

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
Katedra filozofie

MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ

A

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

NICHOLAS OF CUSA

AND

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA

Magisterská diplomová práce

Vedoucí práce:

Doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, Ph.D.

Autor:

Bc. Veronika Pěnčíková

2012

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci zpracovala samostatně, pouze za
užití uvedené studijní literatury a s pomocí odborných rad vedoucího práce.

V Olomouci dne

.....

Veronika Pěňčíková

Děkuji doc. PhDr. Tomáši Nejeschlebovi, PhD. za odborné vedení diplomové práce, poskytnutí studijní literatury a jeho vstřícný a trpělivý přístup.

Obsah

<i>Předmluva</i>	5
------------------------	---

Mikuláš Kusánský a Giovanni Pico della Mirandola

Úvod	8
1. Renesanční badatelé o vztahu Mirandoly a Kusánského	11
1.1 Nacionalistické interpretace	11
1.2 Katalánští autoři	13
1.3 Střední cesta	14
1.4 Kurt Flasch	15
2. Nauka o kontrakci	27
3. Postavení člověka v univerzu	33
4. Náboženská jednota	41
4.1 Mikuláš Kusánský	43
4.1.1 <i>De pace fidei</i>	44
4.1.2 <i>Cribratio Alcorani</i>	49
4.2 Giovanni Pico della Mirandola: <i>Conclusiones</i>	51
Závěr	61
Seznam použitých pramenů a literatury	64
Anotace / Annotation	67

Předmluva

Tato diplomová práce má za cíl kritickým způsobem zhodnotit vztah dvou významných osobností působících v éře renesance – filosofa, matematika a politika Mikuláše Kusánského, jehož spekulace mají v dějinách myšlení pro epochu znovuzrození vskutku iniciační význam a Giovanniho Pika della Mirandola, renesančního antropologa a originálního synkretika, který je jejím vrcholným představitelem. Tato práce navazuje na moji bakalářskou diplomovou práci¹, ve které jsem se zabývala sekundární literaturou, ať už časopiseckou, či knižní, která k danému tématu vyšla a byla pro mě dostupná.² Až na několik výjimek se jednalo o cizojazyčnou literaturu, jejíž interpretace pro mne byla leckdy nelehká. Avšak věřím a doufám, že jsem se při tomto výkladu interpretací renesančních badatelů nedopustila žádných větších nepřesností či chyb a že tak moje bakalářská práce může být považována za shrnutí relevantní sekundární literatury, která k danému tématu vyšla a za východisko a základ práce magisterské. Bylo by zbytečné opakovat či rozvádět ty interpretace, se kterými pracuji v mé bakalářské diplomové práci. Jejich co nejstručnější shrnutí jsem však pro připomenutí a úplnost uvedla výše (viz pozn. 2). Sekundární literaturou o vztahu Pika ke Kusánovi se sice budu zabývat i zde, neboť nikdy nelze říci, že je hotovo a je tak neustále co doplňovat ve snaze složit co nejvěrnější obraz, avšak v tom nespočívá gró práce. V tomto případě se bude spíše jednat o doplnění relevantní sekundární literatury zejména italsky psané³, což bylo umožněno zlepšením mých jazykových schopností díky studijnímu pobytu

¹ Pěnčíková, V., *Giovanni Pico della Mirandola a Mikuláš Kusánský*. Bakalářská práce, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci, Olomouc 2008.

² Východiskem mi byla interpretace Ernsta Cassirera, k jehož tezi o zásadním vlivu Kusána na Pika a celou italskou renesanci se z různých hledisek a více či méně kriticky vyjadřují i další renesanční badatelé jako Kurt Flasch či Eugenio Garin, který Cassirerovu tezi o přímé návaznosti odmítá s odkazem na společné ideje, jež patří tradici mnohem starší. Avery Dulles proti Cassirerově idealistické interpretaci akcentuje scholastické motivy Pikovy filosofie a mezi oběma mysliteli vidí spíše rozdíly než podobnosti, hlavně v kosmologii. William G. Craven se vůči Cassirerovi vymezuje kriticky, protože ho podezívá z toho, že při interpretaci některých důležitých aspektů je ovlivněn svou vlastní teorií symbolických forem. Pauline M. Watts zkoumá vztah tří renesančních platoniků Kusána, Ficina a Pika k Dionýsovi Areopagitovi. Chaim Wirszubski se zase zabývá Kusánem a Pikem vzhledem k židovské mystice. O vlivu Mikuláše na Pikových 900 tezí pojednává Steve A. Farmer. O pojetí nekonečna u Kusána a Pika bádá původem libanonská autorka Karine Safa. Bibliografie viz Seznam použitých pramenů a literatury.

³ To se týká především studie Kurta Flasche *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in: Vasoli, C., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, s. 175–192. Z důvodu nedostatku mých jazykových schopností pro četbu německy psaných zdrojů jsem se v předchozí práci věnovala Flaschově interpretaci pouze minimálně, přestože je to jeden z nejvýznamnějších kusánovských badatelů, což bylo také jednou z připomínek oponenta bakalářské diplomové práce. Přitom právě Flaschova interpretace má k té Cassirerově blíže než ostatní, protože představuje její, i když v mnoha ohledech kritické, doplnění. Z Flaschových prací o Kusánovi v němčině uvádím např. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973, *Nicolaus Cusanus*, München 2001, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung; Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main 1998.

v italských Benátkách na jaře roku 2010. Za to vděčím především svým rodičům, kterým tímto za jejich podporu děkuji.

Mikuláš Kusánský
a
Giovanni Pico della Mirandola

Úvod

Ve filosofickém prostředí je obecně známo, že interpretace tak polyfonního a divergentního období, jakým renesance bezpochyby je, jsou velmi odlišné, ba dokonce protikladné. Účelem této práce však není kriticky se zabývat nejrůznějšími výklady toho, zda renesanci zrozenou ve Florencii 14. století můžeme považovat za samostatnou epochu a pokud ano, co renesance je a co není. Zvýšený zájem o toto období a badatelské úsilí, které je mu věnováno, však podle mého názoru dokazuje, že lze bezpochyby mluvit o emancipaci renesančního bádání a tedy i o emancipaci celé epochy. Přes opomenutí diskuse o povaze renesance považuji za vhodné a přínosné zde nastínit atmosféru, která zrodila mnoho velkých géniů, mezi které počítám i Mikuláše z Kusy (1401–1464) a Giovanniho Pika z Mirandoly (1463–1494).⁴

Počátky renesanční epochy jsou spojeny s krizí institucí, která zuřila zhruba od poloviny 14. století. Prestiž Svaté říše římské začala upadat a zároveň počal i úpadek církve, protože tyto instituce spolu byly pevně spjaty (hlavním zdůvodněním státu totiž bylo podporovat církve). V této době nabývaly na významu antinomie papežství-císařství a papežové-sněmy a trvalo také nejdelší papežské schizma katolické církve, jehož existence čítala bezmála čtyři desetiletí (1378–1417) a jež bylo ukončeno až pro nás Čechy neblaze proslaveným koncilem v Kostnici. Tato krize institucí, k níž došlo na přelomu dvou epoch, byla spojena s hlubokou krizí doktrín. Středověk až do oné poloviny 14. století dýchal atmosféru jednoty křesťanského společenství přesahující veškeré stíny, nerovnováhu i odlišnosti, jež byly součástí každodenního života věřících. Postupně se ovšem začaly objevovat proudy, které rozvrátily institucionální a tudíž i doktrinální jednotu středověku. Jednalo se především o politický aristotelismus (či přesněji averroismus) Marsilia z Padovy (c.1275–c.1342), který horlil pro nezávislost říše na papeži a nominalismus Williama Ockhama (). Polemika mezi politickými koncepcemi ovlivněnými averroismem na straně jedné a augustinismem na straně druhé měla však mnohem hlubší dopad – útočila na metafyziku a teologii křesťanského středověku. Naturalismus averroistů i fyzikalismus ockhamistů mířil proti středověké metafyzice, která se snažila zprostředkovat vztah mezi fyzikou a křesťanskou teologií. Naopak dialektika sloužila oběma směrům k tomu, aby se jejich přívrženci přiblížili

⁴ Jelikož nedosahuji potřebné erudice na poli historie, dovoluji si pro jeho obecnost a stručnost využít výklad renesančního badatele Giovanniho di Napoli. Napoli, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965, s. 8–17.

přírodě a mohli ji studovat. Celou druhou polovinu 15. století provázela snaha o tzv. *discordia concors*, tedy o smíření svárlivých směrů⁵ v dokonalou harmonii, o čemž svědčí také Pikovo dílo, které je pokusem o syntézu několika směrů a škol.⁶

Krise teologie na úsvitu 15. století byla však natolik vážná, že i od ockhamismu se počali jeho přívrženci odvracet hledající útěchu v mystice a nejrůznějších podobách astrologie. Dalšími konkurujícími si směry, které spoluutvářely podobu tehdejší vzdělanosti, byly aristotelismus a platonismus. Na konci 15. století získal převahu platonismus, když se pod vlivem děl Ficinových (zejména jeho *Platónské teologie*) od averroismu odvrátili význační padovští aristotelici Nicoletto Vernia (1442–1499) a jeho žák Agostino Nifo (asi 1473–1538/1545). Příčinou úpadku tří nejvýznamnějších evropských institucí – vedle papežství a Říše římské také pařížské Sorbonny – nebyly pouze vnější důvody, ale rovněž konkrétní osobnosti, které stály v jejich čele: papežové Sixtus IV. (1471–1484), Inocenc VIII. (1484–1492), který podplatil kardinály při papežské volbě a vedl tak marnivý život, že kvůli finančním problémům dal do zástavy dokonce papežskou mitru a tiáru a Alexandr VI. (1492–1503), známý obsazováním příbuzných do významných funkcí a nerespektováním celibátu. Poslednímu jmenovanému však i přes jeho veškeré svévolné jednání musíme přiznat jeden velmi záslužný čin, protože nechal zastavit Pikovo vyšetřování, které nařídil jeho předchůdce Inocenc VIII. Ani Svátá říše římská nezažívala své nejskvělejší období, byla totiž po dlouhou dobu v rukou ne příliš schopného panovníka Fridricha III. Habsburského (1452–1493). Svůj věhlas a lesk ztrácela také Sorbonna, která byla pod vlivem scotistů a nominalistů. Ta se spíše zabývala neplodnými diskusemi a cenzurou odlišných teologických tendencí, než aby poskytovala podněty pro vyplnění kulturní prázdnoty.

Do natolik interpretačně komplikovaného období chceme tedy zasadit myšlení Kusánovo a Pikovo a pokusit se vystopovat, zda mezi nimi existuje určitá souvislost, či zda jde o podobnosti vyplývající ze společného kulturního pozadí. I když je Mirandola nejčastěji spojován a porovnáván se svým současníkem Ficinem (1433–1499), je i jeho

⁵ Diferencovanost, živost a hojnost tehdejších filosofických i náboženských polemik dokazuje výčet existence mnoha směrů a vyznání. Na jedné straně stáli Židé a mohamedáni proti křesťanům, řečtí autoři proti latiníkům, teologové proti filosofům, scotisté proti tomistům, ale i scotisté proti ockhamistům a tomisté proti albertistům, averroisté proti alexandristům. Napoli, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, s. 16.

⁶ Pico se svým syntetickým přístupem liší od nejvýznamnějších představitelů humanismu. Proti averroismu v tehdejší době brojilo mnoho filosofů včetně Mikuláše Kusánského. Pico přitom nebránil pouze určité aspekty averroismu, ale svou polemiku obrátil vůči všem učencům, kteří se přidali na stranu antischolastické reakce. Pikovo myšlení je tak živější, než „pedanterie literárního humanismu“, Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze 1937, s. 57.

vztah ke Kusánskému moderními badateli vcelku důkladně prozkoumán. Interpretací historiků filosofie k tomuto problému je, přirozeně, mnoho a netvoří žádný konzistentní systém, protože se proti sobě často vymezují či spolu polemizují. V první kapitole této práce jsem se proto snažila tyto interpretace pro větší přehlednost rozvrhnout do několik hlavních interpretačních proudů. Obsáhlejší je potom podkapitola zabývající se výkladem Karla Flasche, již bylo nutné pro její relevanci doplnit. Samotné jádro práce ovšem leží v dalších kapitolách, v nichž analyzuji některé elementy společné pro filosofické systémy obou našich myslitelů. Vycházím přitom především z pramenné literatury, ale kromě toho využívám také sekundární a terciální literaturu. Tato práce nemá ambice kompletně zdokumentovat, jakými společnými motivy či tématy se Kusánuš a Mirandola zabývají a jakým způsobem je rozvíjí. Oba se například intenzivně věnují christologii, avšak nuance mezi oběma pojetími by jistě lépe vystihnul interpret s teologickým vzděláním. I přesto se však domnívám, že navzdory určité tematické omezenosti této práce lze odpovědět na otázku, zda za shodnými principy stojí přímá návaznost Pika na Kusánskému.

1. Renesanční badatelé o vztahu Mirandoly a Kusánského

1.1 Nacionalistické interpretace

Zkoumání vlivu Kusána na italskou renesanci se začalo rozvíjet na počátku 20. století, kdy vyšel Cassirerův spis *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), jež měl pro následné bádání vskutku zásadní, iniciační význam. Nejvýznamnějším dílem v začátcích tohoto bádání ovšem zůstává o dvě desítky let mladší *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, ve kterém autor Kusánovi přisoudil rozhodující vliv na italské myslitele. Cassirerovou interpretací jsem se detailně zabývala už ve své bakalářské práci⁷, proto zde jen v krátkosti a *pro forma* uvedu hlavní teze, s nimiž Cassirer pracuje. Kusánus italské myšlení podle něj ovlivnil především svou metodikou, naukou o kontrakci, která otevřela cestu nové koncepci vztahu mezi mikrokosmem a makrokosmem, naukou o učené nevědomosti a o splývání protikladů, jejímuž uplatnění se v italském prostředí dostalo významné modifikace, jak to dokazuje učení Pikovo, který nauku o splývání protikladů přenesl z oblasti přírody (kde je principem pohybu a prostoru) do světa člověka (zde se stala principem času). Působení Kusánovy filosofie na Pika bylo obzvláště silné, což Cassirer dokazuje výčtem dalších shodných elementů myšlení. Konkrétně se jednalo o netradičně chápaný vztah bytí a jednání, kdy bytí následuje až po činnosti a jehož uplatnění najdeme v Pikově *Oratio* a o zdůrazňování významu symbolického poznání, i když kníže svornosti tuto koncepci rozpracovává odlišným způsobem než jeho předchůdce – neuplatňuje ji v oblasti negativní teologie, ale o symbolech spekuluje v rámci teologie pozitivní.

Cassirerův přístup prezentovaný v knize *Individuum und Kosmos* založil celou větev renesančního bádání – německou historiografii, která italské renesanční myšlení učinila závislým na myšlení německého kardinála Mikuláše Kusánského.⁸ Odpověď na otázku, zda mezi Kusánem a Pikem nebo Ficinem existuje nějaké historické pojítko se tak podle de Lubaca stává záležitostí národní příslušnosti interpretů. Němečtí historikové jako Cassirer a Engelbert Monnerjahn⁹ hovoří o přímé návaznosti renesanční filosofie na Kusánovy spekulace, přičemž některé rozdíly v metodě a

⁷ Pěnčíková, V., *Giovanni Pico della Mirandola a Mikuláš Kusánský*, s. 7–14.

⁸ Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris 1974, s. 342n.

⁹ Monnerjahn, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag zur philosophischen Theologie des Italienischen Humanismus*, Wiesbaden 1960.

myšlení vysvětlují na základě duchovní příbuznosti. Naproti tomu italští historikové jako Eugenio Garin¹⁰, Cesare Vasoli či Giovanni di Napoli¹¹ jsou toho názoru, že v dotyčném případě nenacházíme analogické tendence ani přímé citace a tvrdí, že podobnosti můžeme snadno vysvětlit několika společnými zdroji, které však jsou využívány odlišným způsobem. Mezi společné zdroje můžeme počítat novoplatoniky Prokla či Pseudodionýsia Areopagitu. Platonismus Kusánův se však od platonismu florentských platoniků Ficina a Pika lišil. De Lubac uvádí, že Kusánus vycházel spíše ze středověkého latinského platonismu, konkrétně z Charterské školy 12. století a albertovské školy v Kolíně, zatímco Ficino se odvolával hlavně na sv. Augustina a na nové proudy příšle z Řecka, jež v sobě nesly elementy hermetické tradice. Vedle sebe tak koexistovalo více proudů, které spojili až pozdější vydavatelé a editoři Jacques Lefèvre d'Étaples (asi 1455–1536) či Charles de Bouvelles (asi 1475–1566). Kusánovo spojení s italskými mysliteli tak není dokazováno bezprostředně, ale stává se “fenomémem návratu”.

Je jisté, že Pico toužil navštívit Kusánovo rodné městečko Kues, protože se zde nacházela kardinálova knihovna, kterou Kusánský věnoval nemocnici, již sám založil. To dokazuje jeho dopis papežskému nunciovi z 26. března 1488. Cassirer¹² tento Pikův záměr navštívit kardinálovu knihovnu považuje za pádný důkaz Pikovy obeznámenosti s učením Kusánského a uvádí jej také Garin¹³, který se jinak k přílišnému sblížení Kusána a Pika staví spíše skepticky. Tato zmínka je však pro de Lubaca důkazem chabým. Ostatně záměr navštívit knihovnu některého myslitele ještě nemusí znamenat znalost jeho díla. Pico totiž mohl chtít v kardinálově knihovně například studovat spisy, které jemu nebyly jinde dostupné. Mnohem více udivující je však pro de Lubaca ten fakt, že si Pico vzhledem ke své všeobecné zvědavosti a nenašel vůbec žádný způsob, jak si obstarat některé Kusánovy práce a využít je. Víme totiž, že Kusánova nauka o splývání protikladů byla s horlivostí pěstována od poloviny 15. století v malých

¹⁰ Garin je toho názoru, že Pikovo učení je originálně promyšlené do takové hloubky, že jej nelze redukovat na myšlení jeho předchůdců ani současníků. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, s. 224.

¹¹ Di Napoli souhlasně s de Lubacem uvádí, že německá historiografie jako celek má v sobě nacionalistického ducha. Nezastavila se u toho, že zmenšila význam italských myslitelů, když je prohlásila za pouhé předchůdce filosofie německé. Konkrétně Pikovo vyzdvihování lidské důstojnosti tak bylo interpretováno jako osvobozování člověka od jakékoli závislosti, což se později mělo naplno rozvinout v protestantském hnutí. Ale samotnou italskou filosofii učinila německá historiografie závislou na dalším německém filosofovi, Mikuláši Kusánském. Napoli, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, s. 499.

¹² Cassirer, E., *Giovanni Pico della Mirandola. A Study in the History of Renaissance Ideas*, in: *Journal of the History of Ideas*, III, 1942 s. 140.

¹³ Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, s. 36, 119.

skupinách italských intelektuálů, jak se o tom dovídáme z díla *Apologia doctae ignorantiae* (1449). Rovněž víme, že několik dní po kardinálově smrti se několik jeho věrných rozhodlo tuto nauku v románském prostředí šířit. Ostatně i Ficino doporučoval jednomu svému korespondentovi přečíst si některá díla Kusánova.

1.2 Katalánští autoři

Zvláštní skupinou interpretů, kteří přispěli do debaty, byli španělští (přesněji katalánští) historikové. Eusebio Colomer¹⁴ a Miquel Batllori¹⁵ se pokusili vyložit shody v Kusánově a Pikově filosofickém učení s odkazem na duchovní dědictví Raimunda Lulla¹⁶, jemuž za mnohé podněty a inspirace vděčil i Jacques Lefèvre d'Étaples.¹⁷ V italském prostředí mohlo dojít ke kontaktům s Lullovy učení díky koncilu konaném ve Florencii roku 1439, protože na něm byli přítomni i španělští teologové a jakožto významný náboženský i politický činitel se ho účastnil také Kusánus. Kusánský ovšem Lulla explicitně nikde necituje, což by mohlo být způsobeno tím, že lullismus byl v tehdejší době naukou odsouzenou pařížskou univerzitou. Zákaz Sorbonny byl autoritativní a proto Kusánus mohl dotýčný zdroj zamlčet z obavy před potížemi, které by ho jinak mohly čekat. Také Pico měl možnost seznámit se s lullismem. Vhodnou příležitostí mu mohla být jeho studia v Padově, protože právě zde už delší dobu scházela společnost intelektuálů hlásících se k lullismu. Jeho horlivým přívržencem byl ostatně už padovský biskup Fantino Dandolo (1380–1459), jehož životní pout' se skončila několik málo let před Pikovým narozením. Podle těchto katalánských interpretů jak Kusánus tak Pico pochopili pravý smysl Lullova díla, který je reprezentován hledáním jednoty myšlení a náboženství. Oba dva byli svými konvergentními metodami ozvěnami Lullovy christologie, která ve vtěleném Slově viděla element svazující svět s Bohem. Kromě společného ocenění Lullova učení čerpali

¹⁴ Colomer, E., *Individuo e cosmo in Nicolò Cusano e Giovanni Pico*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, 1965, vol. II, s. 53–102, nebo *De la edad media al renacimiento. Ramon Llull-Nicolas de Cusa-Juan Pico della Mirandola*, Barcelona, 1975.

¹⁵ Batllori, M., *Giovanni Pico e il lullismo italiano del Quattrocento*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Firenze, 1965, vol. II, s. 7–16.

¹⁶ Je ovšem potřeba upozornit na to, že Lullus, stejně jako badatelé Colomer a Batllori, pocházel z Katalánska. I na tyto autory tak může padnout podezření z nacionalistického přístupu.

¹⁷ Recepce Lullova myšlení věnoval svoji studii Mark D. Johnston. Tvrdí, že Lullova filosofie hrála významnou roli pro pansofisticky, kabalisticky či alchymisticky orientované myslitele 15. a 16. století jako byli Kusánus, Pico, Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu, či Giordano Bruno. Johnston, M. D., *The Reception of the Lullian Art, 1450-1530*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 12, No. 1, 1981, s. 31–48.

také z myšlení Jana Scota Eruigeny a zajímali se o astrologii. Sám Kepler se ve druhé kapitole svého spisu *Mysterium Cosmographicum* z roku 1596 doznává k obdivu Kusána slovy „*divinus mihi Cusanus*“ jako inspirátora, kterému vděčí za mnoho plodných objevů. Pikovo myšlení mu zase poskytlo podněty v oblasti astrologie a vedlo ho k pozitivnímu ocenění velikosti člověka v protikladu k univerzu.¹⁸

1.3 Střední cesta

Specifický přístup k našemu problému zastává Paul Oskar Kristeller. Dalo by se říci, že stojí uprostřed mezi dvěma extrémy, když píše, že Kusánus renesanci sice ovlivnil, ale že jeho role byla velmi často přeceňována. Ve studii *Giovanni Pico della Mirandola and his sources* dospěl k názoru, že je velmi obtížné říci, jaké byly Pikovy prameny. Jednak lze tvrdit, že všechny nauky mu v určitém smyslu byly zdroji a jednak že neměl zdroje žádné. Pico mohl hypoteticky čerpat ze všech děl, které tvořily knihovnu tehdejší doby. Obzvláště by si podle Kristellera zasloužily vyzdvihnout novozákonní spisy sv. Jana a Pavla, z období patristiky by měla být věnována pozornost dílu sv. Augustina a Pseudodionýsia, ze scholastiky zase Tomáši Akvinskému a Jindřichovi z Gentu. Origenés však, ačkoli si ho Pico za nauku o osobní spáse velmi cenil, nezanechal na jeho myšlení žádný zvláštní vliv¹⁹, jelikož shodné rysy jejich myšlení tvoří koncepty mnohem obecnější, společné celé patristice.

Kristeller se také pokouší o klasifikaci Pikovy filosofie. Co se týče filosofie přírody, byl kníže svornosti spíše aristotelik, v oblasti filosofie člověka byl platonik a augustinián, v metafyzice tomista, v teologii ho nejvíce ovlivnil překladatel Vulgáty sv. Jeroným a sv. Augustin. V reformačních otázkách byl ovlivněn Girolamem Savonarolou (1452–1498). Úctu k Písmu zase Pico sdílel se svými současníky Ermolaem Barbarem (1453/1454–1493)²⁰ a Angelem Polizianem (1454–1494). Metodou přísného zkoumání pokračuje ve tradici scholastiky proti rétorům, zatímco

¹⁸ Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, s. 342–345.

¹⁹ Podrobněji ke vztahu Origena a Pika viz Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze 1937, s. 141 nebo Nejeschleba, T., „Kníže svornosti“ *Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, in: Pico della Mirandola, G., *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*, Praha 2005, s. 18.

²⁰ K diskusi Pika s Ermolaem Barbarem o výřečnost viz Breen, Q., *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, in: *Journal of the History of Ideas*, XIII, 1952, s. 385–426 nebo Kraye, J., *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in: Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press 2008, s. 13–36.

v lásce k výmluvnosti je s humanisty proti učencům tzv. *stilus parisiensis*²¹. Co se týče Píkova vztahu k humanismu lze zcela jistě říci, že Pico byl humanista, ovšem v jiném, širším, slova smyslu, kdy humanismus není definován jen jako kultura a vzdělanost, ale také jako zájem o člověka. Koncepte člověka v jeho *Řeči o důstojnosti člověka* sice Pika nejvíce proslavila, avšak pro Kristellera byl její autor hlavně a především metafyzikem a teologem.²²

1.4 Kurt Flasch

Vlivem německého kardinála na italské myslitele se Kurt Flasch zabývá ve svém článku o Kusánovi a italských intelektuálech patnáctého století.²³ Flaschova interpretace vychází z Cassirerova spisu *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906), který začíná kapitolou o Kusánovi, jež společně se svou koncepcí poznání²⁴ stojí na počátku moderní filosofie²⁵, zejména však renesančního pojetí přírody. Podle Flasche ovlivnil Kusánský následující epochu především ve dvou směrech. Za prvé, zbavil logos výlučně teologických konotací, což se stalo podstatným východiskem myšlení Marsilia Ficina. Dalším vlivným elementem Kusánovy filosofie byla jeho koncepce matematizace přírody. Nic z toho by nebylo možné bez již uvedené změny ve způsobu poznání, kterou započal právě Kusánský. Důsledkem této změny v oblasti noetiky byla kritika aristotelského pojmu substance. Poznávání nebylo už více interpretováno jako reprodukování přítomných věcí (ve smyslu středověkého *adaequatio rei et intellectus*), ale jako projekce autonomních myšlenkových forem (ve smyslu *asimilatio* intelektu a poznávané věci); stejně tak

²¹ Cassirer se naopak domnívá, že Pico *stilus parisiensis* obhajuje, protože jako jeden z mála si je vědomtoho, jaké dědictví jim scholastika zanechala a tudíž tuto formu filosofie neodmítal, ale chtěl ji zachovat a zvýšit její prestiž. Cassirer, E., *Giovanni Pico della Mirandola. A study in the History of Renaissance Ideas*, s. 345.

²² Kristeller, P. O., *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Convegno internazionale, Mirandola: 15-18 Settembre 1963, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1965, s. 35–84.

²³ Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, s. 175–192. Z němčiny přeložil Giorgio Giovanni Tognini.

²⁴ Cassirer se odvolává konkrétně k traktátu *De visione Dei* (1453), ve kterém je opuštěn středověký model poznání jako prostředek sloužící pouze jednomu cíli – zakoušení transcendentna. Podle Kusána však je transcendentní absolutno zakoušeno způsobem nanejvýš individuálním, protože každé jsoucnou poznává po svém vlastním způsobu, i když má také svá omezení (například ta, která plynou z jeho druhové příslušnosti). Tak i člověk poznává pouze v intencích, jež v něm jsou imanentně obsaženy a rozvrženy, tj. poznává své lidství, čímž směřuje ke svému duchovně-dějinnému ukotvení.

²⁵ Ke Kusánově modernitě viz např. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa (1401–1464): First Modern Philosopher?*, French, P. A., Wettstein, H. K. (ed.), *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XXVI, 2002, s. 13–29.

pojmem substance byl opuštěn ve prospěch pojmu funkce. Prostřednictvím této konceptuální transformace nastolil Mikuláš Kusánský nejenom nový vztah mezi myšlením a jsoucny, ale stál také na počátku obratu v poznání směrem k empirii, zvláště k jejímu matematicko-kvantitativnímu zkoumání, čímž se jistým způsobem stal zdrojem pro italskou renesanční filosofii a předchůdcem Galilea. Tato teze je podepřena argumenty, jejichž zdrojem je samotné Kusánovo dílo. Tak například ve spise *O učené nevědomosti* je jedním argumentem Kusánova koncepce negativní teologie²⁶, která poznávajícímu předem zamezuje možnost odvozovat stvořená jsoucna jako důsledek božské existence. Musíme proto o nich uvažovat jako o nahodilých, neodvoditelných a tudíž iracionálních. Ani přes toto omezení však Kusánus nezrušil protiklad mezi jedinou nepoznatelnou božskou bytostí a mnohostí neodvoditelných individuí. Považoval totiž za nemožné adekvátně poznat Boha, což ho obrátilo k zájmu o individuum. Podle Cassirera to byla hlavně tato část Kusánova myšlení, která z kardinálových spekulací učinila počátek a vzor filosofie renesance.

Svou koncepci vlivu Kusána na italskou renesanci Cassirer ještě rozšířil o dvě desetiletí později ve svém slavném spise *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927). Klíčovým pro něj i nadále zůstává problém poznání, který má otevřít cestu ke Kusánovu filosofickému systému²⁷. Nyní si však Cassirer všímá hlavně těch momentů Kusánovy spekulace, které kladou důraz na vztah jedince a kosmu, na tvořivou sílu lidského ducha, na umění a kulturu. Musel však při tom čelit dvěma premisám, které vyplývaly z jeho dřívějšího bádání. První byla ta, že Kusánus byl pro Cassirera myslitelem, který pro svá zkoumání přírody používal novou metodiku, díky níž proměnil a v podstatě překonal platónský *chórismos* světa jevů a světa idejí. Druhá premisa se týkala Kusánova vlivného působení na italské myslitele, neboť každý pokus

²⁶ Zdá se, však, že význam negativní teologie Kusánus na konci svého života přehodnotil. Ve svém posledním díle, spisku *O vrcholu zření* (1464), pronášá kardinál toto: „Pravda je tím snazší, čím je jasnější. Kdysi jsem měl za to, že se lépe hledá v něčem temném. Pravda je velice mocná a silně v ní září moc jako taková. Křičí totiž na ulicích, jak jsi se dočetl v knížce o Soukromníkově. Zcela jistě se jeví jako všude snadno nalezitelná.“ Kusánský, M., *O vrcholu zření*, překl. K. Floss, Praha 2003, s. 8.

²⁷ Kusánovo myšlení s postupem doby prošlo velkým vývojem. Nabízí se tak otázka, jestli je v něm přítomna nějaká sjednocující idea a zda je tudíž lze vůbec nazvat systémem. Souvisí to s jeho historickou zakotveností nacházející se mezi dvěma racionalistickými epochami – scholastickým středověkem a novověkem 17. století reprezentovaným osobami Descartese a Spinozy. V tomto období ustupuje systematičnost a konciznost výkladů do pozadí, protože mohla omezovat novátorské myšlenky. Kusánus opouští scholastickou strukturu filosofické argumentace vypracovanou především díky Petru Abélardovi a neuplatňuje ani vyčerpávající pojednání o problému. Své teze spíše „nadhazuje“ a slova autorit používá k doplnění či podpoření vlastní argumentace. Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001, s. 25–28. Sjednocující ideou Kusánova celoživotního bádání by ale mohlo být jeho hledání Boha jakožto základu veškeré jednoty vedoucí k překonání dobových nábožensko-politických protikladů. Ibid., s. 32–34.

vysvětlit renesanci jako systematickou jednotu musí vycházet z myšlení Kusánova. Toto tvrzení je však těžko doložitelné, protože ani Pico ani Ficino ke Kusánskému nikde ve svých spisech explicitně neodkazují. Jediným myslitelem explicitně se hlásícím k ovlivnění německým kardinálem je Giordano Bruno. Nicméně už za Kusánova života lze doložit působení jeho myšlenek v Itálii. Zvláště je nutné vyzdvihnout ideu laického vědění jako hlavního nástroje výkladu světa, jak to dokazují někteří geniální myslitelé, jako byli například Leon Battista Alberti (1404–1472) a Leonardo da Vinci (1452–1519). Mezi další vlivné myšlenky můžeme počítat jeho pojetí metody, ospravedlnění mnohosti jednotlivin, názorů a náboženského vyznání. Vzhledem k výše uvedeným tezím můžeme tedy říci, že myšlení Mikuláše Kusánského předjímalo ideu, která se naplno rozvinula v epoše následující a která hraje důležitou roli také v dnešní době – ideu tolerance.²⁸

Výše jsme se zabývali tím, že při zhodnocení potenciálního Kusánova působení na celou renesanci musíme brát v potaz i národní hledisko, kdy někteří němečtí historiografové interpretují italskou renesanci jako epochu závislou na spekulacích německého kardinála a jako éru připravující živnou půdu německému protestantskému hnutí. Podle Flasche se tento přístup však Cassirera netýká, protože Cassirer se ve svém výkladu neopírá o tezi o nadřazenosti německého myšlení, ale o důkazy, které poskytli Francesco Fiorentino²⁹ a Pierre Duhem³⁰, k nimž však přistupuje z novokantovských pozic. Podle Cassirera se dva přístupy k filosofii – dějinný a problémový – prostupují. Nelze tudíž pojednávat o jistém problému bez toho, aniž by jím prolínalo historické pozadí řešení problému. Tak ani ve zkoumání filosofie renesance a hledání její systematické interpretace Cassirer neupozaduje historické hledisko, když se snaží tuto epochu znovuzrození ukotvit v Mikulášově filosofii. Cassirera ovšem neznepokojuje to, že se k inspiraci Kusánovými myšlenkami nepřiznává ani Pomponazzi (1462–1525) ani florentští platonikové, ale to, že od sepsání Kusánova prvního závažného spekulativního spisu *O učené nevědomości* a prvních děl explicitně se hlásících ke kusánovské tradici (spisů Giordana Bruna) uplynulo téměř půldruhé století. Tento poznatek ho vede k rozlišení dvou hlavních proudů italské renesanční filosofie: akademického a

²⁸ Je ovšem nutno podotknout, že Cassirer se při svých závěrech opírá o několik předpokladů: 1. předpokládá, že renesanční filosofii je možné pojmout jako určitou systematickou jednotu, jejíž rekonstrukce je úkolem historie, přičemž má na mysli Kusánovu metodu; 2. Kusánus měl rozhodující vliv ne na padovské aristoteliky a florentské platoniky, ale na třetí skupinu myslitelů – na svobodné intelektuály nepřináležející k žádné škole (jako byli Paolo Toscanelli a již výše zmiňovaní Leon Battista Alberti a Leonardo da Vinci).

²⁹ Fiorentino, F., *Il risorgimento filosofico nel Quattrocento. Opera postuma*, Napoli 1885.

³⁰ Duhem, P., *Étude sur Léonard de Vinci, ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, Paris 1909.

kosmopolitního. Zatímco představitelé akademického směru jako Ficino a Pomponazzi Kusánského jako zdroj své inspirace opomenuli, pro směr kosmopolitní bylo kardinálovo myšlení určujícím.

Přínosem pro celkový obraz Kusánova působení na intelektuální atmosféru v Itálii je kardinálovo sepětí s humanismem. Edmond Vansteenberghe ho pro jeho nálezy rukopisů antických textů označil za „prvního německého humanistu“, avšak pouze to k označení Kusána jako humanisty nestačí. Flasch při tom vychází z definice humanismu jako filologického zájmu o starověké prameny a jako pokusu o napodobení klasického stylu.³¹ Za těchto podmínek však Kusána můžeme nazvat humanistou pouze stěží. Vždyť on sám si nad svou latinou naříká dobře si vědom toho, že se v eleganci vyjadřování nemůže vyrovnat Ciceronovi ani mladým italským autorům. Na druhou stranu je však zřejmé, že Kusánus velmi dobře pochopil tehdejší úsilí po obnově antiky, když v předmluvě ke spisu *De concordantia catholica* (1433) vyjádřil vědomí své příslušnosti k renesanční kultuře. Kusánus se vzpírá tehdejšímu zvyklostem když za autority nepovažuje scholastické myslitele, ale vrací se k autorům mnohem starším, k Pythagorovi a k Parmenidovi (jak je interpretoval novoplatonik Proklos), Boëthiovi, Augustinovi a hlavně k Pseudodionýsovi Areopagitovi, jehož učením byl Kusánus ovlivněn zásadním způsobem.³² Kardinál také pobízel k překladu řeckých pramenů do latiny a sám odkazoval na nové překlady Aristotelovy *Metafyziky*, za něž vděčíme kardinálu Bessarionovi (1408–1472) a na překlady spisů Areopagity a Diogena Laertského Ambrože Traversariho (1386–1439). Tento návrat k pramenům můžeme bezpochyby označit jako humanistický.

Proti takovému sblížení Kusána s italským humanismem se však rázně postavil Eugenio Garin³³ se sérií precizně vypracovaných argumentů. Kusánus se sice podle Garina s úspěchem účastnil renesančního „honu“ na rukopisy, avšak ne všechny znovuobjevené starověké texty ovlivnily jeho myšlení. Jeho zájem a pozornost přitahovaly hlavně spisy filosofické (jednalo se například o Proklův komentář k Platónovu dialogu *Parmenidés* a jeho výklad Platónovy filosofie), zatímco rukopisy

³¹ Renesanční humanismus je tak odlišen od širšího pojmu humanismu, který vyjadřuje obecnou filosofickou orientaci na člověka a jeho život. Srov. např. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007, s. 17, který za humanistu považuje toho, kdo pěstuje tzv. *studia humanitatis* (gramatiku, rétoriku, poetiku, historii a morální filosofii), heslo humanismus ve *Filosofickém slovníku* (kol. autorů, Olomouc 2002, s. 176–177) nebo heslo Humanism v *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition* (ed. Donald M. Borchert, Macmillan Reference USA, Detroit 2006, vol. 4, s. 477–481).

³² Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, s. 178.

³³ Garin, E., *Niccolò Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, in: *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze 1962, s. 75–100.

nezabývající se filosofií (jako třeba Plautovy komedie) Kusánovo myšlení ani v nejmenším nepoznaly. Dalším Garinovým argumentem je to, že v Itálii nebyly po určitou dobu žádné Kusánovy spisy dostupné. Nejstarší italská edice kardinálova díla vznikla v Cortemaggiore³⁴ roku 1502. Jedná se ovšem o reprodukci starší štrasburské edice z roku 1488, která našla uplatnění jen v omezeném prostředí – v prostředí lombardském. Probuzení širšího zájmu o filosofii Kusánského, který kulminuje osobností Giordana Bruna, můžeme však přičítat až pařížské edici z roku 1514, tedy dvacet let po smrti Giovanniho Pika della Mirandola. Posledním důkazem proti vlivu Kusána na italský humanismus je pak Garinova teze o tom, že podobnosti nemusí vyplývat z přímého vlivu, ale že je lze vysvětlit odkazem ke společné tradici, z níž vyrůstají. Tímto se Garin vymezil vůči nacionalistickému výkladu Cassirerovu a přihlásil se k interpretaci, která rychlý intelektuální vývoj druhé poloviny 15. století považuje za heterogenní. Kusánovi v tomto kontextu připisuje výlučné postavení, když ho označuje za muže v tehdejší duchovním klimatu osamělého³⁵.

Po Garinově kritice Cassirerovy teze, která renesanční filosofii postuluje jednotný systematický výklad, už ona teze nebyla nikdy ve své původní podobě vzkříšena. Podle Flasche je hlavní slabinou Cassirerovy interpretace přecenění významu spisku *Idiota de staticis experimentis* (1450)³⁶, který je považován za metodologický program Kusánova filosofického myšlení. Naproti tomu Garin tvrdí, že tento rozsahem nevelký spisek je v souhrnu všech Kusánových děl spíše dílem příležitostným. Ve skutečnosti je ve svém úsudku Cassirer ovlivněn novokantovstvím, jehož zájem o teorii moderní fyziky nachází ve spise o zkušenosti s vahami cenné podněty. Tímto je však zcela opomíjen význam doktríny o splývání protikladů pro Kusánovu metafyziku, což lze vysvětlit opět Cassirerovým novokantovským interpretačním východiskem. Vyzdvižením nauky o splývání protikladů by totiž došlo k přiblížení Kusána k Brunovi či k Hegelovi, čímž by se vývoj problému vědomí v moderním věku vykládal z pozic anti-novokantovských.

Flasch ve své studii dále uvádí několik faktických poznámek dotvářejících náš obraz o poměrech v námi sledovaném období, které nelze od historicko-filosofického bádání oddělit. Dokazuje, že i před štrasburskou edicí z roku 1488 existovaly na území

³⁴ Obec nacházející se v italském regionu Emilia-Romagna blízko hranice s regionem lombardským čítající dnes bezmála 4500 obyvatel (<http://www.comune.cortemaggiore.pc.it/datigenerali.asp>, cit. 12. 5. 2012).

³⁵ „uomo di cultura isolato“, Garin, E., *Niccolò Cusano e i platonici italiani del Quattrocento*, s. 86.

³⁶ Český *Soukromník o zkušenostech s vahami*, přel. J. Patočka, in: Patočka, J. – Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 244–258.

Svaté říše římské italské rukopisy Kusánových děl, které se šířily zejména v síti klášterů, jež se později přihlásily k reformnímu hnutí. Tím bylo Garinovo tvrzení o omezenosti výskytu rukopisů Kusánových děl v Itálii vyvráceno. Dalším faktickým dokladem je svědectví samotného kardinála Kusánského, který na konci své *Apologia doctae ignorantiae* (1449) vyzdvihuje, že jeho učení shrnuté ve spise o učené nevědomosti už bylo přijato v Itálii a že by už brzy měl s jistotou překonat ostatní filosofické školy.³⁷ Stopy o obeznámenosti s Kusánovým učením na italské půdě můžeme nalézt také brzo po Mikulášově smrti. Objevují se první tisky jeho děl obsahující chvály a důvěryhodné portréty kardinála, které pocházejí z pera Mikulášova sekretáře a přítele Giovanniho Andrey de'Bussy (1417–1475), jejichž záměrem je poukázat na originálnost kardinálova myšlení. Náklady těchto děl sice nebyly vysoké, ale nelze se kvůli tomu domnívat, že by to bylo důvodem pro nezájem italských intelektuálů. Jméno Mikuláše Kusánského se také objevuje v životopisech slavných mužů tehdejší doby, které jsou dílem knihkupce Vespasiana da Bisticci (1421–1498). Biografie o Kusánovi vznikla kolem roku 1482 a ačkoli to byla biografie stručná, neomezila se pouze na kardinálův příkladný život, ale upozornila také na renomé, jaké jeho učení mělo v Itálii. Flasch těmito fakty dokládá existenci zájmu o osobu a dílo kardinála Kusánského dávno před významnou pařížskou edicí Lefèvre d'Étaples³⁸ z roku 1514 i o dvanáct let mladší cortemaggiorskou edicí. Vztah Kusánského k italské renesanci také dokládají četné osobní kontakty, které s mnoha intelektuály, humanisty a vzdělanci udržoval.³⁹ Z množství dokladů⁴⁰ lze namátkou uvést přátelství s Paolem Toscanellim (1397–1482)⁴¹, započaté už v Padově někdy mezi lety 1417–1424 nebo dopis Lorenzovi Vallovi (1406–1457) z 31. srpna 1450. Tato svědectví jsou důležitá ze dvou důvodů. Dokazují, že Kusánus nebyl v kontextu myšlení 15. století izolovanou

³⁷ „Ecce, condiscipule praeamate, quae ex pectore praeceptoris pro defensione Doctae ignorantiae recollegi; licet plura e memoriam excederint, ea tibi legenda atque, ubi opus videris, communicanda transmittito, ut in tua ferventia crescat admirabile semen, quo ad divina videnda elevamur, ut iam dudum audivi per Italiam ex hoc semine per tuam sollicitam culturam in studiosis ingeniis receptum magno fructum affuturum. Vincet enim indubie haec speculatio omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos, licet difficile sit consueta relinquere.“ Flash cituje dle *Apologia Doctae Ignorantiae*, in: di Klibanski, R. (ed.), *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol. 2, Leipzig-Hamburg 1932, s. 36.

³⁸ Kurt Flash používá latinskou formu jména tohoto francouzského teologa a humanisty, jež zní Faber Stapulensis. Tato forma se stále v moderních studiích a monografiích vyskytuje, i když její použití je povětšinou omezeno na německy psané zdroje.

³⁹ Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in: s. 181n.

⁴⁰ Doklady pocházejí z třech svazků časopisu *Acta Cusana* (Hamburg, 1976, 1983, 1996), které respektují zkoumání mnohem starší, viz Sabbadini, R., *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV*, Firenze 1905, Vansteenberghe, E., *Nicolas de Cues*, Paris 1920.

⁴¹ Této významné postavě renesanční Florencie, jejíž hlavním zájmem byla matematika a astronomie, věnoval Kusánský dva kratší matematické spisy z roku 1445 a učinil ho jedním z protagonistů dialogu *De quadratura circuli* (1458).

postavou a vyvracejí tvrzení, podle nichž je Kusánův význam pro dobovou atmosféru pouze jednostranný. Kusánus není buď inspiračním zdrojem, nebo pokračovatelem italského renesančního myšlení, ale oba póly se v něm stýkají. Jeho myšlení totiž jednak vykazuje významné odlišnosti od tehdejšího diskurzu, jednak mu poskytuje některé velmi cenné podněty. Pokud bychom zastávali názor, že celé myšlení *Quattrocenta* navazuje na Kusánovy spekulace, nebylo by například možné vysvětlit kritiku kardinálovy metafyziky, jejímž autorem byl jeho blízký přítel Toscanelli a jež napomohla k navázání mnohých nových kontaktů s italskými vzdělanci.

Flaschovy závěry vrhají nové světlo na některé do té doby přijímané interpretace. Ve 20. a 30. letech 20. století byl Kusánus považován za představitele pozdního středověku, pro který byl charakteristický až obsesivní neklid a úpadek všech jistot příznačných pro scholastiku 13. století. Kusánus se jevil jako skeptik, který se svou naukou o učené nevědomosti vrací daleko před epochu scholastiky – k Sókratovi. Důraz na skeptické aspekty potom vedl k tomu, že Kusánus byl nazván fideistou, který jistotu, již marně hledal ve všech zákoutích filosofie, našel v křesťanské víře. Této představě Kusána jako fideisty však odporují některé pasáže z jeho spisů, které jásavě oslavují nalezení jasného způsobu řešení všech možných problémů⁴². Důležitým činitelem podílejícím se na přecenění skeptické stránky Kusánova myšlení byla zcela nepochybně i socio-ekonomická situace v Německu 20. a 30. let, kdy ztráta jistot po světové válce a v době ekonomické krize vedla k dezinterpretaci Kusánova učení a k vyzdvihnutí jeho iracionálních elementů, což ovlivnilo pozdější vývoj německé filosofie. Důležitosti italského humanismu pro dějiny moderní filosofie se naopak přisuzuje role pouze okrajová. Kořeny Kusánovy filosofie potom tyto iracionalistické interpretace hledaly v mystice mistra Eckharta. Kusánský se sice Eckhartovým učením zabýval⁴³, jeho filosofie obsahuje jisté mystické momenty, bylo by ovšem přehnané říci, že je na mystice zcela založena. Inklinace k mystice se u Kusána projevuje nejvíce v souboru spisů *Opuscula* ze 40. let 15. století a v traktátu *De visione Dei* (1453), kterému však předcházela zcela odlišně zaměřená díla *De docta ignorantia* a *De coniecturis*. Druhá kniha spisu o učené nevědomosti přinesla zásadní kosmologická nova, která svědčí o Kusánově silném zájmu o zkoumání přírody. To dokazuje také princip splývání protikladů, který se stal obecným výkladem univerza, zvláště přírody.

⁴² „Maxima atque multis occultissima clarissima luce intueberis.“ *De coniecturis*, I, 10, 46, 1–2.

⁴³ Flasch odkazuje na: Wackerzapp, H., *Der Einfluss Mister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaje von Kues (1440–1450)*, Monstera 1962.

Na tomto místě je nutné připomenout také ty interpretace, které při zhodnocení vztahu Kusána k italské vzdělanosti 15. století kladou důraz na platónské a novoplatónské elementy kardinálova myšlení.⁴⁴ Kusánův platonismus je však odlišný od toho, ke kterému se hlásili florentští novoplatonikové jako byli třeba Ficino a jeho přítel Giovanni Pico, což je příčinou dalších interpretačních potíží a co nás vede k otázce, zda je Kusánus objevitelem pravého platonismu, či zda existuje pouze volná, vnitřně diferencovaná skupina myslitelů spojená zájmem o platonismus. Druhá možnost by znamenala, že zárodky platonismu florentské Akademie není možno hledat u Kusána, kterého by přiblížila spíše k tradici řecké, reprezentované Gemisthem Plethonem či Bessarionem.

Flasch taktéž upozorňuje na to, že při zhodnocení dosahu Kusánových myšlenek byl až příliš velký důraz kladen pouze na jediný spis - *De docta ignorantia* – a na nauku o splývání protikladů, která byla často považována za princip shrnující veškeré Kusánovo učení a jeho vliv v Itálii. My však víme, že doktrína o splývání protikladů prošla v průběhu Kusánova života určitým vývojem, jež pro naše účely Flasch pro větší jasnost a názornost zjednodušuje do třech fází⁴⁵. První fází je období spisu *De docta ignorantia*, v níž ona doktrína prochází vývojem od zákona myšlení⁴⁶, který neguje aristotelský zákon sporu, přes zákon kosmologický (2. kniha) až k jeho uplatnění v úvahách christologických (3. kniha)⁴⁷. V této fázi je nauka o splývání protikladů lidskému chápání nepřístupná, protože rozlišování mezi *ratio* (které protikladům podléhá) a *intellectus* (jež naopak kontradiktorická tvrzení překonává) je zde pouze jemně naznačeno, avšak ještě ne detailněji rozpracováno. K tomu došlo o dvě léta později v *De coniecturis*. Druhou fází vývoje doktríny charakterizuje důkladná analýza vztahu dvou duševních mohutností. Kusánus zde čistý intelekt ztotožňuje s Bohem, který stojí nad všemi protiklady a ve kterém má původ rozum, jež není schopen překonat protikladná tvrzení. Ve třetím období, které je reprezentováno spisy *De beryllo* (1458)⁴⁸ a *De venatione sapientiae* (1462/3), zůstává dichotomie rozumu a intelektu klíčová. Kusánus v nich svou teorii o protikladech generalizoval a učinil z ní univerzální poznávací proces. Pokud bychom za reprezentativní představu doktríny o splývání

⁴⁴ Srov. Hoffman, E., *Nikolaus von Cues. Zwei Vorträge*, Heidelberg 1947.

⁴⁵ Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, s. 185n.

⁴⁶ Tvrdí, že maximum je zároveň minimem. Aplikování na oblast vědění znamená, že nejvyšší vědění je zároveň vědění nejnižším, tedy nevědění.

⁴⁷ Kusánus o principu splývání protikladů mluví jako o objevu či zjevení, kterého se mu dostalo když se vracel z Byzance. 1. kniha spisu o učené nevědomosti vznikla patrně ještě předtím, protože jejím hlavním programem je přitakání negativní teologii.

⁴⁸ Slovensky *O beryle*, in: *Antológia z diel filozofov. Humanizmus a renesancia*. Bratislava 1966.

protikladů považovali její slabou formu, kdy schopnost překonat rozpory není považována za univerzální proces, ale přisuzuje jej pouze Bohu, nebylo by podle Flasche možné vyložit Brunův vztah ke Kusánovi.

Flasch se však snaží dokázat, že Kusánovo učení našlo v Itálii živnou půdu ještě před působením Brunovým. Všímá si hlavně tří osobností – Leona Battisty Albertiho, Marsilia Ficina a Giovanniho Pika della Mirandola. V případě prvním Flasch poukazuje na společné zájmy, především zájem o problematiku kvadratury kruhu a proces měření a vážení⁴⁹. Flasch zde nedospívá k jednoznačnému závěru a rozhodující slovo ponechává historikům vědy. Protože jde o téma, které v kontextu této práce nestojí v hlavním zorném úhlu, ponechme ho i my na okraji našeho zájmu. Co se týče Ficina, věnuje Flasch pozornost myšlence jednoty náboženského vyznání. Té v mé práci bude patřit celá kapitola, v jejímž rámci bude k Ficinově filiosii náboženství rovněž odkázáno.

Nyní se konečně dostáváme k filosofovi pro nás nejdůležitějšímu – ke knížeti svornosti, Giovannimu Pikovi della Mirandola. Právě jeho dílo dokazuje, že některé Kusánovy závěry, včetně učení o splývání protikladů, byly v Itálii recipovány už před Brunem. Jedná se o několik tezí⁵⁰, které jsou součástí obsáhlého souboru *Conclusiones* připraveného pro Pikem zamýšlené filosofické disputace. Teze jsou částí oddílu jedenasedmdesáti paradoxních konkluzí, které podle Píkova vlastního názoru zavádějí nové doktríny ve filosofii („conclusiones paradoxe numero LXXI secundum opinionem propriam nova in philosophia dogmata inducentes“). Právě těmito tezemi jsem se zabývala už ve své bakalářské práci, jejich vykladačem tehdy ovšem byl badatel Steve

⁴⁹ Ke společným problémům však oba myslitelé přistupují z jiných pozic – Alberti na ně nahlíží z praktické perspektivy architekta, zatímco Kusánský se je snaží řešit v jejich obecnosti.

⁵⁰ 3>13. Contradictoria in natura intellectuali se compatiuntur.

3>14. Licet sit uera praecedens conclusio, tamen magis proprie dicitur quod in natura intellectuali non sint contradictoria, quam quod se compatiuntur.

3>15. Contradictoria coincidunt in natura uniali.

3>16. Rationabiliter posuit Aristoteles in suis scientiis primum principium de quolibet dici alterum contradictorium, et de nullo simul.

3>17. In intellectu est hoc et illud, sed non est hoc extra illud.

3>18. Ideo in anima apparet impossibilitas contradictorium, quia est prima quantitas, ponens partem extra partem.

3>19. Vnumquodque in natura intellectuali habet a sua intelligibili unitate et quod quodlibet sibi uniat, et quod immaculatam ac inpermixtam sibi suam seruet proprietatem.

3>20. Ipseitas uniuscuiusque tunc maxime est ipsa, cum in ipsa ita sunt omnia, ut in ipsa omnia sint ipsa.

3>21. Per praedictas conclusiones intelligi potest quae sit omoimeria Anaxagorae, quam opifex intellectus distinguit.

3>22. Nemo miretur quod Anaxagoras intellectum appellauerit immixtum, cum sit maxime mixtus, quia maxima mixtio coincidit cum maxima simplicitate in natura intellectuali.

Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe, Arizona 1998, s. 402–404.

A. Farmer⁵¹. Tento americký badatel nejen že pracuje s menším počtem tezí než Flasch (konkrétně s tezemi 3>13.–3>18.), ale také k nim zaujímá poněkud odlišné stanovisko. Hlavně díky Cassirerovi jsou ony teze⁵² citovány jako důkaz vlivu Kusánského nauky na Pikovo myšlení. Podle Farmera však jde o inspiraci, která vychází z koncepce mnohem starší, jež byla běžná už ve scholastice a objevovala se v různých podobách i v jiných scholastických tradicích, než byly ty západní. Hledat podněty právě u kardinála Kusánského tak nemusí být nutně nezbytné. Oba interpreti souhlasně uvádějí zdroje, ze kterých mohl Pico při koncipování oněch tezí čerpat. Mohlo se jednat například o myšlení Anaxagory, jehož jméno uvádí i Mikuláš Kusánský v kapitole Quodlibet et Quolibet svého spisu *De docta ignorantia*. Dále je to myšlení pythagorejců a platoniků, zejména pozdních řeckých novoplatoniků Iamblicha, Syriana a Prokla⁵³, kteří svým dílem po formální stránce náleží už k tradici scholastické. Farmer ve své interpretaci Pikovy filosofie sice připouští jisté shody s učením Kusánovým, přisuzuje je však spíše společným zdrojům, než přímému vlivu.

Stejně teze upoutaly pozornost také Kurta Flasche, který sice vysledoval některé totožné zdroje jako Farmer, dospěl ovšem ve svém bádání k jinému závěru. Obecně lze podle mého názoru říci, že Flasch do velké míry zohledňuje to, že sám Pico ony teze nějakým způsobem charakterizoval, vymezil je proti ostatním, když je zařadil do určitého oddílu. Zvláště důležité je to, že se jedná o teze nové, paradoxní a vlastní. S tímto určením pracoval také Farmer, avšak v jeho interpretaci převážil akcent na starší zdroje předkládaných tvrzení.

Vedle Anaxagorovy nauky o homoimeriích má na Pikovo myšlení vliv platónský dialog *Timaios* a kniha A Aristotelovy *Metafyziky*. Také v inspiraci novoplatónským, konkrétně proklovským, učením se Flasch shoduje s Farmerem, když popisuje hierarchii Jedna (teze 3>15.), intelektu (3>17.) a duše (3>18.). Duše, jelikož je svázána s tělem, nemůže překonat protiklady; pokud je oddělena, zaujímá společně s částmi těla určitou část prostoru (3>18.) V intelektu naopak protiklady opouští svoji vzájemnou výlučnost

⁵¹ Viz Pěnčíková, V., *Giovanni Pico della Mirandola a Mikuláš Kusánský*. s. 25n.

⁵² A zvláště teze 3>15. *Contradictoria coincidunt in natura uniali* jako doklad Pikovy recepce Kusánova učení o splývání protikladů.

⁵³ Význam Prokla pro Kusánovu filosofii zdůrazňuje také Karel Floss, který se v jedné ze svých studií zabývá řešením vztahu jednoty a mnohosti v díle Kusána a sv. Tomáše. „Určité spekulativní rysy jsou přítom pro Mikuláše a Tomáše společné. Zejména základní osnova obou jejich stěžejních děl (*Summa theologica* a *De docta ignorantia*) je proklovská, pracuje s trojtaktím *moné – proodos – epistrofē*.“ Floss, K. *Jednota, mnohost a novoplatónské tradice*, in: Žemla, M. (ed.), *Jednota a mnohost. Eckhart. Kusánský. Böhme. Ibn 'Arabí*. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia, Praha 2002, s. 73.

(3>14.). To však neznamená, že různá jsoucná ztrácí svoji odlišnost. Zdá se, že Pico se zde pokouší vymezit sféru platnosti aristotelského principu vyloučeného třetího. Tento princip platí v oblasti logiky, fyziky a etiky, avšak neuplatňuje se ve sféře intelektu, čehož si všiml už Anaxagorás. Pico však měl za to, že v těchto tezích představuje nové filosofické myšlenky. Jejich analýza ale ukazuje, že se jedná o teze přináležející ke staré tradici, která se snažila vymezit rozsah platnosti Aristotelových logických zásad, o což se pokoušel mimo jiné také Mikuláš Kusánský ve spisech jako *Apologia*, *De beryllo* a *De non aliud* (1461–62)⁵⁴. Pico teze používá způsobem natolik samostatným a shodně s významem, který mají u Kusána. Taková znalost by nebyla možná, kdyby Pico nabyt vědomostí o tezích pouze nepřímou, například z doslechu. Tato domněnka vede Flasche k přesvědčení, že Pico musel Kusánovy spisy číst a studovat, přičemž se zřejmě soustředil na tu jejich část, která v *De coniecturis* pojednává o nauce splývání protikladů. Dále se patrně jednalo o spis *De beryllo*, avšak Pikovým zdrojem nejpravděpodobněji byla díla *De complementis theologicis* a *De complementis mathematicis*.

Flaschovo bádání nepodaló úplné a vyčerpávající informace k problematice přítomnosti Kusánova učení v Itálii, avšak poskytlo cenné důkazy toho, že kardinálovo myšlení bylo mezi italskými intelektuály rozšířeno už v 15. století a že je tudíž nutné přehodnotit tezi, že zájem o Kusánovu filosofii vyvolaly až edice jeho spisů z počátku 16. století, o něž se zasloužili Jacques Lefèvre d'Étaples a Charlese de Bouvilles. Cassirerovo poněkud extrémní tvrzení, že veškerá italská renesanční filosofie je závislá na spekulacích Kusánových, je tudíž nutné korigovat ve dvou směrech. Originalita této filosofie se nevyčerpává v interpretaci kardinálova myšlení, protože italští myslitelé, Pika nevyjímaje, přistupují k různým tradicím a problémům ze svých vlastních pozic. Cassirerova interpretace byla také zatížena přeceněním významu Kusánova kvantitativního výkladu přírody a měla by být modifikována a rozšířena o další aspekty, které italské vzdělance s kardinálem sblíží ještě těsněji, než filosofie přírody. Flasch je toho názoru, že takovými tématy je třeba filosofie náboženství, které se věnoval také Ficino nebo Pikův velkolepý projekt svornosti a jeho zájem o lidskou důstojnost.⁵⁵

V následujících kapitolách se budeme zabývat některými tématy a motivy, které jsou společné jak Kusánovu tak Pikovu filosofickému systému. Jednou společnou

⁵⁴ Česky *O ne-jiném*, in: Patočka, J. – Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*.

⁵⁵ Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, s. 189.

oblastí jejich zájmu je filosofie náboženství, konkrétně náboženská jednota, na kterou upozorňuje Flasch. Tímto tématem se zabývám ovšem až v poslední kapitole, neboť je tématem nadřazeným a zastřešujícím. Před jeho analýzou totiž bylo případné prozkoumat, jakým způsobem využívají Kusánus a Mirandola princip splývání protikladů a jaké jsou jeho důsledky pro pojetí univerza a místa člověka v něm. Tato práce tak vlastně postupuje od mnohosti univerza, kterou v jednotu spojuje učení o kontrakci, k jednotě absolutní, jíž je Všemohoucí Bůh.

2. Nauka o kontrakci

Kusánus se prostřednictvím kontrakční nauky snaží vyrovnat s nominalismem převládajícím ve filosofickém myšlení od 14. století. Nominalismus odmítnul veškeré výsledky scholastiky tím, že znovu oddělil protipóly, které vrcholná scholastika syntetizovala – rozum a víru, filosofii a teologii, náboženství a politiku. Taktéž chápání vztahu Boha a stvoření nominalismus zásadním způsobem proměnil, neboť mezi nominalistickou představou Boha jakožto absolutní, neomezené a nepochopitelné moci a stvoření postavil hlubokou a temnou propast. Kusánus, který se po celý život zabýval konsekvencemi své vize o splývání protikladů⁵⁶, však usiloval o překonání těchto propastí.⁵⁷ Jeho nauka o kontrakci je tak originálním řešením tradičního filosofického problému o vztahu Boha a stvoření s dalekosáhlými důsledky pro celou Mikulášovu koncepci univerza.⁵⁸

Ve čtvrté kapitole druhé knihy⁵⁹ spisu *De docta ignorantia* rozlišuje Mikuláš dva druhy bytí – absolutní a kontrahované. Absolutní bytí přináležejí pouze Bohu, který je „naprostá bytnost (*cost – quidditas*) světa či veškerenstva“⁶⁰. Bůh je absolutní nekonečnost a jednota odpoutána ode vši mnohosti. Kusánský ho označuje také za absolutní maximum, které je povzneseno nad všechny protiklady. Kontrahované bytí náleží jednak veškerenstvu (universu), jednak jednotlivinám, které jsou jeho součástí. Universum je skloubením naprosté bytnosti, je tedy druhým, kontrahovaným maximem. Za všechno, čím je, vděčí absolutnímu maximu a podle svých možností je jeho spodobněním. Vesmír je skloubenou nekonečností a skloubenou jednotou, která není absolutní, ale je svázána s mnohostí a protiklady. Konečně bytí jednotlivin vyjadřuje po svém vlastním způsobu bytí univerza, jsou tak jakýmsi jeho zrcadlem.⁶¹

⁵⁶ Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 24.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 34.

⁵⁸ Nejenom pro jeho originalitu v tradičních otázkách, ale především pro recepci některých jeho předchůdců ho Pavel Floss označil za „tradicionalistického revolucionáře“. Kusánus se nechtěl zcela rozejít s tradicí. Opírá se o velké postavy minulosti, hlavní myšlenkovou inspirací mu jsou Proklos, Dionysos Areopagita, sv. Augustin, iluminismus nebo charterská škola. Často ale také staré autority kritizuje (odmítá pythagorejské a platónské pojetí čísel, Aristotelův princip sporu, dualismus látky a formy a pasivní pojetí privace, novoplatónskou duši světa,...). *Ibid.*, s. 32n.

⁵⁹ Kusánský, M., *Vědění o nevědění II*, 4, překl. J. Patočka, in: Patočka, J. – Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001, s. 163–166.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 165.

⁶¹ V 6. kapitole Kusánus vztah universa a jednotlivin podrobněji rozpracovává. Ve vesmíru před věcmi existuje ještě deset kategorií, rody a druhy, které věc omezuje. Obecniny neexistují samy o sobě, ale svoje bytí mají skrze to, že je omezují jednotliviny. Ve skutečnosti tedy existují pouze jednotliviny. Náš intelekt však obecným pojímům připisuje bytí mimo věci abstrakcí, což ale neznamená, že by obecniny byly racionálními jsovcy. Skutečnou všeobecninou je podle Mikuláše pouze Bůh. Kusánský, M., *O učenej nevedomosti*, II, 6, z latinského originálu přeložil A. Valentovič, Pravda, Bratislava 1979, s. 103–106.

V souvislosti se svou naukou o kontrakci Kusánus odmítá emanační model skutečnosti. Podle něj totiž veškerenstvo nevznikalo postupně podle jednotlivých emanačních stupňů, ale „...vstoupilo v bytí jednoduchým vyzářením skloubeného maxima z maxima absolutního“⁶². Stejně tak jednotlivá jsoucna nejsou emanací univerza (které samo by bylo emanací absolutního maxima), ale jsou samotným univerzem v kontrahované podobě. Vznikla v mysli Boží zároveň s univerzem, stejně jako v mysli umělcově je dřívě celek (dům) nežli jeho část (stěna). Univerzum tak v důsledku Kusánovy kritiky novoplatónského emanačního modelu získává roli prostředníka, díky němuž je jeden Bůh skloubeně přítomen ve všech věcech a všechny věci v Bohu.

Tento závěr má být podle Kusánského jasným argumentem pro potvrzení pravdivosti Anaxagorova výroku, že vše je ve všem a pro jeho hlubší pochopení, což podrobněji rozvíjí v následující kapitole. V ní Kusánus přidává ke kontrakci ještě další charakteristiku. Kontrakce není pouze skloubením, ale je zároveň vztahováním se, neboť všechno spočívá ve všem a nic nemůže být bez druhého. K osvětlení tohoto významu kontrakce používá příkladu lidského těla a jeho orgánů a údů. Ty se všechny navzájem podporují, díky čemuž jsou tím nejlepším způsobem, kterým vůbec mohou být. Dále vše je ve všem pouze tehdy, jsou-li ony části součástí celku, v tomto případě člověka. Tak je i celek skrze kteroukoli část v kterékoli jiné části.⁶³

Kusánem proklamovaná přítomnost Boha ve všech věcech by nás mohla vést k tomu, abychom tohoto myslitele označili za pantheistu. Podle Hopkinse⁶⁴ k tomuto stanovisku směřovalo mnoho anglických a severoamerických interpretací Kusánovy metafyziky, neboť se zaměřují především na tu část jeho učení, která tvrdí, že Bůh je v jistém smyslu se světem identický a upozad'ují tu skutečnost, že Bůh je zároveň v jistém smyslu od světa odlišný. Podle takových interpretací by konečná jsoucna neměla svou vlastní esenci, ale byla by zjeveními Božími, čili Bohem v konečném modu své existence. Proti takové interpretaci se vymezují společně s Hopkinsem. O identitě Boha a světa nelze v žádném případě uvažovat. Bůh je sice přítomen ve všech jsoucnech, ale pouze kontrahovaně a každé jsoucno má své vlastní bytí. Konečné stvoření a nekonečný Bůh, který je naprosto odloučený od každé vztaženosti a

⁶² Kusánský, M., *Vědění o nevědění II*, 4, s. 165.

⁶³ *Ibid.*, II, 5, s. 166–168.

⁶⁴ Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1983, s. 97–98.

sloučení⁶⁵, jsou dvě odlišné reality. Bůh se nemísí se svým stvořením, ale zůstává jednoduchý a nekotrahovaný, zatímco svět je kotrahovanou reflexí Božského bytí. Podpurným argumentem proti Mikulášovu pantheismu je dle mého soudu také význam kotrakce jako vztahování se. V předchozím odstavci jsem uvedla, že jednotlivé orgány (tedy konečná jsoučna) díky vztahování se k ostatním jsou tím nejlepším způsobem, jakým mohou být. Pokud by však byly Bohem samotným, byly by samy o sobě dokonalé. V takovém případě se mi zdá nadbytečné, aby Kusánus jejich dokonalost podmiňoval vztahem k ostatním jsoucnům.

V předchozím výkladu jsme ukázali, že Kusánova nauka o kotrakci, jež má svůj původ v principu splývání protikladů, je potvrzením Anaxágorova učení o semenech věcí, jejichž prostřednictvím vše je ve všem. Rovněž v Pikově myšlení se konceptu, že vše existuje ve všem po svém vlastním způsobu, dostalo výjimečného postavení. Pikova „nová filosofie“ má výrazné korelační rysy, které umožňují přijmout myšlenku, že všechno z jakékoli úrovně reality se objevuje nějakým způsobem v každé jiné úrovni. Tím se Pikovo myšlení nápadným způsobem podobá spekulacím Kusánovým. To ovšem nemusí nutně znamenat, že Mirandola navazoval přímo na něj. Odkazem na společné zdroje obou myslitelů interpretuje tuto podobnost S. A. Farmer, jehož interpretací jsem se stručně zabývala už v heuristické části této práce.⁶⁶ Kromě Anaxágora Farmer zdůrazňuje vliv řeckých novoplatoniků na Pika a právě tento aspekt bych zde chtěla podrobněji prozkoumat.

Stejně jako u Pika se i u Iambicha, Syriana a Prokla projevují výrazné hierarchické a korelační tendence, které pocházejí z jejich rekonciliačních potřeb.⁶⁷ Tyto tendence tudíž podle Farmera mají synkretický původ. Princip, že vše existuje ve všem podle svého vlastního způsobu, sice Pico našel u Anaxágora, jehož jmenuje ve svých

⁶⁵ Kusánský, M., *Vědění o nevědění I*, 2, s. 125.

⁶⁶ Viz s. 23n.

⁶⁷ Farmerův důraz na synkretickou funkci novoplatónských filosofických systémů ovšem neznamená redukci myšlení novoplatoniků pouze a jen na tuto funkci. Farmer představitelům novoplatonismu neupírá, že jejich systémy plnily mnoho dalších, nesynkretických funkcí. Rovněž upozorňuje na to, že hierarchické a korelační myšlení je lidské myslí vlastní a předchází všem pokusům o znovusmíření konfliktních textových tradic. Tuto tezi dokazuje argumentem z neurovědy, mezioborové vědy, která se zabývá komplexním studiem nervové soustavy. Neurovědeckým zkoumáním bylo doloženo, že neurální sítě, které jsou základem všech percepčních a kognitivních systémů, jsou organizovány v mnohovrstevnaté korelativní mapy. V případě změny na jakékoli jejich úrovni musí dojít ke změně na všech s ní spojených úrovních, aby celek zůstal vyrovnán. Tento princip se uplatňuje jak v orální tradici, tak v tradici psané. Texty orální tradice však byly proměnlivé, méně stabilní, snadněji tedy korelační procesy byly aplikovány na texty rigidní psané tradice. Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 92–96 (včetně odkazů na relevantní neurovědecké studie). Tento způsob vysvětlení lze podle mého soudu považovat pouze za doplňující, ne určující.

Tezích (3>21. a 3>22.)⁶⁸, avšak dominantní roli v kosmologii získal tento princip až po Plótínovi, ve vysoce formálních scholastických systémech Iamblicha, Syriana a Prokla, kteří se na rozdíl od Plótína intenzivně zabývali smírčími problémy. Tento odlišný přístup vynikne, pokud srovnáme reflexi pohanských mýtů v dílech oné čtveřice novoplatoniků.⁶⁹

Plótínos, který pohanské mýty alegorizoval, Anaxágorův princip používal, ale neučinil ho centrálním principem své ontologie. Jeho alegorizace však neměla žádný stálý systém a ani jeho cíle nebyly synkretické. Píkovu myšlení bližší byly naopak formální systémy Plótínových následovníků, v jejichž rámci se prostřednictvím principu „vše ve všem“ snažili pohanští novoplatonikové v éře šíření křesťanství⁷⁰ zachránit své umírající bohy. Nejlépe to vyjadřují Proklovy henady, které jsou metamorfózou pohanských bohů v abstraktní entity. Proklos se snažil smířit konfliktní texty (především platónské provenience) tím, že protikladným tvrzením o bozích, mystickým symbolům či filosofickým konceptům přiřadil odlišné úrovně reality, ve které každý z nich existuje v jistém kosmickém modu. A právě této stránce Proklova myšlení se podle Farmera chtěl Pico věnovat v plánované *Poetické teologii*, jak tomu nasvědčují některé pasáže v *Komentáři ke kanconě o lásce Girolama Benivieniho, Řeči o důstojnosti člověka a Tezích*.⁷¹

Díky transformaci v henady tak přežili pohanští bohové dalších více než tisíc let. Během této doby vznikaly různé metafyzické systémy, založené na korespondenci všech úrovní reality, které dosáhly svého vrcholu v Leibnizově *Monadologii*. Původ těchto systémů byl veskrze exegetický, ovšem díky stále silnějšímu vlivu korespondence po něm nezůstaly v podstatě žádné stopy. Do této tradice řadí Farmer také Pika, jehož *Conclusiones* představují velmi pokročilý stupeň tohoto vývoje. Pico navíc novoplatónský princip *omnia sunt in omnibus modo suo* rozšířil, neboť ho využil pro smíření Platóna a Aristotela, což jinými slovy řečeno znamená, že ho aplikoval na problém vztahu bytí a jedna.⁷² Neshody mezi neotřesitelnými autoritami jako byli Platón a Aristotelés, totiž mohou být okamžitě urovnány, pokud k nim budeme

⁶⁸ Viz pozn. 50.

⁶⁹ Ibid., s. 85n.

⁷⁰ Označuje dobu zhruba od počátku 4. stol., kdy křesťané přestali být pronásledováni a jejich víru právně uznala Římská říše r. 313 Ediktem milánským. R. 380 pak císař Theodosius I. (347–395) prohlásil křesťanství za státní náboženství.

⁷¹ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 87.

⁷² Ibid., s. 88n.

přístupovat s tím, že jejich výroky se netýkají stejné věci, ale odkazují k odlišným úrovním reality, nebo že se z odlišné perspektivy zabývají tou samou věcí.⁷³

Učení o kontrakci pramení z touhy překonávat rozdíly. Tuto touhu přijal za svou jak Mikuláš, tak Pico, ovšem kontrakční nauku aplikovali každý do jiné oblasti. Kusánský se snažil znovu sblížit stvoření a Boha, které ve 14. století propastně oddělil nominalismus. Mirandola zase usiloval o smíření nejenom Platóna a Aristotela, ale také všech ostatních filosofických škol. V Kusánově pojetí je kontrakce principem metafyzickým. Pico kontrakční nauku využívá k vytvoření svého korelačního filosofického systému, který ovšem připravuje půdu jeho synkretickému úsilí. Nauku o kontrakci tak v Pikově pojetí hodnotím především jako princip exegetický, což ho přibližuje k novoplatonikům Iamblichovi, Syrianovi a Proklov čímž se dostáváme k otázce zdroje, jemuž Pico vděčil za představení či zprostředkování kontrakční nauky.

Po prostudování primární i sekundární literatury se mi zdá nepravděpodobné, že by Mirandola navazoval přímo na Kusánského. To, že na kardinála Mirandola nikde ve svých textech neodkazuje, ještě nemusí znamenat, že jeho díla nečetl a nenechal se jimi ovlivnit. Tato pozice však zůstává pouhou spekulací. Faktem totiž je, že doložený je pouze Pikův záměr navštívit kardinálovu knihovnu v Kues, což se mi minimálně ze dvou důvodů jeví jako chabý argument pro uznání zásadního vlivu Kusánova myšlení na Pika. Jednak o realizaci tohoto plánu nemáme žádné spolehlivé zprávy. Jednak se Kusánus i Mirandola odvolávají na stejné myslitele, na Anaxágoru a novoplatoniky (z nich především na Prokla). Konvergence v jejich filosofických systémech jsou tak dány spíše stejnými zdroji a inspiracemi, než přímou návazností.

Závěrem shrňme, že zatímco inspirační zdroje nauky o kontrakci jsou stejné, její aplikace je rozdílná a tedy i důsledky plynoucí z uplatnění kontrakce budou odlišné. Kusánova kontrakce uplatňovaná v rámci univerza zrušila rozdělení na sublunární a superlunární sféru a podílela se tak na procesu, který Pavel Floss nazývá „divinizací světského“ a jež považuje za jeden „...ze základních kulturních přínosů křesťanství, jehož ovocem jsou i pozitivní faktory novověku, totiž zrod exaktní matematické přírodovědy na straně jedné a demokraticky uspořádané společnosti na straně druhé.“⁷⁴ Kusánovo univerzum jakožto kontrahované nekonečno nemá žádný střed ani žádné hranice, čímž zrušil hierarchický a uzavřený model kosmu.⁷⁵ Navíc skrze svou kritiku

⁷³ Ibid., s. 28.

⁷⁴ Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 51,

⁷⁵ Ibid., s. 46n.

emanačního schématu nobilizoval Kusánský zemskou sféru (a současně s ní i člověka). Tyto elementy vyplývající z kontrakční nauky v Pikově myšlení nenajdeme a tak nelze než souhlasit s Flossovým konstatováním, že ve své nauce o univerzu a kontrakci neměl Mikuláš z Kusy následovníky.⁷⁶

⁷⁶ Ibid., s. 44.

3. Postavení člověka v univerzu

Kontrakční nauka se prostřednictvím nobilizace zemské sféry stala předpokladem nobilizace člověka. V *De docta ingorantia* Kusánus vytvořil podmínky pro zvláštní postavení člověka v univerzu, centrálním tématem se však místo člověka v kosmu stalo až v jeho dalších spisech.⁷⁷ Kusánovo myšlení prošlo po napsání spisu *De docta ignorantia* zásadní proměnou. Jestliže se doteď Mikuláš věnoval hlavně onto-teologii, christologii a kosmologii⁷⁸, nyní se místo kosmologie zabýval především antropologií a gnoseologií. Ještě ve spise *De coniecturis* (*O domněnkách*, 1442) se sice princip kontrakce objevuje, ale v jeho pojetí došlo k podstatné změně – kontrakce přestala být principem univerza a stala se principem lidské mysli. Originální pojetí univerza tak přestalo hrát v Kusánově filosofii hlavní roli, protože s omezením kontrakce pouze na lidskou mysl slábnul význam této nauky na jeho myšlení jako celek. Místo kontrakce na Mikulášovy spekulace začalo silněji působit učení o mikrokosmu a makrokosmu, které mělo své počátky už v orientálním⁷⁹ i klasickém⁸⁰ starověkém myšlení, uplatňovalo se v křesťanském středověku⁸¹ a nebývalého rozvoje dosáhlo právě v renesanci.⁸²

Svoji koncepci člověka jako mikrokosmu představuje Kusánus v posledních kapitolách spisu *De coniecturis*. Východiskem je mu to, že lidská přirozenost v sobě zavinuje všechny věci podle povahy své kontrahovanosti, tedy po způsobu člověka. Člověk je jednotou, uvnitř které jsou zavinuty mohutnosti smyslového vnímání, rozumu

⁷⁷ Ibid., s. 53.

⁷⁸ S oblastmi Kusánova zájmu koresponduje i členění díla *De docta ignorantia* do třech částí. První kniha se zabývá Bohem, druhá universem a třetí osobou Krista.

⁷⁹ V Upanišadách, kde se rovněž objevuje myšlenka makrokosmu v mikrokosmu, se používá paralelních termínů velký a malý svět. Srov. „Tato duše, která je uvnitř mého srdce, jež je menší než zrnko rýže, než zrnko ječmene, než zrnko hořčice, než zrnko prosa – ta stejná duše, která je uvnitř mého srdce, je větší než země, než prostor, větší než nebe, větší než svět.“ Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, s. 164.

⁸⁰ Obzvláště častý je motiv člověk jako mikrokosmu u církevních otců. Používá ho Klement Alexandrijský, Marius Victorinus, sv. Ambrož, sv. Augustin ad. Klasické pojetí mikrokosmu, ve kterém se projevovala korespondence mezi člověkem a univerzem, uzavíralo příliš člověka v univerzu. Církevní otcové však tento motiv pozměnili, aby byl ve shodě s křesťanskou vírou. K motivu mikrokosmu přidali biblické pojetí člověka jako stvořeného obrazu Božího, čímž člověka nad univerzum povýšili. Ibid., s. 160, 163n.

⁸¹ Díky Isidorovi ze Sevilly se motiv mikrokosmu přenesl i do latinského středověku. V této epoše ho přijímalo (ať už naprosto, nebo s většími či menšími úpravami) anebo ho alespoň zmiňovalo mnoho filosofů, myslitelů a vzdělavců. Patřil mezi ně například Rabanus Maurus, typický představitel karolinské renesance a jedna z nejdětších postav 9. století vůbec, Remigius z Auxerre, autor mnoha komentářů ke klasickým řeckým a latinským textům, Petr Damián. Ve 12. století platónský filosof a básník Bernard Silvestris, Hugo od sv. Viktora, či mystička Hildegarda z Bingen. Motiv mikrokosmu zmiňují rovněž dvě velké postavy scholastiky - Bonaventura z Bagnoreggia a Tomáš Akvinský. Ibid., s. 161.

⁸² Srov. Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 63.

a intelektu, skrze niž dosahuje veškerých věcí. Díky této jednotě člověk nepřistupuje k realitě buď po způsobu smyslů, rozumu, nebo intelektu, ale skrze je zahrnující jednotu lidství. Tato jednota je sice nekonečností, ovšem kontrahovanou po způsobu lidství⁸³. Tím je člověk podle Kusánského bohem, ale ne zcela, protože vždy zůstává člověkem; je tudíž lidským bohem. Člověk je rovněž světem, ale není kontrahovaně všemi věcmi, protože pořád je člověkem. Proto je mikrokosmem, nebo-li lidským světem, ve kterém jsou všechny věci zavinuty lidským způsobem. Prostřednictvím svých duševních mohutností v sobě lidská přirozenost zahrnuje Boha a celý svět. Proto člověk může být bohem po svém vlastním způsobu. Stejně tak může být i čímkoli jiným – lidským andělem, zvířetem, lvem, medvědem, avšak vždy podle své vlastní přirozenosti.⁸⁴

Bůh je Absolutní Jednost⁸⁵ či Absolutní Bytí, v němž je přítomna Nekonečná Rovnost a Nekonečné Spojení; je Všemohoucí Stvořitel. A protože je Nekonečná Rovnost, ve které jsou přítomny Nekonečná Jednost a Nekonečné Spojení, je Bůh Vládce a Organizátor všech věcí. Nakonec, protože Bůh je Nekonečné Spojení, v němž jsou Nekonečná Jednost a Nekonečná Rovnost, je Udržovatelem všech věcí. Podle Mikuláše se můžeme domnívat, že podobně jako o Bohu lze mluvit i o lidské přirozenosti. Člověk je tak kontrahovaným počátkem tvoření, vládnutí a uchovávání pořádku. Toto všechno je v něm kontrahovaně skrze jeho vyšší duševní mohutnosti. Nejnižší stupeň, imaginace, vytváří podoby a obrazy vnímatelných objektů. Stvořené obrazy člověk řadí a umísťuje mezi ostatní obrazy. Nakonec je uchovává ve své paměti. Na prostřední úrovni rozumu je to tvoření, řazení a uchovávání rozumové. Nejvyšší úrovní je pak úroveň intelektu. Všechnu duševní činnost člověk směřuje k sobě, aby chápal, vládnul a zachoval sebe. Tímto způsobem pak může dosáhnout stavu podobnosti Bohu, v němž jsou všechny věci v klidu a věčném míru.⁸⁶

Člověk nebo-li malý svět či mikrokosmos se podílí na Božství skrze svoji individuální kontrakci lidské přirozenosti, která vymezuje bytí jednotlivce. Prostřednictvím své nejvznešenější přirozenosti se na Božství podílí tím nejvyšším způsobem – skrze intelekt. Skrze střední přirozenost participuje na Božství prostředním způsobem – rozumem. A díky nejnižší přirozenosti nejnižším způsobem – smysly.⁸⁷

⁸³ Nekontrahovanou, absolutní nekonečností je v Kusánově systému pouze Bůh!

⁸⁴ Srov. Kusánský, M., *De Coniecturis*, II, 14, s. 236n, z latinského originálu do angličtiny přeložil J. Hopkins, in: Hopkins, J., *Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations: Volume two*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis 2000.

⁸⁵ Vzorem pro psaní majuskulí v tomto a následujícím odstavci je Hopkinsův překlad *De coniecturis*.

⁸⁶ *Ibid.*, s. 237n.

⁸⁷ *Ibid.* II, 17, s. 252.

Účast na Božství nemá ale člověk pouze prostřednictvím svých duševních mohutností. Důležitým principem je vedle toho také láska, která sjednocuje milujícího a milovaného. Bůh je Nekonečná Jednost a proto má být milován ne jako nějaká kontrahovaná věc, ale jako nekonečná a absolutní Láska. Veškerá konečná láska, kterou je Bůh milován, je méně než ta láska, jíž je možné ho nekonečně milovat. Láska člověka k Bohu je tedy v jistém smyslu nedokonalá, ale ani tato nedostatečnost neuzavírá cestu člověka k Božství. Bůh je Láska a to znamená, že milovat Boha a být Bohem milován je totéž. Čím více někdo Boha miluje, tím více se účastní na Božství.⁸⁸

V *De coniecturis* Kusánus o člověku hovoří jako o ontologickém středu dvou hlavních sfér jsoucího. V jedenácté kapitole rozlišuje tři druhy životů, které v sobě člověk spojuje. Neporušitelný intelektuální život, porušitelný sensuální život a prostřední život. Ten je blíže buď životu intelektuálnímu a je tak racionální a vznešený, anebo je blíže smyslům a tudíž je méně vznešený a imaginativní. První Kusánus nazývá rovněž intelektuálním chápáním, druhý percepčním rozuměním.⁸⁹ Člověk je tak spojením sféry ontologické, protože se v něm spojuje jak pomíjivost tak nepomíjivost a sféry gnoseologické, neboť se v něm spojuje sensuálnost a racionálnost. V člověku tak koncentrovaně existuje to, co mimo něj existuje odděleně.⁹⁰ Tato představa člověka jako středu univerza však neguje originální koncept Kusánovy kosmologie vypracované v předchozím spise *De docta ignorantia*. V něm Kusánus prostřednictvím své kontrakční nauky zrušil kosmickou hierarchii. Univerzum nemělo žádný střed, ani okraj. Ze spekulací v traktátu *O domněnkách* ovšem můžeme vyvodit, že tím středem by byl člověk.

Ačkoli spis o učené nevědomosti byl dokončen v r. 1440 a o domněnkách o dva roky později, Kusánus oba traktáty psal současně, neboť se v prvním hojně odkazuje na druhý a naopak. Jak tedy uchopit protichůdné výroky, které se v nich objevují? Zkusme se podívat na to, co říká sám Kusánus. V *Apologii doctae ignorantiae* čteme, že pokud chceme prozkoumat něčí myšlení o určitém problému, musíme pozorně přečíst veškeré jeho spisy. Všechna tvrzení týkající se daného tématu máme spojit tak, aby výsledný

⁸⁸ Ibid., s. 256.

⁸⁹ Ibid., II, 11, s. 229n.

⁹⁰ Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 64n.

význam byl konzistentní. Najít protikladná tvrzení je přitom snadné, ovšem pokud je porovnáme s celkem, ukáže se, že výroky jsou s ním v souladu.⁹¹

Také někteří kusánologové zastávají názor, že Kusánus vytvořil ucelený systém, i když ten byl vlivem kardinálovy neutuchající touhy po stále těsnějšímu přiblížení se pravdě neustále rozvíjen, doplňován a někdy i kritizován. To tvrdí například Jasper Hopkins, který s odkazem na Karla Jasperse⁹² považuje spisy *De docta ignorantia* a *De coniecturis* za kompletní náčrt Mikulášovy filosofie.⁹³ Jak spojit nekonzistentní výroky v jeden celek ukazuje ve své studii také náš Pavel Floss. Je toho názoru, že jelikož v Kusánově univerzu žádný střed neexistuje, mluví Kusánský o postavení člověka ve středu univerza pouze obrazně. Stejně jako Bůh je duchovním středem všeho, je člověk významovým středem vesmíru a je tak jeho malým bohem.⁹⁴ Navíc Kusánus tradiční paradigma mikrokosmu a makrokosmu modifikuje. V tradičním pojetí se vesmír určitým způsobem v člověku odráží, zrcadlí. To by mohlo znamenat, že makrokosmos je v mikrokosmu po svém způsobu, a ne po způsobu mikrokosmu. Floss však zdůrazňuje aktivitu mikrokosmu, protože makrokosmos je v mikrokosmu „...analogicky, což je dáno schopností mikrosvěta připodobňovat se reálnému“⁹⁵. Vliv motivu mikrokosmu sice v Mikulášově učení s postupem času sílil, ale vzhledem k výše uvedenému by podle mého názoru měla být tato skutečnost chápána spíše účelově, ne jako zásadní změna v jeho spekulacích. Je totiž pravděpodobné, že Kusánus chtěl prostřednictvím využití tradičního motivu přiblížit svým čtenářům novou nauku o kontrakci, kterou v *De coniecturis* spojil nerozlučně s člověkem tím, že ji přesunul do lidské mysli. Proto ho lze po právu nazývat „tradicionalistickým revolucionářem“⁹⁶.

⁹¹ Kusánský, M., *Apologia doctae ignorantiae*, 17:4–8. Cit. dle Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*, s. 49–50. K výkladu rovněž srov. týž, *Vědění o nevědění* I, 2, s. 126; I, 10, s. 136 nebo I, 12, s. 138.

⁹² Jaspers patří mezi první moderní filosofy, kteří vyzdvihli Kusánův význam pro dějiny evropského myšlení. Srov. Jaspers, K., *Nicolaus Cusanus*, München 1996. Zatímco Kusánovo učení ovlivnilo některé významné myslitele v 16. století, od 17. století se na ně začíná zapomínat. Nejhluběji v zapomnění upadlo pod vlivem racionalismu v době osvícenství a německé klasické filosofie. Od druhé poloviny 19. století je Kusánus znovu objevován, ovšem historikové filosofie ho i navzdory jeho netradičním názorům považovali za myslitele, který stál mimo hlavní proud renesančního myšlení. Tato situace se začala měnit až v druhé polovině 20. století. Srov. Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 23n.

⁹³ Hopkins, J., *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume two*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis 2000, s. 11. Rovněž Floss tato dvě díla považuje za celek, když o nich hovoří jako o spisech, ve kterých se Mikuláš pokoušel vybudovat novou filosofii. Srov. Floss, P., *Vrchol zření v kontextu Kusánova myšlení*, in Kusánský, M., *O vrcholu zření*, Praha 2003, s. 80n.

⁹⁴ Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 56.

⁹⁵ *Ibid.*, s. 65n.

⁹⁶ Viz pozn. 58.

Také u Giovanniho Pika della Mirandola nacházíme stejně jako u Kusánského odlišné koncepte člověka. V jeho *Oratio de dignitate hominis* (*Řeč o důstojnosti člověka*, 1486)⁹⁷ představuje člověka jakožto svobodnou bytost, která si svoji přirozenost sama volí. Avšak v *Komentáři ke kanconě o lásce Girolama Benivieniho* (*Commento*), který *Oratio* předchází, i v následujícím výkladu šesti dnů stvoření *Heptaplu* (1489)⁹⁸, hovoří kníže svornosti o člověku jako mikrokosmu, čímž mu přisuzuje určité místo v hierarchii univerza. Pika v dějinách filosofie proslavila ale především jeho *Řeč* a hlavně jeho koncepte důstojnosti člověka, která je některými historiky filosofie pro svůj moderní zvuk považována za nové paradigma filosofické antropologie.⁹⁹ Přílišné zdůrazňování jediného aspektu myšlení však vede k dezinterpretacím a proto bych se na tomto místě chtěla zabývat jak *Řečí o důstojnosti člověka*, tak jedním ze spisů, ve kterém můžeme nalézt motiv mikrokosmu – *Heptaplem*. Chtěla bych především odpovědět na otázku, zda Pikovo učení o člověku z *Oratia* není pouhou rétorikou¹⁰⁰. Pokud ano, museli bychom Pikovu ideu důstojnosti člověka odvrhnout. Pokud ne, bude nutné vyrovnat se s tím, že Mirandola přijímal dvě odlišné koncepte člověka. Svobodu člověka přitom nelze považovat za zřeknutí se motivu mikrokosmu, protože k němu se Pico hned v dalším spise vrací. Zdá se tak, že zastává dvě odlišné představy, které by mohly být nějakým způsobem uvedeny v soulad.

Nejprve je potřeba alespoň stručně představit oba koncepty člověka. Začneme s ideou z *Oratio*. Pico v něm představuje svůj vlastní mýtus o stvoření. Bůh architekt

⁹⁷ Sám Pico však takto své pojednání nenazval, titul pochází až z jeho pozdějších vydání. Podrobněji viz Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 19. *Řeč* byla zamýšlena jako úvodní proslov k plánovaným disputacím nad devíti sty konkluzemi, v nichž chtěl Pico smířit všechny filosofické školy. Disputace však byly papežem zakázány a tak ani *Oratio* nebyla za Pikova života vydána. Poprvé vyšla až dva roky po Mirandolově smrti v rámci souborného vydání jeho spisů, které uveřejnil Pikův synovec Gianfrancesco Pico della Mirandola.

⁹⁸ Jedná se o výklad Mojžíšovy první biblické knihy Genesis. Zatímco největší popularitě se žánr těšil ve středověku, v renesanci se objevuje jen výjimečně.

⁹⁹ Srov. Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 24n. Mezi interprety Pika jako novátorského antropologa patří především Ernst Cassirer (Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*; týž, *Giovanni Pico della Mirandola. A study in the History of Renaissance Ideas*, in: *Journal of the History of Ideas*, III, 1942, s. 123–144, 319–354) či Eugenio Garin (Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze 1937). Proti této interpretaci se vymezili např. W.G. Craven (Craven, W. G., *Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of his age*, Genève 1981) či A. Dulles (Dulles, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, 1941), kteří se snaží Pikovo myšlení vztáhnout spíše k minulosti než k budoucnosti.

¹⁰⁰ Humanistickou rétoriku, která se snažila napodobovat styl klasických autorů, Pico kritizoval. Zastával takový názor, že vyjádření moudrých a pravdivých myšlenky by mělo postrádat humanistickou výřečnost a eleganci. Obhájuje tím i jazyk filosofie scholastické, vůči které se humanisté chtěli vymezit. Literatura ke vztahu filosofie a rétoriky u Pika viz pozn. 20.

stvořil svět nadnebeský, nebeský a svět pozemský, které zaplnil inteligencemi, oživenými nebeskými tělesy a živými tvory. Každé věci přitom určil její podobu. To všechno úplně zaplnilo svět, takže když poté Bůh stvořil člověka, zjistil, že pro něho v univerzu nezbylo žádné místo, ani dary (pravzory), které by mu dal.¹⁰¹ Proto promluvil k Adamovi, aby mu sdělil, že mu nepřidělil žádné určité místo, ani že mu nedal žádné dary, které by určily jeho přirozenost, ale že ho postavil do středu světa, aby si podle své svobodné vůle, podle svého přání a úsudku sám zvolil svoji přirozenost a místo. Mohl tak poklesnout na úroveň nižší, zvířecí; nebo být povznesen k vyššímu, božskému.¹⁰² Tato pasáž, která bývá považována za nejslavnější a nevlivnější v celé renesanční literatuře,¹⁰³ je východiskem pro ty interprety, kteří v Pikovi vidí předchůdce moderní filosofické antropologie.¹⁰⁴

V *Heptaplu* ovšem Pico mluví o člověku jako mikrokosmu, což omezuje jeho absolutní svobodu proklamovanou v *Řeči o důstojnosti člověka*. Podoba Pikova univerza je stejná jako v *Oratio* – skládá se ze tří hierarchicky uspořádaných světů (neviditelný svět andělských inteligencí, nebeský svět a sublunární elementární svět). Čtvrtým světem, ve němž se nachází všechny věci, které jsou v ostatních světech, je člověk. Podle Mirandoly je různými filosofickými školami člověk běžně nazýván mikrokosmem, jehož tělo je smíšeno z elementů a v němž je smyslovost zvířat, rozum či mysl andělů a obraz Boha.¹⁰⁵ Tím, že je člověk nazýván čtvrtým světem, se sice ocitá mimo kosmickou hierarchii, ale jeho přirozenost už je určitým způsobem určena – člověk je rozumovou bytostí. Člověk jakožto obraz Boží vládne zvířatům právě skrze svoji rozumovou přirozenost, která ovládá smysly. Skrze tento zákon je krocen všechn hněv a touha po smyslnosti. Vinou hříchu však lidé na to, že jsou *imago Dei*, zapomněli, stali se ubohými a nešťastnými a začali sloužit zvířeti, které v nich je. Tím jsme se snížili směrem k zemi, toužíce po věcech pozemských, zapomínáme na vlast, otce, království a původní důstojnost, která nám byla udělena jako privilegium. Tak my všichni, kteří jsme díky našemu tělu spojeni s prvním Adamem, jenž naslouchal Satanovi více než Bohu, degradujeme na nižší, zvířecí úroveň. Konstatováním, že

¹⁰¹ Pico della Mirandola, G., *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*, přeložil D. Sanetník., Praha 2005, s. 55n.

¹⁰² *Ibid.*, s. 57. Důležité je zde rozlišování aktivního a pasivního tvaru sloves, což Pico dodržuje i v dalších spisech. Pasivum nechává prostor pro Boží milost, jejíž úloha je nezastupitelná.

¹⁰³ Kristeller, P. O., *Renaissance thought and its sources*, New York 1979, s. 178.

¹⁰⁴ Bytí si člověk musí sám zvolit, čímž Pico převrací tradiční scholastické schéma, v němž činnost následuje až po bytí. Na prvotnosti lidské aktivity je pak ve 20. století založen existencialismus.

¹⁰⁵ Pico della Mirandola, G., *Heptaplus*, vyd. a do italštiny přeložil E. Garin, in: *týž, De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno, e scritti vari*, Firenze 1942, s. 193.

člověk se nachází v bíděném stavu, však Mirandola své pojednání o člověku nekončí. Svoji antropologii spojuje s christologií, když prohlašuje, že zpět k člověku se můžeme vrátit díky osobě Ježíše Krista, který svou krví naplňuje Otcovu vůli a s nímž jsme spřízněni skrze našeho ducha.¹⁰⁶

Ve stručném náčrtu jsme si představili dvě odlišné koncepce člověka, které se zdají neslučitelné. V minulosti se renesanční badatelé přiklonili buď k jedné, nebo ke druhé variantě.¹⁰⁷ Přitom rozhodnout se pro jedno ze dvou protikladných pojetí člověka není nutné, protože je lze uvést v soulad, o který Pico za svého života tolik usiloval. K tomu je ovšem nutné přehodnotit názor těch interpretů, kteří obsah *Oratio* redukuje na spis pojednávající pouze o lidské důstojnosti. Ve skutečnosti je totiž Píkova řeč rozdělena do dvou částí. V první je představeno pojetí člověka a jeho důstojnosti, druhá se zabývá obhajobou filosofie, kterou Mirandola chápe jako přípravu na sjednocení s Bohem. K tomu Pico využívá novoplatónské schéma očištění, osvětlení, završení, které napodobuje činnost tří andělských chórů – Trůnů stojících na pevné půdě úsudku, Cherubů, jež vyzařují jas inteligence a Serafů, kteří planou ohněm lásky. My tuto činnost máme napodobovat, máme vést stejný život jako andělé, čímž dosáhneme jejich postavení a přiblížíme se co nejlíže Bohu.¹⁰⁸ Prvním stupněm v návratu člověka k Bohu je morální filosofie, za ní následuje dialektika a přírodní filosofie. Završením je potom theologie.

Podle Tomáše Nejeschleby musíme *Řeč* zkoumat ve spojení s *Tezemi*. Vždyť byla koncipována jako úvodní řeč k disputacím nad oněmi konkluzemi, v nichž se Pico snažil o syntézu všech filosofických škol. Z toho důvodu hlavním tématem a cílem *Oratio* nebyla nauka o lidské dignitě, ale obhajoba filosofie, přesněji její nezastupitelná role pro výstup do Boha. Navzdory tomu, že název traktátu se s jeho tématem příliš neshoduje, nemůžeme důstojnosti člověka upřít její význam. Svoboda volby, která důstojnost definuje, je důležitá proto, aby člověk toužil po cíli nejvyšším a aby se pro něj rozhodl.¹⁰⁹ Návrat člověka k Bohu je tak přítomen v obou částech *Oratio*. Zároveň je styčným bodem, který spojuje oba výše zkoumané spisy. *Heptaplus* je totiž členěn do sedmi expozic, které jsou paralelou k šesti dnům stvoření a sedmému dni odpočinku. A právě den odpočinku Pico ve své sedmé expozici pojal jako postup stvořených věcí zpět k Bohu. Z toho můžeme vyvodit, že není nutné rozhodnout se buď pro jednu, nebo pro

¹⁰⁶ Ibid., IV, 6, s. 285–7.

¹⁰⁷ Viz pozn. 97.

¹⁰⁸ Pico della Mirandola, G., *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*, s. 63–65.

¹⁰⁹ Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 30.

druhou koncepci člověka, protože obě spojuje stejný účel. Není nutné je však ani harmonizovat, protože obě mohou uchopovat tutéž pravdu odlišným způsobem.¹¹⁰ Tento závěr můžeme podpořit ještě jedním detailem. V *Oratio* totiž Bůh k člověku hovoří bezprostředně po jeho stvoření a tedy před jeho pádem. Lidská přirozenost tak ještě není zatížena prvotním hříchem a zůstává nedeterminovaná.¹¹¹ Odlišně je tomu v *Heptaplu*, ve kterém člověk kvůli hříchu o svoji původní důstojnost přišel. Díky Kristu nicméně vždy existuje možnost se ke svému původu navrátit.

¹¹⁰ Ibid., s. 29.

¹¹¹ Kristeller, P. O., *Renaissance thought and its sources*, s. 175.

4. Náboženská jednota

Oblastí, ve které k sobě měli Kusánus a Pico snad nejbližší, byla jejich filosofie náboženství, konkrétně jejich snaha o prosazení náboženské jednoty a harmonie. Mikuláš se tomuto tématu věnoval v několika svých spisech a stejně tak sepsání Pikových 900 tezí a plán následných disputací nad tezemi křesťanských i pohanských autorů bylo motivováno úsilím o dosažení obecného souhlasu. Podobně Ficino, který sice považuje křesťanství za nejdokonalejší náboženství, uznává jistou rozmanitost vyznání, jež se vztahují k jednomu pravému Bohu.¹¹² Mohlo by se tedy zdát, že atmosféra 15. století byla veskrze tolerantní a vstřícná k nekřesťanským vyznáním. Realita byla ale jiná. Podle Paula Oskara Kristellera¹¹³ tvořila díla proti Turkům podstatnou část literární produkce 15. a 16. století. Nepřátelské stanovisko vůči expanzi Osmanské říše do Evropy zaujímali jejich autoři nejen kvůli vážnému ohrožení tehdejšího společensko-politického uspořádání. Jejich obavy a odmítání měly také své duchovně-kulturní důvody. Považovali se totiž za pravé dědice antické tradice, již mají za úkol ochraňovat proti Turkům, které popisovali jako kruté barbary s divošskými zvyky a staré nepřátele Řecka a Říma. Ještě častěji než v psané formě se ovšem výpady proti Turkům objevovaly v mluveném projevu, protože je tehdejší publikum žádalo a od řečníka očekávalo. Řeč proti mohamedánům se stala jakýmsi zvykem, nutností, pronášenou téměř při každé příležitosti.¹¹⁴

Odmítavým a útočným hlasům proti vpádu tureckého vojska do Evropy se jistě dostávalo mocného sluchu. Turci však postupovali čím dál tím hlouběji na západ a získávali území, které obývali křesťané. Dosavadní uspořádání Evropy se změnilo a křesťanský Západ se s tím musel nějakým způsobem vyrovnat. Vedle útoků proti muslimské víře se nyní začínají ozývat i hlasy volající po mírovém řešení, především tedy po obrácení muslimů na křesťanství. Idea konverze muslimů přitom není výdobytkem renesance, ale má hlubší kořeny. Objevuje se už od poloviny 12. století,

¹¹² Ficino se přibližuje koncepci přirozeného náboženství, když tvrdí, že „... uctívání božství je pro člověka téměř tak přirozené, jako ržání pro koně nebo štěkání pro psa. Společné náboženství všech národů, jehož předmětem je jeden Bůh, je pro lidský rod přirozené.“ Náboženství je založeno na lásce člověka k Bohu a je vlastní pouze lidem, neboť je znakem jeho důstojnosti a vyrovnává mnoho nedostatků a slabostí jeho přirozenosti. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 57.

¹¹³ Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956, s. 112.

¹¹⁴ Schwoebel, R. H., *Coexistence, Conversion and the Crusade against the Turks*, in: *Studies in the Renaissance*, The University of Chicago Press, 1965, Vol. 12, s. 164–165.

kdy Petr Ctihodný (kolem 1092–1156)¹¹⁵ věřil, že muslimové mohou konvertovat ke křesťanství, jestliže se jim ukáží chyby, které jejich víra zahrnuje. Petrovým myšlenkám se sice nedostalo žádné větší odezvy, avšak politika konverze byla v různých podobách oživována v dalších staletích, jak o tom svědčí smýšlení osob, jakými byli například kardinál Jacques de Vitry (1160/70–1240), sv. František z Assisi (1182–1226), král Francie sv. Ludvík (1214–1270), *doctor mirabilis* Roger Bacon (1214–1294) nebo Raimundus Lullus (asi 1232–1315)¹¹⁶. Za znovuobjevení myšlenky konverze vděčíme především diplomatické praxi výrazně prosazované v 15. století – konciliarismu. Vyjednávání mezi zneprátelenými tábory a kompromisy, jichž bylo na jejich základě dosaženo, obnovily papežskou jednotu, ukončily husitské povstání a dočasně spojily východní a západní křesťanstvo. Mírový přístup byl však také výsledkem rozšiřování intelektuálních horizontů, zejména v důsledku seznámení se s byzantským platonismem a jeho ranými křesťanskými komentátory. Cesta, kterou zvolil Georgios Gemisthos Plethon (1355–1450) však byla pro Západ ještě příliš odvážná. Plethon byl totiž obviněn z vyznávání univerzálního náboženství, mísícího v sobě prvky všech existujících vyznání včetně křesťanství a islámu. Pacifismus zastávaly také některé řády, které už válkou byly unaveny nebo vyčerpány. V letech následujících bezprostředně po pádu Konstantinopole začalo být téma obrácení Turků ještě aktuálnější. Jeho nejoddanějším obhájcem byl Juan de Segovia, který se zasloužil o nový překlad koránu. Vystupoval také proti křížovým výpravám, protože ty byly dle jeho názoru v rozporu s povahou křesťanství. Jeho ideou bylo pomalé sblížení křesťanů s muslimy skrze poukaz na to, co mají společného. Zásadní pro Segoviu bylo udržet mír a poté v atmosféře svornosti pracovat na užším, zvláště kulturním sjednocení, které mělo vyústit ve vzájemné porozumění a vymýcení předsudků a fanatismu. To vše založené na trpělivosti a pochopení. Segoviova idea konverze se objevuje v dopisech vedoucím představitelům církve, mj. Kusánskému, který ho v jeho úsilí velmi podporoval a se kterým jako s prvním diskutoval o konverzi muslimů na basilejském koncilu.¹¹⁷¹¹⁸

¹¹⁵ Lat. Petrus Venerabilis, francouzský teolog a básník, opat benediktýnského kláštera v Cluny. Zastánce studia islámu na základě jeho vlastních pramenů. Z jeho pověření byl poprvé přeložen korán do latiny, k čemuž došlo pod vlivem jeho inspekčních cest po řádových kláštorech ve Španělsku, kde se setkal s islámem.

¹¹⁶ Lullus měl v otázce sjednocení vliv i na Kusánského, díky jeho učiteli na univerzitě v Kolíně Hemicovi de Campo. Lullovo pojednání *Liber de ventile et tribus sapientibus* Kusána vedla k myšlence univerzálního náboženství. Jeho argumenty se však od těch Lulloových liší. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribatio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1994, s. 4.

¹¹⁷ Schwoebel, R. H., *Coexistence, Conversion and the Crusade against the Turks*, s. 174–177.

4.1 Mikuláš Kusánský

Otázka náboženského míru a svornosti nebyla pro Mikuláše pouze epizodním tématem, ale prolínala se celým jeho životem i dílem. Pavel Floss¹¹⁹ sice správně upozorňuje na to, že existuje jistá ambivalence Kusána jako veřejného činitele a politika a Kusána jako myslitele, autora svých knih a kázání. Vzápětí ale dodává, že Mikuláš byl ve svém soukromém, vnitřním životě ztělesněním myšlenky o splývání protikladů a tedy i smíru. Jako církevní politik byl oddaný papeži a kurii, vystupoval proti husitům jak na basilejském sněmu tak při jednání s představiteli utrakvistů v Chebu (1432). Na druhou stranu však byl jako filosof a teolog ovlivněn spíše neortodoxními a nonkonformními mysliteli¹²⁰ a svobodomyšlnost, s jakou přistupoval nejenom ke všem křesťanským denominacím, ale také ke všem hlavním světovým (i nekřesťanským) náboženstvím, byla na jeho dobu nezvyklá. Z tohoto důvodu bych k Flossovu označení Kusána jako *nomenclatora Dei*¹²¹ přidala také charakteristiku hledač náboženského míru, o kterém snil a o který usiloval i přes veškeré překážky a nástrahy, jež za ty roky překonal zejména při cestě za splněním svých církevních úkolů a misí.

Vždyť už jeho první¹²² větší dílo *De concordantia catholica* (1433–1434) ve svém titulu nese pojem dohody, smíru. I když by se podle názvu mohlo zdát, že se traktát prezentovaný na basilejském koncilu bude zabývat smířením pouze v rámci katolické církve, je jeho záběr širší. Kusánus v něm hledá sladkou harmonickou svornost v celé obci pozemské, z níž nejsou vyloučení ani Židé ani muslimové, kteří vychází ze stejné spirituality jako křesťané. Ani ostatní lidé, uznávající přinejmenším

¹¹⁸ Ze Segoviova jeho života před účastí na Basilejském koncilu víme jen velmi málo. Narodil se v Segovii koncem 14. století a byl profesorem teologie na univerzitě v Salamance, odkud byl vyslán jako jeden z nejschopnějších obhájců nadřazenosti koncilu papeži. Poté, co byl papež Evžen IV. prohlášen heretikem, se podílel na zvolení vzdoropapeže Felixe V., jež ho za jeho služby jmenoval v roce 1440 kardinálem. Po devíti letech se však Segovia svého úřadu vzdal a zbytek života strávil v klášteře. Jeho nejvýznamnějším dílem jsou rozsáhlé dějiny Basilejského koncilu sepsané v letech 1449–1453. Zemřel pravděpodobně roku 1458.

¹¹⁹ Floss, P., *Vrchol zření v kontextu Kusánova myšlení*, in Kusánský, M., *O vrcholu zření*, Praha 2003, s. 77–79, 82.

¹²⁰ Mikuláš choval v úctě nejenom učení Alberta Velikého, Tomáše Akvinského či Aurelia Augustina, ale blízcí mu byli také myslitelé jako Thierry ze Charters, Raimundus Lullus a Mistr Eckhart, kteří nepatřili k oporám dobové školské filosofie ani církve. Kusánovo dílo *De docta ignorantia* bylo dokonce kritizováno profesorem heidelberské university Johanesem Wenckem, který jeho autora obvinil z mnoha nepřipustných, kacířských a rozvratných názorů, které hlásali například Mistr Eckhart či John Wicliff. Podle Flosse je tak „ironií dějin“, že Wenck Kusánského ve spise *De ignota litteratura* nařkl z šíření myšlenek, proti kterým Kusánský jako politik ve skutečnosti bojoval. *Ibid.*, s. 77–79.

¹²¹ Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 36.

¹²² Pomíjíme jednotlivá Kusánova kázání, která vznikala už od roku 1430.

alespoň přirozený zákon¹²³, nesmí být z této obce vyloučení. Život v souladu s přirozeným zákonem, který je v *De concordantia catholica* principem smíření, ale nemůže nahradit jednotu náboženství, jež je mu nadřazena.¹²⁴ Tato jednota se pak o dvacet let později stala hlavním předmětem díla, ve kterém kardinálovo smířčí úsilí vrcholí. Oním vrcholem je dialogický spis *De pace fidei cum epistola ad Ioannem de Segovia*.

4.1.1 *De pace fidei*

Už z názvu je zřejmé, že spis *De pace fidei* (1453) pojednává o míru ve víře. Vznikal však v době, kdy míru bylo bráněno ze strany politických válek a náboženského pronásledování. A to se v něm také odráží. Hned první věta celého dialogu se vztahuje k dobytí Konstantinopole tureckým vojskem pod vedením Muhameda II. v květnu 1453, ve které Mikuláš hořekuje nad krutým běsněním dobyvatelů.¹²⁵ Ke Konstantinopoli měl Kusánský vztah nejenom díky tomu, že sem byl roku 1437¹²⁶ vyslán Evženem IV., aby napomohl sjednocení východního a západního křesťanstva¹²⁷, ale také proto, že zde blíže poznal islám a počal zkoumat význam koránu. V tom mu byly nápomocny některé mnišské řády, které se studiem této svaté knihy rovněž zabývaly a s nimiž Kusánský některé otázky konzultoval. Jednalo se převážně o tamější minority a bratry sdružené kolem kláštera sv. Dominika na předměstí metropole. Nebylo to však jeho první setkání s islámem, neboť jak bylo řečeno výše, Kusánský o islámu diskutoval už dříve

¹²³ Nauku o etických zákonech rozpracoval už Tomáš Akvinský v traktátu *De lege* (část druhého dílu *Summy teologické*). Rozlišuje v něm čtyři typy zákonů: zákon věčný (*lex aeterna*), zákon přirozený (*lex naturalis*), zákon lidský (*lex humana*) a zákon božský (*lex divina*). Zákon věčný je nejvyšším zákonem stvořeného univerza, v němž všechna živá tělesa a bytosti směřují ke svému cíli, tj. k Bohu jakožto stvořiteli veškerenstva. Mezi stvořenými jsoucny má výsadní postavení člověk, neboť je nadaný rozumem a svobodnou vůlí. K jeho určení už ho nevedou pouze neuvědomělé a spontánní přirozené náklonnosti, ale svého cíle se snaží dosáhnout skrze dar rozumu a svobodné vůle. Člověk je schopen sám si ukládat normující zákon svého jednání, nakolik byl s to poznat zákon věčný. Lidský zákon zahrnuje právní normy a vzniká aplikací přirozeného zákona. Konečně božský zákon je pozdvižením všech předchozích skrze působení moci, milosti a lásky boží. Floss, P., *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, s. 256–257. Z toho vyplývá, že přirozený zákon je založený na rozumu a není tudíž kulturně podmíněn.

¹²⁴ Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, s. 299n.

¹²⁵ After the brutal deeds recently committed by the Turkish ruler at Constantinople were reported to a certain man, who had once seen the sites of those regions, he was inflamed by a zeal for God; with many sighs he implored the Creator of all things that in his mercy he restrain the persecution, raging more than ever because of different religious rites. Kusánský, M., *On the Peace of Faith*, I, 1, z latinského originálu přeložil H. Lawrence Bond, 2000. Dostupný z: <http://www.appstate.edu/~bondhl/bondpeac.htm>. [cit. 31. března 2011]

¹²⁶ Celkem zde budoucí kardinál pobýval dva měsíce, konkrétně od 24. září do 27. listopadu. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, s. 4.

¹²⁷ To se podařilo 6. července 1439, kdy na koncilu ve Florencii byla ustanovena skupina prelátů. Šlo však spíše o formální záležitost, která nepřežila pád Konstantinopole.

v Basileji s Juanem de Segoviou, španělským delegátem, který měl kontakty s Maury a který Kusánův zájem o islám přizívoval.¹²⁸

Dialog *De pace fidei* je reprodukcí vidění, které bylo zjeveno jednomu pro Boha zraněnému muži po jeho dlouhých meditacích. Popisuje shromáždění svatých na nebesích, kterého se účastní také zástupci různých národů a tradic, jež jsou posly zpráv o náboženském útlaku, zastrahování a boji proti vyznavačům odlišné víry. Cílem dialogu je ukázat, že i když mezi jednotlivými světovými náboženstvími existují jisté odlišnosti, tak za nimi lze najít jednoduchou harmonii a skrze vhodné prostředky je možno zajistit mír.¹²⁹ Mír má být zaručen díky jediné víře, kterou lze nalézt za mnohostí ritů a praktik různých náboženství:

„...a všichni uvidí, že je pouze jedna víra v rozmanitosti ritů.“¹³⁰¹³¹

Ne každému je však zřejmé, že mnohost je rozvinutím jednoty, která veškeré mnohosti předchází. Mnoho lidí je nuceno žít v utrpení a bídě, jež je zatěžují, a jsou nuceni podrobit se vládcům a s tím přijmout také určité zvyky, které začínají po nějaké době považovat za vlastní a jediné pravdivé. Mnozí jsou také rozptylováni tělesnými potřebami a nemají tudíž dostatek klidu, který je pro hledání skryté jednoty zásadním požadavkem.¹³² Pro nalezení pravdy je potřeba se oprostit od zvyků i tělesných potřeb, ale protože mnoho z lidí toho není schopno, je potřeba ustanovit jedinou ortodoxní víru. Ke konsensu mají všechny lidi svobodně dovést učitelé vybraní Bohem, kteří jsou vedeni a stráženi andělskými duchy.¹³³ Přesvědčování o přijetí jednotného náboženství se může na první pohled zdát obtížné, protože každý národ, který svoji víru bránil dokonce i krví, se jí bude vzdávat jen s těžkostmi. Ovšem každému člověku nadanému intelektem je zřejmé, že existuje pouze jediná víra a jediný způsob uctívání Boha.

¹²⁸ Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, s. 3n.

¹²⁹ „...[despite, pozn. aut.] all such differences which are observed in religions throughout the world, a single easy harmony could be found and through it a lasting peace established by appropriate and true means.“ Kusánský, M., *On the Peace of Faith*, I, 1.

¹³⁰ „...and all will know that there is only one religion in the variety of rites“. Ibid., I, 6.

¹³¹ Všechny překlady do češtiny ve 4. kapitole jsou dílem autorky.

¹³² Ibid., I, 4.

¹³³ Ibid., III, 9.

„Jelikož pravda je jedna a jelikož není možné, aby to každý svobodného rozumu nepochopil, veškerá náboženská rozmanitost bude přivedena k jediné ortodoxní víře.“¹³⁴

Neboť nelze pochybovat o tom, že všichni, kdo milují moudrost, předpokládají, že tato moudrost skutečně existuje a že může být pouze jedna, protože každé mnohosti předchází jednota. Na této moudrosti participují moudří lidé, avšak moudrost sama zůstává jednoduchá a nedělitelná.¹³⁵ Lidský rozum se tak podílí na věčné moudrosti. Racionální duch tuto moudrost reflektuje, obraz jeho života se tak zbavuje stínů a tím se přibližuje ke skutečné a pravdivé moudrosti, jež je věčná. Absolutní moudrost je však sama o sobě nedosažitelná a nevyčerpatelná a je tudíž bezednou studnicí intelektu. Ačkoli učitelé pocházejí z různých tradic a vyznávají odlišnou víru, spojuje je to, že za veškerou růzností předpokládají jedinou entitu, kterou nazývají moudrost.¹³⁶ Nekonečná moudrost je všeobjímající. Protože Bůh Stvořitel stvořil všechna jsoucná moudře, je nutně moudrostí stvořené moudrosti. Čili moudrost je věčná, je jednoduchá, je jedna, je počátkem všech věcí a je pouze jiným jménem pro Boha.¹³⁷ A po této moudrosti všichni moudří od přirozenosti touží, protože každé existující jsoucnou touží po tom, bez čeho nemůže existovat.¹³⁸¹³⁹

Podle Mikuláše se tedy všichni moudří lidé shodnou na tom, že moudrost je jen jedna. Stejně tak by se všichni věřící měli shodnout i na tom, že existuje pouze jeden Bůh. Sami polyteisté totiž předpokládají existenci jediné božské podstaty. Když uctívají své bohy, uznávají, že božství existuje a že jednotliví bohové na něm participují, stejně jako moudří participují na moudrosti. Polyteisté jsou vlastně skrytými monoteisty, protože jejich bohům předchází jediný, který je jejich původcem. Tvrzení, že existuje více než jedna příčina by totiž bylo kontradiktorické. Polyteisté tak uctíváním svých

¹³⁴ „Since truth is one and since it is not possible that it not be understood by every free intellect, all diversity of religions will be led to one orthodox faith.” Ibid., III, 8.

¹³⁵ Lidská moudrost je moudrost kontrahovaná, zatímco božská moudrost je absolutní maximum a nekonečno. Mezi nimi je propastný rozdíl. Tedy, moudrost per se jako substance, lidská moudrost jako akcident. Viz XII, 36.

¹³⁶ Ibid., IV, 10–12.

¹³⁷ Ibid., V, 13–15.

¹³⁸ Ibid., VI, 16.

¹³⁹ To, že lidská přirozenost lne k božské, ilustruje Kusánský na příkladu železa a magnetu. Železo je přitahováno magnetem, protože jeho přirozenost je podobná přirozenosti magnetu, ze které má své bytí. Stejně tak lidský intelekt by se měl co nejtěsněji přibližovat božskému intelektu jako prameni svého života. Ibid., XII, 40.

bohů implicitně velebí jedině Božství. Pokud toto budou všichni mít na zřeteli, všechny náboženské sváry budou ukončeny.¹⁴⁰

Stejně tak jako s polyteismem je potřeba vyrovnat se s modlářstvím a s vírou ve věštbu. Kusánský není zcela proti uctívání model, pokud vedou k uctívání jediného Boha. Co se týče věštb, ty jsou často formulovány tak nejednoznačně, že je nelze označit ani za klamavé či zcela nepravdivé. Pokud jsou pravdivé, je to spíše náhoda. Lidé dříve také měli za to, že se sochou je svázaný duch, který dává odpovědi. Byl to však zlý duch, který odpovídal klamavě a zmizel hned, jak jeho faleš byla prozrazena. Poté co byly jeho úskoky odhaleny v mnoha regionech, bylo uctívání model moudrými muži odsouzeno. Římané, Řekové i Arabové své idoly už odvrhli, píše Kusánus. Můžeme tak doufat, že ani pro buddhisty na Východě nebude těžké odhalit faleš modlářství, jelikož jsou moudří a nepochybují o tom, že je nutné přijmout náboženství vzývající jediného Boha.¹⁴¹

V předcházejícím výkladu jsme viděli, že hlavní zásadou Kusánovy ideje jednotného náboženství je víra v jednoho Boha. Bylo proto nutné vyřešit problém polyteismu a modlářství. Logicky následuje otázka, jak smířit hlavní monoteistická náboženství – judaismus, křesťanství a islám. Mikulášova strategie je taková, že se Židy a muslimy snaží přivést na křesťanskou víru. Nehledá přitom nové argumenty, ale snaží se ukázat, že jejich vlastní víra předpokládá či implicitně obsahuje základní křesťanské doktríny, což doteď sami netušili.¹⁴² Arabové sami například říkají, že Kristus je nejvznešenější člověk jak na tomto světě tak v tom dalším a že je samotným Slovem Božím.¹⁴³ Pokud jim toto bude náležitě vysvětleno, budou schopni přijmout Krista jako Bohočlověka v ortodoxním křesťanském smyslu. Zatím totiž Arabové nepochopili to, jak se Bůh, který nepodléhá žádné změně, může stát člověkem a Stvořitel stvořením. Kristus má ovšem dvě přirozenosti, lidskou a božskou a Arabové mu přiznali pouze přirozenost lidskou, takže v Kristu viděli pouze člověka a ne Boha. Lidská přirozenost byla v Kristu v nejdokonalejší podobě, ale stále byl skrze ni pouze smrtelným člověkem jako ostatní. To ale vylučuje, aby byl zároveň Slovem Božím, což sami Arabové tvrdí. A kdyby byl Slovem Božím, existovaly by dvě od sebe odlišné božské bytosti, což by vedlo k polyteismu. Pro vyřešení této otázky je dle Kusána potřeba odstranit

¹⁴⁰ Ibid., VI, 17–18.

¹⁴¹ Ibid., VII, 19–20.

¹⁴² Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, s. 10.

¹⁴³ Kusánský, M., *On the Peace of Faith*, XII, 39.

numericou distinkci dvou subjektů – Otce a Synu – a soustředit se na moc, která je jedna v Otci i Synu.¹⁴⁴ Podporu pro tuto tezi můžeme najít i v samotném koránu, v němž se dočteme o některých skutečích Krista, které mohl učinit jenom díky své božské přirozenosti, s níž byl jakožto člověk hypostaticky sjednocen.¹⁴⁵

Mnohem těžší než muslimy však bude přesvědčit Židy o tom, že jejich náboženství je v souladu s křesťanstvím, jelikož k osobě Krista, který je se svou dvojitou přirozeností hlavním smírčím principem, se jejich Písmo výslovně nevyjadřuje. Pravdou ovšem je, že židovské písmo učení o Kristovi obsahuje. Židé však chápají pouze doslovný smysl textu tomuto nechtějí rozumět. Kusánus ještě dodává, že odpor Židů nebude bránit svornosti, protože je jich nemnoho, jsou rozptýleni a nemají vojenskou sílu, tudíž nepředstavují pro náboženský ani politický mír reálnou hrozbu.¹⁴⁶

Pádným argumentem pro nastolení harmonie mezi různými náboženskými tradicemi je víra ve vzkříšení mrtvých. To uznávají nejenom Židé, křesťané a muslimové, ale i mnozí jiní. Ti všichni věří, že smrtelná lidská přirozenost po své pozemské smrti dosáhne života věčného tím, že se spojí s nesmrtelnou božskou přirozeností. Víra ve zmrtvýchvstání předpokládá uznání Krista jako spasitele a prostředníka, neboť v něm došlo ke spojení lidské přirozenosti s božskou a díky němu je možné to, aby se tak stalo i u ostatních lidí. Život věčný ve všech tradicích představuje cíl, kterého chce každý člověk dosáhnout, neboť v něm dojde ke spojení lidského života s jeho zdrojem. To představuje nejvyšší štěstí, jehož nelze dosáhnout bez víry v Krista. Na život věčný mají duši připravit svátosti a obřady, které ji očistí.¹⁴⁷ Co se týče různých způsobů, jakými jsou svátosti vykonávány, povoluje Kusánus regionální odlišnosti, protože za rozmanitostí ritů se skrývá jediná pravá víra.¹⁴⁸¹⁴⁹ Jistá rozmanitost ve způsobu uctívání je chápána jako veskrze pozitivní, protože může

¹⁴⁴ Ibid., XI, 30–34.

¹⁴⁵ Ibid., XII, 41.

¹⁴⁶ Ibid.

¹⁴⁷ Ibid., XII, 42–44.

¹⁴⁸ Ibid., XVI, 55.

¹⁴⁹ Může to být ukázáno na příkladu obřízky. Obřízka nemá na spasení žádný vliv, ale je povolena těm, kteří by se skrze ni chtěli přiblížit Abrahámovi a jeho následovníkům. Proto Kristus byl a obřezán a po něm někteří křesťané a proto v Kusánově době postupovali obřízku etiopští jakobité. Většina tehdejší populace však obřezaná nebyla. Menšina by se sice měla přizpůsobit většině, ale i většina by v zájmu míru měla dobrovolně obřízku přijmout. Mír by tak měl být vybudován vzájemnými ústupky a vstřícnostmi. Jestliže totiž ostatní národy přijmou křesťanství, pak by měli křesťané přijmout obřízku, protože tím posílí mír. Ibid., XVI, 60. Dále se dialog zabývá svátostí křtu (XVII) a eucharistie (XVIII).

posilovat oddanost Bohu. Každý národ se totiž bude snažit provádět své obřady s větším zápalem a pílí aby překonal jiné a získal tak větší zásluhu u Boha a uznání od světa.¹⁵⁰

Základním předpokladem pro spásu duše a život věčný je nejenom víra, ale také Boží milost. Žádnou bytost v Božích očích totiž neospravedlňují její činy, ale pouze víra. Bůh nám dal slib věčného života, a pokud bychom tomuto slibu nevěřili, nebyli bychom spaseni. Dokazuje to příběh Abraháma, kterému Bůh slíbil, že skrze jeho syna Izáka bude lidstvo požehnáno. Jelikož tomuto slibu Abrahám věřil, stalo se, že jeho žena Sára porodila syna, ačkoli jinak pro ni bylo nemožné otěhotnět. Stejně tak slepě později Abrahám věřil Božímu slibu, když mu Bůh přikázal Izáka zabít. Tento příběh nám ukazuje, že stejně jako Abrahám musíme všichni věřit i přes to, že nám smysl může někdy unikat, protože díky své víře získáme život věčný, který je nejvyšším cílem všech našich tužeb. Víra by ovšem měla být dotvářena činy, jelikož bez nich je mrtvá. Při jednání se máme řídit Božími přikázáními, která jsou stručná, obecně známá a všem národům společná. Bůh nám v nich říká, že bychom měli milovat toho, od koho máme býtí a že bychom neměli ostatním činit to, co nechceme, aby oni činili nám.¹⁵¹ Láska je tak vedle víry základním stavebním kamenem pro sjednocení.

4.1.2 *Cribratio Alcorani*

V *De pace fidei* chtěl Mikuláš Kusánský ukázat, že všechna hlavní světová náboženství stojí na křesťanských základech. Neměl však v úmyslu ostatní náboženství odvrhnout, ale chtěl jim ukázat cestu k jejich pravé podstatě. Tato tematika se objevuje v dalším Mikulášově spisu *Cribratio Alcorani* (1460–61). Ve srovnání s *De pace fidei* je však autor mnohem vážnější, odmítavější, používá dokonce výrazu „antikrist“. Jeho argumentace je naopak zevrubnější, jelikož *Zkoumání Koránu* je několikanásobně rozsáhlejší.

Na počátku spisu Kusánus vyjadřuje určitou nejistotu či nespokojenost, když přiznává, že pojednání není sestaveno tak, jak by ideálně být mělo. Přičítá to především nysystematičnosti koránu samotného a prosí čtenáře o shovívavost.¹⁵² Podle Hopkinse je však dílo uspokojivě zorganizováno do třech částí s podkapitolami, jejichž obsah se

¹⁵⁰ Ibid., XIX, 67.

¹⁵¹ Ibid., XVI, 55–59.

¹⁵² Kusánský, M., *Cribratio Alcorani*, z latinského originálu do angličtiny přeložil J. Hopkins, in: Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alcorani: translation and analysis (second edition)*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1994, Druhý prolog (16).

shoduje s jejich názvy. Členění je tedy v pořádku, stejně tak argumentace, která je koherentní. Konečně také Mikulášovo využití koránu, výběr kapitol, jejich porovnávání, souhlas či nesouhlas s některými tezemi, ukazuje na to, že autor pojednání byl opravdu zasvěceným interpretem koránu. Došlo-li k nějakým omylům, tak to nebylo způsobeno nedostatkem interpretačních či argumentačních dovedností, ale spíše tím, že Kusánský neuměl arabsky a byl tak zcela závislý na překladu.¹⁵³ Ten byl ale spíše volný, a proto Kusánova polemika byla v některých případech nesprávná.¹⁵⁴

Mikuláš měl za to, že Korán protiřečí jak sobě, tak Starému i Novému zákonu. Pokud to šlo, snažil se Kusánus vždy interpretovat korán tak, aby v rozporu s Biblií nebyl, stejně tak aby nebyl ani v rozporu sám se sebou. Tato snaha byla vedena přesvědčením, že korán obsahuje mnoho evangelijních pravd, i když Mohamed sám si to nemusel vůbec uvědomovat. Neboť sám Bůh všemohoucí tomu chtěl, aby mezi rozpory a rouhačstvím koránu byla ukryta evangelijní zvěst. Nalezne ji však ten, kdo ji s dostatečným úsilím hledá.¹⁵⁵ Vidíme, že Kusánus pracuje s dvojí rovinou textu svaté knihy islám. Jednou rovinou je to, co zamýšlel Mohamed, druhou to, co zamýšlel Bůh a co si Mohamed při sepisování textu koránu neuvědomoval. Pokud ovšem nebylo možné sloučit s evangeliem některá protikladná tvrzení, stavěl se Mikuláš vždy na stranu evangelia. Tím se někdy podle Hopkinse Kusánský dopouštěl nesprávné interpretace textu. Svůj podíl na tom měla i závislost našeho myslitele na ne vždy přesném překladu. Hlavním důvodem nadinterpretace koránu je ovšem dle Hopkinse Kusánův nadšený optimismus renesančního humanisty, především jeho víra v jedinou zbožnost s mnohostí ritů, ke které se hlásí jak v *De pace fidei* tak v *Cribratio Alcorani*.¹⁵⁶

¹⁵³ Kusánovým zdrojem byl první úplný překlad koránu do latiny, který z pověření Petra Ctihodného pořídil Robert Keton (1110?-1160?). Tento překlad byl dokončen roku 1143 a byl hojně rozšířen po západní Evropě. Kusánus se k němu dostal na basilejském koncilu a později si pořídil svůj vlastní exemplář pro svou knihovnu v Kues. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alcorani: translation and analysis (second edition)*, s. 15.

¹⁵⁴ *Ibid.*, s. 14–15.

¹⁵⁵ Kusánský, M., *Cribratio Alcorani*, II, 19 (158).

¹⁵⁶ Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alcorani: translation and analysis (second edition)*, s. 21–22, 26–27.

4.2 Giovanni Pico della Mirandola: *Conclusiones*

Stejně jako Mikuláš z Kusy i Giovanni Pico della Mirandola byl hledačem smíru. Zatímco Kusánský ve svých mnohých spisech představil originální filosofický systém a dosažením harmonie a jednoty se zabýval v oblasti filosofie náboženství, Pico se snažil nejenom o soulad náboženských, ale i filosofických směrů a to v každém ze svých děl, ať už explicitně nebo implicitně.¹⁵⁷ Proto byl svými současníky nazýván „knížetem svornosti“ a jeho filosofie bývá označována jako synkretická¹⁵⁸. Monumentálním pomníkem Píkova synkretického úsilí jsou jeho *Conclusiones (Teze)*, jejichž vydání předcházelo plánovaným, leč neuskutečněným římským disputacím¹⁵⁹ o učení všech národů či sekt.

Conclusiones jsou soupisem 900 tezí rozdělených do dvou hlavních částí. První část čítající 402 tezí je možno označit za část historickou, jelikož představuje výroky jednotlivých filosofických a teologických směrů či tradic. Jednotlivé teze jsou přitom řazeny v opačném historickém sledu. První jsou teze latinských scholastiků, poté arabských myslitelů, řeckých peripatetiků, platoniků, pythagorejců, chaldejských theologů, teze Herma Trismegista a nakonec výroky židovských kabalistů. Druhá sada 498 tezí je předložena na základě Píkova vlastního názoru (*secundum opinionem propriam*) a je rozdělena následovně: paradoxní konkluze o souladu mezi Platónem a Aristotelem; filosofické konkluze, které nejsou v souladu s běžnou filosofií; paradoxní konkluze o nové filosofii; theologické konkluze, které nejsou v souladu s běžnou theologií; konkluze o Platónové nauce; konkluze o *Knize příčin*; konkluze o

¹⁵⁷ V tomto kontextu bychom měli interpretovat i ty Píkovy spisy, které s jeho synkretickým úsilím nemusejí být na první pohled spojovány a které jsou tudíž předmětem ostrých interpretačních sporů týkajících se především *Řeči o důstojnosti člověka*. Srov. Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 7–8. Ke zhodnocení *Oratio* v kontextu dalších Píkových děl viz kapitola Postavení člověka v univerzu, s. 35–37.

¹⁵⁸ Viz např. Dulles, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, s. xi, Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. ix–x, 17 ad. či Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 67.

¹⁵⁹ Disputace o filosofických a teologických otázkách byly běžnou praxí scholastiky. Nesmíme si ovšem myslet, že s příchodem nové epochy došlo ve způsobu filosofování k odvrhnutí všeho, co náleželo k předcházející tradici, proti které se většinou její nástupci chtěli vymezit. Disputace nebyly ve věku kreativního renesančního myšlení pouze odumírající středověkou institucí, ale byly běžnou praxí ve veřejných i soukromých diskusích, neboť intelektuálové v raném tiskařském období byli stále poměrně velkou měrou závislí na orálním přenosu myšlenek. Tak například debaty ve Ficinově platónské akademii, které zahrnovaly jak klasiky tak scholastiky, je těžké rozeznat od disputací na středověkých univerzitách či v kláštřích. Mirandolův projekt byl však už v jeho době považován za jedinečný, neboť se vyznačoval obrovským počtem tezí. Plány na tak rozsáhlé disputace totiž byly běžnější až v 16. století, kdy se jejich iniciátoři snažili Píka předčít. K těmto následovníkům patřil např. Jacopo Mazzoni (1548–1598), který v roce 1576 vydal seznam 5197 tezí. Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 4–5.

matematice; numerologii; konkluze o Zoroastrovi a jeho chaldejských komentátorech; konkluze o magii; konkluze o chápání orfických hymnů podle magie a úplným závěrem kabalistické konkluze potvrzující křesťanské náboženství.¹⁶⁰

Mirandolovým záměrem bylo smířit všechny filosofické a teologické školy a myslitele, neboť Pico byl přesvědčen, že všichni z nich měli v určitých věcech pravdu a že tyto jejich pravdivé názory jsou vzájemně slučitelné v jeden vyšší celek. Každý z myslitelů se tak podle něj podílí větší či menší měrou na filosofické pravdě, která překonává všechny rozpory a kontradikce. Pico přitom neuznává za platné a pravdivé celé systémy, ale pouze některé výroky, ani netvrdí, že všechny školy zastávají tutéž pravdu, jen vyjádřenou jiným jazykem. Vedle pravdivých výroků totiž existuje i mnoho výroků omylných a ty musí být odvrhnuty.¹⁶¹

Conclusiones byly vytištěny 7. prosince 1486 Euchariem Silberem v Římě. Jejich výtisk rozeslal Mirandola nejen na různá veřejná místa v Římě, ale i na všechny italské univerzity se slibem, že každému teologovi nebo filosofovi který se bude chtít zúčastnit jejich prodebatování v Římě uhradí cestovní výdaje. Jeden exemplář poslal také Marsiliu Ficinovi, aby o *Conclusiones* diskutoval se svými žáky a ostatními učiteli, s nimiž se stýkal. Další obdrželi významní teologové té doby. Teze měly být podrobeny zkoumání v apoštolském senátu tvořeném kolegiem kardinálů a papežem jakožto nejvyšším soudcem. Není známo, jak dlouho přesně měly disputace trvat, ovšem můžeme se domnívat, že Pico hodlal v Římě strávit celou zimu 1486–87, protože sem nechal přesunout svoji rozsáhlou domácnost a knihovnu. Disputace se neměly odehrávat dříve než na svátek Zjevení Páně (6. ledna), kdy se Kristu přišli poklonit Tři králové zastupující pohanské národy. Symbolika tohoto dne měla pro celkové vyznění Pikova projektu zásadní význam – měla být znamením podrobení se různých národů znovuobnovené křesťanské filosofii a teologii.¹⁶²

Papež Inocenc VIII. zamýšlené disputace ovšem brzo zakázal. Nejdříve vydal bulu, ve které nařídil zákaz pouze dočasný. Stěžoval si v ní mimo jiné na nový nezvyklý slovník a na nevídanou novotu termínů.¹⁶³ Posléze bylo papežskou komisí cenzurováno

¹⁶⁰ Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 15. Podrobněji včetně počtu tezí k jednotlivým oddílům a konkrétních myslitelů v historické části viz Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 204–207.

¹⁶¹ Srov. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 67–69.

¹⁶² Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 3–4.

¹⁶³ Je pravda, že jazyk *Tezí* je ve srovnání se soudobým vyjadřováním nekonvenční. Obsahuje obskurní symboly, konfliktní termíny a zvláštní neolatinismy, které byly Pikovou vlastní invencí. Problém s čtením a porozuměním textu tak mohli mít i Mirandolovi současníci, natož my, co jsme od doby vzniku textu vzdáleni více než půl tisíciletí.

třináct tezí s různým stupněm závažnosti. Na obranu proti nařčení z hereze Pico napsal *Apologii třinácti tezí* (*Apologia tredecim quaestionum*), ve které argumentuje mimo jiné tím, že mezi všemi jeho tezemi existuje skryté spojení, jež sdělení textu sjednocuje a jež není v rozporu s učením církve. Rozhodnutí papeže se tím bohužel nijak nezměnilo, ba naopak, papežská bula podepsaná 4. srpna 1487 totiž odsoudila celý Pikův projekt k neúspěchu. Trnem v oku papeži byly heretické teze prezentované v oddílu názorů jak Mirandoly samotného tak ostatních, další teze považoval za svým uším urážlivé. Zvláště pobouřen byl výroky opravujícími chyby pohanských filosofů a těmi, které si vážily klamání Židů a dalších národů podporujících jistá umění, jež se maskují za přírodní filosofii a jsou zhoubná jak pro katolickou víru, tak pro lidstvo a jež byly odsouzeny kánony a doktrínami katolických doktorů. Nejvíce potíží ale Pikovi způsobily esoterické konkluze (o pradávne theologii – *prisca theologia* a konkluze pozdních řeckých novoplatoniků), kabalistické teze (které přitom ironicky zamýšlel jako součást konvertování Židů) a jeho magické teze, kvůli kterým byl Pico podezříván z démonologie a čarodějnictví, ačkoli vůči těmto konotacím se jejich autor v *Apologii* distancoval. Inocenc byl ovšem rozrušen a nařídil, aby všechny kopie Mirandolových *Conclusiones* byly během tří dnů spáleny. Exkomunikován měl být navíc každý, kdo by je četl, opisoval, tiskl nebo poslouchal jiné, jak je čtou. Papežská bula, která odsoudila velkolepou ideu knížete svornosti k neúspěchu, měla být čtena na mši v každém městě a v každé diecézi křesťanského světa.¹⁶⁴

Záběr *Tezí* byl enormní. Pokrývaly mnohem širší okruh tradic, než jakýkoli jiný text pocházející z 15. století.¹⁶⁵ Autorova sečtělost ovšem nebyla výsledkem pouze jeho vlastního zájmu a pýle. Vliv na ni měly i vnější faktory, především „západní textové obrození umocněné tiskařskou revolucí“¹⁶⁶, která zpřístupnila literaturu většímu počtu čtenářů. Pico tudíž do svého souboru devíti set tezí nezahrnul pouze výroky všeobecně známé, ale chtěl v něm především představit myšlenky, které nebyly v obecném povědomí nebo byly zcela neznámé. Pico měl v úmyslu v rámci svého pokusu o syntézu veškeré dosavadní filosofie smířit dva nejvlivnější směry – platonismus a

¹⁶⁴ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 15n.

¹⁶⁵ *Ibid.*, s. ix.

¹⁶⁶ *Ibid.* Farmer nespecifikuje, co přesně oním západním textovým obrozením myslí. Předpokládám, že jde o renesanční zájem o staré texty, který zahrnuje hledání a zpřístupnění nových antických zdrojů, reinterpretaci a nové zhodnocení pramenů již známých, překlady včetně nových překladů již přeložených děl. Změnil se také způsob vyjadřování, které bylo uvolněnější a někdy méně argumentačně a terminologicky přesné ve srovnání se scholastikou. Proměnila se obliba literárních žánrů ve prospěch traktátů, dialogů, později dopisů a esejí. Srov. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 34n.

aristotelismus.¹⁶⁷ V *Conclusiones* se tak setkáváme s tezemi pozdněantických komentátorů k Platónovi¹⁶⁸ a Aristotelovi¹⁶⁹, jejichž znalost nebyla tehdy běžná. Mirandola zde dále představil esoterické doktríny připisované Zoroastrovi, Orfeovi, Hermovi Trismegistrovi a dalším, které řadil k tradici tzv. pradávnej theologie (*prisca theologia*), jejíž historie sahá až do doby Mojžíšovy. Pro tuto souvislost s počátky křesťanské víry je podle Pika zřejmé, že ony nauky jsou s křesťanstvím v souladu, stejně jako pythagoreismus a platonismus, který na tradici pradávnej theologie navazuje.¹⁷⁰ V konkluzích je také rozpracován ucelený systém přírodní magie. Konečně zlatým hřebem plánované debaty měl být náčrt Pikovy „nové filosofie“ (*philosophia nova*),¹⁷¹ jež byla podepřena třemi pilíři – naukami o emanaci a o korespondenci jednotlivých ontologických úrovní a učením o návratu všeho zpět k Jednu nebo-li Bohu.¹⁷² Tyto původem novoplatónské nauky hodlal Pico uvést v soulad s křesťanstvím, stejně jako s ním byly v souladu všechny teze zveřejněné *secundum opinionem propriam*, neboť dle autora nebylo ve spisu nic, co by svatou církví římskou nebylo považováno za pravdivé či alespoň pravděpodobné.¹⁷³

Novem v dosavadních synkretických snahách, které Pika odlišuje od všech jeho předchůdců, je Pikovo využití kabalistické literatury. Byl pravděpodobně vůbec prvním křesťanským myslitelem, který kabalou využíval, protože byl přesvědčen, že kabalistické spisy jsou založeny na tajné tradici sahající až do biblických dob. Kabala navíc pro Pika představuje autoritu „určitým způsobem paralelní k Bibli“, která je slučitelná

¹⁶⁷ Viz první teze druhého oddílu (*secundum opinionem propriam*): 1>1. Nullum est quaesitum naturale aut diuinum, in quo Aristoteles et Plato sensu et re non conueniant, quamuis uerbis dissentire videantur. Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 364. Souladu Platóna a Aristotela věnoval Mirandola později samostatné dílo *De Platonis Aristotelisque concordia (O souladu mezi Platónem a Aristotelem)*, které se bohužel ztratilo.

¹⁶⁸ Se zdroji z platónské tradice přitom Mirandola zacházel velmi překvapivě. Jeho interpretace platonismu byla odlišná od Ficiny, neboť Pico spoléhal především na post-plotínovské řecké filosofy Porfyria, Iamblicha a Procla, kterými se Ficino v té době ještě systematicky nezabýval. Dále vycházel z řeckého textu Plótínových *Ennead*, které Ficino dle Pika interpretoval obzvlášť špatně. Pico však pravděpodobně Ficinu přesvědčil, aby se věnoval nejenom výše uvedené triádě filosofů ale i dalším platónským filosofům po Plótínovi, protože ten začal jejich spisy krátce po publikování *Tezí* překládat. *Ibid.*, s. 12.

¹⁶⁹ Zahnutí Aristotela a jeho řeckých, arabských i latinských komentátorů považuje Kristeller za jeden z významných rysů, kterými se Pikova syntéza odlišuje od Ficiny. Druhým je jeho využití kabaly, kterému se budu věnovat níže. Srov. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 69.

¹⁷⁰ Ve skutečnosti je tomu naopak. Texty řazené k tradici pradávnej theologie jsou apokryfní díla, která vznikla v pozdním starověku, tedy až po Platónovi.

¹⁷¹ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 10n.

¹⁷² Nejeschleba, T., *Kníže svornosti" Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí*, s. 16n.

¹⁷³ Srov. část předmluvy k druhému oddílu konkluzí: In quibus omnibus nihil assertiue uel probabiliter pono, nisi quatenus id uel uerum uel probabile iudicat Sacrosancta Romana ecclesia, et caput eius benemeritum Summus pontifex INNOCENTIVS octauus, cuius iudicio, qui mentis suae iudicium non summittit, mentem non habet. Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 364.

s křesťanstvím.¹⁷⁴ Skrze *Conclusiones* tak Pico představil kabalou hlavnímu proudu renesančního myšlení. Tomu ovšem předcházely intenzivní přípravy. Pico shromáždil obsáhlý korpus hebrejských a aramejských textů. Ty mu do latiny přeložil jeden z jeho židovských učitelů – Flavius Mithridates¹⁷⁵, který s překladem začal asi půl roku před publikováním *Tezí*. Současně s tím Pico s Flaviem studoval hebrejské a aramejské texty a začal pod jeho vedením studovat arabštinu. Dalším pomocníkem byl Elia del Medigo (asi 1460-1497)¹⁷⁶, který Mirandolovi poskytoval překlady známých i neznámých děl Averroa a dalších arabských filosofů, které se dochovaly ve středověkých hebrejských překladech, protože jejich arabské originály byly ztraceny nebo zničeny.¹⁷⁷

Kabalistické konkluze tvoří podstatnou část Pikova hlavního synkretického díla. Z celkového počtu 900 tezí je jich celkem 119 (47 historických a 72 vyjadřujících vlastní názor), což svědčí o tom, že kabala v Pikově myšlení hrála významnou roli. Pro naše účely bude stačit, když se budeme zabývat pouze druhou sadou tezí, protože právě zde kníže svornosti explicitně vyjadřuje snahu sloučit je s křesťanstvím.¹⁷⁸ Tak Pico usouvztažňuje kabalou a učení o Trojici, když tvrdí, že:

„11>5. Každý hebrejský kabalista následující principy a výroky kabalistické vědy je nevyhnutelně nucen připustit bez dodatků, opomenutí či obměny přesně to, co křesťanská katolická víra tvrdí ohledně Trojice a každé božské osobě, Otci, Synu a Duchu Svatému.

Následek: Nejen ten, kdo popírá Trojici, ale každý, kdo ji zamýšlí jinak než katolická církev, jako ariáni¹⁷⁹, sabelliáni¹⁸⁰ a podobní, může být jasně popřen, pokud budou kabalistické principy přijaty.“¹⁸¹

¹⁷⁴ Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, s. 69n.

¹⁷⁵ Pocházel z Caltabellotty na Sicílii. Kolem roku 1466 konvertoval ke křesťanství. Jeho židovské jméno bylo zřejmě Samuel ben Nissim Bulfarag. Pro více informací viz http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0014_0_14011.html

¹⁷⁶ Židovský překladatel a komentátor původem z Kréty. Více viz http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/judaica/ejud_0002_0005_0_05063.html

¹⁷⁷ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 11.

¹⁷⁸ *Conclvsiones cabalisticæ numero .LXXII. secvndvm opinionem propriam, ex ipsis hebreorvm sapientvm fvndamentis christianam religionem maxime confimantes*. Ibid., s. 516.

¹⁷⁹ Stoupenci alexandrijského kněze Areia (cca 260–336), který popíral božství Ježíše Krista. Učení bylo odsouzeno na prvním ekumenickém sněmu v Níkaji r. 325.

¹⁸⁰ Sabellianismus počal na počátku 3. století v Římě šířit řecký mnich Sabellius, který hovoří o třech fázích zjevování se jediné božské osoby. Otec, Syn a Duch Svatý jsou božské monády, Trojice se tedy týká pouze vztahů, zatímco Bůh je jediný. Sabelliovo učení bylo odsouzeno synodou v Římě r. 262.

Další teze se týkají osoby Mesiáše. Hebrejský výraz mesiáš znamená pomazaný a původně označoval člověka, který byl pomazaný svatým olejem a mohl tak vykonávat kněžskou, panovnickou či prorockou funkci. Mesiášem byl tedy původně reálný člověk pomazaný k výkonu své funkce. V tomto významu se pojmu také používá v Hebrejské bibli¹⁸² – svaté knize judaismu. Pro Židy tedy byla novozákonní představa Mesiáše jako polobožské bytosti, která obětuje sama sebe pro záchranu ostatních z jejich hříchů, zcela cizí.¹⁸³ Podle Pika však právě onu představu lze najít v jiných dílech judaismu – měly jimi být kabalistické spisy, které Židé rovněž měli ve velké úctě.

„11>25. Každý kabalista musí připustit, že Mesiáš je má osvobodit od pekelného a ne od pozemského zajetí.“¹⁸⁴

„11>26. Každý kabalista musí připustit, že slova těch kteří jsou vzděláni v této vědě jasně říkají, že prvotní hřích bude odpykán příchodem Mesiáše.“¹⁸⁵

„11>30. Kabalisté podle svých vlastních principů musí nutně připustit, že pravý Mesiáš bude takový, že je správně nazván Bohem a Synem Božím.“¹⁸⁶

Pico prostřednictvím kabaly tudíž Židům ukázal, že Mesiášem je Ježíš Nazaretský, Syn Boží, který je nazýván také Kristem (z řec. Χριστός, pomazaný). To rovněž potvrdily události, které následovaly po jeho smrti.¹⁸⁷

¹⁸¹ 11>5. Quilibet hebreus cabalista, secundum principia et dicta scientiae Cabalae, cogitur ineuitabiliter concedere de trinitate et qualibet persona diuina, patre, filio, et spiritu sancto, illud precise sine additione, diminutione, aut uariatione, quod ponit fides catholica christianorum.

Correlarium: Non solum qui negant trinitatem, sed dui alio modo eam ponunt quam ponat catholica ecclesia, sicut Arriani, Sabelliani, et similes, redargui possunt manifeste si admittantur principia cabalae. Především druhá část teze jasně dokazuje, že Pico odsuzoval všechny heretické směry a že se v žádném případě nechtěl rozejít s katolickou církví. Papeže ovšem nepřesvědčil a byl jím postaven do řady těch, které sám kritizoval.

¹⁸² Neutrální biblistický termín označující část biblického kánonu, který je společný judaismu i křesťanství. Židé pro něj používají pojmenování Tanach, křesťané jej nazývají Starý zákon.

¹⁸³ Detailně k postavě Mesiáše v Hebrejské bibli viz <http://www.myty.info/view.php?navezclanku=mesias-v-hebrejske-bibli&cislocclanku=2005010001> a <http://www.myty.info/view.php?navezclanku=mesias-spasitel-v-hebrejske-bibli&cislocclanku=2008110001>.

¹⁸⁴ 11>25. Quilibet cabalista habet concedere quod messias eos a captiuitate Diabolica et non temporali erat liberaturus.

¹⁸⁵ 11>26. Quilibet Cabalista habet concedere ex dictis doctorum huius scientiae hoc manifeste dicentium, quod peccatum originale in aduentu messiae expiabitur.

¹⁸⁶ 11>30. Necessario habent concedere Cabaliste secundum sua principia quod uerus Messias futurus est talis, ut de eo uere dicatur quod est Deus et dei filius.

Kromě křesťanské interpretace kabaly přichází Pico s vlastním konceptem magie, která není v rozporu s církví. Věnuje mu celý devátý oddíl, který obsahuje 26 tezí. Pico rozlišuje mezi dvěma typy magie – „špatnou“ magii, kterou církev správně odsuzuje a potírá, protože nemá žádný základ v pravdě a využívá nepřátelské temné síly a „dobrou“ přírodní magii, která je církví povolena. Magie podle Pika náleží do oblasti přírodní vědy, je dokonce její nejvznešenější součástí.¹⁸⁸ Přírodní magii Pico staví na stejnou úroveň jako kabalou – je dílem Božím.

„9>6. Jakékoli vykonané zázračné dílo, ať už je magické, či kabalistické, či jiné, má být v první řadě přisouzeno Bohu slavnému a požehnanému, jehož milost štědře napájí zázračnými silami nadnebeských vod hloubavé lidi dobré vůle.“¹⁸⁹

Navíc:

„9>9. Neexistuje žádná jiná věda, která by nás více ujišťovala o božství Krista než magie a kabala.“¹⁹⁰

Neboť:

„9>7. Kristovy činy nemohly být vykonány skrze síly magie ani kabaly.
9>8. Kristovy zázraky jsou nejjistějším argumentem pro jeho božství, ne pro věci, které vykonal, ale pro způsob, jakým je vykonal.“¹⁹¹

Specifikem Píkových *Conclusiones* je uplatňování radikálních exegetických metod. Pico používá anagramy, pracuje se symbolismem písmen a slov, všímá si dokonce jednotlivých tahů štetce a křivek, ze kterých písmena a slova vznikají. Na první

¹⁸⁷ Srov. 11>38. Effectus qui sunt sequuti post mortem Christi debent convincere quemlibet Cabalistas quod Iesus Nazarenus fuit uerus Messias.

¹⁸⁸ Srov. 9>1. až 9>4.

¹⁸⁹ 9>6. Quodcunque fiat opus mirabile, siue sit magicum, siue cabalisticum, siue cuiuscunque alterius generis, principalissime referendum est in deum gloriosum et benedictum, cuius gratis supercaelestes mirabilium uirtutum aquas super contemplatiuos homines bonae uoluntatis quotidie pluit liberaliter.

¹⁹⁰ 9>9. Nulla est scientia quae nos magis certificet de diuinitate Christi quam magia et kabala.

¹⁹¹ 9>7. Non potuerunt opera Christi uel per uiam magiae uel per uiam cabalae fieri.

9>8. Miracula Christi non ratione rei factae, sed ratione modi faciendi, suae diuinitatis argumentum certissimum sunt.

pohled nedůležitá slova totiž ukrývají křesťanská tajemství.¹⁹² Větší sílu než slova s magickým významem mají ta slova, která nic neznamenaají. Je to proto, že slova mágů jsou hlasem Božím.¹⁹³ Bůh je přitom uzavřený sám v sobě a my ho poznáváme pouze když se ukrývá v temnotě:

„11>35. Pokud se Bůh v sobě chápe jako nekonečný, jeden a existující skrze sebe, poznáváme, že nic od něj nepostupuje, ale poznáváme jeho odloučení od věcí a jeho naprosté uzavření v sebe a jeho krajní, hluboké a osamělé stažení se do nejbzdálenějšího zákoutí jeho božskosti a poznáváme ho, jak se niterně skrývá v propastech temnoty, žádným způsobem neodhaluje sám sebe v šíři a hojnosti své božskosti a nádhery.“¹⁹⁴

Kabalistickými exegetickými metodami interpretuje Pico například Ježíšovo jméno, kterými potvrzuje správnost křesťanského výkladu osoby Ježíše Krista jako druhé božské osoby:

„11>7. Žádný hebrejský kabalista nemůže popřít, že jméno Ježíš, pokud ho interpretujeme podle metod a principů kabaly, označuje přesně toto a nic jiného, což je: Boha Syn Boží a Moudrost Otce, spojený s lidskou přirozeností v jednotu skrze předpoklad třetí božské osoby, která je nejhroucnějším plamenem lásky.“¹⁹⁵

Kromě symbolické exegeze písmen a slov Pico využívá také symbolismus numerologický. V textu *Coclusiones* jsou ukryty různé figury a znaky, jež odkazují k číslům čteným symbolicky.¹⁹⁶ Oddíl zakončující celý spis tvoří „72 kabalistických konkluzí podle Pikova vlastního názoru, které silně potvrzují křesťanskou víru za

¹⁹² Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 63.

¹⁹³ Srov. 9>19. až 9>21.

¹⁹⁴ 11>35. Si deus in se ut infinitum, ut unum, et secundum se intelligatur, ut sic nihil intelligimus ab eo procedere, sed separationem a rebus, et omnimodam sui in seipso clausione, et extremam in remotissimo suae diuinitatis recessu profundam ac solitariam retractionem, de eo intelligimus ipso penitissime in abyssu suarum tenebrarum se contegente, et nullo modo in dilatatione ac profusione suarum bonitatum ac fontani splendoris se manifestante.

¹⁹⁵ 11>7. Nullus hebraeus cabalista potest negare quod nomen Iesu, si eum secundum modum et principia cabalae interpretemur, hoc totum precise et nihil aliud significat, id est, deum dei filium patrisque sapientiam per tertiam diuinitatis personam, quae est ardentissimus amoris ignis, naturae humanae in unitate suppositi unitum.

¹⁹⁶ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 32, 517.

použití principů vlastních hebrejským mudrcům.“ Číslo 72 má přitom mystický význam, neboť označuje počet písmen jednoho z nejtajnějších kabalistických jmen pro Boha.¹⁹⁷ Vlastně celá struktura *Tezí* odkazuje k numerologickému symbolismu. *Teze* měly, jak víme, dvě hlavní části. Ty byly rozděleny podle dvou typů dokonalých čísel, které byly na Západě nejběžněji uznávány. Prvním typem byla čísla 6 a 28,¹⁹⁸ druhým pythagorejské číslo 10¹⁹⁹. V první části tezí se tudíž představuje 6 národů reprezentovaných 28 mluvčími. Druhá část zase původně měla 10 částí (jedenáctou Mirandola přidal až když bylo dílo v tisku). Příznačná je také Pikova touha po svornosti, tedy jednotě, která prostupuje celým spisem a explicitně se projevuje v jeho pokusu o smíření Platóna a Aristotela.²⁰⁰ Od antiky byla tato čísla používána náboženskými mysliteli jako komplementární symboly dokonalosti a dovršení. Farmer je toho názoru, že *Teze* – včetně plánovaných disputací – v sobě díky své symbolické struktuře ukrývají hlubší mystický a eschatologický význam.²⁰¹

Z *Tezí* a mnoha Pikových dopisů je zřejmé, že jeho záměrem bylo skrze vzkříšení antické moudrosti připravit duši na spojení s Kristem v jeho druhém příchodu. Debata nad devíti sty konkluzemi měla mít eschatologický rozměr a apokalyptickou naléhavost, čemuž nasvědčují mnohé indicie. Pico za místo konání disputací vybral sídlo papeže, teze rozdělil podle dokonalých čísel, které symbolizují dokonalost a završení, diskutéry nad tezemi označil za apoštolský senát a papeže za jeho nejvyššího soudce. Také začátek konání debaty na svátek Zjevení Páně nebyl stanoven náhodně. Není přitom zcela jasné, zda eschatologické smýšlení a představ apokalypsy byly pouhou metaforou, nebo vážným Pikových přesvědčením. Další možností je, že by celý tento projekt byl připomínkou Mojžíšova varování, že každý si musí skrze filosofii připravit cestu k nebeské slávě, dokud může. Podle Farmerova názoru nešlo jen o toto varování. V intelektuálním životě renesanční společnosti totiž hrál blížící se konec světa významnou roli. S tím, jak se letopočet přibližoval k magickému roku 1500, se v druhé polovině 15. století začaly mohutně šířit různé eschatologické spekulace. Ty se hojně uplatňovaly nejenom v díle náboženského a politického reformátora Savonaroly a jeho následovníků, ale například také u Marsilia Ficina, který jinak zaujímal vůči

¹⁹⁷ Srov. 11>56.

¹⁹⁸ Jedná se o čísla, která jsou složená ze všech svých dělitelů (6=1+2+3, 28=1+2+4+7+14).

¹⁹⁹ Číslo 10 je složeno z numerických korespondentů bodu, přímky, roviny a prostorového tělesa (10=1+2+3+4).

²⁰⁰ Výraznou symboliku má první teze prvního oddílu Pikových vlastních názorů, která pojednává o smíření Platóna a Aristotela. Viz pozn. 167.

²⁰¹ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 31.

Savonarolovi zcela nepřátelský postoj. Z toho můžeme vyvodit, že i Pikem zamýšlené římské disputace měly vážnější záměr než být jen největší scholastickou debatou v historii.²⁰²

²⁰² Ibid., s. 42–46.

Závěr

V předkládané diplomové práci jsem si připravila materiál pro kritické zhodnocení vztahu dvou velkých postav renesance, Mikuláše Kusánského a Giovanniho Pica della Mirandola. Ačkoli jsem se už dříve podrobně zabývala sekundární literaturou k tématu, nebylo možné vzhledem k velmi rozdílným názorům na věc uspokojivě zodpovědět otázku přímé návaznosti Mirandoly na Kusána. Proto bylo nutné přistoupit k analýze primární literatury. Pico sice na Mikulášovy spisy nikde explicitně neodvolává, ale díky pracem mnoha renesančních badatelů existuje několik podpůrných důkazů s rozdílnou mírou závažnosti. Ernst Cassirer stojící v počátcích zvýšeného zájmu o vliv Kusána na italskou renesanci, který vytknul především jejich ideovou a metodickou podobnost, přichází s dokladem, že Pico chtěl navštívit kardinálovu knihovnu. Ovšem o realizaci tohoto záměru se v celém Pikově díle bohužel dále nedozvídáme nic.

Více indicií poskytl na Kurt Flasch. Ten doložil, že už za Píkova života v Itálii existovaly edice kardinálových děl. Navíc v jednom z Kusánových děl našel zmínku o tom, že jeho učení už bylo v Itálii dobře známo a že jeho vliv dále poroste. To skutečně lze předpokládat, neboť Mikuláš udržoval kontakty s italskými vzdělanci a ani jeho smrt nezůstala v tomto prostředí bez odezvy. Bylo nutné tedy revidovat Garinovu tezi o izolaci Kusánových myšlenek. Další důkazy Flasch dodal na základě četby pramenů, kdy především v Pikových *Conclusiones* objevil principy se shodným významem a použitím, jaké můžeme najít i u Mikuláše. Je však otázkou, proč by Mirandola v tom případě svůj zdroj zamlčoval a odvolával se na autory mnohem starší. Nejsou podobnosti v myšlení obou filosofů tak dány spíše využitím shodných pramenů, které nezávisle na sobě byly formovány tehdejší duchovní atmosférou?

Tuto otázku jsem se snažila zodpovědět prostřednictvím analýzy tří společných témat objevujících se v Kusánově i Mirandolově filosofickém systému. V kapitole o kontrakci jsme viděli, že se oba naši myslitelé odvolávají na Anaxágoru, potažmo na pythágořejece a platoniky jako jeho zprostředkovatele.²⁰³ Jestliže přijmeme názor, že ve filosofii lze jen těžko přijít s něčím naprosto novým a že každé myšlení je do větší či menší míry závislé na předchozím vývoji, musíme definovat originalitu filosofování jako netradiční využití myšlenek předchůdců nebo jako jejich kritiku, která otevírá cestu k novému pohledu na věc. Za originální lze tak v tomto pojetí považovat Kusánovu filosofii, především pak jeho nauku o kontrakci. Pico v tomto případě podle mého

²⁰³ Pico della Mirandola, G., *Heptaplus*, 189.

názoru takové originality jako Kusánus nedosahuje a tak lze jen stěží tvrdit, že je pokračovatelem Kusánovým. Pikova četba Kusánových spisů není ani dokázána ani vyloučena. Stupeň pravděpodobnosti, že se Mirandola mohl dostat k některým jeho dílům je vcelku vysoký, ovšem nemůžeme tím Kusána prohlásit za hlavního inspirátora Pikova myšlení. Pico se, stejně jako ostatní renesanční myslitelé odvolává více na staré autority než na své současníky. To nemusí znamenat, že jejich myšlením nebyl ovlivněn. Ovšem způsob, jakým Pico používá princip kontrakce, odkazuje spíše než ke Kusánovi k novoplatonikům. Ani motiv mikrokosmu nepřebírá přímo od Kusána, protože tento starý motiv byl v minulosti hojně používán a i u renesančních intelektuálů se stal běžnou součástí obecného povědomí. Významné místo má například ve Ficinově pojetí důstojnosti člověka, který mikrokosmos považuje za střed všech jsoucích věcí.²⁰⁴ Motivem mikrokosmu chtěl Kusánus podle mne přiblížit své pojetí lidské přirozenosti jako kontrakce. Pico naopak představuje dva rovnocenné modely postavení člověka v univerzu, které se oba podílí na pravdě. Jakým přesným způsobem se, vzhledem k nikdy neuskutečněným římským disputacím, ale zřejmě už nikdy nedozvíme. Přímá návaznost tak nebyla prokázána ani v tomto případě.

Velkým tématem je pro oba filozofy jednota náboženství. Kusánus i Pico shodně zaujímají stanovisko, že existuje pouze jedna zbožnost, ke které ostatní vyznání mohou být přivedeny. To se má stát především prostřednictvím výroků, která ona vyznání sama hlásají. Za vnější mnohostí lze tak nalézt vnitřní jednotu, již podle jejich názoru zakládá křesťanský Bůh. Jednota náboženství je ale pro Pika součástí vyššího celku, totiž smíření všech filozofických škol a směrů. Pikův *pax philosophica* má tak širší záběr a větší ambice, než Kusánova idea *pax fidei*, kterou formovala zejména tehdejší nábožensko-politické situace v Evropě.

Před uzavřením mého pojednání si k tématu jednoty dovolím ještě dvě krátké poznámky. Zdá se, že Mikuláš ke konci života svoji koncepci rozšířil. V závěru svého posledního spisu *O vrcholu zření* Kusánus dává Bohu jméno Moc jako taková a různé filozofické školy chápe jako její různá vyjádření, čímž se přibližuje stanovisku, které zastával Pico. Ten se naopak svým posledním dílem *Disputationes adversus astrologiam divinatricem (Disputace proti věštecké astrologii)* některých idejí zřekl. To se týkalo především jeho názorů na magii, ale Pico odmítnul i některé dříve uznávané metody a autority, jako například alegorický symbolismus, kabalou a autory patřící k

²⁰⁴ Srov. Kristeller, P. O., *Osm filozofů italské renesance*, s. 51n.

tradici *prisca theologia*. Tato proměna byla tématem dlouhé debaty historiků o tom, zda jsou *Disputace* palinodií Pikových dřívějších spisů.²⁰⁵ Tento posun není dosud uspokojivě vysvětlen, ale musíme mít na paměti, že *Disputace* vyšly až po Pikově smrti a že je vydával jeho synovec Gianfrancesco, příznivce Savonaroly, který je pravděpodobně upravoval tak, aby neodporovaly učení tohoto reformátora a odpůrce pohanských vlivů. Pico se sice se Savonarolou přátelil už od svých studií, ale na sklonku života zřejmě mezi přáteli došlo ke konfliktu, když Pico nedodržel daný slib vstoupit do dominikánského řádu. Tuto skutečnost se Savonarola snažil zřejmě zmanipulovat, když při Pikově pohřbu v čele průvodu oplakávaly zemřelého Savonarolovy plačky. Dále v zástupu byli téměř všichni Pikovi přátelé i intelektuálové z okruhu kolem Lorenza Medicejského. Jen Ficino, zarytý odpůrce Savonaroly, chyběl.²⁰⁶ Nelze tak vyloučit, jestli i *Disputace* nebyly součástí celé Savonarolovy manipulace. Hodnotit tento spis bychom tak měli raději s opatrností a proto idea svornosti jako leitmotiv Pikova myšlení zůstává zachována.

Závěrem můžeme konstatovat, že shody a podobnosti v Kusánově i Pikově myšlení jsou dány jednak některými totožnými zdroji, které ovšem využívají každý po svém způsobu, jednak duchem doby, jejímiž zářnými reprezentanty oba jsou. Shodné rysy jejich filosofických systémů lze však podle mě nejadekvátněji vystihnout jejich novoplatónskou orientací, která se naplno projevila v jejich smířčím přístupu jak k náboženství, tak k filosofii, který oba svorně pojmají jako návrat mnohosti k jednotě.

²⁰⁵ Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, s. 145.

²⁰⁶ *Ibid.*, s. 150n.

Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

1. Kusánský, Mikuláš, *Cribratio Alkorani*, z latinského originálu do angličtiny přeložil J. Hopkins, in: Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1994.
2. Kusánský, Mikuláš, *De Coniecturis*, z latinského originálu do angličtiny přeložil J. Hopkins, in: *Nicholas of Cusa: Metaphysical speculations: Volume two*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis 2000.
3. Kusánský, Mikuláš, *On the Peace of Faith* [online], z latinského originálu přeložil H. Lawrence Bond, 2000.
Dostupné z: <http://www.appstate.edu/~bondhl/bondpeac.htm>. [cit. 31.března 2011]
4. Kusánský, Mikuláš, *O učenej nevedomosti*. Z latinského originálu přeložil A. Valentovič, Pravda, Bratislava 1979.
5. Kusánský, M., *O vrcholu zření*, překl. K. Floss, Praha 2003.
6. Kusánský, M., *Vědění o nevědění I, II*, překl. J. Patočka, in: Patočka, J. – Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001.
7. Pico della Mirandola, G., *Conclusiones nongentae*, vyd. a do angličtiny přeložil S. A. Farmer, in: *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe, Arizona 1998.
8. Pico della Mirandola, G., *Heptaplus*, vyd. a do italštiny přeložil E. Garin, in: týž, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze 1942.
9. Pico della Mirandola, G., *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*, přeložil D. Sanetrník, Praha 2005.

Literatura

1. Breen, Q., *Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric*, in: *Journal of the History of Ideas*, XIII, 1952, s. 385–426.
2. Cassirer, E., *Giovanni Pico della Mirandola. A study in the History of Renaissance Ideas*, in: *Journal of the History of Ideas*, III, 1942, s. 123–144, 319–354.
3. Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, 6. vydání, Darmstadt 1987.

4. Craven, W. G., *Giovanni Pico della Mirandola. Symbol of his age*, Genève 1981.
5. Dulles, A., *Princeps Concordiae. Pico della Mirandola and the Scholastic Tradition*, Harvard University Press, 1941.
6. Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press 2008.
7. *Encyclopedia of Philosophy, Second Edition*, Donald M. Borchert (red.), Macmillan Reference USA, Detroit 2006, 10 sv.
8. Farmer, S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*, Tempe, Arizona 1998.
9. *Filosofický slovník*, kol. autorů, 2. rozšířené vydání, Olomouc 2002.
10. Flasch, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in: Vasoli, C., *Le filosofie del Rinascimento*, Milano 2002, s. 175–192.
11. Floss, K., *Jednota, mnohost a novoplatónské tradice*, in: Žemla, M. (ed.), *Jednota a mnohost. Eckhart. Kusánský. Böhme. Ibn 'Arabí*. Sborník textů z česko-německého filosofického kolokvia, Praha 2002, s. 63–84.
12. Floss, P., *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004.
13. Floss, P., *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001.
14. Floss, P., *Vrchol zření v kontextu Kusánova myšlení*, in: Kusánský, M., *O vrcholu zření*, Praha 2003, s. 75–166.
15. Garin, E., *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze 1937.
16. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume two*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis 2000.
17. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's De pace fidei and Cribratio Alkorani: translation and analysis (second edition)*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1994.
18. Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, The Artur J. Banning Press, Minneapolis, 1983.
19. Johnston, M. D., *The Reception of the Lullian Art, 1450–1530*, in: *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 12, No. 1, 1981, s. 31–48.
20. Kraye, J., *Pico on the Relationship of Rhetoric and Philosophy*, in: Dougherty, M. V. (ed.), *Pico della Mirandola. New Essays*, Cambridge University Press 2008, s. 13–36.
21. Kristeller, P. O., *Giovanni Pico della Mirandola and his sources*, in: *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno*

- internazionale, Mirandola: 15-18 Settembre 1963*, Istituto nazionale di studi sul Rinascimento, Firenze 1965, Vol. I, s. 35–133.
22. Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007.
23. Kristeller, P. O., *Renaissance thought and its sources*, New York 1979.
24. Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956.
25. Lubac, H. de, *Pic de la Mirandole. Études et discussions*, Paris 1974.
26. Napoli, G. di, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Roma 1965.
27. Nejeschleba, T., „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí, in: Pico della Mirandola, G., *O důstojnosti člověka / De dignitate hominis*, Praha 2005, s. 7–50.
28. Pěnčíková, V., *Giovanni Pico della Mirandola a Mikuláš Kusánský*. Bakalářská práce, Katedra filozofie, Filozofická fakulta Univerzity Palackého v Olomouci. Olomouc 2008.
29. Safa, K., *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en glorie de métamorphoses*, Paris 2001.
30. Schwoebel, R. H., *Coexistence, Conversion and the Crusade against the Turks*, in: *Studies in the Renaissance*, The University of Chicago Press, 1965, Vol. 12, s. 164–187.
31. Watts, P. M., *Pseudo-Dionysius the Areopagite and Three Renaissance Neoplatonists: Cusanus, Ficino & Pico on Mind and Cosmos*, in: *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, James Hankins, John Monfasani, a Frederick Purness, Jr. Binghamton (eds.): Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987, s. 280–298.
32. Wirszubski, Ch., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, 1989.

Internetové zdroje

<http://www.comune.cortemaggiore.pc.it>

<http://www.jewishvirtuallibrary.org>

<http://www.myty.info>

Anotace

Tématem diplomové práce je vztah Mikuláše Kusánského a Giovanniho Pica della Mirandola. První část práce shrnuje relevantní sekundární literaturu k tématu. Ve druhé části je na základě studia pramenů provedena komparace některých shodných elementů v myšlení obou filosofů, která je východiskem pro kritické zhodnocení potenciální návaznosti Mirandolovy filosofie na myšlení Kusánského.

Autor: **Bc. Veronika Pěňčíková**

Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Název diplomové práce: **Mikuláš Kusánský a Giovanni Pico della Mirandola**

Vedoucí diplomové práce: **doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, PhD.**

Počet znaků: 149 056

Počet příloh: 0

Počet titulů použité literatury: 41

Klíčová slova: **renesanční filosofie, Mikuláš Kusánský, Giovanni Pico della Mirandola, 15. století**

Annotation

The theme of this thesis is the relation between Nicholas of Cusa and Giovanni Pico della Mirandola. The first part summarizes relevant secondary literature to the theme. In the second part the comparison of some identical elements in thought of both philosophers is made on the basis of source literature, which is the starting point for critical evaluation of the potential continuation of Mirandola's philosophy in Cusa's ideas.

Author: **Bc. Veronika Pěňčíková**

Department of Philosophy, Philosophical Faculty, Palacky University in Olomouc

Name of thesis: **Nicholas of Cusa and Giovanni Pico della Mirandola**

Supervisor: **doc. PhDr. Tomáš Nejeschleba, PhD.**

Number of text characters: 149 056

Number of appendices: 0

Number of works cited and works consulted: 41

Key words: **the Renaissance philosophy, Nicholas of Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, 15th century**