

## DIJALEKTIČKA MISAO RANE RENESANSE

MARIJA BRIDA

Gotovo neusporediva složenost posljednje faze srednjega vijeka, kad u univerzalne sinteze koje još opstoje nezadrživo urastaju nove suprotne im tendencije proniknute klicama preporoda, izrazila se je bogato i raznoliko i u filozofskom stvaralaštvu. Ideje koje ono implicira pune su slutnja neograničenih mogućnosti i vizija njihovih ostvarenja. Racionalnost im je doduše još znatno nadopunjena maštovitošću — no to nejasno, ponekad i nestvarno osvjetljenje, ne umanjuje im inventivnost.

Neizmirene opreke zbiljskoga povijesnog događanja odražavajući se u unutarnjim proturječjima misaonih oblikovanja bivaju ili ideološki fiksirane, ili pak filozofski savladavane u dijalektičkom procesu. Za ovo posljednje — rijedak stvaralački napon — misao u porastu svog intenziteta koncentrira još žive snage prošlosti da bi, kritički se određujući spram njih, usmjerila na budućnost njihov domet. Radikalnost zahvata povećava istinski njegov doseg. U konkretnoj povijesnoj situaciji rane renesanse veliki skolastički sistemi imaju još uvijek dovoljno virulentnosti da bi nekim svojim sadržajnim i metodskim dostignućima mogli sudjelovati u nastajanju tvorevina kojima duhovnost suvremenog čovjeka traži svoj što adekvatniji izraz. Osobito to vrijedi za okamizam koji kao *via moderna* izravno urasta u temelje novih formacija. No ne manje nego iz filozofskih sistema taj se stvaralački rast napaja iz neposrednijeg oblikovanog doživljavanja izraženog u djelima mistika.<sup>1</sup> U svome oslo-

<sup>1</sup> Mistička su strujanja trajno prisutna u srednjovjekovnoj misaonosti, te pošto se usredotočuju na neposredan odnos čovjeka i boga, usmjeravaju se ponajviše opoziciono spram nastojanja oko institucionaliziranja tog odnosa raznim oblicima od crkve ustanovljenog posredovanja. Taj momenat slobode od nejednakosti proizašle iz ljudskog posredovanja čini često mistiku pogodnom

badanju od srednjovjekovne sputanosti individuum nije ipak mogao prijeći okvire još uvijek snažne religijske totalizacije po kojoj teo-humana relacija sačinjava jezgru doživljavanjem stvaranog svijeta: zajednički apsolut koji na poseban način zrači u svakom konkretnom ljudskom životu, te se singularizira u njegovome doživljavanju. Prisutnost ove religiozne jezgre daje se konstatirati u svim karakterističnim očitovanjima renesansnog individuum, od uronjenosti njegove svakodnevno-djelovne sfere u igru života i smrti, pa do apstraktnog mira spekulacije, traženog u viziji vanvremenske beskonačnosti. Teo-humana relacija sačinjava stoga i sadržajno središte svih područja filozofskog stvaralaštva rano-renesansnog razdoblja, bilo da se radi o tumačenju samog čovjeka, prirode ili društva. Ona također, strukturalno vezujući ekstreme, postaje izvorom svojevrstne dijalektike po kojoj u apsolutnome jedinstvu božanstva imaju svoje ishodište i smisaono smirenje sve veze, pa i one suprotne, prividno antagonistične i proturječne. Prožimajući implicitno mentalitet tadašnjeg čovjeka i obilježavajući općenito njegovo ponašanje, dolazi ta koncepcija do ekspliciranja u vrhunskim izdancima filozofske misli, gdje kroz kritičku razradu vodi sve većoj transparentnosti problema i priprema samoosvještenje autora.

Taj visoki domet postiže misao koja se formira još unutar srednjovjekovne tradicije, no svojom dijalektikom odlučno i jasno zacrtava linije koje će je voditi prema budućim stoljećima i — po srodnosti prijelomnih epoha — do previranja i bezdanih pitanja današnjice. Duhovnim profilom vremena dani elementi bivaju sintetizirani, no ujedno savladani i preobraženi uviđajima koji proizlaze iz antičke mudrosti i iz prijeloma antike u srednjovjekovlje, a uklapaju se u zadivljujuću novost horizonta. Sva ta obilježja na osobit su način izražena u filozofskom djelu Nikole Kuzanskoga.<sup>2</sup>

idejnom jezgrom heretičkih pokreta te se očituje u njihovoj socijalnoj usmjerenosti. Na filozofiju su mistička strujanja utjecala osobito putem Augustinovih spisa i mistički usmjerene augustinijansko-neoplatonističke tradicije (koju je počevši od XIII stoljeća njegovao osobito franjevački red). U predrenesansnom razdoblju, osobito u Njemačkoj, značajan je utjecaj kölnskog dominikanca Eckharta (oko 1260—1327), koji je došao do izraza i u nekim filozofskim stavovima N. Cusanusa.

<sup>2</sup> *Nicolaus Cusanus* (1401—1464) sin je mozelskog ribara iz lijepog mjestanca Kues (Cusa u lat. transkr.) nedaleko Trlera. Pородično mu je ime *Krebs* (u tadašnjim transkripcijama *Cryfftz*, *Krieffts*, *Kreves* i slično, u vezi s lokalnim izgovorom). Naziv »Cusanus« pod kojim je ušao u povijest pojavljuje se prvi put 1440. god. Odgajan je u redu »Braće zajedničkog života«. Studirao je matematiku, prirodne znanosti i filozofiju u Heidelbergu, zatim i pravo u Padovi. Učestvovao je u značajnim zbivanjima svog vremena zalažući se, među ostalim, za sjedinjenje istočne i zapadne crkve. Bio je poznat u humanističkim krugovima. God. 1448. postao je kardinal. — Svojim filozofskim djelima utjecao je na renesansnu filozofiju prirode, a o pravom značaju njegova filozofskog opusa upravo se u naše vrijeme dosta raspravlja (kongresi prigodom 500-god., itd.). Od brojnih Cusanusovih djela najvažnija su: *De concordantia catholica*

Već u njegovome prvom značajnom djelu *De concordantia catholica*<sup>3</sup> (koje je krajem 1433. prezentirao Baselskom koncilu) ističe se tendencija ujedinjavanja suprotnosti u harmoniji nadređenih cjelina. Za rješenje spornog pitanja o odnosu pape i koncila, te o primatu i nepogrešivosti, uzima Kuzanski kao osnov tezu o suglasnosti (*consensus*): nepogrešiv nije ni sam papa ni koncil bez pape, nego je nepogrešiva cjelovita crkva predstavljena od biskupa (koji zastupaju vjernike) među kojima je i rimski biskup; nepogrešivost se dakle postizava suglasnošću svih biskupa, odnosno suglasnošću koncila i pape. Osnov za postizanje te suglasnosti vidi Cusanus u prisutnosti Krista u cjelovitoj crkvi, obećanoj od njega (prema Evanđelju). Cusanusova koncepcija ujedinjuje dakle autoritativno-hijerarhičke tendencije u crkvi sa demokratskima. Za ove zadnje, moderne u njegovu doba, mogao je međutim naći inspiraciju i u rano-kršćanskom životu crkve. Cjelovitost crkve zamišljena je kao organizirana po hijerarhičkome redu koji održava poredak univerzuma. U toj zamisli hijerarhičkog jedinstva crkve očit je utjecaj Dionizija Areopagite,<sup>4</sup> što sam Kuzanski izričito i napominje.

Na toga u njegovo doba uvaženog srednjovjekovnog neoplatoničara Cusanus se i inače poziva citirajući ga na nekim mjestima; Areopagitina *Caligo limpidissima* dobro dolazi Cusanusu da osvijetli svoje tumačenje stanja čovjekovog duha u »neshvatljivom shvaćanju«<sup>5</sup> apsolutnog maksimuma, a njegovom tezom da je bog iznad svakog prediciranja, jer je s onu stranu afirmiranja i negiranja, pot-

(1433), *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1445), *Idiota* (1450), *De aequalitate* (1459), *De principio* (1459), *De possess* (1460), *De non aliud* (1462), *De apice theoriae* (1464).

<sup>3</sup> Kuzanski je učestvovao na Baselskom koncilu od 29. II 1432. i imao uvida u više njegovih akata. Prezentiravši koncilu navedeno djelo, on se je nadao utjecaji na rješavanje tih pitanja, no uvidio je iluzornost toga; vjerojatno je odraz njegovog razočaranja i to što to svoje važno (i danas interesantno) djelo nije uvrstio među svoje radove, sakupljene u 2 sveska, poklonjene biblioteci koju je pred kraj života osnovao u rodnome Kuesu unutar svoje zadužbine. Na koncilu Kuzanski je isprva pristajao uz većinu koja je bila u opoziciji spram pape, no 1437. pristaje uz papinsku manjinu. Ova ga bira u delegaciju koja putuje u Konstantinopolis radi uspostavljanja veza sa istočnom crkvom. Nakon povratka, sa delegatima iz Grčke, počinje 9. IV 1438. u Ferrari koncil ujedinjenja, na kojemu je Kuzanski prisutan.

<sup>4</sup> *Dionysius Areopagita* (Pseudo-Dionysius), grčki filozof V stoljeća; pripada kršćanskim misliocima patristike, neoplatonički i mistički usmjeren. U srednjem vijeku uživao je velik autoritet, a držalo se je da je bio prvi atenski biskup i neposredni učenik sv. Pavla. Utjecao je osobito na filozofa Ivana Skota Eriugenu, zatim na kršćansku mistiku, a proučavaju ga i cijene također Albert Veliki i Toma Akvinski. Pripisuju mu se spisi: *De divinis nominibus*, *Theologia mystica*, *De caelesti hierachia*, *De ecclesiastica hierarchia*. — Kuzanski je mnogo cijenio Dionizija Areopagitu; njegova djela stalno proučava otprilike od 1430. nadalje; citira ga u latinskom prijevodu Ambrosiusa Traversaria. Taj je prijevod Kuzanski dobio na poklon od pape Nikole V za vrijeme Baselskog koncila.

krepljuje Cusanus svoju misao o koincidenciji suprotnosti i proturječja u jedinstvu apsoluta. Areopagita spontano implicira tu tezu koju je mogao naći u prisutnosti heraklitovskih utjecaja u patristici te tako, putom svog utjecaja na Skota Eriugenu i rano-renesansni neoplatonizam, prebacuje most od antičke dijalektike prema novovjekovnoj. — Među neoplatonističkim pravcima kasne antike i rana srednjeg vijeka kršćanski se neoplatonizam odlikuje heraklitovskom implikacijom koja mu omogućuje tumačenje utjelovljenja logosa. Misao o koincidenciji suprotnosti i proturječja time se produbljuje, što joj omogućuje svestraniju sadržajnu i formalnu ulogu u kasnijim eksplikacijama.

Cusanusova filozofska misao (u retrospektivnom djelu *De venatione sapientiae* nazvana od njega »lov na mudrost«) razvija svoje osobitosti kroz spoznajno savladavanje zatečene ontološke problematike. Njegova *Docta ignorantia* polazi u tom smislu doduše od skolastičkih shvaćanja, ali ih stavlja u pitanje temeljnom tezom da »intelekt..., koji nije istina, nikada istinu tako precizno ne poima da se ona ne bi mogla beskonačno preciznije pojmiti.«<sup>5</sup> Time se razotkriva unutarnja opreka svojstvena čovjekovu nastojanju da razvijajući nezaustavljivo svoje istraživanje dosegne i samu istinu: budući da je svako istraživanje komparativno, služeći se proporcijom kao sredstvom (D. I.; I, 1), može čovjekova spoznaja doseći samo relativne stupnjeve istinitoga, ali ne i samu apsolutnu istinu jer je ova utemeljena u beskonačnosti. Najviši stupanj spoznaje implicira dakle negaciju: znanje neznanja. Razvijajući se od osjetilnog spoznavanja preko razumskoga do intelektualnog okreće se čovjekovo saznanje na svome vrhuncu samokritički samome sebi i vlastitom dijalektikom poništava jednostranost dogmatizma.

Stupnjevi spoznaje — *sensualis cognitio, ratio, intellectus*<sup>6</sup> — nisu međusobno odvojeni nego, iako svaki od njih ima relativnu samostalnost pripadajući kvalitativno različitim sferama, postoje veze i prijelazi iz jednoga spoznajnog područja u drugo. U ljudskoj duši — koja »nije drugo nego neka plemenita i jednostavna sjedinjena sila«<sup>7</sup> — ostvaruje se njihova uzajamnost i povezanost: »isto je naime silaženje intelekta k osjetnome, kao i uzdizanje osjetnoga k intelektu.«<sup>8</sup> Između intelekta i osjetnosti posreduje razum kao srednji član. Osjetilnom se spoznajom upoznaje neposredna pozitivnost stvari ograničeno i djelomično te bez bitnih razlikovanja. Ta su

<sup>5</sup> *De docta ignorantia*, I, 3. (Ovo djelo u pokraćenom obliku označujem: D. I.)

<sup>6</sup> Ove termine prevodim sa: osjetilna spoznaja, razum, um.

<sup>7</sup> *De conjecturis*, II, 16. (Ovo djelo u pokraćenom obliku označujem: *Conj.*)

<sup>8</sup> L. c.

razlikovanja omogućena negacijom koja, smatra Cusanus, nije svojstvo osjetnosti, nego razumskog spoznavanja. Razum — kao sposobnost razlikovanja posredstvom negacije — dolazi diskurzivnim putem do općih pravilnosti te omogućuje izvjesnu, doduše jednostranu, koncepciju beskonačnosti. Razum u svojim postupcima ravna se naime prema principu neproturječnosti, te zahvaća uvijek samo jednu od međusobno oprečnih osobina stvari. Um spoznaje veze opreka koje su za razum proturječja, te ih ujedinjuje u razumskoj spoznaji nadređene cjeline. Umna spoznaja sačinjava tako najviši domet čovjekovog pojmovnog spoznavanja, jer oslobađajući se osjetilne ograničenosti i dijalektički savladavajući razumska proturječja, omogućuje sve potpunije pojmovno zahvaćanje zbiljske istinitosti. Svaki viši spoznajni stupanj smisaono rasvjetljuje područje nižega, te pronalazi u njemu rad neshvatljiv sa stanovišta samoga onog nižeg stadija: razum u osjetnosti, um u razumski-osjetnome području. Tako razum oformljuje hiletičko mnoštvo osjetnosti, a um razumsko mnoštvo. Osjetno mnoštvo jest dakle »drugo« (*aliud*) od razumskog smisla koji je njegovo jedinstvo, a umski smisao rasvjetljujući i dijalektički ujedinjujući razumske razlike i proturječja, nalazi da su oni »drugo« od njegovih smisaonih tvorevina. Spoznaja se tako ozbiljuje uvijek kao izvjesno jedinstvo drugotnosti.<sup>9</sup>

To vrijedi ne samo za spoznaju različitih stupnjeva istinitoga, nego i za nadspoznajno očitovanje apsolutne istine. Prebivajući u apsolutnoj jednostavnosti bitka — u bogu — objavljuje se istina čovjeku posredstvom mnoštva pojmovno zahvativih bića; kroz drugotnost — *alteritas* — može se međutim naslutiti pojmovno neizraziva njezina istost — *identitas*. Intelektualna spoznaja priprema čovjekov duh — um u jedinstvu sa osjećajem i voljom — za takvu *incomprehensibilis intellectio* (D. I.; I, 4).

Spoznaju istine Kuzanski zasniva na identitetu: »Ne dosiže se nešto, kakvo jest, nego u vlastitoj istini po kojoj jest.<sup>10</sup> Prema tome, istinu kao takvu spoznaje samo božanski intelekt. No budući da u svojoj neuvjetovanosti jednostavna istina eksplicirajući se u sadržajnome mnoštvu drugotnosti zadržava vlastiti identitet kao zajedničko mjerilo istinitosti, mogu stvoreni duhovi — spoznavajući istinito — participirati u izvornoj istini. Kvalitativna različitost takvog participiranja, koja proizlazi iz neiscrpnosti same istine, ne daje jednome načinu ili obliku participiranja principijelnu prednost pred drugima (izvodi se dalje u citiranom paragrafu). Ko-

<sup>9</sup> »Drugotnost« — *alteritas* — kao pojam potječe iz Platonove filozofije, a navedeni lat. termin nalazimo u Boëtiusa. Na Cusanusa je bez sumnje imala utjecaja Eckhartova upotreba tog pojma i termina, a s druge strane se on u Cusanusa približava značenju koje će imati u Hegela (»Anderes«, »Anderssein«).

<sup>10</sup> *Conj.*, I 13.

liko više neki stvoreni um participira na istini toliko je sličniji svome izvoru. Spoznaja istinitoga jest dakle ostvarivanje sličnosti s bogom — *deiformitas* — te bi bila nemoguća bez boga kao zajedničkog mjerila istinitosti, tj. kao temelja preciznosti koja istinitome omogućuje participiranje u istini. Budući da do tog participiranja dolazi u drugotnosti mnoštva koja je suprotna izvornome jedinstvu, pojmovna se spoznaja ozbiljuje kao jedinstvo suprotnosti zakonski utemeljeno identitetnim mjerilom. Neposredan dohvat identitetnog mjerila, *visio intuitiva*, jest nadpojmovne prirode. Kao kompleksno jedinstvo suprotnosti pojmovna spoznaja jest nagađanje — *coniectura* — »pozitivna tvrdnja koja u drugotnosti ima dijela u istini kakva jest.«<sup>11</sup>

Protumačivši spoznaju kao nagađanje ističe Cusanus njezinu antropološku uvjetovanost: »U sebi samome intelekt dakle prozire ono jedinstvo ne kakvo jest, nego kako se ljudski razumijeva; i po njemu koje tako razumijeva u drugotnosti, da bi što apsolutnije krenuo njemu kakvo doista jest uzdiže se od istinitog prema istini, vječnosti i beskonačnosti.«<sup>12</sup> Transcendentalna uvjetovanost spoznaje kao nagađanja ne ostaje dakle u sebi zatvorena nepromjenljivim granicama, nego se — jer implicira slutnju istine — neograničeno prevladava asimptotski se približujući istini, iako u pojmovnom znanju ne može nikada doseći njezinu čistu bezuvjetnost jer nema proporcije između konačnog i apsolutno beskonačnog. Cusanusovom uvidu u različitost apsolutno-opstojnog i ljudski-spoznatog pridonijelo je, bez sumnje, njegovo dobro poznavanje Occamovog terminizma (koje datira već iz vremena njegova studiranja u Heidelbergu).

Od dva glavna Cusanusova djela — *Docta ignorantia* i *De coniecturis* — prvo se više usredotočuje na nezahvativost apsolutne istine pojmovnom spoznajom, dok drugo razmatra pozitivne mogućnosti spoznajnog participiranja na istini u drugotnosti. Ta se dva djela dakle međusobno nadopunjuju sačinjavajući dijalektičku cjelinu. Cusanus je već u osnovi bio zamislio *De coniecturis* pišući *Docta ignorantia*, što se vidi iz nekih njegovih napomena u ovome spisu. Takav značaj međusobnog nadopunjavanja ima i ontološki<sup>13</sup> profil tih djela. U *Docta ignorantia* razmatra se apsolutni maksimum kao ono »o d čega ništa ne može biti veće«,<sup>14</sup> a u *De coniecturis* se

<sup>11</sup> *Conj.*, I, 13. (*Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem. uti est, participans*).

<sup>12</sup> *Conj.* II, 16.

<sup>13</sup> Iz konjekturalnog značaja spoznaje proizlazi da »ontološko« ne znači poimanje bića u apsolutnom smislu, nego poimanje u uvjetima drugotnosti.

<sup>14</sup> *D. I.*, I 2. — Terminom »maksimum« Cusanus ne označuje samo kvantitetu, nego i kvalitetu, naime jedinstvo jednoga i drugog.

razmatranje usmjerava na cjelinu kozmosa kao sažetog maksimuma (koji se i u *D. I.* razmatra, ali više u posebnom vidu). Apsolutni maksimum — *maximum absolutum* — jest bitak u njegovome izvornom jedinstvu; on je i minimum, jer sve razlike, pa i suprotnosti i proturječja, koincidiraju u jedinstvenosti njegovog identiteta. U njemu aktualno je s t sve što može biti (*possest*). Taj sveobuhvatni čisti akt eksplicira kroz beskrajnost različitih od njega stvaranih uvjeta sve što može nastati (*posse fieri*). Iz tog stvaralaštva proizlazi sažeti maksimum — *maximum contractum* — tj. univerzum ili svemir u njegovom konkretnom nastajanju. Sažeti maksimum jest slika bezuvjetnog (apsolutnog) maksimuma, pokretna uslijed sažimanja, tj. konkretiziranja koje u različitim uvjetima vodi prema materijalnosti. Njegov je odnos spram apsolutnog maksimuma proturječan ukoliko se spram njega odnosi kao mnoštvo spram jedinstva, drugotnost spram identiteta, uvjetovano spram bezuvjetnoga. Ipak, konkretiziranje ne čini univerzum nečim nižim (kako bi odgovaralo neoplatonističkoj shemi), jer je ono stvaralački izraz božanstva: namjena i cilj materijalne drugotnosti jest da se u njoj realizira j e d n a k o s t — *aequalitas* — sa bezuvjetnošću, da se u materijalnoj drugotnosti utjelovi riječ božja kao zbiljsko jedinstvo božanskog izvora. Aktualnost te jednakosti s j e d i n s t v o m b o ž j e g b i t k a (*unitas-entitas*), tj. sa prvom božanskom osobom, jest druga božanska osoba, a njihova v e z a ili l j u b a v (*connexio-amor*) jest treća božanska osoba. U tom smislu jedinstvo, jednakost i veza znače raščlanjeni apsolutni maksimum, tj. boga u njegovom stvaralačkom djelovanju. Bog je, dakle, stvaralački povezan sa svemirom, no taj odnos Cusanus ne tumači panteistički jer bog, kao izvorno jedinstvo, u svojoj apsolutnosti uvjetuje mnoštvo stvorenih stvari u biti kojih jest kao istina u slici dakle »u drugome«. Trijadna struktura obilježava i sva stvorena bića pa i čovjeka.

U prvoj knjizi *Doctae ignorantiae* razmatra se apsolutni maksimum kao takav, u drugoj sažeti maksimum, a u trećoj jednakost i veza u sažetosti univerzuma. — Razmatranje apsolutnog maksimuma sukobljava se sa problemom: »k a k o d a n e p o j m l j i v o n e p o j m l j i v i m n a č i n o m b u d e s h v a ć e n o.«<sup>15</sup> Istraživanje je indirektno, tj. ide preko simbola kao slike apsolutnog u drugotnosti. Pomoć u tome traži Cusanus (pozivajući se na svoje preteče u tome) u matematici. Po pitagorovskoj tradiciji, i on daje naročit značaj brojevima 1, 3, 4 i 10; no broj i geometrijski lik nemaju u njega metafizičko značenje, već uvijek zadržavaju značenje tvorevina razuma, kojima se eventualno može čovjek poslužiti kao simbolima. Tako geometrijski likovi služe Cusanusu kao simboli kojima osvjet-

<sup>15</sup> *De venatione sapientiae*, XII.

ljuje problematiku time što u konvergiranju prema beskonačnosti dovodi razlike njihovih svojstava do koincidence u beskonačnoj liniji, i konačno kao simbol maksimuma-minimuma uzima točku jer smatra da su u njezinoj jednostavnosti — kao središta beskonačne kugle, koje je jednako periferiji jer može biti posvuda — komplicirana svojstva geometrijskih tvorevina uopće. Jednostavna i neprotežna, točka naime pretpostavlja kompleksnost i moguću komplikaciju protežnosti da bi mogla biti mišljena: maksimum komplikacije jest minimum eksplikacije, i obrnuto.

Eksplikacija se vrši božjim predviđanjem: »I budući da je iz prethodnoga očevidno da je Bog komplikacija svega, također proturječnoga, ne može ništa izbjeći njegovome predviđanju.«<sup>16</sup> Bog je dakle izvor reda koji je nužnost, ali ne mehanička nego uvjetovana stvaralačkim jedinstvom božjeg uma i volje. Kao svezahvatno jedinstvo, bog se ne može adekvatno označiti nijednim imenom; iako mu je jedinstvo (*unitas*) najbliže ime »ipak je od istinitog imena maksimuma, koje je sam maksimum, beskonačno udaljeno.«<sup>17</sup> Bog u njegovoj apsolutnoj beskonačnosti može se dakle tumačiti samo putem negativne teologije.

Sažeti maksimum, tj. cjelovitost svega što se ozbiljuje u uvjetovanosti kojom se eksplicira apsolutni maksimum, obuhvaća prostorno-vremenski kao i duševno-duhovni svemir. Kao slika (koja nastaje u određenim uvjetima) apsolutne beskonačnosti on je uvjetovano beskonačan, zapravo, jedinstvo beskonačnog i konačnog. Budući da kao cjelina prethodi dijelovima, sadržan je potencijalno sav u svakome svom dijelu — »sve je u svemu.«<sup>18</sup> I u uvjetima svemira maksimum i minimum koincidiraju, kao što u njegovoj cjelovitosti koincidiraju sve uvjetovane razlike, suprotnosti i proturječja. Budući da su svi dijelovi svemira u kretanju, ne može on imati čvrstog središta niti periferije. »Premda svijet nije beskonačan, ipak se ne može pojmiti konačnim, jer nema granica unutar kojih bi bio zatvoren«<sup>19</sup> — stoga ni Zemlja nije niti u središtu svijeta, niti je nepokretna: »Zemlja, dakle, koja ne može biti središte, ne može biti bez svakog kretanja.«<sup>20</sup> Ne postoje čvrste sfere niti čvrsti nebeski polovi, kao ni nepokretno središte svijeta. Zemlja je zvijezda te iako nijednoj drugoj nije jednaka ier notpune jednakosti nema u materijalnom svemiru, slična je drugim zvijezdama

<sup>16</sup> D. I., I, 22.

<sup>17</sup> D. I., I, 24.

<sup>18</sup> D. I., II, 5.

<sup>19</sup> D. I., II, 11.

<sup>20</sup> L. C.

svojim oblikom i kretanjem: »Lik Zemlje je plemenit i sferičan i njezino kretanje kružno, ali bi moglo biti savršenije.«<sup>21</sup> Oblik joj također nije potpuno kuglast, jer u materijalnom svemiru nema savršene kugle. Kuzanski uzima da svaka zvijezda ima svoju zemljanu, vodenu, zračnu i vatrenu regiju. Vatrena regija je vanjska te nju vidimo od Sunca i zvijezda koje su udaljenije; jednako bi se sa njih vidjela vatrena regija Zemlje. Kao što se na Zemlji u predjelima gdje se zemljana regija dodiruje sa vodom, zrakom i utjecajima topline nalaze živi stanovnici — »slično tome smatramo da nijedna zvijezda nije bez stanovnika te da ima toliko posebnih svjetskih dijelova jednoga svemira koliko ima zvijezda, kojima nema broja«;<sup>22</sup> te kao što Zemlja nije ni najsavršenija ni najnesavršenija, vrijedi to i za njezine stanovnike u odnosu na stanovnike drugih zvijezda.

Cjelovitu sliku sažetog maksimuma — svemira kao svijeta pristupačnog spoznaji koja se događa u drugotnosti — Cusanus je u *De conjecturis* prikazao shemom koju sačinjava 40 krugova. Najširi, tj. krug univerzuma, sadrži tri područja, zapravo tri kvalitativno različita iako međusobno povezana svijeta: umski, razumski i osjetilni svijet. Svaki od njih ima vlastiti cilj oko kojega se usredotočuje kao oko svog jedinstva, koje se eksplicira u svijetu kao u drugotnosti tog jedinstva, jer ovo po svome smislu nadilazi odnosni svijet. Takvo središte i transcendirajuće smisaono jedinstvo u umskome svijetu jest bog, u razumskome um, a u osjetilnome razum. Svaki od svjetova grana se opet — po tim istim razlikama — tripot u po tri kruga tako da imamo 9 različitih područja, karakteriziranih specifičnim usmjerenjima i razvojnim kretanjima osjetilnosti, razuma i uma. Duh čini specifičnost umskoga svijeta, duša razumskoga, a tijelo osjetilnoga. Sav taj prikaz u vezi je sa spekulacijom brojeva, te je bog, kao apsolutno jedinstvo svega, obilježen sa 1 (apsolutna jedinica), duh sa 10 (radikalno jedinstvo), duša sa 100 (kvadrat kao jedinstvo posredovanja), a tijelo sa 1000 (kubus kao najkompleksnije jedinstvo). Svi krugovi stoje u međusobnoj vezi, te je vrhunac u dosegu svakoga nižeg područja ujedno kvalitativan prijelaz u više područje i njegov početak. Više područje jest jedinstvo nižega kao smisao i cilj kojemu ovo teži, a niže jest drugotnost višega kao njegovo rasipanje u mnoštvo. Kubna relacija (3<sup>3</sup>) simbolizira dakle harmoniju odnosa tijela, duše i duha; kroz njezinih 27 stupnjeva vrši se, posredovanjem duše, uzdizanje tijela (osjetilnosti) prema duhu i spuštanje duha prema tijelu. Čovjek opredjeljujući se svojim životom za

<sup>21</sup> D. I., II, 12.

<sup>22</sup> D. I., II, 12.

jedan od svjetova sažima u sebi specifičnost njegove harmonije u odnošnjima duhovnost-duševnost-tjelesnost. Razmatrajući te specifičnosti dolazi Kuzanski do nekih uvidanja koja se približuju tipološkim zamislima.

Dok razmatranje u *Docta ignorantia* nalazi svoj vrhunac u nadpojmovnom uvidu u zbiljnost jednakosti, tj. u ozbiljenje apsolutnoga smisla u uvjetima drugotnosti, u *De conjecturis*, budući da mu je predmet kozmos koji se sažima u drugotnosti materije, ono se usredotočuje oko čovjeka koji je humanošću konkretizirana slika bezuvjetnog jedinstva: »Čovjek je također bog, ali ne apsolutno, jer je čovjek; dakle je ljudski bog. Čovjek je također svijet, ali ne sažeto sve, jer je čovjek. Dakle je čovjek mikrokozmos ili jedan ljudski svijet. Područje ljudskosti obuhvaća dakle svojom ljudskom mogućnošću Boga i cijeli svijet.«<sup>23</sup>

Iz materijalne drugotnosti izrasta dakle čovjek kao jedinstvo konačnoga i beskonačnog, uvjetovanoga i bezuvjetnog. Ovdje nije moguće ulaziti u kompleksnu problematiku koja se time otvara. Namjera mi je bila dati samo kratak pogled na onu stranu Cusanusove misli po kojoj ona u prijelomnoj epohi između srednjega i novog vijeka — koristeći pri tome baštinu antike i ranog srednjevjekovlja — priprema onaj idejni *humus* iz kojega, od sedamnaestog stoljeća nadalje, izrastaju razvijeni dijalektički sistemi novovijeke filozofije.

<sup>23</sup> *Conj.*, II, 14 (»*Homo enim deus est, sed non absolute, quoniam homo; humanus est igitur deus. Homo etiam mundus est, sed non contracte omnia. quoniam homo. Est igitur homo microcosmos aut humanus quidam mundus. Regio igitur ipsa humanitatis Deum atque universum mundum humanam suam potentiam ambit.*«.)