

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

Hledání Božího jména

**Mikuláš Kusánský a jeho úsilí o pojmenování
nepojmenovatelného**

Bc. Martina Petrášová

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Hledání Božího jména

**Mikuláš Kusánský a jeho úsilí o pojmenování
nepojmenovatelného**

Bc. Martina Petrášová

Vedoucí práce:

Mgr. Petr Pavlas, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2022

.....

Poděkování patří Mgr. Petru Pavlasovi, Ph.D. za odborné vedení, trpělivost a ochotu, kterou mi v průběhu zpracování diplomové práce věnoval.

Obsah

Úvod problematiky.....	1
1. Afirmativní a negativní teologie.....	4
1.1 Boží jméno v pozitivní teologii	5
1.2 Apofatické božstvo	7
2. Tetragrammaton	14
2.1 Boží jméno obecně.....	14
2.2 <i>In principio erat Verbum</i>	18
3. Bůh jako <i>coincidentia oppositorum</i>	22
4. <i>Maximitas a infinitas absoluta</i>	28
5. <i>Deus absconditus</i>	33
6. Vševidoucí	36
7. <i>Possest</i>	42
8. <i>Non-aliud</i>	46
8.1 Historie spisu <i>De non aliud</i>	46
8.2 Analýza pojmu <i>Non-aliud</i>	47
9. <i>Posse ipsum</i>	52
Závěr	55
Seznam použitých zdrojů.....	57
Resumé.....	59
Přílohy	60

*„A přece i ta největší sbírka světového ducha, jenž představuje kompilaci nejdůležitějších myšlenek, je jen směšným zlomkem z jeho samotné nekonečnosti.
Tak přemýšlej pokorně, příteli.“¹*

¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Über die belehrte Unwissenheit.*

Úvod problematiky

Diplomová práce se zabývá analýzou a interpretací hledání Božího jména ve vybraných dílech Mikuláše Kusánského (1401-1464). Cílem práce bude výklad některých filosoficky zajímavých a námi identifikovaných Božích jmen v kontextu Mikulášovy tvorby, jenž bude postupovat chronologicky od raných kázání po poslední dílo *O vrcholu zření*, ve kterém vrcholí jeho filosoficko-teologické myšlení.

Při zkoumání západoevropských pozdně středověkých intelektuálních dějin získává člověk mnohdy dojem, že stojí na prahu mezi dvěma epochami a je konfrontován viditelným přechodem, ve kterém se formují nové časy. Mikuláš Kusánský je s ohledem na svoji všestrannost i značný rozsah literárního díla charakterizován jako osobnost, která byla již za svého života v mnoha ohledech považována za výjimečnou.² Za svého života si vysloužil uznání, a nakonec i významné místo v evropských náboženských i kulturních dějinách.³

Předložená práce je rozdělena do devíti kapitol. V první je definována problematika pozitivní (katafatické) a negativní (apofatické) teologie. Pro dějiny křesťanské teologie se v tomto ohledu staly zvláště důležité spisy Dionýsia Areopagity z počátku 6. století. Kusánský jeho přístup přejímá a ve své nauce definuje tyto dva zásadní přístupy, které hledají odpověď na otázku možnosti poznání Boha a snaží se tak určit, nakolik je Bůh našemu materiálnímu světu transcendentní.⁴

Druhá kapitola se zabývá biblickým tetragrammatonem, který se u Kusánského objevuje v jeho prvním kázání *In principio erat verbum*. Tetragram, užívaný biblickým svatopiscem z tohoto důvodu později nazývaným jahvista (J), je nejsvětější jméno, které však lidský rozum nedokáže pochopit, neboť je podle Kusánského v zásadě slepý vůči božskému. Tetragram je složen ze čtyř hebrejských písmen, jod, he, vav, a znovu he, do latinky přepisovaných jako JHVH (případně JHWH). V židovské tradici je toto jméno při náboženských obřadech lektorem vyslovováno pouze jednou v roce, v období předcházející půstu před nejvýznamnějším hebrejským svátkem, jinak je nahrazováno opisem, např. „Adonai Elohim“ (Pán Bůh) apod. V systematické teologii panuje víceméně konsensus, že toto jméno označuje Boha dle jeho

² KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. Auf der Schwelle zweier Epoche. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 7-8.

³ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. III. Elemente seines Denkes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 17.

⁴ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 54-55.

všemohoucnosti a podle vnitřních vlastností; etymologicky odkazuje k „bytí“ a „stávání se“. Dle Kusánského je jedině toto jméno nejvyššímu Stvořiteli vlastní a označuje též nejvyšší tajemství.⁵

Třetí kapitola s názvem Bůh jako *coincidentia oppositorum* představuje výchozí bod pro výklad v dalších kapitolách. Kusánský usiloval celý život o poznání i uskutečnění základní jednoty, která je dle něj z metafyzického hlediska prvotní. Jeho záměrem bylo překonat dosavadní, aristotelsko-scholastický „dialektický“ způsob myšlení, jehož výsledkem bylo setrvávání v nesmiřitelných protikladech.⁶ Mikuláš se snažil dokázat, že touha po poznání, která vede k úsilí o absolutní poznání Boha, světa i člověka, je v posledku neadekvátní své ambici a nemůže zcela dojít cíle a naplnit svůj záměr.⁷ Z hlediska praktické filosofie, tedy etiky a politiky, je to vnitřní a vnější mír, co určuje směr jeho myšlení, založený na rovnováze a smíření. Jeho filosofické a teologické spisy směřují k univerzální celistvosti, v níž protiklady hrají komplementární, nikoli vzájemně se vylučující a destruktivní roli.⁸ Ve svém hlavním díle *De docta ignorantia* Kusánský uvádí, že Boží jméno, které představuje Boha samotného, je poznatelné pouze v Duchu, jenž je sám Největším jsoucím, a proto je zároveň i největším jménem. Pomocí vědy o nevědění (*docta ignorantia*) se dle něj ukazuje, že i výraz „Jednota“ (*Unitas*) či „Jedno“ (*Unum*), ačkoli se přibližuje adekvátnímu vystižení Největšího, je přesto stále nekonečně daleko od pravého jména Největšího, jimž je sám Největší.⁹

Ve čtvrté kapitole je představena Kusánského koncepce maxima. Podle této koncepce je Bůh označován jako Maximum, neboť právě maximum představuje to, co je největší samo o sobě a co nemá žádný protiklad.¹⁰ Minimum je totiž podle zásady *coincidentia oppositorum* v nekonečnu s maximem totožné, respektive „koincidující“. *Deus absconditus*, „skrytý Bůh“ je dalším označením Boha, jimž se Kusánský zabývá ve stejnojmenném spise *De Deo abscondito* a v této práci je tematizováno v páté kapitole; dílko vzniklo roku 1446 a je psáno formou dialogu mezi pohanem a křesťanem. Rozhovor ilustruje čtenářům nemožnost dosažení

⁵ STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 169.

⁶ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. III. Elemente seines Denkes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 16-17.

⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2. Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 24-25.

⁸ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. III. Elemente seines Denkes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 17.

⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 49.

¹⁰ Tamtéž, s. 22.

pozitivního poznání Boha, neboť Bůh jako transcendence přesahuje veškeré hranice, definice i všechna pojmová vymezení, která jsou lidským poznávacím schopnostem dostupná, dokonce i pojmy „bytí“ a „nebytí“. Není tedy v přísném slova smyslu nikterak označitelný a zůstává člověku skrytý.¹¹

V díle *De visione Dei*, jímž se v této práci zabývá její šestá kapitola, označuje Mikuláš Boha jako Vševidoucího. Kusánský ve spise rozlišuje dva druhy vidění: vidění člověka, s nímž máme bezprostřední zkušenost, a vidění Boha, které je viděním Vševidoucího neboli Kristovým viděním. V této kapitole jsou využity zvláště poznatky Helmuta Pfeiffera, habilitovaného na univerzitě v Bonnu v oborech filozofie náboženství a fundamentální teologie, který od roku 1984 působil v Kusánského institutu v Trevíru, a Gerharda Wehra, autora díla *Nicolaus Cusanus der Mystiker*.¹²

Sedmá, osmá a devátá kapitola práce se věnuje jménům *Non-aliud*, *Possest* a *Posse ipsum*. Spojení *Posse* (Moc, Možnost) a *Esse* (Bytí), se stává na konci Mikulášova života ústředním problémem jeho myšlení. Úvahy o *Posse* kontinuálně gradují od prvního Kusánského filosofického spisu *De docta ignorantia* (O učené nevědomosti) a vrcholí v jeho posledním díle *De apice theoriae* (O vrcholu zření).¹³

¹¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš; BOHNENSTÄDT, Elisabeth; HOFFMANN, Ernst; Wilpert, Paul; BORMANN, Karl: *Schriften in deutscher Übersetzung / Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – de quaerendo deum – de filiatione dei*, s.3.

¹² HAUBST, Rudolf. Vorwort zur deutschen Übersetzung. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 4.

¹³ FLOSS, Pavel. IV. Vyvrcholení Kusánova myšlení ve spise *O vrcholu zření*. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 104.

1. Afirmativní a negativní teologie

Od počátků západní filozofie panuje jistá shoda v tom, že lidské úsilí o moudrost je podmíněno vysokou mírou skromnosti. To potvrzuje již Sókratés svým programovým výrokem týkajícím se poznání nevědomosti, které však nelze ztotožňovat s rezignací na poznání: *Vím, že nic nevím*. Dionýsios Areopagita a po něm další zastánci negativní teologie si uvědomují, že veškerá domnělá zkušenost s Bohem je vlastně nezkušeností, zejména proto, že lidská moudrost, lidské vědění a poznání neodpovídají povaze Boží moudrosti, Božího vědění a poznání. V 19. století to byl například Kierkegaard, kdo zdůraznil nekonečný kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem. Reformátor Karl Barth (1886–1968) a škola teologů, kteří ho následovali, tento poznatek dovedli do velmi kontroverzních důsledků, a to v zásadním odmítnutí veškeré mystiky, ba dokonce náboženství jako takového.¹⁴

Co se týče povahy řeči o Bohu, teologie se dělí na afirmativní neboli pozitivní a negativní. Afirmativní (katafatická) teologie se opírá o kladné výroky o Božích vlastnostech. Bohu jsou připisovány určité predikáty, které je možno v tomto světě připisovat věcem, subjektům.¹⁵ Jak píše Mikuláš, „uctívání Boha v duchu a v pravdě je založeno na pozitivních výrocích, proto se každé náboženství v tomto aspektu nutně povznáší k uctívání Boha jako Jediného a Trojjediného, moudrého, milostivého atd.“¹⁶ Bohu je třeba přisuzovat všechny vlastnosti věcí a mluvit o něm pozitivně, neboť Bůh je par excellence příčinou všeho. Jelikož však tyto kladné atributy v případě jejich přisouzení Bohu existují mimo veškeré stvořené bytí, je třeba mu je, ovšem v jiném ohledu, všechny upírat.

Dionýsios, jak jej parafrázuje Mikuláš, dokonce uvádí, že „[...] negace jsou pravdivé v případě božských věcí, ale pozitivní výroky jsou nevhodné pro skrytost nevýslovných tajemství.“¹⁷ Podle Dionýsia není možno Boha nazývat ani bytím nebo skutečností, neboť i tyto termíny jsou vhodné pro věci a bytosti tohoto světa, ale nikoli pro Boha, jenž představuje základ všeho bytí.¹⁸

¹⁴ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. Auf der Schwelle zweier Epochen. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 17.

¹⁵ PETRŽELKA, Josef. Pozitivní a negativní teologie. In. *Dějiny filosofie I.* [online]. Cit. 27.12.2021. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps10/phil/web/z3.html>

¹⁶ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 54-55.

¹⁷ „die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind“, vlastní překlad: Zdroj: BENK, Andreas. Negative Theologie. In. *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet.* [online]. 2018 [cit. 28.11.2021]. Dostupné z: [Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)

¹⁸ Tamtéž.

Podle Dionýsia není afirmativní a negativní řeč o Bohu ekvivalentní, spíše je negativní řeč nadřazena afirmativní řeči. Co však je ona negativní řeč, jazyk tzv. negativní teologie?

Negativní (apofatická) teologie odmítá přisuzovat Bohu vlastnosti existující v tomto světě, neboť Bůh nemůže být ani vzdáleně podoben žádnému ze světských jsoucn, přesněji řečeno, jak to formuloval IV. lateránský koncil (1215), přisuzujeme-li čemukoli stvořenému podobnost Bohu, musíme si uvědomit, že tato podobnost je vždy spojena s větší nedpodobností. Takové přístupy se zrodily v tradici tzv. negativní teologie, popřípadě v její konfrontaci. Apofatická nauka upírá Bohu všechna jména a podle této koncepce je tedy Bůh nepojmenovatelný. Negativní učení o Bohu se tak stává nezbytným doplňkem či spíše předpokladem pozitivního; bez negativity by Bůh nebyl uctíván jako nekonečný, ale spíše jako určitá bytost. Jednalo by se tedy o idolatrii (modlářství). Již u Xenofana, u něhož se poprvé setkáváme s explicitní negativní teologií, je toto učení spojeno s radikální kritikou Homérových a Hésiodových mýtů.¹⁹

Dionýsios, jak jej Mikuláš interpretuje, se ve svém díle *O mystické teologii* dále vykládá nauku, prezentovanou jako „tajnou“ a pochopitelnou jen zasvěcenějším, která redukuje rozdělení mezi afirmativní a negativní teologií na jejich úplnou shodu či nejjednodušší jednotu, která již není dvojí a je nad veškerou negací a afirmací, tedy tam, kde se negace shoduje s afirmací, negativní teologie s afirmativní teologií. To je „nejtajnější“ teologie, k níž žádný filosof nedospěje a ani dospět nemůže, protože společný základní princip veškeré filosofie je jistý. Je jím zákon sporu, který tvrdí, že dva rozporné protiklady nemohou být pravdivé zároveň.²⁰ Proto mystik musí opustit rozum a veškeré poznatky, oprostít se sám od sebe, a následně se vydat vstříc temnotě. Poté zakusí, co rozum označil za nemožné. Je to shoda bytí a nebytí, která se stává samotnou nutností.²¹

1.1 Boží jméno v pozitivní teologii

Afirmativní čili pozitivní jména jsou taková jména bytostí a objektů, která kvůli jejich určité dokonalosti, jíž se vyznačují, jsou vztahována na Boha. Všechna tato jména již existovala dříve, než byla vztahována k Bohu. Podle Kusánského teorie musí tedy pozitivní jména náležet Bohu

¹⁹ BENK, Andreas. Negative Theologie. In. *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet*. [online]. 2018 [cit. 28.11.2021]. Dostupné z: [Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)

²⁰ Zdroj: KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 8. Briefwechsel mit dem Mönchen im Kloster Tegernsee. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 123.

²¹ Tamtéž, s. 123.

jen v nekonečně nejmenší míře, neboť jsou mu připisována podle nějaké vlastnosti bytostí. Dionýsios Areopagita, na nějž se Mikuláš opět odvolává, uvádí, že všechna afirmativní jména nejsou dostatečně obecná, neboť něco, co má protiklad, je možno přiřadit Bohu jen v nejobecnějším smyslu. Pokud bychom ho označili pravdou, jejím opakem by byla lež, nazvali-li bychom ho ctností, pak by byla jejím protikladem neřest, pokud ho nazveme například substancí, bude opozitem akcident atd. Jelikož on však není takovou substancí, která bez protikladu a bez pravdy není vším, lze mu tato jména dávat jen ve zcela omezeném rozsahu.²² Všechna označení, která jsou abstrahována z nějaké věci, již charakterizují, nemohou vystihnout Boha, který není něčím více či méně, neboť je vším. Kladná jména se přisuzují pouze na základě jeho nekonečné moci ve vztahu ke tvorstvu, neboť Bůh, jako nejvyšší všemohoucnost, může od věčnosti tvořit. Proto se mu jméno Stvořitel dává v souvislosti s tvořením.

Jak bylo již uvedeno výše, úvahy o Bohu v rámci afirmativní teologie jsou založeny na jeho vztahu ke stvoření. Bůh představuje Jednotu, která v sobě ale zároveň obsahuje nauku o Trojjednosti boží. Otec je jedno (*unum*), věčně plozený Syn je mu roven (*equum*), spojení (*connexum*) Jednoty a Rovnosti je pak Duch svatý. Syn je nazýván Synem, protože je roven Jednomu (*unum*) a Jsoucnu (*ens*).²³ Otec stvořil vše skrze Slovo, proto také Augustin nazývá Slovo uměním (*ars*) a ideou (*idea*) ve vztahu k tvorům. Stvoření začíná své bytí tím, že Bůh je Otec, Syn i Duch svatý, díky čemuž je v souladu celý řád světa. To jsou znaky, stopy či obrazy Nejsvětější Trojice obsažené ve všech věcech. Kdyby Bůh nedisponoval mocí tvořit, nebyl by Otcem, Synem ani Duchem svatým, nebyl by tedy vůbec Bohem.²⁴ To je vlastně Kusánského filosofická reflexe poetického vyjádření Božího tvoření pozitivním jazykem Bible:

„Na počátku Bůh stvořil nebe a zemi. Země pak byla pustá a prázdná, nad propastí byla tma a nad vodami se vznášel Boží Duch. Bůh řekl: „Ať je světlo!“ – a bylo světlo. Bůh viděl, že světlo je dobré, a Bůh oddělil světlo od tmy. Bůh nazval světlo „den“ a tmu nazval „noc“. Byl večer a bylo ráno, den první. Bůh řekl: „Ať je uprostřed vod obloha, aby oddělovala vody od vod!“ Bůh učinil oblohu a oddělil vody pod oblohou od vod nad oblohou – a stalo se.“ (Genesis 1:1)

²² KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 49.

²³ Tamtéž, s. 50-51.

²⁴ Tamtéž, s. 51.

V raných kázáních chápe Kusánský pozitivní teologii jako samotné východisko jakékoli teologie ve smyslu veškeré mluvy o božském. Boží působení, projevování a zjevování se děje prostřednictvím mnoha různých jmen; Bůh je tedy v tomto ohledu pojmenovatelný všemi jmény. Problematické by bylo, kdyby se projevy zbožnosti, jako jsou chvály, prosby, díky, pokání či klanění, braly doslovně v tom smyslu, že by byly realizované (a realizovatelné jen) ve vědecky přesném teologickém jazyce, a nárokovaly by si, že jsou popisem Boží přirozenosti, jaká je sama o sobě.²⁵

Mikuláš si je vědom, že výroky afirmativní teologie nejsou pravdivé v absolutním slova smyslu, ale pouze v omezeném, relativním smyslu. Je přesvědčen, že všechny popisy nebo přirovnání, které přisuzujeme Bohu, jsou převzaty ze stvořených, tedy pomíjivých věcí, a z lidských umění a věd. Nicméně náboženský život a bohoslužba se bez těchto pozitivních výroků neobejdou. Mikuláš je přirovnává k hliněným nádobám, jež uvnitř ukrývají nadpřirozený obsah: „Tento poklad však máme v hliněných nádobách, aby bylo zřejmé, že ta úžasná moc je Boží, a ne z nás.“ (2 Kor 4,7) Právě toto je důvodem pro jeho vstřícný postoj vůči negativní teologii. Lze říci, že Mikuláš na ni klade důraz tím, že poukazuje na její funkci korektivu teologie afirmativní.²⁶

1.2 Apofatické božstvo

Předmětem zájmu negativní aneb apofatické teologie je hledání vhodného označení pro Boha prostřednictvím vyloučení a negace. Vzhledem k Boží nedostupnosti je při řeči o něm vždy potřeba odebrat atributy, názvy a pojmy, které byly Bohu v rámci afirmativních nauk přisouzeny. Jak píše Mikuláš, již „velký Dionýsios“ požadoval, aby Bůh nebyl nazýván predikáty jako pravda, rozum, světlo a dalšími, která lze vyjádřit. Boží jméno je nevyslovitelné a nevýslovné, neboť Bůh je větší než vše, co lze pojmenovat, převyšuje každý předmět (objekt).²⁷

²⁵ STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s.155.

²⁶ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2. Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 35-36.

²⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 8. Briefwechsel mit dem Mönchen im Kloster Tegernsee. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 122.

Negativní teologie má pro mystiky středověku velký význam. Již u Dionýsia není negace prováděna s destruktivním záměrem, ale slouží k očištění poznatků o Bohu. Cílem je dokonce sjednocení se s Bohem. Apofatická nauka má pro Dionýsia a jeho studium mystiky revelační význam: ukazuje způsob, jak se dotknout a vidět Boha, který se vymyká jakémukoliv chápání. Negativní teologie tak získává mystagogický charakter. Učení Dionýsia Areopagity zaznamenává Mikulášova korespondence s mnichy z Opatství Tegernsee, kteří se zabývali studiem mystické literatury a usilovali o konkrétní zkušenost s Bohem. Areopagitovo základní přesvědčení spočívá v poznání, že ani všechny lidské výroky o Bohu by nestačily k dosažení jeho absolutní transcendence. Je tedy třeba se povznést od pojmenovatelného k nepojmenovatelnému, od popsateľného k nepopsateľnému. Vidění Boha, o němž lze vždy svědčit jen v nedostatečných obrazech, je tedy spíše neviděním, Boží světlo se stává neproniknutelnou temnotou. To však nelze zaměňovat s tmou v běžném slova smyslu, protože zde se jedná o světlo a temnotu Absolutna. Benediktinští bratři z Tegernsee se zajímali o podstatu mystiky plné hlubokých temnot, která je vede do propasti a bezednosti lidského chápání v případě, že překračuje rámec logiky. Jedná se o bytí Boha, který se – nepochopitelně – prezentuje jako nebytí. Kusánský o tom píše ve svém dopise ze 14. září bouřlivého roku 1453:

„Když totiž duch již není činný intelektem, stojí ve stínu nevědění. A když člověk vnímá temnotu, je to znamení, že je zde Bůh, kterého hledá. Je to jako když někdo hledá slunce: když se postaví přímo proti slunci, jeho slabý zrak se kvůli jeho záři zatemní. Tato tma je znamením, že hledač slunce kráčí po správné cestě. Kdyby totiž nepovstala tma, nešel by správnou cestou k nejslavnějšímu světlu.“²⁸

Jak si Kusánský všímá, téměř všichni učenci tvrdí, že tato temnota se objeví, když se od pojmu Boha odejmou všechny vlastnosti, takže hledající se pak setká spíše s ničím než s něčím. Kusánskému cesta však není určena těm, kteří hledají mystickou temnotu pro ni samu a zabývají se pouze a výhradně negativní teologií: *„Hledáme-li však Boha na cestě podle Jeho vlastností, nacházíme Ho pouze v lidském pojetí, a tedy skrytého.“²⁹*

Mistr Eckhart, jeden z nejdůležitějších představitelů středověké německé mystiky, v jednom ze svých kázání se uvádí: *„Miluješ totiž Boha jako Boha, Duchu, Osobu i Obraz – to vše musí jít*

²⁸ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2.Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 123.

²⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2.Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s.

*stranou. [...] Máš ho milovat takového, jaký je: jako ne-Boha, ne-Ducha, ne-Osobu, ne-Obraz. Dokonce jako čisté, jasné Jedno, oddělené od všeho Dvojiho. A v tomto Jediném máme věčně klesat od Něčeho k Ničemu. Kéž nám k tomu Bůh pomůže. Amen.*³⁰

Pro apologety raného křesťanství sloužily vlastnosti Boha, které měly být vyjádřeny negativními výroky, jako měřítko pro kritiku pohanské zbožnosti v Římské říši. Odkaz na neuchopitelnost Boha je směřován výlučně k náboženské kritice, aby tak hájil vlastní křesťanskou víru s ohledem na římský státní kult. U Řehoře Naziánského ve 4. století je zdůraznění nedostupné Boží transcendence poprvé teologicky-kritickým způsobem namířeno proti určitým formám samotné křesťanské teologie. Augustin prohlásil: „*Pokud něčemu rozumíte, není to Bůh.*“³¹ V teologii se legitimita negativní teologie v zásadě téměř nezpochybňovala, ale objevily se různé pokusy omezit její význam a ztížit přístup k ní. Například židovský filosof a teolog Maimonides sice obhajoval radikální formu negativní teologie, ale považoval ji za záležitost pouze pro vzdělané lidi, neboť pro prostý a nevzdělaný lid byla dostačující dogmata s jejich pozitivními věroučnými výroky. Henri de Lubac naopak varoval před předčasnou negativní teologií a upozorňoval, že je třeba naše představy týkající se Boha systematicky promýšlet, neboť hra na afirmaci a negaci není hrou bez pravidel. Hans Urs von Balthasar byl přesvědčen, že v každé církevní společné nebo osobní modlitbě je vyloučena negace. Tvrdil, že navzdory mnoha tvrzením o opaku není v Bibli vůbec žádná zmínka o negativní teologii a vysvětloval, že Bible proto nepotřebuje znát negativní teologii, protože je především Boží řečí ze sebe samé. Podle Balthasara je negativní teologie ve službě afirmace božské vznešenosti, která od počátku překračuje všechny formy duality ano–ne.

Apofatická teologie je nebezpečná mimo jiné pro věroučné výroky o Boží Trojici. Jak Kusánský tvrdí, podle negativní nauky Bůh není otec, syn ani duch svatý, ale je pouze nekonečný. Nekonečno jako takové není ani plodící (*generans*), ani plozené (*generatum*), ani plození (*generatio*). „*Ačkoli nekonečno můžeme vidět pouze ve věčnosti, přesto nekonečno, které je věčností, protože je negativní, nemůže být pojato jako plození, zatímco věčnost ano, protože je*

³⁰ „*Denn, liebst du Gott, wie er ‚Gott‘, wie er ‚Geist‘, wie er ‚Person‘ und wie er ‚Bild‘ ist, – alles das muss weg. [...] Du sollst ihn lieben, wie er ist: ein Nicht-Gott, ein Nicht-Geist, eine Nicht-Person, ein Nicht-Bild ist, mehr noch: wie er ein lauterer reines, klares Eines ist, abgesondert von aller Zweiheit. Und in diesem Einen sollen wir ewig versinken vom Etwas zum Nichts. Dazu helfe uns Gott. Amen.*“ Vlastní překlad. Zdroj: BENK, Andreas. Negative Theologie. In. *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet*. [online]. 2018 [cit. 28.11.2021].

Dostupné z: [Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet:bibelwissenschaft.de](http://Das-Wissenschaftlich-Religionspädagogische-Lexikon-im-Internet:bibelwissenschaft.de)

³¹ Tamtéž (německý překlad latinského originálu): „*Wenn du (etwas) begreifst, ist es nicht Gott.*“ Český překlad vlastní.

*potvrzením jednoty neboli největší přítomnosti. Je to tedy počátek bez počátku. Myšlenka [species in imagine] je začátkem začátku [principium a principio], projevem je vznik obou.*³² Pokud věčnost reprezentuje nekonečnost, nenáleží Otci více než nekonečnost, přesto však je věčnost spíše připisována Otci než Synu a Duchu svatému, zatímco nekonečnost se nepřipisuje jedné osobě více než druhé, protože nekonečnost je Otcem reprezentována jako jednota, Synem jako rovnost a Duchem svatým jako spojení obou.³³

V rámci negativní teologie je zde reinterpretována teorie slavného Eriugeny. Eriugena, stejně jako Dionýsios Areopagita, se pokusil sloučit pozitivní a negativní teologii. Usiloval o nalezení skutečné teologie, jež není ani pozitivní, ani negativní, nýbrž taková, která ví, kde se má uplatnit její pozitivní a kde negativní část. Uvádí, že rozpor mezi těmito dvěma přístupy je pouze zdánlivý, neboť když například afirmativní teologie označí Boha za Moudrost, tvrdí pouze, že tak může být nazýván, nikoli že je moudrostí ve vlastním smyslu, tedy v tom smyslu, že moudrost je v protikladu k pošetilosti, a zároveň je v souladu s negativní teologií, která moudrost upírá. Díky výše uvedenému je možné nějakým způsobem říci nevyjádřitelné. Eriugena řeší v rámci logiky a metafyziky problematiku kategorií (*praedicamenta*), které nejsou aplikovatelné přímo na Boha, protože stejně jako všechna ostatní jména mají každá svůj protějšek, tj. nevztahují se na Toho, jemuž nemůže nic odporovat, v němž není protikladu (kontradikce). Tato odvážná Eriugenova teorie představuje pokus o smíření metafyziky a logiky. Problém vidí především v přenositelnosti kategorií na Boha. V případě zkoumání božské podstaty kategorie zcela selhávají.³⁴ Analogie s lidským duchem utvářejícím se v bytí má umožnit pochopit, jak se nadpředmětné stává objektivním, aniž by se objevovalo v nějakém předmětu, tj. jak lze kategorie redukovat na metafory, ale přitom je zachovat. Jedno, které je z předmětného hlediska nebytím, lze přesto určit, protože se manifestuje ve svých mnohých podobách; tím je překonána prázdná negace.

Augustin otevřel cestu k negativní teologii osvojením zkušenosti, že člověk je sám sobě neznámou bytostí, Eriugena vyvozuje jednotu afirmativní a negativní teologie z objektivizace nadpředmětného. Viděl, že to, co pro nás má být, musí být „něco“ – ne sice objektivně určité,

³² KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2.Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 37.

³³ Tamtéž, s. 37-38.

³⁴ Eriugena dodává, že toto učení vystupuje proti těm, kteří věří, že kromě deseti rodů stanovených Aristotelem nelze dokázat žádný obecnější (*summum genus*). Zdroj: FLASCH, Kurt. *Metaphysik und logik im mittelalter*. In: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, s. 11.

ale naopak určující. Proto nazval Jedno nebytím. Viděl, že zcela neurčité „jedno“ by bylo prázdnu transcendentí; proto postuloval „translační platnost“ kategorií: metafyzika, která pochopila logiku, tj. zapoměla na její kategorie, se k nim vrací – ale jako k říši obrazů.

Kurt Flasch se proto ptá: podařilo se Eriugenovi skutečně vytvořit jednotu afirmativní a negativní teologie tak, jak zamýšlel? Je pravda, že univerzálně pojaté Boží plození/rození propojuje Boha a svět, a tím si *theologia affirmativa* ponechává své privilegium. Protože však vše, co je afirmativně rozpoznáno, jsou teofanie, obrazná zjevení, nikoli sama božská přirozenost, zůstává Bůh sám o sobě nevyjádřitelný a navrch má *theologia negativa*. Eriugena správně usuzuje, že v Jednom, které je definované jako nebytí samo o sobě, není co rozpoznávat a rozlišovat. Poznání se dostává k esenci (čili přirozenosti) pouze tam, kde je Jedno spojeno s určitým obsahem. Tuto potřebu se pokouší vysvětlit zákon života samotného Boha, pojatého jako beztvary (*informis*), který takto teprve dosahuje formy a určitelnosti. U Eriugeny však převládá názor, který vidí potřebu determinace jako projev slabosti stvořených jsoucen. Teofanie jsou stvořené mody Jednoho. Bytí je ve shodě s myšlením, ale božská přirozenost je pro Eriugenu nad myšlením, tj. *par excellence* nepoznatelná. Eriugenova afirmativní teologie je tak pohlcena negativní teologií; neboť právě tam, kde chce předložit příklad jejich spojení, zůstává v podstatě jen negativní. Z výše uvedeného podle Flasche vyplývá, že Eriugenovi se nepodařilo filozoficky smířit logiku s metafyzikou.³⁵

Z hlediska negativní nauky se nenachází v Bohu nic jiného než nekonečno. Proto se také vymyká jakékoli možnosti poznání, jak na tomto světě, tak i světě budoucím, neboť nikdo nemůže pochopit nekonečné světlo, je-li vůči němu zatemněn. Toto „nedostupné světlo“ není fyzickým či fyzikálním světlem, které má jako svůj protějšek tmu, ale je nejjednodušším světlem, které neustále září v temnotě našeho nevědění a nemůže tak být touto temnotou pochopeno. Bůh jako „nevýslovné jméno (*nomen ineffabile*) je absolutní transcendentí, poznatelnou pouze sama sobě.

³⁵ FLASCH, Kurt: *Metaphysik und logik im mittelalter*. In: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, s. 11-14.

Negativní teologie obvykle připouští, že lidský rozum není schopen sám rozpoznat Boží přirozenost, ale kriticky poznamenává, že tuto překážku lze překonat díky Božímu zjevení. Zjednodušeně řečeno, zásada zní: o Bohu není možné nic vědět, pokud se nám nezjeví.

Zatímco negativní teologie rozšiřuje vzdálenost mezi Bohem a člověkem, křesťanský Bůh tuto vzdálenost překonává díky Vtělení, protože v Kristu může skutečně komunikovat sám sebe. Je však třeba mít na paměti, že víru ve vtělení Boha lze uchopit pouze fragmentárně, prostřednictvím novozákonních textů (které jsou mimochodem v této otázce „polyfonní“), a že zejména ústřední chalcedonské věroučné formule popisují Ježíšovu lidskou a božskou přirozenost negativně a paradoxně: viz například „nerozdělený a nesmíšený“ vztah obou přirozeností v Kristu. Pokud by se zjevení bývalo přestalo chápat jako předávání nadpřirozené nauky, kterou lze zachytit v jednotlivých biblických nebo dogmatických větách, vyvstala by otázka, zda a do jaké míry lze vůbec adekvátně vyjádřit jazykem zkušenost zjevení, při níž je člověk zasažen něčím, co jím existenciálně otřese.

Hlavní myšlenky negativní teologie se dostaly do oficiálních církevních dokumentů. Zvláště významným milníkem se v církevních dějinách stalo již zmíněné prohlášení IV. lateránského koncilu z roku 1215, které bylo označeno za „základní zákon pro všechna teologická srovnání mezi Stvořitelem a stvořením“: mezi Stvořitelem a stvořením nelze najít tak velkou podobnost, aby mezi nimi nebylo možné najít ještě větší nepodobnost. Nelze tudíž konstatovat žádnou podobnost Boha a člověka, která by zároveň nezahrnovala ještě větší odlišnost. Koncil tak potvrzuje, že v oblasti Boží transcendence veškeré srovnávání zcela selhává.³⁶ O tom hovoří i filosofické pravidlo Kusánským tolik zdůrazňované: *inter finitum et infinitum nulla proportio* (mezi konečným a nekonečným není žádný poměr).

Mikuláš během svého filosofickoteologického vývoje nabyt přesvědčení, že při poznávání Boha jsou validní negace, neboť v této oblasti jsou afirmace nedostatečné. Čím nedokonalejší je pojem, který se neguje o nejdokonalejší bytosti, tím pravdivější se vyvozuje závěr. Je tedy pravdivější, že Bůh není bytí, než že není život nebo inteligence, pravdivější, že není opilost, než že není ctnost. U afirmací je tomu naopak. Je pravdivějším tvrzením, že Bůh je inteligence

³⁶ BENK, Andreas. Negative Theologie. In. *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet*. [online]. 2018 [cit. 28.11.2021]. Dostupné z: [Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)

nebo život, než že je země, kámen, těleso.³⁷ Přesto lze s Dionýsiem Areopagitou dodat, že „nepodobná zobrazení“ (např. Bůh je má skála, Bůh je lev) mají jednu velkou výhodu: nehrozí u nich ztotožnění označujícího a označovaného. I nevzdělaný a nezasvěcený člověk pozná, že jde o metaforu, a nehrozí tedy modlářství, jaké může spíše nastávat tehdy, řekne-li se, že Bůh je světlo, moudrost či moc.

³⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2. Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 38.

2. Tetragrammaton

Po přiblížení negativní teologie je namístě analyzovat Boží jméno, považované tradičně a obvykle za jediné „vlastní Boží jméno“, tedy jméno nejvíce svaté: tetragrammaton, o němž se Kusánský zmiňuje již ve svém prvním kázání *In principio erat verbum*. První podkapitola této části pojednává o Božích jménech obecně, následující část se zabývá již samotným tetragramem.

2.1 Boží jméno obecně

Bible, její rukopisy, překlady, edice a tisky na mnoha místech ukazují, jak pochybná je jakákoli řeč o Bohu a Božích jménech. Problém vyjádření Božího jména v běžném verbálním jazyce totiž souvisí s tímto jménem samotným a jeho používáním. Jak se vypořádat s požadavkem znát Boží jméno, když je nepoznatelné? Nejen různorodost a rozporuplnost biblických obrazů Boha, ale i Ježíšova metaforická řeč o Bohu vyjadřují nedostupnost a neuchopitelnost Boha a lze je použít i za účelem zpochybnění každého obrazu Boha. Zde se projevuje základní dialektika biblické řeči o Bohu, která vrcholí problematikou Božího jména: je zároveň zjevením i odstupem, blízkostí a vzdáleností. Člověk-čtenář, zdá se, usiluje o to být moudřejší než svatopisci, kteří se v biblických dobách snažili respektovat tajemství Božího jména. Jen ten, kdo ví, že vždy existuje něco, co nelze vyjádřit slovy, se může odvážit pokusit se přiblížit Boha slovy. Sama Bible hovoří o Bohu a jeho jménu mnoha způsoby a nezřídka rozporně, přinejmenším na první pohled:

„Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, který tě vyvedl z Egypta, z domu otroctví. Neměj žádné bohy kromě mne. Nevytvářej si modly v podobě čehokoli nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Neklaň se jim a nesluž jim, neboť já Hospodin, tvůj Bůh, jsem Bůh žárlivě milující. Trestám nepravost otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kdo mě nenávidí, a prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kdo mě milují a zachovávají má přikázání.“
(Ex 20:3–5)

„Hle, přijdu k synům Izraele a řeknu jim: „Poslal mě k vám Bůh vašich otců.“ Co jim odpovím, když se mě zeptají: Jaké má jméno?“ Tehdy Bůh Mojžíšovi řekl: „Jsem, který jsem.“ A dodal: „Takto promluvíš k synům Izraele: Poslal mě k vám Jsem.“ (Ex 3,14–15)

„Bůh dále Mojžíšovi poručil: Řekni Izraelcům toto: ‚Posílá mě k vám Hospodin, Bůh vašich otců, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův a Bůh Jákobův.‘ To je navěky mé jméno, jím si mě budou připomínat od pokolení do pokolení.“ (Ex 3,15)

Vedle samotného tetragramu, tedy Božího jména Jahve, a označení Bůh (Elohim) zná biblická hebrejšтина řadu dalších jmen nebo označení podobných jménům. Existují slovní útvary příbuzné s „Elohim“, jako „El“ nebo „Eloah“, které jsou překládané rovněž jako Bůh, dále jméno „Šaddaj“, které může ve velmi odlišných konotacích znázorňovat jak výchovnou, tak i trestající či dokonce ničivou moc, ve Starém zákoně však především znamená moc Boží, kterou nelze srovnávat s žádnou jinou. Nejobtížnější otázkou zůstává: jak uchopit vlastní jméno Boha? Lze nalézt východisko z problematiky „imanentní intepretace“, tedy z výkladu, že Bůh je svou vlastní metaforou? Na tuto otázku není snadné najít odpověď.³⁸ Podle Scholema se v dílech některých kabalistů uvádí, že Boží jméno JHVH se může zjevit jako svrchovaný předmět meditace v posledních okamžicích mučedníků. Údajně existuje spis představující vzácný doklad svědectví o těchto zážitcích.³⁹

Již od starověku se dbalo, aby nebylo Boží jméno zbytečně vyslovováno. Vždyť i jedno z přikázání z Desatera zní:

„Neužívej jméno Hospodina, svého Boha, nadarmo, neboť toho, kdo by užil jeho jména nadarmo, Hospodin neponechá bez trestu.“ (Ex 20:7)

A dále: *„Nezobrazíš si Boha zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující, stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Ex 20:2-6)*

Existovala jistá obava ze zneužití tetragramu JHVH k magickým praktikám, neboť znát Boží jméno by znamenalo do jisté míry disponovat Boží mocí, dokonce jí manipulovat, což bylo považováno za krajně nebezpečné. Pronášení Božího jména bylo postupně omezováno pouze na denní modlitby v chrámu, později bylo používáno při výjimečných příležitostech, následně

³⁸ EBACH, Jürgen. Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht. In: *Gottes Name(n)-Bibel und Kirche* 2/10, s. 4.

³⁹ SCHOLEM, Gershom Gerhard. In: *Hlavní proudy židovské mystiky*, s. 223.

se začalo nahrazovat opisem, např. již zmíněnými jmény „Adonaj“ (Pán), „Elohim“ (Bůh) či „Ha-Šem“ (Jméno) apod. Výslovnost psaného jména JHVH upadla v zapomnění, i díky povaze biblického záznamu, který na rozdíl od pozdější a moderní hebrejštiny (ivritu) neuvádí samohlásky (vokalizační značky).

Vlastní jméno Boží, alespoň podle židovského ortodoxního pojetí (převzatým především v renesanci křesťanskými kabalisty a dalšími mystiky), je tedy zapsáno v Písmu. Je to jméno nejposvátnější, nevyslovitelné a intelektu nepochopitelné: tetragrammaton (τετραγράμματον), tetragram čili „čtyřpísmenní“, skládá se totiž ze čtyř již zmíněných souhlásek hebrejské abecedy jod-he-vav-he. Protože neznáme samohlásky, které k němu patří, nevíme, jak se toto jméno vyslovovalo; navíc se již od biblických dob obvykle nevyslovuje. Ačkoli izraelský Bůh jakožto pojem, metafora či symbol – z hlediska dějin náboženství – evidentně přejal některé rysy božstev z okolních kultů (zatímco jiné radikálně odmítl), myšlenka, že JHVH je Bůh, kterého uctívají jiné národy pod jiným jménem, je Bibli cizí. Nositel tohoto jména je exkluzivní a jeho jedinečné jméno jako takové je proto nepřeložitelné. Nicméně, co je možné přeložit, je náhradní slovo za psaný tetragram. Septuaginta, která platí za nejvlivnější překlad hebrejské Bible do řečtiny, stejně tak i Nový zákon, nabízí řecké slovo „Kyrios“ (Pán) jako překlad slova „Adonaj“ reprezentující Boží jméno. Ale i zde je patrné, že se jen obtížně nějaké slovo jednoho jazyka shoduje se slovem jiného jazyka. „Adonaj“ a „Kyrios“ se totiž shodují jen částečně. „Adonaj“ je sice příbuzné s běžnějším hebrejským slovem „Adon“, ale je to speciální slovo a zvukový útvar, který se používá výhradně pro izraelského Boha, což pro řecké „Kyrios“ neplatilo.

Po obecnějším úvodu je nyní třeba prozkoumat, jak chápe Boží jméno pozdně středověký (či raně renesanční) filosof a kardinál Mikuláš. Kusánský považuje za pohany ty, kdo uctívají Boha výhradně *a posteriori*, na základě jeho tvoření, a nikoli z důvodu jeho podstaty jako absolutna. Kusánský je v duchu aristotelského hylomorfismu přesvědčen, že každé jméno je spojeno s pojmenovávanou věcí tím, že forma přidaná k materii dává vznik jménu. Přesto však tvrdí, mluvě tentokrát spíše jako platonik, že jména nevycházejí z přívlastku, nýbrž existují od věčnosti.⁴⁰

⁴⁰ KUSÁNSKÝ, Mikuláš; Steiger, Renate; Steiger, Renate; Hoffmann, Ernst; Wilpert, Paul; Bormann, Karl; Santinello, Giovanni: *Schriften in deutscher Übersetzung / Der Laie über den Geist: Idiota de mente*. Lateinisch – Deutsch, s. 11. Vlastní překlad.

Delší pasáž z *De docta ignorantia* osvětluje Kusánského postoj k problematice Božího jména lépe, proto se vyplatí ji citovat *en masse*:

„Pohané pojmenovávali Boha podle vztahů ke stvořením. Například Jupiterem ho nazývali pro jeho obdivuhodnou dobrotu. Julius Firmicus totiž říká, že Jupiter je tak dobré nebeské těleso, že kdyby na nebi vládl jen on, lidé by byli nesmrtelní. Saturn je označován za Boha kvůli své přemýšlivosti a vynalézavosti v tom, co je nezbytné pro život, Mars kvůli úspěchům ve válce, Merkur kvůli rozvážnosti, Venuše kvůli lásce, která udržuje přírodu, Slunce kvůli síle pohybu v přírodě, Měsíc kvůli uchování vlhkosti potřebné k životu, Cupid kvůli jednotě obou pohlaví, proto byl také nazván Přírodou, protože skrze pohlaví obsahuje rody věcí. Hermés říká, že vše živé i neživé v sobě obsahuje dvojí pohlaví, a proto je archetypem všeho; Bůh tedy představuje mužské a ženské pohlaví, jehož vnějším projevem jsou Cupid a Venuše. Ve stejném smyslu opěvoval všemocného Jupitera jako plodící a rodící božstvo římský Valerius. Venuši nazývali dcerou všemocného Jupitera, od něhož pochází příroda a vše, co je jí dáno.

Například stavby chrámů (panteony), v nichž byly uprostřed pod širým nebem vybudovány oltáře nekonečna, značí, že pohané pojmenovávali Boha různě podle jeho vztahu ke stvořeným věcem. Všechna tato jména jsou jen rozvíjením jediného nevyslovitelného jména, a protože jméno, které skutečně náleží Bohu, je nekonečné, obsahuje v sobě nespočet takových jmen převzatých z jednotlivých dokonalostí. Proto je také rozvíjení tohoto jména vícenásobné, vždy schopné násobení, a každé jednotlivé jméno se vztahuje ke skutečnému a nevýslovnému jménu jako konečné k nekonečnému.

Pohané se vysmívali Židům, kteří uctívali jediného nekonečného Boha, i přesto, že o něm nic nevěděli. Všichni sice věřili v jediného největšího Boha, nad něhož není nic většího, nicméně rozdíl spočíval v tom, že Židy a Sásánovci byl uctíván ve své nejjednodušší jednosti jako ztělesnění všech věcí, zatímco jiní ho uctívali ve smyslu rozvinutí jeho božství a jako vodítko k příčině a principu bylo chápáno to, co bylo známo smyslům. Na posledním stupni této cesty upadl do omylu prostý lid, který bral rozvinutí božství nikoli jako obraz, ale jako pravdu, čímž se mezi lidmi rozšířilo modlářství, zatímco ti vzdělanější zpravidla správně uvažovali o Boží jednotě. [...]

Nepopíráme, že někteří pohané o Bohu – reflektující jšoucnosti (bytí) věcí – nepochopili, že existuje mimo věci jinak než jen jako pouhá abstrakce, jako například první materie, která

existuje mimo věci pouze jako abstrakce. Ti uctívali Boha ve stvořeních a také filozoficky zdůvodňovali modloslužbu. Někteří také věřili, že Boha lze přičarovat do určité věci nebo bytosti. Sásánovci Boha vkládali do anděla; pohané se ho snažili přičarovat dovnitř stromů – poté, co se dozvěděli o slunečním a měsíčním stromu. Jiní přivolávali Boha pomocí určitých magických formulí do vzduchu, vody nebo chrámů. Z výše uvedeného zřejmé, v jak velkém klamu se všichni nacházeli a jak daleko byli vzdáleni od pravdy.“⁴¹

2.2 In principio erat Verbum

Kusánského vánoční kázání „Na počátku bylo Slovo“ je vůbec nejstarší dochovanou homilií tohoto pozdějšího německého kardinála, svébytného myslitele a také významného církevního politika. Snad i proto v jeho úvodu nešetří skromností a slovy pokory: „*Ačkoli jako jeden z nejméně schopných nedokážu jasnými slovy vysvětlit ani velmi malé věci, není pochyb o tom, že při tajemství tohoto nevypověditelného svátku se člověku třesou nejen všechny údy, ale tají se i dech a veškeré síly duše trnu hrůzou, má-li se přiblížit k tak úžasnému a podivuhodnému tajemství. Vždyť kdo se odváží rozvíjet jméno tak nekonečného, nesmírného a nepochopitelného nejvyššího Boha, jež není známo ani andělům.*“⁴²

Jak je vidět, již toto nejstarší kázání z roku 1430 se zabývalo myšlenkou poznatelnosti a pojmenovatelnosti božství. Günter Bader uvádí, že by bylo možno číst tento text jako prolog k jeho celému dílu. Podle Kurta Flasche lze již v tomto kázání nalézt několik aspektů negativní teologie, neboť je zřejmé, že Mikuláš procházel vývojem, který směřoval od temné negace ve vztahu k božskému k určitému finálnímu projasnění, které se manifestuje v jeho pozdním díle. Podle Christiana Ströbele však první a některé další ze *Sermones* tuto tezi popírají, neboť Kusánského pojetí vychází z toho, že řeč o Bohu má základ v kontemplaci přírody, tedy v oslavě Boží slávy, tak jak se odráží ve všech stvořených věcech, ale především, jak zdůrazní v pozdějších dílech, v lidském duchu. Negativní teologii, jak vyplývá z prvních kázání, nelze izolovat od jeho praktické metafyziky a spirituální teologie (teologie kontempace). Ströbele říká, že Mikulášovi zjevně nevadí hovořit o Bohu afirmativně, neboť to chápe jako samotné východisko jakékoli teologie ve smyslu řeči o božském, a to včetně negativní teologie.

⁴¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 53–54.

⁴² KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Kázání I. In *in principio erat Verbum – Na počátku bylo Slovo*. In: *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 109.

Kusánský se snaží mimo jiné postavit proti sobě mnohost obvyklých hlavních božských jmen a jedinečnost přesného Božího jména.⁴³

Ve svém prvním kázání *In principio erat verbum* uvádí Mikuláš tetragram jako skutečné Boží jméno: „*Tetragram nenáleží Bohu podle nějakého vztahu ke stvořeným věcem, ale podle vlastního Božího bytí.*“⁴⁴ Jak je možné porozumět rozmanité řeči o Bohu, stejně jako jejímu rozlišení mezi vlastním jménem a označením Boha?⁴⁵ Kusánský interpretuje tetragramaton jako vlastní jméno, které je možno chápat jako Jedno a Všechno (*Unus et Omnia*), nebo jako Všechno jednotně (*Omnia uniter*).⁴⁶ To ovšem nemůže znamenat pojetí jednoty, jak ji chápe rozum, neboť ta stojí v pojmovém protikladu k výrazu mnohosti, což by zde nejen vedlo k pojmové kontradikci, ale odporovalo by to i principu *coincidentia oppositorum* (viz kap. 3 této práce).

Výklad pomocí formule *unus omnia*, resp. *omnia uniter* odpovídá chápání božského jako všezahrnujícího a všeobjímajícího principu, jako podstaty všech jsoucen, formy forem, jako princip aktuálnosti všeho, co skutečně existuje, jako to, co je vším, nebo jako princip, který je obsažen v každém principu. Výklad tetragramu jako *omnia uniter* zahrnuje také to, že toto nekonečné jméno obsahuje všechna konečná jména „zavinutá“ či „stažená“ do sebe. Pro každé jiné jméno tedy platí, že se vztahuje k tetragramu jako konečné k nekonečnému. Mezi ne-vlastními Božími jmény a vlastním Božím jménem tedy není žádný poměr. Proto lze všechny výše uvedené ne-vlastní výrazy božství aplikovat přímo na všechna jiná ne-vlastní jména obecně a na tetragram konkrétně. Podle Kusánského teorie se Boží jméno, které je samo o sobě největším jménem, poznává právě a pouze skrze tento druh poznání.⁴⁷ Naše duchovní oči chápou to, co je v přírodě zřejmé, asi tak málo, jako netopýr chápe světlo: ovšem ještě mnohem méně chápeme podstatu duchovní substance a řád nebeských sil a hvězd. To vše je stvořené

⁴³ STRÖBELE, Christian. Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 152-153.

⁴⁴ Tamtéž, s. 169.

⁴⁵ EBACH, Jürgen. Gottes Name(n) oder: Wie die Bibel von Gott spricht. In: *Gottes Name(n)-Bibel und Kirche 2/10*, s. 10.

⁴⁶ „*Gemäß dem Tetragramm als Eigen-Namen müsste man ihn verstehen als Einer und Alles oder als einheitlich Alles.*“ Překlad vlastní. STRÖBELE, Christian. Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 170.

⁴⁷ STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 170.

Bohem, který všechno nekonečným způsobem převyšuje ve své jednoduchosti, duchovnosti, jasnosti a dokonalosti. Proto si rozum nedokáže pomoci a ve svém pobíhání kolem zůstává slepý vůči božskému principu.

Ani vlastní Boží jméno však není pravým Božím jménem; predikát „vlastní“ zde znamená pouze to, že není obecné. Je to vlastní označení jednotliviny, nikoli označení obecného pojmu (univerzálie). Nepoznatelnost pravého Božího jména však neznamená, že by všechna pozitivní i negativní označení a všechny inteligibilní možnosti (varianty predikace) byly neplatné. Kusánskému argumentaci lze shrnout následovně: Bůh je nejvyšší dobro, je původem (*origo*) všeho dobra, veškeré dokonalosti, ctnosti, pravdy, proto je Bůh nutně také nejvyšším dobrem, nejvyšší dokonalostí, ctností, pravdou. Přesto platí, že jelikož je Bůh naprosto nejvyšší, je také jedinečný a jednoduchý;⁴⁸ není obecným pojmem čili univerzálií. Jak praví jeden z Mikulášových inspirátorů a velká renesanční autorita, dlouho považovaná za starobylou, Hermés Trismegistos:

„Toto je Bůh, který je příliš mocný, než aby mohl být pojmenován. Toto je nezjevný, který je nade vše zjevný. Je nahlédnutelný myslí i viditelnýma očima. Je netělesný i mnohotělesný, ba spíše všetělesný. Není nic, čím by nebyl. Vše, co je, je totiž zároveň i jím. A proto má všechna jména, neboť ta náležejí jednomu Otci, a proto zároveň jméno nemá, neboť je Otcem všeho.“⁴⁹

Mikulášova inkluzivistická teologie⁵⁰ reflektuje jeho úvahu o Božích jménech v různých kulturách. Kusánský se zamýšlí nad jednotou náboženství, i přes odlišnosti rituálů, zvuků nebo jmen. V řečtině odkazuje na označení *Theos*, v tatarštině na *Birtenger* atd. Tak jako konkrétní náboženství odpovídá mnoha obřadům, tak jednotu božského odpovídá mnoha zvukům a jménům, které ovšem ve své skutečnosti zůstávají nepojmenovatelné. Tímto způsobem dostává jediný Bůh různá jména podle mnoha přívlastků jiných národů, ačkoli může být jen jediný ve všech a skrze všechna jména. Ve skutečnosti lze tato jména vykládat inkluzivně podle maximy,

⁴⁸ STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 167-168.

⁴⁹ CHLUP, Radek. Hermetismus a řecká filosofie. In: *Corpus hermeticum*, s. 87,

⁵⁰ Jako inkluzivistu chápe Kusánského Christian Ströbele. Inkluzivistická pozice vychází z toho, že Boží spásná iniciativa se uskutečnila jednou provždy pro všechny v Ježíši Kristu a zahrnuje vše, co je v ostatních náboženstvích pravé a dobré. Příslušníci ostatních náboženství mají účast na spáse, žijí-li podle svého svědomí – nejsou tím mimo Kristovu spásu, ale bez něj by nebyli spaseni. Kristus je tedy přítomen i uvnitř ostatních náboženství, která jsou na Božím zjevení v Kristu závislá. Zdroj: STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 167-168.

kteřou Mikuláš o něco později navrhl: [v mystické řeči o Bohu] si slova neodporují, neboť se význam shoduje s pravdou. Různost jmen tak odpovídá nikoli mnohosti, ale jednotě božského. Tetragram zaujímá svou konkrétností výjimečné postavení oproti jiným jménům, které bychom rovněž mohli označit za konkrétní (např. Bůh je skála): ostatní konkrétní Boží jména totiž metaforicky konotují nějaký aposteriorní účinek nebo kulturně se různí atributy, které se vztahují k jedinému Bohu. Smíme-li si zde dovolit použít příklad, který Kusánský sice neužívá, ale podle našeho názoru lapidárně vyjadřuje právě řečené: napsali-li by Bibli Inuité, pak by Ráj popsáný v příběhu Genesis 1 situovali namísto Mezopotámie do dobře vytopeného iglú.

Kusánský se dále vrací ke specificky křesťanskému pohledu na téma božských jmen: nevyslovitelnost božského jména souvisí jednak s židovskou tradicí (v souvislosti s tetragrammatonem) a jednak právě s Kristem. Pro Mikuláše, zdá se, je v posledku skutečným Božím jménem Slovo (Logos), jímž je Kristus – tedy nikoli slovo (logos), které lze skutečně vyslovit, ale princip všech slov a pojmů. Kristovo jméno je právě proto hodno pravého uctívání. Mikuláš dále rozvíjí teologii přípustného používání náboženských symbolů, a odlišuje ji od nepřípustných magických praktik..⁵¹

⁵¹ STRÖBELE, Christian: Namensproblematik in frühen Sermones In: *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*, s. 169.

3. Bůh jako *coincidentia oppositorum*

De docta ignorantia (viz Přílohy – Obrázek 1) je hlavním dílem Mikuláše Kusánského, které spatřilo světlo světa roku 1440. Tento spis je pro zájemce o Kusánského vhodným úvodem do myšlení tohoto všestranného učenice, a tím – podle Bruna Kerna – i do pochopení širší a rozhodující epochální změny v dějinách západního myšlení.⁵² *O učené nevědomosti* je filosofickým dílem, v němž se již vyjevují základní rysy jeho myšlení jako celku. Vůdčí myšlenkou tohoto díla je *coincidentia oppositorum*, shoda všech protikladů v nekonečné jednotě.⁵³

Vysvětlení původu a geneze ideje „koincidence protikladů“ je vhodné pojmut s přihlédnutím ke Kusánského biografii, neboť ta vhodně osvětlí historické podmínky vzniku tohoto nesmírně vlivného principu stojícího u prahu modernity. Mikuláš Kusánský byl právníkem a diplomatem, teologem a filosofem, matematikem a astronomem. Jako doktor kanonického práva byl pověřován nejrůznějšími církevními diplomatickými úkoly. V letech 1458–1462 působil jako poradce papeže Pia II., známého to renesančního humanisty se zájmem o dobové nábožensko-politické dění v českých zemích. Byl rovněž kardinálem a jako biskup předsedal své diecézi v Brixenu. V roce 1431 se účastnil Basilejského koncilu, který byl nejen klíčovou událostí pro ukončení husitských válek, ale i velmi reformním koncilem. Cílem bylo vyjasnit závažné vnitřní církevní neshody a pokusit se o sjednocení křesťanství – sto let před začátkem skutečné reformace, spojeným se životem a dílem Martina Luthera 1483–1546. Tyto ambice si žádali mluvčího s irénickým duchem, který by se snažil moderovat a vyrovnat rozdílné zájmy papeže a biskupů. Mikuláš disponoval klidnou myslí a rozvážností, za což možná vděčil studiu německé mystiky. Znal latinské a pravděpodobně i německojazyčné spisy a kázání Mistra Eckharta. V roce 1453 Turci dobyli Konstantinopol, což znamenalo pro západní křesťanství závažnou skutečnost. Bylo zapotřebí člověka, který by měl za úkol pomáhat objasňovat například otázky mezináboženských antagonismů: jak se má křesťanství chovat k islámu, který nyní proudí do srdce Evropy? Jak lze zajistit vážně ohrožený náboženský mír?

V této svízelné situaci byl Mikuláš vyzván, aby navrhl své řešení stávající situace, které by nebylo orientováno násilně a ideologicky ve stylu křížové výpravy, ale zajistilo udržitelný

⁵² KERN, Bruno. Nikoluas von Cusa- Denken an der Epochenschwelle. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s.14.

⁵³ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. III.Elemente seines Denkes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 18.

náboženský mír. Je nutné připomenout, že v církevních dějinách od roku 1054 trval nejen spor, ale přímo rozkol mezi římskou západní církví a řeckou byzantskou církví na Východě (tzv. Velké schizma).⁵⁴ Kusánský byl zastáncem komplexní jednoty církve, což dokládá jeho raný spis *De concordantia catholica* z roku 1433. Nechtěl vnucovat katolickou pravdu ostatním náboženstvím, pouze poukázat na principy víry, které jsou jim všem společné. Ty se dle něj nejlépe rozvinuly právě v katolickém náboženství. Kusánský však ani nepátral po pravdě u jiných vyznání ani neusiloval o vytvoření konkrétního univerzálního náboženství. Snažil se spíše o prohloubení společného základu v zájmu zachování nezbytného míru.⁵⁵

Zásadní zlom znamenala v Kusánského životě mystická zkušenost: osvětlení, které poznamenalo celý jeho další život a myšlení. Sám o tom píše: „*Když jsem se vrátil z Řecka, dostalo se mi na širém moři daru shůry od Otce světél, od něhož přicházejí všechny dobré dary. Ono vedení, že jsem pochopil nepochopitelné nepochopitelným způsobem v učené nevědomosti [...] V jejich hlubinách musí veškeré úsilí našeho lidského ducha směřovat k jednotě, v níž se protiklady shodují.*“⁵⁶

Kusánského epistemologie je jasným odklonem od pozdní tzv. „vysoké“, scholastické, aristotelsky orientované filozofie. Jestliže Tomáš Akvinský definuje pravdu aristotelsky jako *adaequatio rei et intellectus*, tj. jako shodu věci a rozumu, vychází to z přesvědčení o inteligibilitě veškerého bytí, tj. z ontologických důvodů. „Pravdivé“ (*verum*) patří k tzv. transcendentáliím, k posledním určením, která jsou dána samotným bytím: bytí a pravda jsou zaměnitelné (*ens et verum convertuntur*).

Mikuláš se obrací k poznávajícímu subjektu, jemuž se jsoucno poddává jako poznané: Duch představuje „konceptuální sílu“. Podle této síly přeměňuje všechny věci v myšlenkové bytí (*entia rationis*). Proto je pravda jeho předmětem, a když své pojetí přizpůsobí této pravdě, má všechny věci v pojmu (*conceptus*) – a věci se pak nadále nazývají věcmi myšlení. Kámen, který vidíme, pak v pojetí ducha není skutečné vidění, ale myšlenkové vidění. Kantův koperníkovský obrat k subjektu, který upřednostňuje v teoretické filosofii tzv. transcendentální noetiku, tj. reflexi podmínek možnosti poznání v samotném subjektu, se u Kusánského zdá být anticipován.

⁵⁴ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. Auf der Schwelle zweier Epoche. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 8-9.

⁵⁵ BERGER, Klaus a NORD, Christiane. Die Rolle der katholischen Wahrheit in dieser Schrift. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Vom Frieden zwischen den Religionen: lateinisch – deutsch*, s. 17.

⁵⁶ Cit. v KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. Auf der Schwelle zweier Epoche. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 12.

Podle Mikuláše se absolutní pravda vymyká našemu omezenému chápání: „*Poslední pravdou je, že skutečná pravda září v temnotách naší nevědomosti neuchopitelným způsobem, a to je ona – věda o nevědomosti [docta ignorantia], kterou jsme hledali a pomocí níž jedině se můžeme po jejich stupních přiblížit k největšímu, trojjedinému Bohu nekonečné dobroty, abychom ho ze všech svých sil věčně chválili za to, že se nám ukázal jako nepochopitelný, který je na věky chválen nade vše. Amen.*“⁵⁷

To je naše nepřekonatelná nevědomost: učená nevědomost, tedy jakýsi pohled do nitra absolutní pravdy, který je pro omezený intelekt člověka v posledku nedosažitelný. Nachází se mimo sféru intelektu, protože v jeho chápání není více a méně, žádná měřitelná proporcionalita. Vycházíme-li však z konečna, akt překročení od subjektivního k objektivnímu, *transcensus*, umožňuje přiblížit se nekonečnu. To, co důkladně známe a z čeho je možné vycházet, jsou geometrické útvary, které vycházejí z naší mysli. Shodu protikladů lze názorně vysledovat právě z tohoto výchozího bodu ve smyslu matematického mezního pojmu: kružnice, tj. zakřivená čára, se stane přímkou, pokud její poloměr považujeme za nekonečný.⁵⁸

Kusánskému myšlenka slavné koincidence protikladů se jeví těžko slučitelná s aristotelskou logikou a její ústřední větou o kontradikci, podle níž není možné, aby totéž zároveň bylo i nebylo (pravdivé) v témže ohledu. Mikuláš však trvá na tom, že *ratio*, rozum, který se řídí zákony logiky, je u člověka překonán intelektem (*intellectus*), který je schopen syntézy a synopse. Bůh jako absolutní základ, jako ten, v němž se všechny protiklady shodují či koincidují, nemůže být v přísném slova smyslu nikdy předmětem (*obiectum*) diskursivního myšlení, ale může se nechat poznat pouze tomuto hledícímu, nazírajícímu intelektu. Zdá se, že mnohem pozdější Kantovo rozlišení mezi *Vernunft* a *Verstand* se u Kusánského vyskytuje v ideově paralelním rozlišení mezi *ratio* a *intellectus*, tematizovaném však ve vrcholném a pozdním středověku častěji.

Kosmologie, kterou Mikuláš Kusánský rozvinul ve svém základním díle odvážnou myšlenkou o nekonečnosti (resp. neomezenosti) světa, nabyla v pozdějších dějinách vědy převratného významu. Čistě spekulativním způsobem Mikuláš rozvinul poznatek, že neexistuje bod, který by představoval střed světa, že svět nemá hranice, že hvězdná obloha tedy netvoří jeho periferii,

⁵⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2.Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 38.

⁵⁸ KERN, Bruno. Nikolaus von Cusa- Denken an der Epochenschwelle. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 12-14.

že Země je jednou z mnoha hvězd a není v dokonalém klidu. Dokonce naznačil možnost mimozemského života. Bruno Kusánského recipoval velmi silně, i Kepler se explicitně odkazuje na Kusánského.

Stejně důležitá v dějinách vědy byla „logika domněnek“, kterou založil spisem *De coniecturis* a kterou předjímal hypotetický postup vědeckého objevování světa. I zde lze vysledovat myšlenkovou paralelu s Popperovou hypoteticko-deduktivní metodologií vědy ve 20. století. Odmítnutí aristotelské kosmologie a metafyziky je u Mikuláše zřejmé. Jeho myšlení zdůrazňuje funkční souvztažnost všeho existujícího a vychází z relačního chápání světa.

Kusánský se domnívá, že vzdělaný člověk je schopný dosáhnout vyšší dokonalosti ve svých znalostech jen tehdy, když je řádně informován o nevědomosti, která je mu vlastní: „*Proto jsem si dal tu práci a napsal něco právě o této vědě o nevědění.*“⁵⁹ Mikulášovo velké dílo *De docta ignorantia* začíná předmluvou, která je věnovaná kardinálu Juliánovi. V úvodu představuje svůj filosofický záměr a zároveň prosí adresáta o odborné posouzení spisu:

„Nejdůstojnějšímu kardinálu Juliánovi, svému učiteli.

Tvého velkého a velebeného ducha jistě právem znepokojí, že jsem se odvážil zveřejnit svou pošetilost z barbarské země a příliš neopatrně tě požádal o odborný posudek, jako by ti při tvém postavení u apoštolského stolce jako kardinála a tvé nejnamáhavější činnosti ve veřejné službě zbývalo ještě trochu volného času, nebo jako by si tebe, nejvytříbenějšího znalce veškeré latinské a nyní i řecké literatury, mohl tento můj zcela nerýmovaný spis získat neobvyklostí názvu. Můj dlouhodobý záměr je ti již dlouho dostatečně znám. Oddávám se naději, že tě k četbě mého díla nepohne ani tak myšlenka, že zde najdeš dosud neznámé věci, jako spíš údiv nad odvahou, s jakou jsem se odvážil napsat pojednání o učené nevědomosti. Přírodní věda nám říká, že chuti k jídlu předchází nepříjemný pocit na patře, takže příroda je jím v pudu sebezáchovy podněcována k nabrání nových sil. Stejně tak údiv, který nás inspiruje k filozofování, správně předchází instinktu poznání, aby náš rozum, jehož podstatou je chápavost, dosáhl dokonalosti v úsilí o pravdu. Vzácné nás okouzlí, i když je dobrodružné.

⁵⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 19.

Tak tedy, můj jediný učiteli! Ve své lidskosti věř, že se zde skrývá něco, co je tě hodno, a přijmi tuto filozofii Němce o božských věcech tak, jak je vždy zamýšlena: laskavě! Díky velkému úsilí, které jsem do toho vložil, byla to pro mě nesmírně drahocenná práce.“⁶⁰

Jak může člověk nalézt cestu k této vědě o nevědění? Podle Mikuláše je přirozená touha existovat ve všech věcech dokonaleji, než jim umožňuje jejich přirozený stav, božským darem. Za tímto účelem jsou bytosti, jimž je rozum vrozený, vybavené vhodnými vlastnostmi za účelem poznání, aby tato touha nevyšla naprázdno, nýbrž aby našla svůj klid a cíl.

Z toho vyplývá, že zdravý a svobodný rozum poznává pravdu, o kterou usiluje, ve vrozeném a nekončícím hledání. Každou věc podrobuje analýze, a když ji pochopí a porozumí jí, nepochybuje o tom, že je dokonale pravdivá. Každá analýza a každý výzkum jsou založeny na srovnávání a poměrování (hledání a nacházení poměru).⁶¹

Pokud lze to, co se hledá, uvést do souvislosti a zřejmého poměru, pak je úsudek snadný. Pokud však vyžaduje zprostředkování, někdy i vícenásobné, vznikají potíže a problémy. Mikuláš si bere za vzor matematiku, kde se první teoremy snadno odvodí z axiomů, tedy ze známých a evidentních principů. Pozdější, více odvozené teoremy jsou obtížnější, protože musejí postupovat prostřednictvím postupných kroků. Věda tak míří – buď snadným nebo obtížným srovnávacím poměrováním – k nekonečnu; ono samo se však všemu poměrování vymyká, protože, jak již bylo zmíněno, mezi konečným a nekonečným není žádný poměr, žádná proporce.

Proporce je jednota spojená s jinakostí, vlastně druh relativní identity. Podle Kusánského je podmínkou její myslitelnosti kvantita, počet. To dobře ladí s definicí racionálního čísla v současné matematice: racionální číslo je vždy vyjádřitelné jako poměr dvou kvantit. Počet však neznamená jen matematickou mnohost, míní Mikuláš, protože tkví v dualitě totožnost-odlišnost, která se týká, vyjádřeno aristotelsky, také kvalit, ať už podstatných (substanciálních) nebo nahodilých (akcidentálních).

Mikuláš dále připomíná Pýthagorovo učení o tom, že vše je uspořádáno i poznáváno číselně, Sókratovo přesvědčení o tom, že neví nic jiného než to, že nic neví, a také obdobná slova

⁶⁰ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 16.

⁶¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 17.

biblického krále Šalamouna. Dokonce odkazuje k Metafyzice „velkého Aristotela“ a jeho podobenství o lidském přirozeném poznávání neznámého: jako chce sova spatřit slunce, my toužíme vědět, že nic nevíme. Naším úkolem, uzavírá Mikuláš tuto úvahu, je přivést tuto touhu k dokonalosti.⁶²

⁶² KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 18.

4. *Maximitas a infinitas absoluta*

Kusánský věnuje svoji badatelskou touhu zejména možnosti teologického poznání, tedy poznání Boha. Giovanni Santinello se ve své spíše neobvyklé panteistické interpretaci Kusánského dokonce domnívá, že to, co Platón nazýval duší světa (*anima mundi*) a Aristoteles přírodou (*natura*), je pro Mikuláše Bůh, který prostupuje vesmírem a je příčinou všeho dění v něm; je prý ztotožněním toho, co Platón nazýval *poznáním* světové duše a co Aristoteles nazýval *moudrostí* přírody. Boží poznání i moudrost totiž směřují k Božímu jednání, v němž se shoduje Boží moc, moudrost i dobrota. Božský duch, jehož je lidský duch živým a dokonalým obrazem, tak působí na všechno ve všem.⁶³

Diskuse o vědě o nevědění vyžaduje především vysvětlení povahy maxima, domnívá se dále Kusánský. Maximum definuje po vzoru Anselma z Canterbury jako to, nad čím už nemůže být nic většího. Maximum nutně musí být i jednotou, shodovat se s ní: jelikož je jednota zcela prosta všech vztahů a všech konkrétních protikladů, je zřejmé, že sama žádný protiklad mít nemůže. Absolutní maximum je tedy jednota, která je vším a v níž je zároveň obsaženo vše. Jelikož nemá žádný protiklad, nejmenší – minimum, pod nímž už nemůže být nic menšího – se s ním shoduje.

Maximum představuje – a zde u Kusánského již vstupuje do hry podstatné téma duality *esse realiter* a *posse* – veškeré možné bytí, aniž by bylo omezeno reálnými, skutečnými, aktuálními věcmi, neboť ono samo je zdrojem všech věcí. Z toho plyne, že mu nelze dát žádné jméno. Všechna jména totiž vznikají z rozlišování, aktivitě rozumu, mezi jedním a jiným; je-li vše Jedno, nemohou existovat žádná speciální, rozličná jména.

Kusánský si k této úvaze o jednotě vypůjčuje i biblický citát proroka Zachariáše:

„*A Hospodin bude králem vsí země. V onen den bude Hospodin jediný a jeho jméno jediné.*“
(Zachariáš 14:9)

Absolutní maximum není poznáváno, smíme-li si anachronicky vypůjčit pozdější Descartův výraz, „jasně a rozlišeně“. Absolutní minimum se s ním shoduje, koinciduje s ním. Minimum

⁶³ SANTINELLO, Giovanni: Einführung. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Der Laie über den Geist: Idiota de mente. Lateinisch – Deutsch*, s.13.

a zároveň absolutní maximum jsou však příliš malé a příliš velké na to, aby bylo možno je pochopit. Pravda, jež se v nich zrcadlí, je pro člověka nepochopitelná. Přesahuje vše, co je možné stvořeným rozumem pojmut, protože u všeho přirozeného, stvořeného, lze vždy určit (a překročit) hranice; to však pro minimum a zároveň maximum neplatí. V nich není žádná odlišnost, pouze největší rovnost, která přesahuje všechny pojmy.

Vzhledem k tomu, že absolutní maximum je vše, co být může, tak odráží to, co skutečně je (*in actu*). Jako nemůže být větší, tak ze stejného důvodu nemůže být ani menší, protože je vším, co může být. Je tedy zjevné, že maximum a minimum se shodují. Kusánský oba pojmy přenáší do oblasti kvantity. Největší množství je nanejvíc velké, nejmenší je naopak nanejvíc malé. Protiklady se tedy vyskytují pouze v oblasti konkrétního, relativního, nikoliv v absolutním maximu; to je nad všemi protiklady: „*Právě proto je nade vše tvrzení a negace; vše, co je podle našich pojmů, je právě takové, jako není, a naopak; je jedinou věcí tak, že je zároveň vším, a to způsobem, že je vším, že není ničím ze všeho, a tedy, že je nejvíce tímto a zároveň je také nejméně tímto. Řeknu-li: Bůh, absolutní maximum, je světlo, neznamená to nic jiného než: Bůh je světlem v maximu, stejně jako je světlem v minimu.*“⁶⁴ Absolutní maximum by reálně nebylo veškerou uskutečněnou možností, kdyby zároveň nebylo nekonečné. Pojem ve své podstatě nemůže být sjednocen, neboť nemůže sjednotit své nekonečné protiklady (tj. opačné predikáty).⁶⁵

Mikuláš ve svém učení číslu „v ruce Stvořitele“ přisuzuje téměř archetypální význam. Bez počtu nemůže existovat mnohost, neboť bez počtu není rozlišení, řádu, poměru, a tedy harmonie. Kdyby bylo číslo samo o sobě nekonečné, platilo by totéž. To, že je počet nekonečný, a to, že vůbec není, totiž vede k jedné a té samé věci. Ve vzestupném směru nedojdeme k absolutně největšímu číslu, totéž *mutatis mutandis* by platilo v sestupném směru, kdyby nebylo možné dojít k jednotce neboli jednotě. Pak by bylo opět nemožné jakékoliv uspořádání, proporce, jakákoli harmonie. V počtu je tedy třeba dospět k malé věci, která nemůže být menší, a tou je jednotka.

Jednot(k)a sama o sobě nemůže být číslem, ale může být principem, počátkem, kořenem všech čísel, protože je nejmenší, a koncem všech čísel, protože je největší. Proto minimum splývá s maximem. Právě tato absolutní jednot(k)a, která je absolutně největší a nemá protiklad, představuje Boha. Není možné ji například vynásobit čtyřmi, respektive je to možné, ale

⁶⁴ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 23

⁶⁵ Tamtéž, s. 23.

dostaneme opět jednot(k)u. Jednot(k)a je totiž vším, co může být. Z toho vidíme, že to, co označujeme číslicí 1, není absolutní jednot(k)a, protože ta se nemůže stát číslem samotným. 1 proto je opět jen obrazem a symbolem absolutní jednot(k)y, absolutního maxima-minima, kterým je Bůh. Proto kdo by řekl, že existuje několik bohů, jako kdyby řekl, že neexistuje Bůh ani vesmír.⁶⁶

Sledovat Kusánského výklad, jak vidíme, znamená povznést se nad úzce racionální výklad k mystickému duchovnímu osvícení a nezůstávat u vlastního významu slov (ve smyslu tomistického *ratio naturae*), který nestačí k označení takových tajemství, jež představuje Duch. Přirovnání, obrazy a symboly vzaté ze smyslového světa Kusánský využívá tak, že je přenesl (*translatio*) do světa duchovního, aby se čtenář mohl snáze povznést k prostému intelektu (nazření, nahlédnutí), a to cestou co nejjednodušší a nejpřímější. Protože platí scholastická poučka, že nekonečné a konečné nejsou ve vzájemném poměru, je také zcela jasné, že tam, kde se vyskytují odchylky, nelze dospět k jednoduchému maximu, protože odchylky jsou konečné, ale největší jako takové je nutně nekonečné.

Pokud vezmeme jakýkoli předmět, který sám o sobě není absolutní maximem, vždy najdeme větší. Na stejném myšlenkovém postupu je koneckonců založena jedna z tomistických tzv. pěti cest, způsobů či metod (*quinque viae*) k poznání Boha, které jsou někdy nazývány také důkazy Boží existence. Ještě obecnějším principem, který Kusánský zdůrazňuje, však je fakt, že stejnost je vždy relativní, odstupňovaná, tedy něco odpovídá jednomu více než druhému (*tertium comparationis*), a to podle kategorií jako obecnost, místo, čas atd. Existuje-li stejnost a rozdílnost, je evidentní, že nelze nalézt dvě nebo více jsoucna tak podobných a shodných, aby si nemohly být podobnější a shodnější, a to nekonečně.⁶⁷ Toto je v zásadě princip, který Leibniz později nazve „principem totožnosti nerozlišitelného“ (*principium identitatis indiscernibilium*).

Tak i mezi poměřujícím a poměřovaným zůstane vždy i při největší rovnosti rozdíl. Konečná a omezená mysl tedy nemůže přesně rozpoznat pravdu věcí hledáním podobnosti (*per similitudinem*) a rozdílu. Pravda totiž není ani více, ani méně, je to neurčitá nedělitelnost, kterou nelze přesně změřit ničím, co není pravda sama, stejně jako nic, co není kruh, nemůže změřit kruh. Lidský rozum (*ratio*),⁶⁸ který není pravdou, nikdy neuchopí pravdu tak přesně, aby nebylo

⁶⁶ Tamtéž, s. 23-34.

⁶⁷ Tamtéž, s. 27-28.

⁶⁸ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. *Unser Wissen als Nichtwissen*. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 28. Mimochodem, o výše zmíněné paralele s daleko pozdější německou filosofií, totiž s filosofií Immanuela

možné ještě nekonečně přesnější pochopení. Vztahuje se tedy k pravdě – a zde nacházíme další z kusánských geometrických obrazů – jako mnohoúhelník ke kruhu. Bez ohledu na počet úhlů se mnohoúhelník nikdy nestane podobným kruhu, dokud se s ním nerozplyne do ztracena. Matematické metody jako derivace či integrály v Mikulášově době přirozeně ještě neexistují.

O pravdě tedy je známo pouze jediné, že je dokonale nepředstavitelná. Je to nejzazší nutnost, která není o nic více ani o nic méně skutečností, než je naše chápání možností. Co je podstatou (*quidditas*) věcí, která je pravdou bytí, zůstává ve své čistotě nedosažitelné.

Je možné se pravdě alespoň přiblížit? Všichni filosofové ji hledali, ale žádný ji nenašel takovou, jaká je sama o sobě. Čím větší přesvědčení však o tomto nevědění panuje, tím více se člověk blíží pravdě samotné.⁶⁹ Mikuláš byl přesvědčen, že mnohost věcí nemůže existovat bez pojmu a bez použití čísla, proto se již během svých studií obrátil k matematice jako k nepostradatelnému nástroji poznání. V jednotě a skrze jednotu vidí jak to kvantitativně nejmenší, tak to největší. Jednot(k)a není číslo, ale představuje princip všech čísel. Odtud se dívá na jednotu, které neodporuje protiklad. Proto považuje Mikuláš matematiku za vhodný prostředek poznání pro přiblížení se božským pravdám. Není náhodou, že se ve svých výkladech opakovaně odvolává na Pýthagoru a další uznávané antické autority. Jako křesťan považuje tento postup za slučitelný se svou vírou, protože sám Bůh jako Stvořitel použil číslo (srov. Mdr 11:20), aby dal vzniknout vesmíru, který je ztělesněním, kontrakcí absolutní jednoty. Vesmír je „stažené“ či „skloubené“ maximum, jehož jednota spočívá v konkrétní mnohosti, bez níž by nemohl být. Ačkoli toto maximum ve své univerzální jednotě zahrnuje vše a vše další, co pochází z absolutního maxima, je v něm, a ono ve všem, nemá svou existenci mimo oblast mnohosti, neboť neexistuje bez konkrétního omezení, a nemůže se od něj odpoutat.⁷⁰

Dejme na závěr této kapitoly slovo přímo Kusánskému, kterak v *De docta ignorantia* píše:

„Všichni naši moudří a zbožní učitelé církve shodně tvrdí, že viditelné věci jsou obrazy neviditelného světa. Stvořitele lze takto poznat jako v zrcadle a hádance. Ale to, že duchovní věci, které jsou pro člověka samy o sobě nepochopitelné, není možno poznat pomocí symbolů,

Kanta, se zdá svědčit i fakt, že překladatelé do němčiny používají při překladu Kusánského textu pro *intellectus* výraz „Verstand“ a pro *ratio* výraz „Vernunft“.

⁶⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 2. Zum Erfassen göttlicher Wahrheiten. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 28.

⁷⁰ Tamtéž, s. 29.

je dáno tím, co bylo řečeno výše, neboť všechny věci stojí ve vzájemném vztahu, který je člověku samozřejmě neznámý, takže ze všech vzniká jeden vesmír a vše v tom největším je samo Jedno.

A stejně jako je každý předobraz podobný původnímu obrazu, tak kromě největšího obrazu, který je stejný jako původní obraz, není žádný obraz v jednotě přírody tak podobný nebo stejný, aby nemohl být nekonečně podobnější nebo totožný.“⁷¹

⁷¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Erstes Buch. In: *Über die belehrte Unwissenheit*, s. 48.

5. *Deus absconditus*

Bůh je tedy pro Kusánského „skrytým Bohem“ – a tento přívlastek dal jméno jeho krátkému spisku *De Deo abscondito*. Spisek se zabývá poznáním Božího bytí a s ním spojeným poznáním člověka, jenž právě v Bohu hledá dokonalost. Je třeba zmínit, že myšlení člověka pozdního středověku bylo naplněno náboženským životem, který nebyl ještě tak snadno oddělitelný od života světského, zvláště pro člověka tak vnitřně i vnějškově spjatého s církví, jako byl Mikuláš Kusánský. Středověké sumy, zrcadla a komentáře se zabývaly všemi otázkami týkajícími se Boha, světa a člověka. Pozdně středověcí učenci byli zároveň ovlivněni mysliteli pohanské antiky, církevními otci, dále novoplatónskými, islámskými a židovskými mysliteli, ale i paralelně působícími renesanční humanisty. Podstatnou část jejich formace tvořilo studium spisů Starého i Nového zákona a také církevní dějiny. Znovu a znovu docházelo k zhodnocování i přehodnocování filosofických i teologických otázek, a cílelovaly se výroky vhodné pro křesťana a pro církevní učení.⁷²

Dílo *O skrytém Bohu* bylo napsáno v letech 1446 formou dialogu probíhajícího mezi pohanem a křesťanem. Pohan touží dozvědět se více o Bohu, kterého křesťané uctívají. Křesťan podává vysvětlení: „*Vím, že všechno, co znám, není Bůh, a všechno, co chápu, není jako On, ale že On je nad tím vším.*“⁷³ Bůh, kterého křesťané uctívají, není nic, neboť nic má jméno „nic“ a Bůh je spíše všechno než nic. Kusánský zde svými popíravými výroky znovu uplatňuje metodu tradice *via negativa*: Bůh je nad ničím a něčím, nic ho poslouchá, když se stává něčím. Jeho všemohoucnost převyšuje vše, co existuje, včetně duality něco-nic. Proto on sám není ničím ani něčím z předmětů, které mu podléhají, protože on je předchází. A protože všechno pochází od něj, nelze ho nazvat spíše jedním než jiným, jak už bylo řečeno výše.

Dialog pokračuje tak, že se pohan táže, zda může být Bůh pojmenován. Křesťan zdůvodňuje svoji zamítavou odpověď: „*Cokoli je pojmenováno, je jen něco malého; ten, jehož velikost není nikdo schopen pochopit, zůstává nevyjádřitelný.*“⁷⁴ To ovšem paradoxně neznamená, že je nevyslovitelný. Lze o něm říci více než o všech věcech, protože je zdrojem všeho, co lze říci. Je tak žádné jméno, stejně jako každé jméno. Jak může být beze jména ten, kdo všemu dává

⁷² KUSÁNSKÝ, Mikuláš; BOHNENSTÄDT, Elisabeth; HOFFMANN, Ernst; Wilpert, Paul; BORMANN, Karl: *Schriften in deutscher Übersetzung / Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – de quaerendo deum – de filiatione dei.*

⁷³ Tamtéž, s. 3-4.

⁷⁴ Tamtéž, s. 4.

jméno? Pohan tedy uvažuje takto: Bůh je výslovný i nevýslovný? (Všimněme si Mikulášovy aplikace principu koincidence protikladů.) Kusánský opět paradoxně vysvětluje, že Bůh není kořenem protikladných věcí, nýbrž je sám jednoduchostí přede všemi protiklady. Proto také není vhodné říkat, že je vyslovitelný a nevyslovitelný. Je o něm známo, že není ani pojmenovaný, ani nepojmenovaný, ani pojmenovaný a nepojmenovaný zároveň; všechno, co lze říci, ať už protikladné nebo spojující různé věci, ať už ve shodě nebo v rozporu, mu neodpovídá v jeho vznešené nekonečnosti, v níž je jediným původem, který předchází každému možnému myšlení o něm.

Z této myšlenky je patrné, že ačkoli shoda protikladů se zdála vystupovat jako „statická“ analogie božského jména, zde se ukazuje jako dynamický a živý princip. Kusánský ji chápe jako jakýsi „software“ pro hledání Božího jména. Bůh je jediný prapůvod, ono bonaventurovské *primum principium*; je tedy i před každou myšlenkou o něm. Bůh vůbec nespadá do sféry toho, co je, nebo toho, co není.

Kusánského *De Deo abscondito* vrcholí následujícími výroky: „*Aniž je, aniž není, aniž je a není, je zdrojem a základem všeho bytí a nebytí.*“ Když pohan otázkou zopakuje, co křesťan právě řekl – totiž, zda tedy Bůh je zdrojem a základem všeho bytí a nebytí – křesťan odvětlí, že ne. Když mu pohan namítne, že to ale právě přece řekl (!), Kusánský opáčí:

„Mluvil jsem pravdu, když jsem to říkal, a mluvím pravdu i teď, když to popírám. Pokud totiž existují nějaké světské počátky bytí a nebytí, předchází jim Bůh. Ale nebytí nemá původ v nebytí, nýbrž v bytí. Neboť nebytí vyžaduje původ, aby mohlo být. Existuje tedy původ i pro nebytí, protože bez něj není nebytí.“⁷⁵

Pohan se táže: Bůh tedy není ani pravdou, ale je nekonečně nad a před vším, co chápeme a nazýváme pravdou? Křesťan opět odpovídá tajemně a paradoxně:

„Ani jedno, ani druhé. Neříkáme pravdu, řekneme-li, že právě toto jméno ‚pravda‘ je jeho jménem, ani neříkáme nepravdu, protože není nepravda, že je to jeho jméno. A nemluvíme o

⁷⁵ KUSÁNSKÝ, Mikuláš; BOHNENSTÄDT, Elisabeth; HOFFMANN, Ernst; Wilpert, Paul; BORMANN, Karl: *Schriften in deutscher Übersetzung / Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – de quaerendo deum – de filiatione dei*, s. 5.

pravdivém a nepravdivém, protože jeho prostota předchází všemu, co lze pojmenovat, i všemu, co pojmenovat nelze.“⁷⁶

Kusánský celý dialog uzavírá inspirativní etymologickou hypotézou, která je mu východiskem pro další symbolické přirovnání: Bůh je označován latinským slovem *deus*. *Deus* je odvozen z řeckého *theos* (θεός), tj. „vidím“, a Bůh je skutečně v životě člověka tím, čím je zrak v oblasti barev. Barvy je možno poznat pouze prostřednictvím zraku. Bytí zraku je však samo bezbarvé, neboť jen tak je schopné prostřednictvím vidění svobodně rozpoznat každou barvu. Jeho vlastní bytí je bezbarvé, nemá tedy žádnou barvu a nelze jej nalézt nikde v barevném spektru.

Soudě podle říše barev je tedy vidění spíše ničím než něčím, neboť tato říše barev se netýká žádného jsoucna, které leží mimo její hranice; vidění však spíše zajišťuje, že barevné spektrum vůbec existuje a jednotlivé barvy jsou vnímány jako rozlišené.⁷⁷ Barevné spektrum však vidění samo nezahrnuje a neobsahuje. Vidění, které je samo bez barvy, je tedy pro říši barev nepojmenovatelné a nepoznatelné, protože mu neodpovídá žádné označení barvy a žádná barva.

Vidění však dává každé barvě její jméno pomocí rozlišování. Od něj se tedy odvíjí každé označení v oblasti barev. Jako se vidění vztahuje k viditelnému, tak se Bůh vztahuje ke všemu stvořenému, jsoucímu. Z uvedeného tedy vyplývá, že v celé stvořené říši nelze nalézt Boha ani jeho jméno, je třeba jej hledat mimo ni. Je možno dokonce říci, že Bůh se vymyká jakémukoli pojmu, jakémukoli znaku, jakékoli reprezentaci. Není tedy ničím označený ani označitelný.

Na úplný závěr dialogu dává pohan křesťanovi za pravdu: „*V oblasti kompozit se nevyskytuje nic jiného než kompozitní věci, a všechna jména, která jsou nějak nazývána, se vztahují ke kompozitním věcem. Tato označení však nepochází sama od sebe, nýbrž od Toho, kdo předchází vší kompozici. A i když celý svět složenin a všechny jednotlivé složeniny jsou tím, čím jsou, jen díky němu, on sám, který není ničím složeným, zůstává tedy v této oblasti nepoznán, skrytý před zraky všech světských mudrců. Budiž pochválen na věky.*“⁷⁸

⁷⁶ Tamtéž, s. 5.

⁷⁷ Tamtéž, s. 5.

⁷⁸ Tamtéž, s. 6.

6. Vševidoucí

Poměrně rozsáhlý literární odkaz Mikuláše Kusánského tvoří – vzhledem k jeho pestré cestovatelské činnosti možná pro někoho překvapivě – především knihy filosofické a filosofickoteologické. Studoval spisy německých mystiků, jak již bylo řečeno, k dispozici měl také jejich latinské texty, například Mistra Eckharta, jež se staly základem jeho duchovní orientace. Kusánský byl uznávaný nejen díky svým církevněpolitickým schopnostem, ale také jako učenec s rozsáhlým vzděláním přesahujícím rámec pozdně středověké univerzitní filosofie a teologie. Lze jej tedy bezpochyby označit za renesančního člověka a renesančního učenice, a to v obou obvyklých smyslech: jak šířkou zájmů a rozhledem, tak dějinně filosofickým zařazením.

Z jeho myšlení je vidět, že nejen nasál myšlení své doby, ale podstatně je transformoval a rozšířil svou vlastní intelektuální práci, vpravdě přelomovou, která hledala nové cíle na cestách, jež si sám určil. Jeho myšlení je silně ovlivněno platonismem a pythagoreismem, ale, jak snad vyplývá i z předchozího textu, mohutně čerpá i z Aristotela a peripateticismu.⁷⁹ V žádném případě však nebyl ve své době všeobecně přijat. Jeden z jeho odpůrců, Johannes Wenck, napadl Mikuláše v souvislosti se spisem *De docta ignorantia* a obvinil ho z kacířství. Byl to Bernhard von Waging působící v Horním Bavorsku jako převor benediktinů v Tegernsee, kdo se postavil na obranu Kusánského učení nevědomosti. Podle obecného hodnocení je však pouze jedno z Kusánových děl považováno za mystický, respektive mystologický spis v užším slova smyslu, a tím je *De visione Dei* – pojednání o božím vidění neboli o obrazu Boha, určený opatovi a bratřím z benediktinského kláštera Tegernsee. Právě tento spis analyzuje tato kapitola naší práce.

Mezi mnichy z Tegernsee a Mikulášem probíhala někdy kolem roku 1452 intenzivní výměna dopisů, která hledala odpovědi na otázky související se zkušeností s Bohem. Mimo jiné zde Kusánský vysvětluje svou ústřední, slavnou tezi o koincidenci protikladů, *coincidentia oppositorum*. Korespondence se zabývá spirituálněteologickou literaturou, kterou se bratři snažili získat prostřednictvím darů z jiných klášterů nebo pořizováním kopií. Zásadní roli

⁷⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 8. Briefwechsel mit dem Mönchen im Kloster Tegernsee. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s.117-118.

přítom hrály právě mystické texty, zejména proto, že šlo o získání návodu potřebného pro vlastní duchovní život.⁸⁰

K rozmanitým povinnostem Kusánského jako biskupa a kardinála patřila pastorační péče a teologické a kanonické poradenství pro řadu klášterů. Tento fakt se manifestuje právě v dopisech, které ukazují, jaké problémy zde hrály roli. Velkým tématem bylo dospět k poznání Boha prostřednictvím mystického rozjímání a nazírání, cestou intelektuálního úsilí a/nebo láskyplné oddanosti. Klíčovým spirituálněteologickým pojmem přitom bylo *experimentum pietatis*, totiž potřeba dospět k hluboké náboženské zkušenosti prostřednictvím mysticko-kontemplativní praxe. Toto úsilí o poznání je třeba vidět v kontextu mnišských reformních snah.⁸¹

Kusánský se zabýval reformou církve – ve smyslu hesla *ecclesia semper reformanda* – a to ve velkém měřítku a spíše z pozic konciliarismu. Zabýval se ale i potřebou reformy řeholních kongregací s ohledem na pochybnou morálku v mnoha kláštorech a žalostné regionální církevní poměry. Občas se lze setkat s tvrzením, že ve své horlivosti někdy projevoval až odsuzující přísnost a v konfliktech, i když ve výjimečných případech, používal i určité formy nátlaku a násilí.⁸²

De visione Dei je nejkontemplativnější Kusánského dílo, které vyniká nad jeho ostatními spisy stručností a hloubkou myšlenek na témata (1) Boží prozřetelnost a lidská svoboda, (2) shoda všech protikladů v Bohu, (3) trinitární teologie a christologie. Jedinečné kouzlo tohoto díla však spočívá také v didaktickém přístupu k náboženství. Vždy vychází z živého obrazu – ikony Boha – označovaného jako Vševidoucího. V závěrečných kapitolách tento obraz dostává stále jasnější kontury jako ikona Krista.⁸³ Dílo bylo dokončeno 8. listopadu v roce 1453 v Brixenu. Kusánský se zde zabývá zejména pojmy „vidět“ a „být viděn“, tedy rozvíjí téma, kterým zakončil *De Deo abscondito*.⁸⁴ Kusánský vedl nesmírně rušný život a na svých častých cestách opakovaně viděl zvláštní obrazy Krista, které v něm vyvolávaly dojem, že pohled zobrazené

⁸⁰ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 3. Zwei Weisen der Schau Gottes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 40.

⁸¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 8. Briefwechsel mit dem Mönchen im Kloster Tegernsee. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 118-119.

⁸² Tamtéž, s. 16-17.

⁸³ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 4.

⁸⁴ ANDERGASSEN, Leo: Nicolaus Cusanus und die Kunst. In: *Nicolaus Cusanus : ein unverstandenes Genie in Tirol*. Bozen: Athesia, 2016, s. 51.

osoby (Krista) je upřený na pozorovatele, ať stojí vpravo, uprostřed nebo vlevo od malby. Jak bylo zaznamenáno v dopise ze 14. září 1453, Kusánský nechal namalovat kopii pro mnichy z Tegernsee, aby je od kontemplanace tohoto obrazu přivedl ke kontemplaci nejskrytějších Božích tajemství. Ikonu ani její kopii se nepodařilo nalézt, ale vyobrazení Krista (viz Přílohy – Obrázek č. 2) bylo nejpozději v roce 1458 vytesáno do klínového kamene v křížové chodbě špitálu svatého Mikuláše v Kuse před refektářem a mělo pravděpodobně připomínat ikonu v Koblenci. Snad mělo také odkazovat na význam obrazu v díle *De visione Dei*. Ve svém pozdějším díle *De possesset* z roku 1460, o němž ještě bude řeč, nazval knihu *De visione Dei* „knihou o ikoně“ (*Libellus iconae*).⁸⁵ Jak sám píše:

„Mezi lidskými výtvořky jsem však nenašel vhodnější obraz pro náš účel, než obraz vševidoucího muže, jehož tvář díky nejlepšímu malířskému umění vyvolává dojem, že se dívá na všechno kolem sebe. Ačkoli existuje mnoho skvěle namalovaných obrazů tohoto druhu – například obraz lučištníka na trhu v Norimberku, stejně tak v Bruselu obraz vynikajícího malíře Rogiera van der Weydena na velmi cenném malbě na radnici, stejně tak v Koblenci obraz Veroniky, stejně tak v mé kapli nebo v Brixenu na hradě obraz anděla s erbem kostela, a stejně jako mnoho dalších – přesto posílám malý deskový obraz, aby nechyběl pro praxi,⁸⁶ kterou takové smyslové zobrazení vyžaduje. Je zde vyobrazení Vševidoucího; nazývám ji *Obrazem Boha* [eiconam Dei].“⁸⁷

Pomocí tohoto smyslového obrazu (*apparentia*) je možno povznést se do oblasti mystické teologie prostřednictvím zbožného rozjímání. Za tímto účelem jsou níže představené tři příhodné výroky,⁸⁸ které opět stojí za to citovat *in extenso*:

1. „V pohledu Boží ikony se nemůže objevit nic, co by nebylo pravdivější v pravém pohledu Boha. Bůh, který je nejvyšším ztělesněním veškeré dokonalosti a je větší než si lze představit, se nazývá *Theos*, protože vidí všechno.“⁸⁹

⁸⁵ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 5.

⁸⁶ „Praxi“ je míněno intenzivní cvičení meditace nebo zbožnosti. KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 8.

⁸⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 8.

⁸⁸ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 3. Zwei Weisen der Schau Gottes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 40.

⁸⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 10.

Mikuláš ve svém spisu uvádí několik návrhů týkajících se umístění a manipulace s obrazem tak, aby každý pozorovatel mohl získat odpovídající dojem, že je neustále sledován pohledem Vševidoucího:

„Tento pohled se stará o nejmenšího tvora stejně jako o největšího, i o celý vesmír. Bůh, jenž představuje pravé, neomezené vidění, neznamena méně než pojetí čistého vidění člověka, ale je ve všech ohledech dokonalejší. Konkrétní podoba v každém obraze se proto může přiblížit nejvyšší dokonalosti absolutního vidění ještě méně než jeho představa. To, co se v tomto obraze smyslově vyjevuje, se musí bezpochyby znovu významným způsobem nacházet v absolutním vidění. Jestliže tedy namalovaný pohled na obraze nabývá podoby pohledu, který vidí všechno a každou jednotlivou věc zároveň, neboť právě v tom spočívá dokonalé vidění, pak to může platit pro živou skutečnost v nemenší míře než pro obraz ve sféře smyslového jevení. Pokud se namalovaný pohled v obraze jeví, jako by viděl vše a zároveň jednotlivost, děje se tak, protože to patří k dokonalosti vidění, a nelze to přisoudit pravdě méně pravdivým způsobem než ikoně nebo zdání na způsob jevení. Je-li totiž v jednom případě pohled ostřejší než ve druhém, rozlišuje-li jeden sotva to, co je blízko, zatímco druhý rozlišuje i to, co je dál, a dosahuje-li jeden pohled předmětu pomalu, zatímco druhý rychleji, není pochyb o tom, že absolutní pohled, v němž má původ veškeré vidění vidoucího, převyšuje veškerou ostrost, veškerou rychlost a veškerou sílu všech, kdo aktuálně vidí, i těch, kdo se vidoucími mohou stát.⁹⁰

2. Zde je nutné si všimnout, že vidění se u vidoucích liší v důsledku rozdílných konkrétních forem téhož. Vidění člověka totiž závisí na schopnostech zrakového orgánu a mysli. Člověk se dívá tu s láskou a radostí, tu s bolestí a hořkostí, nejprve jako chlapec, pak jako muž, a nakonec jako stařec. Absolutní vidění, osvobozené od všech omezení, však zároveň pojímá všechny druhy vidění v sobě samém jako jejich nejadekvátnější míra a nejvěrnější předloha. Absolutno vidí samo sebe tak, že zároveň zahrnuje každou jednotlivinu a samo zůstává prosté veškeré různosti. V něm jsou všechny konkrétní způsoby vidění konkrétním způsobem, neboť bez konkrétnosti není konkrétnosti. Absolutní vidění je tedy v každém vidění, protože každé konkrétní vidění je skrze totéž a nemůže být bez téhož.⁹¹

⁹⁰ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*, s. 11.

⁹¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 3. Zwei Weisen der Schau Gottes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 43.

3. *V návaznosti na to, co bylo řečeno, je nutno brát v úvahu, že všechny výroky o Bohu nemohou tvrdit skutečné rozdíly kvůli jeho nejvyšší jednoduchosti, ačkoli podle těch či oněch vztahů vždy dostává různá jména. Protože je však Bůh absolutní rozum, zahrnuje v sobě všechna pojmová určení vztahů. I když tedy Bohu připisujeme schopnost vidět, slyšet, chutnat, cítit, hmatat, chápat atd. podle různých hledisek, jež každé z těchto slov označuje, jeho vidění se neliší od jeho slyšení, hmatu, cítění, myšlení. Celá nauka o Bohu se pohybuje v kruhu, protože o jednom božském atributu vypovídá i druhý. Boží ‚mít‘ je jeho bytí, to, že se pohybuje, je jeho klid, běh odpočinek atd. Můžeme mu přisuzovat pohyb podle jednoho úhlu pohledu, stání na místě podle jiného, ale v Bohu, protože je absolutní totožností, nemůže existovat různost určení, která by zároveň nebyla totožností, alespoň podle toho, co je za různost považováno.“⁹²*

Po této úvaze vyzve Mikuláš bratra, který je připraven k rozjímání, aby přistoupil k portrétu a podíval se na něho z východní, jižní a západní pozice. Aby ho povzbudil k přemýšlení, vkládá mu do úst slova, která mohou podpořit jeho rozjímání o stálé Boží přítomnosti. Smysl tohoto konání spočívá v tom, aby každý člověk ponořený do kontemplace poznal, v čem spočívá vidění Boha – a tím je Boží láska.⁹³ Kusánský dále uvažuje o významu a účinku Božího vidění takovým způsobem, že si uvědomuje vyživující sílu, která z tohoto vidění a bytí viděným vyzařuje jako působící impuls na každého.⁹⁴ Toto *visio*, vidění Boha, je pro něj zároveň Božím promlouváním. Jinými slovy, Bůh, který se zjevuje, tím promlouvá skrze své Slovo. Jako kněz a biskup si to Kusánský uvědomuje i ve svých kázáních:

„Mé srdce nemá klid, Pane, protože tvá láska ho roznítila takovou touhou, že může spočinout jen v tobě. Pane, ty vidíš a máš oči. Jsi tedy oko, protože Tvé mít je zároveň Tvým bytím. Proto hledíš do svého nitra. Vidíte tedy sami v sobě. Proto v sobě vidíte všechno. Kdyby ve mně bylo oko zraku jako v Tobě, můj Bože, viděl bych v něm všechno, protože je to zrcadlo, a zrcadlo, jakkoli malé, vidí v sobě jako v obraze i velikou horu s celým svým povrchem. Postavy všeho jsou v zrcadle oči. Protože však náš pohled prostřednictvím oka jako zrcadla vidí pouze jednotlivý předmět, k němuž se obrací, neboť jeho schopnost vidět je dána předmětem, nevidí však vše, co je zrcadlo oka zachytit schopno. Ale tvůj pohled, který je živým zrcadlem, vidí vše sám uvnitř sebe samého. Ano, jako je příčinou všeho viditelného, tak chápe a vidí vše v příčině

⁹² Tamtéž, s. 44.

⁹³ Tamtéž, s. 44-45.

⁹⁴ Tamtéž, s. 53.

*a základu všeho, tedy v sobě samém [...]. Svým pohledem, Pane, oživuješ každého ducha, těšíš každého šťastného, plašíš každý smutek. Shlédni tedy na mě milosrdně a spása se navrátí mé duši.*⁹⁵

⁹⁵ Tamtéž, s.53.

7. *Possest*

Dílo *Dialogus de possest* (česky doslova „Dialog o moci-jest“), na nějž se zaměřuje sedmá kapitola naší práce, vzniklo ve druhé polovině února roku 1460. Spis je psaný formou dialogu, který probíhá mezi opatem Janem Bernhardem z Kraiburgu, kancléřem arcibiskupské kurie, dále zde vystupuje italský humanista Giovanni Andrea de Bussi, který byl zaměstnán mimo jiné jako Kusánského sekretář. Posledním rozmlouvajícím je sám kardinál Mikuláš. Kusánský ve svých dílech záměrně volí žánr dialogu či multialogu, čímž živou, čtivou a přehlednou formou vybízí čtenáře k zamýšlení se.

Spis obsahuje jako svou inspiraci známý výrok apoštola Pavla z Tarsu v epištole *Římanům*, ve kterém Pavel píše o tom, co lze pozdějšími teologickými termíny shrnout následovně: Bůh vedle svého „zvláštního zjevení“ (*revelatio specialis*), jemuž věří křesťané, podává i „zjevení obecné“ (*revelatio generalis*), které je dostupné nejen křesťanům, ale i židům a pohanům. Lze snad s jistou nadsázkou říci, že Pavel tímto výrokem podává ospravedlnění pro pozdější křesťanskou „přirozenou teologii“ (*theologia naturalis*), tedy poznávání Boha ze stvoření při současném „uzávorkování“ biblického zjevení:

„Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle, takže nemají výmluvu.“ (Římanům 1:20)

Kusánský však ve výroku zdůrazňuje jiný, spíše implicitní aspekt: neviditelné věci jsou časné a dočasné, jsou to pouhé obrazy věčného. Když člověk pozná a pochopí stvořené, může se stát, že spatří neviditelnou podstatu Boha, např. jeho věčnost, moc a božství. Toto se uskutečňuje prostřednictvím zjevování Boha ve stvořeném světě.

Jak je však možné, že lidskému oku jsou přístupné neviditelné věci? Nejsou; člověk je schopen poznávat neviditelné věci bez pomoci zraku. Podobně je tomu u intelektu, který dokáže rozlišit při četbě neviditelnou pravdu skrytou v písmu. Poznávat zrakem znamená nazírat duchovním způsobem, protože neviditelná pravda nemůže být nazírána pomocí rozumových schopností.⁹⁶ Každá skutečně existující bytost může jistě být, neboť to, co nemůže být, není. Z toho vyplývá, že nebytí nenáleží žádnému stvoření. Kdyby mu totiž nebytí příslušelo, pak by stvoření nebylo bytím. Tvoření je tedy proces od ničeho k něčemu (*creatio ex nihilo*). Protože tvořit znamená vést od nebytí k bytí, je evidentní, že nebytí není stvoření.

⁹⁶ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Dialogus de possest*, s. 243.

Vše, co je, může být tím, čím je, jako uskutečnění absolutní možnosti-skutečnosti (*posse–esse actuale*), díky níž je to aktuálně jsoucí tím, čím je.⁹⁷ Když tedy zrak spočine na bílé barvě, pomocí rozumu rozeznáváme bělost, která utváří bílou barvu. Pokud je tedy jsoucí *in actu*, vyplývá z toho, že není tím, co být nemůže (*impossibilia*). Absolutní možnost (*possibilitas*) sama nemůže být nic jiného než moc (*posse*), stejně jako není absolutní skutečnost ničím jiným než bytím (*esse*). Absolutní možnost nemůže předcházet skutečnosti: může dojít k uskutečnění právě a pouze prostřednictvím skutečnosti.

Absolutní možnost totiž, a skrze ni všechno, co je skutečně jsoucí, tím, že může být *in actu*, skutečnost nepředchází ani nenásleduje. Skutečné bytí by nemohlo existovat bez možnosti/moci. Triáda „absolutní možnost–skutečnost–jejich spojení“ je tedy jakési věčné vždy: je věčná tak, že samu věčnost tvoří. Někdy se tento princip nazývá principem plnosti; Kusánského úvahy jsou vlastně jeho variací.

Rozum to potvrzuje: byl-li by Bůh nazýván onou věčností, bude se lišit jak od skutečnosti, tak od možnosti. Bůh představuje elementární počátek světa a vše, co vzniklo „po“ něm, má možnost a skutečnost vzájemně separovanou; Bůh sám je ale tím, kdo proto, že je, může, a proto, že může, je – narozdíl od jiné bytosti či věci, protože možnost a skutečnost jsou shodné pouze na počátku (*in principio*).⁹⁸

Protože možnost a uskutečnění jsou v Bohu totéž, je Bůh vším a jeho prostřednictvím lze uskutečnit „moci-jest“ (*possest*), které v této práci považujeme za další z Mikulášových Božích jmen. Nic totiž nemůže být tím, čím Bůh není *in actu*, možnost se tedy shoduje (či koinciduje) s absolutní skutečností. Jinak je tomu ale s Bohem a jinak se stvořenými věcmi. Vezměme si jako příklad slunce: ačkoli slunce je takové, jaké skutečně je, přesto není takové, jaké být může, protože může být jiné, než ve skutečnosti je, například černé, hnědé, krychlovité, malé či studené.

Je jisté, že žádné stvoření jako skutečnost není tím, čím může být, neboť Boží stvořitelská moc/možnost se stvořením nevyčerpává. On ale může – ve smyslu *potentia Dei absoluta* – udělat z kamene lidskou bytost, zvětšit nebo zmenšit množství nějaké věci, proměnit každé stvoření v jakékoli jiné atd.

⁹⁷ Tamtéž, s. 245.

⁹⁸ Tamtéž, s. 247.

Bůh spojuje absolutní možnost a uskutečnění, a tím reprezentuje veškeré možné bytí jako uskutečnění. Je vším v jakési složené formě, neboť vše, co je nebo může být, je v něm zavinuto již v počátku a cokoli, co bylo nebo bude vytvořeno, se postupně rozvíjí (*explicat*) a ukazuje (*revelat*).⁹⁹ Bůh není velký velikostí, která může být větší nebo menší. Bůh není ani velký velikostí, kterou lze rozdělit nebo sloučit, protože vytvořené množství by nebylo tím, co může být. Takže pokud je Bůh velký v nějakém rozsahu, který je plně tím, čím může být, a tedy nemůže být větší ani menší, pak je zároveň největší i nejmenší. Kdo říká, že Bůh je zároveň absolutně největší a zároveň nejmenší kvantita, se rozhodně nemýlí.

Bůh je nekonečná velikost, která je mírou veškeré konečné velikosti. Mikuláš se ptá: za jakých okolností by mohlo být něco menší než to, co je nejmenší tak, že je i zároveň největší?¹⁰⁰ Zde si lze pomoci srovnáním se sluncem, platí to však pro všechna stvoření: když se řekne „Bůh je slunce“, pak člověk jistě rozumí dostatečně jasně, že se tím rozumí jiné slunce než to lidskému oku viditelné. Jelikož slunce nenalezneme ve jednu dobu ve všech částech oblohy, není všude – může tedy být jinde. Není ani největší ani nejmenší, takže může být větší i menší. Není vším, takže samo nemůže být ničím jiným než něčím, a to tím, čím je atd. Bůh však je zcela prostý všech těchto protikladů: co se nám zdá být protikladné, je jemu totožné. Proto není důležité, jak se Bůh pojmenuje, tvrdí Mikuláš, pokud je intelektem nahlédnut jako „moci–jest“ (*possest*).¹⁰¹ Z toho vyplývají následující pravdy:

- a) Bůh je bytím, jež je jsoucností možnosti a uskutečnění;
- b) Bůh je bytností všech kvantit, což je jako skutečnost vše, co může být;
- c) Bůh je vším, takže nemůže být ničím jiným (zde je již anticipováno Boží jméno *non-aliud* – viz kap. 8 této práce);
- d) Bůh je všude, takže nemůže být jinde,
- e) Bůh je mírou všeho, takže si nemůže být rovnější,
- f) Bůh je *coincidentia oppositorum*,
- g) Bůh je *possest*.

Bůh se bude tedy nazývat *possest*. V tomto jménu je zahrnuto vše skutečné, složené podle lidských představ. Je to jméno všeho i veškerých jednotlivých jmen. Ve výrazu *possest* je vše „zavinuté“ (*implicite*). Neboť pokud *possest* není, pak nic není. Pokud však je, pak vše, co je, je v něm obsaženo od věčnosti. To, co vzniklo, bylo vždy „moci–jest“ – bez něj nic není

⁹⁹ Tamtéž, s. 249.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 251.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 253.

stvořeno. *Possest* je par excellence vším a obsahuje vše, co je v pohybu a je tím, čím je, ať už je čímkoli.¹⁰² Když tedy Bůh zjevuje poznání sebe sama, říká: „Já jsem všemohoucí Bůh“; to znamená „Jsem uskutečněním každé možnosti.“ A říká „Jsem, který jsem“, což znamená, že on sám je ten, kdo je. Věci, které nejsou tím, čím mohou být, nemohou být chápány jako plně jsoucí, nemají dokonalé bytí. Neboť v tom to, co ještě není tím, čím může být, není jednoduchost a absolutnost. Jen Bůh sám je jednoduchý a absolutní, protože je zdrojem všeho složeného a relativního.¹⁰³

Podle Kusánského se z jednoduchého (či, lépe řečeno, nad-jednoduchého) Boha odvíjí (*explicat*) vesmír ve své rozmanitosti. Poznání věcí ve světě prostřednictvím rozumu (*ratio*) znamená v neposlední řadě pochopení jejich příčiny, což je postup, který vede k nazírání intelektu (*intellectus*). Když se však takto myšlení racionálně obrátí k samotnému Bohu, diskursivní kategorie poznání přestávají platit. Kusánský vychází z Anselmovy „definice“, která označuje Boha za uskutečnění všech možností. Bůh je tedy uskutečnění všeho, co může být. Bůh je moci–jest (*possest*).¹⁰⁴

Jméno *Possest* vede pozorovatele za hranice všech smyslů, chápání a rozumu až k mystickému vidění, kde veškeré poznávací mohutnosti dosahují svého vrcholu. Jakmile se hledač pravdy od všeho odpoutá, povznese se mimo své hranice, zjistí, že ho nečeká žádný další postup do neznáma, neboť postupné, graduální poznání nedokáže dosáhnout Boha. Smysly nepojmou žádnou věc, co nemá kvantitu. Ani nevyšší intelekt nemůže pochopit to, co je nekonečné, neomezené a jediné, to, co je samo sebou, vším a v čemž není rozdíl protikladů. Nekonečná moc nemůže být uchopena mocí omezenou. Bůh, podobně jako zrak, zůstává pro člověka neviditelný, protože není nahlédnutelný v žádné části jeho mysli, jako zrak není vidět v barevném spektru. Člověk poznává samotný svět jako stvoření. Stvořitele hledá tak, že tento svět přesahuje, neboť Bůh se zjevuje těm, kteří ho s živou vírou hledají jako svého tvůrce.¹⁰⁵

¹⁰² Tamtéž, s. 259.

¹⁰³ Tamtéž, s. 257.

¹⁰⁴ PIZZININI, C. Andres: Das Denken des Nicolaus Cusanus. In: *Nicolaus Cusanus: ein unverstandenes Genie in Tirol*, 163-164.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 257.

8. *Non-aliud*

Předposledním v této práci tematizovaným Božím jménem podle Kusánského je *Non-aliud*. Kapitola je rozdělena na dvě podkapitoly. První část pojednává o historii díla O nejiném (*De li non aliud*), následující kapitola je pak již věnována samotnému výkladu pojmu „Ne-jiný“ (*Non aliud*.)

8.1 Historie spisu *De non aliud*

Ve spise *De non aliud*, které vzniklo roku 1462, přichází Mikuláš s originální a významnou meditací o tom, že Bůh je „ne-jiný“. Přes hloubku textu sám kardinál zřejmě nepovažoval text za dostatečně zralý, aby jej mohl přiložit ke svým ostatním publikovaným dílům.¹⁰⁶

Spis je psaný formou dialogu. Respondenti v něm po kardinálovi požadují, aby základní téma bylo rozvedeno kapitolu po kapitole do dalších podrobností, čímž vzniká příležitost prokázat plodnost Mikulášova novátorského konceptu kosmologie a filosofické teologie. Je možné, že Kusánský načrtl témata kapitol, tedy strukturu spisu, ale text sám nedovedl do zamýšlené finální podoby, neredigoval jej a neautorizoval. Přesto je myšlenková linie pevně daná. Pokud byly zamýšleny určité změny, mohly být jen stěží zásadního charakteru, neboť Kusánský se o díle zmiňuje v pozdějším publikovaném spise.

Z rozsáhlé korespondence je známo, že vydavatel Kusánského díla, francouzský humanista Petrus Faber Stapulensis, intenzivně pátral po tomto ztraceném spise. Dílo vlastnil tehdy známý humanista Hartmann Schedel z Norimberka. Dodnes není jisté, zda měl k dispozici Kusánského originál nebo vlastnil pouze kopii. Je však doloženo, že nechal zhotovit přepis v roce 1496, neboť v této kopii se dostalo jedno folio na špatné místo, čehož si opisovač nevšiml. Kde Schedel našel spis, není známo, ale je možné, že se dílo dostalo do jeho rukou prostřednictvím opata Trithemia ze Sponheimu, který ve svých *Dějínách církevních spisovatelů (De Scriptoribus ecclesiasticis)*, vydaných v Mohuči v roce 1494, zmiňuje Mikulášovo dílo v úvodu textu.

Schedelovy opisy, které objevil Johannes Übinger v Mnichově v roce 1888, jsou dnes jedinými dostupnými zdroji. Samotná kopie nese název *Directio speculantis*. Faber Stapulensis, který neznal Schedelův opis, hledal dílo pod názvem *Leitung des Suchenden* a *De non aliud* jako

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 17.

(domněle) dvě různé práce. Dokonce ani v současné době spory o tom, zda jde o tentýž spis, ještě zcela nevyhasly. Když Mikuláš sám odkazuje na traktát „O ne-jiném“, neuvádí titul, pod nímž ho dnes známe.¹⁰⁷ Rukopisy jsou dnes uloženy v Cusanusstift, sídlícím ve špitálu sv. Mikuláše v jeho rodném městě, dnešním Bernkastel-Kues.¹⁰⁸

8.2 Analýza pojmu *Non-aliud*

Na první pohled se může zdát, že *non-aliud* je ze všech Mikulášových Božích jmen nejabstraktnější, neboť zkoumání je zde zdánlivě vedeno na čistě logické a abstraktní úrovni. V úvodu spisu zavádí Mikuláš pojem „definice“ jako nejdokonalejší prostředek poznání. Definice jako pojem je vzata od definování čili „vymezování“ či určování, protože určuje pojmové vymezení (*ratio naturae*). Pokud definice definuje vše, měla by dokázat také definovat samu sebe, být určením sebe samé, jinak nezjistíme, co vlastně definice je. Jaká je definice definice?¹⁰⁹

Problém pojmového vymezení definice dle Mikuláše vede k další otázce, která je již filosoficko-teologická: jedno, ono *definiendum* („to, co má být definováno“), se chápe jako odlišné od jiného. Kusánský proto předpokládá, že prostřednictvím „ne-jiného“ jako definice překoná klasické transcendentní tvrzení o tom, že Bůh je „zcela jiný“, radikálně odlišný od svého stvoření, ale že poskytne i základ i pro nadsubstanciální pojetí Boha jako toho, kdo přesahuje bytí a nebytí. Kusánský takto předkládá další argument na podporu své slavné myšlenky *coincidentia oppositorum*.

Bůh dává bytí všemu, co je. Má-li vše, co je, svou podstatu (bytnost), musí být i Bůh podstatou všech bytostí. Pojmové vymezení Boha tudíž musí být i základem definice každého jsoucího, a protože Bůh je úplný sám v sobě (*in se*) a autonomní svým bytím skrze sebe (*per se*), pojem Boha nesmí být definovaný jinými pojmy. Kusánský proto zavádí pojem „ne-jiný“.

Trinitární Bůh je trojice v jednotě a jednota trojice, která nemá nic společného s číselnou mnohostí. Ne-jiné není jiné než ne-jiné. Prvotní základ všeho bytí, který nutně nemůže být určen ničím jiným, se tak v tomto jménu projevuje trojnásobně: jeho definice je trojím opakováním téhož jména, což ukazuje nejen to, že toto bytí určuje samo sebe a nepotřebuje ke svému určení žádné jiné, ale také odhaluje trojjednost této bytosti v nerozlučné jednotě.¹¹⁰

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 17-18.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 17.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 15.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 16.

„*To je přesně ten bod, který, jak jsem řekl, opomíjíme, když v zápalu lovu ,běžíme za zvěří‘.*¹¹¹ Ne-jiné je tedy implicitní definice definice, která pojmově vymezuje sebe sama a vše ostatní. Obecná definice, která vše určuje, není tedy nic jiného než konkrétní předmět. Ne-jiné určuje i samo sebe, neboť nemůže být určeno něčím jiným, jinak by nebylo „o sobě“ (*per se*).

Mikuláš uvádí i konkrétní příklad. Na otázku po přirozenosti druhého zní odpověď: Nic jiného než to druhé. Co je nebe? Nic jiného než právě nebe. Toto pravidlo je zcela univerzální. Tento způsob definování, podle něhož ne-jiné pojmově vymezuje sebe samo a vše, je co do přesnosti a pravdivosti nejvznešenější. Obrátíme-li tedy pozornost právě k ne-jinému, zjistíme, kam sahají pomyslné hranice poznatelného.

Podle Mikuláše se této otázce nejvíce přiblížil Dionýsios Areopagita, neboť všechny jeho výroky slouží prý k osvětlení ne-jiného: na konci spisu O mystické teologii nás například ujišťuje o Stvořiteli, jenž není pouze něčím nominálním (jménem), ale není ani *něčím jiným* (věcí). Svou poznámku prý sice Dionýsios podává způsobem, jako by neprozrazoval nic mimořádného, pozornému čtenáři však dává najevo tajemství ono ne-jiného, které se všestranně rozvíjí v té či oné formě.¹¹²

První princip se nazývá Bohem. Jméno „První“ opět náleží pouze tomu, co určuje samo sebe i všechno ostatní. Jelikož není nic dřívějšího než První a První je nezávislé na všem pozdějším, je určováno samo sebou. Avšak to ostatní, co je určeno, nemá nic samo o sobě, ale vděčí za své bytí Prvnímu, proto je první princip skutečně základem bytí nebo vymezením podstaty toho, co je stvořeno. I když se Prvnímu přisuzuje mnoho jmen a žádné z nich jej nedokáže dostatečně vystihnout, je přesto stejně tak původem všech označení jako původem všech věcí.

Neexistuje však žádná určitá, vymezená, definovaná věc, která by všemu předcházela. Zatím se nepodařilo dokázat, že by nějaké označení směřovalo pohled člověka bezprostředně (či bezprostředněji) k Prvnímu, protože každé označení směřuje k něčemu Jinému, což je však právě něco jiného než ne-jiné, a nevede tedy k Prvnímu. Pojem „druhý“ jako cíl vidění nemůže být původem vidění. Protože druhé není nic jiného než druhé, je jeho původem nutně ne-druhé

¹¹¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Kapitola 1- Der Begriff des "Nichtanderen In: *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 2. Tato metafora je aluzí na jiné Mikulášovo stěžejní téma, „lov moudrosti“, jak je představeno v jeho spise *De venatione sapientiae*.

¹¹² Tamtéž, s. 4.

jako předpoklad, bez něhož by nebylo druhé. Proto každé označení jiné než "ne-jiné" směřuje k něčemu jinému než k původu, k Prvnímu.

Ne-jiné však nelze chápat jako jméno Boží, které je přede všemi jmény na nebi i na zemi. Je možné jej spíše připodobnit k cestě, která vede návštěvníka do města, ale není jménem toho města. Ne-jiné není vrcholem ani cílem té cesty, je to pouť k božským výšinám samotná. Výroky, že Bůh není nic jiného než Bůh, něco není nic jiného než něco, nic není nic jiného než nic, nebytí nic jiného než nebytí atd. vedou k poznání, že ne-jiné všemu předchází, neboť tyto entity pojmově určuje.

Označení „ne-jiné“ slouží jako cesta k prvnímu principu, ne jako primární jméno Boží. Přesto se blíží k tomu, aby bylo opisem nevyslovitelného Božího jména, tvrdí Kusánský a připomíná, že mnozí teologové považují zrakové, světelné obrazy za nejlepší způsob ukázání se Boží podstaty, tedy ukázání se něčeho v posledku nepochopitelného, a tedy nepoznatelného.¹¹³ Čisté světlo, které značí Boha, se přesto nalézá přede vším ostatním světlem, ať už je pojmenováno jakkoli – a to, co se objevuje před druhým, tedy před jiným, není druhé a není jiné. Toto světlo má svůj obraz či odraz ve vnímatelném světle, neboť je samo ne-jiné, a tedy nepojmenovatelné.

Vztah vnímatelného světla ke smyslovému vnímání je stejný jako vztah mezi světlem ne-jiného a intelektem. Opět se zde v *De non aliud* objevuje nám již dobře známý motiv z *De Deo abscondito* a *De visione Dei*: oko nevidí nic bez fyzického (tj. fyzikálního) světla a viditelná barva, jak ukazuje duha, je pouze omezením nebo určením smyslového světla. Smyslově vnímatelné světlo je tedy principem bytí a poznání všech předmětů smyslového vnímání. Z toho vyplývá tvrzení, že princip bytí je zároveň principem poznání skutečnosti. Člověk je schopný vidět pouze prostřednictvím světla. Stejně tak vděčí svému sluchu za zprostředkování zvuku.

A podobně „ne-jinému“ vděčí bytí za své bytí a poznatelnost svého bytí, neboť je postačující příčinou nebo určením svého bytí.¹¹⁴ Je to počátek, střed a cíl toho, co duch hledá. V žádném případě však není předmětem kontempace samostatně, protože v „hledáčku“ kontempace je vždy to, co se hledá. A to, co se hledá, je hledáno jako jiné. Hledání nesměruje k původu,

¹¹³ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Kapitel 2 - Das "Nichtandere" als Gottesbegriff. In: *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 5-6.

¹¹⁴ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Das "Nichtandere" als Seins-und Erkenntnisprinzip. In: *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 7-8.

protože ten vždy předchází hledanému předmětu. Původ hledání předmětu umožňuje, ale nemůže být jeho předmětem. A přesto se každý při svém hledání snaží původ a počátek nalézt. Pravdou je, že tazatel Boha hledá před druhým, před jiným – dříve než druhého a jiného – ale nemůže ho uchopit tak, jak je sám sebou, v sobě a o sobě. Tazatel je sám tím druhým, a proto ho hledá alespoň v tom druhém. Tímto způsobem se také snaží člověk dosáhnout vidění světla ve viditelném předmětu, přestože světlo samo o sobě není možné vidět, jak dokazuje přímo hledícímu zraku nesnesitelná jasnost slunečního světa.¹¹⁵

Ne-jiné nelze vyjádřit jinými slovy, protože každé jiné vysvětlení by bylo by méně obsažné. Jak je tedy možné přiblížit obsah duchovní představy, když sama předchází všemu. Co se může stát obsahem slova nebo myšlenky? Bude-li řečeno, že Bůh je vždy větší než význam slova „Bůh“ a myšlenka s ním spojená, lze o něm hovořit jako o „nejvyšším“, „nade všechna jména“ apod. Různé předpony, které teologové dávají, když Bohu predikují nějakou vlastnost – např. „nad-“, „bez-“, „ne-“, „před-“ – neznamenaají různé kvality v Bohu: je totiž stejné říkat, že je nadsubstanční substancí, substancí bez substance, nesubstanční substancí či substancí před substancí. Ať už zvolíme jakýkoli výraz, slova neznamenaají nic jiného než to, že odkazují k totožnému. Z toho je zřejmá větší jednoduchost a přednost, kterou má označení „ne-jiný“. Nelze je totiž ohraničit, vymezit, definovat, určit ani vyjádřit žádným jiným slovem. Ne-jiné nelze pochopit pomocí afirmace, negace nebo jakýmkoli jiným způsobem: „*To je to, co jsem pod pojmem „koincidence protikladů“ hledal po mnoho let, jak o tom svědčí mnoho knih, které jsem o této spekulaci napsal.*“¹¹⁶

Ne-jiné je se přede vším kladením a popíráním. Takže to není ani substance, ani bytí, ani věc, ani nic jiného. Trvalé, stálé, věčné má velký podíl na „ne-jiném“, protože „ne-jiné“ nemůže v žádném případě podléhat proměně nebo změně. Přesto však věčné není nic jiného než věčné, a proto bude věčné vždy jiné než ne-jiné, které je před věčností, před časem a mimo veškeré chápání. Každý vědec toto musí přijmout za vlastní, jakmile obrátí svůj pohled k tomu, co předchází všemu, co může být reprezentováno jazykem. Jedno, existující, pravdivé a dobré je ne-jinému podřízeno. Ačkoli se zdá, že jedno je docela blízko ne-jinému, protože každá věc je označena buď jako jedno, nebo druhé, přesto to není jedno, co je podřízeno druhému. Jedno se tedy sice jeví jako ne-jiné, ale jedno, které není ničím jiným než jedním, se přesto liší od

¹¹⁵ Tamtéž, s. 9.

¹¹⁶ „*Es ist das, was ich unter dem Begriff der „Koinzidenz der Gegensätze“ lange Jahre hindurch gesucht habe, wie viele Bücher bezeugen, die ich über diese Spekulation geschrieben habe.*“ Vlastní překlad. Tamtéž, s. 10.

samotného ne-jiného: je jiné než ne-jiné. Proto je „ne-jiné“ jednodušší než jedno, které právě „ne-jinému“ vděčí za to, že je jedním, a ne naopak.

Kusánský zde zaujímá odlišnou pozici než platonismus v tom, že překračuje metafyziku bytí Jednoho a zavádí pojem Ne-jiného. U Platóna, ale i před ním u Parmenida a později u Dionýsia Areopagity lze vidět, že dávají jednomu přednost před ne-jiným. Protože je však, jak již bylo řečeno, jedno jiné než ne-jedno, nemůže být prvním principem všeho.

Mikuláš uvažuje stejně i v úvaze o bytnosti. Neboť i když se může zdát, že v ní jasně září „ne-jiné“, neboť ve věcech, které mají bytí, se bytí nijak nejeví jako jiné ve vztahu k nějakému určení bytí, přesto bytnosti „ne-jiné“ předchází. Stejný postup se opakuje i u pravdy nebo u dobra, které se podobným způsobem neupírají žádné bytnosti. Z tohoto důvodu jsou také všechna tato označení přijímána jako zřejmá označení Boha, i když nedosahují žádané přesnosti.¹¹⁷

Přesto však nelze říci, že jsou tato jiná označení ve své podstatě podřadnější než ne-jiné. Kdyby totiž byly podřadnější než ne-jiné, jak by se každý z nich stal něčím jiným než ne-jiným? Je to zkrátka způsob, jakým se ne-jiné objevuje před těmito i jinými pojmy. Pojmy nemají bytí po něm, ale skrze něj. Když člověk nahlíží nejprve ne-jiné, znamená to pouze, že nic z toho, na co se dívá poté, nemůže v ne-jiném chybět, i když se jedná o protiklady:¹¹⁸

„Tím, že ne-jiné považuji čistě za sebe samo v jeho nadřazenosti nad vším ostatním, vidím jej tak, že v něm vidím vše, co může být vždy jen předmětem vidění; neboť mimo ně není možné žádné bytí a poznání; ba dokonce ani to, co je jiné vůči bytí a poznání, mu nemůže uniknout. Nejsem ani schopen představit si bytí nebo poznání jakéhokoli předmětu mimo ne-jiného.“¹¹⁹

Ne-jiné přitom ale nemá negativní smysl, který se mu podle jeho znění obvykle přisuzuje. Je to jen variace na starší Kusánského princip rovného či stejného (*equum*). Jednota a jinakost/mnohost se objevují jako principy bytí v celé novoplatónské tradici; v ní je jinakost představena jako něco pozdějšího, co se odvíjí od jednoty. Platónský dualismus je však u Kusánského nahrazen monismem, domnívá se přední znalec Mikulášova myšlení a editor jeho díla Paul Wilpert.¹²⁰

¹¹⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Kapitел 4 - Das "Nichtandere" und die Transzendentalien. In: *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 10-11.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 12.

¹¹⁹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. Kapitел 5 – Das "Nichtandere" als Ausdruck der Dreieinigkeit. In: *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 13.

¹²⁰ WILPERT, Paul: Einführung. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 17.

9. *Posse ipsum*

Spis *O vrcholu zření* (*De apice theoriae*) je posledním Kusánovým dílem, které napsal o Velikonocích 1464 několik měsíců před svou smrtí. Mikuláš zde formuluje poslední jméno Boha, a tím se tento text stal pro Kusánského i poslední literární a myslitelskou příležitostí se mu v co nejasnější podobě přiblížit. Kusánský po celý život toužil nalézt co nejuvěrnější obraz Boha v duchu v dionýsiovské tradice; hledání nejuvhodnějšího označení Boha se stalo hlavním motivem celého jeho teologického a filosofického úsilí. Spis *De apice theoriae* je vyvrcholením Kusánského myšlení.¹²¹

Dílo se skládá ze dvou částí: text v první části je psán formou dialogu mezi kardinálem a kanovníkem Petrem, druhá část obsahuje shrnutí s dvanácti paragrafy. V tomto dialogu staví Kusánský do centra svých spekulativních úvah pojem *posse ipsum*, který je tak jeho posledním označením Boha. Substancializované latinské sloveso *posse* ve spojení se zájmenem *ipsum* lze přeložit do českého jazyka jako „moc jako taková“, a tento překlad volí i čeští předkladatelé a komentátoři spisu, bratři Karel a Pavel Flossovi.¹²² Pro další pochopení Kusánského výkladu termínu *posse*, jež je relevantní pro porozumění spisu, jsou níže uvedeny další čtyři možnosti uchopení jeho významu v kontextu (podle německého překladu Ludwiga Schütze):

- a) *posse ad aliquid* – být s to, být něčeho schopen,
- b) *posse in aliquid* – svým uměním, svou schopností či mocí až k něčemu dosahovat,
- c) *posse super aliquid* – svou moc nad něčím rozprostírat,
- d) *posse supra aliquid* – svou mocí či uměním nad něco vynikat. Význam moci jako substantiva, který je úzce spjat s tvůrčími schopnosti a přímo s uměním.

Souvislost *posse* s pojmem *potentia* je evidentní; Schütz opět rozlišuje čtyři významy:

- a) možnost, mohutnost, možnost vůči něčemu (synonymum k *potestas*),
- b) schopnost, síla k nějaké činnosti (*potentia ad agere*)
- c) síla, moc, násilí, vliv (s řadou synonym, mezi nimiž je opět *potestas*, ale také *principalitas* či *regimen*)

¹²¹ FLOSS, Pavel. IV. Vyvrcholení Kusánova myšlení ve spise *O vrcholu zření*. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, s. 103-104.

¹²² KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *O vrcholu zření*, s. 27-28.

- d) ontologická možnost vůči bytí, jež je synonymní opět s *potestas*, ale také s *possibilitas* či *potentialitas*.¹²³

Godehard Brüntrup poukazuje na možnost, že Mikulášovy dřívější výrazy pro Boha by se daly tímto posledním dílem chápat jako překonané stupně vývoje jeho myšlení. Každý jeho nový návrh znamenal také kritiku předchozích konceptů, což odpovídá myšlence „cesty“ k pojmové dokonalosti. Kusánského slova se zdají tuto hypotézu potvrzovat: „*Toto jméno je stále hledáno a nikdy nebude nalezeno. Pravda je tím snazší, čím je jasnější. Kdysi jsem myslel, že se lépe hledá v temnotě. Pravda je však velice mocná a silně v ní září moc jako taková. Je snadno k nalezení.*“ Temnota je zde metaforou sebekritiky dosavadního Mikulášova hledání, což by Brüntrupovu teorii potvrzovalo.¹²⁴ Poslední Mikulášovo jméno pro Boha má zvláštní význam, protože podle Maaßena jím Kusánský dosahuje systematického vrcholu své „metafyzické redukce“, která zahrnuje jak radikální transcendenci, tak imanenci Boha.

Kusánský v úvodu dialogu přichází s pojmem podstata či přesněji „cost“ (*quidditas*). Cost definuje jako subsistenci všech substancí, již není možné znásobit, zmnožit ani jakkoliv změnit. Cost, která existuje sama o sobě, je nezávislým bytím a základem veškerých věcí. Tato cost přesto není jinou costí jiných jsoucen; základ věcí (hypostaze či subsistence) spočívá v moci, neboť bez ní by nemohla existovat. Jelikož umožňuje bytí, je v ní uložena moc jako taková. Moc jako taková je mocí, bez níž nic nemůže existovat samo o sobě. Mikuláš říká, že cost vždy byla, je a bude hledána. Kdyby však byla zcela neznámá, jak by ji bylo možné hledat? Je nutno po ní pátrat mimo oblast jakékoli poznávací mohutnosti, za všemi různostmi a protiklady, neboť je samým základem všeho. Dokonce ji všichni vidí, i když zpovzdálí.¹²⁵

V rozhovoru zazní i dotaz, proč nestačí označení může-jest (*possest*),¹²⁶ které Mikuláš analyzuje v jednom ze svých předchozích spisů, jak jsme již ukázali. Kardinálova odpověď zní: „*Uvidíš, dále, že moc jako taková, nad níž nemůže být nic mocnějšího ani prvotnějšího ani lepšího, je daleko vhodnějším označením toho, bez čeho vůbec nic nemůže ani být ani žít ani chápat, než ‚může-jest‘ či jakékoli jiné slovo. Jestliže může být totiž pojmenováno jako moc*

¹²³ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *O vrcholu zření*, s. 36-37.

¹²⁴ „*Geradezu euphorisch lässt Cusanus den Kardinal von der leicht erfassbaren Wahrheit sprechen, die „in den Straßen“ rufe und die nicht mehr – darin formuliert sich erneut die Selbstkritik an den früheren Konzeptionen – „in der verbergenden Dunkelheit“ zu finden sei.*“ Vlastní překlad. Zdroj: MAAßEN, Jens. 5 Der letzte Gottesbegriff: posse ipsum. In: *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues: Eine historisch-systematische Untersuchung*, s.233.

¹²⁵ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *O vrcholu zření*, s. 7.

¹²⁶ Kusánuv termín *possest* moci jest je analyzován v 7. kapitole spisu *Triologus de possest*

*sama, nad niž nemůže být nic dokonalejšího, půjde o lepší označení. Domnívám se, že se tu nenaskytá žádné jasnější, pravdivější ani snazší jméno.*¹²⁷

V jeho moci musí být nutně obsaženy všechny věci, a to jak ty, které jsou, tak ty, které nejsou. Moc jako taková tvoří jedno, mnohé jsou způsoby, jakými se projevuje její bytí. *Posse ipsum* je sám Bůh a všechna ostatní jsoucna jsou pouze jeho *modi apparitionis*, způsoby, jimiž se projevuje. Kardinál Kusánský *Posse ipsum* vysvětluje jako nepoznatelný, avšak sebe manifestující se základ všeho. Celý stvořený svět chápe jako sebeodhalující se projev nekonečné absolutní moci. Moc sama je podmínkou, s jejíž absencí nemůže být nic. Bez moci nic nemůže nic, bez costi nic není. Z toho nutně vyplývá, že moc jako takovou je možno definovat jako cost.

Moc jako taková předchází naprosto všemu. Mikuláš uvádí příklad:

*„Který chlapec či jinoch nezná moc jako takovou, když každý říká, že může jít běžet, běžet či mluvit? A nikdo, kdo má rozum, není tak neznalý, aby i bez učitele nevěděl, že není nic, co by mohlo nebýt, a že bez moci by nic nemohlo ani být ani mít, konat ani trpět. [...] Nic se nemůže dělat nebo dít bez moci jako takové.“*¹²⁸ Z těchto vět je zcela zřejmé, jak výsadní postavení zaujímá pro Kusánského v jeho pozdní tvorbě moc, která předchází všemu a je nutná. Každý, kdo něco může, musí totiž předem pokládat samu moc za tak nutnou, že bez ní nemůže být vůbec nic. Bude-li chybět moc jako taková, nemůže nic být ani dobré ani špatné, nemůže být vůbec něčím. Moc jako taková je costí i základem všeho. Je v ní nutně obsaženo jak vše, co jest, tak také vše, co není.¹²⁹

¹²⁷ KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *O vrcholu zření*, s. 8.

¹²⁸ Tamtéž, s. 8.

¹²⁹ Tamtéž, s. 8.

Závěr

Diplomová práce měla za cíl identifikovat, analyzovat a interpretovat Boží jména v dílech renesančního myslitele Mikuláše Kusánského. Kusánského filosofické myšlení by se dalo s nadsázkou charakterizovat jako neustálý boj o stále lepší poznání a pojmenování Boha.¹³⁰

Mikuláš není jen mužem konce středověku a začátku zaalpské renesance, jeho význam sahá mnohem dál, až do modernity. Elementární otázky filosofické teologie, které mu učarovaly, získaly v jeho podání zcela novou tvář. Byl to Karl Jaspers, kdo o tomto meditativním filozofovi na rozhraní epoch řekl, že jako nikdo jiný postavil do centra svých úvah člověka, jeho velikost a hranice, jeho schopnosti a intelektuální tvořivost. Pro samotného Mikuláše to byla přirozeně především „otázka Boha“, které se věnoval – v duchu a návaznosti na Mistra Eckharta – jako mysticky zbožný člověk.¹³¹

Ve svém hlavní díle, *De docta ignorantia*, dokončeném v roce 1440 v jeho rodné Kuse, jakož i v dalších spisech, otevřeně předložil výsledky svého myšlení a vysvětlil důsledky z nich plynoucí. Podobně jako usilovali o poznání antičtí myslitelé, jak o tom svědčí i etymologie slova „filosofie“, i Mikuláš popsal své jednání v útlém spise *De venatione sapientiae* jako „honbu za moudrostí“, která je vlastní lidské přirozenosti.

Jako filosof stojí ve velké tradici západního myšlení. Jeho ideovými zdroji byli například Platón, bájný Hermes Trismegistos a zastánci křesťansko-novoplatónské filosofie, vedoucí ke křesťanské mystice (v čele s Dionýsiem Areopagitou), a v neposlední řadě právě Mistr Eckhart. Na tomto základě Mikuláš střádá a uspořádává své myšlenky při hledání Boha. Rozvíjí je v řadě dalších spisů, než jsme analyzovali, například v *De quaerendo Deum*, *De filiatione Dei*, *De genesi* – vždy s vědomím, že není schopen poznat Absolutno v jeho hloubce a plnosti. Ve stvořeném světě se jednota rozvíjí do své mnohosti a různosti, které jsou přístupné rozlišující mysli. Rozumem je možno přiblížit se k pravdě v rámci tázání, které mysticky přesahuje chápání, a dotknout se tak intelektem nekonečna (*incomprehensibiliter inquirere*). Kusánský měl rozsáhlý záběr a dokázal oslovit širší veřejnost, než bylo v pozdním středověku obvyklé. Po smrti byl o jeho díla ještě větší zájem. Například jen v letech 1488–1565 vyšlo pět edicí jeho

¹³⁰ WILPERT, Paul: Einführung. In: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Vom Nichtanderen: De non aliud*, s. 15.

¹³¹ KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. 1. Auf der Schwelle zweier Epoche. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 10.

děl a několik samostatných textů.¹³² Někteří protestantští historičtí teologové se domnívají, že se u Kusánského objevily některé reformní přístupy, které vedly k Martinu Lutherovi a dále k německé luterské mystice 16. a 17. století (Weigel, Böhme aj.).

Kusánský velmi ovlivnil Giordana Bruna, který o něm hovořil jako o „božském Kusánovi“. Bruno promyšleně navázal na Mikuláše a dále posunul koncept neomezenosti, respektive nekonečnosti Boha a vesmíru. To byl jeden ze zásadních přelomů mezi předmoderním a moderním myšlením. Kusánského učení ovlivnilo také např. Lessinga; zda to platí ve větší míře i pro Spinozu, Leibnize, Fichteho, Schellinga či Hegela, je sporné. Zdá se například, že Hegel (na rozdíl od pozdějšího mystika Jakoba Böhmeho) Kusánského neznal.¹³³

Na jedné straně je fakt, že Kusánského dílo významně ovlivnilo dějiny filozofie, teologie a vědy v následujících staletích, na druhou stranu je jeho dílo od svého znovuobjevení v 19. století některými až příliš glorifikováno a považováno za základ a průkopníka všeho, co se stalo významným pro moderní myšlení. Je třeba vzít v úvahu, že nikdy nepředložil celkový výtěžek svého díla v jakémsi souhrnu a nedal tak vznik nějaké „kusánské školy“ jako pokračovateli své filosofické doktríny. Přesto Mikuláš Kusánský zanechal na poli filozofie a teologie viditelné stopy jako epochální intelektuální osobnost.¹³⁴

Dokonce i ve 21. století dokáže vzbudit zájem mezi širokou vzdělanou veřejností. Citujme na závěr Tilmann Borsche, který shrnuje v následujících větách neobyčejný vliv filosofického myšlení Mikuláše Kusánského: *„Nezaujaté ponoření do Kusánových spisů, a to i těch z roku jeho smrti 1464, odhaluje myslitele, který ze své náboženské zbožnosti zápasí s Boží hádankou, který na popud kosmicky citlivé zbožnosti hledá kontakt s neznámem a který s sebou bez filosoficky vynuceného souhlasu nese církevní učení, jímž chce sloužit spáse své i svých bližních. Linie [jeho myšlení], která prochází i mystikou, umožňuje z metodologického hlediska diskutovat o její filosofické stránce odděleně od teologické.“*¹³⁵

¹³² KUSÁNSKÝ, Mikuláš, WEHR, Gerhard. III. Elemente seines Denkes. In: *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*, s. 18–19.

¹³³ Tamtéž, s. 21–22.

¹³⁴ Tamtéž, s. 22.

¹³⁵ Tamtéž, s. 22.

Seznam použitých zdrojů

Primární zdroje

Biblické zdroje jsou citovány podle Českého ekumenického překladu, Bible kralické a Bible21.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. BOHNENSTÄDT, Elisabeth; HOFFMANN, Ernst; Wilpert, Paul; BORMANN, Karl (eds.): *Schriften in deutscher Übersetzung / Drei Schriften vom verborgenen Gott. De deo abscondito – de quaerendo deum – de filiatione dei*. Unveränderter Print-on-Demand-Nachdruck der 3. durchgesehene Aufl. von 1967. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Codex Cusanus 218: der Autor, seine Bibliothek und seine Werke*. Koblenz: Görres, 1992. ISBN: 978-3-920-38819-9.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*. Deutsche Übersetzung von Helmut Pfeiffer, Cusanus-Institut Trier. 3. Auflage 2007. ISBN 978-3-7902-1562-5.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Přeložil Jan PATOČKA, přeložil Karel FLOSS, přeložil Jan SOKOL. Praha: Vyšehrad, 2001. Reflexe. ISBN: 80-7021-472-4.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *O vrcholu zrění*. Praha: Vyšehrad, 2003. Krystal (Vyšehrad). ISBN 80-7021-582-8.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. STEIGER, Renate; HOFFMANN, Ernst; WILPERT, Paul; BORMANN, Karl; SANTINELLO, Giovanni (eds.): *Schriften in deutscher Übersetzung / Der Laie über den Geist: Idiota de mente*. Lateinisch - Deutsch. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1995.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Dialogus de possess.* In: NEUBAUER, Zdeněk. *O čem je věda*. Praha: Malvern, 2009, s. 240-327. ISBN: 978-80-86702-55-1.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Über die belehrte Unwissenheit*. Berlin: Marix-Verlag, 2014. ISBN: 978-3-865-39392-0.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Vom Frieden zwischen den Religionen: lateinisch - deutsch*. Frankfurt am Main, Leipzig: Insel Verlag, 2002.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *Vom Nichtanderen: De li non aliud*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

KUSÁNSKÝ, Mikuláš. WEHR, Gerhard (ed.): *Nicolaus Cusanus, der Mystiker*. marixverlag GmbH, Wiebaden 2011. ISBN: 978-3-86539-259-6.

Sekundární zdroje

ABRAM, Matthías L. et al. *Nicolaus Cusanus : ein unverstandenes Genie in Tirol*. Bozen: Athesia, 2016.

BENK, Andreas. Negative Theologie. In. *Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet*. [online]. 2018 [cit. 28.11.2021]. Dostupné z: [Das Wissenschaftlich-Religionspädagogische Lexikon im Internet :: bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de)

EBACH, Jürgen. *Gottes Name(n)- Bibel und Kirche 2/10*. ISBN: 978-3-940743-09-1.

FLASCH, Kurt:. *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Brill, Leiden 1973, ISBN 90-04-03721-7.

CHLUP, Radek. *Corpus hermeticum*. Praha: Herrmann, 2007. ISBN 9788087054093.

MAABEN, Jens. *Metaphysik und Möglichkeitsbegriff bei Aristoteles und Nikolaus von Kues : Eine historisch-systematische Untersuchung*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2015. ISBN: 978-3-110-42994-7.

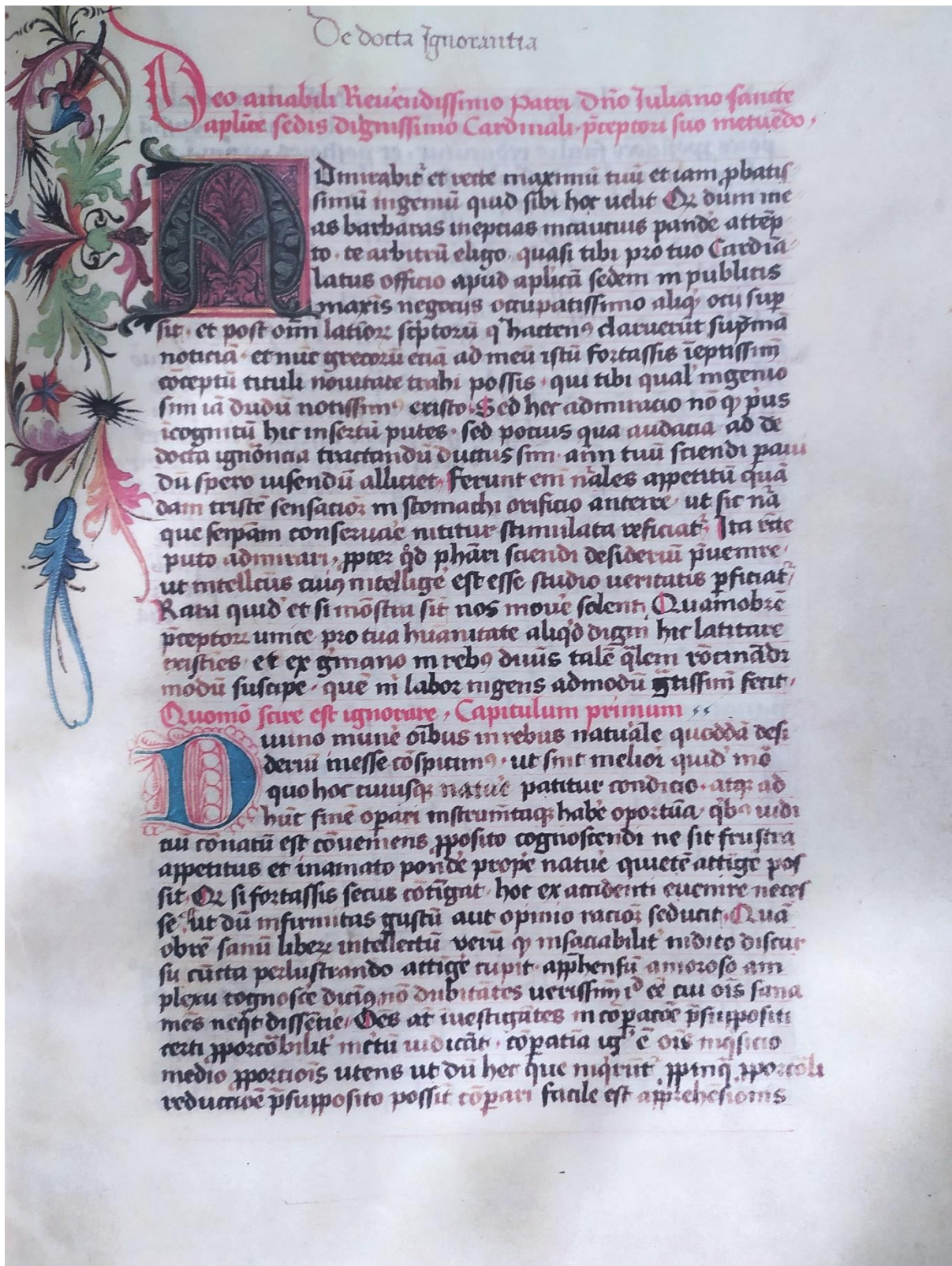
PETRŽELKA, Josef. Pozitivní a negativní teologie. In. *Dějiny filosofie I*. [online]. Cit. 27.12.2021. Dostupné z: <https://is.muni.cz/do/rect/el/estud/ff/ps10/phil/web/z3.html>

SCHOLEM, Gershom Gerhard. *Hlavní proudy židovské mystiky*. Přeložil Martin MACHOVEC. Praha: Argo, 2017. Logos (Argo). ISBN 978-80-257-2430-9.

STRÖBELE, Christian. *Performanz und Diskurs: Religiöse Sprache und negative Theologie bei Cusanus (= Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe B, Band 12)*. Aschendorff, Münster 2015, ISBN 978-3-402-15998-9.

Resumé

The thesis deals with the analysis of a search for God's name in the work of the Renaissance thinker Nicholas of Cusa using analysis and interpretation from selected available sources. It clearly describes and formulates concepts such as affirmative and negative theology, it also deals with information on God's names in general; when following this interpretation one can analyze the Tetragrammaton itself, i.e., the most holy God's name, which the cardinal mentions in his early sermons. Following the previous chapters, the thesis then defines Cusan idea of coincidence of all opposites in the final unity (*coincidentia oppositorum*), which he presented in his famous work *De docta ignorantia*. Based on this, it is then possible to interpret Cusan designation of God as *Maximitas* and *Infinitas absoluta*, and to present him as *Deus absconditus*, i.e., as God who remains hidden from all eyes, and also as God the All-Seeing, which is the designation used in his mystagogical treatise *De visione Dei* addressed to the abbot and brothers of the Benedictine monastery of Tegernsee. Other Cusan designations of God are *Possest* (Moci-jest) and *Non-aliud*, which he deals with in works of the same name written in the form of dialogue or multialogue. Finally, the last name for God according to Nicholas, *Posse ipsum*, is chronologically a peak of Nicholas's thought, completing his life-long effort to find the most appropriate designation for God. The work contains three images as an attachment relevant to the topic of the work.



Obrázek 1: Faksimile úvodní strany spisu *De docta ignorantia* (1440). Zdroj KUSÁNSKÝ, Mikuláš: *Codex Cusanus 218: der Autor, seine Bibliothek und seine Werke*.



Obrázek 2: Tiroler Meister(?), Vera Ikon, 1460/70. Foto:Diözesanmuseum Hofburg Brixen. Zdroj: ANDERGASSEN, Leo: Nicolaus Cusanus und die Kunst. In: Nicolaus Cusanus : ein unverstandenes Genie in Tirol. Bozen: Athesia, 2016.



Obrázek 2: Svorník z Křížové chodby v St. Nikolaus-Hospital / Cusanusstift v Kues. Foto: Landesbildstelle Rheinland-Pfalz. Zdroj: KUSÁNSKÝ, Mikuláš. *De visione Dei – Das Sehen Gottes*.