

Michał Węclawski
(Wrocław)

CZŁOWIEK I BÓG W ANTROPOTELOGII MIKOŁAJA Z KUZY

„Wspaniała postać Mikołaja Kuzańczyka góruje nad swoim wiekiem” – powiada Etienne Gilson¹. Góruje może szczególnie tym, że tyleż w owym wieku tkwi, co go wyprzedza, nie odnajdując się wszakże jeszcze w rzeczywistości epoki następnej; epoki, która choć, jak zauważono, całkiem niesłusznie bywała postrzegana jako bezbożna², usiłowała jednak spojrzeć na człowieka jego własnym okiem i w owym spojrzeniu, na sposób ludziom właściwy, dopatrywała się przejawu ludzkiej wspaniałości. Ale stojąc na granicy tych dwu epok, dwu perspektyw w filozoficznym namyśle nad naturą człowieka, zdaje się Kuzańczyk nie tyle spajać, ile zawierać w sobie kontrakcyjnie ogół zajmowanych wówczas stanowisk. Jak łatwo się przekonać, nie jest to w jego wykonaniu ledwie synkretyczny epigonizm; daleko bardziej jest to próba jednania tego, co zrazu wydawałoby się do siebie nie przystawać, a co za kompatybilne uznać nakazuje dopiero oświeco-

¹ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 475. Mikołaj Bierdiajew idzie dalej, nie wahając się nazwać Kuzańczyka wprost „jednym z największych myślicieli Europy” (M. Bierdiajew, *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 47).

² Zob. np. E. Garin, *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, Kraków 1969, s. 13; B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1968, s. 590; Ch. Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, Notre Dame 1995, s. 761-763; A. Siemianowski, *Humanizm a chrześcijaństwo*, „Znak” XLIX (5/1997), s. 19; J. Delumeau, *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1987, s. 369) pisze wręcz: „Odrodzenie było niewątpliwie bardziej pogańskie, ale i bardziej chrześcijańskie niż poprzedzająca je epoka”.

na niewiedza. Godząc w sobie wieki średnie z renesansem, antycypując humanistyczne peany nad *dignitas humana*, nie porzuca bynajmniej perspektywy teocentrycznej. Dlatego też zamiar odpowiedzi na pytanie, kim w świetle filozofii Mikołaja z Kuzy jest człowiek, zmusza odpowiadającego, by w swym namyśle cofnął się do kategorii tego, co z człowiekiem nierozzerwalnie związane, co fundując jego byt staje się gwarantem jego tożsamości i zarazem kluczem do rozwikłania zagadki istnienia. Tą kategorią jest w myśli Kuzańczyka Bóg i z tegoż powodu wymiar owej myśli, który dotyczy zagadnienia człowieka, nazwać wypada „antropoteologią”. Rozwinięciem sensu tego sformułowania, skupiającego istotę badanej tu filozofii, motywowany będzie poniższy wywód; chcąc możliwie wierne odtworzyć strukturę myślenia Mikołaja z Kuzy, postępującego od tego, co ogólne do tego, co szczegółowe, wyjdzie od umożliwiającego wszelki dyskurs bytu absolutnego, by poprzez zagadnienie świata i stosunku stworzenia do Stwórcy dotrzeć do sprawy człowieka, wykazując charakter ich wzajemnych relacji i ostateczną nieusuwalność tego, co absolutne.

1.

W duchu na poły anzelmiańskim dowiadujemy się najpierw, że istnieje jakieś Maksimum, od którego nic większego być nie może. Będąc Największym, stanowi pełnię, której niczego nie brakuje, a przeto jest Jednością, doskonale wolną od wszelkich ograniczeń, skoro poza nią samą nie ma już nic.

Tak więc absolutne Największe – pisze Kuzańczyk – to jedność, która jest wszystkim i w której – jako w Największym – jest wszystko. A ponieważ nie ma ona żadnego przeciwstawienia, tedy jest tożsama również z najmniejszym. Dlatego jest we wszystkim. Ponieważ zaś jest absolutem, więc też jest w akcie [actu] wszelkim możliwym bytem nic nie zapożyczającym od rzeczy, boć wszystkie one z niego³.

Owa wieczna tożsamość, w której zbiegają się i zacierają wszelkie przeciwieństwa, będąca doskonale prostym „nadbytem, który wchłonął sprzeczność”⁴,

³ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I Kania, Kraków 1997, s. 47.

⁴ A. Synowiecki, *Prawda i uwielbienie. Komentarz do dialogu „O Bogu ukrytym”*, Studia Gdańskie V (1983), s. 203. Mikołaj sprzeciwia się przenoszeniu ograniczeń ludzkiego rozumu na tworzone przez rozum pojęcie Boga. Wielce jest prawdopodobne, że zgodziłby się ze słowami Lwa

przekracza jakikolwiek porządek rzeczy skończonych: *finiti et infiniti nulla proportio*⁵. Między skończonym a nieskończonym rozciąga się nieskończoność. Le-ciwa drabina bytów, na szczycie której tradycyjnie umieszczano Boga, zostaje zniesiona; przestaje być możliwa w świetle tego fundamentalnego faktu, że nieskończone nie może uczestniczyć w żadnej hierarchii ani żaden dystans nie może być wyznaczony między przedostatnim a rzekomo ostatnim jej szczeblem⁶. Ale ten radykalnie transcendentny charakter Największego zostaje uzupełniony równie radykalną immanencją. O ile Bóg jest czymś, to jest to coś, co nie posiadając granic, samo jest granicą, coś, czemu żadna *quidditas* zgoła nie przysługuje, jako że samo jest wiecznotrwałą bytowością wszystkich rzeczy. Bóg – czytamy – „jest [bytem], »który jest« i »byt« [*esse*] jest Jego imieniem, i jest On bytem samym, do którego dążą wszystkie [byty pochodne]”⁷. Jest absolutem; miejscem, z którego wszystko wyszło i do którego zmierza, początkiem i końcem, zasadą i celem⁸. Rzeczy mają się do niego tak, jak linie skończone do nieskończonej prostej i jak liczby do jedności – uczestniczą w nim jako w swej zasadzie⁹. Zasada ta jest w istocie samym bytem tego, co konstytuuje, toteż

Szestowa: „Sprzeczności istnieją tylko dla nas, tylko my bowiem we wszystkim szukamy »podstawy« i bez podstawy nie możemy nie tylko myśleć, ale nawet istnieć. Dla Boga tymczasem sprzeczność to słowo pozbawione treści, »podstawy« nie mają z Nim nic wspólnego. Znajduje się On poza sprzecznościami i podstawami [...]” (L. Szestow, *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, Kęty 2005, s. 102-103).

⁵ Mikołaj z Kuzy, dz. cyt., s. 50: „Jest oczywiste samo przez się, że nie ma współmierności [*proportionem*] między nieskończonym a skończonym; wynika to całkowicie jasno również z tego, że tam, gdzie odkrywamy to, co przekracza, i to, co jest przekraczane, nie docieramy do Maksimum pojętego w sposób prosty, gdyż oba – przekraczające i przekroczone – są czymś skończonym”. Por. np. św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 2, 3, przeł. P. Bełch, Londyn 1975: „Jeśli już, przypuścimy, można udowodnić istnienie Boga, to chyba jedynie ze skutków Jego, a te, wiadomo, nie stoją w żadnej proporcji do Niego, albowiem Bóg jest nieskończony, skutki są skończone; nie ma zaś żadnej proporcji między skończonością a nieskończonością”.

⁶ Por. E. Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, przeł. M. Domandi, New York 2000, s. 25-26. Nie sposób jednak zaprzeczyć, że Kuzańczyk o pewnym rodzaju gradacji bytów wspomina: ponieważ rzeczy są różne i nie ma dwu takich samych, to wszystkie „jawią się jako ustopniowane między sobą, dzięki czemu żadna nie pokrywa się z drugą” (dz. cyt., s. 182).

⁷ Mikołaj z Kuzy, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski? Kazanie na uroczystość Objawienia Pańskiego. Brixen 1456*, przeł. A. Synowiecki, Studia Gdańskie VI (1986), s. 273.

⁸ Por. tamże, s. 265-266.

⁹ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 81.

Bóg jest bytem każdego bytu, tak jak jedność jest bytem każdej liczby. Lecz jak jedność nie jest ani dwoistością, ani troistością, tak Bóg nie jest ani niebem, ani ziemią. Jedność jest początkiem i końcem dwoistości, dwoistość bowiem zamyka się w jedności, i gdy ta zostaje zniesiona, traci swój byt¹⁰.

Rzeczy skończone istnieją przeto wyłącznie na mocy istnienia jednej, absolutnej i nieskończonej zasady, jaką jest Bóg. Tym samym zawiera on w „zwinieciu” (*complicatio*) wszystko na podobną modłę, jak punkt zawiera linię, spoczynek – ruch, terażniejszość – czas, tożsamość – różnorodność, równość – nierówność, jedność – wielość i tak dalej. Jest z kolei Najwyższy „rozwinieciem” (*explicitio*) rzeczy stworzonych udzielając im wszystkim bytu: „zatem jest zwinieciem wszystkich rzeczy o tyle, że wszystkie one są w Nim. Rozwinieciem ich jest o tyle, że sam jest we wszystkich”, a stąd „skoro jest zwinieciem, wszystko w Nim jest Nim samym, jako zaś rozwinieciem jest On we wszystkich rzeczach tym, czym one są, tak jak prawda w obrazie”¹¹. Zniesione dzięki temu zostaje owo dialektyczne napięcie między jednością Bytu a mnogością bytów, które od zawsze frapowało filozofów. Widzimy wszakże, jak bezwzględny pierwszeństwem wobec części cieszy się w tej perspektywie całość: podobnie bowiem, jak „wszystkie palce biorą [...] swój byt z pełni bytu ręki i gdyby byt palców nie uczestniczył w bycie ręki, nie istniałyby [one]”¹², tak też w stworzeniach wszystko sprowadza się do bytu Boga.

2.

Jest atoli inna jeszcze kategoria wyrażająca prymat jedna nad wielością, a jest nią Wszechświat. Jest on wszystkim tym, co istnieje w Bogu; sam jednak, jako stworzony, Bogiem nie jest, chociaż możliwie najbardziej się do niego upodabnia. Będąc na sposób Największego, jako jedność, poza którą żadna rzecz już istnieć nie może, pozostaje wszak jednością skończoną, ograniczoną przez Największe nieskończone, a przeto, w przeciwieństwie do niego, niewolną od wielości. Mikołaj nazywa ten sposób istnienia „ściągnięciem” (*contractio*) bytu najwyższego do formy ograniczonej; Wszechświat więc – owa „powszechność, tzn. jed-

¹⁰ Tenże, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*, s. 272.

¹¹ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., ss. 127-128 i 130.

¹² Tenże, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski?*, dz. cyt., s. 274.

ność mnóstwa”¹³ – istnieje kontrakcyjnie jako ściągnięte Maksimum, tak jak wszystkie figury i bryły kontrakcyjnie objawiają nieskończoną linię¹⁴. Jednak skoro jest wszech-światem, uniwersum tego, co jest, nie może być poza nim już nic innego, żadne miejsce ani żadna przestrzeń, bo wszystko, co istnieje, mieści się w nim. Niepodobna więc – oświecona niewiedza znów śmiało staje tu wbrew tradycji – mówić o centrum Wszechświata, jeżeli nie ma on swego obwodu.

Ale Kuzańczyk nie rezygnuje do reszty z idei środka. W swej kosmologii pozbawia co prawda Ziemię centralnego miejsca we Wszechświecie, lecz nie awansuje na to miejsce, jak zechce Kopernik, Słońca; idzie raczej o wiele dalej, lokując w owym centrum Boga. Kosmos Kuzańczyka nie jest tedy ani geo-, ani helio-, lecz konsekwentnie teocentryczny. Jak łatwo zrozumieć, środek to jednak umowy. Przejawszy z pism hermetycznych¹⁵ metaforę, którą przeszło stulecie później zasłynie Giordano Bruno, a wedle której Bóg jest kulą, której środek jest wszędzie, obwód zaś nigdzie, raz jeszcze z emfazą daje Mikołaj wyraz przekonaniu o nieskończonym, choć ograniczonym, charakterze Wszechświata i absolutnie nieskończonym bytowaniu Boga¹⁶. To właśnie przez kontrakcyjne istnienie Wszechświata może absolutne Maksimum, będąc zarazem aktualną egzystencją wszystkich rzeczy w Jedności, istnieć w rzeczach na sposób wielości. I tak jak Wszechświat jest ściągniętym bytowaniem największej powszechności, czyli Boga, podobnie też „wszelka rzecz istniejąca rzeczywiście [*actu*] kontrahuje to, co powszechne, tak by rzeczywiście było tym, czym ona jest”¹⁷. Dzięki temu

¹³ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 133.

¹⁴ Tamże, s. 130.

¹⁵ Zwraca na to uwagę M.F. Tokarski w swojej *Filozofii bytu Mikołaja z Kuzy*, Lublin 1958, s. 203, przypis 8.

¹⁶ Na tymże przekonaniu zasadza się, jak wskazuje T. Whittaker (*Nicholas of Cusa*, „Mind” 34 (136), 1925, s. 449), najjaskrawsza bodaj różnica między Kuzańczykiem a Giordanem Brunem: dla pierwszego bowiem Wszechświat inaczej był nieskończony: nie aktualnie, gdyż nie jest Bogiem – podczas gdy w panteistycznym systemie Nolańczyka takie rozróżnienie byłoby daremne. W ścisłym wszakże sensie, jak zauważa Alexander Koyré, dla Mikołaja z Kuzy wszechświat nie jest nieskończony (*infinitum*), lecz nieograniczony (*interminatum*) (zob. A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998, s. 19). W kontekście nowej kosmologii Mikołaja warto zaś odnotować uwagę Arthura Lovejoy’a, że choć rozważania Kuzańczyka „dostarczyły, jako rodzaj produktu ubocznego, nowej tezy astronomicznej, ich zasadniczym zadaniem było zilustrowanie głównego filozoficznego przekonania autora [...]” (A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybyłowski, Gdańsk 2009, s. 107).

¹⁷ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 135.

Kuzańczyk rzecz może, zainspirowany Anaksagorasem: *quodlibet in quodlibet* – „Bóg za pośrednictwem wszystkiego jest we wszystkim oraz [...] wszystko za pośrednictwem wszystkiego jest w Bogu”¹⁸. W akcie niepojętej teofanii Bóg jako byt wszystkich bytów objawia siebie w bycie.

Tak więc „w świecie [*cosmos*] Kuzańczyka – czytamy u Ernsta Cassirera – nie ma już żadnego jednostkowego istnienia, które nie łączyłoby w sobie zarówno »jedności«, jak i »inności«, trwania i ciągłej przemiany”¹⁹. Pozwala to widzieć każdą rzecz jako pryzmat skupiający w sobie całość bytu albo też zwierciadło reflektujące – nasuwają się tu pewne skojarzenia z Leibnizjańską monadą – wszystko, co je otacza. Jednakże, jak już zdążyliśmy zobaczyć, prawdziwym, absolutnym zwierciadłem może być tylko to, co absolutne. Tylko Boga nazwać może Mikołaj „żywym lustrem wieczności, będącym formą form”²⁰. Lustro to atoli wyjątkowe: próżno w nim szukać obrazów czy odbić, bo jest tam sama tylko Prawda; obrazem zaś jest raczej ten, który zechce się w tym lustrze przejrzeć i wszystko to, co w nim – Bogu – istnieje kontrakcyjnie. Najwyższy jest zatem wzorem wszystkich rzeczy stworzonych. Ponieważ zaś, zupełnie jak w porządku stworzenia, również w porządku poznania całość wyprzedza część, niepodobna poznać cokolwiek nie poznawszy uprzednio Boga i nie sposób poznać Boga nie poznając jednocześnie rzeczy²¹. Natura ludzkiego umysłu czyni jednak to zadanie zgoła niewykonalnym. Owa *mens* bowiem – wykląda Mikołaj – bierze swoją nazwę od czasownika *mensurare* – mierzyć. Jako „żywa miara” mierzy tedy umysł wszystko

po to, aby mógł osiąść swoją własną miarę [...]. Ale szukając wszędzie swojej miary, [...] znajduje ją jedynie tam, gdzie wszystkie rzeczy są jednym. Tam znajduje się dokładna prawda, bo tam jest jego adekwatny wzór²².

¹⁸ Tamże, s. 136.

¹⁹ E. Cassirer, dz. cyt., s. 179.

²⁰ Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, XV, 65 (za: N.J. Hudson, *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington D.C. 2007, s. 88).

²¹ „Przeto, jeśli nie zna się Boga, który jest wzorem dla wszechświata, to jest oczywiste, że nie można niczego wiedzieć o wszechświecie, a jeśli nie zna się wszechświata, to nie można niczego wiedzieć o jego częściach. W ten sposób wiedza o Bogu i wiedza o wszystkich rzeczach poprzedza wiedzę o jakiegokolwiek rzeczy” (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, przeł. A. Kijewska, Kęty 2008, s. 191).

²² Tamże, s. 183-185.

Cóż jednak umysł wiedzieć może o tej najdoskonalszej mierze poza tym, że jest? Jaką miarę przyłożyć do miary absolutnej? Jak ją sobie przybliżyć? Czytamy u Ernsta Cassirera:

Wszelka wiedza zakłada jakieś porównanie, a to z kolei, jeśli rozumieć je ściśle, nie jest niczym innym jak mierzeniem [measurement]. Lecz jeżeli jakiegokolwiek przedmioty mają być mierzone jedne przez drugie, wówczas pierwszym, nieuchronnym założeniem musi być warunek ich jednorodności [homogeneity]. Muszą być zredukowane do jakiejś wspólnej miary; muszą dać się pomyśleć jako przynależne do tego samego porządku ilościowego. Jednakże warunek ten staje się niemożliwym do spełnienia, skoro tylko cel, przedmiot wiedzy, nie jest już czymś skończonym, uwarunkowanym, pojedynczym, lecz raczej przedmiotem absolutnym²³.

Nulla proportio – z całą mocą znajduje tu swój wyraz nieubłagana transcendentja Największego. Bóg, choć obecny w każdej rzeczy, przekracza wszystko tak dalece, że nie daje się objąć intelektem. Nieuchronna staje się konstatacja, że „ponad wszelkim dyskursem rozumu leży w sposób niepojęty absolutne i nieskończone”²⁴. To rodzić musi apofatyzm, ów „kod niewypowiedzianej tajemnicy istnienia”²⁵, w którym człowiek pojmuje, że tym bardziej zbliża się do Absolutu, im bardziej się od niego oddala. „Wiemy – powiada Karl Barth – że Bóg jest tym, o którym nie mamy wiedzy, i że właśnie ta nie-wiedza stanowi problem i źródło naszej wiedzy”²⁶. Mikołaj doskonale zdaje sobie sprawę z ułomności języka, kiedy przychodzi mu zmierzyć się z bytem najwyższym²⁷. Jak wyrazi się

²³ E. Cassirer, dz. cyt., s. 10.

²⁴ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 53. Kto wie, czy to właśnie tutaj najbardziej nie dają znać o sobie inspiracje neoplatonickie. Por. Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, t. II: „Ono zaś, jak jest ponad umysłem, tak jest także ponad poznaniem [*epekeina nou kai noēseōs*]” (V, 3, 12), „Nie można Go sobie uświadomić ani za sprawą wiedzy ([*epistēmē*]), ani za sprawą myślenia ([*nōsis*]), [...] lecz tylko za sprawą »obecności« ([*parousiā*]), która jest wyższa od wiedzy” (VI, 9, 4) etc.

²⁵ P. Hadot, *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, Warszawa 2003, s. 239.

²⁶ K. Barth, *Noc*, przeł. G. Sowiński, „Znak” 446, 1992, s. 33.

²⁷ „Ten [...], kto pragnie dotrzeć do sensu, powinien raczej swój umysł wnieść ponad znaczenie i cechy słów, niż trzymać się ich uparcie, skoro nie są one zdolne w pełni sprostać rozlicznym tajemnicom intelektu” (Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 48). Józef Bańka pisze: „Rozważania filozofów wypowiedzianych się o Absolutnie napotykały punkt, w którym język ustępuje przed milczeniem, natomiast element komunikacji zanika na rzecz serca: *Cor ad cor loquitur*” (J. Bańka, *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*, Katowice 2003, s. 53). Por. także uwagę Karola Tarnowskiego (*Wiara i myślenie*, Kraków 1999, s. 84), który sugere-

potem Karl Jaspers, „mowa zawodzi w obliczu tego, co nam umyka przy próbie uprzedmiotowienia”²⁸ – cóż zaś bardziej się wymyka niż to, co ab-solutne, bezpodstawne, niczym niezwiązane? Dlatego też o Bogu nie można powiedzieć ani że jest niczym, ani że jest czymś: „Nie jest Niczym, albowiem nazwą Niczego jest właśnie Nic. [...] Nie jest też czymś, bo przecież Coś nie może być Wszystkim”²⁹.

3.

Tak oto dochodzimy do miejsca, w którym leży jako fundament *conditio humana* przyrodzona indolencja ludzkiego poznania, o której w swej *Komedii* powiada Dante: „Darmo się człowiek w tej nadziei miota,/ Że swym rozumem szlaki poodwija,/ Którędy działa Trójjedna Istota”³⁰. Pomimo wszakże całego swego teocentryzmu, tak niepodzielnie dominującego we wszystkich jej aspektach, jest myśl Kuzańczyka w pewien zadziwiający sposób skupiona najpierw na człowieku. Opozycja między skończonym a nieskończonym – powołajmy się znów na opinię Ernsta Cassirera – nie ma być dłużej czysto dogmatyczna, lecz widziana w świetle warunków ludzkiej wiedzy i w nim zgłębiana; Kuzańczyk bowiem, wbrew pozorom, w pierwszym rzędzie nie pyta o Boga, tylko o to, czy można o nim cokolwiek wiedzieć³¹.

ruje, że człowiek, chcąc orzekać o Bogu, nie tylko na poziomie języka, ale i samego doświadczenia, niezawodnie mierzy się z pustką. Pustka ta nie wynika wszelako z „braku treści”, lecz z jej – właściwego nieskończoności – nadmiaru (tamże, s. 143, gdzie autor omawia myśl Gabriela Marcela).

²⁸ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przeł. A. Wołkiewicz, Wrocław 1998, s. 33.

²⁹ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym. Rozmowa dwóch, z których jeden jest poganinem, drugi zaś chrześcijaninem*, przeł. I. Kania, „Znak” 491, 1996, s. 62.

³⁰ Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, Kraków 2009, *Czystiec* III, 34. U Kuzańczyka troista natura Najwyższego zostaje objawiona na drodze oświeconej niewiedzy jako jedność (Ojca), która rodzi jedność będącą równością jedności (Syna), a nadto zespolenie (*connexio*) tych dwojga – Ducha (zob. np. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., ss. 61-62, 65, 89 i in.). W wyjaśnieniu tych niepojmowalnych kwestii pomagają analogie matematyczne; czytamy na przykład: „Największe istnieje w sposób prosty jako największa linearność, którą możemy określić mianem istoty; oraz jako [Maksimum] trójkątne, które można nazwać trójcą; oraz jako koliste, które można nazwać jednością; oraz jako kuliste, które można nazwać istnieniem w akcie” (tamże, s. 87). W nieskończoności bowiem linia, trójkąt, koło i kula są tym samym, trójca zaś – jednym.

³¹ Zob. E. Cassirer, dz. cyt., s. 10.

Ale skoro nie można wiedzieć nic o racji wszystkich bytów – poza jej najbardziej ogólną charakterystyką – to i owe byty stają się dla umysłu nieosiągalne. Człowiek jawi się przez to istotą bezlitośnie skazaną na niewiedzę, w gąszczu własnych rojeń zmuszoną do błędzenia po omacku. Choć dąży do prawdy, zdany jest na domysły (*coniecturae*). Obrazuje to Mikołaj metaforą, o której pisze Bogdan Suchodolski:

Prawda ludzka jest zawsze prawdą wielorakich prawd. [...] Wielobok zbliża się do koła i im więcej ma boków, tym większe to zbliżenie, wiemy jednak, iż nigdy nie stanie się kołem – tak rozum ludzki zbliża się dzięki wielości mniemań do nieskończonej Prawdy, chociaż jej nigdy nie osiągnie, ponieważ jest ona czymś jakościowo odmiennym od skończonego umysłu³².

Nie dziwi więc, że „każdy, kto uważa, że coś wie, wydaje [...] się szalony, bo przecież nic wiedzieć nie można”³³. Daleko jednak Kuzańcykowi do pesymistycznego sceptycyzmu. W sokratejskim duchu dialektycznej oscylacji między wiedzą a niewiedzą dowiadujemy się, że tylko poprzez pokorną asercję własnych ograniczeń może człowiek, by posłużyć się słownikiem Parmenidesa, zstąpić z drogi mniemań, a wkroczyć na drogę prawdy. Stajemy się bowiem tym mądrzejsi, im za większych się uznamy ignorantów³⁴. „Ten, kto sądzi, że wie, o wiele mniej wie od tego, kto uważa, że nie wie”³⁵. Dlatego to, co prawdziwie ludzkie, najpełniej się objawia w tym, co proste, nieskażone złudnym przeświadczeniem o własnej uczoności; i dlatego też tytułowy idiota może powiedzieć: „Skoro wyznaję, że jestem pozbawionym wiedzy laikiem, to już nie obawiam się odpowiedzieć na żadne pytanie”³⁶, pozostali zaś bohaterowie dialogu, Mówca i Filozof, stwierdzić muszą z podziwem, że „prostaczkowie na drodze wiary jaśniej ujmują to, co filozofowie dzięki rozumowi”³⁷. Niewiedza jako wiedza najwyższa, mądrość jako głupota; człowiek zaś jako ten, który usilnie próbuje wyrwać się z kręgu paradoksów tego świata ku samemu Bogu – Wiedzy i Mądrości prawdziwej – oto zręby antropologicznego manifestu Mikołaja z Kuzy.

³² B. Suchodolski, dz. cyt., s. 148. Por. Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 50.

³³ Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym*, dz. cyt., s. 61.

³⁴ Tenże, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 46.

³⁵ Tenże, *O Bogu ukrytym*, dz. cyt., s. 60.

³⁶ Tenże, *Laik o umyśle*, dz. cyt., s. 73.

³⁷ Tamże, s. 69.

Człowiek wszakże, pomimo całej swojej poznawczej nieporadności, pozostaje najbardziej spośród wszystkich stworzeń wyróżniony. Kuzańczyk, choć uświadamia, że byty od Stwórcy oddziela nieskończone „pomiędzy”, wcale nie odziera przy tym człowieka z godności; więcej nawet, przypisuje ją w pewien sposób całemu światu. We wszystkim bowiem, co istnieje, forma nieskończona przybrać musiała postać skończoną, istniejąc w tym odtąd na sposób kontrakcyjny, toteż „wszelkie stworzenie to jakoby skończona nieskończoność albo stworzony Bóg”³⁸. Ale to człowiek dzierży wśród tych „skończonych nieskończoności” palmę pierwszeństwa i to on – „Bóg ludzki”³⁹ – najbardziej się do Stwórcy upodabnia. Sam staje się bowiem twórcą własnego świata – świata przypuszczeń. Będąc niczym Bóg, stanowi też ziemską, względną i ograniczoną, miarę wszechrzeczy i jako ta miara staje się źródłem różnicowania wartości w procesie, w którym, jak wyrazi się Ernst Cassirer, Bóg bije monety, ale to człowiek określa, ile będą warte⁴⁰. Choć cała rzeczywistość istnieje w sposób najdoskonalszy z możliwych⁴¹, wszelka ta doskonałość zbiega się w miejscu, któremu na imię człowiek. Jeżeli wszystko jest we wszystkim, a Wszechświat jest pierwszą kontrakcją Największego, wówczas rzecz można, iż człowiek jest pierwszą kontrakcją Wszechświata. „Czy dziw, że świat poznać/ Potrafią ludzie, w których świat zawarty cały,/ A wraz z nim także bóstwa mały obraz mieszka?” – pytał rzymski

³⁸ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 124.

³⁹ „Człowiek jest Bogiem, ale ponieważ jest człowiekiem, nie jest Bogiem absolutnym. Jest więc Bogiem ludzkim” (Mikołaj z Kuzy, *De conjecturis*, II, 14, za: B. Suchodolski, dz. cyt., s. 149).

⁴⁰ E. Cassirer, dz. cyt., s. 44. Idąc w ślad za tą myślą, przypisuje autor Kuzańczykowi, bodaj czy nie na wyrost, poglądy charakterystyczne dla pelagianizmu: „Jakże ów jedyny probierz wartości miałby sam być bezwartościowy? Jak miałby tkwić w skażeniu [natury] i w grzechu? [...]” (tamże). Por. np. S. Swieżawski, *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, Kraków 1987, s. 129, gdzie autor świadczy na rzecz tezy, że Kuzańczykowi koncepcja grzechu pierwotnego była jednak bliska.

⁴¹ „Gdy rzekł Stwórca: »Niech się stanie!«, ono [*scil.* wszelkie stworzenie], nie mogąc stać się Bogiem, będącym samą wiecznością, stało się tym, co do Boga najpodobniejsze. Z tego wnosić można, iż każde stworzenie jako takie jest doskonałe, choć w zestawieniu z innym wydaje się mniej doskonałe. [...] I nie pragnie już być żadnym innym stworzeniem, nawet doskonalszym, lecz chce tylko jak najdłużej zachowywać tudzież udoskonalać dobro, które otrzymało od Najwyższego, miłując je niby jakiś boski depozyt” (Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt., s. 124-5). Warto może w tym miejscu odnotować uwagę Agnieszki Kijewskiej, która sugeruje, iż to tendencje nominalistyczne, z którymi zetknął się Mikołaj na Uniwersytecie Heidelberskim, mogły wpłynąć na „przekonanie, że każda rzecz na świecie jest jednostkową, niepowtarzalną i unikalną manifestacją najwyższego Wzoru, czyli Boga” (A. Kijewska, *Mikołaj Kuzańczyk*, Kraków 2009, s. 15).

poeta⁴². Starożytna ta intuicja nieobca jest i Kuzańczykowi. Człowiek, *imago Dei*, „coś naraz stwarzającego i stwarzanego”⁴³, słusznie już przez Greków nazwany został mikrokosmosem, ponieważ jako gatunek zawiera w sobie w zwięźnięciu pełnię bytu, wszystkie istniejące w świecie natury. Jest w nim przeto troistość⁴⁴: zarówno to, co cielesne, zmysłowe, to, co rozumowe, a także to, co umysłowe – duchowe⁴⁵. W kontekście poznania, zmysły potwierdzają swoją nieodzowność. Kuzańczyk mówi wręcz o zasianiu „boskiego nasienia” – intelektu – w „ziemi świata zmysłów” i że „moc tę zasiano, aby mogła wzrastać (nie jak powiada Platon) i pobudzona podziwem szukać Boga”⁴⁶. W kontekście wiary wszelako, jak twierdzi Apostoł (*Ga* 5:16 i in.), ciało – skażona grzechem natura – jest przeciwne duchowi i pożąda przeciwko niemu. Podkreśla Mikołaj w drugim rozdziale *De pace fidei*, że człowiek obdarzony został wolną wolą, wskutek czego egzystuje w wiecznym rozdarciu między tym, co w nim zwierzęce, a tym, co duchowe⁴⁷. Ciało nie tylko „pożąda przeciwko duchowi”, ale wręcz ciągnie człowieka ku temu, co niskie, odwracając od najwyższego dobra, tego, co „wzniosłe, duchowe i wieczne”⁴⁸. Ostatecznym tedy celem człowieka staje się

⁴² Maniliusz, *Astronomica* IV, 893-909 (za: J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1997, s. 84).

⁴³ E. Cassirer, dz. cyt., s. 40.

⁴⁴ Wszystko zresztą istnieje w sposób troisty, jako że „wszystko, co ma początek, nosi w sobie podobieństwo początku i dlatego we wszystkich rzeczach odkrywa się w jedności substancji trójcę na podobieństwo prawdziwej Trójcy i Jedności substancji Wiecznego Początku” (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, dz. cyt., s. 201). Toteż we wszystkich stworzeniach mówić można o jedności, równości i złożeniu tudzież materii (możliwości), formie (istnieniu) oraz złożeniu tworzącym trzecią wartość a zarazem jedność. Por. np. Święty Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, I, V, 5, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 15.

⁴⁵ W tym klasycznym, trychotomicznym podziale umysł (duch) jest jedynym elementem właściwym człowiekowi; zdaniem Kuzańczyka, zwierzęta także mają rozum, ale nie mają władzy rozróżniania między rozumowaniami: „Umysł jest formą, która rozróżnia między rozumowaniami, tak jak formą rozróżniającą dla zmysłów i wyobrażeń jest rozum” (Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, dz. cyt., s. 84).

⁴⁶ Mikołaj z Kuzy, kazanie *Videte ne contemnatis unum ex his pusillis*, [w:] *Opera*, Basel, 470 (za: F.E. Cranz, *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought*, „Speculum” 28 (2), 1953, s. 313).

⁴⁷ Zob. P.R. Blum, *Nicholas of Cusa and the Anthropology of Peace*, [w:] *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, red. H.Ch. Günther, A.A. Robiglio, Leiden–Boston 2010, s. 278.

⁴⁸ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, dz. cyt. s. 205. W innym miejscu czytamy o „zarazie żądz cielesnych” (tamże, s. 229).

pokonanie własnej cielesności, a co za tym idzie: transcendowanie swojego człowieczeństwa. Nie sposób jednak, jak czytamy, dokonać tego własnym staraniem:

Otóż nikt nigdy o własnych siłach nie potrafił wznieść się ponad samego siebie oraz własną naturę, od samego wszak początku tak bardzo podległą grzechom cielesnej żądz, aby przewalczwszy własne pochodzenie, dostąpić wieczności niebiańskiej – nikt okrom jednego tylko Jezusa Chrystusa, który zstąpił z nieba⁴⁹.

4.

Otwiera się tu przed nami drugi wymiar Mikołajowej antropoteologii, w którym myślenie o człowieku i myślenie o Bogu wiążą się ze sobą najściślej, ponieważ oto sam człowiek najściślej wiąże się z Bogiem. Tylko Chrystus – człowiek w Bogu i Bóg w człowieku – uchodzić może za klucz do zrozumienia tej, na wskroś chrześcijańskiej przecież, koncepcji⁵⁰.

Natura człowieka – najdoskonalsza z natur stworzonych – nie mogła się była zjednoczyć z naturą boską w sposób uniwersalny, lecz tylko w jednym, konkretnym i najdoskonalszym z ludzi. W akcie inkarnacji Boga w człowieka człowieczeństwo doznaje największego wywyższenia. U Stefana Swieżawskiego czytamy:

Zarówno doskonałość wszechświata, jak i jego byt uzależnione są od faktu Wcieleńia. Wszystko rozpadłoby się w nicość, gdyby człowiek – mikrokosmos nie został włączony i zjednoczony z boskością w fakcie Bożego narodzenia. [...] Chrystus, drugi Adam, jest [...] w mniejszym stopniu tym, który wyrównuje grzech Adama,

⁴⁹ Tamże, s. 205.

⁵⁰ P.R. Blum (art. cyt., s. 282) nie waha się stwierdzić, że w myśli Kuzańczyka chrystologia stanowi rodzaj wyższej (*enhanced*) antropologii. Zarazem cała Mikołajowa antropoteologia okazuje się na wskroś chrystocentryczna: człowiek poznaje „Boga ukrytego” w takiej tylko mierze, w jakiej ten zechce się objawić; najpełniej zaś, o ile nie wyłącznie, objawia się w Chrystusie. Dwa stulecia później podobną myśl tak sformułuje Blaise Pascal: „Znamy Boga jedynie przez Chrystusa. Bez tego pośrednika odjęte jest wszelkie obcowanie z Bogiem; przez Chrystusa znamy Boga. Wszyscy ci, którzy silili się poznać Boga i dowieść Go bez Chrystusa, znaleźli jeno bezsilne dowody. [...] W Nim tedy i przez Niego znamy Boga. [...] Jezus Chrystus jest tedy prawdziwym Bogiem ludzi” (B. Pascal, *Myśli*, fragm. 730 (547), przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1972, s. 322).

ile objawiającym się dzięki Wcieleniu najdoskonalszym człowiekiem, w którym odnaleziona zostaje i nabiera nowego blasku pełnią mądrości i wspaniałość wolnego od wszelkiego zła grzechu człowieczeństwa⁵¹.

Tylko zwyciężając własną naturę, jak poucza Pismo, może człowiek dostąpić Królestwa Niebios. I tylko w Chrystusie, prawdziwej zbieżności przeciwnieństw, unii przeciwnych sobie natur⁵², staje się to wykonalne. Godność człowieka zasadza się na tym niebywałym przywileju, że jako jedyny w całym Wszechświecie zdolny jest dzięki niepojętej łasce zaznać zjednoczenia z najwyższą doskonałością i poprzez uczestnictwo w naturze Syna samemu dostąpić bożego synostwa. Nim jednak w wiecznej doskonałości odnajdzie własne miejsce, odkryć musi swoją wieczną nietutejszość.

Nie będzie chyba przesady w stwierdzeniu, że Kuzańczyk antycypuje niektóre nurty filozofii XX wieku, rozwijając zwłaszcza *avant la lettre* swoistą fenomenologię spojrzenia⁵³. W traktacie *De visione Dei* ścienny wizerunek, ikona obserwowana przez różne osoby z kilku różnych miejsc, spogląda na patrzących w nie mniejszym stopniu, niż sama jest oglądana. Rychło okazuje się – wskazuje Michel de Certeau – że owo

spojrzenie [gaze] podąża za idącym wszędzie. [...] Co więcej, wszystkie te ruchy śledzi [haunts] to samo spojrzenie, nawet jeśli kierują się w przeciwległe strony. [...] Spojrzenie [bowiem] nie jest ani przedmiotem, ani obrazem, ani pojęciem i, by użyć zwrotu Lacana: »nie ma swego miejsca«, jest wszędzie i nigdzie⁵⁴.

Patrzanie na obraz – patrzące oblicze Innego – jawi się wglądem *in se ipsum*; w owym wglądzie patrzący zatracą siebie w Innym, by w końcu samego siebie w nim odnaleźć. W zadziwiający sposób to, co substancjalnie podmiotowe, traci swoją substancjalność. „Spojrzenie innego wyklucza posiadanie obrazu

⁵¹ S. Swieżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Tom VI. Człowiek*, Warszawa 1983, s. 433.

⁵² Jak pisze Kuzańczyk w *De visione Dei*: „Jest zarazem prawdą i odbiciem, zarazem Bogiem i stworzeniem, skończonym i nieskończonym. Chrystus jest drogą do prawdy i zarazem prawdą samą; jest drogą do życia i zarazem życiem samym” (za: F.E. Cranz, art. cyt., s. 312).

⁵³ Pokrewne wątki znaleźć będzie można w myśli dwudziestowiecznej, m.in. u myślicieli takich jak Emmanuel Lévinas czy Jean-Luc Marion, a nawet u Jean-Paul Sartre’a.

⁵⁴ M. de Certeau, *The Gaze Nicholas of Cusa*, przeł. C. Porter, „Diacritics” 17 (3), 1987, s. 16-17.

na własność. Pozbawia spojrzenia, oślepia”⁵⁵. Już nie „ja”, ale „inny” staje się probierzem i rękojmią dla oceny tego, co jest; także oceny samego „ja”. Wciąż jednak absolutną miarę stanowić musi Inny absolutny, inny, którego nie da się usunąć. Woła zatem Kuzańczyk:

Toteż widzę, o Panie, iż Twoja twarz poprzedza każdą widzialną twarz, że jest prawdą i wzorcem wszystkich twarzy. Przeto każda twarz, która wpatruje się w Twoje oblicze, nie widzi nic poza samą sobą, albowiem widzi prawdę siebie samej. Kiedy patrzę na ten obraz ze wschodu, zda się, że nie ja nań, ale on na mnie spogląda; to samo dzieje się, gdy patrzę z południa czy z zachodu. Tak też Twoja twarz zwrócona jest do każdego, kto na Ciebie patrzy. [...] We wszystkich twarzach twarz wszystkich twarzy zjawia się, zawoalowana, jakoby w zagadce [enigma] – lecz nie możemy jej widzieć inaczej, dopóki nie wykroczymy poza wszystkie twarze do owej tajemnej ciszy, gdzie nie pozostaje już nic z wiedzy ni pojęcia twarzy⁵⁶.

W owej „tajemnej ciszy” przywrócona zostaje jedność stworzenia i Stwórcy, skończonego z nieskończonym, tożsamości i różnicy. Bóg staje się wszystkim we wszystkich.

Synostwo [filiatio] jest przeto usunięciem [ablatio] wszelkiej inności i rozróżnienia, rozłożeniem [resolutio] wszystkich rzeczy w jedno, co oznacza także przeniesienie jednego we wszystkie rzeczy. I to jest właśnie theosis⁵⁷.

*

To, co odmienne, co absolutnie różne, staje się tym samym. Granica między Bogiem a człowiekiem, zrazu powiększona do nieskończoności, jawi się teraz jakoby zatartą, Największy tyleż Innym, co Nie-Innym (*Non Aliud*). Jakże może być inaczej, skoro jest jedynym, który jest i skoro wszystko, co jest, a nawet to, co tylko być może, w nim jest zakorzenione? Jak widzieliśmy, w myśli Mikołaja z Kuzy Bóg stanowi jednocześnie źródło oraz cel, początek przed początkiem i koniec bez końca; człowiek – naraz prężny i znikomy – stanowi miejsce wyróżnione, bowiem to w nim, choć wszystko jest we wszystkim, dochodzi do najintymniejszego spotkania Stwórcy ze stworzeniem. Miejsce to wszakże niesamoistne, nieubłagane spoczywające w tym, którego środek jest wszędzie,

⁵⁵ Tamże, s. 18.

⁵⁶ Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, VI (za: E. Cassirer, dz. cyt., s. 32-3).

⁵⁷ Tenże, *De filiatione Dei*, III, 70 (za: N.J. Hudson, dz. cyt., s. 158).

obwód zaś nigdzie. Jeśli tedy Augustyn w swoich *Wyznaniach* najbardziej nawet prozaiczne zdarzenia z własnego życiorysu zechciał być podporządkować nadrzędnej perspektywie teologicznej⁵⁸, o ileż bardziej jest to konieczne w filozoficznej refleksji nad „ludzkim Bogiem”. Człowiek wszak jest o tyle, o ile jest Bóg; jego życie bez Boga nie tylko egzystencjalnie traci sens, ale w wymiarze ontologicznym traci jakąkolwiek rację bytu. „Istnieję o tyle tylko – znów na sposób Augustyna powiada Mikołaj – o ile mnie postrzegasz. Jeżeli odwrócisz ode mnie swoją twarz, ustanie mój byt”⁵⁹. Wszystko zatem, nawet to, co w człowieku najzupełniej ludzkie, od Boga wyszło i do Boga powraca. W antropoteologii Kuzańczyka myślenie człowieka i Boga, znaczone neoplatońską metafizyką jedności i chrześcijańskim objawieniem, nie mogło bodaj wyrazić się inaczej; a jednak, mimo całej swojej przewidywalności, jest to myślenie imponujące oryginalnością, urzekające głębią wejrzenia i rozległością zakreślanych przez siebie horyzontów. Myślenie, które choć zakorzenione jeszcze w tradycji, nie tylko otwiera wrota renesansu, ale śmiało przeciera szlak przed filozoficzną i teologiczną refleksją właściwą naszym czasom. Nade wszystko jednak, zarówno poprzez pytania, które stawia, jak i udzielane odpowiedzi, okazuje się ono uniwersalnie aktualne, tak jak uniwersalnie aktualne są dla człowieka pytania i wątpliwości, które przychodzi mu żywić w obliczu przeczuwanej przez siebie Nieskończoności.

MAN AND GOD IN THE ANTROPOTHEOLOGY OF NICOLAS OF CUSA

Summary

The paper is an attempt to answer a question about the shape of relations between the divine and the human in the philosophy of Nicholas of Cusa, and to reconstruct the way that leads him to their explication. A well-known and rather predictable theme concerning God's greatness, man's misery and a God-man exaltation putting this misery to an end achieves a specific form in Cusanus texts.

It is characterized by a dialectical tension between the creator and the creation, the unity and the multitude, the whole and the parts, the absolute and the limited; seemingly incompatible categories connect, and that which seemed inexplicable becomes explained. Here a radical transcendence does not interfere, but connects with immanency, infinity of God does not exclude an infinite universe, and a principle “everything in everything” does not imply pantheism. The High-

⁵⁸ Por. Święty Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, Warszawa 2001, *passim*, zwłaszcza II, IV-X, s. 25-30.

⁵⁹ Mikołaj z Kuzy, *De visione Dei*, VII, 24-25 (za: N.J. Hudson, dz. cyt., s. 86).

est One seems self-contradictory and it is only for learned ignorance (*docta ignorantia*) that one can sharpen a little their concept of Him. It teaches that every being carries inside a particle of that Being, existing in them by a contraction, so that the world, full of God, ceases to be a place of void and dreariness. Being a part of it, a man stands out through his intellect, by which he creates a world of his own, and is therefore appearing to be an earthly God, someone at the same time creating and created. Eventually however, this most perfect of all creatures turns out to be incapable of approaching God and it is only the most perfect of all men, Christ, who makes possible a deification (*theosis*) – a lasting participation of man in the godly nature through the ablation of every difference and otherness.

Key words: God, philosophy, theology, world, nature

Słowa kluczowe: Bóg, filozofia, teologia, świat, przyroda

Bibliografia

- Bańka J., *Mikołaj z Kuzy. Agnostycyzm filozoficzny a etyka prostomyślności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2003.
- Barth K., *Noc*, przeł. G. Sowinski, „Znak”, 446, 1992, s. 30-39.
- Bierdiajew M., *Głoszę wolność. Wybór pism*, przeł. H. Paprocki, wyd. Aletheia, Warszawa 1999.
- Blum P.R., *Nicholas of Cusa and the Anthropology of Peace*, [w:] *The European Image of God and Man. A Contribution to the Debate on Human Rights*, red. H.Ch. Günther, A.A. Robiglio, wyd. Brill, Leiden–Boston 2010, 271-284.
- Cassirer E., *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, przeł. M. Domandi, wyd. Dover Publications, New York 2000.
- Certeau M. de, *The Gaze Nicholas of Cusa*, przeł. C. Porter, „Diacritics” 17 (3), 1987, s. 2-38.
- Cranz F.E., *Saint Augustine and Nicholas of Cusa in the Tradition of Western Christian Thought*, „Speculum” 28 (2), 1953, s. 297-316.
- Dante Alighieri, *Boska komedia*, przeł. E. Porębowicz, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2009.
- Delumeau J., *Cywilizacja odrodzenia*, przeł. E. Bąkowska, wyd. PIW, Warszawa 1987.
- Domański J., *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, wyd. IFiS PAN, Warszawa 1997.
- Garin E., *Filozofia odrodzenia we Włoszech*, przeł. K. Żaboklicki, wyd. PWN, Kraków 1969.
- Gilson E., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przeł. S. Zalewski, wyd. PAX, Warszawa 1987.
- Hadot P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, przeł. P. Domański, wyd. Aletheia, Warszawa 2003.
- Hudson N.J., *Becoming God. The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, wyd. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2007.
- Jaspers K., *Wprowadzenie do filozofii. Dwanaście odczytów radiowych*, przeł. A. Wołkowicz, wyd. Siedmioróg, Wrocław 1998.
- Kijewska A., *Mikołaj Kuzańczyk*, wyd. WAM, Kraków 2009.
- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, przeł. O. i W. Kubińscy, wyd. Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 1998.
- Lovejoy A., *Wielki tańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*, przeł. A. Przybysławski, wyd. Słowo/Obraz Terytoria Gdańsk 2009.

- Mikołaj z Kuzy, *Gdzie jest nowo narodzony król żydowski? Kazanie na uroczystość Objawienia Pańskiego. Brixen 1456*, przeł. A. Synowiecki, „Studia Gdańskie” VI, 1986, s. 264-280.
- Mikołaj z Kuzy, *Laik o umyśle*, przeł. A. Kijewska, wyd. Marek Derewiecki, Kęty 2008.
- Mikołaj z Kuzy, *O Bogu ukrytym. Rozmowa dwóch, z których jeden jest poganinem, drugi zaś chrześcijaninem*, przeł. I. Kania, „Znak” 491, 1996, s. 60-65.
- Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, przeł. I. Kania, wyd. Znak, Kraków 1997.
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), wyd. PAX, Warszawa 1972.
- Plotyn, *Enneady*, przeł. A. Krokiewicz, wyd. PWN, Warszawa 1959.
- Siemianowski A., *Humanizm a chrześcijaństwo*, „Znak” XLIX (5), 1997, s. 12-20.
- Suchodolski B., *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, wyd. PWN, Warszawa 1968.
- Swieżawski S., *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. Tom VI. Człowiek*, wyd. ATK, Warszawa 1983.
- Swieżawski S., *U źródeł nowożytnej etyki. Filozofia moralna w Europie XV wieku*, wyd. Znak, Kraków 1987.
- Synowiecki A., *Prawda i uwielbienie. Komentarz do dialogu „O Bogu ukrytym”*, Studia Gdańskie V, 1983, s. 176-220.
- Szestow L., *Potestas clavium (Władza kluczy)*, przeł. J. Chmielewski, wyd. Antyk, Kęty 2005.
- Święty Augustyn, *De doctrina christiana. O nauce chrześcijańskiej. Tekst łacińsko-polski*, przeł. J. Sułowski, wyd. PAX, Warszawa 1989.
- Święty Augustyn, *Wyznania*, przeł. J. Czuj, wyd. DeAgostini–Altaya–PAX, Warszawa 2001.
- Tarnowski K., *Wiara i myślenie*, wyd. Znak, Kraków 1999.
- Tokarski M.F., *Filozofia bytu Mikołaja z Kuzy*, wyd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1958.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma teologiczna*, I, q. 2, a. 2, 3, przeł. P. Bełch, wyd. Oficyna Wydawnicza „Veritas”, Londyn 1975.
- Trinkauch Ch., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, wyd. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995.
- Whittaker T., *Nicholas of Cusa*, „Mind” 34 (136), 1925, s. 436-454.

Michał Węclawski, Uniwersytet Wrocławski
michau000@poczta.onet.pl