomek założyciela tradycji kabalistycznej z tekstu Reuchlina reprezentują autorytet większy od filozoficznego. Sprawa ta jest stosunkowo prosta do wyjaśnienia w odniesieniu do dialogu Reuchlina, ponieważ według niego Kabała była ważniejsza od filozofii dlatego, że dopiero jej system pozwalał na wyjaśnienie boskiego statusu znaków świętego języka hebrajskiego, który został uznany za twórczość kreacji. Pitagoreizm Filolausa pozostawał zgodny z tymi przekonaniami, ale był przede wszystkim wynikiem rozumowych dociekań, podczas gdy Kabała nosiła wszelkie znamiona prawdy objawionej.

⁷ W tej dedykacji pojawia się jeszcze Kosma Medyceusz, Demetrius Chalkondyles, Giorgio Vespucci, Christophoro Landino, Lorenzo Valla i Angelo Polizano (Reuchlin 1989: 36–37).

⁸ Na marginesie tych rozważań warto jeszcze dodać, że Reuchlin nie przedstawił w swoim dialogu szerzej koncepcji Pica, który był pierwszym kabalistą chrześcijańskim, zapewne z tego względu, że interpretacja żydowskiej Kabały w kontekście pitagoreizmu była niezależnym pomysłem. Wykładnię Kabały w ujęciu Pica przedstawił Wirszubski (1989).

Inaczej rzecz się ma w przypadku Prostacka z dialogu Kuzańczyka. Jego pochodzenie, rzemiosło, którym się para, czyli wyrób drewnianych łyżek, wreszcie mieszkanie są mizerne, a znaczenie jego słów wynika jedynie z jego wyjątkowej umiejętności rozumowania i otwartości umysłu, która jest w tym przypadku wartością samą w sobie. Filolaus Reuchlina odziedziczył wiele przekonań Prostacka, ale w dialogu Mikołaja to *Idiota* jest najwyższym autorytetem. Nie stoi za nim żadna wielowiekowa tradycja, a przynależność do określonych poglądów wyznacza on sam, kierując wyłącznie własnym rozumem. Dla niego (a więc najpewniej i dla Kuzańczyka) ta niezwykła sytuacja stała się powodem do dumy: „W istocie dzięki tej mojej sztuce, w sposób symboliczny badam to, co chcę i żywię umysł, sprzedaję łyżki i mam zapewnione utrzymanie. I w ten sposób posiadam wszystko, co jest mi niezbędne” (Mikołaj z Kuzy 2008: 73). Nie oznacza to jednak, że tytułowy *Idiota* jest niewykształcony. Wprost przeciwnie, swobodnie, chociaż zawsze z zachowaniem pewnego dystansu, omawia on oprócz pitagorejskich poglądy platoników, perypatetyków i przedstawicieli innych starożytnych szkół filozoficznych. Mimo swoich zainteresowań pitagoreizmem nie chce utożsamiać się z tym nurtem i traktuje go raczej jako punkt wyjścia dla własnych matematycznych rozważań⁹. Z pewnością nie ma on wykształcenia akademickiego, a o tym, że przynależy już w pełni do nowych czasów, jest choćby fakt, że dla Filozofa pozostaje podziwu godna umiejętność, z jaką *Idiota* potrafi wyjaśniać i komentować słowa Hermesa Trismegistosa, którego najwyraźniej uznaje za wielkiego mędrca¹⁰. Identyfikacja z pitagoreizmem wynika natomiast z tego, że w przekonaniu Prostacka jest on najbardziej uniwersalnym, matematycznym systemem, w którym możliwe staje się wyrażenie najbardziej abstrakcyjnych, a więc najbliższych wyrażeniu transcendencji pojęć i jako taki przedstawia się jako jedyna metoda poznawania prawdy. Jednocześnie nie odrzuca on sztuk wyzwolonych, które są warunkiem filozofowania w ogóle¹¹.

Idiota Mikołaja z Kuzy jawi się jako Sokrates swoich czasów. Wskazuje na to jego skromne życie i prezencja (o których zresztą nic nie wiemy, możemy się jedy-

⁹ „Nie wiem, czy jestem pitagorejczykiem, czy kimś innym. To wiem, że nie prowadzi mnie niczyj autorytet, nawet jeśli usiłuje na mnie oddziaływać. Z drugiej strony uważam, że uczeni pitagorejcy, którzy, jak mówisz, za pomocą liczby filozofowali na temat wszystkich rzeczy, byli poważnymi i przenikliwymi filozofami. Nie dlatego, abym uważał, że chcieli oni mówić o tej liczbie, która jest liczbą matematyczną i pochodzi z naszego umysłu. Jest bowiem samo z siebie oczywiste, że ta liczba nie jest zasadą żadnej rzeczy. Sądzę raczej, że w sposób obrazowy i racjonalny rozprawiali oni o liczbie, która pochodzi z Bóżeżego Umysłu, a której obrazem jest liczba matematyczna. Bo liczba wytworzona przez nasz umysł jest w takiej relacji do tamtej liczby, jak nasz umysł do wiecznego Umysłu. A tamtą liczbę nazywamy tak jak naszą, podobnie jak tamten Umysł nazywamy tak jak nasz. I dlatego wielką przyjemność sprawia nam obracanie się wśród liczb, bo to jest działanie, które jest nam właściwe” (Mikołaj z Kuzy 2008: 127–129); por. też „Liczba zatem ustanawia stosunek nie tylko ilościowy między rzeczami, ale wyraża stosunki między wszelkimi rzeczami mogącymi się substancjalnie albo przypadłościowo różnić lub zgadzać ze sobą. Bodaj właśnie dlatego Pitagoras uważał, że wszystko jest ustanowione dzięki mocy liczb i dzięki niej może być pojęte” (Mikołaj z Kuzy 1997: 46).

¹⁰ „W zadziwiający sposób wytłumaczyłeś powiedzenie Hermesa Trismegistosa, który mawiał, że Boga nazywa się nazwami wszystkich rzeczy, a wszystkie rzeczy imieniem Boga” (Mikołaj z Kuzy 2008: 97).

¹¹ „(...) nikt nie może filozofować bez znajomości *quadrivium*” (Mikołaj z Kuzy 2008: 191).

nie domyślać), zwłaszcza w porównaniu z ucharakteryzowanym na sposób antyczny Filozofem, co staje się znakomitym wyrazem sokratejskiej atopii tak trafnie opisanej przez Marsilia Ficina¹². Od Sokratesa z platońskich dialogów zdaje się go różnić to, że nie on zadaje pytania, lecz nieustannie stara się odpowiadać na wątpliwości przedstawiane mu przez poszukujących wiedzy ludzi, wśród których znalazł się najpierw Mówca, a potem Filozof. Szokująca jest profesja Prostaczka, jego prostota, nawet sama wiedza, której *auctoritas* bazuje również na tekstach uważanych wówczas za tyleż fascynujące, ile kontrowersyjne, fundamentem tej wiedzy pozostaje zawsze rozum i trzeźwy osąd rzeczywistości. Paradoksalnie postać Prostaczka jest tak dokładnym odwzorowaniem sokratejskiego modelu filozofowania, że mógł się on wydawać zbyt odważny nawet dla tych, którzy dużo o nim wiedzieli od Ficina. Dlatego też w dialogu Reuchlina najważniejszym autorytetem pozostał żydowski rozmówca, Reuchlinowski Filolaus zaś zyskał ogładę właściwą dla szlachetnego zajęcia filozofa, został też dobrze osadzony w tradycji.

W polskim przekładzie Agnieszki Kijewskiej tytułowy *Idiota* stał się *Laikiem*. Z pewnością element laickości jest ważnym wyznacznikiem jego atopii, zauważmy jednak, że nauka, która pozostaje przedmiotem jego dociekań nie ma charakteru *stricte* laickiego. Wprost przeciwnie, jej przedmiot, odwołując się do tytułu innego słynnego dzieła Kuzańczyka, można określić jako *docta ignorantia* (choć w omawianym dialogu to pojęcie się nie pojawia) i jako taka w całości dotyczy ona problematyki transcendencji i jej sposobów manifestowania się w świecie oraz odkrywania tego faktu przez ludzki umysł¹³. Ta sytuacja ze zrozumiałych względów musiała się jawić jako szokująca i zapewne w ten sposób widział ją również Reuchlin, który w tym kontekście wołał zdecydowanie mniej nowatorskie rozwiązania.

W pismach Kuzańczyka wyjątkowy status zyskała kategoria umysłu uznanego za władzę dającą człowiekowi możliwość operowania abstrakcyjnymi pojęciami i integrowania sprzeczności, co miało się odnosić do obrazu rzeczywistości transcendentnej. Tak rozumiany umysł stanowi klucz do antropologii Mikołaja, a także dla tych, których zainspirowały jego pisma. Znajdujemy go więc na przykład w tekstach Giovanniego Pica della Mirandoli czy Giordana Bruna i oczywiście Johanna Reuchlina. Antropologia ta miała inny charakter niż koncepcja człowieka Ficina, w której podstawowa pozostała kategoria duszy wykazującej więcej związków z ciałem, a nawet na swój sposób od niego uzależnionej, ale jednak stanowiącej pierwiastek umożliwiający integrację ze światem transcendencji. Ze względu na tę charakterystyczną dla duszy możliwość totalnej transformacji i przekraczania własnych granic była widziana jako warunek doświadczenia nieznanego Boga¹⁴.

¹² O znaczeniu postaci Sokratesa jako filozofa idealnego i jego atopii w tekstach renesansowych filozofów włoskich, w tym również u Ficina zob. Domański (2005: 329–340) oraz Kijewska (2008: 27 n.).

¹³ O apofatycznej koncepcji Boga i sposobach Jego poznawania w myśli Pseudo-Dionizego i Mikołaja z Kuzy zob. Beierwaltes (2003: 120–159). Zwięzłą charakterystykę *docta ignorantia* przedstawia między innymi Heinzmann (1999: 277–280).

¹⁴ O koncepcji duszy w myśli Ficina zob. Beierwaltes (2003: 174–190); zob. Trzcicka (2006b: 223–232).

Tymczasem w neoplatońskiej hierarchii bytów umysł stał znacznie bliżej Boga, będąc jego zwierciadłem, stąd przekonanie, że człowiek w swoim umyśle może rozważać świat na sposób boski, tworząc jego adekwatny obraz¹⁵. Jako taki umysł pozostaje na swój sposób nieludzki i bliższa jest mu ostateczna rzeczywistość, w której „najwyższa prawda koła nie różni się od [najwyższej prawdy] czworokąta” (Mikołaj z Kuzy 1997: 155), od dylematów moralnych rozdartej duszy. Wyrazistym aspektem takiego umysłu jest jego demiurgiczny potencjał, dzięki któremu może on wytwarzać własne idee, nieobecne w naturze, i nadać im konkretny kształt, taki jak choćby forma łyżki. Tym samym modelowanie abstrakcyjne przy użyciu techniki wkraça w materię, przeobraża świat¹⁶. Według Mikołaja czynnikiem najważniejszym dla przeprowadzania tych transformacji jest nieustanne poszukiwanie doskonałego Wzorca rzeczywistości.

Tym absolutnym Wzorcem rzeczy, wyjściową formą świata i zarazem jego ostateczną prawdą jest Logos. Wyznacza on granicę między apofatyczną przestrzenią Absolutu i światem zjawiskowym w ten sposób, że jest zarazem uniwersalną formą i nazwą wszystkich rzeczy. Dlatego też objawia się w każdej nazwie-koniekturze, której jest źródłem, a jednocześnie przekracza wszelkie modele pozostające jedynie jego ograniczonymi przybliżeniami. Nie oznacza to jednak, aby Kuzańczyk zniechęcał do zdobywania tej niezwyklej wiedzy, co więcej, dochodzenie do niej pozostało dla niego zawsze celem priorytetowym. Dlatego odwołał się on do swoistej teorii reprezentacji, wedle której system matematycznych symboli stanowi intelligibilne odzwierciedlenie rzeczywistości absolutnej, nieuchwytniej w inny sposób. W tym kontekście Bóg był nie tylko poza możliwością wysłowienia, ale stawał się też „wszechnazwalny” (Por. Miernowski 2002: 59–93). Inspiracją dla tej paradoksalnej koncepcji stał się hermetyzm:

Dlatego też będzie czymś istotnie prawdziwym, że nie istnieje wielość oddzielnych wzorów rzeczy czy wielość idei. Ale zaiste tej nieskończonej Formy nie może osiągnąć żaden rozum i dlatego jest ona niewypowiadana i nie obejmują jej żadne nazwy utworzone dzięki działaniu rozumu. Stąd też, o ile rzecz podpada pod daną nazwę, jest obrazem niedającego się wypowiedzieć wzoru, który jest dla niej właściwy i odpowiedni. Z tego też względu istnieje jedno niewypowiadalne Słowo, które jest dokładną Nazwą wszystkich rzeczy, jeżeli tylko rzeczy te, na mocy działania rozumu, podpadają pod nazwę. Ta właśnie niedająca się wypowiedzieć Nazwa jaśnieje na swój sposób we wszystkich nazwach (Mikołaj z Kuzy 2008: 93).

Dzięki temu specyficznemu podejściu Logos w filozofii Kuzańczyka pozostał nie tylko pojęciem religijnym, ale również stał się podstawą rozwoju nauk, które dzięki jego translacji na symbole matematyczne mogły zyskać swój wyraz i ustalić sens świata będącego przedmiotem ich badań. Symbole matematyczne składały się w tym przypadku na system abstrakcyjnych reprezentacji, którymi umysł operuje, rekonstruując coraz doskonalsze i nowe modele ostatecznego Wzorca. Te przybliżenia, lub

¹⁵ „(...) umysł tworzy nauki matematyczne, które odznaczają się pewnością. (...) taki bowiem umysł pojmowałby, że w mocy jego żywej płynności, to jest w nim samym znajdują się pojęcia wszystkich rzeczy, ponieważ do wszystkich rzeczy może się upodobnić” (Mikołaj z Kuzy 2008: 153).

¹⁶ O koncepcji twórczości człowieka Mikołaja z Kuzy w kontekście dawnych rozważań na ten temat por. Blumenberg (1997: 53–97).

mówiąc językiem Mikołaja – koniektury, nigdy nie będą tożsame ze swym wzorem, ale zadaniem człowieka pozostaje nieustępliwe dążenie ku temu celowi.

Reuchlin nie poszedł w swoim dialogu tak daleko jak Mikołaj, chociaż i dla niego umysł pozostawał boskim pierwiastkiem w człowieku, dzięki któremu możliwe staje się swoiste przebóstwienie będące udziałem związanej z nim wiedzy (Reuchlin 1989). Jakkolwiek bardzo interesowały go permutacje kosmologiczne, pisał o nich wyłącznie w kontekście boskiej wszechmocy, chociaż uważał, że człowiek może poznawać ich przebieg, studiując kabalistyczne pisma. Hebrajskie litery, które uważał za symbole tej przemiany, były też dla niego znacznie bardziej konkretne niż w myśli Mikołaja z Kuzy, gdyż stanowiły subtelne i boskie tworzywo kreacji, a potem dawały się w niej odnaleźć¹⁷. Dlatego już we wstępie *De Verbo mirifico* Reuchlin pisał, że księga w księdze zostaną przedstawione „symbole świętej filozofii” (*sacra philosophia symbola*). Z pewnością natomiast obraz świata, który wyłonił się z tych analiz, przyczynił się ostatecznie do radykalnego przeformułowania tradycyjnej koncepcji kosmosu na rzecz nieskończonego uniwersum, w którym objawia się nieustannie moc Absolutu.

Reuchlin pozornie zaniechał rozważań nad wzorcem świata. W Kabale funkcję tę pełni bowiem Drzewo Sefirotów utożsamione z postacią Adama Kadmona i ta koncepcja nie dawała się łatwo przełożyć na zakorzenione w filozofii antycznej pojęcie Logosu, obecne w myśli Kuzańczyka¹⁸. Toteż kiedy Reuchlin analizował znaczenie Chrystusa, którego odnajdywał w Kabale, to ujmował Go przede wszystkim jako strumień życia obejmujący w sobie całość stworzenia. Według Reuchlina Jego Imię stanowi natomiast objawienie tajemnego Imienia Boga i jako takie wyznacza granicę Stwórcy i tego, co stworzone (Secret 1985).

Rozważania nad Logosem inspirowane hermetyzmem, a potem Kabałą stanowiły jeden z wiodących wątków również w humanizmie włoskim. W ujęciu niemieckich autorów nabrały one jednak nowych znaczeń. Logos w ich rozważaniach stał się bowiem matrycą świata, możliwą do odtworzenia w matematycznym zapisie. Wiedza o nim stała się podstawą nowej uniwersalnej nauki o rzeczywistości, jej poznawania, ale i przetwarzania. Ten nowy obraz Logosu daleko odbiegał od wcześniejszych chrześcijańskich wyobrażeń, chociaż stanowił ich konsekwentną kontynuację. Obydwaj autorzy podkreślali, że zdobywanie tej wiedzy przekracza program uniwersyteckiego kształcenia, a wyrażający ją matematyczny język tworzył się przynajmniej do pewnego stopnia w opozycji do scholastycznych metod. Istotnym aspektem tych rozważań pozostała natomiast osadzona w metafizycznym kontekście dyskusja niezależnych uczonych, którzy w każdej sytuacji i w sposób nieraz niestandardowy starają się pogłębiać swoją wiedzę. Ostatecznie ukształtowana w jej trakcie szeroka formuła Logosu jako wzorca świata i zarazem strumienia życia wyznaczyła kierunek nauk, nie tylko filozoficznych, nowożytnej Europy.

¹⁷ *Caballam aliud nihil esse nisi (ut Pythagorice loquar) symbolicam theologiam, in qua non modo literae ac nomina sunt rerum signa, verum res etiam rerum* (Reuchlin 1989: 116–117).

¹⁸ O koncepcji Drzewa Sefirotów w myśli Reuchlina zob. Secret (1985: 65 n.).

Bibliografia

- Beierwaltes W., 2003, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przeł. P. Domański, Kęty.
- Blumenberg H., 1997, „Naśladowanie natury”. Z *prehistorii idei człowieka twórczego*, [w:] tegoż, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, Warszawa, s. 53–97.
- Domański J., 1996, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa.
- 2005, „Scholastyczne” i „humanistyczne” pojęcie filozofii, Kęty.
- Ficino M., 2008, *Żywot Platona*, przeł. M. Olszewski, [w:] *Humanistyczne żywoty filozofów starożytnych*, Warszawa, s. 455–505.
- Garin E., 1993, *Powrót starożytnych filozofów*, Warszawa.
- Heinzmann R., 1999, *Filozofia średniowiecza*, przeł. P. Domański, Kęty.
- Kijewska A., 2008, *Wstęp*, [w:] Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, Kęty, s. 5–48.
- Krauze-Błachowicz K. (red.), 2001, *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Warszawa.
- Kristeller P.O., 1985, *Humanizm i filozofia*, przeł. G. Błachowicz i in., Warszawa.
- Miernowski J., 2002, *Bóg-Nicość. Teologie negatywne u progu czasów nowożytnych*, Warszawa.
- Mikołaj z Kuzy, 1997, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, Kraków.
- 2001, *Complete Philosophical and Theological Treatises*, przeł. J. Hopkins, t. 1, Minneapolis.
- 2008, *Laik o umyśle*, przeł. A. Kijewska, Kęty.
- Ozment S., 1980, *The Age of Reform 1250–1550. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*, New Haven.
- Petrarca Francesco, 2004, *O niewiedzy własnej i innych*, przeł. W. Olszaniec i in., Gdańsk.
- Reuchlin J., 1989, *On the Art of Cabbalah, De Arte Cabbalistica*, przeł. M. i S. Goldman, New York.
- Secret F., 1985, *Les Kabbalistes chretiens de la Renaissance*, Milano.
- Seńko W., 2001, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty.
- Strathern P., 2007, *Medyceusze. Mecenas sztuki – tyrani – kochankowie*, przeł. M. Rabsztyń, Warszawa.
- Trzcińska I., 2006a, *Sztuka Kabały według Johanna Reuchlina*, [w:] tejże (red.), *Religia – system – ewolucja*, Kraków, s. 107–120.
- 2006b, *Idea duszy w neoplatonizmie florenckim na przykładzie koncepcji Marsylia Ficina*, „Portolana. Studia Mediterranea”, t. 2. *Religie świata śródziemnomorskiego*, red. D. Quirini-Popławska, Kraków, s. 223–232.
- Walker D.P., 1972, *The Ancient Theology. Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London.
- Wirszubski Ch., 1989, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, London.