

3—

Nicolaus Cusanus módszerének dialektikai alapvonalai

Fejezet a renaissance-bölcselet történetéből

IRTA:
KLAMM REZSŐ

1938.

ABLAKA GYÖRGY KÖNYVNYOMDAJA SZEGED, KALVÁRIA UCCA 14.

XB 233378

X 249664

V. 33. 1

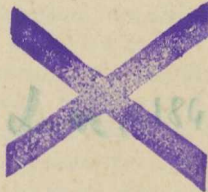
T / 544

Nicolaus Cusanus módszerének dialektikai alapvonalai

Fejezet a renaissance-bölcselet történetéből

IRTA:

KLAMM REZSŐ



1938.

ABLAKA GYÖRGY KÖNYVNYOMDÁJA SZEGED, KÁLVARIA UCCA 14.



SZTE Klebelsberg Könyvtár



J001188934

X 24 9664

A m. kir. Ferencz József-Tudományegyetem Bölcsészeti-,
Nyelv- és Történettudományi Karához benyújtott doktori ér-
tekezés.

Bíráló: Dr. *Bartók György* egyetemi ny. r. tanár.

Társbíráló: Dr. *Várkonyi Hildebrand* egyetemi ny. r.
tanár.

Az idén félezer éve annak, hogy egy Bizánctól Itália felé tartó gályán nagy megrázkódtatás érte a filozófiát. A tengeren ugyanis módszertani reformgondolata támadt valami kalandos múltú s eleven eszű németnek, akit szülőfalujáról Cusanusnak hívtak. Az illető — faképnél hagyva a bázeli zsinatot, — a görög egyházzal tervezett unió ügyében utazott 1437 tavaszán Konstantinápolyba. Többedmagával küldetésének 1438-ban végére járt. És ekkor, visszatérőben rájött, miképen fordíthatók egymással ellenkező szellemi áramlatok az egész emberiség haladásának előmozdítására. Esztendővel később az unió Firenzében tető alá került, de ez a bizonyos Cusanus és utána sokan mások többé nem felejtették, hogy az emberi szellemnek Végtelen Célra¹ kell törnie.

Sajnos, ez utóbbiak, ha mindjárt Cusanus bölcseségére, vagy — még oktalanabbul — a véges értelem mindenhatóságára esküdöztek is, nem épen dicsekedhettek előfutárak alapos ismeretével, illetve az értelmesség adományával. Mert könnyelműen tovasiklottak a felszínen ott, ahol az egykori 'frank' tengerjárónak roppant értelmi erőfeszítéssel támaszpontokat sikerült kimutatnia a gondolat mélységeiben. Ezeknek szeretnénk újból a nyomára bukkanni. Tán nem térünk el messze a Cusanus által megjelölt iránytól, hogyha az imént Célnek és Anaximandros² óta isteninek mondott Végtelenség felfoghatatlanságából indulunk ki, körvonalozzuk az emberi ismerés számára e répen nyíló kilátásokat, végül futólagos világképelemzéssel az utólérhetetlen istenemberi tökéletesség észkövetelményére utalunk. Cusanus módszerének dialektikus hullámmozgása tehát rendre fölveti előttünk: 1. az *Absolutum*, 2. az *intellectus* és 3. az *Universum* kérdéseit. — Az ezekre előkészítő történelmi részben fordítanunk kell e sorrenden, minthogy a renaissance hajnali ege alatt az ó-hellén partokhoz közel cirkáló Cusanus szemhatárán már felvillantak az ión-ajól kozmológiai törekvések csúcspontjai, de még egyúthozhatóan az őstörténet mozzanataival, melyet a nyugatiak ekként könyveltek el: „*In principio creavit Deus caelum et terram*“,³ köztük jónéhányan pedig így magyaráz-

1 „*finis infinitus*“ (*Apologia doctae ignorantiae* [ed. Heidelbg., 1932]; 10. 1.)

2 I. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin, 1922); 2. T. 15 (I, 34—35).

3 *Genes.* 1, 1.

tak: 'Isten eloben, vagyis a Logosban, az Igében, másszóval Krisztusban teremtette⁴ a világot'.⁵ És ép az egyfelől isteni, másfelől emberi világalkotás végső Értelmét — Plátó szerint az istenség „egyszülött”⁶ fiát, — fenyegette Kronos gyermekeinek sorsával: elnyeletéssel a neoplatonizmus remanáció-elmélete s extatikus szemléletmódja, az intellektuális vízió. Már most a cusanusi ismeretkritika minden nézeteltérés fölé emelkedve megsemmisíti a világréndszerező munka halálos ítéletét, mivel a régi s az új platonizmus felfogásbeli különbségét, egyáltalán az ellentmondások egész Kozmoszát: az Univerzumot helyénvalónak találja tekintettel arra, hogy a Világegyetem kérdése az abszolút Megoldhatatlanság örök problémájába bonyolódott.

Midőn Cusanus problémalátásának történeti előfeltételeivel és benső dialektikájával foglalkozunk, három külsőségre kell ügyelnünk: Cusanus 1. minden bölcseleti művében a Kifejezhetetlennek akart hangot adni s ezért tudatosan az értelemszerű beszéd korlátain túlfeszített fogalmakkal dolgozott. Rá is érvényes tehát, — amit maga vallott antik mesteréről, Platonról, — hogy könnyebb őt „a szavak burkában megcáfolni, mint tanítása velejében”.⁷ Énnélfogva 2. húzódozik a merev filozófiai műnyelv szokásos fordulataitól, melyek egyszer az ész szabaddabb lendületének kerékkötői, másszor kényelmes elméket kritikai készségük csillogtatására ösztökélő közhelyek. Ezekért busasan kárpótolja Cusanust az a felfedezés, hogy a mindennapi élet keresetlen szólásai néha igen mélyen gyökereznek az előtolakodó problémák természetében. A magyar szókincs meg épen fejedelmileg pazarnak mutatkozik az ötszáz éve Utrakelt ember bölcseletéhez mostani első, elsietett, bizonyára nem a legszerencsésebb látogatása alkalmából. Mégsem ragaszkodhatunk viszonzásul nyelvtisztasághoz, magyaros szórendhez a gondolat rugalmasságának rovására. Az pedig nyilvánvaló, hogy aki világegyetemünket Jelnek, signum magnum-nak fogja fel, 3. nyo-

⁴ Ily áttételben a „creavit“ — természetesen — mindenekelőtt *perfectum logicum!*

⁵ P. o. Aurelius Augustinus *De Genesi* ad litt. I 4. sq. (C S E L XXVIII. 8 . . .)

⁶ *Timaeus*; 31 b, 3; 92 c, 4; [Platonis Opera, recogn. Burnet; Oxon.].

⁷ „Acute satis atque rationabiliter locuti sunt Platonicí, forte irrationaliter per Aristotelem reprehensi, qui potius in cortice verborum quam medullari intelligentia eos redarguere nisus est. Sed quid sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus.“ (*De docta ignorantia* II. 9; ed. Heidbg. 1932 p. 94, 9—12.)

mozásai során kénytelen jelképekből kiokosodni, vagyis „*symbolice investigare*“. Innen a számos hasonlat, az analógiának sohasem öncélú főszerepe Cusanus írásaiban.

És gondolatainak szokatlansága mellett ép ez az átvitt értelmű, néhol paradox szóképzésekkel erőltetett, másutt intuitív messzeségekből szétfolyó előadásmód az oka, hogy a cusanusi tan a maga korában süket fülekre és csúfondáros visszhangra talált. Az időszak tudományának német átlagszintje felel kevéssé jóval biztató kötekedés fakasztotta Cusanust a hagyományos röpmára: „A dialektikusoktól ments meg, Uram, minket“⁸ Felháborodása azonban korántsem a klasszikus, észszerűen kiegyensúlyozott dialektikát kárhoztatja, — hisz ezzel saját fejére olvasná a bűnösséget, — hanem a középkor racionalista túlzásait, melyek miatt Walter, az istenfélő viktorinus a tizenkettedik század derekán heves irodalmi rohamot intézett „Frankhon négy Utvesztője ellen.“⁹

Azóta megpáltozott a helyzet. Cusanus néptársai — főleg E. Hoffmann, R. Odebrecht és J. Ritter beható vizsgálatai nyomán — ma már kezdik számbavenni filozófiájának évszázadokig kikapzatatlanul heverő értékeit, és mi csupán hálával telhetünk el a hazai tudományos élet négy erőssége iránt.

Szeged, az 1958. év Nagyszombatján.

⁸ *Apologia doctae ignorantiae* [ed. Heidelberg. 1932]; 21, 10—11.

⁹ Gualterus a Sancto Victore, *Contra quatuor Labyrinthos Franciae*. — A négy „Tömkeleg“: Pierre de Palais „dictus Abaelardus“, Petrus Lombardus, Poitiers-i Péter és Gilbert de la Porrée, az „ördögi művészet“, vagyis a racionális 'dialektika' vezérképviselői.

Cusanus élete. Niklas Krebs (Chrypffs, v. Chryffts) 1400 körül született a Mosel-menti Cues helységben Henne hajósgazda és Katharina Römer házasságából.¹ A legrómaibb germán város, Trier közelében, frankok földjén fekvő Cues-ről nevezték Miklóst, az odavaló kisdíákot, latinosan Cusanusnak, de Coeszenek, de Cusa-nak. Valamivel később Cues-i Nicolaus tágabb körökben Treverensis néven vált becsületére metropolisának.

Taníttatása különben nehezen indult, minthogy atyja ellenzésével találkozott, aki ősei mesterségére akarta szorítani fiát. Édesanyja viszont nem riadt vissza a legnagyobb áldozattól sem, amire anya képes: idegenbe, de megértőbb emberek közé szöktette tanulmánygyermekét. Így került a mihaszna hajósinas az Eifel-hegyeségi Kayl várába, Manderscheid grófékhoz, famulusnak az úrfiak mellé.

Itt jobban megfelelehetett a hozzáfűzött várakozásnak, mint Hanno apai bárkáján, mert Manderscheid Ulrich gróf úgy vélte, nem árt, ha fiaival együtt ágrólszakadt játszótársukat is Németalföldre küldi, a Közös Élet Testvéreinek deventer-i kolostoriskolájába. Deventer rendházában még alig veszített eleveenségéből az alapító Gerhard de Groot mélyen vallásos szelleme, s a falak szinte sugározták Ruysbroek és Kempeni Tamás misztikus fellángolásának ottrekedt hevét, amitől utóbb egy Erasmus Rotterdamus nevezetű növendék fagyos lénye is emberibbé lágyult.²

Vagy két esztendő után, 1416-ban Miklós a gróf-fiúk

¹ A Cusa-i viszontagságos életútjának részleteit l. F. A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa* I. (Mainz, 1843); J. M. Düx, *Der deutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit* I—II. (Regensburg, 1847); P. Rotta, *Il cardinale Nicolò di Cusa* [La vita ed il pensiero] (Milano, 1928). — Legújabban egy-két életregény a szépirodalom érzékeny mérlegén tanúsítja, hogy Miklós mester titokzatos alakja szélesebb rétegeket kezd megmozgatni (pl. Selchow, *Der unendliche Kreis* [Lebensroman des Nikolaus von Cues. Ein Zeitwende bild.] Leipzig, 1935; Künkel, *Schicksal und Liebe des Niklas von Cues*. Leipzig, 1936). — Hogy Niklas szülei melleleg bortermelést s halászatot is űztek, — miként egyes életrajzi adatokból kitűnik —, az határozottan megfelel a Mosel-vidék vincellér-paradicsomának, illetve a vízenjárók kereseti lehetőségeinek. — A hajósmesterség azonban Nicolaus dédatyjáig visszavezethető főfoglalkozása a „Krebs“-ek férfinépeinek.

² V. ö. P. Neumann, *Die Psychologie des Nicolaus Cusanus*, nach ihren Beziehungen zur hellenistischen und scholastischen Philosophie (Halle a. S. 1912); 34. j. 2.

társaságában Heidelbergbe megy az egyetemre, mely hírneves tanára, Inghen-i Marsilius (†1396.) óta a nominalizmus egyik fellelőjének számított.³

A „szavakon rágódó tudomány” azonban nem elégitette ki az ifjakat, vándorösztönük sem adta alább Itáliánál, ahol a páduai professzorok lebilincselő előadásai bírták őket maradásra (1417. .). Cusanus mozgékony elméjét mégsem kötötte le teljesen jogi főtárgya; emellett a matematikai, természettudományi, bölcséleti s teológiai tanszakok is vonzották. Ily irányú tanulmányai közben ismerkedett meg a latin averroizmussal.⁴ Ám Miklós világképén ennél bizonyára többet módosított az egyik diáktársával, Paolo Toscanellivel szövődő ismeretség. Ez a később Firenzében jeleskedő természetbúvár és csillagász, Columbus vállalatának sugalmazója, ugyanaz a „Paulus physicus Florentinus”, akihez Cusanus mindig bizalommal fordult jelentősebb mennysiségtani megnyilatkozásaival.

Barátságára méltatta az érdes germán értéket klasszikus műveltségű tanára, az utóbb hazánk veszedelmére bíboros-követté előlépő Caesarini Julián is. Jóindulata Nicolaus humanista tájékozódását épűgy megkönnyítette, mint gyakorlati érvényesülését.

A páduai egyetem az 1423. év végén avatta a kánonjog doktorává Cues szülöttét, aki újkeletű oklevelével sietett illendőkép bemutatkozni az emberiség Anyjának. Első római tartózkodása (1424) rövid, de áldásai a Rajna földjére is elkísérik egyházi javadalmak hasznélvezete, majd püspöki ösztöndíj alakjában. Ez teszi lehetővé teológiai tudásának elmélyítését Cölmben Heymericus de Campo dömés-professzor oldalán. Cölni mesteréről érdemes megjegyezni, hogy Albertus Magnus irányáért s véle az újplatonizmus mellett szállott síkra a thomisták és albertisták közt folyó helyi csatározásokban.⁶

Már európaibb arányokat öltött az a másik mozgalom, mely az antik idők szellemi kincseinek megmentésére vezetett — és pedig nem utolsó sorban a cölni székesegyház könyvtárába temetkező, de a cézári város emlékeiért Trierbe hazajáró Cusanus derekasságából. Eközben is akadt újplatonikus vonatkozás: egy Macrobius-kommentár a Cicero-féle „Scipio álmához”. Rábukkant azonkívül Sedulius Scotus Szemelvényeire Cicero műveiből s

³ I. B. Jansen, *Zum Nicolaus-Cusanus-Problem* (Ein methodologischer Versuch) [Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, Band I. der Philosophia perennis]. (Regensburg, 1930); 274.

⁴ „scientia verbalis”. — V. ö. *Apologia doctae ignorantiae* [Nicolai de Cusa Opera omnia . . . ad codicum fidem edita II; ed. R. Klibansky] (Leipzig, 1932; 163, 6—9).

⁵ V. ö. J. Maréchal, *Précis d'histoire de la philosophie moderne* I. [De la renaissance a Kant]. (Louvain, 1933); 26.

⁶ I. U. o. 26. — Jansen, *I. m.* 279 j. 24.

más prózairókból, valamint költőkből; nemkülönben az idősebb Plinius *Historia naturalis*ára, sok theológiai könyvre és kivonatra. Humanista tudósítások szerint Miklósunk összesen nyolcszáz igen régi íratot fedezett fel. Leletei koronája kétségtelenül az a remek *antiqua*-példány, amely *Plautus* tizenkét elveszettnek hitt vígjátékával örvendeztette meg a renaissance Európáját.

A harmadik egyházi választófejedelemség székhelyén, Mainzban nem kísérte ilyen szerencse a fiatal tudós lépteit. Első pörét, mint ügyvéd, ugyanis formahiba miatt elvesztette, mire kedvesgetten lemondott a jogi pályáról s az egyházi rendbe lépett (1426).

Különben is Orsini bíbornok, a *Bibliotheca Vaticana* egyik osztályának alapítója, Rómába édesgette a humanizmus berkeiben igazán nagy port felferő kincsek napvilágra hozóját. Miklós — iratgyűjteménye legbecesebb darabjaiért ellenszolgáltatásul — egykori kenyerespajtása, Manderscheid Ulrich megerősítését kérte Trier püspöki trónján. Jómaga kitért a hála síma szavai elől és nyers, de kedvérevalóbb földije közé kívánczolt.

Eleinte a Rajna-vidéken lekipásztor: Oberwesel-ben a Boldogasszonytemplom (*Liebfrauenkirche*), Coblenz városában a Szent Flórián-egyházközség esperesi tisztét látta el. 1432-ben a zsinatelnök Caesarini meghívására Bázélbe utazott.

Miután ugyanis a konstanzi zsinat Nyugat hitszakadásának (1378—1417) véget vetett, a keleti schisma s az Egyház belső bajainak orvoslása a Bázélbe gyűlt (1431...) atyákra hárult.

Nikolaus von Cues előbb az egyházgyűlés (*concilium*) felségjogáért szállt sorompóba, de rövidesen közismert ügyessége ellenére a conciliaristák létfeltételével azonos egyhangú határozatot kiverelkednie neki sem sikerült. Nagyszabású közjogi alkotása „A katolikus egyetértésről”⁷ írott malaszt maradt. A kersztény világegység mentsvárát e csalódás után olasz bajtársaival, Caesarinivel, Aeneas Sylvius-szal s Antonio de Rosellis-szel együtt csakis az apostolok Sziklájában láthatta.⁷ Így vált Miklós a pápaság ügyének állhatatos védelmezőjévé. A fejvesztett bázeli többséggel végleg szakított.

Ezért esatlakozik Nicolaus Cusanus ahhoz a követséghez, melyet IV. Jenő pápa indított Konstantinápolyba, kíséretül a vallásbéke érdekében Ferrarába szándékozó keletrómai császár, VIII. János, és József patriarcha tiszteletére. Az utolsóelőtti évtizedét élő Bizánc falai között találkozott a férfiúvá érett német génusz Hellas elagott szellemével (1437—38). Még hozzá Uj-Róma irathalmaiból s akadémikus légköréből magába szívta az egyházatyák fennköltől-

⁷ V. ö. A. Dempf, *Sacrum Imperium*. [Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance]. (München und Berlin, 1929); 555—559.

• *De concordantia catholica*, II. III. (1433).

cseségét és Platon örök ifjúságát. Basilius, Ioannes Damascenus kódexeivel, valamint a platonista Gemistos Plethon, meg Bessarion barátságával gazdagodva hajózott vissza az itáliai vizek felé, s útközben — hite szerint theophania, vagyis isteni megvilágosodás révén — egyszerre tiszta képet nyert rendszerének eladdig hiába kutatott alapelvéről, a *coincidentia oppositorum*-ról.⁸

Am elsősorban nem tudományos, hanem egyházpolitikai meggyőződéseért kellett küzdenie Cusanusnak. A mainzi (1439, 1441), frankfurti (1442) és nürnbergi (1448) birodalmi gyűléseken rászolgált „az Eugeniánusok Herkulesé” elnevezésre a IV. Jenő, majd V. Miklós igazáért Bazel agyrémeit elsöprő munkásságával. A hatalom külső jeleivel is tüneményesen nőtt a keresztény Európa szemében: Még 1435-ben münstermaifeld-i prépost, utóbb (1446–47) Brabant archidiaconusa; 1448-ban kardinális méltóságra emelik, 1449-ben bíborkalappal ékesítik, az 1450. esztendő tavaszán V. Miklós Brixen (Bresanone) hercegpüspökévé teszi.⁹

Ugyanez év fordulóján (1450, XII. 20.) kelt bullájában a pápa Miklós bíborost *legatus de latere* teljhatalmával ruhazza fel Germania „egyházainak, monostorainak . . . reformálására” s ilyenképp általános Istenbéke szerzésére.¹⁰ — Cusanusunk apostoli tettvágyát nem apasztotta, inkább serkentette a szinte végeláthatatlan munkaterület. Bezarándokolta a Németbirodalmat és -alföldet, járt Angliában (?); tíz hajszás esztendőt jórészt nyeregben töltve tárgyalt a „Teuton” Lovagrenddel, Franciaországgal s iparkodott megnyerni a huszita cseheket.

Mindenütt a békességet kereste, de tartósan biztosítani saját püspökségében sem tudta. A pusterthal-i Sonnenburg zárda birtoklása körül vizsállya támadt Zsigmond herceggel, aki Tyrol grófjaként hűbérúri jogkörének kiterjesztésére tört. Minthogy elvi kérdés forgott szóban, a szigorú egyházfejedelem tapodtat sem engedett, sőt erélyes rendszabályokhoz folyamodott. A helyzet mindinkább kiéleződött: *interdictum*ra, öldöklésre, várívásra is sor került. A Bruneck erődjében szorongatott hercegpüspök alkudozni kénytelen, ám az ostromgyűrűből szabadulva tüstént átkel az Alpokon (1460), hogy II. Pius, a hajdani humanista Enea Silvio Piccolomini elé tárja a Szentszék és az egész kereszténység sérelmét. Most már a nagy

⁸ Sajátmaga írja Caesarini Juliánnak: „Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere *variis doctrinarum viis* concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo *superno dono a patre luminum*, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum . . .“ (*De docta ignorantia*: Epistola auctoris ad dominum Julianum cardinalem [Nicolai de Cusa Opera omnia . . . ad codicum fidem edita I. Ernestus Hoffmann et Raymondus Klibansky-Lipsiae, 1932]; 163, 6–9.

⁹ V. ö. Rotta, *I. m.*, 107.

¹⁰ *U. o.*, 79.



átokkal sújtják Zsigmond dacos fejét, de meghajlítani mégsem sikerül. A platonista államkísérletnek Brixenben is beföllegzett.

Cusanus testi szemmel nem látta többé vérei földjét, melynek politikai hatalmassága gátolta, tudákos különvéleménye pedig keserű gúnnyal „álapostolinak“¹¹ bélyegezte működését. — Itália nem fukarkodott ennyire az elismeréssel. A török háború előkészítésére Rómából 1459-ben elszólított II. Pius kipróbált barátját, Miklós mestert, bízta meg a Város kormányzásával. Platon római Akadémiájából pedig egyedül a Cusanushoz fogható főnök hiányzott.

Ámde mystikus vágyódásával, időtlen eszményeivel az életöröm gyakorlatias országában is idegenül mozgott a fáradt cues-i vándor. Livornóba utaztában érte a halál 1464. augusztusának 11. napján. Holttestét az umbriai Todiból Rómába szállították és a S. Pietro in Vincoliban helyezték nyugalomra. Síremlékére-ezt-vésték: Szerette Istent s félte s imádta és csak neki szolgált; a jutalom ígéletében nem esalatkozott.¹²

¹¹ Ioannes Wenck, *De ignota litteratura* [E. Vansteenberghé, *Le „de ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg. Texte inédit et étude*]. (Münster, 1910); 41, 15. — V. ö. *Apologia doctae ignorantiae*, 5, 6—14.]

¹² „Dilexit Deum et timuit et veneratus est, ac illi soli servivit; promissio retribucionis [sic!] non fefellit eum.“ (I. Rotta, *I. m.*, 220).

I. Cusanus bölcséletének történeti dialektikája.

a) Thesis.

Nicolaus Cusanus alapvető filozófiai műve „A tudós tudatlanságról”¹ 1440. február 12.-ére készült el. Ugyanez év első napján, (tehát mai időszámítással élve 1439) karácsony ünnepén, a pappölelő szentbeszédet szándékozott mondani Augsburgban. A kitűzött időpontban valószínűleg élőszo erejével is hatásos hitszónoklat „Dies sanctificatus...” cím alatt szállt az utókorra a cues-i szeretetház egyik kódexének lapjain.²

Mint hogy Cues-i Miklós sajátkezű beszédjegyzetéből lényeges részek s „A tudós tudatlanságról” szülő könyvek bizonyos fejezetei nemcsak gondolatmenetben, hanem néhol betű szerint is feltűnően megegyeznek, alkalmas eszköz adódik a „docta ignorantia” másolási hibákkal örökölt szövegének helyesbítésére.

E filológiai szempontnál azonban fontosabb számunkra a bepillantás lehetősége Cusanus gondolatvilágába, mely így alakulófélben nem egy szerkezeti jellegzetességet árul el. Miklós prépost egész lénye annyira felolvad bölcséleti munkájában, hogy még a hívők széles körének szánt szónoklata is az *ignorantia docta* sajátos eszméivel zsúfolt. A karácsonyi beszéd helyenként alig néhány vezérszóba tömörítve maradt ránk, következőleg csupán akkor fogható fel igazában, ha összevetjük „Az ignorantia tudományáról” alkotott rendszerrel. Másfelől viszont a prédikáció népszerűbb vonalvezetése csökkentti az odavágó filozófiai szakaszok aforisztikusan kiélezett fordulatainak nehézségét.

A beleszótt szentírási és patrisztikus képek ugyanis mind ama bölcsélet irányvonalában sorakoznak, mely az augsburgi beszéd dogmatikai felépítésére s megkapó istenfogalmához vezet.³

Hogy ez a filozófiai légkör a maga konkrét, Cusanus szellemét tükröző törvényszerűségében tisztázódjék, korántsem elég a keresztény és egyébhitű scholastica válfajaira szorítkoznunk és csak oly kapcsolatokkal törődnünk, melyek Miklós mestert efféle irányzatokhoz fűzték. Mert habár nem is ment a summák és sententiák hagyományos tételeitől — miként némi mystikus árnyalattól sem —, erősen egyéni gondolkodásmódja s bölcselkedésének őseredetisége mégis merőben más. Az sem elegendő, hogyha Cusanus meggyőződését az is-

teni lényegről vallásfilozófiailag bírálgatjuk a prófétikus-motheista gondolat három nagy korszakának értékmérői szerint, vagyis zsidó, keresztény meg mohammedán szemszögből. Ilyenformán mindössze elméletének teológiai, illetve christológiai eredményeit érintenők, de távol állnánk a dinamikus kibontakozó új világkép teljes belátásától. Nicolaus Cusanus a negatív hittudomány révén nem csupán az abszolút isteni végtelenségnek fogalmi korlátoktól szabad szemléletére tör, hanem a világegyetem újszerű meghatározásával is határtalan messze elér.⁴

Mindamellett szakítanunk kell azzal a merev egyodalúsággal, amely Cusanusban csakis az újkori tudomány előfutárát akarja látni. Inkább ama logikai alapok feltárásával tanácsos kezdenünk, melyek a cusanusi tan egészét hordozzák s minden részletében rendszeralkotó tényezőkként működnek. Ez alapelvek pedig kora-antik elgondolásokra, az Aristotelést megelőző időszak eszméire vihetők vissza. S Cues-i Miklósra nagyon jellemző, hogy a scholasticus fogalommozaikból felbúrjázó görög eszmecsírák nála önállósulnak és rendszerre fejlődnek. Már ez is egyik nyitja Cusanus „újszerűségének”, mert a „régiek” azelőtt soha úgy nem hatottak, mint reá gondolatképletei alkatában és kivitelénél. Ugyszólván héraklitizmus az, amit Miklós mester mennyei világosság gyanánt fogadott a „tengeren, Görögországból visszatérve...”⁵ Természetesen nem szabad feledni, hogy ez a megvilágosodás és filozófiai következményei aligha érvényesültek volna gondos logikai előkészítés híján, a scholastica évezredek fáradozása nélkül. Amiért is Cusanus legalább annyira középkori, mint humanista gondolkodó, de ha már Nola-i Brunóban nagyszerű kezdeményező benyomását keltette, ma alaposabb vizsgálatra még modernebbnek mutatkozik. És időszerűségét éppen nem vesztélyeztetni, hogy szellemtörténeti alapzatáig annak az örök aktualitású kijelentésnek fonalán bocsátkozhatunk, mely „A szentséges nap...” vezérszólama, s amelyre célzás esik Cusanus valamennyi művében: „Én vagyok az út, az igazság és az élet...”⁶

Hogyha utána néz az ember, Nyugaton kikiél szerepel először jelképesen e három fogalom: út, igazság és élet, kiderül, hogy az „út” Hérakleitos vezette be népies képzetekből a filozófiába. Ellentétben a rhythmikusan fel s alá hullámzó világfolyamattal, körforgások szabályszerű ismétlődésével, a gondolkodó léleknek olyan pályát tulajdonított az ephesosi bölcs, melyen a haladásnak gátja nincs, mert a Logos mélysége végtelen.⁷

Az első filozófus, aki az igazságot személyiség mezébe öltöztette, az elea-i iskola feje, Parmenides. Ő is felhasználta az „út” jelképét, s ez végighúzódik tankölteményén

a harmadik verstől, ám egy másik symbolum kíséretében, ami nem más, mint „a jól kikerekített igazság rendíthetetlen szíve“.⁸ Ép Őt, az igazságot, követi a bölceleti állásfoglalás helyes útja. Ám míg az „út“ inkább a Logos ösvényére térítő herakleitosi gondolatnak felel meg, addig az „Aletheia“ meg-ingathatlansága az elea-i gondolat középpontjában áll. És Parmenidesnél, akárcsak az orphikus mysteriumokban sok rokonnóást tüntet fel Diké-vel, az igazságszolgáltatás istennő-jével; az igazságfogalom az, amely bíró módjára kiváltja a végső döntést: „Létezik, vagy nem létezik.“⁹

A megszemélyesített úthoz és igazsághoz Platon eszmévilágában az „élet“ ideája társul. Platonnál ugyan a *odos* (út) *μεθοδος*-szá (módszerré) változott, de azért nem vetközött ki jelképiségéből, sőt az ismert barlanghasonlatban a tudományosan irányított nevelés eszményét testesíti meg. Mivel pedig Platon felfogása az igazságról nem kevésbé plasztikus és jellegzetes, mint módszeres ismeretútja, a keresztény atyák Clemens Alexandrinus nyomdokába lépve joggal nevezték Athén filozófusfejedelmét *philalethes*-nek, az igazság barátjának. Plato ugyanis elválhatatlannak tartja az igazságot a valóságos léttől, amely számára a tiszta lények időtlen körével egy. S ezért nem véletlen, hogy később is különösen platonikusoknál jelentkezik megszemélyesítve az igazság. Ámde az ideák síkját átható igazság s a feléje vezető meredek út Platon gondolatmenetében tovább emelkedik az „élet“ eszmei trónusáig¹⁰. Ez azután közvetlenül a Jóra utal, az eszmék legfőbbikére, melyről már az első keresztény Plató-tolmácsok elégtétellel olvasták, hogy „Isten és ősképe az életnek“¹¹.

Miféle közvetítés kapcsán alakult ki az út, igazság és élet szoros együvértartozása, nem tudjuk. Tény az, hogy János evangéliumában egyöntetű a három fogalom és egészen új tartalommal telített. János evangelista, Ephesos első püspöke, a székvárosában otthonos Logos tanból indul ki s így Hérakleitos nyelvén beszél ugyan, de míg az ősi papok sarjadéka végül beletörődött Ixion kerekébe, a vágvak forgatagába, addig az apostoli jövevény a kereszt útján megváltó igazság követését hirdeti örök életcéllal. A keresztény gondolkozásnak tehát kezdettől becses záloga e fogalmi háromság, mely egyszersmind fényt vet a cusanusi dialektika antik előjátékára. Miklós nem igen lehetett tájékozott efelől, mikor szentbeszédét szerkesztette. Annál nyomósabb bizonyítéka gondolkodása egységének, hogy biblikus jelmondatával sem hazudtolja meg a bölcelet-történelmi elemzés tanulságait.

Ezek szerint Hérakleitost kell előrebocsátanunk, mert ő az első, aki a *coincidentia oppositorum*-ra, vagyis az ellentettek egybeesésére eszmélt. Bár Hérakleitos ez elvet a kozmikus folyamat immanens meghatározásánál hasznosította,

Cusanus viszont arra, hogy az Absolutumot élesen elkülönítse a világtörténetstől, értelme logikailag ugyanaz marad: az el-
lentmondás tétele *közvetlenül* nem tudósít a Feltétlenről. Cues-i Miklós ennyiben héraclitista.

Az elea-i filozófia jellemvonásai szintén szembeszók Cusanus tanításában még pedig, miként Parmenidesnél pythagoreus színezettel párosulva. „Isten... nemléte“ például „elgondolhatatlan. Mert Ő az igazság és ez sehogysem gondolható nemlétezőnek. Az igazság ugyanis a gondolkozás tárgyi alapja; akár azt látjuk be, 'Isten van' akár, hogy 'Isten nincs': bármelyiket szögezzük is le igaznak, Isten létét állítjuk mindenkép.“¹² Itt tetszik ki eleatizmus a karácsonyi nagymisére tervezett beszédből. Továbbá: az Absolutumon „kívül nem lehet el semmi: mert hogyan is gondolhatnánk a lét teljességén kívüleső létre.“¹³ Ez lényegileg és fogalmazásában majdnem szó szerint parmenidesi dialektika.¹⁴ Ilyeténképpen érthető, ha Cusanus nem áttal azokra hivatkozni, „akik a legaktuálisabb létezéshez mérten Istent végtelen gömb gyanánt érzékeltették.“¹⁵ A tipikusan elea-i mozzanat azonban az ismeretelmélet terén ütközik ki Nicolaus bölceletéből. Nála is minden fogalmi gondolkodás ítélet formájával bír; az ítélet pedig Pythagoras szellemében egyenletnek indul, de pusztán az egybevetés, a *comparatio* bizonyos fokáig juthat. Emez összehasonlító tevékenységen alapszik a cusanusi mérlegelés (*mensurare*) és névadás (*nominare*), számvetés (*numerare*) és fogalomalkotás (*cogitare*). Valahányszor értelem szerűen, racionálisan járunk el, — a matematikai s nyelvi haladványok mintájára, — az összehasonlíthatók körén belül mozgunk. Mindenevyes szám csakis az egész számsorral, magános szó a nyelv többi termékével, elszigetelt fogalom egy fogalmi rendszer valamennyi tagjával összetevve nyer csupán értelmet. Az értelem szerűség birodalmának ismerve a viszonylagosság; a relatív meg legvilágosabban a mennyiség-tani egyenletben fejeződik ki. E tekintetben s csakis erre nézve igényel érvényt Cusanus következő megállapítása: „Matematikánkon kívül semmi bizonyosság nincs tudásunkban.“ Innen nyílik módja Miklósnak arra, hogy az Absolutum intuitív távlatában megkísérelje a világ symbolikus értelmezését s ezáltal előkelő helyet vívjon ki a matematika bölceleti magaslatán.

A transcendens föltétlen tökéletesség isteni létmódusát illetőleg tehát héraclitista Cusanus, a racionális középfok 'nagyvilági', makrokozmosz viszonylatában Elea és a pythagoreus csoport álláspontjára helyezkedik. A két szféra érintkezési felületének súlyos kérdését azonban platonista eredetiséggel oldja meg. Az abszolút és a relatív közé ugyanis az aristotelico-thomismustól eltérőleg nem iktat lépcsőzetes világrendet, az Is-

tenbe oltó unio gyökeresen mystikus fogásához sem folyamosodik, hanem egyedül a platon *methexis* („részesedés”) alapfogalmára épít — forradalmi merészséggel. Mert a Platon-féle „szelő” (*tméma*) Cues-i Miklósnál végtelen és véges között tátongó szakadék és ez egyfelől beleolvad a végtelenségbe, másfelől viszont áthidathatatlan úr, igazi khorismos. „A tudós tudatlanságról” írt második könyv emellett a *participatio* (*methexis*) irányelvét olyan kritikai szigorral értékesíti, amelynek párja nincs a platonizmus történetében. Az ideák honát a keletkezés világától elkülönítő platon *tméma* rováására az universon és Isten közt egyikről is, másikról is sokatmondó methodikai rés kerül előtérbe.

Itt már a negatív theológia árama súrolja Cusanus bölcséletének ódon pilléreit. Az ellenhatás folyamán felmerülő „tudatos tudatlanság”, *docta ignorantia* pedig korántsem tetőződik „röghözkötött” racionalista sokratizmusban. Miklós mester ugyanis elsősorban keresztény gondolkodó. Ut, igazság és élet előtte Egy amaz országban, mely „nem e földről való.”¹⁶

b) *Antithesis.*

Akár a sokratesi iróniában, Cusanusnál is tudatlanságunk belátása révén nyílik út a tiszta igazság felé, ez az igazság azonban számára eleve *transcendens*, egyértelmű az isteni élet szellemileg érvényesülő módusával.¹⁷ A nemtudás tudományának alapirányzata ezáltal elfordul a küszöbön álló *descartes*i kétely értelemszerű felületességétől.¹⁸ Csupán annyiban mondunk le a tudásról, sőt „epedünk a 'lelki szegénység' tudatáért”,¹⁹ amennyiben Isten-ismeretre szomjazunk, mivel Istent a *rationalis* megismerés határain túl kell keresnünk.

Bizonyos egyszersmind, hogy ez a tudatlanság eleinte sajátlag *theologikus* jellegű s illetéknép keresztény gondolkodónál, a *mystika* körében fordul elő. Szálai az *Ál-Areopagita* révén visszanyúlnak a *neo-platonizmus* *synkretista* világába. Itt nemtudás az az ismeretforma, mellyel a szellem minden lét létfelletti forrásához, az önmagában kimondhatatlan Egyhez emelkedik, ahol nincs többé különbség.

Az ókor '*scholasticusa*', Proklos ragyogó elmeéllel dolgozza ki az *apophasist*, vagyis a tagadólagos módszert és — Plotinos hagyományaihoz híven, — kedvez az elmélyedő önkívületnek s az extatikus máornak elméleti s érzelmi velejáráikkal egyetemben. Így az *ignorantiának* *mystikus* keresztény levegője ömlik el Proklos *Diadochos* írásán „*A gondviselésről és sorsról*”. Fínom elemzéseiből kiderül, hogy „az értelmes lélek részben saját magát ismeri meg, részint ráeszmél bármely esetleges dologra is... Az

értelem fölötti lélek viszont nem ismeri sem magát, sem amazokat, miáltal az Egyhez símulva mozdulatlanságra tör, elzárkózván a megismeréstől néma lón és hallgat a bensejében támadt csendre.²⁰

Körülbelül ennyi, amit az első középkori századok keresztény theológiája a nemtudásról tömören közölhet s emiatt sem becsülhető le a Dionysios-féle közvetítés jelentősége. Amellett mérlegelnünk kell, hogy az Aristotelesre támaszkodó iskolás hittudomány is nyomatékosan hangsúlyozza az isteni transcendentia tételét. Istennek ez az abszolút túlsága láttatta be a mystikusokkal hozzájutásuk teljes lehetetlenségét az emberi lét és ismeret akármelyik körzetén belül. Mert a transcendentia szigorúan szem előtt tartott jegye készítette már Proclust Isten és a világ, végtelen és véges bárminemű viszonyának tagadására.²¹

Csakis a különbségtévő lélekláng kioltása teremti elő azt a tudattartalmak világosságfokaitól áthatlan homályt, helyesebben ősfényt,²² melyben az ész Istennel egyesülhet. Ámde innen nyilvánvaló, hogy a Proklos-féle „nem tudás“ távolról sem a megismerés közkeletű nehézségeiben, hanem az Absolutum felfoghatatlanságában gyökerezik.

„Minekutána Isten egyszerűen minden“, — veszi át a szót Pseudo-Dionysios, — „egyetlen név nem illik, avagy az összes együtt alkalmazható Reá, amiért is époly joggal nevezhetjük mindennek, mint semminek“.²³ Az Urhoz-szállás szükségképen titok, mystikus tehermentesítés, merthogy elvetője mindannak, ami máskor az érzékelés, gondolkodás, ismerés egész birodalmát betölti. Meghaladja valamennyi pozitív képességünket és a nemtudás szárnyán visz Istenhez.²⁴

Az Absolutumhoz emelkedve tehát tudatlanságba merülünk — az értelemszerű gondolkodás felfüggesztése és tagadása tekintetében. Ám épen eme tudáshiányból fakad az Isten-élmény teljessége s véle a sajátosan igaz ismeret.

A nemtudás mystikus színezete az uralkodó Ál-Dionysius, Ioannes Scotus Eriugena, a victorinusok, Szent Bonaventura eszmevilágában,²⁵ míg a nagy Augustinus horizonján az a „ignorantia docta“ tágabb értelmé rajzolódik ki.

Már a hit egyetemes fogalmához is tapad bizonyos tudatlanság. Mert hitük szerint azok boldogulnak, „a kik nem látnak s mégis hisznek.“²⁶ A próféták könyveiben és az evangelistáknál szembeszökő paradox hajlandóság hadat üzen a köznapi okoskodóknak s szavatol azért, hogy a számunkra értelmetlen az abszolút értelem kezdetleges ismérve. A „credo quia absurdum“ olyan zsinórmérték, amely irányadó az exoterikus keresztény gondolkozásban is.

Tanunk rá Szent Ágoston, midőn Probához intézett levelében az imádság és a kért üdvösség jelentését fejtegeti. Amennyiben az ima s a boldogság az isteni életnek koldús elménk előtt zárt körébe vág, mivoltukról sejtelmünk sem lehet; Isten mindazonáltal nem hagyja magára a hívőt. Nem tudjuk ugyan, mi az, amiért könyörgünk, de erről a tudatlanságról aztán tudomással bírunk s ez isteni jel: „lakozik tehát bennünk, — hogy úgy mondjam — tudós nem tudás, ám tisztán az elesettségünkéből felemelő Isten lelkétől tudunkra adott”²⁷.

Ugy rémlik, mintha ilymód ignorantiánk minden esetleges igénye elenyészne a theologia legátfogóbb szerkezeteinél szélesebb hatáskörre. Mert csak ha a transcendentiaiban honoló istenséggel kapcsolatos az ismerés, akkor lép föl ez a tudatlanság, amely éppen mint nemtudás 'csodája' tulajdonkép az egyébiránt végességhez láncolt emberi szellemnek. „Ama tudomány, mely a tudás fogyatékából táplálkozik, egyesegyedül az Isten felől kioktatottság” — olvasható Bonaventura „Mystikus hittanában”²⁸.

Igy a nemtudás theológiailag az egész középkor folyamán azonos jelentésű, mindamelllett ép a kimagasló egyházatyáknál, mint a Dionysiosnak nevezettnél és Augustinusnál sohasem bukkan fel elszigetelten, Dénes írásműveiben eszköz a nemleges hittudomány kiépítésére; Ágoston szerint az elme magábaszállását, a benső ismeretet célozza.²⁹ Ez utóbbi pedig azért követelmény, mert ha magunkba merülünk, a felszínes, pozitív tudatfunkciók ártalmas önámításnak bizonyulnak. Az erős hitnek nincs maradása a mystika clefántcsonttornyában, hanem az odavetődő égi fénysugárral haladéktalanul lét és élet, természet és ember helyes megvilágításához kell látnia. A bölcsesség mélyére ugyan pusztán az igenlő ismeretnél különb tudatlanság bocsátkozik,³⁰ a hívő számára azonban minden az ősalapról való s nem más, mint útbaigazítás e végső isteni Egyhez.

c) *A synthesis körülményei.*

Ha tehát akként értesülünk is Cusanustól, hogy *docta ignorantia*ja kinyilatkoztatásszerű találmány az Uj-Rómából Itáliába tett tengeri úton,³¹ a szellemtörténeti előfeltételek eléggé kézenfekvők Isten ilyenén „ajándékának” megragadására. Később Miklós is elismeri eszmerokonságát Dionysius-szal s mindig magasztalólag ír „legszentebb” előhírnökéről,³² kinek régi követői közül még számos tekintélyes fegyvertársra akad a gúnyoros Wenc tanár elleni „Védkezés”³³ során.

Egyenest az „Apologia” mutatja, mily jellegzetesen vé-

sődött a nemtudás theóriája az átmeneti kor arculatára és hogy a mystikus contemplatio s ezáltal minden tudomány-ág csústeljesítményének számított. Ugyanez tűnik ki Cues-inknek Bernhard von Waging-gal és Caspar Aindorffer-rel váltott leveleiből, amelyeket az előbb említett Bernát tegernsee-i apát baráti buzgalmából áradozó „Dícséreti a tudós tudatlanságnak“³⁴ s az ezekhez csatolt „Védő-mű“³⁵ korszerű tudományos tájékoztatóvá szélesítenek. És e levelezésben jut kifejezésre „Az Istennézésről“³⁶ meg „A beryllről“³⁷ elmélkedő Niklas szándéka, hogy a „circularis“ theológiának az ignorantia szolgáljon egytetemes Organon gyanánt,³⁸ hisz ezzel a lángelme is, az együgyű is fölkerekedhet a mystikus zenith felé.

Isten-vágy s szüntelen Istenkutatás, mégpedig az ájtatóság, jámbor világmegvetés és ittdicsőítő szemlélet összes lehetőségeinek kiaknázásával, — ez a fő Nicolaus Cusanus gondolatbirodalmában épügy, mint életében.

Ám nála a nemtudás kinő szűk bölcsőjéből, „sőt bizton, hamar és igazabbul bánva el a hittudománnyal általában, a metaphysikát, valamint a mennyiségtant is felöleli és magába olvasztja, hogy az Istent félve keresőnek s állhatatosan vallónak mi se hiányozzék“³⁹ — Ha az ignorantia nem érte s burkolta volna ekkor át a gondolkodás mystikántúli kerületét, termőtalaja sincs Cusanus újkorba szökő eszméinek. Vagyis a cusa-i bölcsélet korszakalkotó képletei a hittel meghatározott tudatlanság általános elvéből vezethetők le s ép az ignorantia docta zavartalan kibontakozásuk egyedüli formája.⁴⁰

Mert szerzetes csodálóival és ellenfeleivel szemben Miklóst közletről érintették korának kritikai törekvései s a humanisták bizonytalan szárnypróbálgatásai. Codex-leleteivel, a „Concordantia catholica“-val, egyáltalán mint tudós, már fiatalon hírnévre vergődött. Mindmáig főként a bölcsélet és természettudomány terén tett hatalmas léptei keltenek visszhangot, theológiai vívmányainak emléke elhalványult az úgynevezett felvilágosodásban. Amott azonban vezérszerepet játszik a támadó újkor valamennyi arcvonalán.

Az universum végtelenségének dynamikus felfogásából Cusanusnál pattant ki először — nem ötletszerűen, mint Pythagoras szövetségében, — a földmozgás gondolata s áttörte az aristotelista-ptolemaeusi világkép sáncait. A cues-i géniusz nyomására tolódtott minden philosophiai megfontolás súlypontja az ismeretre, hogy — csaknem a modern tudatbölcsélet szellemében, — ezen forduljanak meg a lét igazi viszonyai és törvényei. Ilyenformán a létfogalom nem telíthető többé tiszta tartalommal, problematikussá válik. Érvényesülni kezd az Én, mely ismerő tevékenységével, mint mikrokosmos iktatódik Isten és világ közé. Miklós így valósággal, mert önálló egységben közös

nevezőre hoz végtelent és végest. Szellemünk sajátos vetülete, a mennyiségtan, mindennemű obiectiv törvényismeret normája lesz. A „természet könyve“ Cusanus számára, akárcsak *Sabbunde-i Raymondnak*, matematikai jegyekkel írott. — Hogyha a rinascimento tényleg „az ember és a természet felfedezése“,⁴¹ úgy Nikolaus az előbbiek erejéig valódi renaissance-szellem.

Alkotásain persze nem lendít a vérbeli humanisták formakészsége, de nem is ejt csorbát a XVI. és XVII. században fennhordozott vallásellenes él.

Igy Cusanusnál egybeolvad a régi és modern világ anélkül, hogy utóbb bántó ellentétük fogalma felmerülne. Ha az újabbban szellemi válságra vezető irányzatoknak megfelelően beszélhetünk is a Cusa-i antischolasticus állásfoglalásáról, ezzel még épen nem lazítottuk legszorosabb kapcsolatait az egyházi gondolkozással. E különös tény a *docta ignorantia* jellegében leli magyarázatát.

Láttuk, hogy az *ignorantia* elméleti kiképzését a *mystikától* nyerte. Ezzel azonban a középkori jámborságnak olyan zugába költözött, mely némileg mentes a hivatalos hittudománytól és ahol újplatonista *speculatio* folyt, mint valami bűvópatak, ezer esztendőn keresztül. Már most a *mystikus* tudatlanság a maga nemlegességében annyira elmosódó határokkal rendelkezik, hogy pompás terepe Cusanus korszakos újításainak, ám ősi jellegzetességéből amellet cseppet sem veszít. Régivágású férfiak, miként *Wagining-i Bernát*, még csak nem is álmodnak Miklós amaz irányelveiről, melyek manapság is előttünk lebegnek. A Niklas által felkarolt *mystika* sajátosságán múlik tehát, hogy az ódon világrend újjáalkotása itt nem jár botránnyal, mint másfélszáz évvel később a Nolanusnál. Inkább a sajátlag közvetett forma, amely mindent az első végtelen Eggyel vet össze, a más vonatkozásban eretnecséggként ható tételeket az igazhit oszlopainak tünteti fel, sőt használja is csakugyan a kegyes *contemplatio* égbeszökő lendülete közben.

Következésképp a cusa-i bölcelet egysége, avagy elve: Isten, kiről tagadólagos ismeret szereshető nemtudással, tökéletesen kielégíti a keresztény híveket, az ősök kívánalmait. Viszont *negatív* körülírása, mint „végtelenség“, vagy „ellentettek egybeesése“, parabolikusan távolodik az iskolás racionalizmus zárt világrendszerétől. Másszóval a Cusanus-féle tan nemcsak egyes ágazataiban, hanem teljes egészében eltér az összes addigi rendszeralkotásoktól, mert épen az Egyház *transcendens* isteneszméjéből kifolyólag a végtelen kerül minden lét és gondolat elvi középpontjába. Ami Aquino-i Szt. Tamás filozófiájában csupán egy attributum a sok közül, az itt a leghatározottabban mutat az istenségre a maga merő meg-

határozhatatlanságával. Ilymód ez a bölcselkedés válfajai közt egyedülálló szellemi erőfeszítés Pythagoras *περας-απειρον*-ját Hérakleitos Logosának engedve, negatív elea-i formában keresztezi Platon *ουσια-γενεις*-ével, hogy termékenyítőn-e, arról a következő szakaszok nyújthatnak halvány képet . . .

d) *Synthesis*.

A cusanusi ismeretkritika. Minden ismerőtevékenységünk valami előttünk nem egészen ismeretlenre irányul, tehát az ismerőfolyamat kezdete független a mi beavatkozásunktól. A megismerés továbbá nem ér véget az időben; a világ 'sorja' egyfelől végtelen, másfelől véges természetű megismerés. Minden olyan lét véges, mely ellen a véges ismerésnek nem lehet kifogása. A végeesség fogalmilag nem egyéb, mint meghatározottság; ahol terminus, ott finis!

Vagyis, hogyha egy ismeretlent ítéletek révén igyekszünk birtokbavenni, akkor biztosnak tartott szellemi tulajdonunkhoz viszonyítjuk.⁴² Így például a matematikában mi sem adódik előfeltevések és szilárd principiumok nélkül, melyek a levezetések alapját képezik. Az ilyen ismeretszerzés nehézségei hatványozottan növekednek a végeredményig teendő lépések számával. Ezáltal a megismerés csupán „synthesis“, algebrai összege az arányosítás 'tagjainak'; különbözők rendbeszedése, meg átcsoportosítása útján jó racionális létre, miközben nem juthat semmi egyszerűhöz. Az értelemszerű ismeret korántsem eszményien megfogalmazott oldala az ismereti tárgyjal záruló egyenletnek,⁴³ ép mivel különmemű részekből tevődik össze, melyek ilyformán mindig elütők maradnak. Eredményeink pontossága s befejezettsége legyen bár még oly magas fokú, az összehasonlítás tényezői („mérték és megmért“) között elméletileg végtelen lehetősége nyílik a szabatosabb s egyöntetűbb illeszkedésnek.⁴⁴

„A véges elme tehát összehasonlító módszerrel nem találhatja el pontosan a dolgok igazságát. Az igazság ugyanis sem a több, sem a kevesebb, hanem valami oszt-hatatlan,⁴⁵ s ezt mindaz, ami nem ő maga igazában, hibátlanul mérlegelni képtelen; miként a kört, melyre bizonyos folytonosság mérvadó, a nem-kör.

Eszerint ész, amely nem egy az igazsággal, az igazságot sohasem érintheti oly közletről, hogy végtelenül közelebbről ne lehetne érinteni; az ilyen elme úgy aránylik az igazsághoz, mint a sokszög a körhöz, melybe minél többoldalú idomot rajzolunk, annál nagyobb hasonlóságot érünk el vele, egyenlőséget mindamellet

soha, még ha szögeinket a végtelenségig sokszorosítanók is, ha csak polygonunk a körrel nem azonosul.⁴⁶

Ennélfogva bármely 'szegről-végről' szerzett ismeret pusztán viszonylag igaz és kellő megszorításokkal érvényes, mert egyre jobb igazodásnak ad helyet.

Megismerni annyi, mint összehasonlítani s ekként minden ismerés az arányosságnak ama törvénye alá esik, melyet nyelvünkön a középfok, comparativus, érzékeltet. Az igazság többékevésbé, egyszóval fokilag, meghatározásokban érvényesül. Ezzel jár a gondolatmenet szétfejlése, discursivitása. Az értelem-szerű gondolkozást ugyanis discursivnak mondjuk, minthogy meghatározásról-meghatározásra cikázik. „miként a vadászcib“, amely hol sereges nyomból vágja ki magát, hol magános csapáson futkos ide-oda az űzött vad után.⁴⁷ Az értelmi ismerőtevékenység tehát szüntelenül vonatkozásokat keres, hogy a középkizárás, az azonosság, a különbségtétel, az okszerű következmény alapelveihez, vagyis a logikai axiómákhoz mérten minél élesebben szembekerülhessen az alany a tárggyal.

A metafizikai határozmányok sem egyebek, mint szellemünk életének Mással kapcsolatos formái. Hisz a megismert tőlünk elhatároltan létezik, megkülönböztetve több („excedens“) és kevesebb („excessum“), actus és potentia, substantia s accidens és még számtalan aránypár szerint. Egyesítés, akár az elválasztás, mind a megismerés véges jellegét domborítja ki, mivel a végesség ép oly szembeszökő lesz újabb határértékek bevonásával, mint kitűzésével. Vagyis végesség módszertanilag a részismeretek átfogó vonatkozási rendszere. — A megismerésben illetéknép ugrás nem lehetséges.

E tényállás legtisztább tükre a számrendszer.⁴⁸ Valahányszor Cusanus a számot jelzi — Pythagoras-szal párhuzamban, — a véges lét s az efelől tájékoztató ismeret elvének, minde-nekelőtt a megismerés methodikai folyamatosságára és discursiv végességére gondol. „A szám kiküszöbölésével“ — úgy-mond, — „megszűnik a dolgok elkülönözöttsége, rendje, harmóniája, valamint a létezők sokasága“.⁴⁹

Mert a szám constituálja, azaz szervezi az ismeretet, meg a létet véges voltában, midőn az tehát egységre hangolt sokból alakul.

Végesség, mint sokaság, elkülönítettség, rend és viszonylagos egység, nem lehet el m á s s á g⁵⁰ nélkül, vagyis az egyik kizárólag másokban ölt határozott formát, miként a számrendszer tagjai sem bírnak jelentőséggel, csupáncsak egymásra vonatkoztatva. — Ha már most a véges megismerszik kölcsönhatásban, ezáltal mindössze relativ az igazsága; ami viszont nincs aránylag, azaz a végtelen, magában véve igaz, ám meg nem ismerhető. — Az előrebecsátottak alapján ez világos, mégsem szabad felednünk, hogy az elme éjt nappallá, elmélyedést emel-

kedettséggé téve, ép a magánvaló igazságért dolgozik. Talán el-tántorodnánk minden eszes fáradozás kilátástalannak rémlő vég-céljától, a természetünkbe oltott vágy azonban örökösen unszol, s így némi biztosítékot nyújt az abszolút tökéletességre.

Azt keressük hát, ami elérhetetlen, sőt össze sem fér véges ismerettel, mint olyannal. — Mert csakis a föltétlen igazságban ismernénk közvetlenül mindennek mibenlétét több és kevesebb híján, sajátmagával azonosan, megfosztva a további taglalás és értelemszerű fejlődés lehetőségétől. Ez éppen nem derül ki a végesség fogalmából, mégis előfeltétele az ismerés folyamatának, mely nélküle merőben értelmetlenül zajlanék. Hogy ugyanis egyáltalán megismerhessünk és igaznak állíthassunk valamit, előlegeznünk kell az abszolút igazságot; ha bármiképen van akármi, eleve számolni kell igazi léttel.⁵¹

„Következőleg nyilván mást sem tudunk a maga mivoltában igazról, pusztán, hogy éppenséggel (*praecise*) felfoghatatlan“, mivel az igazság szükségszerű, sem több, sem kevesebb nem lehet, mint ami; elmebeli képességünk viszont odaveszne változatlanság esetén.⁵² Fordítva: az igazság meghaladja minden belátásunkat, amely, úgyszólván, vaktában tapogatódzik esetleges igazságnyomok közt.

Ezzel pedig nemcsak az abszolút igazság, hanem a dolgokban szükségképen jelenvaló is elzárkózik a megismeréstől. „Tehát a dolgok quidditasa, misége érinthetetlen a maga tisztaságában, s jóllehet minden bölcselő nyomozta, senki sem fedte fel úgy, ahogy van. És mennél indokoltabbnak látjuk a tudomány eme csődjét, annál inkább közeledünk az igazsághoz.“⁵³

Vagyis az igazsághoz mért ismeret egyenlő a nemtudással, ignorantia. Ez kétféleképp vethető latba. Először is: az ismerésnek saját elégtelensége felől biztos tudomással, mintegy tudós tudatlanságba burkolózva kell az örök titokhoz járulnia. Ennek utána: a nemtudás szintén megismeréssel, sőt az ismeret túlzó-fokával ér fel, mert az igazság abszolút, tehát érvénye is független a végességtől.

A véghezvivő eljárás módszeres ismeretútját itt lépi át s cnyiben jóváhagyja a végtelen igazság eszméje. Ez már nem csupán gnoseologikus (ismeretelméleti), hanem metaphysikai elv, melynek végtelenbenvalóságát — minden további nélkül helyesen — hangsúlyozza azonosítása Istennel.

Az ismerethatárok átértékelése. Cusanus Miklós filozófiai zsengéjének címe: „De docta ignorantia“ s ez illik egész bölcséletére. Mint az ismerés hézagainak ismerete, tájékozottságot jelent a nemtudás terén. Szabálya matematikai rövidségű: „... semmiféle haladvánnyal nem jutunk el a létben és lehetőség szerint legnagyobbhoz“. — Ha legott megtorpanna az ignorantia docta, egyedül a megismerés viszonylagosságától kiváltott kétely és lemondás lenne végső bölcsesége.

Ámde mialatt az igazságot kereken és feltétlenül megismerhetetlennek észleljük, ugyanakkor nemtudton tudjuk. Vagyis az ismerés tudatára ébred szükségszerű korlátoltságának és épen ezzel az abszolút határral terjeszti látókörét a végtelenségig, melyben betölthető legsajátosabb hivatása.

Korántsem hiába mondja Cusanus: „Desideramus scire nos ignorare“. — A relativ ismeret értékét veszti, hogyha észalapérti nem fordul előfeltételéhez, az abszolút igazsághoz, amelynek kifürkészhetetlenségéről meggyőződni irányadó s döntő a lét legfőbb kérdéseiben.

E célból paradox módon át kell értékelnünk a véges s az ismerés viszonyát. A gondolkodást haladéktalanul kitépjük az arányosító méricskélés s a discursiv lánckövetkeztetések hálózatából... Ha kiismerhetetlennek és megfoghatatlannak találjuk is az Absolutumot, ezután ép ilyenek követeljünk és kutatjuk: mint azt, mire nézve semminemű viszonylat, semmi korlát nem áll, mint azt, ami a megismerés csúcspontja és teljessége. Docta ignorantia az Absolutum tudós nemtudása, mert a felfoghatatlant felfoghatatlanul fogja fel.

A belátó tudatlanság így már nem leverőleg, hanem elmozdítóan, szinte a szellemvilágot sarkaikból kivető Pünkösdi Lélek tüzes erejével hat az emberre. A véges viszonylagosság minden békója lehull és egyetlenegy, ami kötelez: a Feltétlent megragadni a maga megfoghatatlanságában. Innen merő nemlegesség ugyan, ám a tagadás nőttén nő tudásunk. Ha még hozzá az Isten-keresők eme forradalmi útvonala mentén a végesben is abszolút nyomdokra akadunk, akkor az Absolutumból kell kiinduljon minden ismerésünk, hisz onnan észrevehető a végesség nemvéges értelme s foglalata.

„A szétválasztó s összekötő sorképzésre utalt discursiv módszer helyett az ignorantia docta oly elvet nyújthat, melynek közvetlen megismerése bár lehetetlen, amely azonban mégis, sőt épen emiatt a nemtudás számára az igazság és a lét abszolút principiumaként fényt és igazságot visz magába a végesbe. Az idevágó docta ignorantia a végtelen általi tudást fogja jelenteni, a végesnek a végtelenben történő megfoghatatlan megragadását. A docta ignorantia útja Cusanus tanának minden lépcsőfokán kettős: egyszer a felhatolás s az elmerülés az Absolutum tiszta fogalmában „per transcensum omnium“, de azután az iménti nemvéges elvből levonható tanulság következik, amikor is a gondolkozás a transcendentíából a világba ereszkedik s az ellentétet a nemellentettből, a végest a végtelenből érti meg.“⁵⁴

II. A tan.

1. Az Absolutum Cusanus megvilágításában.

„Hogyha valaki a dolgokban határrögzítő és mérvadó matematika fölé, sokaság, szám és harmonikus arány fölébe emelkedve mindent szám, súly s mérték nélkül szemlél, úgy mindent bizonyos legegyszerűbb egységben lát. Így látni Istent annyi, mint mindent Istennek és Istent mindennek látni.“⁵⁵

Miklós ezzel kijelenti, hogy az Absolutum ott nyilatkozik, ahonnan száműzött a végesség. Másszóval valamennyi véges határozmány, mely az ellentmondás elve alá esik, egyenértékű a Föltétlenre vonatkozólag és egybehangzó benne. Aki az Absolutumhoz fog, annak a végest el kell távolítania. Az Absolutum Isten s ehhez képest, mint transcendens valóság, a végesség visszáján keresendő.

Az újkor divatja szerint mereven szembeállított transcendentia s immanentia feloldódik Cusanus Isten-eszméjében, mert az „Absolutum“ egyfelől lényegbevágó mozzanata a véges világnak épen a végesség felfüggesztése révén, másrészt meg az isteni világfölöttség teljes és kizárólagos. Az abszolút elv eme józanul antinomikus alapformája mindenütt kiütöközik a Cues-inél. Egyben ezen a két vonatkozáson nyugszik az isteni lét sajátossága, dől el, miként mindenható „önmagában“ („in se“; 'an sich'). Kitűnik, hogy Istent egyszerre érzük el a véges leépítésével, valamint oly állításokkal, amelyek lételméleti s teológiai szükségességen alapulnak.

Ennyire kiélezett Isten-látás két, voltaképen különmemű szemszög származéka: Egyikük a következetesen átgondolt végességből ered s együtthat a másikkal, mely az egész középkoron át nagyjából változatlan hittudományi nézetben csúcsosodik. Az ellentét ridegségét mindenestre enyhíti, hogy a véges világ azidőtájt még korántsem szigetelődött el — példának okáért „intelligibilis térben“ — az Isten-fogalomtól. A világegyetem Isten alkotása, sem rendeltetése, sem törvényei nem ellenkezhetnek az isteni lénnel.

Korhűbben mondanók tehát: Az universumról szóló tan előfeltevések híján meg nem állhat, ezért létjogosultságot s jóváhagyást csupán szigorú teológiai értelemben „sub specie aeternitatis“ nyer. A logika s a metaphysika hírhedt szabadságküzdeme a teológikus „megkötöttség“ ellen újabb és nola-i keletű. Amint a Nolanus zokon is veszi mesterétől: Cusanusról még lerítt a pap.

Nikolaus csakugyan hódolt a hittudománynak — az észszerűség határövében belül, vagy, ami egyre megy, a negatio korlátlan birodalmában. Ha közben oly szigorúan szembehelyezi s amellett mégis lényeges vonatkozásba hozza Istent a világgal, akkor eme hajdan alig szellőztetett összefüggés bölcselőnk számára nyílt probléma már. A határozottan véges ismeretfogalom és az auktoritatív Isten-tan a docta ignorantia paradox fordulóján, miként világi és égi gondolatirányok kerülnek össze, hogy utóljára forrjanak mystikus egységbe, mielőtt szétválnak útaik...

Míg az universum a haladványok, a comparativus világa, az Absolutum a meghaladhatatlan, a felsőfok. Ő a Legnagyobb. És mivelhogy Legnagyobb, a Legnagyobbknak pedig a Legkisebb felel meg, a Legkisebb is Ő. Hogyha a világmindenségben az ellentmondás törvénye alól nincs kivétel, az ellentétesek egybeesése, a „coincidentia oppositorum“ viszont Istenre mutat, illetve ez az a kerítés, mely kirekeszti az értelem porondján okvetetlenkedőket. A világ határoltságában végnélküli, az Absolutum végtelen.⁵⁶ A világegész lényege másság, Isten valója egység, igazság, feltétlen szükségképiség. A világ csupa egyenlőtlenből épülő lépcsősor,⁵⁷ Isten a magánvaló, de mindenre kiható egyenlőség. Az universum világosságból és sötétségből vegyül, Isten tiszta fény, actus purus, színlét és merő hatalom (*posse*). A lét és logikánk vastörvényei az Absolutumra teljességgel hatálytalanok: a kategóriák válaszfalai leomlanak, az „öt szó“⁵⁸ Más világunkat árnyéletben tartó igézete megszűnik színe előtt. Túl van minden számon, túl időn és mozgáson, keletkezésen s elmúláson.

Az Absolutumnak véges elménkhez szabott ismérvei közül a többenél előkelőbb szerepet játszik: az egység (*unitas*), avagy — szerencsés magyar szókötéssel — egyetlenegység. Ugyanis egyedül ez fejezi ki valamelyest a coincidentiót. Az egybeesés azonban nem jelenthet összetételt, hanem pusztá egyszerűséget. Egység és egyszerűség feltétlenül azonosak Istenben. Isten egy. Ám ez egység egyszersmind háromság (*triunitas*). Az egységet az Atyaisten, az egység egyenértékét az isteni Fiú, összeköttetésüket a Szentlélek személteti meg.⁵⁹

Isten egyszerűen minden és pedig a fölülmúlhatatlan tökéletesség állapotában. Olyannyira tökéletes, hogy a tökéletlen más elvi nyugvópontra nem talál s mint köd és pára, maradéktalanul felszívódik az abszolút nap sugarán. A nemlét tehát Istenben a lét túláradása.⁶⁰ A mozgás nyugalom, a lehetőség valóság, a rossz jó, az eltérés azonosság az istenségben.

Vagyis Isten Cusanus rendszerében feltétlen egységű principium.

Igy az Absolutum a transcendentióban egyúttal minden világi dolog valósága. Minden Ő-benne van s Ő mindenben. Isten

a dolgok végső értelme, „ratio“-ja.⁶¹ Továbbá „a Legnagyobb . . . , mellyel a Legkisebb nem ellentétes, szükségképen legegyenlőbb mértéke mindeneknek; nem nagyobb, minthogy Legkisebb, nem kisebb, mivel Legnagyobb. Már pediglen az összes mérhető a Legnagyobb és Legkisebb közé esnek. Minden lénynek legponosabb mértéke eszerint a végtelen lényeg.“⁶²

Ilymód egymásután kibontakoznak a végessel szemben fennálló transcendens viselkedési formák. Isten maga a bölcsesség, az őskép, a fogalmak foglalata,⁶³ az abszolút művészet, formája a formáknak. Föltétlen szépség Ő s végtelen rend.⁶⁴ Élet és forrása az életnek. A gondviselés kútfejét meg isteni bölcseségnek nevezjük. Mert „belátod, hogy Isten egyetlen és oszthatatlan bölcsesége, mivel végtelen, minden formálható formának legigazibb mintája. S ez az ő 'beavatkozása', mellyel intéz, végez és igazgat mindeneket; ugyanis ott van valamennyi formában, mint igazság a képes beszédben s hűség a másolatban és idom a mértani testben. egyezés a hasonlók közt“ — mondja az *Idiota*.⁶⁵ Gondviselésébe zárja Isten mindazt, ami történni fog, akár azt, ami sohasem lesz, épúgy, mint, ami csak megtörténhet; ámde egyiket sem ideiglen, hanem örökké változtatlanul.⁶⁶

Isteni tevékenység a világ folytonos teremtése. Az Absolutum a világegyetem állandó oki elve, de nem kevésbé otthonosan munkálkodik az universum bármely parányi monasában, miként tervező a tervezetben, ok az okozatban, logikai alap a következményben.⁶⁷

Minél messzebb húzódnak azonban ez abszolút határérintők az egység és isteni túllét tisztára theologikus tartományától, mennél búsásabb hasznot hajt az a régi gondolat, hogy Isten minden, annál rohamosabban nő jelentőségében a végesség maga. A világmindenség árnyéka Istenre vetődik, mint világteremtőre és coincidentalitás létformára. Mert az Absolutum alkotása nem vonatkoztatható el az isteni végtelenségtől, hiszen ez rejtett értelme s egyedülvaló életgóca. Amint feltétlenül igaz nélkül nincs megismerés, úgy csakis a Végtelennel egészülhet ki és juthat megoldásra az egyébként lépten-nyomon nyugtalanító világrejtély. Előbb a végesség felszámolásával Istenre bizonyult minden lét, ezután tehát létérdek végtelent keresni a végében . . .

2. A végtelen a végesben.

Az intellectus köre.

A német mystika az Isten felé emelkedő világrend végtelenségében ébred a teremtésnek minden racionalitástól függetlenül fennforgó létmozzanatára. Kivált Eckhart mester kamatoztatja e téren a neoplatonista örökséget, mialatt az ösz-

szes teremtményekben működő *vis assimilativa* figyelembevételével általános Istenhez-készületről beszél. Természeténél fogva minden teremtett lény azért törtet és tevékeny, hogy Istenhez hasonló legyen.“⁶⁸ Mindenegybes magánvaló saját ontikus alaptökéjének minél belterjesebb gyümölcsöztetésére törekszik ugyan, de legbensejéből fakad az a vágy is, hogy a létezők mindenségébe vesse magát. Nincs a teremtett világon, ami ne vonzódnék olthatatlan szomjjal az önmegsemmisítés Léthé-vizéhez, hogy ezáltal kikelhessen elszigeteltségéből s Atyjára találhasson, az Egyetlen-Egyre, akiben „minden fűszál, fa és kő s minden dolog meg fog egyezni.“ A teremtés tárgyainak eme mindennéválhatása, ez a fájdalmas meghasonlásuk önmagukkal s az egész másvilág sóvárgása az atyai hajlék után, jelenti a német dominikánus számára az univerzális lét misztikus hajtóerejét.

Cues-i Miklós e gondolatot ismeretelméletileg értékesíti. „Az ész ugyanis meg nem nyugszik mindaddig, míglen Istenhez nem ér, aki az ős-ok.“ Az Eckhart-féle istenszeretettől hevített teremtmények folytonos feltörekvése, a *no do s-a*, Cusanusnál túllépők és meghaladottak végnélküli sorában, az egyszőlőtlenek közt mérvadó diszkurzív módszerben fejeződik ki, miként azt előadtuk „A tudós tudatlanságról“ tárgyalva. A legfőbb kérdés, az abszolút „Mi az?“, örökké ott világlik, mint természetfeletti útjelzés, az értelemről nyugtot sohasem leelő emberi szellem előtt. S Miklósnak e ponton proklos-i fordulattal alkalma nyílt olyan ismeretelméleti teljesítményre, amely felülmúlta az iskolás summisták átlagos színvonalát, sőt a thomismus gnoseológiai cikkelyeit is. A levezethető véges és a föltétlen egység közt semmi értelemszerű aránynak helye nincs, mert ép a végtelen Egy az abszolút mérték mindennemű racionalitás számára s így ő maga nem racionális. Az összehasonlíthatatlan felsőfok korántsem valamely mennyiségi sor terjedelméhez képest legnagyobb, illetve legkisebb, hanem az ilyetén ellenkező végletek Egybeeséseként minden tér-idői vonatkozástól, ám éppen emiatt a térkitöltés és az időbeliség minden lehetőségét abszolút valóságába foglalja, egyszóval *Possess*. Ezzel a fogalmi korlátokon túl felcsillan az ismeret határtalan haladásának útja. Az újplatonikus-areopagita tekintélyektől támogatott *ál-transcendencia* ezer évig kísértő gondolata pedig letűnik a megfoghatatlan Egység és az értelemszerű másság között észlelt űrben, a modernizált platói *khorismos*ban. Az irracionalitás problémakörének mélyenjáró bűvára, R. Odebrecht, eme vívmánnyal kapcsolatban céloz Sokrates két allegorikus mesterségére, midőn megjegyzi, hogy „a *docta ignorantia* ilyenformán világra hozta az *in infinitum progressus*-t és jelentős stílus-

változásnak vetette alá a fogalomépítészet szerkezeti elveit.⁶⁹

Bármeekkora horderejűnek mutatkozott is ez a kritikai tett az újkori tudományos gondolkodás föllendítésére, mégis homályban hagy „a tudós tudatlanság” tulajdonképeni rugója felől.⁷⁰ Mert ez az alapmotívum a coincidentia-principiumban rejlik, melyet a görög, muzulmán és középeurópai peripateticizmus sallangjaitól megfosztott értelem kihív ugyan, de beláttatni képtelen. Igaz, az abszolút legnagyobb, mint *terminus ad quem* mindenféle relatív lét előtt, mindig túlfeszítésre készíti a gondolkodást. Ám valahányszor értelemszerű lényünk sajátmagát felülmúlja, annál több megértéssel, még nagyobb nyomatékkal kénytelen visszailleszkedni újra meg ismét racionális korlátoltságának immanentiájába. A gondolkodás kiszabadítása az auctoritativ 'vezérfonalak' szövedékéből egyet jelentett gyarlóságának beismerésével. Pusztán a hellén-arab-zsidó irodalmi hagyatékek garmadája tekintve ringathatta magát az emberi szellem abban a reményben, hogy a holt betűanyag átszervezése révén eljutott saját teljességéhez: a természet könyve előtt azonban csődöt mond a sommás felsorolás. A fogalmi realizmusra épült rendszeres egység naivitását egy kínzó aporetika tragikus nyugtalansága váltja föl. Az ismeretút végeláthatatlanságával elménk époly mérhetetlenül csüggedten áll szemben. Helyzete úgy alakul, mintha — a világegyetem értelmi földolgozására hívatottan — máris elesett volna feladata teljesítésének minden lehetőségétől. „Mert biz az elme nem hatol a magánvaló igazságba, mely által pediglen magát és a mindenséget szemléli; legfeljebb belátja: azért tud, mivel van igazság, hogy az mi, nem is sejtí.”⁷¹ Bár a mérlegelő értelem egyenesen föltételezi ismeretöszönének és ismerésreutaltságának intelligibilis mérvét s így szinte beleszületik az 'üzemére' jellemző osztályvontudatba, az értelmi funkciók szülőjéről, a mensuráról azonban lényegileg mit sem mondhat. Az ellentétek világára utaltan föl nem éri, miként „esik egybe mindaz, ami széttart”; a héraikleitos-i „visszaforduló harmonia” titokzatos köre bezárul előtte.

Ósrégi kérdések támadnak fel követelődzőn. Egykor lehetetlennek vélték, hogy halandók lelke a Logos körszerűségében részesüljön. Ezt tanítá már Alkmaion, a pythagoreus, és a halálba veszendő földi létért ama fogyatékoságot okolta, amely megakadályozza a kezdet s a vég összekapcsolását.⁷² Hiszen a magánvaló lét Isten gyűrűje, jelenti ki Eckhart János mester: és Cusanus Miklósnál is végtelen nagy kör jelképezi Isten bölcsességét. Hogyha pedig az emberi szellem csak elenyésző függvénye ennek a feltétlenül legnagyobb körvonalnak, úgy számára kezdet és vég egyaránt a végtelenbe tolódott. A ráció tehát iránytalanul vesződik az ismeretút mérhetlenségével. Még hozzá a mintaszerű tagoltságával irányadó

platói idearéteg is minden ellentétesnek abszolút egybeolvadásává sűrűsödött, ami aztán a megismerés egvértelműségét s azonos beállítottságát felettébb kérdésessé teszi. Amint a fagyoló mozgásai „A te ke j á t é k r ó l”⁷³ kieszt cusanusi beszélgetésben mindig más és más vezérsugarhoz igazodnak, akként az elme lendülete szintén számtalan, vissza sose térő különbséget mutat. És amiként Miklós írástudatlan *Idiótája* látja a betűket anélkül, hogy értené, hasonlóképen működik az értelem, mely következtető műveletei során elsuhan a lényeg fölött: „sylogizál és nem tudja, mi a z, ami syllogismusaiban szerepel”.⁷⁴

Az ellentmondás törvényének kiszolgáltatott értelem ellentétek közt hullámszik örök viszonylagosságban. Az elégséges ok elvi alapján csupán a (természetben és fogalmilag) létezők oksági összefüggését nyomozza (quia est), az időtlen lények vizsgálatához (quid est?) soha sincs érkezése. Így már egyet kell értenünk Cusanus különös kijelentésével, mely szerint a ráció soha oly hajszálnyira meg nem ragadhatja az igazságot, hogy az még végtelenül pontosabban elérhető ne lenne.⁷⁵

Ezzel az aporiával csap voltakép határozott irányba a Miklós mesternél felvetődő kérdés és indul meg az ismeretelméleti úttörő munka. Sem az érzéki benyomások zavarossága, sem a széttagoló, rendező értelem nem meríti ki az emberi szellemet. Ami az érzékelő, képzetalkotó s számbavevő képességnek hozzáférhetetlen, arra igényt emel az ész (*intellectus*), amely elménk isteni vonása. Ha „istenformájúsága” révén csakugyan az örökkévalóság tükröződnék benne,⁷⁶ az egyet jelentene a krotón-i Alkmaion állításának cáfolatával. Már pedig amennyiben képmása az emberi lény a föltétlenül végtelen egységnek, annyiban van is köze az örök Logos gyűrűjéhez! Ezzel körülírtuk az új kérdéscomplexumot, melyre Nicolaus a következőkben válaszol:

„Az elme mozgása bizonyos szempontból egyenes- és körvonalú egyszerre. Ugyanis a 'quia est'-nél, vagyis a (tapasztalat megbízhatóságába vetett) hittel kezdődik s egyenesen (az intelligibilis mibenlét,) a 'quid est?' látóköre felé tart. Jóllehet a végtelen egyenes mintegy e két határérték közé ékelődik, ama lendület mégis teljességre tör és a kezdetben végre, a 'quid est?'-ben meg 'quia est'-re akar bukkanni. Mert célja a coincidentia, mikor is a mozgás kiinduló- s végpontja egybeesik. Nos efféle jelenség a körmozgás. Ilyeténkép éri el a szellem igen távoli adottságok együttes szemléletét, coincidentiaját.”⁷⁷

Csupáncsak itt tapintottunk a Cusanus-féle észelmélet eleveire, mely az irracionális módszer alapvetésénél időfeletti érvénnyel s döntő fontossággal bír. Jeles berlini kortársunkig, Odebrechtig, vajmi csekély figyelemre méltatták azt a ha-

talmas gnoseológiai előmenetelt, amivel az intellectus problémája Cusanus filozófiájában találkozott; aminthogy nem is igen iparkodtak elkülöníteni az összes ellentétek abszolút coincidentiájába torkolló, ágostonos színezetű excessus-tól a Niklasnál logikai ellenpárok kihangsúlyozott egybekerüléséhez vezető észactust. Egyébként sem nyomul a hagyományos ismertetés Cusanus kérdéskötegének valódi labyrinthusába. Az észnek Isten képére teremtettsége már Dietrich mester *imago*-tanában tüzetes elemzés tárgya s „a lélek belső okelve“ gyanánt tisztázódik.⁷⁸ Az a felfedezés, hogy „egyedül az intellectus rendelkezik a quidditasba tekintő elmeszemmel“,⁷⁹ Cusánál jóval előbb, a scholastica virágkorában fogant. Sőt még az abszolút Egy megfoghatatlan ellentétmentessége és superessentialitása is avatott adeptusra akadt Johannes Scotus Eriugena tüneményes alakjában. Hales-i Sándor pedig tud olyan észismeretről, amelyhez „az értelemszerű léleknek nincs hozzászólása.“⁸⁰

Az ismeretelmélet új helyzetére mindenekelőtt a ratio s az intellectus alkati megkülönböztetése jellemző, ami nem különbös az egyes gondolatképletek hovatarozását illetőleg sem. Cusa-i Miklósnak fölhánytorgatták, hogy állásfoglalása az universalia-harcban talányos és ingadozó, de saját rövidlátóságukat leplezték le csupán, mert a coincidentialis egységre fordított problémák köre az universale-mozgalom szokványos szemszögéből éppenséggel nem látható be többé.⁸¹ Nikolaus vizsgálatainak homlokterében már korántsem a részleges és az egytetemes értelem küzdelme folyik... lételméleti érvényesülésért, hanem a ráció túlkapásain, ábrándkergetésein és válságain símán felülkerekedő irracionális szféra áll. A nemek és fajok pusztán *entia rationis*, melyeket az értelem érzéki benyomások általános különbségeinek kiemelésével alkot.⁸² Már most, miként az értekek képtelenek felfogni „a sok érzékelhető valaminek értelemszerű genericus egységét,“ szintúgy a ratio sem tud megbírkózni az intellectus coincidentialis alkatával.⁸³ A racionálék mivolta fölé bizonyos intelligibilis quidditas kerül önállóan egységes jellemvonásokkal.

Mi köze azonban a quidditásnak az egybeesés problémájához? Ez ama főkérdés, melytől a cusanusi gondolatvilág helyes feltárásának kulcsa függ. Ha az intellectualis szemléletet kizárólag a negatív theológia szolgáltójának tekintjük, akkor a coincidentia — minden geometrizáló jelképiség dacára — semmi más, mint lélektani kifejezése az összes színeket egyformán feketére festő éjszakának, avagy az igazságismeret mystikus tengerének, amelyből ideasugarakat szűr át az ész prizmája a possibilis értelem üres lapjára Dietrich mester ágostonos illuminismus-a szerint. Ámde nem szabad figyelmen kívül hagynunk, hogy Cusanus már első filozófiai megmozdu-

lásával le igyekszik rázni a naív analógia gyerekcipőit⁸⁴ s az ignorantia docta aenigmaticus műveleteit szabatos mértani módszerhez köti. Szintazonképen gondolkodóba ejthet, midőn a coincidentia-eljárást az értelemszerű pontosság ígéretföldjén, határozott geometriai problémák megoldására alkalmazza. Ekkor ötlük fel először az észtudomány struktúrájának és a kör elvének közvetlen kapcsolata.

Tehát a coincidentia-principium feladatköre s logikai súlya nem egyedül a negatív theológia előmozdítására szolgál, amire eredetileg hajlott, hanem inkább az imént idézett cusani aporiából nyilvánvaló. Hogy a véges szellem kétségbe ne essék az ismerőmunka kilátástalansága miatt, valamint saját istenszerűsége felől, ahhoz a logos kettős mozgásának felvétele szükséges. Egyrészt, mint ratio, a discursiv ismeretút végnélküli egyeneséhez igazodva fut előre, másrészt értelemfölötti hatásokon körmozgással éri el a 'quia est' és a 'quid est?' egybeesését. A coincidentiának ez a 'csodája' így hát nem rationalis gondolatsorok egymásutánjában történik, hanem értelem és idő felett való.

Annyit jelent ez vajjon, hogy az intellectusnak egyszerűen folytatnia kell a ráció munkáját, ahol emberi gyarlóságunk következtében az félbeszakadt, s emberfeletti erőfeszítéssel véghez vinnie? Azt-e másszóval, hogy az ész körré képes zárni a 'regressus in infinitum' egész tér-idői vonulatát? — Semmiesetre! — Mert, ész-e, vagy értelem, az nem közönséges foki különbségen dől el. A lényeges az, hogy az intellectus a ratio-hoz képest *complicativ* — magyarul televény — szellemi erő, míg az értelemszerű *actusok* csupán az ész végnélkül *diferenciálható* termékei, *explicatio*-i gyanánt jönnek számba.⁸⁵ Vagyis az ész világánál nem az *explicativ* másság végtelen tömege lesz megolvasható mennyiséggé, hanem az illető máslett lényegébe vágó mérték, mint *complicativ* egység a maga teljességében tűnik elő, mégpedig bármely értelemszerű részeredményből. A 'quia est' s a 'quid est?' közötti gyűrű az intellectus szempontjából lezárul mindenegyes rationalis részletmegoldásnál. S ez nem lehetetlenség, mivel az észrevétel sohasem szorul előmunkálatokra és pillanatig sem halogatható, hanem örök jelenbe zárkozva, *complicative* hidalja át a lényeg és az okviszony fogalmi ősellentétét.

Eszerint nagyon megrövidítjük az ignorantia docta hatóságát, ha kizárólag arra a kérdésre korlátozzuk, hogyan fejleszthető racionalis téren mentől célirányosabban a hozzávetőleges mérlegelések, a *coniecturák* hálózata az esetleges és a szükségképi közt. Az intellectus funkciója ennél felmérhetetlenül több úgyannyira, hogy a Cusanus-féle problematika gócpontjában is élénk tolul: Miképen juthat az emberi ismeret teljességre a maga sajátos egészében? Az iskolás ismeretössz-

szesítés végleges kudarca után hogy s miként lehetünk urai, nem rabjai az értelem láncainak egy irracionális szellemi világ kibontakozó körvonalai révén?

A skolasztika egyáltalán nem volt az *intellectus agens* és az *intellectus possibilis* különbségtételére vezető ismeretelméleti kényszerhelyzet tudatában. A megkülönböztetést így lelte Aristotelesnél, tehát tisztelettel felkarolta s csak hit-tudományi érdekből fűzött hozzá magyarázatot. Még ez sem sikerült kielégítően, aminthogy Auvergne-i Vilmos nem is hajlandó feláldozni a lélek egységességét holmi gyenge érvek kedvéért. Csupán a cusanusi kérdések éle hatol e különválasztás gnoseologiai fundamentumáig, és pedig az ismerőfolyamat egyöntetűségének minden kára nélkül.

Cues-i Miklós az *intellectus logos*-át körszerűnek jelzi. Ez persze nem kevesbé keresett hasonlatnak látszik, mint a vég-híjas értelemszerű haladás egybevetése az egyenessel. Mégis kitűnően vág a szellemi pályánkat betetőző gondolkodás alkatahoz. Miként már Hérakleitos rámutatott, a kör kerületén egybefolyik kezdet és vég. Nikolaus felújítja s geometriai megfontolásokkal mélyíti el ezt a gondolatot. Az eszményi kerektség merőben láthatatlan; pusztán az látható ugyanis, aminek hossza s szélessége van. Már pedig eme határozók a körvonal valamennyi pontjában egybeesnek, utat nyitva ezáltal egy igazi végeszakadatlanágnak. „A kerektségben nincs semmi széles, avagy hosszú, vagy egyenes, hanem bizonyos körzés és valamely pontról pontra körülhajtott görbület, s ezen mindenütt csak tetőpont található, ami nem egyéb, mint kicsinységének miatta láthatatlan atom.”⁸⁶ A rotunditas az abszolút, végesentűli mértékegység jelképe, amely felölel minden térbeli s időhöz kötött nagyságot és rendet. Kerektség és örökkévalóság azonmód foglal magába bármekkora terjedelmet meg tartamot. És, amiként az *universum* — eszményi alakjában — a láthatatlansáig kerek, úgy a szellem mozgása is körszerű az intelligibilis síkon, azaz itt mindenhol egybeilleszt kezdetet és véget. Ez a 'telített' gondolat időtlen birodalma, mely mint eleven azonosságtudat fejt ki hatást az értelem elkülönítő erejében.

Az észszerű gondolkodás körös formája vésődik előfordulásának logikai struktúrájára is. Míg az ellentmondás elvéhez tartozó területen a syllogistikus szabályok durva megsértésének számít, hogyha egy *A* fogalom alapját *B*-ben keressük s ezt megint *A*-ra vezetjük vissza, addig a körszerű gondolkozásból tipikusabb példa nem kerekedhet, mint az *ABBA* képlet. E formula törvényességre legutóbb H. Leisegang beható vizsgálatai hívták fel a figyelmet.⁸⁷ Az ilyen gondolat-körön, természetesen, nem a meddő s esztelen össze-vissza kerтелést, műszóval: a *circulus vitiosus*-t értjük, hanem va-

lamely részletmeglátás jelentőségének kiteljesedését és hozamát az Egészből s az Egész által. Az észfogalom mentes a racionális merevségtől, rugalmas, dinamikus jellegű, jelentésére nézve más a körfolyamat elején, mint befejeztével. De minthogy a kiindulás egybeforr a végponttal, a részleges jelentés észszerűen csak totálisra kikerekítve gondolható el. Így azután ez a körszerű processus az értelemszerű elmemunka számára paradox, ellentmondással teljes külsőt ölt. Előfeltétele ugyanis „a fogalom túlerőltetése“ az értemi korlátokon, annak az Egésznek divinatorikus anticipációja, melyből utólag ki kell fejteni. — Miklós nem csupán elméletileg foglalkozott a szóbanforgó gondolkodásformával, hanem az emberi szellem valóságos 'csodáit' művelte. „'A bölcsesség vadászatról'⁸⁸ és 'A nem-másról'⁸⁹ szülő könyvekből helyel-közzel oly hihetetlen dialektikus dinamika robban ki, hogy még a Hegel-féle fogalomtermelés rhythmusa is elhalkul mellette.“

Hérakleitos elfátyolozott Logosának képében lép fel először a körszerű gondolkodás problémája Nyugat szellemi élete során. Mindig csak műhelytitka marad az egyéni teremtménynek, amely bánni tud vele; az iskola kordájában nem tartható. Rationalis fogalmi remekelések idején lekerül a napirendről, sőt...a „józan“ emberi értelem csúfolódásainak seprőhegyére, hiszen föl nem érhetik, mivel felfoghatatlan. Mégis éltető eleme a gondolat mélységeinek: mint örökmécs villószik a német mystika sejtelmes dómjaiban, középponti tűzhelye lesz Paracelsus „alchymia“-jának, J. G. Hamann-nál bizarr formakincsével kápráztat, Hegel logikája pedig klasszikus aranykorát jelenti. Ámde mialatt a legtöbb gondolkodó ösztönszerűleg csiszolja — az egyéni szellem veretéhez mérten — az ész szerszámát és tudattalanul kezeli, addig Cusanus éles problémalátással ragadja meg és az intellectus agens hagyományai-ba ágyazva gnoseológialilag törvényesíti. Nicolaus a két gondolkodásmódot, az intellektualist s a racionalist, azonfelül, hogy surlódásmentesen juttatja érvényre, törvényszerű kapcsolatában is kiemeli. Ezáltal lerakja az emberi elme valósággal teljes analysisének alapjait. Ő az első, sőt — bátran kijelenthetjük — napjainkig az egyetlen methodikus, aki a tudatosan látbavetett körelmélet távlatából az irracionalitás kérdését problémának fogta föl és egy nem racionális logika megalkotásához látott.

A két gondolkodásforma rendszeres összeköttetésében elévülhetetlen a nagy német bíboros ismeretelméleti főérdeme. A merev scholasticus fogalompyramis összeomlása nélküle is bekövetkezett volna. Miután ugyanis a nagyarányú summarépitészet Aristoteles és Augustinus összhangját elérte, rövidesen bebizonysodott, hogy az egyházi s a világi tudomány ellenpontjaiból nehezebben fog harmonia kicsendülni. A termé-

szettudományos gondolkodás kitor a dogmák bilincseiből, az értelem nem ismer el tekintélyt magán kívül és váltig erősítgeti, hogy fejleményeinek gyökere saját hatalmában leledzik. Ilyeténképen állandósul a nyugati tudomány jellegzetes magatartása, melynek történeti szereplését a sokratikus dialektika „elmefuttatása“ vezeti be. Mondjuk, Sokrates óta a hiedelmektől való tisztulási folyamat az *αληθεια* felé bonyolódik le, ez az igazság azonban — minden fáradozás ellenére — mégis mindig titokba marad burkolva, bármily szertelennek, *αμαθια*-nak, tűnjék is e beismerés. Ezzel szemben Nicolaus Cusanus ráeszmél, hogy a Logos nem csupán egyenesvonalú haladás valami végtelen messi cél irányában, hanem egyszersmind s főleg a forma mentis alkatán nyugvó célhozérés és önkinyilatkoztatás. Előbbi funkciójában a racionális tudomány vezére, amikor is az állítás és bizonyítás, helyesbítés, és selejtezés végnélküli menetét eredményezi, amelyből folyton kioldódnak az egyes kutatók, de teljesség nem támad soha. Ennek fölötté köröz az igazi bölcselkedés szelleme, amennyiben a filozófus a szaktudóstól lényegesen eltérőleg mindig az Egészet követeli, az Egészből indul ki s az Egészre vonatkoztat. „Mert korántsem ismeretes a rész, hacsak nem tudunk az egészről: a résznek ugyanis az egész a fokmérője.“⁹⁰ Az örökkévalóságig rejtett, eszményi objektív teljességet az egyéni teremtő lét coincidentalitás totalitása helyettesíti s ez nem riad vissza attól, hogy a világot kimeríthetetlen tér-idői gazdagságában önmagára hárítsa. Így kell cselekednie, mert a világfolvatatot 'rövidre zárva' juthat csak saját intelligibilis lényének kiteljesüléséhez s ismerkedhet meg — eme teljesség megfoghatatlan mértéke szerint — a világvalóság súlyával. „Miért oly mohó az elme a dolgok méregetésében?“ — kérdi az Együgyűtől a Bölcselő. S az Idiota ekként felel: „Azért, hogy beteljék saját mértéke“.⁹¹ A szellem (*mens*) ugyanis az eleven mértékegység (*mensura*), mely a másság mérlegelése közben szerez tudomást önnön befogadóképességéről. Hogyha a kutatómunka nem egyéb, mint szüntelen botorkálás tévedésről-tévedésre, úgy a filozófus mindenkor az igazság talaján áll, amelyen sohasem zavarja a többi bölcselő köreit. Az abszolút Egységhez mérten ugyan innen sem hiányzanak a tökéletesség lépcsőfokai. De soha az egyik a másikat fölöslegessé nem teszi; valamelyiknek az értéke nincs a hátralevők elértéktelenedéséhez kötve. Sőt inkább mindenegyes szellemi létező — istenképiségénél fogva — a maga módján hivatott kezdetet és véget egészszé kerekíteni. Miklós e gondolatot a maga logicitásában mélységesen átélte s módszertanilag is megalapozni törekedett, ám mihelyt 'bölcsesség-hajszája' során a monadologikus elv 'fölverésével' is alátámasztotta, tanának kozmológiai fordulópontjához ért.

3. Az Univerzum problémája.

Cusanus Miklós kozmologikus forradalmáról röviden ennyit mondhatunk: eredeti megfontolások alapján kimozdította a földet az univerzum középpontjában elfoglalt nyugalmi helyzetéből és a világegészet határtalan,⁹² homogén egységnek ismerte föl.

Nem az a szándékunk, hogy Nicolaus földmozgástanának vitás részleteibe bocsátkozzunk,⁹³ hanem mindenekelőtt problémátörténelmileg szeretnénk megérteni, mi módon és milyen eszközökkel bölcsekedett a Cues-i. Mit jelentett számára a világegyetem? Hogyan függött össze az univerzum kérdése bölcseletének többi problémájával? — Ha sikerül válaszolnunk, úgy nagy vonásokban elének tárul, miként szabták meg rendszerének általános előfeltételei minden egyes részlet kidolgozását. Másrészt afelől is tájékozódnánk, mennyiben készítette Miklóst a különleges problémáknál elmélyülő belátás tanának rendszeres formába öntésére.

Hogyha Cusanusnál még tisztán scholasticáról volna szó, akkor a világmindenséget egy hierarchiának kellene gondolnunk, amely testi s természeti fokozatokkal indul meg és a szellemi meg természetfölötti övön át lépcsőzetesen emelkedik Istenhez. Az univerzum tehát elvileg nem különböznék az arisztotelista — ptolemaiosi kosmostól.

Ha viszont universuma már a renaissance érett korára vallana, akkor a végtelen teret jelentené számtalan világának mozgó tömegeivel egyetemben. Vagyis az epikureus természetfogalom felújításával, egy atomisztikus és mechanisztikus világképpel kerülnénk szembe.

Nicolausnál, a keresztény meggyőződésű humanismus bölcselejénél az univerzum,⁹⁴ a világgépezet⁹⁵ az Iskola metafizikai hűbérrendszerét is, a Brunótól feltételezett abszolút fejtelenséget is elnyomó alkotmány.

Miklósnek a világegyetem elsősorban egy maximális gyűjtőfogalom, melyet metsző logikai éllel gondol át a végső következményekig. Számára az univerzum a Minden — Isten fogalmi levonásával; a világmindenségtől egyedül Isten független, Ő az Absolutum. A világegyetem az, ami eleve s folytonosan Más, ez a mindenütt és mindig másnak teljessége, ahol nincs dolog más dolgok nélkül, egy fogalom sincs más fogalmak rendjén kívül, ahol számba nem jöhet semmi, csakis más számok sorozatában; a Nem-más egymaga Isten. Az univerzum „egy a sokaságban“;⁹⁶ Isten pedig amaz egység, mellyel a sokaság nem fér össze. Egyedül Isten áll tehát minden lét felett. Az universumban tetőzik a lét összessége, a tapasztalható épúgy, miként az elgondolható, az érzeki, akár az érzékfölötti.

Ez az universalis folyamat háromfélekép vehető szemügy-

re: először, mint az, ami Istentől különbözik, másodsor valami magában tekintve egész gyanánt; végül bizonyos célfogalom által jelentőséggel teljeseen.

Hogy ennek szerét ejtsük s arra is rávilágítsunk, miképen érvényesül az az egységes módszertani elv, amely friss, viharos erővel tört be a gondolkodás valamennyi tartományába, a *docta ignorantia* három alaptételével kell az eddiginél közelebb-ről megismerkednünk.

Az első a *coincidentia oppositorum* tétele. Ez — amint már említettük — a Byzantionból Italia felé vivő hajóúton, az 1438. évben ötlött Cusanus agyába. Miklós az ellentétesek egybeesését matematikai példával szokta előkészíteni.

A négyzet területe, a^2 , számtanilag racionális; a kör területe, πr^2 , ugyancsak arithmetikai viszonylatban irracionális.⁹⁷ E két véges idomot nem mérhetem egymással, egyiket sem számíthatom át a másikra. *Incommensurabilis* nagyságok, melyeknek egybevetéséről, 'comparatio'-járól közönségesen szó sem lehet.

Cusanust azonban páduai diákkora óta nyugtalanította a görög matematika. Hogyan érte el az ókori tudomány a négyzet s a kör átvitelét egymásba, miáltal aztán az ilyen ellenetek összehasonlíthatók, sőt egyesíthetők?

A hellén matematikusok e célból az *exhaustio* módszerhez folyamodtak, amely ősi alakjában valószínűleg Platontól származik, mint „belenövesztés az ideális létsíkba (*γενεσθαι εις ουσιαν*)“. A körbe négyzetet írnak s e négyszöget egyenlőoldalú ötszöggé, hatszöggé, s i. t., fejlesztik. A szögek egyre szaporodnak, ámde amíg számuk (n) véges, sokszögünk a körrel nem lesz azonos. Mihelyt azonban n -et végtelen nagy-nak gondoljuk, az n -szög körré változott, vagyis a föltétlenül legnagyobb eme szabályos polygonok közül tökéletesen fedi az illető körterületet.

A mennyiségtan eszerint módot nyújt arra, hogy túltéve magunkat véges ellenlábások szembeállításán, egybevetésükre vállalkozhassunk, még hozzá a siker reményével. Innen az a kivételes szerep, melyet Cusanus gondolatvilágunkban a matematikának juttat. Mennyiségtan nélkül csupán két eshetőség kínálkoznék számunkra: az átszökés, a 'transcensus' az Absolutumba, a Végtelenbe, avagy kitartani a pusztá 'numerare', 'mensurare', 'nominare' vonalán, a viszonylagosság futóárkaiban.⁹⁸ De a matematika útát vág a viszonylagostól az abszolút felé, kimutatja a 'ratióban az elvont igazságot'. Közbelépésére:

Az ellentétek másutt — t. i. véges voltukban — megmaradnak s mégis — a végtelenség révén — fensőbb egységbe kerülnek.

Ez a matematikai eljárás megköveteli a szellemi szemléletet, a *visio mentalis*-t, pontosabban a visszarévedést az észszerű látásra (*recurrere ad visum mentalem*), ami értelemfölötti ugyan, de nem mystikus, mert a suprarationalis gyöke esetünkben rationalis.⁹⁹ Hogy ugyanis a négyzet körré változzék, a matematikusnak a 4-, 5-, 6-, ...*n*-szögek értelemszerű sorozatát semmibevennie nem szabad, hanem igenis át kell tekintenie, sőt, mi több, eme sor teljességét, a mindig növekvő *n* végnélküli keletkezését kell a legnagyobb polygonról alkotott fogalomba belezsúfolnia — csak akkor olvadnak össze az ellentétesek, csak úgy éri el a coincidentiát: „a legkisebb, már nem jelölhető húr esik egybe a legkisebb ívvel.”¹⁰⁰ Bármely *n*-szög még oly parányi oldala összehasonlíthatatlan a hozzátartozó körszelettel; csakis az *n* végtelen növekedésének gondolatata símítja el a közibéjük szakadt ellentétet: az pedig nem egyéb, mint az empiria síkjára soha és sehol nem vetíthető legnagyobb 'sokszögűség' elgondolása.

Ám ez a mennyiségteni példa több egyszerű példálódzásnál. A matematikus gondolatmenete csupán olyan csapáson haladhat, amely kibírja az általános logika teherpróbáját. A mennyiségteni gondolkodás tehát Miklós számára útjelzője, 'significatio'-ja az értelemszerű gondolkodásnak általában. Hogyha az exhaustiós módszer — Cusanus szempontjából — véges ellentétek találkozására vezet a végtelenben, úgy egy átfogó logikai elv teremt rendet véges és végtelen között.

A matematikán kívül hol fordul elő véges ellentettek összevetése? — kérdezi Miklós mester. — Minden értelmes beszédben. Mert ennek alapja az ítélőtevékenység, már pedig az 'S est P' ítéletben az alanyt és az állítmányt összehasonlítom, S-et 'mérem' P-n. Amennyiben mindenegyész ítélet comparatio, annyiban mensuratio. Mensura a mens ősfunkciója s kell is legyen, mivel nélküle képtelenség a világra irányuló megismerés. A minduntalan s mindenütt másnak birodalma ismeretlen marad, míg csak rá nem kapunk, hogy egyedi vonásait összehasonlítsuk, azaz egymáson méregessük.

Jelenleg előttünk S és P: 'Gaius' meg 'ember'; mindkettő véges fogalom, melyek mint contractum¹⁰¹ és abstractum ellentétesek. Miképen juthat eszembe, hogy egy lélekzetre a következő ítéletbe foglaljam őket: 'Gaius ember'? Ez csupán akkor helytálló, ha a comparatio foki zökkenőjét az illetékes felsőfok magaslatáról, vagyis egy superlatióval kiküszöböljük. Alanyt és állítmányt ítéletben egyesíteni csak közvetve lehet: recursiv, visszakerülő úton bizonyos transcendens fogalomhoz, amely egységet láttat ott, ahol az elemi logika a középki zárás törvényének megfelelően áthághatatlan ellentéteségre figyelmeztet. Abstract és contract kizárólag valami abszolútban

hangzanak egybe. A föltétlen tehát ott rejtőzik mindenesv es ftéletben, miként a végtelen figura valamennyi mértani ábrázolásmódban; de az Absolutum magánvaló létére élesen elkülönül a viszonylagos világ abstract és contract régióitól, amint-hogy a végtelen alakzatot sem érinti végesek szerkesztése. Absolut s relativ közt a mérték és megmért kapcsolatán kívül egyéb bajosan képzelhető el.

Ha ez így áll, akkor egyáltalán minden véges más vonatkozásba kerül a végtelennel, mint azt a thomismus az aristotelista logikára támaszkodva föltette: A Nem-mástól, a Végtelentől, az Absolutumtól logikailag kimondhatatlanul különböznek a másvilági, véges és viszonylagos lét lejtői; ezeknek mennyújtásaként tehát sohasem tornyosodhattak emeletek a Végtelenségig. Legyen bár egy polygon oldalszáma (n) kicsi vagy nagy; az n -szög, akár 30-szög, akár 1000-szög mind véges s, mint ilyen az összes többivel egyívású, homogén, a végtelen szögtől egyenlő kép elüt és messzeesik. Következetes gondolati léptek nem csökkenthetik véges és végtelen távolságát. Comparatio meg superlatio között nincsen lépcső. A felsőfok ugyanis közvetlenül és a legpontosabban fedi a középfokot, hisz az összehasonlításnak semmi értelme a superlativus, az absolut Maximum nélkül, de amiben a megmért véges ellentétek egyesülnek, a Végtelen maga, túl fekszik minden hasonlíthatóságon: „Véges és végtelen semmiként sem aránylik egymáshoz!“ Többízben leszögeztük, hogy minden hasonlítgatás és mindenféle mérés, tehát minden tudás és ismerés megszűnik, amint tudatmezőnket az egyszerű Végtelenségnek kellene betöltenie saját adaequat lényével. Minthogy az ismeretszerzés összehasonlítás, tudásunk tárgyainak közös jellemvonásától elvileg soha nem szabadulhatunk; csakis ott vethetünk egybe, ahol valamiféle „egyenlőség“ (platoni *ισοτης*) észlelhető. A véges azonban semmiképen sem egyenlő a végtelennel. A superlatio nem annyi, mint folytatólagos comparatio, hanem amaz absolut, ez pedig mindig relativ marad. A véges merőben eltérő a végtelentől, akár csak az ellentét az ellentétesek coincidentiajától.

Vagyis Nicolaus Cusanus szerint aristotelesi formájában a logika egyáltalán nem lehet az Istenkeresés szerve. Valamennyi hagyományos logika pusztán a véges világ törvénytára s a végeesség szakadtáig elvitázhatatlan joggal sorakoztatja fel egyik perdöntő bizonyítékát a másik után; kötelességszerűleg rendezkedik be mind célravezetőbb fogalmi műveletekre és synthetikus táblázatokra. Ámde a végtelenség már nem mint fogalom, hanem szuverén távolságszabályozó gyanánt vág ismeretkörünkbe épen csak annyira, hogy bármely ismereti tárgyat egyenlő távol tartson magától: a véges és végtelen közötti táv

tehát állandóan és mindenünnen ugyanaz. Cusanus előtt világos, hogy az addigi theológia tévedésben fogant, mert a különös-től az általánoshoz húzódó logikai szálakat a végtelenség felé vezető úthálózatnak vélte. Pedig a logikailag általánossal még mindig a végesség homogén szférájába kapaszkodunk. Faji fogalmak és nemosztályok, sőt még a legfőbb 'universale'-k mind csupán az universum tartozékai; a legáltalánosabb fogalmak sem keverednek ki a viszonylagosságból, a másvilágból. A föltétlenül Végtelennel azonban eleve túlszárnyaltuk a világot, és szakadék tátong mögöttünk, amely semmiféle discursiv logikával át nem hídalható.¹⁰² Tehát az Absolutum színelátásához értelemszerű tudásunkból kifogatva az ész negatív körformájával kell beérnünk. Az istenség kevésbé ügyefogyott megjelölésére is csupán a racionális látmodus visszautasítása révén nyílik alkalom, midőn kijelentjük, hogy Ő hasonlíthatatlan, végtelen, múlhatatlan, stb. Szóval tudatlanságban mélyítjük el tudásunkat.

Ám ha igazi nagyratörésünkben elestünk az iskolás logikától, amely syllogismusok folytonos láncolatával iparkodik az Absolutumhoz jutni, a tudomány előtt sem állhatnak meg többé a végest a végtelenbe szervező logikai ízek és tagok. Összeroppan az universum hierarchikus alapja, melyet az *Al-Areopagita* rakott le, miközben Isten létfölöttiségétől az esendő világig mennyei, angyali s egyházi hierarchiakon keresztül ereszkedett. Megdőlt, mert logikailag tarthatatlan, *Eriugena* egész „Természetfelosztása” pedig ez a teremtetlen, de teremtő Istentől a teremtett és teremtő természetén, valamint a teremtett, ámde nem teremtő dolgokon át a nem teremtett s nem is teremtő Semmiig látszólag csalhatatlan logikai arányérzékkel történt. Épen itt a hiba, mert tudvalevőleg „nincs arány véges és végtelen közt.” Az *individuatio* elve diadalmasan foglalja el a scholastica fénykorában világrendek számára fenntartott lépcsőfokokat. „Jákob lajtorjája, melyet a keresztény lélek megváltásvágya tolt 'ég' és 'föld' közé, logikai segéd-eszközökkel immár nem támogatható.”¹⁰³

Cusanus ezzel nem forral semmi rosszat a patinás hierarchia, vagy Jákoblétra ellen, mindössze az iskolás logikát inti le, amely lépcsőzetüket értelemszerűen bizonyíthatónak és logikailag szükségképinek kiáltotta ki. Korántsem az Egyházat kifogásolja, csupán az egyházi bölcselők fenséges karának kirívóan hamis szolamát. És az új logikának mégis — már Miklósnál — oly kíséző jelenségei támadnak, melyek későbbi sűrűlódások csíráját hordozzák. Az az Egyház szempontjából külszínre tetszetős, lényegileg közömbös nézet, hogy földünk a világmindenség középpontjában koncentrikus csillagboltokkal koronázva nyugszik, Cusanus jóvoltából alaposan megsínylette

logikai abszurditását: A határtalan univerzumnak egyáltalán nem lehet középpontja, mert ez valami abszolút volna a kizárólagos relativitás világában. Abszolút centrum nincs Istenei kívül — természetesen metaphysikailag, vagyis amennyiben abszolút periphéria sincs; hisz egvedül Ő a coincidentia 'helye'. Térbelileg vizszont mindenütt és seholsem állunk a világ kellős közepén. Nicolaus így rövid soron mentesül ama felfogás nvűgétől, hogy a föld tökéletlen, az állócsillagok ege pedig tökéletes tája a kosmosnak, közbe meg átmeneti tökéletességű szakaszok esnek, illetve rójják körpályáikat.¹⁰⁴ Itt lesz nyilvánvaló logikájában a platonizmus döntő győzelme borotvaélesre köszörült t m é m a t i k u s fegyverével. Valami vagy véges, vagy végtelen. Mindaz ami az „állócsillagok égboltozatából” valójában föllelhető, a véges mozgó világhoz tartozik. Mozgása tehát szikrányit sem inkább, avagy kevésbé isteni bármelyik más, külön, véges mozgásnál. Cusanus époly könyörtelenül leszámol a hideg fényben fennhéjázó végességgel, akár csak Platon az ideáknak emberileg öntelt árnyaival. Most Egység és másság költözik az Akadémia attikai elmeéll elkülönített szárnyaiba. Bármilyen vagy eszme, vagy látszat; a kettő között fél-eszme nincs. Kosmosunk tünemény; tehát a 'quintessentia' s az 'octava sphaera' nem minősíthető teljesen földöntúlinak, sárfélszkünk pedig csöppet sem 'aetherinek', hanem a mozgékonyosság bizonyos mértékig ott is, emitt is egyöntetű, homogén — mert seholsem haladja meg az árnyékvilágot; a kosmikus anyagok pedig — ép anyagvolutukban — mind egyneműek és egyenértékűek. Az elemek rangsorát eszerint elborítja a mindenütt előforduló őselemeknek univerzálisan kiegyenlített keveréke. Az abszolút Fönt és Lent 'világtalanságra' ébreszt bennünket s ezután belátjuk, hogy bárhol a világtérben egvszerre vagyunk fent és lenn. Mindenegyedű égitest csillag a csillagok közt; csakis ekként tárgya értelemszerűen mérő, tehát homogén nagyságokkal dolgozó megismerésnek.

Kétségkívül Cusanusnak a syllogista — hierarchikus logikát lehengerlő diadala egyengette Galilei és Kepler útját.¹⁰⁵ A csillagászat forradalmasítása logikai forradalommal kezdődött. Először is újra ki kellett éleznit az ellentétet idea és látszat, abszolút és relatív, végtelen és véges között, miáltal minden jelenség közös nevezőre hozható, minden véges egyre-Másra leegyszerűsíthető. Beköszöntőben az új logika a m a c h i n a m u n d i valamennyi szögecsét kiszakította a forgó szférák kasztrendszeréből, hogy szabaddá tegye a jövő fizikája számára. Most már az egyesek — saját természetükre hagyatva — nincsenek az Absolutum közelében, vagy távolában aszerint, minél egetverőbb, illetve alacsonyabb polc jut ki nekik a hier-

archiából, hanem felmerülésük — Platon elgondolásával párhuzamosan — egyedül az örök és oszthatatlan Eszmén múló „részvételtől“, participatiótól függ. Minden jelenség véges, tökéletlen és viszonylagos s csupán 'részben' hajlik az eszményi tökéletesség felé; ámde a fagolyó, amit az esztergályos farag, elvileg nem kevésbé, mint a gömbalakú mennybolt. Az ideális „részesedés“ fokára semmiféle világlépcsőn rá nem jöhetünk többé. Minden egyedi, individuális közvetlenül az Absolutumhoz igazodik, akiből — mint a tükör — 'kiveszi' a reális 'részt'; ez persze kizárólag magánfeladat, s mindig csak annyira oldható meg, amennyire az egyéni vonatkozások béklyói engedik. De sürgősen tegyünk le arról az elképzelésről, hogy e methexis is lehetőségének különböző fokai valamilyen sorban hézagtalanul emelkednek magáig az Absolutumig. A jelenség jele, signuma az ideának. A jel pedig mutathat hívebben, vagy rosszabbul, ám egyszersmindenkorra másolat, jelkép marad. Az új logika főténye a szakítás az összes 'jelek' s a föltétlen Eszme közt, melyet amazok kifejeznek.

Tehát az első tételből az universumra nézve ez a tanulás: A Véges, mint véges, vagyis a maga korlátoltságában csupán az abszolút Végtelenség „résztvevőjeként“ fogható fel. És ez elméletileg épúgy érvényes, akár a gyakorlatban.

Theoretikusan: Minden adott kört vissza lehet és kell vezetnem Egy föltétlen tökéletes körre. De ezúttal hiábavaló igyekezet a térben kereskedni, az az Egy kör nem szorulhat térre. Az érzéki relativitásból az érzékfeletti abszolútba nem segít semmiféle határátlépés: az állócsillagos ég nem kecséget több kilátással az eszményi kerekességre, mint a földgolyó. A fizika nem ismer értékmérőt. Minden, ami tapasztalható, egyaránt tünemény. S bármely jelenség — megőrizve közös vonását — egyénileg különbözik a többitől; mert, ha az eltérés világszabálya alól kivétel esnék, akkor egypáran 'pont egyenlő mód' participálnák az Absolutumot. Ez pedig az előrebocsátottak alapján nem jöhet tekintetbe. Cusanusnál Platon methexis-tanából közvetlenül következik a leibniz-i principium identitatis indiscernibilium: Két teljesen egyező dolgot e világban föltételezni badarság, mivel az abszolút Egyenlőség sohasem dobja magát az úzérkedő értelem vásári nyüzsgésébe, a viszonylagosság 'pénzváltóinak' asztalára.¹⁰⁶

S úgyszintén gyakorlatilag: Az erkölcsi Eszmén kötelező részvétel feltétele s lehetősége mindenhol egyforma. A tévelygő ember számára az Ens perfectissimum felé kizárólag személy szerint nyílik a 'részesedés' réve. A 'részvétel' erkölcsileg feladattal egyértelmű; ámde a helyzet félreismerésére vall, hogyha a föladat nagyságát valamilyen hierarchikus skáláról hisszük leolvashatónak. Ismét csak mérvadó: „Finiti et in-

finiti nulla proportio.“ Minden egyedi véges közvetlenül a végtelennek van kiszolgáltatva. Miként azonban e tantétel elméletileg sem torkollott skepsisbe, hanem a módszertanilag lerögzített távolság az Absolutumtól inkább megszilárdította s helyénvalónak fémjelezte a relatív ismeretet, mint olyant, gyakorlati következményei sem járnak quietizmussal, avagy pesszimizmussal, ép ellenkezőleg: Minthogy az erkölcsi 'részhajlás' egyre tökéletesebb lehet, sohasem sikkad el belőle a szabadság és a munka motívuma. S mivel minden dolgunkban amaz Absolutum nyomát fedezzük fel, aki az egész viszonylagosság egyedüli mérővesszeje, azért a munka kiapadhatatlan öröm forrása.¹⁰⁷ Cusanus humanzimusa itt szembezőkően a deventeri szemináriumból sarjad. A Közös Élet Testvéreinek harca a kolduló szerzetek gyászvitézei ellen, valamint a kolostori életet a regulák hullamerevségéből egyéni szabadságra s felelősségérzetre serkentő kísérletük Miklós mesternél lel bölcséleti igazolást.

Ennélfogva a továbbiakban se tévesszük szem elől: itt egy ellentétekből összeszövődő létmodus comparativ szférája, amott az abszolút Felsőfok, mellyel semmi sem ellentétes. Kettejük közé gondolatban csupán valami nemleges iktatható: bármiféle arányos kötőjelnek a hiánya.

Ha most figyelmünket másik fogalompár, a complicatio s az explicatio, vonja magára, akkor első benyomásunk az, hogy iménti fejtegetéseinkkel alaposan elvétettük Cusanus kozmológiai vezérfonalát. Elért álláspontunkról ugyanis már nem tagadható le szépszerével Nicolaus értelemfölötti egységbenlátása s így a cues-i bölcselőt nem keverhetjük következteléség gyanujába pusztán amiatt, mert még kései írásaiban sem tágít a complicatio-explicatio tana a coincidentális caesura többszomszédságából. Pedig ez a 'tehertétel' átkozottul pantheista színben tűnik elő az általunk fentebb ismertetett elv szigorú theizmusa mellett. De ne döntsünk látatlanban, hanem elfogulatlanul szegődjünk az ismét mennyiségtani példából kiinduló Cusanus nyomába, hátha máris valami közös támaszpontot nyújt a rokon ábrázolásmód.

A matematikus megkülönböztet pontot, vonalat, felületet, testet. Ez elemi térformák azonban korántsem csak mennyiségileg,összepszerűen különböznek egymástól. Pont és vonal közt a főkülönbség az, hogy a pontba ugyanaz a lét van foglalva, complicálva, amely a vonalban bontakozik ki, vagyis nyilvánul explicatíve. A vonal fejleménye, explicatiója a pontban határtalan térhódításra rúgóvá 'gyűrűző', complicativ létnek. Ugyanígy a sík a vonal explicatiója, a test felületé. Ez a matematikus szemléletmódja: „a szellem az összetett vonal előzményeként észreveszi a nemössze-

tett pontot. Mert a pont maga a jel, a vonal csupán az, amin a jelölés végbemegy.¹⁰⁸ Az explicatio amaz egyedüli fogantyú, melybe az emberi értelem kapaszkodik, miközben a dolgok rendjét és szabályszerűségét fürkészi. „A vonal a pont kifejezése, evolúciója . . . Minekokáért, ha elejted a pontot, odavan minden nagyság.”¹⁰⁹

Cusanus gondolata tehát megint ismeretelméleti irányba csap. Annak besúlykolására veti latba e tételt, hogy az intellektuális tevékenységből eredő sorképzés nem pusztán foki s additív szaporulatnak, hanem jóval inkább valami folyamatos fejlődésnek az eredménye. — E sarkalatos principium pedig a matematika tárgykörében kerül ’terítékre’,¹¹⁰ nem mintha az ész csak úgy orozná onnan, de mert ép ezáltal szerez érvényt saját ’terjeszkedése’ törvényének. Erről az elvről, a teremtő észegységről van kizárólag ’pontos’ tudása szellemünknek.¹¹¹ Az elme ugyanis sohasem gyarapszik ráadások révén,összepszerűleg, hanem az észben felgyülemelő, complicativ szellemi energia önerejéből hajt explicativ átvittel racionális an megismerő ’világüzemet’. „Akik a bölcseségre vadászatot rendeztek, nem riadtak vissza semmi fáradtságtól, hogy a dolgok mibenlétéhez férközzenek, de hasztalan. Az intellectus sose foghatja meg azt, amit nem talál sajátmagában . . .” Ám azért korántsem „okfeje a dolgoknak, s nem föladata, hogy lényegüket megszabja, — hisz ez az isteni értelemre tartozik, — hanem mindössze ama módozatok teremtő elve szellemünk, melyek szerint eljár, s melyek valamennyien complicativ egységéből, vagyis saját erejénél fogva rajzanak elő más és más ismereti (*notionalis*) sejtelem hordozóiként.”¹¹² Ez az önkifejtés azonban oly folyamat, amelynek elvileg nincs határa. Tehát az intellectus, miközben tisztázza eme principiumot, meggyőződik afelől, hogy maga is végtelen kibontakozásra hivatott. Még hozzá az őseredetileg berétegzett, complicativ észnek ez a kinyilatkozása a valódi történés egyedüli fajtája; amit az anyagi világban keletkezésnek látunk, azt csak a szellem köréből vetíthetjük bele. „Mi mást keres az érzékek működése, mint értelmességet; mi mást az értelem, mint észszerű vonalvezetést, mi egyebet az ész, mint igazi alapot?”¹¹³

Igy e gondolat spekulatív magasságokba lendül; a világfolyamat összes tényezőit egyetlen Egy Őselvből eredő explicatiónak (de nem emanatiónak¹¹⁴) kell tekintenünk. Az Ősprincipium pedig szükségképen Isten.

Cusanus akként vélekedik, hogy ama nézet, mely szerint az, ami complicativ formájában megismerhetetlen, explicatio révén valamiképp közölhető, tisztult ismeretelméleti belátást kölcsönöz. Ezért egyik iratának a ’láthatatlan láthatóvá’ tételét — az előbbi módon — tűzte ki feladatául és „A beryllről,” másszóval

'A pápaszemről' címet adta. Miként a beryll, ez az átlátszó s fénytörő féldrágakő, 'egyaránt concav és convex' csiszolásával képesít arra, hogy addig alig sejtett tárgyakat élesebben láttasson, úgy a complicatio is szembeötlőbb, ha kibontakozásának apró redőin ám ugyanakkor univerzális szövetén keresztül is vizsgálják. Az említett műben követelmény az a módszertani elv, hogy elménk szemevilágát fokozzuk jó 'intellektuális beryll' előállításával, melyet e célból egyenletesen formálunk legnagyobbra és legkisebbre: „ennek közegén áttetszik a mindenség láthatatlan principiuma“.¹¹⁵

E tanban szédületes lehetőségek telérei kígyóznak, melyeket utóbb Bruno, Spinoza és Leibniz aknázott ki. A Nolanus teremtő minimum-a, Leibniz monas-a, Spinoza világlevezetése Istenből származástaniilag mind e cusanusi lelőhelyre mutat. — De hogyan fér egy lapra a coincidentia gondolata a complicatio tételével? Mikép békíthető ki a világtól tmématikusan elidegenített Absolutum amaz elvvel, melyből a világot explicative létrejöttek kell gondolnunk? A két tantétel összefüggése tényleg csak akkor világos és tagadhatatlan, ha mindkettőben a Logos-problémát fedezzük fel, vagyis ismeretelméleti megfontolások alapján: Miklós, mialatt a beryll fogalmában egyesítette a concav és convex coincidentiáját az előzőleg láthatatlannak explicativ törésmutatójával, maga intett a kétféle szempont synthesisérc. Ez pedig következőképen alakul:

Láttuk, a végtelenben a végességhez kötött ellentétek egybeesnek, akár a véges kör a véges négyzettel a végtelen polygonban. A végtelen tehát tárgya a gondolkodásnak, de nem mikéntjében, hanem csak annyiban, hogy az ismerés határozottságát korlát színében tüntesse föl. A korlátoltság felismerése ignorantia, mivel elzárja előlünk az Absolutumot, ámde mégis tudományos, docta, mert a véges tudás ezzel teljes jogába lép saját területén, az összehasonlító, viszonylagos elmemunka hatalmi rendszerében.

E gondolat már átvezet a másik alaptételre: Ha a szellem végesek nyomozása közben a végtelent használhatja fel módszertani elvül, úgy nyilván nem forgácsolódik szét maradéktalanul a végesség megismerése során. Az ész funkciója, hogy a végtelen által magyarázza a végest, — a sorszámot a végtelen 'számra' visszavonva, a közszájon forgó szót a végtelen értelemre vetett tekintettel, s. i. t. —, oly intellektuális erőforrásról tanuskodik, melynek eleven egységéből kimeríthetetlenül buzog elő a fogalmi létezők sokasága. Az egyszerűnek az a hivatása, hogy sokoldalúan fejezze ki magát. Egyelőre hát ennyit állapíthatunk meg: mindkét tétel ismeretelméletileg oda lyukad ki, hogy ahol valóban ismerés van folyamatban, ott nem az adott dolgok másolásán a hangsúly, hanem az ész öntevékenységén.

Az intellectus ugyanis az Absolutum végtelenül távoli rokoneként ismereti válfajok és ismerettartományok seregébe fejt ki lényét, mint ahogy a pont explicative vonalat, a jelen szétteregtetve időrendet alkot. Az igazi együgyűség, a complicatio, az elme ősalapja, melyről a latinnál is, a mi nyelvünkönél is tömörebben tudósít a német „Einfalt“ főnév. E complicativ minimum kinyilatkoztatásra teremt s ezért pl. egyszer, mint a tíz kategória sorozata, máskor meg mennyiségek, zenei hangzatok, szójelentések csoportjainak képében s még számtalan arccal, de erejéből mit sem veszítve, szerepel szakadatlanul a világ-amphitheatrum változatos agonjain. Mindeme sorképzés *significatio*. A complicatio számlájára írható széljegyzetek mindazok a törvények, melyek szerint a tapasztalat anyagát osztályozzuk és rendezzük. A tudományok egész systematikája szellemünk 'nemesi'¹¹⁶ kiváltságával áll és bukik, mert a complicativ, belterjes egységnek érintetlenül meg kell maradnia ugyanakkor, midőn sokaságot kanyarít ki magából. Cusanus megköveteli, hogy az intellectus szaporán pillantson vissza saját egyszerűségének elemi fényforrására s e simplicitástól 'felvillanyozva' ereszkedjék alá az értelem mind szertefutóbb járataiba, majd az érzékek sűrűsödő sötétségébe. Termelési eszközeit csak önmagából állíthatja elő; „matematikai képleteket gyártó elménk oly műszerekkel rendelkezik, melyek igazabbak benne, mint rajta kívül.“¹¹⁷ Így szellemünk egyfelől az Absolutum rokona a bennünk lakozó végtelen módszertani elv erejéig; másfelől analógnak nevezhető a világgal, amennyiben az érzéki sokaság valamennyi soros formája csupán általa kristályosodik ki, mintegy a testiséghez képest híg, viszont complicative telített oldatból: „az elme egysége saját coniecturáinak, vagyis a hozzávetőleges mérlegeléseknek entitása, létkitevője.“¹¹⁸ Sőt csakis sokaságba vetődve teremt az elme sort, következést, rendet, a pontból vonalat, az egységből számot, a nyugalomból mozgást, a mostanságból időt. Maradjunk ez utóbbi példánál: A napokba, hónapokba, évekbe történő sorozás semmi egyéb, mint a complicativ jelentől szorgalmazott explicativ rendtartás. A jelenvaló pillanat az egyedüli idősubstantia ama körülménynek megfelelően, hogy a mozgás mindössze „ordinata quies“, rendbeszedett nyugalom. Az idő tehát methodikus sorképzésen és a tagok széljelválasztásán alapul. Mindez szellemünkben játszódik le, mint a „bölcsesség visszafényének quantitativ megoszlása“,¹¹⁹ vagyis az idő él a szellemben, nem a szellem az időben. Csakis az önmagát kinyilatkoztató szellem szabja meg az idő jellegzetes formáját: az egymásutánt. S ő maga csupán annyiban öltözik az időbeliség köntösébe, amennyiben azt munkaruhául használja egymásra következők mérésénél. „Évet, hónapot, órabeosztást az ember teremtett az idő mérőeszközei gyanánt. Hasonlóképp a mérő lélek szerszáma az idő, mely a mozgás mértéke. Nem a

lélek hatálya függ hát az időtől, hanem az értelmes lelken múlik a mozgásmértéknek, szóval az időnek értelme.¹²⁰

Az értelemszerűség vonalán sokrétűen jelentkező, sőt elméletileg végtelen fogalmi sokaságot ontó intellectus nem hibapont Cusanus bölcséletében. Ügyetlen ellenvetés volna az eddigiek alapján ilyesmivel előhozakodni: Ha nincs más, mint végtelen és véges, úgy az ész szükségkép egyik és csakis egyik a kettő közül, tehát vagy pusztá jelenség, vagy abszolút isten. E kifogás korántsem állja meg helyét, mert amint minden véges 'osztályosa' az Absolutumnak és viseli azt, amit a föltétlen Mértékegység ráért, akként az intellectusra mérvadó 'részvétel' különleges jegye az, hogy az ész elgondolja a 'részesedést'. Az elme az, ami mér. Az ismerőtevékenység elemzése Cusanusnál a következő igényeket támasztja: szellemünk körében elkél 1. a jelenség fogalma, 2. az Absolutum 'előíze',¹²¹ 3. a jelenségnek az Absolutumhoz mért 'részvétele'. S a methexis az intellectus számára a 'résztvevésnek' ép ebben az elgondolásában áll. A gondolkodás úgy folyik le, hogy a gondolatáram átölel lényegét és látszatot, egyet és sokat.¹²² Eszerint egységnek kell lennie az intellectusnak is, amely sokaságba borul, hogy ezáltal dadogó fogalmi nyelven jelezze a végesnek a Végtelentől szabályozott metafizikai köz-ellátását, a participatiót. Ha az elme pusztá másolásban merülne ki, akkor csak passiv 'részvételt' engedélyezett volna számára az Absolutum, akár a dolgoknak, tehát teljesen ki volna rekesztve az abszolút Ésszel lehetséges együttműködésből: nem mérhetne, nem tulajdoníthatna jelentőséget, nem kerülhetne fölénybe a középfokok tömkelegével szemben, nem szólhatna nyelveken. Mert e téren korántsem boldogul szolgál másoló, csupán az, ami önállóan mérlegelni s válogatni, vagyis discursiv gondolatmenetre képes. „A te ke j á t é k r ó l” folytatott cusanusi eszmecserében fordul elő az a hasonlat, hogy az intellectus egyfelől Istenhez, másfelől a dolgokhoz annyit ért, mint a pénzváltó a pénzverő mesterséghez, illetve a pénzdarabokhoz. Miközben a pénzváltó megkülönbözteti az értéket, egyzersmind fel is becsüli értéküket. „Ész nélkül értékről nem szereshető tudomás.”¹²³ Hogy a világnak becsüse legyen, a Teremtő egyúttal különválasztó elméről is gondoskodott, mely a sokaságot abszolút mértékegység szerint latolgassa. Ez a módja az intellectus 'részesedésének' Isten teremtő erejében. Isten teremti a dolgok lényegbeli különállóságát, az elme hozza 'létre' mind a fogalmi különbségeket. Itt az explicatio csakugyan fogalmat nyújt arról, hogyan 'osztozik' az ész Isten teremtő tevékenységében, mely a keresztény filozófus számára Egynek állandó létét jelenti a tűnő sokaságban.

Ismételjük, az első pont jellege héraikleitosi, az Absolutumra nézve érvényteleníti az ellentmondás tételét. Az imént átfutott szakasz viszont pythagoreus színezetű, mert állítja az is-

merő alany meg az ismerettárgy 'rokon hajlandóságát', affinitását a teremtő Szózatól eleve várható világharmónia alapján. Az előző az Absolutum problémáját amaz oldaláról tekinti, ahonnan Isten „az Unitas“ a maga föltétlenségében; a másik az universum kérdését úgy szövegezi, hogy a világ ép kibontakozás közben felel meg az egység követelményének, vagyis „a sokaságban összevontan“¹²⁴ egységes. Az előbbi a világot az istenségen 'résztvevőnek' mutatja be, az utóbbi Istent mindenke explicatorának, világegyetembe 'kiöltözködőnek' érzékíti.

E kétfajta szemszög csak az esetben ellenkezik egymással, ha a participatiót és az explicatiót tévesen értelmezzük. Cusanus mindig kifejezésre juttatta, hogy a relatív világ participálja az absolut Istent, de távolról sem úgy, mint dologi példányok a nemi fogalmat, hanem, miként megmért a mértéket. És váltig előkelő helyet foglal el vizsgálatai során az explicatio, de sohasem az Óselv megsokszorozódása gyanánt, hanem, akár Platonnál az idea „jelenválósága“ a létezőkben, vagyis az „*οντος ον*“ „*παρουσια*“-ja az „*οντα*“-ban. Egyik tantétel sem lehet el a másik nélkül, amint a platonai *khorismos* sem *parousia* híján és viszont. Az általános Több és Kevesebb a sokaság kebelében képviseli azt az absolut mértékegységet, mely nélkül több és kevesebb szóba sem jöhetne: „mindennek egy az értelme, csak valamennyi egyed különbözőkép fogja fel s 'osztozik' rajta.“¹²⁵ Explicatio amaz egyedüli forma, melyben 'részesedés' elgondolható, föltéve, ha sokaságnak Egyen esedékes 'résztételével' kell számot vetnünk. Már pedig az „Universum“ nevéből is következik, hogy Egyre utalt sokadalom a mi osztályrészünk, „kozmosz avagy rend viselet, mely világnak is mondatik.“¹²⁶ Miként egybehangzó sok szólam, a világ csupa harmónia. Világmindenségről csak mint sokaságról beszélhetünk, de kizárólag teljes fogalmi egység örve alatt, melyen a sokban testet öltő Egy képe 'tükröződik'. A szüntelenül 'Más', vagyis világunk, csak eme másságban állandóan azonosnak gondolható. A hyperbola az absolut Egység s a dologi sok között a „contract Egyen“ fordul meg, és ez a Világegész. Mihelyt azonban az Egység jóváhagyja az Egyet a contractio révén, vagyis az Absolutumot contraháló, azaz 'megszorító', felénk eső vagyis viszonylagos pályán, akkor az Eggyel már kimondta a kettőt, a kettővel a hármat, s i. t.; a sorképzés megindult. Tehát áthághatatlan úrt, *khorismost*, nem önkényesen, vagy talán a pantheizmustól való féltünkben ékelünk az absolut Egység és a konkrét Egy közé, hanem azért, mert a *methexis* problémájának megoldása egyébként az észszerűtlenséggel határos. Akár azt hirdetjük: az Universum a világ Istenen engedélyezett 'résztételének' foglalata; akár azt, hogy az Universum az Absolutum contractiója, másszóval az Egység explicatiója abba a maga viszonylagosságában harmónikusan 'ren-

dezett sorozatba',¹²⁷ melyet világnak hívunk, az lényegileg egy és ugyanaz.

A világegyetemnek e fogalmi meghatározásán kívül továbbra is érdekel bennünket az a módszeres út, amelyen Miklós mester idáig jutott. Lelkületére mindig szintiszta keresztény vezérmotívumok gyakorolnak hatást, hívó odaadással csüng a nyilvánlatkoztatott igazságokon s az üdvösség földi bizonyosságán, a megváltás tényén. De más a lélek és más a szellem. A lélek bensőségét keresztényileg mélyíti el, a szellemről hellének módjára elmélkedik. Cusanusnál a lélek a teremtő Istenre, a szellem az Absolutumra mutat. A vallás ugyan bölceletileg sem jelentéktelen számára, mert kérdéseket vet fel és válaszokat hitelesít, ámde mindenütt szabad kezét biztosít a filozófiának, ahol ez az értelemszerű szféra analysise révén fogalmi eszközöket kerít elő avégett, hogy az értelemfölöttit láthatóvá, az értelemalattit pedig értelmezhetővé tegye. Innen ered különös vonzalma matematikai példák iránt. Ezeknek az az előnyük, hogy a matematikának elme nem az érzéki tárgyakkal igazodik, hanem az észfogalmakhoz, mint „saját lényét kifejező jegyekhez”. A „precíz egyenlőség” mennyiségtani fogalmának összehasonlítása az anyagi létbe 'számkivetett', folyton csak „túllépő s meghaladott” közt sántikáló, vagyis empirikus egyenlőséggel a cusanusi gondolatgerjesztés egyik alapművelete: „Az elme önmagában szemléli az anyagi másságtól függetlenített figurákat.” Az ember Miklósnaál is minden dolgok mértéke,¹²⁸ de nem protagorasi értelemben, hanem abban, hogy méri őket az igazság mérővesszeje szerint, tehát abszolút szükségképiséggel, amely sem több, sem kevesebb nem lehet, mint ami.

A második tantétel kiegészítéseként még néhány szó a *contractio* gondolatáról:

A 'minden' Cusanusnak merőben mást mond, mint a 'sok'. A 'minden' — természetete szerint s nem időbelileg, — megelőzi az egyest, a 'sok' korántsem. Ha azonban a 'minden' előzetes nagyvonalú kidolgozása az egyesnek, akkor mindenegyes jelenségben a mindenség *contracte*, 'összevontan' van meg. Miként az egész szervezet 'összefut' és működik a szem idegvégződéseiben, vagy a kéz izmaiban, úgy az universum is részeinek mindegyikében. Ám a *contractio* törvénye acélkapcsokkal szorítja a világgép mindenegyes porcikáját kiszabott munkahelyére; az egész organizmus a szemben csak szem, a lábban csupán láb. Így aztán a világegyetem akármelyik egyesben különbözőkép jelentkezik és mindenik maga az eltérő módon *contracttá* kögült univerzum. A világegyetem fogalma csakis azáltal nyer végső símitást Cusanus bölceleti konstrukciójában, hogy mindeniket tartalmazza mindenikben, különben pusztá egymásmellettiségbe buknék menthetetlenül. Itt hivatkozik Miklós *Agoras* egy tanítványára, akit „netán magasabban” fogott

fel, mint amennyire magának a klazomenai-i bölcsnek belátása terjedt.¹²⁹ Ekként az universumban egyfelől a sokaság, meg az unitas lép frigyre: „A dolgok egysége, vagyis az universum sokaságban áll fenn, és fordítva, a sokaság egységben“; e jogos észkövetelményt az explicatio tana indokolja. Másfelől a 'minden' és az egyes kerül össze a világegyetemben: „Mindenik magába fogadja a mindenséget“; ehhez pedig a contractio törvényszerűsége kell. A kettőt kapcsolva: „Az Universum egy, és egysége többrétűség által összevont.“¹³⁰ Az explicatio megint úgy bonyolódik le, hogy a világegész egysége ama közeg, amelyen keresztül az abszolút, isteni Unitas kieszközli a praedicamentumok, nemek és fajok, dolgok, tagozatok és egyedek hatáskörét. Isten egyetlen explicatiója, a Világegyetem, az elsődleges Contractum. „És mivelhogy contract, tovább explicálódik ideákba, genusokba, speciesekebe“, míg csak a létformák az individuumokban meg nem testesülnek, konkrétékké nem válnak. Amint a pont, vonal, felület 'rendre' megelőzik a testet, de csupán benne valósulnak meg, úgy az Universum is csak a tényleges egyedi létezőkben lesz valósággá.¹³¹

A contractionnak a fogalmából hamar kiderül az abstractio cusanusi jelentése. Hogy a complicatio-explicatio s a contractio-abstractio fogalompárjairól valamennyire tiszta képet nyerjünk, nem szabad az elsőt mindenáron az ontologia, a másikat a logika számára lefoglalnunk. Mindössze vegyük észre, hogy az előbbi révén az egység-sokaság problémájába nyílik betekintés, az utóbbi igénybevételével viszont a különös-általános kérdését feszegetjük. Ilyenformán nincs is miért idegenkednünk a két fogalompár társításától, mert ezáltal nyilvánvaló, hogy az Unum Absolutum és a singulare individuum között az Universum helyezkedik el, mint medium: a Világmindenség az Egy a sokaságnak s az Általános a különösség számára. Abstractio pedig az a logikai eljárás, amely visszafelé teszi meg a contractio útját, hogy a jelenséggel 'alaposan' megismerkedjék.

Utóljára még megkockáztatható egynéhány sor, ami elegendő ahhoz, hogy szinte tékozló bőkezűséggel zárja le a cusanusi bölcsélet magasságából törpévé zsugorodott universalialia-arcvonalat.¹³² Az univerzálék sem nem konkréték, mint a dolgok, sem nem abszolútak, mint Isten, hanem 'abstract'-ak ama pontosan körülírt értelemben, hogy az Universummal a 'visszavonás' is megszűnik. Az Universum és az universalia elválaszthatatlanok. Univerzálék, mint pl. egyenlőség és hasonlóság, bírás és létezés, nyugalom és mozgás, nem pusztán az elvonó gondolkozás képletei, hanem csakugyan 'fennfornagnak'. Hisz az univerzálék csupán akkor vezethetnek ismereteink logikai alapjára, hogyha a világegyetemben érzékfölötti léthatványon valódi rendekbe sorakoznak. Az universalia eme 'létrevalósága'



nagyon közeleső modalitású, ami kapóra jön a Cues-i és Platon viszonyának tisztázásánál. Cusanus a platoni eszmetannak két-féleképpen veszi hasznát: Először is kivonja az ideákból az *ovoiá*-t, mértékjellegüket és transcendentitájukat; s mindezt az Absolutumba önti át. Ilyetén a plátói eszmevilágot kiforgatja tagozott sokrétűségéből, határooltságából és Egyetlenegy, önmagában megfoghatatlan, feltétlen Világérteleembe fekteti. Másodszor pedig universalianak alkalmazza az ideákat, mint az Universumban alkotó, vagyis constitutív lét- és ismeréselveket. Itt aztán megőrzik többesüket s határozottságukat, kategoriális jellegüket és az ellentmondás tételéhez szabott alkatukat, mellyel párhuzamban a nyugvás nem mozgás, a szenvedés nem cselekvés, míg az ellentétek az Absolutumban egybeesnek. Tehát Miklós mintegy széjjelvágja Platon idea-kozmoszát egy abszolút s egy univerzális létszeletre. Az eszmék egyrészt Istenbe olvadnak, az egyedüli Ideába, másrészt a világ létét és megismerését célzó univerzális kategóriák sorává lesznek. Ennyi hát a Plato s Aristoteles közti látszólagos ingadozás magyarázata. Amennyiben az ideák univerzálék, Aristoteleshez húz Cusanus s a világimmanencián kívül nem engedélyezi szállásukat; ámde valahányszor a maguk egységességében az Absolutum képviselői, kiütözik a modern platonizmus s az Eszmét a viszonylagosság számára transcendens mértéknek írja át.

Ködös távolba vész azonban Plotinosnak az addigi keresztény „platonikusokat“ megbabonázó vonalvezetése, mely a kategoriákat az érzékelhető s az intelligibilis világ közt osztotta föl. A platoni mesgyének máshová, Isten és a Világegyetem közé kell kerülnie: így válik a világ azzá az egységes Egésszé, mely a viszonylagos ismeret részére nyílt tenger a tudomány révén.

Ha most harmadsorban a cues-i tannak arra az alaptételére térünk, amely a coincidentia s a complicatio után a concordantia fogalmával barátkoztat meg bennünket, nem árt a kettőzött figyelem.

A concordantia-motivum ugyanis két irányban hat, mégpedig a Krisztus-eszmében és az Egyház gondolatában. Mindkét szempontból olyan területre jutunk, amelyet — Cusanus szerint — csupán a vallásos tudat láthat be teljesen, a filozófiai nem: Itt nincs ismeret hit nélkül, nincs hit szeretet nélkül, nincs szeretet remény nélkül, nincs remény cél nélkül. A cél Krisztus; a reménykedők közössége az Egyház.

Mégsem ellentétes Miklós mester tanításának szellemével, hogyha Krisztus és az Egyház gondolatára mindössze bölceleti szemszögből vetjük tekintetünket. Mindkét tárgynak felfedezhető Cusanusnál, a többi, számára égbenyúlóbb él mellett filozófiai oldala is s ez nélkülözhetetlen az Universum fogalmi betetőzéséhez.¹³³ A Krisztus-gondolattal kell kezdenünk. Hogyan vezet le Cusanus?

A Krisztus-gondolat akként következik a Világfogalomból, mint a Világfogalom az Isten-eszméből:

Ne ijedjünk meg a szavainkat gyanúsán színező spinozai mellékzöngéktől s mondjuk ki Cusanus-szal, hogy a Világ Isten következménye, vagyis az Universum az Absolutum folyománya . . . , már amennyire a Világegyetemben a concretio lehetősége egyáltalán terjed s ezzel Vége! A Világegész épen a konkrét sokaság foglalta. A sok pedig mindenütt egyedi az Universumban és a számos konkrét egyed lépcsőzetesen különül el viszonylagosságánál és kölcsönösségénél fogva. Számolnunk kell tehát a konkrétóban Legnagyobb, egy legfelső lépcsőfokkal, amely elvi napvilágra hozza az egész konkrét jelentőségét. A vele koronázott lépcsősor felső fordulója egyedül az embernek járható, minthogy csupán természete szerint eszes lény vetheti meg rajta lábát. Miként az ember ismerésfokainak lépcsőzete az észismeretben tetőzik, hiszen az érzéki s a racionális megismerés ott jut csak igazán teljességre, úgy a Világ minden lénye a 'humanitás'-ban hág tetőfokára;¹³⁴ az emberiség vallásos, erkölcsi és észszerű feladata a legfőbb, amit a Kozmosz felmutathat. Ami azonban minden konkrét közül a Legkiválóbb, az nemcsak az egyetemes konkrét végpontja, hanem egyenlő közel áll a konkrét sokasághoz és az absolut Egységhez. Az emberi természet általában középjellegű, „media natura“, hogy az intelligentiális és a sensibilis világrendek képviselőiben egyaránt felléphessen, amire a Maximum concretum speciale hivatott mindenekelőtt. Amint az Universum ama gyűjtőfogalom, mely minden sokaságot felölelt, akként Humanitas az a zárófogalom, amelyben minden sokaság csúcsosodik. Tehát Universum és Humanitas összetartoznak és megkövetelik egymást. A Világegyetem, mint a concretio értelmének hordozója rá van utalva a legjelentősebb Lépcsőfokra; a Humanitas meg a teremtés koronájaként nem nélkülözheti azt a nagy Egészet, amelynek csúcsán ragyogjon. Ilymód az Universum úgy viszonylik a Humanitashoz, mint legnagyobb a legfőbbhöz, legátfogóbb a legfennköltebbhez. Mindkettő maximális fogalom s ezáltal mediális jegy az absolut Egység s a határtalan sokaság között.

Ily fogalmazással azután magától értetődik, hogy az Universum már eleve individualis, a Humanitas azonban nem. Az Universum amaz egyetlen individualitás, amely Egy és Sok, Mindenik és Egész egyúttal; míg a Humanitásnak személyre van szüksége, hogy egyedileg nyilatkozhassék meg. Az univerzális Egész fogalma a beteljesedés mozzanatával jött világra, a Humanitás csúcsfogalma viszont egy személyileg elodázhatatlan, időben rögzíthető teljesítmény híján csak hiú bölcséleti kényszerképzet. Teljességének egyedüli biztosítéka Krisztus. Tudjuk, a Világegyetem az a Közeg, melyen át egyes-

egyedül azonosulhat akármi az isteni teremtető gondolat-
tal; nos Krisztus az a Medium, melyen keresztül Isten egye-
dül mutatkozik végső célnak mindenek számára. Bármiként
is töltsse be hivatását ama Krisztus, az Universum mindenestre
megkívánja tetőzetül a humanitás-fogalmat, a humanitas pe-
dig egy Krisztust igényel, hogy a legtisztábban kerülhessen a
világ szeme elé.

Az így felfogott Krisztus-eszme rendszeres kapcsolatba jut
a „coincidentia oppositorum“-mal.¹³⁵ Hogyha Krisz-
tusban találkozik a legnagyobb megaláztatás és a legnagyobb
fölmagasztaltatás, akkor valóra vált az a követelmény, melyet
a humanitással szemben fogalmilag támasztottunk. Sőt Cusa-
nus, lépést tartva systematikus indítékai legmesszebbmenő kö-
vetkezményeivel, akként gondolkozik Mesteréről, hogy a világ-
valóságban Krisztus felel meg ama fogalomnak, melyre az ér-
telemszerű elvonások terén a megismerés szorul, ha át akar
kelni az intellectualis visio birodalmába: Hogyha Isten a kör,
és ha az Universum mindenegybes beírható sokszög összessége,
úgy Krisztus az a legnagyobb polygon, amelyben egyedül gon-
dolható el az átmenet sokszög és kör között.¹³⁶ Az Istenember
olyannyira kifejezője egy örök folyamatnak, mint amennyire
abszolút vonatkozást fejez ki az iménti maximális figura.

A coincidentia-principiumnál nem kevésbé szorosan függ
össze a Krisztus-eszme a complicatio-explicatio gon-
dolatával. Krisztus halálával elrejtőzött az Ember, hogy az em-
beriségben láthassa viszont Önmagát. Ami ez egyetlen homo
atyai Öröksége, az a humanitásban explicálódik, vagyis köz-
kincs. Krisztus nemcsak az az evangéliumi búzaszem, mely-
nek el kell tűnnie a föld színéről, hogy dús kalászt teremjen,¹³⁷
hanem egyben a humanitás aratása is, mely az Ó emberségé-
ből dől sűrű rendekbe. S e bő termés ép oly végnélküli, mint
a szavak világa, mely a nemzetek nyelvén formálódott ki a
Szójelentés egyetlenegy ősképből.¹³⁸ Logosról beszélünk, mert
Krisztusban a Világértelem vált hallhatóvá, hogy 'foszlányai-
val' beteljék az értelemre sóvár emberi lét kontrakt végtelen-
sége.

Igy a Christologia egybehangzik a másik két tétellel, ám
még többet is megpendít pusztá kíséretnél. Említettük, hogy
az előbbi tantételek ellentmondás látszatát keltik. S ez onnan
van, hogy hol Isten 'immanentíája' szükségképi a világban, hol
meg a világ 'inherentíája' Istenben. Egyrészt Isten olyany-
nyira 'maradandó' kell legyen a világban, miként az abszolút
figura az összes matematikai képletekben; másrészt a világ
úgy 'időzzön' Istenben, akár az explicatio a complicatióban. Ez

ugyan nem ellentmondó, de rejtély. És e talány meg nem fejthető, amíg csak oly fogalomra nem akadunk, mely egyenlően símul mind az immanentia, mind az inhaerentia gondolatához. Krisztus feltámadása nem következik sem az isteni örökkévalóságból, sem az ember halandóságából, hanem valami saját-szerű s alapjában új: Krisztus föltámadása jel az Universum számára, hogy a világfogalom nem esik össze az időbeliséggel és a mulandósággal. Ha a világegyetem a megmásított lét teljessége, a humanitas pedig tetővonala, Krisztus megéppenséggel Csúcspontja az egésznek, úgy az Ő feltámadása eldönti, hogy az univerzális léttotalitás melyik mozzanatáé a halhatatlanság. Mert a Világegész korántsem maradhat fenn, hogyha az egyesek végül valamennyien elpusztulnak, hisz akkor a contractiós szerkezet közönséges ámitás, ami viszont ép az Universum lehetetlenségének leplezésére lett volna jó; hanem az egyedekkel megsemmisül az Egész is. Kivétel csak a 'Legeslegfőbb', egyedül ez az Életre választott. Nem a Világegyetem egész szélteben, csupán céljában honol halhatatlanság.¹³⁰ Az Universum nem summatív, hanem értékre s jelentőségre beállított fogalom. Erre mutat a Világegyetem 'részvétele' az Örökkévalón. Azt, hogy a feltámadó Krisztus a halhatatlanság symboluma, Cusanus akként fogja fel, mint az Universum végső s legmélyebb értelmének túlerezjét az ideiglenességgel szemben. Ez a nyom biztat az immanentia s az inhaerentia bonyolult rejtvényének harmónikus megoldásával. Ha már egyszer felfedeztük az Universumnak a halhatatlansággal érintkező Pontját, a Végtelen 'benfentessége' a végesben többé el sem gondolható minden egyesnek az Ósegybefoglaltsága nélkül. Immanentia s inhaerentia ez esetben csak két különböző megítélése egy és ugyanannak a Tettnek, az istenemberi Logosnak, mely eltartja a jelet a jelentményből, a látszatot az ideáért.

Nem szomszédos tárgykörünkkel, hogyan terelődik át a Közvetítőbe keresztény alapon vetett hit az Egyház gondolatára. Érthető, hogy a megváltásra törekvők és érdemesek Krisztus által alapított Társasága Cusanusnak a katolikus egyház. E meggyőződését Nicolaus a nép számára szépen kifejti s az élő Igéből nyújtja szellemi táplálékul nem egy templomi beszédében. Az egyházi gondolat mélyén azonban még más probléma lappang. Ez már filozófiai természetű s az egvetemes explicatióval kapcsolatos. Ám az idevágó vizsgálat fokozottabb óvatosságot igényel, mint amennyire megszabott időnkből telik, mert e sikamlós talajon elég egy elhamarkodott lépés, és heterodoxiába estünk. A Cusanus tanához évszázadok sodrában tapadt élősdirendszerek és az ellenük emelt vádak itt különösen zavarják a látást, miért is örömmel figyelünk fel M. Billingernek, az elhívatott E. Hoffmann tanítványának minapi

kísérletére, amely Miklóst ép mint az Egyház szószólóját igyekszik a kellő világításba helyezni.¹⁴¹ A remélhetőleg fényes sikerű könyvújdonság áttanulmányozása nélkül hézagos maradna Nikolaus egyházi elgondolásairól alkotott képünk, most tehát legokosabb függőben hagynunk e kérdést...

Jegyzetek.

- 1 *De docta ignorantia* II. III
- 3 V. ö. E. Hoffmann-nak a szövegkiadáshoz csatolt magyarázataival. (Cusanus-Texte I. i. hg. v. E. Hoffmann—R. Klübansky, Heidelberg 1929 — kül. 3—4, 42—47.)
- 2 220. codex cusanus; pars I, fol. 4r— 8r—. Maga a címsor idézet a Királyok miséjének lépesőimádságából.
- 4 V. ö. E. Hoffmann mesteri tanulmányával: *Das Universum des Nikolaus von Cues*. (Heidelberg, 1930) 3—40; I. II. 3; 35—54.
- 5 l. előbb.
- 6 *Evangelii secundum Ioannem* 14, 6.
- 7 I. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. (Berlin, 1922) 12. T. 45. (I 86, 11—12.).
- 8 U. o. 18. T. 1. (I 150, 8.).
- 9 U. o. 18. T. 4. (I 152, 6—13.).
- 10 l. *Phaed.* 106 d).
- 11 U. o.
- 12 „*Dies sanctificatus ...*“; 12, 8—12.
- 13 U. o.; 14, 25—26.
- 14 I. Diels, *I. m.* 18. T. 8. (I 155, 5—6.).
- 15 I. *De docta ignorantia* I. I. c. 12.
- 16 *Ev. sec. Ioann.* 18, 36.
- 17 Bármennyire becsüljük is azt a világosságot, mellyel J. Ritter korszakzáró munkája további vizsgálatainkban vezetni fog, mégsem hallgathatjuk el, hogy kissé erőszakos leegyszerűsítése Cusanus elméletének, ha az isteni végtelenséget a pusztá igazságfogalomra korlátozza. Az igazság ugyanis nem Isten maga (*in se*), hanem egy „*modus Dei*“ a számtalan közül (V. ö. „*De filiatione Dei*“ (ed. Paris, 1514; fol. 65v, 66v) — vm. R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*. (Breslau, 1880; 158); I. J. Ritter, *Docta ignorantia. — Die Theorie des Nichtwissens bei Nicolaus Cusanus*. (Leipzig—Berlin, 1927; 1—2.).
- 18 V. ö. R. Odebrecht. *Nicolaus von Cues und der deutsche Geist*. (Berlin, 1934); 24—29.
- 19 „... desideramus scire nos ignorare ...“ (*d. ign.* I. 1.).

- ²⁰ Procli de Providentia et Fato et eo, quod in nobis, ad Theodorum mechanicum Libellus (interprete G. de Morbeca) (Opera ed. Cousin) I, 41.
- ²¹ I. Procli ad Platonis Parmenidem Commentarius (ed. Stallbaum) II, 197. — V. ö. U. o. II, 162; d. ign. I, 3: „Manifestum est infiniti ad finitum proportionem non esse.“ Ugyanerre gyakran visszatér Cusanus.
- ²² Rendkívül találó Giov. Pico della Mirandolánál: „caliginis splendor“.
- ²³ [Dionysius Areopagita] De divinis nominibus c. 1. §. 7. (Migne P. G. III, 596.).
- ²⁴ I. [Dion. A.] De mystica theologia c. 1. §. 1. (Migne P. G. III, 997.).
- ²⁵ V. ö. J. Übinger, Der Begriff der docta ignorantia in seiner geschichtlichen Entwicklung. (Archiv für Geschichte der Philosophie; Jg. XIII. H. 1. 1—206.). — E. Vansteenberghé, Autour de la docte ignorance (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters; T. U. XIV. H. 2—4.).
- ²⁶ Evangelii secundum Ioannem 20, 29.
- ²⁷ Augustini Epistola ad Probam (Migne P. L. XXXIII. Ep. 130) c. 15 §. 28.
- ²⁸ Bonaventurae myst. theol. Opera (ed. Ven.) II, 463a.
- ²⁹ V. ö. Augustinus, De civitate Dei XI, 2. (Migne P. L. XXXXI, 318...) — De vera religione (Migne P. L. XXXIV, 154.).
- ³⁰ V. ö. [Dionysius A.] Epist. V. (P. III, 1073.) — Bonaventurának a nemtudás az utolsó, a hetedik lépcsőfok Isten színe elé! (I. Übinger, I. m. 7.).
- ³¹ I. 8. sz. jegyzetet Cusanus életéhez.
- ³² V. ö. Apol.
- ³³ Apologia doctae ignorantiae (1449).
- ³⁴ Bernhard v. Waging, „Laudatorium docte ignorantie“.
- ³⁵ U. a. „Defensorium laudatorii docte ignorantie“. — Az előzővel és a levélváltással együtt I. E. Vansteenberghé, Autour de la docte ignorance; 107 ..., 163 ..., 169 ...
- ³⁶ De visione Dei seu de Icona liber pius (1453).
- ³⁷ De beryllo (1458).
- ³⁸ I. II, 2.; 25—29.
- ³⁹ Bernhard v. W., Laudatorium docte ignorantie (Vansteenberghé, I. m. 165.).
- ⁴⁰ V. ö. J. Ritter, I. m., 3—9.
- ⁴¹ I. J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien. (Leipzig 1899).
- ⁴² d. ign. I, 1.
- ⁴³ I. 14. o.
- ⁴⁴ d. ign. I, 3.
- ⁴⁵ Meglepő utórezgés Fr. Schiller lantján:
 „Gibt's etwa hier ein Weniger und Mehr?
 Ist deine Wahrheit
 . . . nicht eine einz'ge, ungetheilte?“
- (Das verschleierte Bild zu Sais; 9—10, 13.).
- ⁴⁶ d. ign. I, 3; 9, 10—20.
- ⁴⁷ „Uti venaticus canis utitur in vestigiis per sensibile experimentum discursu sibi indito, ut demum ea via ad quaesitum attingat.“ (Apol. [ed.

Basil. 1565; fol. 68.]

- 48 l. 14. o.
- 49 *d. ign.* I, 5; 12, 4—6. — „Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat.“ *d. ign.* I, 1; 6, 7—8.
- 50 Alteritas = 'Andersheit'.
- 51 *d. ign.* I, 3; 9, 21—22.
- 52 „... veritate se habente ut absolutissima necessitate, ... et nostro intellectu ut possibilitate ...“ (*d. ign.* I, 3; 9, 22—23.).
- 53 *d. ign.* I, 3; 9, 24—28.
- 54 J. Ritter, *I. m.* 13. — V. ö. U. o. 10—15.
- 55 *Apol.* (ed. Basil; fol. 66.).
- 56 Míg Isten negative, a világmindenség privative (fosztólag végtelen (V. ö. *d. ign.* II, 1; 64, 14. — 65, 6.). Minthogy ugyanis „a végtelen és véges közt kétségtől nincsen arány“ (*d. ign.* II, 2; 67, 10—11.), „a világ nem végtelen, végesnek mégsem gondolható, mert *hijával van* oly határoknak, melyek közrefogják.“ (*d. ign.* II, 11; 100, 13—14.).
- 57 Idevonatkozólag l. a II, 3. fejezetet.
- 58 A Porphyrios-féle „*praedicabilia*“.
- 59 Több isteni jellegzetesség felsorolása elmarad, mert hittudományos kérdések tárgyalása itt nem helyénvaló. A theologikus közkinceset különben a coincidentia-elv vonja be sajátlag cusanusi patinával.
- 60 „... non-esse in ipso est maximum esse, sicut minimum est maximum“ (*d. ign.* I, 21; 43, 23—24.).
- 61 „... maximum ... est ipsa ratio infinita“ (*d. ign.* I, 17, 34, 6—7.).
- 62 *d. ign.* I, 16; 12, 11—15; e gondolatsort is kisajátítja G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, dial. III. (Opere italiane I, 120.) — Vigyázzunk azonban! „Cognoscere enim mensurare est; mensura autem est *simplicior* quam mensurabilia, sicut unitas mensura numeri“ (*De Beryllo* c. 38; 284.).
- 63 l. *Idiotae II, De mente*; 144.
- 64 V. ö. *De venatione sapientiae camp.* 30.
- 65 *Idiotae I De sapientia*; 142.
- 66 V. ö. *d. ign.* I, 22; 45, 13—17.
- 67 l. *Apol.* 68.
- 68 „... alle créatûren sie jagent unde wirkent nâtûrlich dar umbe, ðaz sie gote gelîch werden“. (Meister Eckhart [ed. Fr. Pfeiffer. IV. A. 1924], 26.).
- 69 R. Odebrecht, *Nikolaus von Cues und der deutsche Geist.* (Berlin, 1934); 16, — V. ö. u. o. a fenti megállapítások merészségét bőségesen indokoló fejezetekkel: „Die geschichtlichen Grundlagen der cusanischen Fragestellung“ 8—13; „Der Ring des Logos“ 14—23; „Der cartesianische und cusanische Zweifel“ 24—29; „Die Grundlegung des irrationalen Gebietes durch die *ars coincidentiarum*“ 30—41.
- 70 Ennyiben eltérünk E. Cassirer felfogásától [*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig, 1927); 24.]
- 71 *Complementum theologicum figuratum in complementis mathematicis* (ed. Basil.; 1108.).

- 72 I. Diels, I. m. 14. T. 2. (I, 135, 10–12).
- 73 *De ludo globi* (1463).
- 74 „... syllogizat et nescit quid syllogizet“ (*Idiotae de mente*, I. [III;] cap. 5. 154.
- 75 I. az ismeretkritikai részt.
- 76 „... mens est imago aeternitatis“ ... (*Id. de mente* I. cap. 15; 171). „... mens est imago complicationis divinae prima“. (*U. o. cap. 4; 152.*) — „... mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter . . .“ (*U. o. cap. 5; 154.*)
- 77 *Compl. theol.*; 1108.
- 78 V. ö. Theodoricus de Freiberg, *Tractatus de intellectu et intelligibili* (ed. E. Krebs, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Bd. V. H. 5–6; 162.)
- 79 *De genesi*; 133.
- 80 I. O. Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens“* (Abhandlungen aus dem Gebiet der Philosophie [Freiburg i. B., 1913]; 176 . . .)
- 81 I. II. 3; 49–50.
- 82 I. *Id. de mente* I. cap. 2; 150.
- 83 I. *De conectoris* I. II, cap. 2; 93.
- 84 „... simplicem similitudinem transilire necesse est...“ (*De d. ign.* I. I. cap. 11.) (ed. Hedelbg. 24.).
- 85 A complicatio — explicatio bővebb fejtegetését I. II, 3; 42–48.
- 86 *De ludo globi* I. I; 211.
- 87 *Denkformen* (Berlin, 1928); 60.
- 88 *De venatione sapientiae* (1463).
- 89 *Tetralogus de non aliud* (1462).
- 90 *Id. de mente* I. cap. 10; 164.
- 91 *U. o. cap. 9; 163.*
- 92 semper admittens excedens et excessum (*Opera omnia; passim.*)
- 93 Ez már csak az eddigi szövegkiadások hézagossága miatt sem célszerű. V. ö. E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues* (Heidelberg, 1930); 4. j. 2. — I. *U. o. Textbeilage von R. Klibansky; 41–45.*
- 94 Az antik *universum* kifejezése Cusanus idejében egyszerűen a teremtmények összességének szóba foglalására szolgált, jelentése „gemain samlung aller creatur“. (L. Diefenbach, *Glossarium latino-germanicum*; 627.). — Hogy azonban tanítása a Világegyetemről eredeti, azt maga Miklós hangsúlyozza: becsvágya „pauca de universo supra philosophorum communem viam elicere rara multis“ (*d. ign.* III. 12.).
- 95 „machina mundi“ (*d. ign.* II, 12; 104, 1.); „... machinam mundanam . . .“ (*U. o.* II, 11; 99, 21.)
- 96 *d. ign.* II, 4; 73, 29–74, 1.
- 97 A Cusanusnál majd' másfélszáz évvel fiatalabb *Ludolf van Ceulen* vívmányát, a π számot csupán az irracionalitás jellemzésére előlegeztük.
- 98 „Attenderem doctam ignorantiam sic aliquem ad visum elevare quasi alta turris. Videt enim ibi constitutus id, quod discursu vario

vestigialiter quaertun per vagantem is agro quantum ipse quaerens accedit aut elegantur a quaesitio, plane intuetur.“ (*Apol.* [Basil.] 68.)

⁹⁹ *I. d. ign.* III, 1.

¹⁰⁰ Az érintett idézet (*d. ign.* I, 3; 9, 10–20.) más vonatkozásban már szerepelt.

¹⁰¹ „... contractum seu concretum ...“ (*d. ign.* II, 4; 73, 12.)

¹⁰² Vagyis ezzel a scholastica nagy korszakának *informatio*-elmélete saját kihegyezett logikai törébe bukott, „cum deus absolutus sit impermiscibilis materiae non informans“. (*d. ign.* III, 2; 124, 4–5.)

¹⁰³ Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues*; 10. — V. ö. U. o. 4–10.

¹⁰⁴ Mint Aristoteles sublunaris, illetve holdfeletti szféráiban.

¹⁰⁵ Ez a tény független ama körülménytől, hogy Cusanus számára az astronomiai kosmos még nagyjából a régi s az „állósillagok“ világszórványai rendületlenül viselik a „sphaera octava“ nevet. Egyelőre a logika s nem a csillagászat megújulásáról van szó, s ennek kísérő jelenségei magánál Miklós mesternél természettudományi téren szembeötlőbbek, mint az asztronómiában. A Kor fiaként felesigázott érdeklődéssel fordult ugyan csillagászati kérdések felé, ám ez nem annyira az ébredő nyugati szellem, inkább az arab—mór szaktekintélyek hatásának tudható be. Már azt, hogy Nyugat égtáján felvonulhatott a nova astronomia, az új logika előcsatározásai tették lehetővé, ami viszont az Iszlám csillagvizsgálóinak nem adatott meg. Mert az égi görbék átesoportosításához nem elég a szakavatott csillagász, amilyen Cusanus jóbarátja, Paolo Toscanelli; Tycho Brahe a bizonyága, hogy — Copernicus felvilágosító munkája után is, — igen pontos megfigyelőknek túljárt az eszén a ptolemaeusi gondolkodásforma.

¹⁰⁶ V. ö. 46. l.

¹⁰⁷ „Ut nihil sit in universo, quod non gaudeat quadam singularitate.“ (*d. ign.* III, 1; 122, 4–5.) — Prédikációiban e gondolatot alkalmilag következőkép szólaltatja meg Cusanus: A megismerés munka s e munka örömet okoz, mert az ismeret a véges hazatérése a Végtelenhez, miközben az ismerő szeretettel telik el a Szépség iránt. A platonai eros-motivum különösen erős az *Excit.* I. VIII: ex sermone *Pax Dei*-ben.

¹⁰⁸ *Tetralogus de non aliud* [1462] (ed. J. Übinger, *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus* [Münster und Paderborn, 1888]; Anhang 192.).

¹⁰⁹ *Idiotae I. III de mente* e. 9. — E. Cassirer élesen rávilágított arra, hogy Cusanusnál a nagyság fogalma kapcsán az egyetemes lét új meghatározása van készülöben: I. *Das Erkenntnisproblem I.*³ (Berlin, 1922) 66... j. 36–39.

¹¹⁰ A biboros szárnyaló gondolatai után óvatosan kaptatva is belemelegszünk a cusanusi „bölcse ség vadászatba“.

¹¹¹ *De venatione sapientiae campus* 29, 231.

¹¹² *De genesi* [1447]; 134.

¹¹³ Az emanatio értékskálával indul világnak, az explicatio nem. Az emanatizmus számára a világ szükségszerűen lecsökkentett Isten. Erről Cusanusnál szó sincs. Az ő explicatio-tana inkább Iszjen örök kinyilatkoztatását,

jelenti, az Absolutum tartós 'közzétételét', ami tmématikus szakadék nélkül nem mehet végbe, mint valami kiömlést az absolut Egységből, mikor is a tmematika a másvilág előtt és Istennel szemben álló másságot tételezne föl s ez még semmi sem lehet. A tmémával épúgy nem fejezzük le a világ-egyetemet, ahogy az explicatioval sem avatjuk Istenné.

¹¹⁴ *De beryllo*; 267. — Cusanus ilyen szemlencsének szánta egész bölcseletét. Miklós e hasonlattal találóbban jellemezte tanát, mint utána bárki más. Helyzete némileg Kantéval egyezik: a transcendentális módszer látszólag mostohán bánt a phaenomenekkel; valójában fogékonyabbá tett irántuk az összes előző filozófiai divatoknál. Cusanus ellen az a vád, hogy a világ megismerését az elrelativizálással feláldozta, pedig igazában ép ezáltal mentette meg.

¹¹⁵ „Nihil mente nobilius (*Complementum theologicum* [1453] 9.),

¹¹⁶ *ber.* 32; 280.

¹¹⁷ *coni.* I, 3; 76.

¹¹⁸ *venat. sap. camp.* X. sc. de ordine.

¹¹⁹ *De ludo globi* II; (ed. Paris) 165r. — V. ö. *Idiot.* III *de mente*, 15: „motum non tam mensurare mentem quam mens mensurat motum. Unde mens motu suo intellectivo omnem successivum motum videtur complicare“.

¹²⁰ „Homo sapiens“ az ilyen cusanusi nyelvhasználatban csak nem talál kivetnivalót? Miklós szavajárásával az emberiség végső jutalma: örök „fruitio Dei“.

¹²¹ *Söt Idiotae* III, 15. egyenesen arra figyelmeztet, „si mens est coincidentia unitatis et alteritatis“.

¹²² *lud. glob.* II; 229.

¹²³ *d. ign.* II, 4; 73, 29—74, 1.

¹²⁴ *U. o.* I, 17; 34, 1—2.

¹²⁵ „Kosmos seu ornatus, qui et mundus dicitur.“

¹²⁶ „series ordinata.“

¹²⁷ *ber.* 5; 269.

¹²⁸ *d. ign.* II, 5; 76, 2—5.

¹²⁹ *d. ign.* II, 6; 79, 3—5.

¹³⁰ „... ita reperimus tres universales unitates gradualiter descendentes ad particulare, in quo contrahuntur, ut sint actu ipsum.“ (*d. ign.* II, 6; 78, 19—20.)

¹³¹ V. ö. M. G. Settignani, *L'elemento matematico applicato allo studio dell' infinito nel De docta ignorantia*. (Rivista di filosofia neo-scolastica. — Milano, 1922); 231.

¹³² A Közvetítő szerepköre a Docta ignorantia harmadik könyve szerint tisztán fogalmi posztulátum; hit dolga csupán a történeti Jézus. Ily előfeltételek mellett a platonista Cusanus nem tartja kizártnak, hogy már az antik görögök elmélkedtek Krisztusról, pedig eszük ágába sem juthatott hinni Benne.

¹³³ *d. ign.* III, 4; 131, 14—27.

¹³⁴ *U. o.* III, 6; 139, 1—4.

¹³⁵ *U. o.* III, 4; 132, 8—13.

¹³⁶ *Ioann.* 12, 24—25.

137 *d. ign.* III, 7; 140, 7—10 . — V. ö. Ioannes Damascenus, *De fide orthodoxa* III. 3. (Patrol. Gr. 94. col. 993. d.)

138 *d. ign.* III, 8; 142, 17—145, 30.

139 Ujra eredeti szemszögből tűnik szükségszerűnek a két előző tétel kapcsolata: Ép azáltal, hogy az Absolutumtól elszakadt, nőtt nagyra a Világ. Miközben a Világegyetemet az abszolút Végtelentől elütöttük, a végtelenség más értelmével kárpótoltuk: a határtalan fejlődés lehetőségével. Most már bátran állíthatjuk, hogy nincs az Universumban egyetlen pont sem, amely kizárólag véges volna; oly különválasztása sincs a viszonylagosnak az abszoluttól, ami ridegen elutasító volna; semerre sincs merev nyugalomba fagyott máslett. Csak a világmozgalom Irányelve jogosít fel bennünket Cusanus szerint arra, hogy akármit igaznak, szépnek, jónak rangjára emeljünk. Marad persze a régiben: „apertum est universum non nisi contracte esse plura, quae actu ita sunt, quod nullum pertingit ad simpliciter maximum“ (*d. ign.* III, 1; 122—123); de a Világegész, mint Legnagyobb konkrétum, pusztá konkrécióba nem nyugodhat bele: „... manifestum est ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum subsistere . . . , cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere contractionis attingere possit.“ (*d. ign.* III, 2; 124, 10—13.).

140 M. Billinger, *Das philosophische in den Excitationen des Nicolaus von Cues.* (Heidelberg, 1938.)

Irodalom.

A „*docta ignorantia*”-t s kevés kivétellel „*apologia*”-ját az 1932-ben megjelent kritikái mintapéldányokból idézzük: *Nicolai de Cusa Opera omnia... ad codicum fidem edita: I De docta ignorantia*; ed. Ernestus Hoffmann et Raymundus Klibansky (Lipsiae), — II. *Apologia doctae ignorantiae*; ed. Raymundus Klibansky (Lipsiae).

Cusanus egyéb bölceleti, teológiai, jogi, matematikai műveit az 1565-ös, máig végső összkiadásnak számító *bázeli* nyomdatermékből idézzük, mely a hibás *strassburgi* (1488) és *cortemaggiore-i* (Milánó közelében; 1502.) ösnyomatványok rovására — s a mi szerencsénkire, — szorososan az elmés francia bölcész, Jacques Lefèvre d'Étaples (Faber Stapulensis) által Párisban sajtó alá rendezett (1514) Cusa-kötetekhez simul; sorbeosztás híján azonban ezeknél csak lapszámra utalhatunk: *D. Nicolai de Cusa Cardinalis utriusque Iuris Doctoris, in omnique Philosophia incomparabilis viri Opera . . .* Basileae 1565. A „*non aliud*”-ról szóló tetralógust J. Übinger tette közzé *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus* (Münster und Paderborn 1888) c. munkája függelékeként.

A „*Dies sanctificatus*” kinyomatása E. Hoffmann és R. Klibansky gondosságát dicséri (Heidelberg, 1929).

Végül Cusanus levelei közül bölceletileg fontosak található E. Vansteenberghé-nél: *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la théologie mystique au XV-e siècle.* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters T. U. Bd. XIV. Heft 2—4). (Münster, 1915).

*

A cusanusi bölcelkedés előzményei közül e helyen említendők: Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 4. (Berlin, 1922).

Platonis Opera (ed. Burnet Oxonii, 1899—1906).

A továbbiak tekintetében jegyzeteinkre, valamint Migne és a *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (=CSEL) gyűjteményes kiadványaira hivatkozunk.

*

P. R. Arnou, *Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant.* [Philosophia perennis I.] (Regensburg, 1930.).

Bartók Gy., *A középkori és újkori filozófia története.* (Budapest, 1935.).

J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien.* (Leipzig, 1899).

E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem.* 3. (Berlin, 1922).

F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa* (Bonn, 1847.)

J. Cohn, *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant* (Leipzig, 1896).

A. Dempf, *Sacrum imperium* [Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance] (München und Berlin, 1929).

O. Dittrich, *Geschichte der Ethik* [III.] (Leipzig, 1926).

M. Düx, *Der deutsche Kardinal Nikolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit* [I—II.] (Regensburg, 1847).

J. A. Endres, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie im christlichen Abendlande* (Kempten und München, 1911).

R. Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. 19. (Berlin und Leipzig, 1930).

R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*. (Breslau, 1880).

R. Falckenberg, *Geschichte der neueren Philosophie*. (Leipzig, 1921).

A. Fery, *Der Erkenntnisweg bei Nikolaus von Cues*. (Ms. Cöln, 1921).

E. Friedell, *Kulturgeschichte der Neuzeit* [Bd. I] (München, 1927).

J. Geysler, *Erkenntnistheorie* (Münster i. W. 1922).

J. Geysler, *Auf dem Kampffelde der Logik* (Freiburg i. B. 1926).

M. Glossner, *Die Theosophie des Nicolaus Cusanus*, [Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie Bd. III]. (Paderborn, 1883).

M. Glossner, *Nikolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*. (Münster, 1891).

M. Grabmann, *Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins*. (Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meister Eckharts) [Philosophia perennis I] (Regensburg, 1930).

G. Grüning, *Wesen und Aufgabe des Erkennens nach Nicolaus Cusanus* [Beilage z. Programm des königlichen Gymnasiums]. (Quedlinburg, 1902).

E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Cues*. (Heidelberg, 1930).

J. Hommes, *Die philosophischen Grundlehren des Nicolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt*. (München, 1926).

M. Jacobi, *Das Universum und seine Gesetze in den Lehren des Kardinals Nikolaus von Cusa* (Berlin, 1904).

B. Jansen, *Zum Nikolaus-Cusanus-Problem*. (Ein methodologischer Versuch.) [Philosophia perennis I.] (Regensburg, 1930.)

O. Kästner, *Der Begriff der Entwicklung bei Nicolaus von Cusa* [Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.] (Bern, 1896).

J. Lenz, *Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus*. (Trier, 1921).

J. Lenz, *A. c. a.* (Ms. der 21/6105 preussischen Staatsbibliothek, Berlin.)

J. B. Lewicki, *De Cardinalis Nicolai Cusani pantheismo* (Monasterii, 1873).

M. Losacco, *La dialettica del Cusano*. (Roma, 1928).

H. Löb, *Die Bedeutung der Mathematik für die Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*. (Berlin, 1907).

J. Maréchal, *Précis d'histoire de la philosophie moderne*. [I. I-er]. (Louvain, 1933).

P. Mennicken, *Nikolaus von Kues*. (Leipzig, 1932).

P. Neumann, *Die Psychologie des Nikolaus Cusanus nach ihren Beziehungen zur hellenistischen und scholastischen Philosophie*. (Halle a S. 1912).

R. Odebrecht, *Nikolaus von Cues und der deutsche Geist*. (Berlin, 1934).

J. Ranft, *Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa*. (Würzburg, 1924).

H. Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie*. [Bd. IX.] (Hamburg, 1853).

J. Ritter, *Docta ignorantia* [Die Theorie des Nichtwissens bei Nikolaus Cusanus] (Leipzig—Berlin, 1927).

P. Rotta, *Il cardinale Nicolò di Cusa*. [La vita ed il pensiero.] (Milano, 1928).

P. Rotta, *La nozione di misura nella concezione metafisico-scientifica*. [Rivista di filosofia neo-scolastica.] (Milano, 1931).

F. A. Scharpff, *Der Cardinal und Bischof Nikolaus von Cusa als Reformator in Kirche, Reich und Philosophie*. (Mainz, 1843).

A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. [Bd. III.] (Mainz, 1866).

F. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. [T! III.] (Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts. 12 [Völlig neubearbeitet von M. Frischeisen—Köhler und W. Moog.] (Berlin, 1924.)

J. Übinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*. (Münster und Paderborn, 1888).

E. Vansteenberghé, *Le „de ignota litteratura“ de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*. [Texte inédit et étude.] (Münster, 1910).

E. Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance, une controverse sur la théologie mystique au XV-e siècle*. [Beiträge z. Geschichte der Philosophie des Mittelalters, T. U. Bd. XIV, Heft 2—4.] (Münster, 1915).

E. Vansteenberghé, *Le cardinal Nicolas de Cues* (Paris, 1920). [Az addigi Cusanus-irodalom teljes jegyzékével!]

W. Windelband, *Geschichte der neueren Philosophie*. 5. (Leipzig, 1911).

Életrajz.

1909 február 24.-én születtem Szegeden. Itt jártam elemibe, később pedig a Kegyesrend gimnáziumába. Érettségi (1926 június) után két évet a pesti Ludovika Akadémián töltöttem, majd a Ferencz József-Tudományegyetem bölcsészeti karának voltam rendes hallgatója 1928 szeptemberétől 1932 júniusáig. 1933 februárjában történelem-földrajzból középiskolai tanári oklevelet szereztem. 1934 júliusa óta a fentemlített Egyetemen foglalkoztatnak.



Tartalom.

Bevezetés	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3
Cusanus élete	—	—	—	—	—	—	—	—	—	6
<i>I. Cusanus bölcséletének történeti dialektikája</i>	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11
a) Thesis	—	—	—	—	—	—	—	—	—	11
b) Antithesis	—	—	—	—	—	—	—	—	—	15
c) A synthesis körülményei	—	—	—	—	—	—	—	—	—	17
d) Synthesis	—	—	—	—	—	—	—	—	—	20
<i>II. A tan.</i>	—	—	—	—	—	—	—	—	—	24
1. Az Absolutum Cusanus megvilágításában	—	—	—	—	—	—	—	—	—	24
2. A végtelen a végesben	—	—	—	—	—	—	—	—	—	26
Az intellectus köre	—	—	—	—	—	—	—	—	—	26
3. Az Univerzum problémája	—	—	—	—	—	—	—	—	—	35
Jegyzetek	—	—	—	—	—	—	—	—	—	54
Irodalom	—	—	—	—	—	—	—	—	—	61
Curriculum vitae	—	—	—	—	—	—	—	—	—	64



X 249664