

Kraków, 20.06.2022

Recenzja rozprawy doktorskiej mgra Antoniego Śmista, pt. „Łów mądrości jako ćwiczenie duchowe. Transcendentalno-anagogiczna interpretacja filozofii Mikołaja Kuzańczyka” napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Agnieszki Kijewskiej

dr hab. Piotr Sikora, prof. AIK
piotr.sikora@ignatianum.edu.pl

I Ocena

Zgodnie z obowiązującym prawem rozprawa doktorska „powinna stanowić oryginalne rozwiązanie problemu naukowego lub oryginalne dokonanie artystyczne oraz wykazywać ogólną wiedzę teoretyczną kandydata w danej dyscyplinie naukowej lub artystycznej oraz umiejętność samodzielnego prowadzenia pracy naukowej lub artystycznej”. Rozprawa doktorska mgra Antoniego Śmista spełnia te wymogi - co postaram się niżej uzasadnić.

II Uzasadnienie

Mgr Antoni Śmist sformułował ambitny i oryginalny problem badawczy: czy istnieje jakaś perspektywa interpretacyjna, która pozwoliła by dostrzec zasadniczą jedność myśli jednego z największych filozofów końca średniowiecza i początku nowożytności - Mikołaja z Kuzy. Pytanie jest ważne po pierwsze ze względu na to, że myśl Kuzańczyka wydaje się być niejednokrotnie zawiła, zaś rozmaite teoretyczne rozwiązania odnajdywane z jego tekstach wydają się pozostawać ze sobą w napięciu. Z drugiej strony, jest to myśl niezwykle inspirująca, jej poznanie jest ważne nie tylko ze względów historyczno-filozoficznych - zyskuje ona bowiem na znaczeniu także dla współczesnej filozofii.

Mgr Antoni Śmist nie tylko problem sformułował, ale także zaproponował jego rozwiązanie w postaci własnej, oryginalnej interpretacji filozofii Mikołaja z Kuzy, nazwanej transcendentalno-anagogiczną. Kluczowym aspektem tej interpretacji jest ujawnienie, że filozofia Kuzańczyka jest „wprzęgnięta jest w dynamiczną całość ludzkiej egzystencji i bynajmniej nie jest traktowana jako dyscyplina czysto akademicka, ale jako ćwiczenie mające doprowadzić umysł czytelnika do wewnętrznej przemiany i w konsekwencji otwarcia się na możliwość zbawienia” (s. 13).

W pierwszym rozdziale Doktorant skupia się na osadzeniu aktywności filozoficznej swojego bohatera w szerokim kontekście historycznym, szkicując zarys tradycji, która pojmowała filozofowanie jako ćwiczenie duchowe - zaczynając od starożytnych Greków, a kończąc na bezpośrednich poprzednikach Mikołaja, takich jak Petrarka i Jan Gerson. Autor dowodzi, że Kuzańczyk świadomie sytuował się w ramach właśnie tej tradycji - filozofując w taki sposób, by pobudzić umysł czytelnika do wspomnianego wyżej egzystencjalnego ruchu.

Ponieważ - co Doktorant zauważa - wedle Kuzańczyka absolutny cel owego ruchu wymyka się wszelkim możliwościom poznawczym człowieka, owa przemiana polega na wzniesieniu się

ponad wszelkie ludzkie koncepcje, a więc jest ruchem anagogicznym. Śmist, analizując stanowisko Mikołaja najpierw w jego osobistym sporze z krytykiem *De docta ignorantia*, arystotelikiem Janem Wenckiem, a potem w szerszej ówczesnej dyskusji na temat kontemplacji i teologii mistycznej toczonej w środowisku benedyktyńskich i kartuskich mnichów, odrzuca jednak ateoretyczne interpretacje myśli Kuzańczyka i podkreśla, że owa przemiana umysłu nie traci nigdy wymiaru poznawczego - będąc w gruncie rzeczy procesem samopoznania.

Ów proces samopoznania ma, w interpretacji Doktoranta, charakter transcendentalny - tj. wiedzie ku odkryciu koniecznych warunków (lub lepiej: Koniecznego Warunku) wszelkiego poznania (który jest jednocześnie koniecznym warunkiem istnienia rzeczywistości stworzonej). Drugi rozdział recenzowanej tu pracy poświęcony jest zasadniczo tej właśnie kwestii: interpretacji imion/nazw nadawanych przez Kuzańczyka Bogu (Maximum/Minimum, Non-aliud, Posset, Posse ipsum) jako wyrażających różne aspekty transcendentalnego warunku poznania. W rozdziale trzecim uzupełnia te rozważania, prezentując swoją interpretację kuzańczykowej wizji ludzkiego aparatu poznawczego oraz procesu poznania, zwłaszcza poznania transcendentalno-anagogicznego.

Doktorant wykazał się w pracy gruntowną znajomością tekstów interpretowanego filozofa. W większości przypadków sięga do języka oryginału, samodzielnie go tłumaczy lub dyskutuje z dotychczasowymi przekładami. Recenzowana praca pokazuje też, że Śmist zna także myśl większości (z jednym, niestety istotnym, wyjątkiem - o czym w p. III) filozofów, których idee stanowią kontekst i zaplecze intelektualne Kuzańczyka. Doktorant umiejętnie wykorzystuje tę znajomość w interpretowaniu filozoficznych pomysłów Mikołaja.

Antoni Śmist w formułowaniu i uzasadnianiu swojej interpretacji filozofii Kuzańczyka odnosi się także do aktualnego stanu badań nad myślą tego piętnastowiecznego filozofa i mistyka, inspirując się współczesnymi interpretacjami Kuzańczyka, ale również rozwijając niektóre, a z innymi podejmując dyskusję.

Podsumowując - Doktorant sformułował ważny problem filozoficzny, przedstawił propozycję oryginalnego jego rozwiązania, wykazując się przy tym ogólną wiedzą w dyscyplinie filozofia oraz umiejętnością samodzielnego prowadzenia pracy naukowej.

Rozprawa „Łów mądrości jako ćwiczenie duchowe. Transcendentalno-anagogiczna interpretacja filozofii Mikołaja z Kuzy” dowodzi, że mgr Antoni Śmist zasługuje na to, by być traktowany przez społeczność historyków filozofii i filozofów jako równoprawny partner w ich naukowych debatach. Moje poniższe krytyczne uwagi proszę więc traktować jako próbkę takiej właśnie akademickiej dyskusji. Wskazywane przeze mnie słabe punkty propozycji Doktoranta, mają charakter często spotykany w śmiałych projektach badawczych podejmowanych w humanistyce. Nie dyskwalifikują więc recenzowanej tu rozprawy, mogą raczej stanowić punkt wyjścia do dalszej dyskusji i postępu badań.

III Dyskusja

Pierwsza moja wątpliwość dotyczy doboru źródeł. Jeśli chodzi o dzieła samego Mikołaja, to Antoni Śmist stwierdza, że skupia się na „tekstach o charakterze ściśle filozoficznym” (s. 7) i - rzeczywiście - pomija w swojej analizie np. kazania Kuzańczyka. Problem polega jednak na tym, że - co sam Doktorant zauważa - Mikołaj „nie postrzega filozofii i wiary jako obcych sobie dziedzin, ale jako integralne elementy (...) »mistagogicznego ćwiczenia«” (s. 13), a w konsekwencji „jedną z cech charakterystycznych pism Kuzańczyka” jest „brak metodologicznego rozróżnienia porządku filozofii i teologii, a przeprowadzane rozumowania wpisane są zawsze w kontekst mistyczny” (s. 23). Nie są to tylko autodeklaracje Mikołaja - Śmist bowiem przekonująco dowodzi, iż myślenie tego piętnastowiecznego autora jest integralnie wplecione w proces soteriologicznej przemiany umysłu i tej przemianie u czytelników ma służyć. Powstaje zatem pytanie, czy w ogóle możliwe jest w takiej perspektywie rozdzielenie dzieł ściśle filozoficznych i „duszpasterskich” (dlaczego np. „*De visione dei*” zostało zaklasyfikowane jako dzieło filozoficzne, skoro powstało jako duszpasterski podręcznik kontemplacji dla mnichów z opactwa w Tagernsee?).

Moją wątpliwość budzi także brak w źródłach stanowiących kontekst myśli Kuzańczyka tekstów Mistrza Eckharta. Jest on wspomniany w pracy tylko trzy razy i to jedynie z opracowań. Śmist nie cytuje go wprost (nie ma jego dzieł w bibliografii). Trudno powiedzieć, czy Doktorant zna w ogóle twórczość tego dominikanina. A przecież wiadomo, że Kuzańczyk intensywnie czytał Eckharta (w jego prywatnej bibliotece znajduje się najobszerniejszy zbiór łacińskich dzieł Mistrza z Hoheim, który dotrwał do naszych czasów oraz znaczący zbiór dzieł w języku średnio-wysokoniemieckim, dzieł opatrzonych licznymi komentarzami Mikołaja). To nie tylko Jan Wenck zauważył w *De ignota literatura* eckhartiańskie wpływy na myślenie autora *De docta ignorantia*. Dostrzegają je także współcześni badacze (przegląd analiz tego dowodzących można znaleźć w: Elisabeth Brient „Meister Eckhart's Influence on Nicholas of Cusa: A Survey of the Literature” [w:] Jeremiah M. Hackett, „A Companion to Meister Eckhart”, Brill 2013). Znając kontekst historyczny - tj. fakt potępienia kilkunastu twierdzeń Eckharta przez papieża Jana XXII i usunięcie Mistrza z listy swoich pisarzy przez Zakon Dominikanów - nie powinno dziwić, że Mikołaj nie zawsze przyznaje się do eckhartiańskich inspiracji (w tym kontekście fakt, że w ogóle mu się to zdarza, jest bardzo znaczący). A że inspiracje te trwały całe życie Mikołaja, sugeruje późny dialog *De non aliud* - pomysł ujęcia boskości Boga właśnie jako nie-inności jest wszak pomysłem Eckharta.

Zwracam uwagę na powyższy brak, gdyż - moim zdaniem - ma on wpływ na merytoryczną stronę transcendentalno-anagogicznej interpretacji filozofii Mikołaja z Kuzy zaproponowanej przez Antoniego Śmista - tj. nie uwzględnieniu w niej w należyтым stopniu apofatycznego charakteru myśli Kuzańczyka.

Z jednej strony Doktorant stwierdza, że „to właśnie problem kontemplacji opartej na świadomości własnej niewiedzy jest osią, wokół której obracają się wszystkie pisma Kuzańczyka” (s. 28; podobnie jeszcze w innych miejscach)

W swojej rozprawie Doktorant krytykuje interpretację myśli Kuzańczyka, którą nazywa „ateoretyczną” (biorąc za przykład mój tekst „Skrytość Boga i pobożna dekonstrukcja – czyli jak (nie) czytać Mikołaja z Kuzy”, *Diametros* 16 (2019), s. 61-72). Nie jest dla mnie jednak do końca jasne, co dokładnie krytykuje Śmist. Z jednej strony bowiem w swojej krytyce odwołuje się do stanowiska Mikołaja w sporze z Wincentym z Aggsbach na temat natury teologii mistycznej. W debacie tej Kuzańczyk - na co Śmist zwraca uwagę - sprzeciwiał się uznaniu iż jedność z Bogiem uzyskujemy jedynie dzięki afektowi miłości pozbawionemu jakiegokolwiek wartości poznawczej. Mikołaj broni zasadności stosowania kategorii poznawczych w naszym opisie tego, co dzieje się w owym zjednoczeniu. Taki tok argumentacji, wraz z kilkoma stwierdzeniami na temat interpretacji ateoretycznej sugerują, że Śmist rozumie krytykowane przez siebie stanowisko właśnie za zbytne zbliżenie myśli Mikołaja do jego historycznych przeciwników. Z krytyką tak rozumianej ateoretyczności należy się zgodzić (i jeśli moje teksty właśnie coś takiego sugerują, wymagają klaryfikacji, gdyż nie taka interpretacja była moim zamiarem).

Tym niemniej w rozprawie Doktoranta znajdują inne sformułowania, które wydają mi się wątpliwe. Słusznie zauważa: „Kluczowym zagadnieniem jest tutaj relacja między intelektem a rozumem”. Następnie kontynuuje: „Wydaje się, że w interpretacji ateoretycznej należałoby traktować aktywność intelektu jako afektywne, ateoretyczne uniesienie, definiowane jako opozycyjne wobec aktywności rozumu – jako ustanie dyskursywnej operacji na pojęciach i ujęcie ich aporetycznego charakteru w odniesieniu do Boga” (s. 53)

Wydaje się zatem, że wedle Śmisty krytykowaną przez niego interpretację ateoretyczną można rozumieć jako pogląd, zachowujący wymiar poznawczy apofatycznego zjednoczenia z Bogiem, lecz utożsamiający ów wymiar do prostego, apojęciowego wglądu. Śmist odnosi się do tego poglądu krytycznie: „może należy uznać ten wgląd za właściwy cel dekonstrukcji, a z pewnością trzeba mieć na uwadze, że w traktacie *De docta ignorantia* i dialogu *De Deo abscondito* jest ona raczej punktem wyjściowym, a nie docelowym, poszukiwań Kuzańczyka” (s. 53). Doktorant jednak nie wskazuje, punktem wyjścia do czego miałyby być taki a-pojęciowy intelektualny ogląd.

Można w pracy spotkać stwierdzenia sugerujące, iż wedle Antoniego Śmisty działanie intelektu posiada charakter dyskursywny - na przykład podsumowanie jego krytyki interpretacji ateoretycznej, wedle którego anagogiczne, wiodące ku Bogu „przekroczenie tego świata odbywa się u Kuzańczyka na gruncie ściśle filozoficznych spekulacji, skupiających się na tematyce pierwszych zasad poznania i istnienia” (s. 69). Spekulatywnej interpretacji nazw nadawanych przez Kuzańczyka owym pierwszym zasadom poznania i istnienia Śmist poświęca cały rozdział II. Niestety, nie znalazłem w pracy zadowalającego wyjaśnienia na czym polega różnica pomiędzy dyskursywnym działaniem rozumu a dyskursywnym działaniem intelektu. Nie znalazłem też wyjaśnienia, jak pogodzić postulowaną dyskursywną działalność intelektu z wyraźnie przez Mikołaja zaznaczaną prostotą tejże oraz różnicującym charakterem wszelkiego dyskursu.

Z drugiej strony znajdujemy w recenzowanej tu rozprawie stwierdzenia, które wydają się wyrażać pogląd przeciwny, bliższy interpretacji zwanej przez Doktoranta ateoretyczną: „Zjednoczenie z Bogiem możliwe jest dzięki władzy intelektu (*intellectus*), która odróżniona jest od

rozumu (*ratio*). Rozum ma charakter dyskursywny, odpowiada za logiczną konstrukcję obrazu świata; intelekt jest władzą afektywno-oglądową, jednoczącą opozycyjne sfery miłości i poznania” (s. 30). Albo: „Intelekt poznaje poprzez „miłosny uścisk” (*amorosus amplexus*), a owo miłosno-poznawcze dążenie do tego, co znajduje się ponad światem skończonym i rozumem, pozwala uświadomić sobie niewiedzę, na której opiera się wszelka wiedza – ostateczny cel naszego poznania jest przed nami ukryty ” (s. 37). Podobny wydzźwięk ma także opowiedzenie się Doktoranta (w rozdziale III) za „rygorystyczną” interpretacją miejsca paradoksu w teologicznym dyskursie (tj. uznanie, że stwierdzenia paradoksalne są w dyskursie teologicznym nieusuwalne).

Nie widzę w pracy jasnego pogodzenia wyżej naszkicowanych różnic interpretacyjnych. Namawiałbym Doktoranta do pójścia w stronę bardziej apofatyczną (albo ateoretyczną - choć to ostatecznie sformułowanie wydaje mi się mniej szczęśliwe, a to z tego powodu, że istnieje fundamentalna różnica pomiędzy współczesnym znaczeniem terminu „teoria” a znaczeniem słowa „theoria” w języku Kuzańczyka; mówienie o interpretacji ateoretycznej narażone jest więc na dwuznaczność). Nie chcę tu wskazywać wszystkich miejsc w dziełach Kuzańczyka, które - moim zdaniem - taki ruch uzasadniają. Pozwolę sobie przywołać jeden z dosadniejszych fragmentów (pochodzi on z *De docta ignorantia*, ale - skoro Śmist broni w pracy zasadniczej ciągłości metafizycznej postawy Kuzańczyka, nie powinno być dla niego problemem, że to cytat z pierwszego mistyczno-filozoficznego tekstu Mikołaja). Tekst wprost odnosi się do pojmowania Maksimum jako trójjedynego, ale - znowu - skoro w Nim wszystko jest jednym, podobna „metafizyczna” zasada obowiązuje w przypadku każdego ruchu ku ostatecznemu celowi człowieka: „filozofia musi zwymiotować (*evomere*) wszystko, co wyobrażalne (*imaginabilia*) i rozumowo poznawalne (*rationalabilia*), jeśli pragnie najprostszym aktem intelektu (*intellectione*) uchwycić jedność największą, a jednak potrójną (unitatem maximam non nisi trinam)” (*DI I, X, 29*)

Innymi słowy - sugeruję, by (1) rozważyć możliwość, iż anagogiczny ruch umysłu wykorzystuje dyskursywną (zawsze różnicującą) aktywność rozumu, dochodzi do „muru” nieusuwalnych na dyskursywnym poziomie paradoksów i zmuszony jest ów mur przekroczyć, tj. przejść do prostego, adyskursywnego oglądu; (2) w takiej perspektywie próbować zrozumieć transcendentalny charakter owego ruchu.

Sugeruję także, że pomocne byłoby poszerzenie analiz o istotny wymiar, którego właściwie nie ma w rozprawie Antoniego Śmista. Znajdujemy w niej bowiem analizy poruszające się niemal wyłącznie w obrębie tekstów Kuzańczyka i nie biorące pod uwagę szerszego, egzystencjalnego kontekstu, w którym teksty te funkcjonowały. Doktorant nie stawia na przykład pytania, elementem jakiej praktyki miała być lektura *De visione dei* i jak ta - szersza - praktyka mogła wpływać (łącznie z lekturą traktatu) na przemianę świadomości „czytelników modelowych” tego pisma. Brak podobnych pytań - a co za tym idzie: prób odpowiedzi na nie - w odniesieniu również do innych analizowanych dzieł Mikołaja. Jest to o tyle dziwne, że sam Śmist przyznaje po pierwsze, że pisma Kuzańczyka mają wymiar mistyczny, a po drugie, iż sam Kuzańczyk zgadzał się z poglądem, że „nie można zrozumieć twierdzeń mistycznych poza ich egzystencjalnym kontekstem”. Konsekwencją tych dwóch przesłanek powinno być uznanie, że - przynajmniej w intencji Mikołaja - jego teksty powinny być interpretowane w zamierzonym dla nich egzystencjalnym kontekście. a

nie wyłącznie na podstawie poruszających się wewnątrz tekstu analiz semantycznych. Innymi słowy: w analizie tekstów Mikołaja z Kuzy warto zwrócić większą uwagę nie na to, co dane sformułowania **znaczą**, lecz raczej co **robią** z czytającym je człowiekiem. Właśnie w zauważeniu takich apofatyczno-pragmatycznych aspektów filozofowania Mikołaja pomogłoby - moim zdaniem - uwzględnienie eckhartiańskich wpływów na Kuzańczyka.

IV Pomniejsze uwagi krytyczne

Na koniec chciałbym zwrócić uwagę na dwie sprawy, które nie wpływają na ogólną pozytywną ocenę pracy, ale wymagają - moim zdaniem - poprawy.

Pierwsza dotyczy pewnej niedbałości sformułowań. Otóż na początku rozdziału I Śmist pisze: „Nadrzędnym przeświadczeniem kształtującym treść tej pracy jest bowiem przekonanie, że Kuzańczyk w całej swojej twórczości – charakteryzowanej przez zmienność i niestałość szczegółowych koncepcji, aparatury pojęciowej i metaforyki – zachowuje jednorodną postawę metafizologiczną” (s. 19), a chwilę dalej kontynuuje: „Przyjęcie takiego założenia istotnie wpływa na lekturę pism Kuzańczyka” (s.20). W innych miejscach (s. 7,) Doktorant stwierdza, że pokazanie, że Mikołaj zajmował taką właśnie, stałą postawę metafizologiczną jest celem pracy (co, w moim mniemaniu, potwierdza treść rozprawy). Jeśli ktoś zatem weźmie zupełnie poważnie sformułowania ze strony 19. i 20., to będzie w prawie uznać, że Autor zakłada to, czego potem dowodzi (co nie jest z punktu widzenia logiki i metodologii najwłaściwszą strategią). Po zapoznaniu się z rozprawą nie uważam, by rozumowanie Antonie Śmista rzeczywiście kręciło się w błędnym kole - ale warto nawet nie sprawiać takiego wrażenia.

Druga kwestia dotyczy przekładu dzieł Kuzańczyka, dokonywanego samodzielnie przez Doktoranta. W większości są one poprawne, ale znalazłem jedno miejsce, w którym - moim zdaniem - przekład Śmista gubi ważną dla Kuzańczyka ideę. Chodzi o fragment *De filiatione dei*, cytowany na stronie 73. Fragment: „...non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri, sed ipsis ob infirmitatem nostram absque adhaesione coinquinationis ita uti, quasi per ipsa nobis loquatur magister veritatis et libri sint mentis eius expressionem continentes” Doktorant przekłada: „[...] aby nie parać się rzeczami zmysłowymi, które są enigmatycznymi znakami tego, co prawdziwe, lecz – z powodu naszej słabości – w taki sposób ich używać, bez nieczystego [do nich] przyłgnięcia, jakby Nauczyciel Prawdy (*magister veritatis*) mówił do nas przez nie i jakby były księgami, które zawierają wyraz Jego Umysłu”. Sugeruję, że „non inhaerere sensibilibus” lepiej przełożyć jako „aby nie utknąć w rzeczach zmysłowych”. Zarówno słownikowe znaczenie słowa „inhaereō”, jak i - zwłaszcza - kontekst myśli Kuzańczyka wskazuje, że Mikołajowi nie chodzi o to, by rzeczami zmysłowymi w ogóle się nie zajmować (czyż i on sam nie zajmował się na przykład tak zmysłową rzeczą, jak gra kulą, lub wpatrywanie się w intrygujący obraz, który zdaje się wodzić wzrokiem za tym, kto nań spogląda), lecz właśnie by w rzeczach zmysłowych nie utknąć, lecz wykorzystać je do anagogenicznego ruchu. Trudno zatem zgodzić się z komentarzem Śmista do wzmiankowanego fragmentu *De filiatione dei*, iż „ambivalentny stosunek do rzeczywistości zmysłowej jest trwałym elementem rozważań Kuzańczyka”. Nie widzę ambiwalencji w

konsekwentnym traktowaniu rzeczywistości zmysłowej jako symbolu prowadzącego do (tego, czego nazwać nie sposób).

V Wniosek formalny

Wnoszę o dopuszczenie mgra Antoniego Śmista do publicznej obrony jego rozprawy doktorskiej pt. „Łów mądrości jako ćwiczenie duchowe. Transcendentalno-anagogeniczna interpretacja filozofii Mikołaja Kuzańczyka”.

A handwritten signature in black ink, consisting of the name 'Piotr' followed by a stylized surname 'Słowa'.