

Az ikon és az ikont néző dialógusa – a
viszonzott tekintet által létrehozott tér
Nicolaus Cusanus „De Visione Dei” c.
művében

Jelige: cus123

A kézirat lezárásának dátuma: 2025.01.08.

Tartalomjegyzék

Bevezetés.....	2
Az ikon, mint a „vágy” tárgyának közvetítője a De Visione Dei-ben	2
A De Visione Dei célja – Nicolaus Cusanus és a keleti hagyomány.....	3
Az emberi és az isteni szerelemről. A „vágy” és a „visio beatifica”	6
A „visio beatifica”	9
Nicolaus Cusanus és a „másik” fogalma	10
A viszonzatlan tekintet – Az ismeretlen tekintete	12
Az ismeretlen tekintete, mint lineáris perspektíva	14
Az isteni tekintete, mint a viszonzott tekintet maximuma – a külső és a belső látás a De Visione Dei-ben	17
A viszonzott tekintet, mint fordított perspektíva.....	19
Az ember kettős látása, és a tekintet iránti vágy megszüntetésére irányuló vágy	24
Bibliográfia:	28

Az ikon és az ikont néző dialógusa – a viszonzott tekintet által létrehozott tér Nicolaus Cusanus „*De Visione Dei*” c. művében

Bevezetés

Talán mindannyiunk számára ismerős az a *vágy*, hogy *lássanak* bennünket – hogy egy személy, vagy emberek csoportja felénk fordítsa tekintetét. De érezhetjük ennek az ellenkezőjét is – néha azt kívánjuk, hogy láthatatlanná váljunk, hogy teljes izolációban létezzünk, vagy épp elrejtőzve, csak a saját tekintetünk legyen jelen. Nicolaus Cusanus *De Visione Dei* c. műve és Jean Luc-Marion fenomenológiája mélyen tárgyalja az *én* és a *másik* tekintetének viszonyát. Közös módszerük az ikon, mint (fenomenológiai) praxis, a tekintet nem-tárgyasító megtapasztalása. Azonban mi történik akkor, amikor magamba fordulva arra vágyom, hogy képes legyek lemondani a vágyról, amely a tőlem el- vagy a rám irányuló tekintet igényét gerjeszti bennem? És hogyan értelmezhető ez az önmagam vágyára irányuló *meta-vágy*?

Dolgozatomban többek között ezekre a kérdésekre keresem a választ. A továbbiakban bemutatásra kerül a *De Visione Dei* méltán híres kísérlete, majd a *másik* fogalmának cusanusi meghatározása. Ezen felül vizsgálni fogom a kísérlet központi tárgyát, az ikont, és annak képelméleti sajátosságait a tekintet vonatkozásában. Megkísérlek két olyan elmélettel szolgálni, amely a viszonzatlan tekintet a lineáris, míg a viszonzott tekintet a fordított perspektíva kereteiben értelmezi. Végül, de nem utolsó sorban, vizsgálni fogom azt az önmagamra, saját magam által irányuló tekintet, amely az *én* tekintetre vonatkozó vágyát kívánja megszüntetni.

Az ikon, mint a „vágy” tárgyának közvetítője a De Visione Dei-ben

Dolgozatom tárgya – bár elsősorban a vallási élmény hatáskörére szorítkozik – univerzális tapasztalat: a *vágy* élménye, és annak a látás útján való megtapasztalása. Látni, és látni azt, hogy látva vagyok, ugyanúgy sajátja az ikon előtt álló hívő tapasztalatának és a szerelmes emberének. Önmagam meglátása az isteni képmásban, vagy önmagam felismerése a velem szemben álló emberben az elmélet és a doktrínák terét elhagyva az *experimentum* által kerül igazolásra. A látás során megszülető hit tapasztalata tehát általános érvényű: nem-

intellektualizált fenomén, hanem affektív élmény. Mégis, valóban univerzális-e, amennyiben nem érhető el a ráció útján?

Nicolaus Cusanus *De Visione Dei* c. művének célja, hogy a *visio beatifica* (istenlátás, vagy boldogító istenlátás) tapasztalatához a szemlélőt az affektív helyett az intellektus útján vezesse el. Az általa követett módszer egy, az ikonon keresztül történő *sensibile experimentum*, izgalmas metszetét adva a korabeli keleti- és nyugati keresztény megközelítéseknek. Az ikon előtt álló hívő tapasztalata, hogy az isteni képmás valóban látja őt, mi több, követi tekintetével. Az ikon tere tehát nem zárul be a táblakép peremeinél – externális teret hoz létre, amelyben a szemlélő a viszonzottság érzését tapasztalja meg. Kutatásunkban megkíséreljük kibontani a látás és a perspektíva azon jelenségeit, amelyben a látás alanyától függően a tér végessé válik, vagy ellenkezőleg, kitágul. Ehhez szemléltetni kívánjuk a tekintet különböző, lehetséges „szintjeit”, az ismeretlen tekintetétől indulva a egészen a szerelmes, majd az isteni tekintetig. Ezzel összefüggésben vizsgálni fogjuk az *idol* és az *ikon* fogalmait, a *tükör* szimbolikáját, mint a látás irányának potenciális elgondolását, illetve a jelenség teo-fenomenológiai megközelítéseit.

A dolgozat további részére vonatkozólag itt szeretném jelezni, hogy a *De Visione Dei*-ből idézett szövegrészek fordítását a szerző maga készítette el (lévén, hogy magyar nyelven sajnos a mű még nem került publikálásra), az eredeti, latin szöveg és a James Hopkins-féle angol fordítás összevetésével.

A De Visione Dei célja – Nicolaus Cusanus és a keleti hagyomány¹

Nicolaus Cusanus *De Visione Dei* c. műve már csak azért sem vizsgálható csupán egy tudományág szempontjából, mivel maga is multimédiás alkotásnak tekinthető – „ikonikus szöveg” vagy „képszöveg”.² Az 1453-ban befejezett mű teljes címe eredetileg *De Visione Dei sive de icona*, és formátumában eltér Cusanus többi írásától³ – a tegernsee-i bencés szerzeteseknek küldött szöveghez a szerző egy festményt is mellékel, amelyet „Isten

¹ Ez a fejezet – kisebb változtatásokkal – a szerző alapszakos szakdolgozatából került átemelésre.

² David Albertson, *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 263. – „iconic text” or „imagetext”.

³ David Albertson: “Before the Icon: the Figural Matrix of De visione Dei,” in *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, szerk. Thomas M. Izbicki, Jason Alexander and Donald F. Duclow, eds. *Studies in the History of Christian Traditions* 188. Leiden: Brill, 2019, 262.

ikonjaként” nevez meg.⁴ A dolgozat céljának szempontjából elengedhetetlen, hogy részletes betekintést nyújtsak abba a kísérletbe, amelyet Cusanus műve legelején bemutat, és amely később a szöveg vizsgálatának megkerülhetetlen alapjává vált. Az „érzékelhető kísérletezés” (*sensibile experimentum*)⁵ a *De Visione Dei* teóriáinak alapköve. A mondhatni praktikus, lépésről lépésre felépített útmutatókhoz hasonló kísérlet tulajdonképpen experimentális teológia – Cusanus ezen keresztül kísérli meg bemutatni Isten látásának természetét, majd ez képezi azon gondolatmenetének alapját, amely a *visio beatifica* (boldogító istenlátás) kereteivel szoros összefüggésben végül a mű krisztológiai értekezéseihez és a hitkérdés természetének vizsgálatához vezet.

Az értekezés útmutatása szerint az ikont fel kell akasztani úgy, hogy utána azt a szerzetesek körülállhassák, majd kis távolságról szemlélhessék. Függetlenül attól, hogy melyikük honnan szemléli a képet, mindegyiküknek külön-külön az lesz a benyomása, hogy a festett arc egyes-egyedül őt nézi. Cusanus először is felszólítja a szerzeteseket arra, hogy ámuljanak el azon, hogyan lehetséges az, hogy az arc mindnyájukat egyenként és egyszerre képes szemlélni. A kísérlet következő lépéseként a szerzeteseknek helyet kell cserélniük – így megbizonyosodhatnak arról, hogy az ikon tekintete ugyanúgy rájuk irányul az új nézőpontban, mint az azt megelőzőben, annak ellenére, hogy elhelyezésében állandó. A továbbiakban a kísérlet hasonló módon folytatódik – ezen a ponton a szerzeteseknek mozgásban kell lenniük, különböző égtájak irányában oda-vissza sétálniuk. Cusanus felhívja a figyelmet arra, hogy bármilyen irányból bármilyen irányba mozognak, egyenként azt látják majd, hogy az ikon tekintete velük mozog, tulajdonképpen követi őket. Az ámulatra itt két megfigyelés is okot adhat: az egyik az, hogy az ikon mozdulatlansága ellenére képes követni az őt szemlélőt. A másik az, hogy hasonlóan a kísérlet előző részéhez, a szerzetes társait megkérdezve arra a következtetésre jut, hogy saját tapasztalatai megegyeznek azzal, amit a többiek külön-külön szintűgy megtapasztalnak.⁶ A kérdés, tehát a nyelvi eszköz részvétele a kísérletben kulcsfontosságú – összefügg a hit kérdésével, hiszen a látszólag fizikailag lehetetlen jelenség (a mindent egyszerre de egyenként látó tekintet jelensége) nem lenne bizonyítható az adott

⁴ *De Visione Dei II*, Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism – Text, Translation and Interpretive Study of De Visione Dei* (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988), 683. – „Nevertheless, so that you not be lacking in practical experience, which requires such a sensible figure, I am sending you a painting that I was able to acquire. It contains the figure of an omnivoyant [individual]; and I call it the „Icon of God”. (*De Visione Dei* 8.)

⁵ Michel de Certeau, „The Gaze – Nicholas of Cusa,” *Diacritics* 17, no. 3 (1987 ősz): 11.

⁶ *De Visione Dei III-IV*, Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism* 680-682.

személy számára, amennyiben nem bízna (*credere*) abban, hogy társai igazat mondanak, és ugyanazt tapasztalják meg, mint maga a kérdező, egyidőben a kérdezővel.

Az ikon, amelyet Cusanus a szerzetesek használatára bocsátott, már önmagában bővebb kifejtésre szorul. Fontos ugyanis, hogy pontosan milyen jellegű képről, milyen stílust képviselő arcábrázolásról beszél a szöveg. Ehhez nyújt segítséget az a felsorolás, amelyet Cusanus a mű előszavában ejt meg olyan festményeket listázva, amelyekhez hasonlókat küldhetett a tegernsee-i szerzetesi közösség számára:

"Sok ilyen kiválóan ábrázolt arc létezik – például az íjászé a nürnbergi fórumon, a kimagasló tehetségű Roger⁷ festőé a brüsszeli városházán elhelyezett felbecsülhetetlen értékű festményén, a veronika [azaz a Krisztus-kép] a koblenzi kápolnámban, a brixeni kastélyban az egyház jelvényeit hordozó angyalé, és még sok egyéb itt és másutt."⁸

Az értekezéshez mellékelte kép tehát egy Veronika-típusú festmény⁹ (a nyugati hagyomány szóhasználatában) vagy másnéven egy Mandylion (Ἄγιον Μανδύλιον), egy akheiropoiéon, azaz nem emberi kéz által keletkezett ikon (a keleti hagyomány szerint). Ezt támasztja alá Jean-Luc Marion okfejtése is: bár az ábrázolt *figura cuncta vivendis* önmagában még nem bizonyítja, hogy Isten „mindent-látó” arcáról beszélhetünk, Marion amellett érvel, hogy a Cusanus által felkínált táblakép semmiképp sem lehet pusztán az érzékek nyomán megfestett arc (*figura, imago, facies subtili arte pictoria, tabella*), hanem az értekezés célját képező ikon (pontosabban az ikon célja, *visus iconae*) kell, hogy legyen, szemben azokkal az állításokkal, amelyek Szent Veronika képmásának tartanak az alkotást.¹⁰ Ezzel összefüggésben korántsem alaptalan azt állítani, hogy a Cusanust befolyásoló keleti hatás szerepe a *De Visione Dei*-ben kimagaslóan jelentős. A Cusanus által a teológiába és filozófiába bevezetett két, legismertebb és legelismertebb fogalom, a *docta ignorantia* és a *coincidentia oppositorum* egy Konstantinápolyból 1437. november 27-e és 1438. február 8-a között megtett hazaút

⁷ Itt Cusanus feltételezhetően Rogier van der Weydenre gondol.

⁸ Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 680. (*De Visione Dei* 2) – „*Harum etsi multae reperiantur optime pictae uti illa sagittarii in foro Norimbergensi et Bruxellis Rogeri maximi pictoris in pretiosissima tabula, quae in praetorio habetur, et Confluentiae in capella mea Veronicae et Brixinae in castro angeli arma ecclesiae tenentis, et multae aliae undique* „ (There are in existence many of these excellently depicted faces—e.g., the one of the archer in the forum at Nuremberg, the one of the preeminent painter Roger! in his priceless painting in the city hall at Brussels, the one of the veronica [i.e., of the image of Christ] in my chapel at Coblenz, the one, in the castle at Brixen, of the angel holding the emblems of the church, and many others here and there.)

⁹ Albertson, “Before the Icon,” 263.

¹⁰ Jean-Luc Marion, “Seeing, or Seeing Oneself Seen,” *The Journal of Religion*, July 2016, Vol. 96, No. 3 (2016 július): 310-311.

gyümölcse. A Keleti Egyházzal való találkozás és az ehhez köthető szellemi „mennyei ajándék” vezette a misztikus teológia felé, azon belül is a „misztikus tudatlanság” irányába.¹¹ Ehhez hasonló filozófiája a látással kapcsolatban is, amikor a *De Visione Dei* legelején a mű céljaként megjelöli mind a misztikus teológiába való bevezetést („*Most ismertetem mindazt, amit korábban ígértem nektek, legkedvesebb testvéreim, a misztikus teológia készséges hozzáférhetőségéről.*”)¹², mind a tulajdonképpeni vakságot („*De megkísérlem, hogy elvezesselek benneteket – a megtapasztalás útján egy nagyon egyszerű és nagyon hétköznapi eszköz segítségével – a legszentebb sötétségbe.*”)¹³ A keleti hatás vizsgálatának szempontjából szintén említésre érdemes, hogy a *De Visione Dei* értekezése nagymértékben hagyatkozik Pszeudo-Dionüsziosz misztikus teológiájára (Bernard McGinn fogalmazása szerint Cusanus filozófiája „*intellective Dionysianism*”)¹⁴, valamint műveiben szorosabb összefüggés mutatható ki a kappadókiai atyák filozófiájával, különösen Nüsszai Szent Gergely negatív teológiájával.¹⁵

Az emberi és az isteni szerelemről. A „vágy” és a „visio beatifica”

A szerelmes ember vágyakozása, hogy láthassa szíve választottját, és a hívő ember vágyakozása Isten színelátására több párhuzamos vonással rendelkezik. Egyrészt, mindkét esetben a vágy kimagaslóan intenzív formájáról beszélhetünk. Másrészt, a vágy természete kielégíthetetlen, a szeretett személy (vagy Isten) egyszeri vizuális megnyilatkozása nem elégíti ki a vágyakozót. Nem elégíthető ki a tekintetre való vágy, de annak ellenkezője sem – a figyelmet kapó ember, ismét figyelmet szeretne majd, míg a reflektorfényből kikerülni vágyó ismételten magányához akar jutni. Tehát a vágyakozó ember folyamatosan arra törekszik, hogy minél közelebb kerüljön vágyának tárgyához, legyen az evilági vagy transzcendens, negatív vagy pozitív, aktív vagy passzív eredetű.

¹¹ Conty, “Absolute Art,” 462.

¹² Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 680. (*De Visione Dei* 1) – „I will now make known the things I previously promised you, most beloved brothers, regarding the ready accessibility of mystical theology.” – a szerző fordítása.

¹³ Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 680. (*De Visione Dei* 1) – „But I will attempt to lead you – by way of experiencing and through a very simple and very common means – into most sacred darkness.” – a szerző fordítása.

¹⁴ Hans Boersma, *Seeing God: the Beatific Vision in Christian Tradition* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018), 196-197.

¹⁵ Dr. Eirini Avraam Artemi, “The Divine Gnosiology of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa,” *International Journal of Social Science and Humanities Research* 3, no. 1 (2015 január-március): 16.

A negatív teológia hagyományát követő gondolkodóknál számos példát találunk a *vágy* fogalmának tárgyalására. Ír róla Anselm, Szent Ágoston, Bonaventura, és még számos más, a kánon szempontjából jelentős szerző. Az apofatizmus egyik legnagyobb képviselője, Nüsszai Szent Gergely az *epektasis*¹⁶ fogalmát tárgyalva jut el Mózes kielégíthetetlen vágyához (hiába látta Istent a fellegekben a próféta, vágyakozása nem szűnt meg). A vágyakozás arra, hogy minél közelebb kerüljünk az Istenhez, abból a tényből fakad, hogy az Ő képmására teremttünk. (Az, hogy az emberiben megvan az isteni, mint lehetőség – mint azt a későbbiekben látni fogjuk – Nicolaus Cusanus írásaiban is kiemelt szerepet kap.) Nüsszai Szent Gergelynél a *visio Dei* és a szív tisztasága (az emberi tökéletesség) csaknem ugyanazzal a definícióval rendelkezik: mindkét törekvést a véget nem érő vágy hajtja. Szent Gergely a szív tisztaságával kapcsolatban írja: „*Soha ne hagyjuk abba a törekvésünket a jobb felé, és soha ne szabjunk határt a tökéletességnek*”, míg a látással kapcsolatban a következőképp nyilatkozik: „*Isten igazi látása abban áll, hogy aki felnéz Istenre, soha nem lankad el ebben a vágyakozásban.*”¹⁷

Könnyen következik az előbbiekből az a felvetés, hogy mindez nem különbözik sokban a szerelmes ember a szeretett felé történő vágyakozásától. A szerelmes vágya, hogy választottjának tökéletes legyen – vagy azzá váljon – hasonló a hívő ember isteni tökéletességre való vágyakozásához. Szerelmesként – csak úgy, mint hívőként – vágyom arra, hogy a szerető fél szíve tiszta legyen, tehát szeretete a lehető legigazabb módon valósuljon meg, ahogy Istenre is azért vágyom, mert benne a lehető legtisztább igazság van jelen. A hit, vagy a vágy arra a hitre, hogy vágyakozásam tárgya legalább ugyanolyan mértékben viszonyozza érzéseimet, a beteljesedés iránti vágyat előzi meg – a beteljesedést a szerelmesem, vagy az Istenem megpillantásának katartikus élményében. Bár a distinkció mértéke a kétféle szerelem között látszólag egészen kicsi, valójában végtelenül nagy. Az ember – és ezzel a szerelem – „alsóbbrendűsége” a halandó és az örökkévaló összehasonlíthatatlan állapotából fakad. Fontos tehát, hogy a szerelem és szeretet fogalmait szorosabban megvizsgáljuk a látás vonatkozásában. Erre mi sem nyújt alkalmasabb terepet, mint a neoplatikus hagyomány: lévén, hogy mind a szekuláris, mind a vallásos filozófiai értekezések jelentősen támaszkodnak rá. Vegyük tehát górcső alá a látás – különösen a *visio beatifica* – és a szeretet összefüggéseit.

¹⁶ Pecteu, Liviu. “The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, no. 2 (2017): 771. Epektasis – a Nüsszai Szent Gergely által használt fogalmak egyike, az örök boldogságban való, szüntelen fejlődés tana.

¹⁷ Hans Boersma, *Seeing God: the Beatific Vision in Christian Tradition*, 87.

Platón *A lakoma* c. művében több, a *visio beatifica*-hoz kapcsolható témával találkozhatunk, azonban ezek közül is kiemelkedik Platón szerelemfilozófiája, egészen pontosan a mantinéi asszony, Diotima Erósz-tana. Eszerint Erósz se nem Isten, se nem ember, hanem „*valami a halandó és a halhatatlan között*”,¹⁸ tehát – nagy démon (daimón). Szerepe a közvetítőé, az istenek és az emberek között. Pórosz és a kéregető Penia fiaként egyszerre van benne jelen az ínség és a bőség, „*középen van a bölcsesség és az ostobaság közt*”.¹⁹ Jelleme és külleme – a közhiedelemmel ellentétben – nem a tökéletes szépség, ő pusztán a szépség szerelmese, mivel Aphrodité lakomáján fogantatott. Erósz legfőbb tulajdonsága tehát maga a *vágyódás*, a folyamatos kielégületlenség, kettős természete miatt. Erósz nem a szeretett személy, hanem a szerető – lényege: „*ő a szépnek a szerelme*”.²⁰ De akkor mi a szerelem lényege? „*Lényegében a jóság, boldogság utáni sóvárgás mindenkiben a leghőbb és legkínzóbb szerelem,*” célja pedig: „*örökre bírni a jóságot.*” Az, hogy ez a bizonyos „örökre” megvalósulhasson, ahhoz eszközt kell alkalmaznunk: Ez pedig „*szülés és nemzés a test vagy a lélek szépségében.*”²¹

A diskurzus ezen pontján találjuk azt a bizonyítást, amely biztosítja számunkra, hogy a szerelmes ember vágya mennyire hasonlatos a hívő Isten felé irányuló vágyához. „*Mert a nemzés az, ami a halandóban örök életű és halhatatlan. S abból, amiben az előbb megállapodtunk, szükségképpen következik, hogy a jóval együtt a halhatatlanságra is vágyakozunk, ha egyszer a szerelem annak a vágya, hogy a jó örökre a miénk legyen. Ebből a tanításból szükségképpen következik, hogy Erósz a halhatatlanság vágy is.*”²² (a szellemi és testi értelemben vett nemzés eszköze annak, hogy bizonyos értelemben halhatatlanná váljunk, mivel „*a halandó természet igyekszik lehetőség szerint örökre megmaradni és halhatatlan lenni. Erre pedig csak így képes, szaporodással, mert így mindig újabb, másik lényt hagy hátra a régi helyett*”).²³ Ahogy az a *Lakoma* dialógusából látható tehát, Szókratész számára az eszköz – maga a szerelem, míg a szerelem tárgya – maga a halhatatlanság. Ahogy azt Hans Boersma kifejti, az, hogy a *Lakoma* a szeretetet (vagy szerelmet) mint pusztán eszköz tartja számon, fontos különbségre mutat rá a platonizmus és a kereszténység között. A legfőbb eltérés a szeretet

¹⁸ Platón, *A lakoma* ford. Telegdi Zsigmond (Budapest: Atlantisz, 1999), 69. 202 e

¹⁹ Platón, *A lakoma*, 70. 203 e

²⁰ Platón, *A lakoma*, 71. 204 d

²¹ Platón, *A lakoma*, 20. 206 b

²² Platón, *A lakoma*, 75. 207 a

²³ Platón, *A lakoma*, 76. 207 d

jellegében van: míg a platóni szeretet a „követelőző” erész (ἔρως), addig a kereszténység – mivel Istent is, mint szeretetet definiálja – önfeláldozó szeretetről (ἀγάπη) beszél. Mindez abban kulminál, hogy Isten emberré lett. A vágy erotikus szerelmének kulcsszerepe abban rejlik, hogy katalizátora az istenlátás keresésének. További hasonlóság még a keresztény és a platonista álláspont között, hogy a *Lakomában* a szépség látásához (a legtökéletesebb szépség látásához) hat lépésben jutunk el, a partikuláris, materiális objektumoktól indulva a szépség²⁴ immateriális formájához.²⁵ Ez a lépcsősen, az intellektus útján végigvezetett következtetési rendszer hasonló a *visio beatifica* elérésének intellektuális útjához, amelyet Cusanus, mint reform próbál véghez vinni a *via antiqua* és a *via moderna* megújításával.²⁶ Az istenre való vágy – a vágyak legnagyobbika – racionális vágy: „Az élet forrásának kútját fakasztod bennem. [...] Mert ez a forrás minden racionális vágy abszolút maximuma (melynél nagyobb nem lehetséges)²⁷ Cusanusnál a szépség immateriális formája a földi élet során teljesen meg nem látható, tökéletes szépség – Isten arca. Ennek az arcnak lesz közvetítője a *De Visione Dei* témáját szolgáltató ikon.

A „visio beatifica”

Mielőtt rátérnénk az ikon, és ezáltal a tekintet kérdéseire, szükségesnek tartjuk ismertetni a *visio beatifica* (másnéven istenlátás vagy boldogító istenlátás) fogalmát. A *visio beatifica* a keresztény gondolkodás történetében – egészen a modernitás hajnaláig – az emberiség legfőbb télosza. A konszenzus elsősorban annak a gyümölcsöző párbeszédnek volt köszönhető, amely a kereszténység és a platóni hagyomány között zajlott. Ahogy a hittudós Hans Boersma fogalmaz, „a teológusok időről időre visszatérnek Platónhoz és Plótinoszhoz inspirációért abban a kérdésben, hogy hogyan artikuláljuk azt a bibliai igazságot, hogy vágyunk Isten színéről-színre látására. Mi több, talán kijelenthető, hogy a keresztény platonizmus az, amely a boldogító istenlátás bibliai tanítását fenntartotta a keresztény doktrínában és spiritualításban évszázadokon keresztül.”²⁸ A fogalmat különösen izgalmassá

²⁴ Hasonló szemléletet figyelhetünk később meg Plótinoszánál is, akinél szintúgy a szépség szétválasztását látjuk externális (érzékkelhető dolgok szépsége) és a lélek által formált (belső) szépségre.

²⁵ Hans Boersma, *Seeing God: the Beatific Vision in Christian Tradition*, 48-52.

²⁶ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 306.

²⁷ Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 686. (*De Visione Dei V*) „rore laetitiae potare et potando fontem vitae immittere et immittendo augere [...] Nam est ipsa absoluta maximitas omnis desiderii rationalis, quae maior esse nequit.” (You cause a fountain of life to well up in me. [...] For this source is the absolute maximality (which cannot be greater) of all rational desire.)

²⁸ Hans Boersma, *Seeing God: the Beatific Vision in Christian Tradition*, 47. – a szerző fordítása.

– és dolgozatunk szempontjából még inkább tárgyalhatóvá – teszi, hogy nem kizárólagos kifejezése egyik keresztény hagyománynak sem: sajátja a Keleti Ortodoxiának, A Római Katolikus Egyháznak, illetve a Protestantizmusnak is, ezzel vívva ki magának valódi ökumenikus státuszt.

A *visio beatifica* nevében hordozza saját definícióját: látni Istent, mint a legnagyobb boldogság. A keresztény hagyomány és egyházak egyetértésben állnak azzal kapcsolatban, hogy az istenlátás tulajdonképpen a mennyek ígérete. A különböző tradíciók nagyjából abban is egy nézőpontra vannak, hogy Istent látni a földi élet során mindössze részlegesen, temporálisan lehetséges, a teljes megismerés csak a halál után következhet be. A *visio beatifica* tehát – a mérhetetlen vágy tárgya, és bizonyos értelemben a földi élet irányadó vektora is.

Nicolaus Cusanus és a „másik” fogalma

A továbbiakban szükségesnek tartom felvázolni, hogy a cusanusi terminológiában milyen szerepet töltenek be a *másik* és a *másság* fogalmai. Cusanus egyik kései műve az 1461-ben jegyzett, dialógus formájában megírt *De li non aliud* (A nem-Más), melynek központi tétele – ahogy azt a mű címe is jelzi – az a dupla negáció, mely szerint Isten mindenek-fölöttisége tagad minden más(ika)t úgy, hogy mindeközben Önmagát abszolút transzcendenciaként definiálja. A témát Cusanus már a *De Visione Dei*-ben is tárgyalja, mi több, külön fejezetet is szentel neki *Quomodo deus omnia complicat sine alteritate* (Isten körülölel, másság nélkül, minden dolgot) címmel. Az *aliud*, tehát a *másik* fogalma már itt is felmerül: „Irgalmasságod végtelenségéből, Uram, látom, hogy Te vagy a mindent átfogó Végtelenség. Ezért nincs semmi rajtad kívül. De Benned nincs semmi más, mint Te. Azt tanítod nekem, Uram, hogy az a másság, amely nincs jelen Benned, még önmagában sem létezik, és nem is létezhet a másság, amely nincs jelen Benned, nem teszi az egyik teremtményt mássá, mint a másikat, még akkor sem, ha az egyik teremtmény nem a másik teremtmény.”²⁹ Látszólag szemben állnak ezzel a *De li non aliud*-ban írtak. Cusanus utóbbiban azt állítja, hogy minden dolog, amely létezik, esszenciájában

²⁹ Hopkins, Nicholas of Cusa's *Dialectical Mysticism*, 707. (*De Visione Dei XIV*) „Video, domine, ex infinitate misericordiae tuae te infinitate omnia ambientem. Non est igitur extra te quidquam. Omnia autem in te non sunt aliud a te. Doces me, domine, quomodo alteritas, quae in te non est, etiam in se non est nec esse potest. Nec facit alteritas, quae in te non est, unam creaturam esse alteram ab alia, quamvis una non sit alia.” (From the infinity of Your mercy, O Lord, I see that You are all-encompassing Infinity. Therefore, there is not anything outside You. But in You no thing is other than You. You teach me, O Lord, that otherness, which is not present in You, does not, and cannot, exist even in itself. Moreover, otherness, which is not present in You, does not make one creature to be other than another, even though one creature is not another creature)

aliud, vagy *másik*, és hogy minden individuális létező a többitől való különbözősége által kapja meg saját identitását. Mi több, a másság nélkül nehéz lenne a létezőt definiálni, mivel minden létező a saját másságát önmagára vonatkoztatva lehet önmaga.³⁰

A látszólagos ellentmondásra a válasz a negatív teológia módszertanában rejlik. Ahogy azt a *De Visione Dei*-ben is olvashatjuk, Isten a mindent magában foglaló végtelen, tehát az embert is – természetzerűleg – magában foglalja. Mivel az ember Isten képmására teremtetett, megtalálható benne az Istenhez való teljes hasonlatosság *lehetősége*. Cusanus előszeretettel szolgáta a témához szemléltetéseket. Ilyen példának okáért a következő értekezés: amennyiben egy véges, egyenes vonal megfordul egyik végpontja körül, akkor egy félkört hoz létre. Amennyiben ez a félkör saját átmérője körül forog, egy gömböt kaphatunk. Így egy véges vonalban is benne van a gömb, mint lehetőség,³¹ hasonlóképp, mint ahogy (írja ezt máshol) a magban is ott lakozik már a dús lombú fa lehetősége.³² Amikor tehát Cusanus a *De Visione Dei*-ben azt írja, hogy „*a másság, amely nincs jelen Benned, nem teszi az egyik teremtményt mássá, mint a másikat, még akkor sem, ha az egyik teremtmény nem a másik teremtmény*”³³ arról értekezik, hogy senki sem lehet lényegének *eredetében* más, mint a mellette álló, tekintve, hogy minden ember Istentől származik, és Istenben nincs jelen a másság. Mivel Istenben nincs jelen a másság, annak tényleges kezdete sem lehet – hiszen Isten mindennek a vége és a kezdete. A negatív teológiában kedvelt negáció tehát itt kap ismét szerepet: a másság – tulajdonképpen a nem-létből következik. Ugyanis a másik azért lesz másik, mert *nem* a másik. Ennek oka, hogy identikus csupán maga a mindent magában foglaló, abszolút végtelen lehet, ami nem lehet más, mint maga az Isten.³⁴

Az isteni – végtelenül Önmaga, és végtelenül egységes. Ezzel szemben az emberi lét – „összeszűkül” lét, ahogy az emberi látás is „összeszűkül” látás” (*visus contractus*) az abszolút látással (*visus absolutus*) szemben. Tehát a *másik* fogalma az emberi létben azért válik lehetségessé, mert az emberi lét nem az abszolút, minden fenttartás nélkül való tényleges lét (mivel utóbbi abszolút-egységes természete miatt semmiképp sem lenne szétválasztható)

³⁰ Max Rohstock, *Nicholas of Cusa's "Not-Other": The Absolute as Negative Self-Reference* (Heidelberg), 118.

³¹ Celeyrette, "Mathematics and Theology," 162.

³² *De Visione Dei VII*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 690.

³³ *De Visione Dei XIV*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 707. A fordításokat a 31. számú lábjegyzetben már idéztem.

³⁴ *De Visione Dei XIV*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 708.

hanem összeszűkülő lét.³⁵ Teljes egységének hiánya miatt lehetséges benne a *másság*, azonban lényegében – Istentől kapott volta miatt – egy.

*A viszonzatlan tekintet – Az ismeretlen tekintete*³⁶

Ahogy azt dolgozatomban bevezető fejezetében már említettem, célom a *De Visione Dei* látással kapcsolatos szemléletét megkísérlni a tekintet különböző szintjeire vonatkoztatni. Most, hogy felvázoltuk a cusanusi praxis természetét, illetve részlegesen bemutattuk a *másik* és a *másság* fogalmait a cusanusi terminológiában, szükségesnek tartom megvizsgálni a viszonzatlan tekintet kérdését is. Ehhez nyújt kiváló alapot a mellettünk elhaladó, ránk éppen, hogy csupán egy pillantást vető ismeretlen ember tekintete.

Az ismeretlen tekintete vagy az „elhaladó” ember tekintete a *De Visione Dei*-ben az állati módon történő látás kategóriájába esik: „*Alkalmanként az a tapasztalat ér minket, hogy megpillantunk egy járókelőt. Mivel azonban nem állt szándékunkban megállapítani, hogy ki volt az ő, nem tudjuk, ha megkérdezzük tőlünk, hogy mi volt ennek az illetőnek a neve, bár tudjuk, hogy valaki elhaladt mellettünk. Ezért állat módjára láttuk őt; nem láttuk őt emberi módon, mert nem használtuk megkülönböztetési képességünket.*”³⁷ Az, hogy a másikat csak „állati módon” látom, abból a tényből fakad, hogy nem ismerem – számomra névtelen. Ami azonban ennél is fontosabb, hogy a tekintetem viszonzatlan marad, vagy fordítva, én nem viszonzom a rám pillantó tekintetét. Vagy a másik nem lát engem, vagy én nem látom a másikat. Az elhaladó ismeretlen karaktere Jean-Luc Marion *Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa's Contribution in De Visione Dei* c. tanulmányában is megjelenik, az álmodozó ember és a vakságban szenvedő példájával kiegészülve. Ahogy arra Marion rámutat, a különbség *videre* és

³⁵ *De Visione Dei XIII-XV*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 707-709. –Vagy más néven Szókratikus lét. Cusanus itt hosszas példában fejti ki ennek a létformának a sajátosságait, azonban ezt a terjedelme okán itt nem közöljük.

³⁶ Bizonyos bekezdések ebben a fejezetben a szerző alapszakos szakdolgozatából kerültek átemelésre, apróbb módosításokkal.

³⁷ *De Visione Dei XXII*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 726. „*O admirabilis visus tuus, Ihesu dulcissime! Experimur aliquotiens, quomodo praetereuntem in oculo deprehendimus, sed quia non fuimus intenti, ut discernereamus, quis esset, nescimus interrogati nomen noti praetereuntis, licet sciamus aliquem praeterisse. Vidimus igitur illum animaliter, sed non vidimus humaniter, quia vim discretivam non applicavimus. Ex quo comperimus naturas virium; etsi sint unitae in una forma hominis, manent tamen distinctae et distinctas habent operationes.*” (Occasionally, we have the experience of glimpsing a passer-by. Yet, because we were not intent upon discerning who he was, we do not know, when asked, the name of this known passer-by, though we know that someone did pass by. Therefore, we saw him in an animal way; but we did not see him in a human way, because we did not use our discriminating power.)

videri között jól megragadható: látni, és látni azt, hogy látva vagyok, elvonatkoztathatatlan attól, hogy mennyit ismerek, és hogy belőlem mennyit ismernek. Idézve a szerzőt: „Úgy vagyok látva, ahogy látok, látok, és viszonzásképp, látva vagyok. Mi több, azt tartjuk, hogy amikor és amennyire látunk valamit, azt annyira ismerjük”³⁸ Marion arra is remekül felhívja a figyelmet, hogy a látás maga – szemben mondjuk az érintéssel – láthatatlan, és abból kiindulva, hogy a saját látásom sem látom, még kevésbé láthatom azt, ha engem látnak. A véges (emberi) látás Marion szerint soha nem teszi lehetővé önmagam valódi látását.³⁹

Hasonló véleményen van Cusanus is. A *De theologicis complementis* utolsó fejezetében találjuk a csíráját annak a gondolatnak, amely végül a *De Visione Dei* témájához és gyakorlatához vezet. Az említett szövegszakaszban Isten tekintete geométerként követi a szemlélőt Isten ikonjából. Az isteni kifejezése, kibomlása egy, a hagyományos, euklideszi geometriában felfoghatatlan térben történik – Isten látja a saját látását, számára a mérni és a „megmérve lenni” egybeesik. A cusanusi istenképben Isten ön-mérésének elsődleges útja az ön-látás.⁴⁰ Ez a geometriájában rendkívül abszurd jelenség még a 20. század elején is foglalkoztatta a misztikus teológia követőit: a Möbius-szalaghoz hasonlítható felépítés, az önmagából kifordulás majd magára tekintés kiemelt szerepet kap az orosz Pavel Florenszkij filozófiájában is.

Ezzel szemben az emberi látás – csak úgy, mint az emberi lét – „szűkített”.⁴¹ „Vegyük észre, hogy azoknál, akiknek van látásuk, a látás az összeszűkültség mértékének eredményeként változik. A látásunkat ugyanis a szerv [azaz a szem] és az elme affektusai határozzák meg.”⁴² Ebben az emberi, „összeszűkült” látásban már benne foglaltatik a perspektíva limitjének lehetséges áttörése, a mindenható abszolút látása.⁴³

Az emberi szem nem rendelkezik tehát abszolút látással. Azonban a látás „szűkített” szintjén is különbséget kell tennünk a között, hogy a látó és a látott tekintete dialógusba lép-e

³⁸ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 318. *I am seen like I see, I see and, in turn, I am seen; in fact, we customarily hold as settled that, when and in as much as we see a thing, we know it as such.*”

³⁹ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 320.

⁴⁰ Albertson, *Mathematical Theologies*, 248.

⁴¹ *Visus Contractus* – összeszűkült látás.

⁴² *De Visione Dei XXII*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 683. „*Advertas post haec visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius; nam sequitur visus noster organi et animi passionibus.*” (Notice, next, that in those who have sight sight varies as a result of the variety of its contractedness. For our sight is conditioned by the affections of the organ [i.e., of the eye] and of the mind.)

⁴³ Taylor Knight, *In a Mirror and an Enigma*, 22.

egymással, mi több, ezen belül is szét kell választanunk a semleges, „információt-gyűjtő” pillantást, illetve a jó- és rosszindulatú leskelődőt, a *voyeur*-t. Ahogy azt Marion készségesen megvallja, „Ezért vágyom arra, hogy úgy láthassak, hogy mások ne lássák, hogy látok - vágyom arra, hogy voyeurré váljak. Ahhoz ugyanis, hogy fenntartás és félelem nélkül elfogadjam, hogy mások látnak engem, meg kell győződnöm arról [...], hogy ezek az engem látó tekintetek jót akarnak nekem, hogy „jönak könyvelnek el”, egyszóval, hogy jóindulatúak velem szemben.”⁴⁴ Épp emiatt tartom kiemelten fontosnak a distinkciót: mert nem gondolhatjuk egyenértékűnek a platói szerelmes lopott pillantását az irigy szomszéd rosszindulatú leskelődésével. A megkülönböztető jóakarat lesz az, amely az isteni tekintetet a legmagasabb szintre emeli Marionnál is.

Az ismeretlen tekintete, mint lineáris perspektíva

A *De Visione Dei* két korszak – a középkor és a reneszánsz – fordulópontján született mű. Ebből fakad az is, hogy a benne felkínált festett tekintet az éppen szárnyait bontogató „nyugati”, reneszánsz újítás – a lineáris perspektíva – valamint a még középkori szemléletet közvetítő „keleti” ikon fordított perspektívájának képelméleti szintézise. Ebben a fejezetben arra teszek kísérletet, hogy az ismeretlen tekintetét – tehát a viszonzatlan tekintet – mint egy, a lineáris perspektíva elveinek „szerkesztésmódjában” megfogant képelméleti struktúrát értelmezzem.

Az ismeretlen személy tekintete – különösen, amennyiben nem kívánt tekintet – a viszonzatlan tekintet egyik formájaként értelmezhető. Azzal, hogy a tekintet viszonzatlan marad, nem pusztán a dialógus nem jöhet létre, de a kommunikáció metafizikai – és a látás szempontjából geometriai – tere sem válhat nyitottá, mi több, nem tekinthető közös/közösségi térnek. Leon Battista Alberti modellje szerint a festmény – *ablak*, nyílás a valóságra. Könnyen vizualizálható ebben a feltételezésben a *voyeur*, mint a ki- vagy épp bekukucskáló szemlélő. Mindannyiunkkal megeshetett már, hogy napnyugta utáni sétáinkon, az ablakokból kiszűrődő fényben bepillanthattunk mások életébe úgy, hogy azok nem viszonozták pillantásunkat, mi több, nem is akartuk, hogy észre vegyenek minket. Különösen szép és helytálló példa lehet itt

⁴⁴ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 319. „Thus I desire to remain seeing without others being able to see me see—I desire to become a voyeur. For, in order to accept without reservation or fear that others see me, it should be necessary to assure myself [...] that these gazes seeing me wish me well, that they “have me in their good books,” in short that they are benevolent toward me.”

egy részlet Descartes *Elmélkedések* c. munkájából, amelyet Marion is idéz: „Csakhogy egyszer csak véletlenül megpillantottam az ablakomon át néhány embert, amint épp a házam előtt haladtak el. Nos hát róluk éppolyan megszokott módon mondom, hogy látom őket, mint a viaszról. Na de mi az, amit látok néhány kalaptól és köpenytől eltekintve, amelyek alatt akár valamifajta automaták is rejtőzhetnének? Úgy ítélek azonban, hogy ők emberek. Vagyis azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmémben lévő ítélőképesség révén ragadom meg.”⁴⁵

Az Alberti-féle kép tehát az ablakhoz hasonló módon tárulkozik, nyílik ki, a képet néző pedig ezen az ablakon tekint be. A kép, (vagy az ábrázolt személy) nem néz vissza, nem is szándékozik visszanézni. A szemlélő – passzív megfigyelő, legyek én a *nézés* aktusát végző személy vagy a *nézett* személy. Nem véletlenül használjuk itt a *nézés* fogalmát a *látás* fogalma helyett: a cusanusi értelemben vett látás ugyanis valamilyen mértékű megismerést vagy ismeretséget is feltételez, amely a passzívan szemlélt személyről nem mondható el. Ahogy azt majd a dolgozat egy későbbi részében kifejtem, az Alberti-féle megközelítéssel (tehát a festmény, mint *ablak*) szemben a Cusanus által mellékelt ikon úgy funkcionál, mint *tükrör*. Bizonyos értelmezések szerint az ablak motívuma Albertinél szintúgy tükröt kíván jelölni. Az ablak (*finestra*) ezesetben olyan portálként szolgál, melyen keresztül a belépve a néző liminális térbe jut, ahol az érzékekkel való (fizikai) látás dialógusba lép az intellektuális, perceptuális látással, majd ennek nyomán haladunk a végtelen felé. Az ablak így, ebben az értelemben tükörré vagy tükröződéssé válik, amelyben a *művész* – és ez fontos – alkotja meg a kontemplálásra szolgáló teret.⁴⁶

Paradoxonnal találkozunk itt: hogyan lehetséges, hogy a viszonzatlan, vagy ismeretlen tekintetű a látszólag „emberibb” reneszánsz festményt rendeljük, nem pedig a sokak számára elsősorban ridegnek ható ikont? A kulcs az individuum, mint maga is körülhatárolt létező szerepében van. A reneszánsz festő egyéni stílussal, megkülönböztető jegyekkel felruházott személye az partikuláris szimbólumának kategóriájába esik, szemben az ikonnal, amely az univerzálisat kívánja megjeleníteni. Ezt bizonyítja az is, hogy az ikonfestészeti kánonban mindenfajta törekvés, amely eltér az ábrázolási hagyomány szigorú jellegétől, a visszalépés kategóriájába tartozik (erre példa, hogy a 18. századi ikonokokat, amelyeken megjelenik a plasztikusabb,

⁴⁵ René Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, (Budapest: Atlantisz, 1994), 41.

⁴⁶ Charles H. Carman, *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus – Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture* (London: Ashgate, 2014), 63.

„reneszánszos” arc, a műfajjal foglalkozó művészettörténet nagyban leminősíti). Ahhoz, hogy bárki dialógusba tudjon lépni egy táblaképpel, mindenképp az univerzális ábrázolásmódot kell választanunk. Ezt támasztja alá az is, hogy az ikonban – a már említett szigorú, egyöntetűséget kívánó kánon miatt – az egyöntetű, sokak által képviselt vélemény lehetősége van jelen, szemben a reneszánsz festő művének sajátos véleményével. A reneszánsz festmény tehát nem fogható fel tükörként – következik ez a felsoroltakon túl abból is, hogy a lineáris perspektíva a képet saját határain belül tartja, pusztán távolodni képes az őt nézőtől, szemben az ikon fordított perspektívájával (amiről a következő fejezetben ejtünk bővebben szót). Ahogy azt Taylor Knight rendkívül jól szemlélteti, a lineáris perspektíva jegyében komponált kép tere két irányban is összeszűkül:⁴⁷ a néző szeméből kiindulva a tér a kép pereméig terjed, majd onnan az enyészpontba keskenyedik.⁴⁸ Az így kapott test egy, a reneszánsz festményt felezőlemezként használó oktaéder.

Itt vonódik be a diskurzusba az *idol* fogalma. Az idol és az ikon közötti ontológiai különbség abban rejlik, hogy míg előbbi egy nem létező, „hamis” istent reprezentál, addig az utóbbi a valódi, igaz Istennel teszi ugyanezt.⁴⁹ Az ikon és az idol eredete közös, az előbbi azonban a kommunikáció új szintjét tárja az őt néző elé. Az ikonok szerepének gyökerét már Iambichusnál is megtaláljuk, amikor a szimbólumokra, mint az ember és isten közötti közvetítő „platformra” hivatkozik, értelemszerűen még a pogány hagyomány keretében. A görög szobrok és az ikonok „animálása” – bár utóbbi formájában szofisztikáltabb – bőséges párhuzamokkal szolgál (példaként tekinthetjük, hogy míg a görög szobrokat rituálisan felszentelték, addig az ikonfestő műhelyekben jellemzően a rangidős mester festi meg a szemeket, a lélek szimbólumait. Ehhez tartozhat az is, hogy az ikonoklasmus harcai alatt az ikon alakjainak „megvakítása” jellemző gyakorlat volt).⁵⁰ Az *idol* – szemben az ikonnal – jellegében partikuláris abban az értelemben, hogy az ember képmására készült, így nem lehet a mindennek felett álló mindenség forrásának szimbóluma. Ehhez kapcsolható az a – Cusanus által is vallott – apofatikus álláspont, amely a *via modernat* ellenezve Isten megismerésének lehetőségét a lehetetlenben jelöli meg.⁵¹

⁴⁷ Szép szimbóluma lehetne ez az összeszűkült látásnak.

⁴⁸ Taylor Knight, “In a Mirror and an Enigma: Nicholas of Cusa’s De Visione Dei and the Milieu of Vision,” *SOPHIA* 59, no. 1 (2020 március): 13.

⁴⁹ Anca Raluca Purcaru, „Idol or Icon? An Aesthetic Response to a Religious Question” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 92 (2013) 770.

⁵⁰ Arja Karivieri, “Divine or Human Images? Neoplatonic and Christian Views on Works of Art and Aesthetics” *Numen* 63, (2016):, 203.

⁵¹ Knut Alfsvåg: „Sharing Friends and Foes: on the Relation between Nicholas Cusanus and Martin Luther,”

Az *idolt* néző habitusa tehát rendkívül hasonló a viszonzatlan tekintet habitusához – pusztán tárgya az aktusnak, mindenfajta bevonódást nélkülöz. Az idol attribútumaiban magában foglal minden olyan viszonzatlan tekintetet, amelyben a szemlélés tárgya – bár kiemelt figyelemben részesül – passzívan reagál. Kézenfekvő példa a tekintet kérdésében az *idolt* a platóian szerelmes szerelméhez, vagy a távolról gyűlölködő utáltjához hasonlítani. Mindkét esetben a szemlélés tárgya van csaknem kizárólagos fókuszban, azonban valódi kapcsolat, az elmélyülés tényleges lehetősége nélkül. Ugyanez a látás-kompozíció valósul meg mikroszinten a mellettünk elhaladóra vetett pillantással, vagy az ablakból megfigyelt járókelő vizslatásával: ebben az esetben a figyelem mértéke csökken minimálisra, azonban a pillanat szintjén jelen van, mint látásunk fókuszának tárgya.

Jól látható tehát, hogy a lineáris perspektíva szerkesztésmódjával készült kép többszörösen párhuzamba állítható a viszonzatlan tekintettel.

Az isteni tekintete, mint a viszonzott tekintet maxima – a külső és a belső látás a De Visione Dei-ben

Hasonlóan komplex – megkockáztatom, hogy még inkább összetett – téma a *De Visione Dei*-ben a viszonzott tekintet kérdésköre. A viszonzott tekintet fokozásának lépcsőszerűsége – hasonlóan *A lakomában* olvasottakhoz – a szemlélés különböző szintjein keresztül juttatja el a szemlélőt a látás (és egyben a látott) tökéletességéig. Ahogy a viszonzatlan tekinteten belül is megkülönböztetünk többféle intenzitást, a viszonzott tekintet esetében is hasonlóképpen kell eljárunk.

Ahogy azt már említettem, Nicolaus Cusanus különbözik abban a negatív teológia más képviselőitől, hogy a *visio beatifica* elérését a racionalitás útján kísérli meg. Fontos ez abból a szempontból, hogy lássuk: a cusanusi filozófia már gyökerében is az univerzalitásra törekszik – hiszen, ha Isten látása pusztán az érzelem útján lenne elérhető, akkor csak a kiválasztottak számára volna biztosított, így tehát általános érvényűnek sem mondhatnánk.

in *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, szerk. Thomas M. Izbicki, Jason Alexander and Donald F. Duclow, eds. *Studies in the History of Christian Traditions* 188. Leiden: Brill, 2019, 164.

Jean-Luc Marion szerint az ikon tekintetének modellje alkalmazható a *másik* tekintetére is. Ahogy a *De Visione Dei* kísérletében az által győződünk meg az ikon „mindent-látó” mivoltáról, hogy az ikon tekintete követi az őt nézőt, úgy arról, hogy a másik ránk figyel, hasonlóképpen bizonyosodhatunk meg. Önmagában a szem ugyanis – és ezen belül is a pupillák – semmit sem fejeznek ki, lévén, hogy a szem közepe tulajdonképpen egy fekete „lyuk”.⁵²

Láthatjuk tehát, ahogy a tekintet intenzitásának fokozásával eljutunk ahhoz a – logikailag megkerülhetetlen – szinthez, ahol a szemlélő a viszonzott tekintet *maximumát* kívánja. Ez a teljesség, az ember halandó voltából fakadóan, csak Isten halhatatlan tekintetében valósulhat meg. Mivel azonban az emberi látás fizikai jellegében korlátozott, alkalmatlan az isteni tekintet megközelítésére. Részben emiatt különböztet meg egymástól Cusanus is belső (absztrakt), illetve külső (a szemmel, mint látószervvel történő) látást.

A viszonzott, isteni tekintet esetében Cusanus a *coincidentia oppositorum* egyik esetével él: „Mert tegyük fel, hogy absztrakt látást vizsgálok, amelyet szellemileg megszabadítottam minden szemtől és szervtől. És tegyük fel, hogy figyelembe veszem (1) azt a tényt, hogy ez az absztrakt látás – a maga összeszűkülte voltában, amint azok, akik látás útján látnak, látnak – az időhöz, a világ régióihoz, az egyes tárgyakhoz és más ilyen feltételekhez van kötve, ugyanakkor (2) azt a tényt, hogy ez az absztrakt látás mentes mindezekről a feltételektől”⁵³ Az idézett szöveg példa arra – a bencés szerzeteseknek szóló kísérletben is látható „ellentmondásra” – hogy Isten egyszerre képes a részlegeset és a teljeset látni, szemben az emberi látással, ahol vagy egy adott dologra fókuszálunk, vagy az egész teret fogadjuk be a tekintetünkkel. Az ellentétek egybeesése mellett Cusanus arra is rámutat, hogy ami igaz Isten látásában, az méginkább igaz magában Istenben is – „ami az Isten ikonjának látványát tekintve nyilvánvaló, az még igazabb Isten valódi látványát tekintve.”⁵⁴

⁵² Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 317.

⁵³ *De Visione Dei I*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 682. „Si enim inspexero ad abstractum visum, quem mente absolvi ab omnibus oculis et organis, atque consideravero, quomodo ille visus abstractus in contracto esse suo, prout videntes per ipsum visum vident, est ad tempus et plagas mundi, ad obiecta singularia et ceteras condiciones tales contractus, ac quod abstractus visus ab his est condicionibus” (For suppose I view abstract sight, which mentally I have freed from all eyes and organs. And suppose I consider (1) the fact that this abstract sight—in its own contracted being, according as those who see see by means of sight—is contracted to time, to the regions of the world, to individual objects, and to other such conditions and (2) the fact that, likewise, abstract sight is free from these conditions.)⁵³

⁵⁴ *De Visione Dei I*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 682. „censeo nihil posse apparere circa visum eiconae dei, quin verius sit in vero visu dei.” (Whatever is apparent with regard to the icon-of-God's sight is truer with regard to God's true sight).

Cusanus szerint „*amit a matematikában matematikailag, azt – minden kétséget kizáróan – a teológiában teológiailag kell igazolni.*”⁵⁵ Munkásságának geometriai része nagyban foglalkozik is az olyan mértani testekkel, melyek valamilyen formában isteni szimbólumokként értelmezendők. A kör négyszögesítése a *De mathematicis complementis* talán fő témája, ami meghatározó Cusanus későbbi műveinek szempontjából is. Ugyanitt a szerző egy olyan mértéket feltételez, amely képes egyszerre magába foglalni az egyenest és a görbét,⁵⁶ a *De theologicis complementis*-ben pedig a végtelen kör absztrakcióját úgy magyarázza, mint egy olyan kört, amelynek középpontja, sugara és kerülete teljesen egyenlő.⁵⁷ Teszi mindezt azért, mert szerinte a gömb, mint a legtökéletesebb forma, Isten szimbólumaként értelmezhető. A gömbön keresztül nyújt magyarázatot Cusanus a külső és a belső látás különbségeire is: “*A Te szemed (oculus), Uram, mindenhez elér, anélkül, hogy oda kellene fordulnia. A mi szemünknek egy tárgyhoz oda kell fordulnia, mivel a mi látásunknak meghatározott nagyságú látószöge van. A Te szemed szöge ezzel szemben, Uram, nem meghatározott nagyságú, hanem végtelen, azaz egy kör; sőt végtelen gömb, mivel a Te pillantásod a gömbszerűségnek és a végtelen tökéletességnek a szeme.*”⁵⁸ Tehát Isten látásában minden egyszerre, és külön külön is jelen van.

*A viszonzott tekintet, mint fordított perspektíva*⁵⁹

Ahogy korábban a *viszonzatlan tekintet* esetében felvázoltam, hogy az hogyan képzelhető el, mint a Leon Battista Alberti-féle lineáris perspektíva, úgy most arra teszek kísérletet, hogy hasonló módon a *viszonzott tekintet*et, mint fordított perspektívát ismertessem. Ehhez a fordított perspektíva szerkesztésmódját követő ikon nyújt a *De Visione Dei*-ben biztos alapot. Az előbbieket mellet tárgyalni fogjuk – hasonlóan a viszonzatlan tekintethez – a viszonzott

⁵⁵ Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* (Minneapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2000), 749-750. – „that which must be affirmed in mathematics mathematically must, without doubt, be affirmed in theology theologically.” – a szerző fordítása.

⁵⁶ Albertson, *Mathematical Theologies*, 245. – Ez lenne a megoldása a kör négyszögesítésének is, amit Cusanus bővebben ki is fejt a *De docta ignorantia*-ban.

⁵⁷ Celeyrette, “Mathematics and Theology,” 152.

⁵⁸ (*De Visione Dei XXXII*) Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 694. – „Your eye, O Lord, reaches toward all thing without turning. Our eye must turn itself toward an object because of the quantum angle of our vision. But the angle of your vision, O God, is not quantum but infinite. It is also a circle, or rather, an infinite sphere because your sight is an eye of sphericity and of infinite perfection. For your sight sees all thing simultaneously around and above and below.” – Földényi F. László fordítása.

⁵⁹ Az ebben a fejezetben található szöveg bizonyos részei a szerző alapszakos szakdolgozatából kerültek átemelésre.

tekintet vonatkozásában a *tükör* fogalmát, valamint a megígérték szerint bővebben kifejtjük az *ikont*, mint az *idol* ellentétpárját.

Ahogy azt a dolgozat korai fejezetében már ismertettük, a Cusanus által a *De Visione Dei*-hez mellékelte, a tegernseei szerzeteseknek küldött táblakép egy, minden valószínűség szerint keleti típusú ikon.

A nyugati és a keleti képi hagyomány erősen eltérő alapokra épül. Ahogy azt már a lineáris perspektíva esetében kifejtettük, nem hozhat létre valódi dialógust, és ezzel (metafizikai) teret az a kép, amelyik önmagában, önmagától és a nézőtől is távolodva próbálkozik meg egy új tér megnyitásával. Ez a fajta optikai „terjeszkedés” már csak azért sem lenne megfelelő a végtelen ábrázolására, mert a végtelenről semmiképp sem elmondható, hogy pusztán egy irányba kívánna haladni. A végtelen – mint mindenhol jelenlévő, nyitott kell, hogy legyen, és statikus. Nyitott abban az értelemben, hogy mindenhol jelenlévősége miatt a befogadás szimbólumának hordozója, és statikus, mert ha valami minden pontban azonos mértékben van jelen, az nem lehet más, mint statikus.

A fordított perspektíva esetében is előtérbe kerül a geometria. Cusanus kettős vagy kétféle látásának szemléltető eszköze – az ikon – maga is átgondolt mértani struktúrákon alapul.⁶⁰ A geometria, mint a szakrális kifejező eszköze már Püthagorasz óta aktívan jelen van mind az ontológiai, mind a metafizikai kérdésfelvetésekben. Az ikon maga is tehát – a képszerkesztési eszközrendszeren túl – geometriájában szakrális, vizualitásában pedig erősen geometrikus. Az ikonokban fellelhető fordított perspektíva azonban nem pusztán módszer, hanem egy, a nyugatitól eltérő egyházi kánon filozófiájának vizuális reprezentációja. Minderről Cusanus „transzcendens látása” beszél talán a leginkább kifejezően. A teológus által a tegernsee-i szerzeteseknek küldött értekezésben leírt kísérlet ugyanis egyértelműen a fordított perspektíva jelenségét írja le, és bár a Cusanus által mellékelte festmény (a már említett *vera icona* típusú, mindenhatót ábrázoló portré) vizualitásában nem tipikusan a fordított perspektíva archetípusa, az általa leírt jelenség, nevezetesen a festményen kívül alkotott tér az invertált szerkesztési mód képteológiai jelentésmódjához igazodik. A fordított perspektíva szerkesztésmódja abban különbözik a Cusanus korában újdonságnak számító lineáris perspektívától, hogy fókuszpontja nem a képen belül, hanem a kép határain kívül

⁶⁰ Christian Ungureanu, „Dialogue between Sphere and Cube (The secrete geometry of Byzantine icons),” *Cultura International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 3, no. 2 (2006): 81.

(tulajdonképpen a kép előtti, vagy a képet övező térben) helyezkedik el. Leonyid Uszpenszkij remekül szemlélteti művében, *Az ikon teológiájában* a fordított perspektíva jellegzetességeit és szerkesztésmódját, valamint az általa generált tér-struktúrákat:

*„Az ikon térszerkezetének az a sajátossága, hogy noha háromdimenziós (az ikon nem síkbeli művészet), a harmadik kiterjedést a tábla síkjára szűkíti, s az ábrázolás az előtte lévő térre irányul. Más szóval, az ikon szerkezete az illuzionista, mélységi térszerkezet fordítottját mutatja. Míg a lineáris perspektíva szerint megszerkesztett kép egy másik teret mutat, melynek semmiféle kapcsolata sincs azzal a valóságos térrel, amelyben e kép elhelyezkedik, addig az ikonon ez épp fordítva van, s a két tér között nincs különbség. Az ábrázolás kizárólag az előtérre korlátozódik. Azok a személyek, akiket az ikon ábrázol, s azok, akik az ikon előtt állnak, egy térben egyesülnek.”*⁶¹

Ahogy azt az orosz matematikus, Boris Raushenbach is megírja, a fordított perspektíva által létrehozható téralkotás jelentősége és metafizikai szerepe többek között abban áll, hogy nyugati rokonánál, a lineáris perspektívánál „szabadabb” abban az értelemben, hogy kevésbé kiszolgáltatott a projektív geometria megkerülhetetlen szabályainak. Ezen gondolatmenetet követve szerinte az is elmondható, hogy a fordított perspektíva „tudományosabb”, mivel kifejezi – ha öntudatlanul is – a művész nem-euklidészi felfogását.⁶² Bizonyos értelmezések szerint a cusanusi „mindenható kép”⁶³ dekonstruálja annak a térnek a matematikai meghatározását, amely Leon Battista Alberti egy iránypontos, lineáris perspektívájának sajátja.⁶⁴ A cusanusi kísérlethez jól igazodik, hogy fordított perspektíva filozófiájában világ terének három rétege különíthető el: az absztrakt- vagy geometriai tér, a fizikai és fiziológiai tér. Utóbbin belül beszélhetünk a látás, a hallás, az érintés, a szaglás, az ízlelés tereiről, stb.⁶⁵ A *De Visione Dei*-ben felvázolt gyakorlat alapján hozzáadhatjuk a nyelv, vagy beszéd terét is – természetesen párbaállítva a hallás terével. Az így létrehozott szellemi tér végső célja az isteni megpillantása – mindez nem áll távol a *visio beatificara* való törekvéstől. Beszéd és vizualitás összekapcsolása, *legomena* és *phenomena* együttállása komoly hagyományra tekinthet vissza. Dante Alighieri *Isteni színjátékának* (*Divina Commedia*) harmadik részében, a *Paradiso*-ban a

⁶¹ Leonyid Uszpenszkij, *Az ikon teológiája* ford. Kriza Ágnes (Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz, 2003.), 361.

⁶² Pavel Florenszkij, „Reverse Perspective,” ford. by Wendy Salmond in *Beyond Vision – Essays on the Perception of Art* szerk. Nicoletta Misler (London: Reakton Books LTD, 2002), 200.

⁶³ *eikon* vagy *imago*

⁶⁴ Taylor Knight, *In a Mirror and an Enigma*, 113.

⁶⁵ Florenszkij, „Reverse Perspective,” 265.

szavak eszközei a megdicsőülésnek, míg magának a transzhumanizációnak a folyamata – a szerzőt idézve – „szavakkal nem leírható”.⁶⁶ Így bár a vizuális kapja a hangsúlyos szerepet az istenélményben – hasonlóan Cusanushoz, – a szavak elengedhetetlen eszközként kísérik a boldogító istenlátáshoz vezető utat.

Itt térek rá a *tükör* fogalmára, amely a *visio beatifica* témakörét kísérő szimbólumok közül jelentőségében kiemelkedik. Az istenlátás fogalmát vizsgáló különböző keresztény tradíciók abban nagyjából egy nézőpontra vannak, hogy Istent látni a földi élet során mindössze részlegesen, temporálisan lehetséges, a teljes megismerés csak a halál után következhet be. Ezt a gondolatot már a kereszténység történetének bölcsőjénél is megtaláljuk: a nem teljes tapasztalat Szent Pál apostol-féle megfogalmazása kiindulópontja az istenlátás (és ezzel az istenit ábrázoló kép) filozófiai fejtegetéseinek. Ahogy Pál írja: „*Ma még csak tükörben, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem, ahogy én magam is ismert vagyok.*” (1 Kor 12:13) A *tükör*, mint metafora tehát a *visio beatifica* témakörében már a keresztény hagyomány kialakulásának kezdetén jelen van.

A metafora hasonlóan hangsúlyos szerepet kap a *De Visione Dei*-ben is. Cusanus már a mű negyedik fejezetében az örök élet tükörben való szemléléséről beszél, mi több, a tükröt az ikonnal azonosítja: „*Jelenleg az örök életet egy tükörben, egy ikonban, egy szimbólumban szemlélem, mert az örök élet nem más, mint a Te áldott tekinteted, amellyel Te soha nem szűnsz meg szeretettel nézni rám - egészen addig a pontig, hogy lelkem legbensőbb zugaiba is belelátsz.*”⁶⁷ Az, hogy az ikon tükörként funkcionál, abban nyilatkozik meg leginkább, hogy részlegesen *önmagamat* is látom benne, mint Isten képmására teremtett létezőt. Az ikon, mint tükör, a fordított perspektíva kifelé tekintő teoretikus szerkesztésmódját támasztja alá, azzal pedig, hogy a szemlélő lelkének mélyébe lát, a belső látás reprezentálójaként is megjelenik. A rám visszanéző tekintet – engem, az én igazságomat látja. Szintén az Isten részleges, földi meglátását jelöli Cusanus azzal, hogy az isteni képmást „árnyképként” nevezi meg.⁶⁸ A tükör szimbolikája azért is fontos, mert Isten folyamatos, meg nem szűnő tekintetét képes reprezentálni – ahányszor tükörbe nézek, annyiszor fog az visszanézni rám, így a látás és a látva

⁶⁶ Hans Boersma, *Seeing God*, 219-222.

⁶⁷ *De Visione Dei IV*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 685. „*Contemplor nunc in speculo, in eicona, in aenigmate vitam aeternam, quia non est nisi visio beata, qua quidem visione tu me amorosissime usque ad intima animae meae numquam videre dimittis.*” (I presently contemplate eternal life in a mirror, an icon, a symbolism, because eternal life is only Your blessed gaze, by which You never cease looking upon me most lovingly—even to the point of beholding the intimate recesses of my soul.)

⁶⁸ *De Visione Dei VI*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 688.

levés aktusában szabad akaratomat érvényesítve vehetek részt. Mégis, ezzel a formációval fordítja meg az intencionalitás rendjét – az ikont látni egyenlő azzal, hogy látva vagyunk az ikon által.⁶⁹ Cusanusnál azt találjuk, hogy az isteni tekintet a mi tekintetünk érzelmeit tükrözi vissza. „Ennek megfelelően, aki szerető arccal tekint Rád, arra Te szerető arccal nézel vissza. És minél jobban igyekszik szeretettel nézni Rád, annál szeretetteljesebbnek fogja találni a Te Arcodat is. Aki haragosan néz Rád, az a Te Arcodon is haragot lát majd. Aki Rád tekint örömmel telve, az a Te Arcodat is örömtelinek fogja találni, csak úgy, mint annak az arcát, aki Rád tekint.”⁷⁰ Ebből is látható, hogy a cusanusi istenkép nem egy folyamatosan felügyelő, szigorra alapozó viszonyban teljesedik ki, hanem sokkal inkább az atyai szeretet és törődés attribútumait hordozza magán. Ahogy azt Marion is megjegyzi, az ikon tekintete, mint *prior paternus oculus*, az apa (a fiút) megelőző tekintete.⁷¹ Szemben az isteni látással, az emberi, „szűkített” látás esetében az intencionalitás sorrendje teljesen nem befolyásolható. A másik tekintetében saját érzéseimet fedezem fel, vagy legalábbis, afelé hajlik az ítélőképességem. Tehát amennyiben szerelmes vagyok, a másik tekintetében is hasonló érzések után kutatok, míg ha a másik gyűlöletétől tartok, elsősorban a rosszindulat jeleit fogom keresni az arckifejezésében.

Fontos megjegyezni, hogy a *tükör* szerepe Cusanusnál nem merül ki a viszonzás aktusában – a teológus magát a látás szervét, a szemet is tükörként jeleníti meg. „Mert a szem olyan, mint egy tükör; és a tükör, legyen bármilyen kicsi is, képletesen magába képes fogadni egy nagy hegyet és mindent, ami a hegy felszínén van. És hasonló módon, minden dolgok látható formái a tükröző szemben vannak. Mindazonáltal a tükröző szem segítségével a mi látásunk csak és kifejezetten azt látja, ami felé fordul; mert a szem erejét a tárgy csak bizonyos mértékben határozhatja meg. Ebből következően nem lát minden dolgot, ami a szem tükrében befogadásra kerül. Sőt, mivel minden látható dolognak az Okozója, minden dolgot magába foglal és minden dolgot minden dolog Okában és Értelmi Elvében, azaz önmagában lát.”⁷² Isten látása, mint

⁶⁹ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 314.

⁷⁰ *De Visione Dei IV*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 689. „Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amore intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiorum; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis.” (Accordingly, whoever looks unto You with a loving face will find only Your Face looking lovingly upon him. And the greater his endeavor to look more lovingly unto You, the more loving he will likewise find Your Face to be. Whoever looks angrily unto You will find Your Face likewise to display anger. Whoever looks unto You joyfully will find Your Face likewise to be joyous, just as is the face of him who is looking unto You.)

⁷¹ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 325.

⁷² *De Visione Dei VIII*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 694. „Nam si in me visus esset oculus sicut in te deo meo, tunc in me omnia viderem, cum oculus sit specularis et speculum quantumcumque parvum in se figurative recipiat montem magnum et cuncta, quae in eius montis superficie exsistunt; et sic omnium species sunt in oculo speculari. Tamen quia visus noster non videt per medium oculi

élő tükör, nehezen megragadható az emberi látás viszonylatában: mindentudása (mert Isten látása – Isten tudása) önmagát is látó látás. Tekintete nem pusztán a rajta kívül eső mindenséget fogadja be, hanem *látva a saját látását, őbenne* van minden, ami létezik. Ez Isten abszolút látása, ami Isten abszolút ereje. Isten abszolút látása – Isten esszenciája.⁷³

Az ember kettős látása, és a tekintet iránti vágy megszüntetésére irányuló vágy

A látás két természetét – a belső és a külső látást, illetve az abszolút és az összeszűkült látást – szemléltették a dolgozat eddigi fejezetei. Szó esett továbbá a tekintet viszonzott és viszonzatlan formáiról, valamint az ehhez köthető, vagy ezt kezdeményező vágyról is. Nem került említésre azonban a látásnak egy olyan formája, amely az *én*-en belül, vagy annak belső, de mégis különváló részeként valósul meg. Mert melyikünknek ne lett volna már olyan élménye, hogy azt érzi: kívülről szemléli önmagát?

Ahogy azt a dolgozat bevezető fejezetében írtam, csaknem mindannyiunknak van olyan tapasztalata, amely a tekintetek iránti, vagy azok elleni vágyhoz kapcsolható. Létezik azonban az a vágy is, amely ennek a vágnak a megszüntetésére irányul. Ha egy konferencián figyelmesen vizsgáljuk a különböző előadók viselkedését, a következő megállapítást tehetjük: van, aki alig várja, hogy pódiumra állhasson, míg más remegő lábakkal, sápadtan lép a közönség elé. Azt, hogy ebben az esetben melyik előadónak milyen a tekintethez kapcsolható vágya, nem nehéz kikövetkeztetni: a magát a szituációban komfortosan érző előadó vágyik az auditoriumban ülők tekintetére, míg a szorongó résztvevő azt kívánja, bárcsak üres lenne a terem, amely elejében állni kényszerül.

De nem merül-e fel az ilyen, és ehhez hasonló szituációkban természetyszerűleg a kérdés: vajon a szereplést kedvelő a hétköznapijaiban vágyik-e arra, hogy vágyjon a tekintetekre? Vagy néhanapján örülne, ha nem lenne ekkora igénye mások figyelmére? És ezzel szemben a

specularis nisi id particulariter, ad quod se convertit, quia vis eius non potest nisi particulariter determinari per obiectum, ideo non videt omnia, quae in speculo oculi capiuntur. Sed visus tuus, cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt, immo quia causa omniu visibilium, hinc omnia in causa et ratione omnium, hoc est in se ipso, complectitur et videt.” (For the eye is like a mirror; and a mirror, however small, figuratively receives into itself a large mountain and all that is on the surface of the mountain. And in a similar way the visible forms of all things are in the mirroring eye. Nevertheless, by means of the mirroring eye our sight sees only and particularly that to which it turns; for the power of the eye can be determined by the object only in a particular way. Consequently, it does not see all the things which are captured in the mirror of the eye. But since Your sight is an eye, i.e., a living mirror, it sees within itself all things. Indeed, because it is the Cause of all visible things, it embraces and sees all things in the Cause and Rational Principle of all things, viz., in itself.)

⁷³ *De Visione Dei XII*, ford. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism*, 702.

szorongó talán nem vágyik arra, hogy néha ne a tekintetek hiányát kívánja? Itt szeretném ismertetni elméletemet az ember kettős látásáról és annak feloldásáról, Jean-Luc Marion tanulmányának alapján.

Azt, hogy az ember nem láthatja saját látását, a dolgozat korábbi fejezeteiben már bővebben volt alkalmam ismertetni. Azonban felmerül a kérdés: nem minősül-e látásnak az metafizikai folyamat, amikor az *én* és *én* folyamatos dialógusban (és ezzel egymásra tekintésben) létezik. Tehát, bár nem vagyunk képesek a fizikai látásunk látására, az az önmagunkból konstruált imaginárius kép, amely vágyaink vizuális leképeződése, mégis csak elénk tár valamiféle víziót. Hasonló jelenséget találunk az esztétika területén is: a metafizikai és a fizikai tér elkülönítése a művészet filozófiájának történetében már az antikvitásban is jelentős szerepet kapott, előbbi általában magasabb minősítésben részesítve. Jas Elsner 1995-ben írt *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity* c. tanulmányában ehhez kapcsolódva két „nézésmodot” különböztet meg: a realista, és a szimbolista látást. Művében rámutat, hogy már a 2. és 3. században működő Philostratus is különbséget tesz a *mimesis* illetve a *phantasia* szemlélésmódjain keresztül történő kép-interpretációk között, utóbbit feltüntetve úgy, mint az inkább-valósat, lévén a felfogásból származó, és ezzel az utánzásnál valódibb.⁷⁴ Az általam konstruált, magam elé idézett *részben-én* a *phantasia* kategóriájába sorolható, és a nem kívánt felügyelő szerepét tölti be. Ebből fakad a vágy megszüntetésének vágya is: az ember nem érzi igazán szabadnak önmagát abban az állapotban, amikor boldogsága konstans vágyának kielégítésétől függ.

Arra, hogy hogyan oldhatjuk fel a tekintetek iránti vágy vágyát, Jean-Luc Marion tanulmánya szolgál kielégítő válasszal, a *De Visione Dei* ikonjának fenomenológiai értelmezésén keresztül. Mint ahogy arra Marion is rámutat, a *visio Dei* ikon-doktrínája alkalmas arra, hogy a klasszikus fenomenológiai apóriákat ne pusztán Isten, hanem a *másik* látására vonatkoztatva értelmezzük. Marion alapvető problémaként veti fel, hogy amikor a másik engem néz, valójában nem engem lát. Igaz lehet ez az általunk felvetett én-látásra is: amikor kívülről nézem önmagam, valójában nem magamat látom, hanem egy, az általam elképzelt én által látott ént, de nem önmagam esszenciáját.⁷⁵

⁷⁴ Karivieri, “Divine or Human Images?”, 197.

⁷⁵ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 318-319.

Ahogy azt Marion Descartes-ra hivatkozva kifejti, „látni a másikat (autrui) nem elég ahhoz, hogy egy kvázi-másikat (quasi-autre) vagy kvázi-*alter egot* lássak. Pusztán úgy ítélem meg, hogy a másikat látom. Hasonló a probléma az ön-látással is: amikor kívülről nézem magam, az *ént* tárgyként szemlélem, és nem jutok el addig az énig (és ezzel nem is vagyok az az én), ami a lényeg, a hegeli *magáért való lét*.⁷⁶ A valódi én meglátásának feltétele az tehát, hogy lefejtsem magamról az összes, engem takaró réteget.

De hogyan jutunk túl a másik és önmagam tárgyiasításán? Teszi fel a kérdést Marion is. Ezen a ponton ágazik két irányba a problémafelvetés: a szekuláris választ Sartre-nál találjuk, míg a hívő ember esetében Cusanus szolgál megoldással. Sartre szerint nem léphetek túl azon, hogy a másikat, mint tárgy látom – következik ez abból, hogy minden tekintet intencionális. Ahhoz, hogy elkerüljük a „tárgyasító látást”, horizontot kell váltanunk: ehhez nyújt megoldást Cusanus és a *De Visione Dei*.⁷⁷

Marion szerint a *De Visione Dei* ikonja modellje lehet annak, hogy hogyan nyissuk meg a látásunkat *valóban* a másik felé. A *visus Dei*-nek három olyan, Cusanus által meghatározott tulajdonsága van, amely a másik látásával kapcsolatban is fontos számunkra. „(1) mint ikon, Isten látott arca (*visus Dei*) nem engedi magát tárgyiasítani. (2) mint ikon, Isten tekintete (*visus eiconae*) nem tárgyiasít, hanem mindenkinek a saját láthatóságát adja, individualizálja, és ily módon önmagát teszi láthatóvá; és (3) ez a két, az objektivitást a *visus Dei* által meghaladó mozgás csak abból a tényből fakad, hogy Isten számára a látás egyenlő a szeretettel (*videre tuum est amare*).”⁷⁸

Kérdésfelvetésünk szempontjából az ikon, mint az isteni szeretet szimbóluma a legfontosabb. Isten látása egyenlő Isten szeretetével – ebből fakad, hogy Isten látása irányomban jóindulatú, tekintete *óvón* követ. Ahogy az ikon tekintete mindenkit egyenként követ, úgy Isten tekintetében mindenki, külön-külön, egyedinek, kiemeltnek és szeretetnek érezheti magát. Egyszerre valósul tehát meg az univerzális és a partikuláris szeretet, mert Isten

⁷⁶ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 322.

⁷⁷ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen* 321-323.

⁷⁸ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen* 323-324. „These decisions, which concern all the *visus Dei*, are three in number: (1) as icon, the seen face of God (*visus Dei*) does not allow itself to be objectified; (2) as icon, God's gaze (*visus eiconae*) does not objectify but renders to each his own visibility, individualizes him, and in this way makes itself visible; and (3) these two movements surpassing objectivity through the *visus Dei* draw their possibility only from the fact that, for God, seeing is equivalent to loving (*videre tuum est amare*).”

szeretete – végtelen. A tekintet választottjaként a fiú szerepébe helyezhetem magam – megbizonyosodtam arról, hogy teljes mértékben önmagamért vagyok szeretve. Eljutok saját lényegemig – „Így az ikon tekintete alatt végre boldog vagyok, mert először válok azzá, aki vagyok.”⁷⁹

Isten látása – Isten szeretete. Ez a látás – abszolút és végtelen, és mivel Isten látása Isten szeretete, ezért az isteni tekintet végtelen jóindulattal viseltetik irántam. Ez oldja fel annak a tekintetek iránti vágytól való megszabadulás vágyának kérdését is. Mivel azt már a korábbiakban olvashattuk, hogy a tekintet iránti vágy kielégíthetetlen, így olyan tekintetre van szükségem, amely mindig, mindenhol és abszolút formában van jelen – miközben *szeret* engem. Azzal, hogy hiszek abban, hogy szüntelenül az atyai tekintet választottja vagyok, vágyam kielégül, vagy legalábbis transzponálódik – az emberi tekintet helyett az istenire vágyom már.

⁷⁹ Marion, *Seeing, or Seeing Oneself Seen*, 324-328.

Bibliográfia:

Albertson, David. "Before the Icon: the Figural Matrix of De visione Dei," in *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, szerkesztette Thomas M. Izbicki, Jason Alexander és Donald F. Duclow, eds. Studies in the History of Christian Traditions 188. Leiden: Brill, 2019.

Albertson, David. *Mathematical Theologies: Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Alfsvåg, Knut: „Sharing Friends and Foes: on the Relation between Nicholas Cusanus and Martin Luther,” in *Nicholas of Cusa and Times of Transition: Essays in Honor of Gerald Christianson*, szerk. Thomas M. Izbicki, Jason Alexander and Donald F. Duclow, eds. Studies in the History of Christian Traditions 188. Leiden: Brill, 2019.

Anca Raluca Purcaru, „Idol or Icon? An Aesthetic Response to a Religious Question” *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 92 (2013)

Artemi, Dr. Eirini Avraam. "The Divine Gnosiology of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa." *International Journal of Social Science and Humanities Research* 3, no. 1 (2015 január-március)

Boersma, Hans. *Seeing God: the Beatific Vision in Christian Tradition* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2018)

Carman, Charles H. *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus – Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*. London: Ashgate, 2014.

Celeyrette, Jean. "Mathematics and Theology: The Infinite in Nicholas of Cusa." *Revue de métaphysique et de morale* 70, no. 2 (2011)

- Certeau, Michel de .“The Gaze – Nicholas of Cusa.” *Diacritics* 17, no. 3 (1987 ősz)
- Conty, Ariane. “Absolute Art: Nicolas of Cusa’s De Visione Dei.” *Religion and the Arts* 16, no. 4 (2012 január)
- Descartes, René. *Elmélkedések az első filozófiáról*, (Budapest: Atlantisz, 1994)
- Florenszkij, Pavel. “Reverse Perspective,” ford. by Wendy Salmond in *Beyond Vision – Essays on the Perception of Art* szerk. Nicoletta Misler (London: Reakton Books LTD, 2002)
- Földényi F. László. “Látni és láttatni.” *Jelenkor* 49, no. 10 (2006 október)
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa: Methaphysical Speculations*. Minneapolis, Minnesota: The Arthur J. Banning Press, 2000.
- Hopkins, Jasper. *Nicholas of Cusa’s Dialectical Mysticism – Text, Translation and Interpretive Study of De Visione Dei*. Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1988.
- Karivieri, Aria. “Divine or Human Images? Neoplatonic and Christian Views on Works of Art and Aesthetics” *Numen* 63, (2016)
- Knight, Taylor. “In a Mirror and an Enigma: Nicholas of Cusa’s De Visione Dei and the Milieu of Vision.” *SOPHIA* 59, no. 1 (2020 március)
- Marion, Jean-Luc. “Seeing, or Seeing Oneself Seen,” *The Journal of Religion*, July 2016, Vol. 96, No. 3 (2016 július)
- Pecteu, Liviu. “The Doctrine of Epektasis. One of the Major Contributions of Saint Gregory of Nyssa to the History of Thinking.” *Revista Portuguesa de Filosofia* 73, no. 2 (2017)
- Platón. *A lakoma* ford. Telegdi Zsigmond (Budapest: Atlantisz, 1999)
- Rohstock, Max. *Nicholas of Cusa’s “Not-Other”: The Absolute as Negative Self-Reference* (Heidelberg)

Ungureanu, Christian. "Dialogue between Sphere and Cube (The secrete geometry of Byzantine icons)." *Cultura International Journal of Philosophy of Culture and Axiology* 3, no. 2 (2006)

Uszpenszkij, Leonyid. *Az ikon teológiája*. Fordította Kriza Ágnes. Budapest: Paulus Hungarus-Kairosz, 2003.

Megjegyzés: A De Visione Dei eredeti, latin szövegét a Cusanus Portal-on értem el, mely oldal itt található: https://cusanus-portal.de/content/fw.php?werk=20&ln=de_vd&nvk_fw=17