

**Univerzita Karlova**

Filozofická Fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

**Bakalářská práce**

**To step out repeatedly in search of knowledge  
– epistemology of Nicholas of Cusa**

**Opakovaně vykročit za poznáním  
– epistemologie Mikuláše Kusánského**

Šimon Nemeč

Praha 2023

Vedoucí práce: Mgr. Ing. Martin Žemla, Ph.D.

Mé díky patří především vedoucímu práce Mgr. Ing. Martinu Žemlovi, Ph.D. za jeho trpělivost, ochotu a vřelou vstřícnost, s níž práci vedl. Děkuji dále svým kolegům, Mgr. Vojtěchu Hladkému, Ph.D.; Mgr. Marku Kettnerovi; Mgr. Vojtěchu Svěrákovi a Adamu Horynovi za jejich rady i připomínky a Mgr. Kláře Choulikové, Mgr. Stele Chvojkové, Bc. Tereze Martinovské, Bc. Janovi Černínovi, Mgr. Jiřímu Melzmufovi za péči o prostředí, kterým je knihovna UFaR. Jsem též vděčný svým rodičům za jejich ochotu naslouchat partikulárním a nevšedním problémům.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a řádně citoval všechny použité prameny a že práce nebyla využita během jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného vysokoškolského titulu.

V Praze, dne 14.08.2023

Šimon Nemeč

**Abstrakt:**

Cílem bakalářské práce je prověřit konzistenci gnoseologických úvah Mikuláše Kusánského ve spisu *De docta ignorantia*. Na základě dobové kritiky Johannese Wencka z Herrenbergu otevřeme některé zdánlivé nedostatky textu, na něž za pomoci Mikulášových textů z prvního období tvorby odpovíme. Ukážeme vztah metody vědění o nevědění k možnosti poznávání a rekonstruujeme hierarchii kognitivních mohutností, které nám k poznávání slouží. Pomocí takové rekonstrukce rozvedeme polemiku mezi Wenckem a Kusánským, přičemž se ukáže povaha konzistence Mikulášova gnoseologického myšlení.

**Klíčová slova:**

Kusánuš; Mikuláš Kusánský; poznání; nevědomost; měřítko; víra; intelekt; rozum; smysl; kognitivní mohutnost; konzistence; epistemologie; theologie; mystické spojení

**Abstract:**

The aim of the bachelor thesis is to examine of the consistency gnoseological thought of Nicholas of Cusa in *De docta ignorantia*. On the basis of a contemporary critique by Johannes Wenck of Herrenberg, we will open up some seeming shortcomings of the text, which we shall answer with the help of Nicholas' texts from the first period of his work. We will show the relation of the method of scientific ignorance to the possibility of knowing and will reconstruct the hierarchy of cognitive capacities that serve us in our search for knowledge. Using such a reconstruction, we will elaborate the polemic between Wenck and Nicholas, showing the consistency or inconsistency of Nicholas gnoseological thinking.

**Keywords:**

Cusanus; Nicholas of Cusa; knowing; ignorance; measure; faith; intellect; reason; sense; cognitive capacities; consistency; epistemology; theology; mystical union

<b>Úvod - Mikuláš Kusánský</b>	<b>5</b>
<b>Úvod - rozsah práce</b>	<b>8</b>
<b>1. Bezcestí</b>	<b>11</b>
1.1 Mystika a teologie	14
1.2 Dopis kardinálu Juliánovi	16
1.3 K mystickým motivům dopisu kardinálu Juliánovi	18
<b>2. Kulisy <i>De docta ignorantia</i></b>	<b>23</b>
2.1 Struktura a pojmy spisu <i>De docta ignorantia</i>	24
<b>3. Spor o spor – <i>De ignota litteratura a Apologia de doctae ignorantiae discipuli ad discipulum</i></b>	<b>28</b>
3.1 Poznání obrazem	32
3.2 Princip kontradikce	35
3.3 Známé, neznámé a jejich poměr	38
<b>4. Spor o spor – jak je polemika s Wenckem obsažena v <i>De docta ignorantia</i></b>	<b>41</b>
4.1 Vykročení dopisem Juliánovi	44
4.2 Od zakoušení mystického spojení k poznání intelektu	46
4.3 Víra uvědomělá a víra neuvědomělá	49
4.4 Od lásky k člověku-a-Bohu	53
<b>5. Doplnění kognitivních mohutností z <i>De docta ignorantia</i> ve spisech <i>De conjecturis a De quaerendo Deum</i></b>	<b>57</b>
5.1 Kategorizace kognitivních mohutností	60
5.1.1 smyslové poznání a představivost	61
5.1.2 Údiv, touha, naděje	64
5.1.3 Rozum	65
5.1.4 Intelekt	68
5.1.5 Mystické spojení	71
<b>6. Spor o Spor - rozvedení polemiky poznání</b>	<b>74</b>
6.1 Poznání obrazem	75
6.2 Princip kontradikce	77
6.3 Známé a neznámé, jejich poměr	79
<b>Závěr</b>	<b>81</b>
<b>Zkratky</b>	<b>85</b>
<b>Literatura</b>	<b>86</b>



# Úvod - Mikuláš Kusánský

Tvůrčí činnost Mikuláše Kusánského (1401, Kues – 11. srpna 1464, Todi) počíná v podobě promluv<sup>1</sup> 15 let po upálení Jana Husa, roku 1430, a je završena spisem *De apice theoriae* dopsaným 1464, 11 let po pádu Konstantinopole. Téhož roku, bezmála osmdesát let před vydáním epochálního spisu *De revolutionibus orbium coelestium*<sup>2</sup>, Mikuláš umírá.

Během svého života platil za významného aktéra jak na poli soudobé filosofie a teologie, tak na politické šachovnici. Jednal s králi, spojoval říše, byl papežovým zmocněncem. Usilovně se snažil uhasit vnitřní rozpory v církvi a najít shodu i s ostatními náboženstvími Knihy. Tyto a jiné „progresivní“ snahy nakonec dovedly Mikuláše od holandské mystiky k papežově stolci, od jasně vymezeného světa aristotelsko-ptolemaiovského geocentrismu k otevřenému universu pouze pravděpodobného poznání a nevymezeného umístění.<sup>3</sup> Nakonec doprovázel i přerod od nábožensky rozdělené Západořímské a Východořímské říše k jednotnému uznání papeže Mikuláše V., a tak i k oné *concordantia catholica*,<sup>4</sup> i když to vzhledem k zdárnému tažení Mehmeda II. trvalo pouze krátce. Mikuláš Kusánský píše v době, v níž znovuobjevované myšlenky doprovázel i rázný odpor proti nim.<sup>5</sup> Tak se i Mikuláš sám dostává do sporů s dobovými teology, a přestože byl díky své silné politické pozici do značné míry chráněn před persekucí, bylo o jeho život opakovaně usilováno.

---

<sup>1</sup> Jde o krátké, převážně teologicky zaměřené texty (*sermones*), které Mikuláš pronášel v rámci bohoslužeb. Více o překladu *Sermones* in: Pavel Floss, Aktéři humanismu a rané renesance 2 (Praha: Vyšehrad, 2021), s. 181.

<sup>2</sup> Spis *Revolutionibus orbium coelestium*, jenž napsal Mikuláš Koperník pro nás na poli dějin idejí, může symbolizovat přesun od geocentrického k heliocentrickému pojetí kosmu.

<sup>3</sup> O tom pojednává Alexandre Koyré, *Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru* (Praha: Vyšehrad, 2004), s. 22-31.

<sup>4</sup> K tomu více in: Jan Patočka a Jan Sokol, Karel Floss, *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* (Praha: Vyšehrad, 2006), s. 18-21.

<sup>5</sup> Persekuci, která může symbolizovat tento odpor, lze sledovat od tažení proti hnutí svobodných duchů, upálení Marie Porete r. 1310 nebo vyjmutí 87 tezí z údajně „bludných nauk“ (Lenka Karfíková, Miloš Dostál a Jan Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Vyšehrad, 1993), s.33.) Mistra Eckharta 1326, jehož Mikuláš filosoficky interpretuje. Tuto souvislost rozvedeme v kapitole 3.

Výsledkem Mikulášova tvůrčího období<sup>6</sup> bylo 27 filosoficko-teologických děl a 293 promluv. Mikuláš je psal rychle a nepojednával tak témata v celé jejich šíři. Mezi svými povinnostmi jen těžko hledal čas pro filosofickou činnost.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Vycházíme zde z vymezení Pavla Flosse, kde rané období obsahuje spisy napsané v letech 1430-1449 (*De concordantia catholica, De docta ignorantia, De coniecturis, De Deo abscondito, De quaerando Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, De genesi, Apologia de doctae ignorantiae, sermones*), střední období v letech 1450-1458 (*Idiota de sapientia, Idiota de mente, Idiota de staticis experimentis, De visione Dei, De pace fidei, Cribratio Alkorani, De beryllo, sermones*) a pozdní období v letech 1459-1464 (*De aequalitate, De principio, Trialogus de possess, De non aliud, De ludo globi, De venatione sapiantiae, Compendium, De apice theoriae, sermones*). Pavel Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2* (Praha: Vyšehrad, 2021), s. 178-181.

<sup>7</sup> Wilhelm Weischedel, *Zadní schodiště k filosofii*. Přel. Jiří Horák. (1995, Votobia), s. 89.



# Úvod - rozsah práce

*Opakovaně vykročit za poznáním!* Od formy dopisu, promluvy, dialogu, traktátu či meditace se vždy znovu odvíjí podoba nového vykročení. Od jednoho jména Božího<sup>8</sup> k druhému. Od jedné kognitivní mohutnosti<sup>9</sup> k druhé vstupujeme do nových oblastí poznání, abychom seznali, že nedostačují. Tak Mikuláš postupuje i z jednoho místa na druhé, od jedné politické dohody k další, z Byzance k husitům, z Německa do Říma. Za projektem Mikulášova životního díla stojí neutuchající snaha sjednocovat, syntetizovat a uchopovat to stejné jinak, lépe.

To lze sledovat i v jeho filosofické tvorbě. V raném období své filosofické činnosti Mikuláš píše spis *De docta ignorantia (DI)*, na který Johannes Wenck z Herrenbergu odpovídá spisem *De ignota litteratura (IL)*, v němž Kusána nařkne mimo jiné z gnoseologické nekonzistence a zničení vědy skrze kontradiktorní vyjádření.<sup>10</sup> Mikuláš odpovídá koncem svého prvního tvůrčího období spisem *Apologia de doctae ignorantiae discipuli ad discipulum (ADI)*. Tato polemika sleduje také problémy, jež jsme v návrhu práce určili k výkladu. V práci proto pojednáváme o zmíněné diskusi potud, pokud je relevantní vzhledem k Mikulášově gnoseologii. V případě potřeby však budeme místy odkazovat i k jiným spisům, nakolik nám jednotlivé

---

<sup>8</sup> Přízvisko *Nomenclator Dei* Mikulášovi trefně přisoudil Wilhelm Weischedel (Weischedel, *Zadní schodiště k filosofii*, s. 87.).

<sup>9</sup> Slovo mohutnost je zde používáno záměrně volně. Do pojmu mohutnosti zahrnujeme širší škálu kognitivních konceptů, mezi něž patří například rozum, smysly a intelekt. Floss v této souvislosti píše o poznávacích mohutnostech duše a mohoucnosti (*facultas*) jakožto o víře in: Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 287. Tohoto rozlišení se držíme.

<sup>10</sup> „*Jak dalece se zde šíří jed bludu a lži! Neboť tento předpoklad ničí veškerý vědecký postup a veškerou možnost vyvozování - ničí také veškerou možnost opozice a zákon sporu.*“ (Johan Wenck. *Ignota Litteratura*, in: Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusas's debate with John Wenck: A translation and an Appraisal of De ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1984) s. 106-107 (p. 29). Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *IL*, p. 29 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

myšlenky v nich obsažené napomohou k projasnění některých z obtížněji interpretovatelných pasáží a pojmů z námi zmíněné polemiky probíhající mezi třemi knihami (tj. *DI*, *IL* a *ADI*<sup>11</sup>).

Právě vzhledem k Mikulášově tendenci přistupovat k poznání jinak se nabízí otázka, zda je jeho dílo konzistentní, tedy jestli můžeme pozdější díla k dílům raným oprávněně vztahovat. Musíme připustit, že ve středním a pozdním období Mikulášova myšlení dochází k několika změnám, které jsou v rozporu s jeho dřívějšími tezemi.<sup>12</sup> Proto si budeme v našem výkladu *DI* a *ADI* pomáhat především texty z raného období.<sup>13</sup>

Rysy nauk vedené v *DI* jsou pak neostré i kvůli nejasným formulacím, které po zvážení Mikulášových nefilosofických aktivit musíme v rámci vstřícného čtení chápat po vzoru Jaspera Hopkinse, jenž na několika místech<sup>14</sup> upozorňuje na to, že „[historik filosofie] *musí interpretovat* [Mikulášovy] *nejasné pasáže za pomoci jeho jasných pasáží*.“ Jinak totiž hrozí, že budeme kvůli své horlivosti ukázat jedinečnost Mikulášova myšlení překračovat meze výkladu a vkládat mu do úst Kanta, Hegela, Leibnize či Spinozu, aniž bychom tím činili službu autorovi samotnému nebo náležitě odváděli interpretační práci.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Všechny zkratky užívané v textu, jsou čtenáři k dispozici na straně 86.

<sup>12</sup> Jak na to poukazuje Jasper Hopkins. *A miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1994), s. 6. V Mikulášově myšlení nastává například posun argumentace mezi *DI* a *VD* od Božího jména *possest* k Božímu jménu *potestas*. Hopkins také zmiňuje změnu v Mikulášově teorii o *posse fieri* jako nestvořené součásti Boží v *Triologo de possest k posse fieri* jakožto stvořené možnosti v *De venatione*.

<sup>13</sup> Viz poznámka 6.

<sup>14</sup> Hopkins metodu čtení Mikulášova díla řeší v reakci na nešťastné interpretace. K metodě čtení se vyjadřuje hned na několika místech. Jasper Hopkins *Nicholas of Cusa: modern philosopher?* In: *Midwest studies in philosophy*, Volume XXVI (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2002), s. 28. Hopkins, *A miscellany on Nicholas of Cusa*, s. 7. Jasper Hopkins. *Nicholas of Cusa On Wisdom and Knowledge* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1996), 13-16.

<sup>15</sup> Přičemž existují interpretační pozice, které z Kusánova díla vyvozují, že německý idealismus či racionalismus anticipoval. Střední cestu zastává například Frederick C. Copleston. *Dějiny filosofie: Od Ockhama k Suárezovi*, přel. Jana Odehnalová (Olomouc: Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2017), s. 319-321. Ten ve své interpretaci podrží například spojení mezi Mikulášem a Leibnizem. Mikulášovo pojetí *explicatio Dei*, skrze něž Kusánský představuje přírodu jako systém individuálních věcí, z nichž není žádná zcela stejná jako ostatní,

Ústřední otázka předložené práce, tážající se po konzistenci Mikulášových gnoseologických textů, však není touto výchozí pozicí zodpovězena a její výsledek není předpokládán, neboť se táže na jiný druh konzistence. Dosud jsme o konzistenci u Mikuláše poznamenali pouze to, že mezi *DI* a raným obdobím tvorby nedochází k vážným rozporům. Avšak konzistence, již míníme prověřovat, se týká možnosti sloučit odlišné druhy poznání, které jsou naznačené v *DI*, rozvinuté v *ADI* a kritizované v *IL*.

---

Copleston přirovnává k Leibnizově teorii monád. Radikálnější pozice zastává např. Norbert Henke v knize *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, který v Kusánského spisu *De ludo globi* spatřuje anticipaci Kantovy nauky o čistých názorech prostoru a času. Přesvědčivou argumentaci nabízí také Harald Schwaetzer ve svém textu *Non aliud quam docta ignorantia. Wegmarken einer Transzendentalphilosophie des Transzendenten bei Nikolaus von Kues*, kde představuje myšlenku učené nevědomosti a s ní ideový podklad spisu *DI* jako konstituující pro celé Mikulášovo pozdější dílo. Je přitom zajímavé, že podržuje podobné zhodnocení jako to, které nabídl ve svém díle *Erkenntnis problem*, tj. že se jedná o prvního novověkého filosofa. To Schwaetzer přesvědčivě ukazuje skrze pojmy Kantovy filosofie, zejména potom skrze novověký pojem transcendentální filosofie. Toto Mikulášovo údajné překročení středověku bylo podle něj umožněno skrze syntézu rýnské mystiky a znovuoobjevení perspektivy v umění. Důraz na poznávání a možnost poznání subjektu uvidíme v následujících kapitolách. Perspektiva se pak ukáže jako podstatný prvek tohoto poznání jakožto poznání pravdy v jinakosti (*alteritas*), což uvidíme především v kapitole 5.

# 1. Bezcestí

Jedním z definičních znaků raně gotického kostela je křížová klenba, v jejímž vrcholu se setkávají nosná žebra, a tak vytvářejí kříž a střed.

*“Klenební žebra se spojila s příporami a piliři v organickou jednotu a hmotná skříň stavby se proměnila v souhrn šikmo působících tlaků a protitlaků jednotlivých oblouků, tedy v uzavřený systém silokřivek důsledně individualizovaných, čistotně vypreparovaných, tvarově vyjadřitelných a přitom jednotně reagujících na jakýkoliv vnější popud.”<sup>16</sup>*

Křížová klenba se objevuje před polovinou 12. století pod dohledem opata Sugera v bazilice St. Denis (**obr. 1**). Přes Pyrenejský poloostrov v té době proudí mezi křesťanské myslitele spisy Aristotela ze Stageiry. Jedenácté, dvanácté a třinácté století přináší do křesťanského středověku metodu a směr, který nazýváme scholastikou. Knihu Petra Abelarda *Sic et non* (1121) můžeme chápat jako manifest této metody, s níž scholastika postupem času nabývá momentum za pomoci aristotelské logiky.

*“Místo nediferencovaného hmotného monolitu stojí teď před námi bohatě členitá soustava, určená dynamickou rovnováhou sil.”<sup>17</sup>*

---

<sup>16</sup> Václav Mencl, *České středověké klenby* (Praha: Orbis, 1974), s. 8.

<sup>17</sup> tamtéž.



**Obr. 1.** Klenba chórového ochozu baziliky st. Denis ze 40. let 12. stol. Foto Alexandr Nemeč.

Konzistentní a zdánlivě dokonalá stavba klasické gotiky odpovídá ve své důmyslnosti scholastickým konstrukcím v oblasti vědění. Věty si nárokují rozhodnutí podle metody, jejíž základy spočívají v aristotelské logice. Ptáme-li se pak “‘ano’, nebo ‘ne’?” a odpovídáme “‘ano’ a zároveň ‘ne’”, tak se může zdát, že jsme myšlenkou narazili na bezcestí a nemůžeme vyrazit z místa, aniž bychom porušili fundamentální zákony,<sup>18</sup> které nás v dané situaci vážou. Vykročíme tedy cestou ‘ano’, anebo cestou ‘ne’, protože podle našich zákonů je jinak vykročit nemožné.

---

<sup>18</sup> Takové zákony můžeme spatřit u Aristotela: (1) „*Totěz nemůže zároveň (hama) náležet (hyparchein) a | nenáležet a v témže vztahu.*” Aristotelés, *Metafyzika*, přel. Antonín Kříž (Praha: Rezek, 2003), IV, 3, p. 1005b19–20. (2) „*Je totiž nemožno, aby někdo mínil, že totěz je a není.*” Aristotelés, *Metafyzika*, IV, 4, p. 1005b23–24. (3) “[...] *ze všech vět je nejjistější věta, podle níž výroky si odporující nemohou být zároveň pravdivé [...].*” Aristotelés, *Metafyzika*, IV, 6, p. 1011b13–14.

Snad však lze tyto zákony obejít tím, že ukážeme možnost třetí cesty, kterou se vyhneme zmíněnému způsobu tázání. Můžeme v tomto smyslu soudcovský pult ostré disjunkce ukázat jako nedostačující či omezený. To lze předvést například právě onou odpovědí “'ano' a zároveň 'ne'”, kterou se tak postavíme proti tradici, která do sebe takovou ostrou disjunkci “'ano', nebo 'ne'” vpravila. Zmíněná kontradikce je samozřejmě dosti plochá, neboť bez širšího kontextu se hrouť do sebe, aniž by dokázala otrástit základy jakékoliv tradice. Mluvíme-li však o tradici, je bezcestí z ní vycházející vždy umožněno pouze skrze ni, a naopak se zdá, že její rozvoj je umožněn skrze tato bezcestí, na něž tradice naráží. Neboť bezcestí je třeba rozhodnout cestou 'ano', anebo 'ne', aby tradice mohla postoupit o krok dál. Tato bezcestí nás vyzývají k přehodnocení našeho referenčního rámce či struktury pravd, které k sobě vztahujeme.

Může se zde jednat o bezcestí ukázané se záměrem odhalit inkonzistenci či nedostatek zdánlivě konzistentního systému myšlení (tradice), avšak také se může jednat o bezcestí, na něž narážíme nezáměrně, jinak řečeno, o chybu, kterou je třeba opravit, a tak se znovu k systému myšlení (tradici) navrátit.

Ne vždy se však nutně musí jednat o bezcestí nebo nekonzistenci. Nepochopení a následné odsouzení zdánlivě absurdních výroků může pramenit z nedostatku řečových kompetencí nebo z porušení pravidel interpretace. Tedy z toho, že interpret nebo exeget nerozezná, kdy autor textu něco jen naznačuje, kdy něco tvrdí, kdy něco připisuje druhému, nebo, kdy něco vypovídá jinak, aniž by vylučoval to, co již bylo řečeno.

Při pohledu na historii filosofie se bezcestí ukazuje v mnohých polohách, například jako hádanka, jako argument či jako vyjádření omezenosti našich gnoseologických možností... Samotný název Mikulášovy knihy „O učeném (*docta*) nevědění (*ignorantia*)“ ukazuje, že je bezcestí v jeho myšlení ústřední. Vždyť jaké můžeme mít poznání o svém nevědění? Dělá Mikuláš chyby, nebo vede konzistentní argument?

Jak uvidíme, Mikuláš Kusánský je filosofem, který užívá kontradikci a bezcestí vědomě a účinně v různých kontextech. Jeho předností je uvědomění, že spekulativní myšlení nemusí být založeno pouze na rozhodnutých tvrzeních, nýbrž může spočívat na hádankách, které umožňují, aby se věčnost ukazovala stále jinak, jelikož připouštějí formulaci nových tezí, aniž by tyto teze musely zapadat do petrifikovaných systémů jednotně reagujících na “jakékoliv vnější popudy”.

Protože je pojem hádanky v Mikulášově myšlení úzce spojen s pojmem Bůh, zaměříme se nyní na to, jakým způsobem se toto bezcestí “‘ano' a zároveň 'ne'” ukazuje v teologii.

## 1.1 Mystika a teologie

Když Deirdre Carabine ve své knize *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* uvažuje nad důvodem, který podmínil oblibu afirmativní teologie v západním světě a naopak odsoudil negativní teologii k tomu, aby byla zanedbána, píše:

„Domnívám se, že k tomuto zanedbání mohlo přispět spojení negativní teologie a mystiky. Taková byla často zkušenost těch, kteří následovali negativní cestu [teologie] do nejzazších mezí, takže pokročili za tradiční hranice teologie jakožto intelektuální disciplíny, do sféry „mystického sjednocení“. Mystika byla pro filozofa a vlastně i pro teologa vždy obtížnou oblastí studia, neboť její zastánci si činí nárok na vizi, kterou nelze podrobit zkoumání pomocí diskursivního usuzování.“<sup>19</sup>

Přestože se Carabine ve své knize Mikulášovi nevěnuje, platí o něm do značné míry to, co tvrdí o teologech, kteří jdou cestou negativní teologie až do krajnosti. To můžeme vidět například na Mikulášově dialogu *De Deo abscondito*, kde Mikuláš píše:

„Pohan: Bůh je tedy nic. Křesťan: Není nic, protože i to zmíněné nic má jméno „nic“.“<sup>20</sup>

Jak uvidíme v kapitolách 4.4 a 5.1.5, je Mikulášovo pojetí mystického spojení složitější. Například z třetí knihy *DI* je však patrné, že má v Mikulášově myšlení své místo:

„Síla (vis) víry je jistě veliká. Ona přetváří člověka do Kristovy formy (Christiformem) [...]“<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Deirdre Carabine. *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena* (Wipf and Stock Publishers, 2015) s. 5-6 (autorský překlad). Dále pak Carabine upozorňuje na to, že například u Pseudo-Dionysia dochází k neoddělitelnému spojení mezi negativní teologií a mystickou teologií, která vyústí v mystickou zkušenost in: Carabine, *The Unknown Gods*, s. 287.

<sup>20</sup> Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932- ), vol. 4, *De Deo abscondito*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, p. 9. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *DA*, p. 9 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

<sup>21</sup> Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932- ), vol. 1, *De docta ignorantia*, ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky, p. 252. V případě, že se Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále



Mimo tyto aspekty si však Mikuláš uvědomuje to, co píše Carabine<sup>22</sup>, tedy že se negativní a afirmativní teologie nutně doplňuje. Mikuláš hledí na afirmativní teologii tak, že

*“Uctívání Boha (cultura Dei) [...] musí být založeno na afirmativních výrociích o Bohu, proto musí každé náboženství ve své bohoslužbě stoupat vzhůru prostřednictvím afirmativní teologie. Oslavuje Boha [...] jako nejmoudřejšího a nejmilostivějšího, jako nepřístupné světlo, jako život a pravdu [...]”*<sup>23</sup>

A na negativní teologii pak, že je

*„tak nutná pro [teologii] afirmace, že bez ní není Bůh uctíván jako nekonečný Bůh, ale spíše jako stvoření.“*<sup>24</sup>

Obava z negativní teologie, o níž Carabine pojednává, je v Mikulášově době stále přítomná. Komplexita pohybu Mikulášova myšlení se pak ukáže v celém svém rozsahu právě v dobové polemice, kterou s *DI* a *Autorovým dopisem panu kardinálu Juliánovi*<sup>25</sup> vede Wenck. Abychom tedy postoupili po teologické cestě blíže k našemu předmětu, který symbolicky představuje *DI*, přesuňme se k dopisu, který Mikuláš posílá kardinálu Juliánovi.

---

uvádět v této formě: *DI* III (číslo knihy), 11 (číslo kapitoly), p. 252 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

<sup>22</sup> Carabine zde mluví o ontologické dialektice, přičemž konstatuje, že u Pseudo-Dionysia jsou afirmativní a negativní teologie příliš tvrdě odděleny, což podle ní jen graduje u interpretů Pseudo-Dionysiova díla (in: Carabine, *The Unknown God*, s. 3-4). Mikuláš toto oddělení na některých místech rozmělní (viz poznámka 103) na jiných místech upevní (viz *DI* I, 25 a *DI* I, 26).

<sup>23</sup> *DI* I, 26, p. 86 (autorský překlad).

<sup>24</sup> *DI* I, 26, p. 86 (autorský překlad).

<sup>25</sup> „*Autorův dopis panu kardinálu Juliánovi*“ v textu práce zkracujeme na *Dopis Juliánovi*.

## 1.2 Dopis kardinálu Juliánovi

Lod', na níž Mikuláš Kusánský plul z Konstantinopole do Benátek, převážela delegaci byzantských učenců a šlechticů, jejichž cílem byl ferrarsko-florentský koncil. Účast této delegace Mikuláš sjednal ze své funkce papežova legáta. Předmětem zmíněného koncilu bylo spojení opačných stran evropského kontinentu v jedné víře. Možnost spojení východní a západní církve v jednu pak jistě při dlouhé plavbě zaměstnávala mysl mladého Mikuláše.<sup>26</sup> Výpověď o plodech zmíněné plavby Kusánský zaznamenává v dopisu svému příteli kardinálu Cesarinimu:

*„Autorův dopis panu kardinálu Juliánovi*

*Přijmi nyní, ctihodný otče, to, co jsem už dlouhou dobu toužil uchopit skrze různé způsoby učení, ale nedařilo se mi to až do té doby, kdy jsem se přes moře vrátil z Řecka. Tehdy jsem byl, jak věřím, nejvyšším darem Otce světel, od něhož pochází vše dokonalé, přiveden k tomu, abych to, co je neuchopitelné, chápal nepochopitelným způsobem ve vědění o nevědění skrze překročení neporušitelných pravd, které jsou člověku poznatelné. To jsem nyní s pomocí toho, který je Pravda, zpracoval v těchto [třech] knížkách, které lze na základě téhož principu zkracovat nebo rozšiřovat.*

*V těchto hlubinách má náš lidský duch ve všem svém snažení usilovat o to, aby se mohl povznést k oné jednoduchosti, kde protiklady spadají v jedno. S touto myšlenkou pracuje první knížka. Druhá z této myšlenky rozvíjí něco málo o universu, což se mnohým bude zdát podivné, neboť tyto úvahy vedou mimo běžné cesty filosofů. A nyní, vždy vycházejí ze stejného základu, jsem konečně dokončil třetí knihu o nadevše blahoslaveném Ježíši. A s mou rostoucí vírou zvětšoval se i Pán Ježíš v mém porozumění a náklonnosti. Neboť nikdo, kdo má víru v Krista, nemůže říci, že by na této cestě nezahořel ještě větší touhou tak, aby po dlouhých meditacích a výstupech viděl pouze nejsladšího milovaného Ježíše a vše s radostí neopustil, aby Jej objal jako pravý život a věčnou radost. Tomu, kdo takto vstoupí do Ježíše, vše uhne z cesty a žádné texty ani*

---

<sup>26</sup> „Je však přece jen nepochybné, že Kusánova lidská touha po překonání dobových nábožensko-politických protikladů (konkrétně mezi obecnou církví a husity a ve větším měřítku mezi východním a západním křesťanstvím) jej vedla k uvažování o Bohu jako nekonečném základu veškeré jednoty.“ Patočka, Sokol a Floss, Mikuláš Kusánský, s. 34.

*tento svět sám mu nemohou činit obtíže. Proměňuje se zde totiž v Ježíše, neboť v něm přebývá Kristův duch, jenž je cílem intelektuálních tužeb. Pros jej tedy, nejzbožnější otče, s pokorným srdcem bez ustání za mě, ubohého hříšníka, abychom se z něj po zásluze stejným dílem těšili věčně.*

*Napsáno v Kues, 12. 11. 1440<sup>27</sup>*

Dopisem, který je zde čtenáři předložen, doprovází Mikuláš Kusánský roku 1440 svůj myšlenkově nabitý spis *DI*. V tomto dopisu Mikuláš shrnuje tři knihy svého textu a hovoří o tom, jak ke koncepci *DI* došel. Spojení, které přitom Kusánus popisuje, se ukazuje jako ústřední pro doprovázené dílo.

Chceme-li totiž koncipovat nahlížení i zakoušení spojení protikladů, ať už o něm mluvíme jako o poznání, nebo jako o něčem, co je mimo poznání, pomocí nepoznání, je třeba ho koncipovat takovým způsobem, aby nezůstalo individuální zkušeností, snad vytrhující a osobně transformující, avšak zcela osobní, nacházejíc se mimo veškerou spekulaci, tj. vědu.

Mikuláš v záměru pojednat v *DI* o tom, co je mimo racionální a empirické dokazování, postupuje vícero cestami. V tomto jeho snažení jsou pro nás kromě (1) popisu jeho zakoušení mystického spojení podstatné další dva momenty. (2) V *DI* I do značné míry zachovává racionální diskurs, přičemž naráží na jeho meze, tj. ukazuje rozumem meze rozumu. (3) V *DI* III zůstává v racionální sféře, nicméně vychází mimo ni, když mluví o setkání s Kristem a přeměně do jeho formy.<sup>28</sup>

V následující kapitole přihlédneme k (1) významu popisu z dopisu Juliánovi:

*“ [...] to, co jsem už dlouhou dobu toužil uchopit skrze různé způsoby učení, ale nedařilo se mi to až do té doby, kdy jsem se přes moře vracel z Řecka. Tehdy jsem byl [...] přiveden k tomu,*

---

<sup>27</sup> *DI* III,12, p. 263-264 (autorský překlad).

<sup>28</sup> To, jakým způsobem se k Mikulášově pojetí poznání mají body (2) a (3), ukážeme v kapitolách **4.1-4.4** a **5.1.3-5.1.5**.

*abych to, co je neuchopitelné, chápal nepochopitelným způsobem ve věděni o nevěděni skrze překročení neporušitelných pravd, které jsou člověku poznatelné.”*

### 1.3 K mystickým motivům dopisu kardinálu Juliánovi

Popisy, které nacházíme ve třetí knize *DI*, snad slouží jako dobrý „návod“ pro věřícího, který se touží spojit s Bohem. Přesto nám neříkají mnoho o tom, co vlastně obnáší takové mystické spojení<sup>29</sup>, které (podle našeho výkladu dopisu Juliánovi) Mikuláš sám zakusil.

Mystické spojení je obtížné náležitě definovat. Pokud bychom jej chtěli založit pouze v nevyslovitelnosti zakoušení onoho spojení, stane se díky interpersonální povaze jazyka mystickou kdejaká, snad každá, individuální zkušenost. Pokud je vymežíme na základě setkání nebo spojení s transcendentním Jednem, narážíme na problém oddělení „pravého“ zakoušení mystického spojení od zkušenosti „smyšlené“, který spočívá v tom, že zkušenost spojení není vzhledem ke své povaze verifikovatelná a jako zkušenost mystického spojení každé zdůvodnění přesahuje. Jedná se zde o problém, s nímž jsme se již setkali u Carabine, která míní, že podobná nedůvěra vedla afirmativní teology<sup>30</sup> k obavě z mystiků a negativních teologů.

---

<sup>29</sup> Rozhodli jsme se nazývat to, čemu někteří interpreti přisuzují slovní spojení „iluminativní vize“, mystickým spojením, jelikož má pojem mystické spojení širší význam, přičemž Mikuláš svůj popis z dopisu Juliánovi jinde nekomentuje. S ohledem na Mikulášův pojem zakoušení (*sapere*) Boha, který je obsažen v *IS* ( viz poznámka 166) je lepší mluvit o zkušenosti, zatímco s ohledem na Mikulášův důraz na světelnou metaforiku a na primát vidění nad slyšením, je lepší užívat spojení iluminativní vize. V kapitole 5.1.5 ukážeme z jakého důvodu užíváme pojem mystického spojení na jeho dvojím pojetí, pro které budeme argumentovat, přičemž „spojení viděním“ od „spojení formou“ odlišíme. Když potom užíváme pojmu „zakoušení mystického spojení“, činíme to ve vztahu k osobní zkušenosti, která nutně nespočívá v ontologické proměně člověka, o níž také pojednáme v kapitole 4.4 a 5.1.5. Při našem výkladu máme na paměti, že proces poznání je procesem odehrávajícím se v jedinci a je mimo jiné měřen zkušeností jedince. To vidíme v *DI I*, 24, p. 74. „*Když jsme se tak snažili s pomocí boží na základě matematického příkladu stát se ve své nevědomosti zkušenější (peritiores fieri) o prvním maximu, ptejme se nyní, za účelem doplnění své znalosti, po jméně maxima.*” V kapitolách 4.1-4.4 navážeme na dopis Juliánovi ve snaze sledovat ono zakoušení u Mikuláše samotného, zatímco v kapitolách 5.1.1-5.1.5 zrekonstruujeme proces poznání, který je vyznačen na pozadí *DI*.

<sup>30</sup> Příkladem, který Carabine neuvádí, může být reakce Martina Luthera spisem *Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren* (1524-1525) na selské bouře, kdy odmítá svou dřívější pozici z *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517), v níž tvrdil, že je každý člověk vykladačem Písma. Mikuláš autoritu církve ustanovuje již ve své první knize *CC*.

Je si přitom těžké představit Mikuláše, papežova legáta, který údajně nechal utopit klerika v Rýně za to, že si neoprávněně nárokoval biskupský úřad<sup>31</sup>, že by se stylizoval do pozice proroka a mystika, aniž by k tomu měl lepší důvod, než je podpůrná autorita, o níž například mluví Marjorie O'Rourke Boyle<sup>32</sup> nebo Mikulášův kritik Wenck<sup>33</sup>.

Boyle ve svém článku *Cusanus at Sea* pojednává o dopisu Juliánovi, přičemž dochází k závěru, že se nejedná o popis zakoušených událostí, nýbrž o epideiktickou rétoriku. Stylistiku dopisu pak přirovnává mezi jinými ke stylistice Augustinovy zahrady.<sup>34</sup> Tato interpretace, skrze niž Boyle ukazuje popisnou část dopisu jako fakticky nedůvěryhodnou, spočívá mimo jiné na Mikulášově vlastní teorii znaků. To, že máme chápat text pouze symbolicky a přenést se přitom nad běžný význam slov (*supra verborum vim intellectum*)<sup>35</sup>, Mikuláš bezpochyby píše, nicméně jsou zde závažné důvody, které vyplývají z textu *DI* taktéž, pro čtení dopisu nikoliv epideikticky, ale popisně či výkladově. Mezi tyto důvody můžeme řadit konzistentní rozvoj pojmů víry (*fides*), věřit (*credere*)<sup>36</sup> a nakonec i to, jak je Mikuláš skoupý na obrazy, jaké lze vidět například v Augustinových *Confessiones*. Ani popis jednotlivých knih *DI* není rázu epideiktického, nýbrž výkladového a jen v *DI III* místy alegorického. Navíc Kusánův popis rozsahu *DI*, který je obsažen v dopisu Juliánovi, v mnohém doplňuje shrnutí kapitol, jež je obsaženo v *DI I,2*. Nakonec ohlédneme-li se zpět k popisu událostí, které se podle Mikuláše při plavbě odehrály, je dobré mít na paměti, že máme doklad o této cestě, jejímž předmětem bylo

---

<sup>31</sup> Weischedel, *Zadní schodiště k filosofii*, s. 89.

<sup>32</sup> „Cesarini byl poctěn, když mu [Kusánus] daroval dílo, o němž prohlašoval, že je inspirováno Bohem.“ Marjorie O'Rourke Boyle, *Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse* in: Willemien Otten, James Robinson, Brook Ziporyn, *The Journal of Religion*, vol. 71, no. 2 (Chicago: The University of Chicago Press, 1991), s. 181 (autorský překlad).

<sup>33</sup> „Tento muž učeného nevědění se chlubí [...]“ In: *IL*, p. 20 (autorský překlad).

<sup>34</sup> Boyle, *Cusanus at Sea*, s.182. Boyle zde má patrně na mysli *Vyznání IX.10.23* „[...] došli jsme k našim myslím a překročili jsme je, abychom dosáhli kraje nevyčerpatelné plnosti.“ Augustin, *Vyznání*, přel. Ondřej Koupil, Marie Kyralová, Pavel Mareš (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015), s. 236-237.

<sup>35</sup> *DI I*, 16, p. 8.

<sup>36</sup> Souvislost, která u Kusána spočívá mezi pojmem víry a mystickým spojením, ukážeme v kapitole 4.4.

spojení dvou oponujících si stran. A je především velmi těžké představit si lepší prostředí pro navození ideje splynutí protikladů než to, které Mikuláš v dopisu popisuje.

Boyle přitom rozvíjí širší argument, jemuž se zde nemůžeme náležitě věnovat.<sup>37</sup> Není to však ani třeba. Lowry Nelson interpretům mystických textů navrhuje, aby odhlédli od otázky po povaze zakoušeného spojení, tedy nezkoumali, jestli se jedná o mystika, ale zda se jedná o mystický text, a zda jako takový splňuje svou funkci. My můžeme tato kritéria, která Nelson vztahuje především na mystickou poesii, upravit i pro Mikuláše a říci, že pokud popis mystického spojení plní svou funkci v Mikulášově díle, potud jej není třeba podrobovat verifikaci. Jelikož je tedy z hlediska soudobého interpreta pokus o verifikaci mystického spojení bezvýznamný, pokusme se najít význam v souvislostech, které autora k řeči o mystickém spojení vedly, a následně způsob, jímž o něm literárně pojednává.

Podle Nelsona je náležitým způsobem vyjádření mystického spojení popsat to, co k němu vedlo, a popsat to, co spojení následovalo. Tehdy se totiž ukáže, jakým způsobem nebo jak moc je zkušenost sama nesdělitelná.<sup>38</sup> Důležité je tedy sledovat kontext, o němž lze mluvit, protože skrze něj uchopujeme "bod", o němž mluvit nelze. Naší výhodou je, že Mikuláš (a) literárně zpracovává cestu k mystickému spojení v *DI* a (b) popisuje okolnosti svého mystického spojení v dopisu Juliánovi.

To, jakým způsobem Mikuláš o spojení promlouvá, tedy že mu byl „Otcem světla“ dán dar poznání, které překračuje pravdy, jež jsou člověku poznatelné, nasvědčuje tomu, že opravdu věřil v jistou transcendentní povahu onoho okamžiku. Zkusme však zavítat mimo Mikulášův výklad a zaměříme se pouze na prostředí, v němž zmíněné spojení údajně zakusil. Odeberme se

---

<sup>37</sup> Je však dobré poznamenat, že Boyle vede přesvědčivou argumentační linii, již mimo jiné podporuje její znalost Plótina a Augustina. Tito autoři užívají prostředí moře v úvahách, jež vedou k podobným závěrům, které činí i Mikuláš. Příkladem může být obraz z Augustinových Vyznání "[...] představoval jsem si, že „hmotu stvoření“ jako naprosto nekonečný se všech stran objímáš a pronikáš asi tak, jako kdyby všude bylo nesmírné, nekonečné moře a mělo v sobě houbu nesmírně velikou, ale přece omezenou, a ta houba byla v každé své části naplněna tím nesmírným mořem.“ Augustin, *Vyznání*, s. 169 (V.5.7).

<sup>38</sup> O tom více: Lowry Nelson, jr.; *The Rhetoric of Ineffability: Toward a Definition of Mystical Poetry*. in: *Comparative Literature*, Vol. 8, No. 4 (Autumn, 1956), pp. 323-336 (Oregon: Duke University Press, 1956) s. 323-325.

přítom na moře, kde podle svých slov Mikuláš uchopil koncept splynutí protikladů. Plavba z Konstantinopole do Benátek probíhala v zimních měsících 1437-1438. Nejvýznamnější muži Východu společně s Mikulášem Kusánským pluli podél břehů čtyř moří (Marmarského moře, Egejského moře, Jónského moře a Jaderského moře), až dopluli k Benátské laguně. Čtenáře zde nelze než vyzvat k imaginaci.<sup>39</sup>

Představme si klidnou vodu, která se táhne až k obzoru, přestože obzor je zde jen další šedavou modří rozlévající se bez konce. Představme si autora dopisu, který je při svém rozjímání zasažen pocitem bezmezné a nedělitelné stejnosti. Obloha a moře na obzoru splývají a není tu dělicí linie, která obyčejně ostře odděluje širou mořskou pláň od nebeské klenby. Obzor, který je vždy dotvářen přesunem pozorovatele z místa na místo, a tak privativně nekonečně vzdálený, zcela zmizí. Sevření (*contractio*) či jednotlivina, kterou představuje loď, námořník či autor, je zde lapená mezi nekonečným mořem (*id quod est infra*), nekonečným nebem (*id quod est supra*) a jejich splýváním (*coincidentia*) v jednotu (*unitas*). Jednota zde není jednotkou, protože pomyslný bod, který je příčinou svírání toho, co je nahoře, toho, co je dole, a tak všeho, co je mezi tím, není vymezený. Jednota je zde jednotou pouze po způsobu nerozlišitelnosti.

Z našeho hlediska je na tomto místě možné hovořit o jakémsi “aha momentu”, v němž nám vše “docvakne”. Motivy *DI* totiž můžeme spatřovat již<sup>40</sup> od promluvy *In principio erat verbum*,<sup>41</sup> a i v dopisu Juliánovi Mikuláš upozorňuje na svou dlouhou snahu uchopit to, co mu, jak věřil, zjevil až Bůh. A tak to, co bychom snad v dnešním světě mohli chápat jako “aha moment”, Mikuláš díky své víře nazval mimořádným darem Otce světél. Alespoň intelektuálně se přitom spojil s konceptem nekonečna.

---

<sup>39</sup> Nesmíme zde opomenout ani kontext Mikulášových snah v učení, které byly jistě úrodnou půdou pro zakoušení onoho spojení. Tj. “to, co jsem už dlouhou dobu toužil uchopit skrze různé způsoby učení, ale nedařilo se mi to až do té doby, kdy jsem se přes moře vracel z Řecka.” *DI* III, Dopis Juliánovi, p. 263 (autorský překlad).

<sup>40</sup> Na časové ose vypadá souslednost událostí následovně: (1) *In principio erat verbum* (1430), (2) Plavba z Konstantinopole do Benátek (1437-1438), (3) *DI* (1440).

<sup>41</sup> Floss tvrdí, že existuje přímý vztah mezi onto-teologickým rozvrhem první částí zmíněného kázání a první kapitolou prvního spisu *DI*. Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance* 2, s. 187-188.



Můžeme tedy to, co se podle Mikulášova popisu odehrálo na moři označit za mystické spojení, neboť, jak uvidíme, splňuje svou funkci v kontextu koncepce Mikulášova díla. Problém však spočívá v tom, že toto mystické spojení mělo přímý vliv na koncepci jeho teorie poznání, jeho onto-teologické schéma a skrze ně pak i na jeho politické aktivity. Kusánovi soudobí kritici tak byli jistě v právu, když se rozhodli kritizovat jeho texty, aniž by se uchýlili k vstřícnému čtení “stavu”, který Mikuláše vedl k jeho závěrům, neboť neměli výsadu, kterou má literární kritik nebo historik filosofie o bezmála 600 let později. Mikulášovy aktivity přímo zasahovaly jejich svět.

## 2. Kulisy *De docta ignorantia*

V minulé kapitole jsme se pokusili o imaginaci ve snaze rekonstruovat prostředí, jež předcházelo zření, které Mikuláše vedlo ke koncepci *DI*. Ve zmíněné imaginaci figurovalo odstranění opaků ze zakoušeného obrazu, kde moře a nebe splynuly v jedno. Ukažme si nyní, jaké místo má splývání protikladů v *DI*.

Interpretace pojmu splývání protikladů (*coincidentia oppositorum*), který nás bude provázet jak při tázání po konzistenci *DI*, tak v polemice s Wenckem, byla spolu s interpretací dalších ústředních pojmů, jež konstituují rámec *DI* — například rozvinutí (*explicatio*) a zavnutí (*complicatio*), maximum (*maximum*), “vše ve všem” (*quodlibet in quolibet*) a sevření (*contractio*) — již mnohokrát předložena.<sup>42</sup> Jelikož tyto pojmy nejsou hlavním předmětem této práce, pouze na tomto místě načrtneme kulisu, jež zajišťuje soudržnost *DI* a v průběhu práce se k vybraným pojmům vrátíme, nakolik to bude Mikulášova epistemologie společně se sledovanou polemikou vyžadovat.

---

<sup>42</sup> Mimo velké myslitele je dobré zmínit, že na ÚFaR FF UK obhájl práci na téma koincidence ve spisu *DI* roku 2011 Petr Buchta. Protože se jedná o postranní téma naší práce, je dobré na Buchtovu práci odkázat, a to zejména na kapitoly *Koincidence I* (s. 10-29), *Nekoincidence* (s. 30-35) a *Koincidence II* (s. 35-41), kde se s pojmem splývání protikladů (*coincidentia oppositorum*) Buchta zdařile vyrovnává. Viz Petr Buchta, *Coincidentia oppositorum v díle De docta ignorantia Mikuláše Kusánského* (Bakalářská práce, Univerzita Karlova, 2011).

## 2.1 Struktura a pojmy spisu *De docta ignorantia*

Když Mikuláš v *DI I*, 2 uvádí svůj text, soustředí se přitom na pojem maxima. (1) V první knize svého třídílného spisu hovoří Mikuláš o Bohu (*maximum absolutum*)<sup>43</sup> jako nedělitelně největším a absolutně nekonečném. Říká, že v Bohu spadají protiklady v jedno. (2) V druhé knize hovoří o veškerenstvu (*maximum contractum*)<sup>44</sup> jako o zapříčiněném obrazu a privativně nekonečném stvoření. (3) Ve třetí knize hovoří o Kristu (*maximum, quod simul est contractum et absolutum*)<sup>45</sup> jako o nepochopitelném spojení (1) a (2).

Možnosti a způsob našeho poznání se liší podle toho, k jakému maximu se vztahuje, stejně tak jako se na základě tohoto vztahu mění význam koincidence. Na pojmu splývání protikladů naznačíme, co může v případech (1), (2) a (3) znamenat koincidence, a při tom ukážeme užívání dalších technických pojmů.

- (1) Pojem splývání protikladů (*coindicia oppositorum*) Mikuláš užívá zejména, když mluví o Bohu nebo o naší schopnosti poznat Boha. Bůh je podle něj absolutním maximem. To je vyjádřeno v kapitole *DI* 1,4, kde Mikuláš podotýká, že protiklady jsou pouze v tom, co připouští více a méně. Absolutní maximum je naproti tomu zároveň absolutním minimem, musí totiž nutně zahrnovat všechno: jak to, co může být, tak to, co je. Jestliže je totiž Bůh maximálním světlem, musí být i minimálním světlem, tedy tím, čím je světlo nejméně, protože je absolutní velikostí a tak i veškerou možností velikosti. V Bohu tak spadají jak protiklady, tak odlišnosti v jedno.<sup>46</sup> Je přitom patrné, že je-li

---

<sup>43</sup> *DI I*, 16, p. 5.

<sup>44</sup> *DI I*, 16, p. 6.

<sup>45</sup> *DI I*, 16, p. 7.

<sup>46</sup> Jestli má Mikuláš za to, že Bůh je koincidence protikladů, je sporné. V *DI* (*DI I*, 4, p. 12) máme tvrzení, že “je Bůh nad veškerou protikladností”. V průvodním dopisu k *DI* je uvedeno, že je Bůh tím, “kde spadají protiklady v jedno” a v *DC* (*DC II*, p. 1, 78) se zase píše, že v rozvinutí Boží jednoty koincidují všechny věci bez difference, tedy, že jde o koincidence, jež je za koincidence veškeré protikladnosti, která nastává již v rozvinutí jednoty nižší, tj. jednoty intelektu. Protikladnost se přitom týká jak epistemologie protikladných tezí, tak ontologie

absolutní maximum bez rozdílu, jsou v něm tím pádem kromě možnosti a skutečnosti všechny ostatní rozdíly.

(2) Více a méně ve svém stupni naopak připouští sevřené<sup>47</sup> maximum (*maximum contractum*), které je od Boha odloučeno, protože ten je vším, co může být, a vším, co je. Veškerenstvo je plné vztahů, různosti a nedokonalosti.<sup>48</sup> Pohybuje se přitom mezi ničím, které neexistuje, a největším ničím (*maximum absolutum*), které “*je nebo není, nebo je a není, nebo ani není, ani ne-není.*”<sup>49</sup> Absolutní maximum, a tak ani absolutní minimum, ve veškerenstvu není, protože žádná z jednotlivin, které jsou v čase S, není taková, aby nemohla být v čase S1, S2 atd. menší nebo větší. Veškerenstvo není umístěno mezi dvěma mezníky, ale podle toho, jakým způsobem se vztahuje k sobě, vztahuje se k absolutnímu maximu.<sup>50</sup> Nelze přitom říci, že by v samotném sevřeném maximu splývaly protiklady. Ve světě jsou věci oddělené a k sobě navzájem vztažené. Není proto, nakolik mluvíme o věcech ve světě, problematické říci, že je ruka součástí lidského těla, že dvě žebra spojuje svorník, nebo že je tužka ležící na stole menší než stůl. K tomu, v jakém kontextu jsou tyto soudy neproblematické, se však dobereme v následujících kapitolách. Mluvíme-li však o kosmologii a ontologii Mikulášova

---

protikladných věcí. K pojmům ontologie a epistemologie ve vztahu ke koincidenci opaků se vrátíme v kapitole 5.1.5.

<sup>47</sup> Pojem *contractio* (sevření), který Patočka překládá jako skloubení, Mikulášovi slouží k popsání stvořených věcí a oddělení dvou maxim, Boha a veškerenstva. V tomto pojmu však není obsaženo pouze ono omezení, nebo jakási mechanická redukce absolutní velikosti Boží, ale také imanence, skrze niž je měrou každé sevřené věci Bůh. Bůh je začátkem věci a cílem věci, protože věc svírá. Svírá ji však po způsobu transcendence, jelikož je od každé stvořené věci nekonečně vzdálen. Volíme proto pro překlad technického pojmu *contractio* pojem sevření.

<sup>48</sup> Je poněkud nešťastné mluvit o světě jako o stvořeném Bohu. Jistě maximem je veškerenstvo tím způsobem, že k sobě vztahuje a tak i zahrnuje vše, co je stvořené, nicméně Maximum absolutní je nesouměřitelně větším právě proto, že v sobě nezahrnuje (přijali-li bychom interpretaci, že esence věci spočívá v Bohu) nekonečné množství jiných věcí, které Bůh také mohl vytvořit a jež, co do své nerozlišitelnosti, také spočívají v Bohu.

<sup>49</sup> *DI I*, 6, p. 16. Tato citace ilustruje, že absolutní maximum není maximem po stejném způsobu jako sevřené maximum. Tedy narozdíl od největší jednoty stvořené nemůžeme takovým pojmem uchopit, nebo vytvořit.

<sup>50</sup> *DI II*, 4, p. 112-117.

universa, je universum rozvinutím (*explicatio*) Boha. Floss rozvinutí popisuje trefně, když říká, že se jedná o postupnou ztrátu obecnosti.<sup>51</sup> Vrcholem rozvinutí je totiž jednotlivina. Obecniny existují v univerzu (*maximum contractum*) pouze sevřeně (*contracte*), a nikoliv skutečně (*in actu*), což znamená, že existují v jednotlivině, která existuje skutečně a jež je sevřením veškerenstva po určitém způsobu.<sup>52</sup> To, že je vše v jednotlivině po určitém způsobu, učí mimo jiné nauka o všem ve všem (*quodlibet in quodlibet*). Naopak v Bohu je vše, co je v univerzu, po způsobu zavnutí (*complicatio*). Tedy cost každé věci je v Bohu nerozlišitelná od costi jiné věci.<sup>53</sup> I cost dané jednotliviny je určujícím znakem dané věci pouze sevřeně (*contracte*), neboť je jakési závislé bytí (*ab-esse*) a to výsostným způsobem. Jak se totiž dozvídáme v *DI* (*DI* II, 4), skloubená cost Měsíce není tím stejným jako skloubená cost Slunce, nicméně absolutní cost Měsíce je stejná jako absolutní cost Slunce.

(3) Mluvíme-li o maximu sevřeném a zároveň maximu absolutním (*maximum, quod simul est contractum et absolutum*), je třeba připustit, že v něm mnohost i protiklady zároveň koincidují a zároveň nekoincidují, neboť se jedná zároveň o maximum sevřené, v jehož případě jsme ukázali nekoincidenci, a zároveň o maximum absolutní, v jehož případě jsme ukázali koincidenci. Jak píše Buchta, “Bůh se v Kristu stává konečným a konečné v Kristu nekonečným.”<sup>54</sup> Dochází zde tedy ke sporu. Kristus jakožto mediátor je konečným i nekonečným. Nekonečné s konečným<sup>55</sup> se v něm setkává, aniž by se vylučovalo, neboť konečné je pozvedáno k absolutně nekonečnému a absolutně nekonečné může přistoupit ke světu, od něhož je svou dokonalostí oproštěno. To však

---

<sup>51</sup> Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 262.

<sup>52</sup> O tom více v *DI* (*DI* II, 4 a *DI* II, 6)

<sup>53</sup> Mohli bychom také říci, že jedná-li se o pohyb ze zavnutí do rozvinutí, jde o pohyb z jednoduchosti do složenosti a *vice versa*.

<sup>54</sup> Buchta, *Coincidentia oppositorum*, s. 36.

<sup>55</sup> Svět podle Mikuláše není opakem Bohu a problém nespočívá v tom, že by Kristus byl jakýmsi  $\alpha$  a  $\neg\alpha$  zároveň, nýbrž v tom, že je zároveň tím, v čem  $\neg\alpha$  a  $\alpha$  splývá a tím v čem  $\neg\alpha$  a  $\alpha$  nespývá. Rozřešení tohoto problému se budeme věnovat mimo jiné v kapitole 5.1.5 a kapitolách 6-6.3.

ještě není dostatečné vysvětlení toho, jakým způsobem může být v Kristu obojí. K takovému vysvětlení přejdeme až v kapitole **5.1.5**. Proč takovou funkci nezastává veškerenstvo? Veškerenstvo nepostačuje jako prostředník mezi jednotlivinou a Bohem, protože Bůh je nekonečně větší<sup>56</sup> a nekonečně dokonalejší než veškerenstvo, které je pouze privativně nekonečné. Tento nepoměr je tak překročen v Bohu-i-člověku, v absolutním a sevřeném maximu.

Uvidíme, že nebude-li k poznávání toho kterého předmětu nasazena adekvátní kognitivní mohutnost, nebude možné dojít zdárně cíle poznání. Ve snaze rozlišit oblast (*regio*) té které kognitivní mohutnosti nám poslouží pojmy stručně zreferované v této kapitole.

V kapitole **1-1.3** jsme ukázali původ DI, přičemž jsme naznačili rysy problému, který bude spatřovat Wenck při čtení tohoto spisu. Nyní jsme tento spis schematizovali, a tak je načase přistoupit k polemice samotné.

---

<sup>56</sup> Tj. je absolutně nekonečný.

### 3. Spor o spor – *De ignota litteratura a Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum*

Profesor heidelberské univerzity a autor spisu *De ignota litteratura*<sup>57</sup> (*IL*) Johannes Wenck chápe Mikulášovo dílo jako nebezpečné. Jeho exegezi lze dokonce přirovnat k tomu, jak si počínaly inkviziční autority, jejichž činnost vyústila v bule papeže Jana XXII. (*In agro dominico*). Tak jako tehdejší teologické autority vyjmuly 108 tezí z kontextu Eckhartova díla, činí Wenck s problematickými pasážemi *DI* a vyvozuje z nich nejzazší důsledky. Wenck si je přitom pravděpodobně vědom, v jaké tradici pokračuje, neboť se dovolává srovnání Kusána s Eckhartem či bekyněmi.<sup>58</sup> Vybírá z *DI* deset tezí, na nichž se snaží ukázat buď vnitřní rozpor, nebo rozpor ve vztahu k tvrzení pocházejícího od autority vyššího řádu (Písma či Aristotela). *IL* je uvedena teologicky afirmativním výrokem z Žalmu 46: “*Bud’ klidný a shledej, že jsem Bůh*”. Mikuláš v *Apologia doctae ignorantiae* (*ADI*) ukazuje na zmíněný výrok a tvrdí, že mystická teologie na své cestě poznávání poselství tohoto výroku sleduje, neboť nás přivádí ke

---

<sup>57</sup> Je zde dobré poznamenat, že argumentace obsažená v *IL* se značně liší od té, jež je obsažena v *DI*, neboť každá stránka *IL* je protkána citáty z Písma. Naproti tomu si Mikuláš v *DI* s citováním Písma počíná velmi minimalisticky a spíše, než že by na základě toho kterého výroku stavěl svou argumentaci, citovanými výroky své závěry pouze podpírá ve formě: „To, co nyní říkám, je řečeno již zde“ nebo “To, co předpokládám já, předpokládají všichni věřící.“ Tato forma se pak nevztahuje pouze na Biblii, ale jako podobnou autoritu bere například Herma Trismegista. Nicméně v *ADI* klade Mikuláš větší důraz na autoritu Dionýsia Areopagity a na autoritu sv. Augustina. Tento postup je jistě strategický, protože skrze něj Mikuláš ukazuje, že navazuje na muže, kteří měli blíže ke zjevení a hlasatelům Nového zákona. Vzhledem k omezenému rozsahu nebudeme Wenckovu a Mikulášovu způsobu citování věnovat přílišnou pozornost. Citované výroky chápeme jako součást pozice toho kterého autora.

<sup>58</sup> Beghardy a bekyně řadíme do minoritních křesťanských hnutí, jež byla, především díky svým představám o praktikování křesťanské nauky, perzekuována. O podobě takových hnutí obšírněji pojednává Walter Simons, *On the margins of religious life: hermits and recluses, penitents and tertiaries, beguines and beguards*, in: Mirir Rubin, Walter Simons, *Cambridge History of Christianity*, vol. 4. (Cambridge University Press, 2009), s. 319-322.

klidu a tichu, kde je nám dána vize neviditelného Boha.<sup>59</sup> Naopak poznání rozumu, o jehož principech pojednává Wenck jako o kritériích, podle nichž se má řídit veškerá teologie, není podle Mikuláše takovým poznáním, které by mohlo nahlédnout Boha v jeho klidu.

Wenck hledí velmi kriticky jak na negativní a mystickou teologii, tak na nejasnou a nečitelnou afirmativní teologii. Důraz na čitelnou afirmaci a nárok na jasný postup od předpokladu či principu naší kognitivní struktury až k jeho větám, které si nárokují pravdivostní hodnotu, se v textu opakovaně vrací.<sup>60</sup> Wenck uvažuje takto patrně proto, že chápe Mikulášův postup od rozumu k nevědění jako sestup do temnoty vlastní mysli. Podle Wencka je totiž Bůh spatřitelný rozumem pouze skrze svět, zatímco Mikulášův obrat k nevědění chápe jako odvrácení se od světa, a tak i od Boha.<sup>61</sup>

Vidíme tedy, jakým způsobem Wenck *DI* čte a z jaké pozice vede kritiku zmíněného textu. S podobným přístupem totiž interpretuje i události z dopisu Juliánovi:

*„Tento muž učeného nevědění se chlubí a vypráví kardinálovi, že na moři po návratu z Řecka, veden nadpozemským světlem, našel to, o co dříve usiloval různými naučnými cestami.“<sup>62</sup>*

Wenck se tak Mikulášovi jednak vysmívá a jednak ho s odkazem na Písmo a podobnost, jež je mezi ním a Eckhartem, nepřímě obviňuje z hereze. Tento úvod tak slouží právě k tomu, aby Wenck v duchu afirmativních teologů odmítl autoritu takového mystického spojení. Jak ostatně píše:

---

<sup>59</sup> Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932- ), vol. 2, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, p. 7. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *ADI*, p. 7. (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

<sup>60</sup> *IL*, p. 23-24.

<sup>61</sup> Wenck v *IL* kritizuje především onto-teologické, kristologické a trojiční prvky Mikulášova díla, jimiž se není třeba vzhledem k našemu tématu podrobněji zabývat, této neméně významné části sporu se ve svém textu velmi přesvědčivě věnuje Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance; Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck*. (Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1981).

<sup>62</sup> *IL*, p. 20 a dále se k dopisu vrací na p. 22.



„[...] žák, kterého Ježíš miloval nejvíce, nás nabádá, [...], abychom nevěřili každému duchu, ale abychom zkoušeli, jestli pochází od Boha.“<sup>63</sup>

Z uvedeného je patrné, že Mikuláš v *ADI* čelí tvrdému útoku. Postupuje však docela jinak než Wenck, jelikož svou obranu napsal jako vyprávění jednoho svého žáka druhému. Jedná se o jakousi fiktivní vzpomínku na to, jak reagoval Mikuláš (Učitel), když mu jeho žák (Žák) předčítal z *IL*. Wenckovu „zkoušení“ se Mikuláš účinně brání, za obranu mu však stojí jen vybrané části kritiky a všechny námítky nepojednává. Svou pozornost věnuje například Wenckově kritice dopisu Juliánovi. Učitel přijímá Wenckovu poznámku o chloubě s klidem, je přitom zajímavé, že Žák zmíněné místo z *IL* parafrázuje. Z toho, že se v obou textech objevuje citace zmíněné pasáže, lze usuzovat na její význam jak pro kritika, tak pro obhájce *DI*. Žák říká, že Wenck mluví o

„chlubení se našeho učitele tím, že díky Božímu daru shledal, že je nepochopitelně veden k nepochopitelným věcem prostřednictvím překročení věcí porušitelných<sup>64</sup> a člověku poznatelných.“<sup>65</sup>

Učitel, který vyprávění naslouchá, se k pasáži nevyjadřuje. Žák jen podotýká, že „útočné poznámky [z pera Wenckova] učitele nerozrušily.“<sup>66</sup> Žák je k Wenckovi nepřátelštější, ale u silnějších obvinění se neudrží ani učitel a například vzkřikne: „Daleko [od toho], daleko [od toho]! Pohled' na odporný čin nestydatého lháře!“<sup>67</sup> Takovému rozhořčení je třeba do značné míry přitakat i s přihlédnutím k Hopkinsovu zhodnocení Wenckovy kritiky, podle něhož se

---

<sup>63</sup> *IL*, p. 20 (autorský překlad).

<sup>64</sup> Jak v dopisu Juliánovi, tak v *IL* je na rozdíl od *ADI* *incompactibilium*.

<sup>65</sup> *ADI*, p. 11 (autorský překlad).

<sup>66</sup> *ADI*, p. 11 (autorský překlad).

<sup>67</sup> *ADI*, p. 30.

Wenck při své exegezi dopouští alespoň tři prohřešků.<sup>68</sup> K odmítnutí této kritiky nám však nestačí poznamenat, že zmíněný autor neinterpretoval Mikulášovy texty náležitě. Vzhledem k otázce po sporu v Mikulášově pojetí poznání nám Wenck představuje tři zdánlivě legitimní argumenty: argument z potřeby určitých obrazů k jakémukoliv poznání (kapitola 3.1), argument z principu kontradikce jakožto podmínky jakéhokoliv poznání (3.2) a argument o poměru mezi poznaným a poznávaným (3.3). Podobně jako se totiž při čtení dopisu Juliánovi nabízí myšlenka odkazující na mystické spojení či vizi nediferencovaného nekonečna, nabízí se při čtení hlavních tezí *DI* myšlenka odkazující na jakýkoliv a zároveň žádný význam těchto tezí. V následujících kapitolách přiblížíme přístup Wencka a Mikuláše k těmto argumentům, které se týkají možnosti a způsobu poznání.

---

<sup>68</sup> Hopkins říká, že Wenck (1) nezohlednil některé ústřední Mikulášovy teze, (2) zaměřil se na méně jasné teze, pomocí nichž vykládal celý projekt vědění o nevědění, (3) a exegezi vedl z předpokladu, že *DI* je krajně nekonzistentní. Hopkins, *A miscellany on Nicholas of Cusa*, s. 7.

### 3.1 Poznání obrazem

Jelikož jsme již zmínili povahu Wenckovy afirmativní teologie, je ve výkladu vhodné začít Wenckovým apelem na potřebu afirmace.

Wenck se s Mikulášem shoduje v tom, že existuje přirozené tíhnutí k poznání. Mikulášovu snažení však rozumí tak, že se poznání Boha o sobě pokouší dosáhnout v tomto životě tím, že odebere veškerou obraznost. V tom Wenck spatřuje dvojí chybu. Mikuláš dle jeho názoru jednak nechápe, že bez obrazu nelze nic poznat a jednak nechápe, že poznání, jehož se snaží docílit, není možné získat v „tomto životě“.

Podle Wencka je *cost* (*quidditas*) každé věci poznatelná v každém momentu a intelekt<sup>69</sup> se k ní přirozeně pohybuje. Pokud by totiž podle něj cíl intelektu nebyl dosažitelný, přišlo by jeho tíhnutí vniveč.<sup>70</sup> Uvažuje tak, že vše to, co je poznatelné, je poznávané ve shodě se schopnostmi poznávajícího. Ptá se proto „*Jak bychom v tomto životě nepochopitelně pochopili to, co je nepochopitelné?*“<sup>71</sup> Záhy si odpovídá tím, že je člověku nemožné něco poznat jinak než po způsobu poznání. Usuzuje z toho, že zrak nemůže nic spatřit, aniž by světlo uskutečnilo barvu na straně věci. Poznání proto podle Wencka není možné získat bez obrazu.

Nyní je nám již zřejmější, co myslel Wenck onou temnotou mysli. Zbavujeme-li se totiž distinktních obrazů, které jsou podle Mikulášova kritika jediným zdrojem našeho poznání, pak poznání ztrácíme, přičemž nepoznání nám nepřináší nic. Takový je tedy Wenckův argument proti smysluplnosti privace a negace.

#### **Mikulášova odpověď:**

---

<sup>69</sup> K rozlišení mezi tím, jak užívá pojem intelekt Mikuláš, a k tomu jak tento pojem užívá Wenck, se budeme věnovat podrobněji v šesté kapitole. Skrze celou práci se pak bude ukazovat, že rozlišení mezi intelektem a rozumem je jednou z odpovědí na Wenckovu kritiku.

<sup>70</sup> *IL*, p. 29.

<sup>71</sup> *IL*, p. 21.

Mikuláš v *ADI* rozvíjí vztah mezi chápaným, chápajícím a chápáním,<sup>72</sup> který ve své kritice zdůraznil Wenck. Tento vztah Mikuláš ukazuje na podobenství o slunci.<sup>73</sup> V podobenství figuruje (1) vidící a (2) slepý, v obou případech pak Mikuláš ukazuje poznání, kterým (1) a (2) disponují při poznávání slunce.

(1) Vidící ví, že neví, jak je slunce jasné, protože slunce poznává jako zdroj světla a na základě zkušenosti zjišťuje, že je moc slunce jakožto původce světla větší než mohoucnost zraku tuto moc přijímat (tj. snaží-li se člověk poznat slunce zrakem, oslepne).

(2) Slepý může na základě toho, co slyšel o síle slunce, věřit, že něco ví o moci, kterou slunce má jakožto původce světla, nicméně stále zůstává v nevěděni ohledně této moci.<sup>74</sup>

Figura (1) slouží k vyjádření Mikulášovy nauky, zatímco figura (2) vyjadřuje Wenckovo epistemologické schéma. Nelze si přitom nepovšimnout analogie, již Mikuláš staví mezi smyslovým zrakem a zrakem intelektu. Smysl sluchu naopak Mikuláš přirovnává k diskursivně rozumové práci se slovy, která člověku byla poskytnuta již jako vybrané předpoklady.<sup>75</sup> Floss

---

<sup>72</sup> O trojiční jednotě pochopení Mikuláš pojednává v *DI I*, 10, p. 28 (Floss, Mikuláš Kusánský, s. 126). Mikuláš zde píše: „jestliže je tedy jednot maximální a dokonalé pochopení, které nemůže být bez oněch tří korelátů ani pochopením ani maximálním pochopením, pak ten, kdo nedosahuje trojnosti této jednoty, nechápe Jednot správně.“

<sup>73</sup> Ve spise *De quaerendo Deum* in: Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932), vol. 4, *De quaerendo Deum*, ed. Ernst Hoffmann and Raymond Klibansky, p. 30-38. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *QD II* (číslo kapitoly), p. 30-38 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad). Mikuláš ukazuje jak podobenství o slunci, kde rozděluje zrak smyslový a zrak intelektu, tak to, jakým způsobem se má světlo k barvě a následně k poznání věci. Wenck však tento spis nečetl.

<sup>74</sup> *ADI*, p. 2.

<sup>75</sup> Nárok na přesun od sluchu k vidění se ne náhodou vyskytuje už v *DI III*, kde se popisuje výstup ke spojení s Kristem: „Následně jsou věřící, [kteří] pokračují ve stoupaní s ještě vroucnější touhou upoutání (rapiuntur) k intelektuální jednoduchosti (intellectualitatem simplicem), přeskakují všechny smyslové [předměty], jakoby ze spánku do bdění, ze sluchu do zraku. Tam jsou vidět [věci], které nemohou být zjeveny (revelari non possunt),

trefně poznamenává, že pro Mikuláše je vidění „*symbolem otevřeného a aktivního přístupu ke zkušenosti*“<sup>76</sup>, zatímco „*slyšení je manifestací uzavírání se do sebe a pasivního přejímání toho, co je předpokládáno.*“<sup>77</sup>

Slunce pak v podobenství zastává pozici příčiny poznání, tedy toho, co je poznávané a toho, co je poznáním samotným.

„[V podobném duchu] je *Bůh, který je pravdou, jež je předmětem intelektu, maximálně poznatelný, a přesto je kvůli své naprosto dokonalé poznatelnosti nepoznatelný.*“<sup>78</sup>

Mikuláš má za to, že „*sekta aristoteliků*“<sup>79</sup> která chápe metodu shody protikladů jako herezi, nepochopila místo této metody. Podle Mikuláše je touto metodou podmíněn výstup k mystické teologii, neboť její cíl překračuje limity, které má ze své přirozenosti každý obraz.

Později v *ADI* Mikuláš představí ještě jeden argument, podle něhož nemůžeme poznávat Boha na základě obrazu. Tento argument je založen na připodobnění umělce k Bohu.<sup>80</sup> Tak jako podle Kusána není podobnost mezi uměleckým dílem a umělcem, tak není podobnost mezi Bohem a stvořením. Přesto krása uměleckého díla odkazuje k umělci a krása světa k Bohu. V tomto ohledu je pro Mikuláše afirmativní teologie podstatná, neboť krása světa a záhada jeho počátku nás dovádí k údivu, který je podle něj, jak dále ukážeme, základem všeho vědění. Mikuláš tedy souhlasí s tím, že poznáváme skrze obrazy, nicméně upozorňuje na to, že skrze obraz

---

*protože jsou [věcmi] nad veškerým slyšením a veškerým vyslovitelným učením (vocis doctrinam).*“ *DI* III, 11, p. 247 (autorský překlad).

<sup>76</sup> Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 383.

<sup>77</sup> Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 383.

<sup>78</sup> *ADI*, p. 12 (autorský překlad).

<sup>79</sup> *ADI*, p. 6.

<sup>80</sup> *ADI*, p. 19.

nemůžeme poznat vzor, jelikož veškeré naše poznání je také obrazem. Je proto podle něj třeba poznávat vzor neobrazně, tedy nepochopitelně.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Vztah Boha a stvoření Mikuláš následně rozvíjí: „*Obraz nemá žádnou dokonalost od sebe, a tak je jeho dokonalost od toho, čeho je obrazem; neboť vzor je mírou a formou obrazu. Bůh září ve stvoření takovým způsobem, jakým září pravda v obrazu.*“ *ADI*, p. 11 (autorský překlad).

## 3.2 Princip kontradikce

Je patrné, že uznává-li Wenck poznání pouze pokud je poznáním afirmativním, pak teze z Žalmu 45 nemůže platit, platí-li zároveň její opak. Wenck se v tomto smyslu vyjadřuje k Mikulášovu pojetí Boha jakožto toho, v němž spadají protiklady v jedno (*coincidentia oppositorum*). Z Mikulášovy teze, která tvrdí, že veškerou snahou našeho intelektu je povznést se k jednoduchosti, kde protiklady spadají v jedno, vyvozuje, že je tímto způsobem zamezeno veškeré protikladnosti. Z toho dále vzhledem k možnosti poznání vyvozuje:

- Jestliže neexistuje protikladnost, pak neexistuje ani kontradikce.
- Pokud není kontradikce, není rozdíl mezi předpokladem a závěrem.<sup>82</sup>
- Jestliže není rozdíl mezi předpokladem a závěrem, pak není možné vyvozovat závěry z předpokladů.<sup>83</sup>
- Pročež je zničen princip kontradikce.<sup>84</sup>
- Je tedy zničen princip poznání.<sup>85</sup>

### Mikulášova odpověď:

Mikuláš se dostává k jádru Wenckovy kritiky<sup>86</sup> v *ADI* (*ADI*, p.14.), kde se vyjadřuje k tvrzení, které říká, že každá věc buď je, nebo není. Zde Mikuláš podotýká, že se *DI* zaobírá viděním

---

<sup>82</sup> *IL*, p. 21.

<sup>83</sup> *IL*, p. 21.

<sup>84</sup> Trojí znění principu kontradikce u Aristotela, z něhož Wenck ve svém pojetí poznání vychází citujeme v kapitole 1.

<sup>85</sup> *IL*, p. 21-22.

<sup>86</sup> Wenck svou gnoseologickou pozici ztotožňuje s Aristotelem:

*„Pro Aristotela je zřejmé, že věci, které poznáváme, jsou nejmenšími částmi věcí, které nepoznáváme, a že náš intelekt rozlišuje pomocí obrazu a podobnosti, a že z rovnosti a podobnosti nelze učinit totožnost, ale že přesto rozdíl, který zůstává ve věcech, jež jsou navzájem porovnávány, neničí poznání. To znamená, že skrze podobnost nemůže intelekt přesně a zcela dosáhnout pravdy. A co jiného jsou tato tvrzení, než uznání, že [intelekt] chápe pravdu spíše zprostředkovaně než bezprostředně - [což je přiznání] vhodné pro filosofii a teologii - a uznání slabosti naší poznávací schopnosti?“* *IL*, p. 28 (autorský překlad).

intelektu, a ne poznáním rozumu. Znovu přitom užívá analogie mezi slyšícím a vidícím. To, že vidění má jistější poznání než slyšení, neboť dokazuje bez jakékoliv racionální argumentace a inference, ještě neznamena, že je inference a racionální argumentace bez důležitosti. Mikuláš zde odděluje rozum od intelektu následujícím způsobem:

*„Rozumná zvířata uvažují diskursivně. Diskursivní uvažování zkoumá a vyvozuje závěry. Vyvozování je nutně ohraničeno počátečním vymezením a konečným vymezením (inter terminos a quo et ad quem), přičemž vývody, které si navzájem odporují, nazýváme kontradiktorními. Proto protikladné a oddělené hranice patří k diskursivnímu uvažování. A tak jsou v oblasti rozumu (ratio) krajní meze oddělené; například pokud jde o výměr (ratio) kruhu. Totiž, že jsou linie od středu k obvodu stejné a střed [kruhu] se nemůže shodovat s obvodem. Avšak v oblasti intelektu (intellectus) [...] se shody jednoty a mnohosti, bodu a přímky, středu a kruhu dosahuje zrakem myslí bez vyvozování [...].“<sup>87</sup>*

Bližší zhodnocení vztahu mezi intelektem a rozumem nabídneme především v kapitolách **4.2**, **4.4**; **5.1.3** a **5.1.4**. Zde snad stačí poznamenat pouze tolik, že oblast intelektu Mikuláš vypovídá tak, že poukáže na hranice oblasti rozumu.

V jiném podobenství Mikuláš ukazuje rozsah oblasti rozumu a rozsah oblasti intelektu, když říká, že poznání intelektu je jako poznání člověka stojícího na vysoké věži, který shlíží na širokou krajinu, přičemž spatřuje člověka, který hledá jistou konkrétní věc na poli.<sup>88</sup> Mikuláš tak poznamenává, že princip sféry rozumu, který je díky závěrům *DI* zničen, není principem

---

Také Mikuláš nakonec obhajobu své metody poznání nepoznáním vede argumentem z autority. Říká, že první teologové tvrdili, že teprve až když člověk zmizí, může poznat Boha. Odkazuje se přitom na Dionysia, který tuto temnotu nazývá božím paprskem (*ADI*, p. 20.). Když se tedy někdo touží povznést k Bohu, tak má podle Mikuláše vystoupit nad veškeré způsoby představování a pochopení. (*ADI*, p. 24.) Mikuláš souhlasí s tím, že jeho závěry ukazují nemožnost poznání Boha, říká však, že „to, že někdo věří, že poznal to, co nemůže být poznáno, není poznáním,“ (*ADI*, p. 27. (autorský překlad)) čímž se znovu obrací k podobenství o slunci, které jsme představili v kapitole **3.1** Totiž to poznání, které nabýváme o Bohu na základě diskursivního usuzování, není podle Mikuláše poznání, nýbrž pouze uzavírání se v naší nevědomosti.

<sup>87</sup> *ADI*, p. 15 (autorský překlad).

<sup>88</sup> *ADI*, p. 16.



veškerého poznání. Princip sféry rozumu je sice zničen ve sféře intelektu, to nicméně podle Mikuláše vědu neničí.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup> *ADI*, p. 28.

### 3.3 Známé, neznámé a jejich poměr

Jelikož tedy Wenck trvá na tom, že je poznání možné pouze na základě pozitivních obrazů, musí odpovědět na Mikulášovu výchozí otázku, kterou nacházíme již v *DI I*, 1.<sup>90</sup> Ta se ptá, jakým způsobem docházíme od známého k neznámému tak, abychom při tomto poměřování přesně poznali to, co je neznámé.

Wenck se tedy zabývá Mikulášovým pojetím poměru mezi tím, co je předpokládané, a tím, co je poznávané. Trefně poznamenává, že je tento poměr vyjádřen složeným souslovím *docta* (to, co je známé) *ignorantia* (to, co je neznámé).<sup>91</sup> Přitakává Mikulášovi k jeho poznatku, že veškeré rozumové poznání spočívá ve vyvozování důsledků z toho, co je známé, a usuzování na to, co je neznámé.

K problematice vztahu poznatelného a nepoznatelného se následně Wenck vrací, když stanovuje dva způsoby určování:

- 1) Způsob syntézy (skládání), který spočívá ve spojení první věci s druhou, druhé s třetí...
- 2) Způsob analýzy (rozkládání), který spočívá v rozebírání složených věcí na první příčiny.<sup>92</sup>

Z toho, že je hlavní a první příčinou Bůh, Wenck vyvozuje, že je důsledkem této příčiny stvoření. Boha lze podle Wencka poznávat jako příčinu skrze analýzu důsledku, jímž je stvoření, protože důsledek je podobný své příčině. Podle Wencka tedy existuje poměr mezi přesnou (Bohem) a nepřesnou (stvořením) pravdou. Boha však poznáváme jen nepřesně, a to právě skrze kroky (1), (2) a (3), přičemž krok (3) značí připodobnění syntetického celku, který je rozebrán analýzou. Pro Wencka proto není nutné, aby byl komparativní vztah mezi obrazem a vzorem přesný,

---

<sup>90</sup> *DI I*, 1, p. 2.

<sup>91</sup> *IL*, p. 23.

<sup>92</sup> *IL*, p. 27.

„protože by se jednalo spíše o totožnost než o podobnost,“<sup>93</sup> nicméně je pro něj důležité, aby ukázal, že takový komparativní poměr existuje.

### **Mikulášova odpověď:**

Mikuláš má za to, že pokud někdo poznává všechny věci na základě míry, čísla a váhy, tak nemůže poznávat nic, co je bez diference. Nicméně Bůh je bez diference.<sup>94</sup> Mikuláš říká, že to, co není známé, není ani zcela neznámé, neboť jinak bychom po tom nepátrali. Říká, že

---

<sup>93</sup> V *IL*, p. 27 vidíme, že jeden z Wenckových argumentů spočívá v odlišení mezi podobností a stejností, zatímco Mikuláš například říká, že jsou některé věci více stejné (“Protože nacházíme stupně rovnosti, takovým způsobem, že je jedna věc rovnější druhé věci než třetí, v souladu s obecnými, specifickými, prostorovými, kauzálními a časovými vztahy.” *DI I*, 2, p. 9 (autorský překlad).) a podobnost se stejností zdánlivě slučuje. Wenckův argument o nutnosti odlišování podobnosti a stejnosti vychází z přijetí způsobu vypovídání, kterým jsou Aristotelovy kategorie. O souvislosti kvality, kvantity, podobnosti a stejnosti pojednává Wenck, aby upevnil svou představu o tom, že věda musí být pouze o určitém. Mikuláš zde podle Wencka kromě toho, že neustále porušuje zákon sporu (*IL*, p. 28), také nedodrží Aristotelovo rozdělení způsobů vypovídání z *Kategorií*. Graeser (Andreas Graeser. *Řecká filosofie klasického období: sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés* (Praha: Oikoymenth, 2000), s. 289) upozorňuje, že pro Aristotela byla „vždy „řeč“ jako „řeč bytí““. Pro Aristotela se podle Graesera kategorie týkaly stejnou měrou řeči i skutečnosti. Podobnou představu měl, zdá se, i Wenck.) Stejnost má být založena na kvantitě a podobnost má být založena na kvalitě. Pokud bychom takto kvalitu a kvantitu neoddělovali, tak podle Wencka nebudeme schopni rozeznat bytosti v jejich druhu. Floss trefně poznamenává, že Wenck „[...] odmítal nekonečnou rozdílnost věcí, jež by bránila poznání a pojmenování podstatných rozdílností mezi nimi, které je umožňují začleňovat jen do určitého, a tudíž omezeného, počtu rodů a druhů, jež jsou základem všeho osvojitelného vědění o skutečnosti.“ (Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 374). Protože se ve své odpovědi Mikuláš přímo pojmům kvality a kvantity nevěnuje, odsouváme tento text do poznámky. Ukazuje nám nicméně, v jakém případě je nesmyslné takové kategorie používat. Vidíme zde, na jaké úrovni skutečnosti jsou podle něj kategorie neúčinné a zavádějící: „*Bůh je například přítomen všude tak, že není přítomen nikde, neboť na žádném místě není nepřítomen ten, kdo není přítomen na žádném místě; Bůh je tedy přítomen na každém místě neprostorově, stejně jako je velký bez množství. Podobně je na každém místě neprostorově, a v každém čase nečasově. Z tohoto důvodu však není žádnou existující věcí, stejně jako není žádným místem ani žádným časem. A přesto je vším ve všem, stejně jako je jednota všemi věcmi ve všech číslech.*“<sup>#</sup> (*ADI*, p. 17. (autorský překlad))

<sup>94</sup> *ADI*, p. 8

„[...] přestože je [Bůh] všude a není od nás oddělen, přesto, když se přiblížíme k [Bohu] více, zjišťujeme, že se posunul dál. Protože čím lépe uchopujeme vzdálenost, kterou je od nás [vzdáleno] nepřístupné, tím blíže se k nepřístupnému přibližujeme.“<sup>95</sup>

A protože je od nás podle Mikuláše Bůh vzdálen nepoměrně, tak tento nepoměr uchopujeme skrze pojem nekonečna. Nepoměrná vzdálenost mezi námi a Bohem je nekonečná takovým způsobem, že ji není možno „dopočítat“. Rozvedeme-li zde Mikulášův argument z kapitoly 3.1, který říká, že nemůžeme usuzovat z obrazu na vzor, uvidíme, že přestože je podle Mikuláše Bůh formou<sup>96</sup> každého obrazu a jelikož jsou stvořené věci obrazy, tak není Bůh poznatelný na základě žádné stvořené věci.<sup>97</sup> Žádný obraz proto nemůže být náležitým měřítkem pravdy, jelikož je vždy pouze obrazem. Tedy Mikuláš souhlasí s Wenckem v tom, že měřením poznáváme Boha, nicméně že Bůh zůstává skrze toto měření vždy nekonečně nepoznaný.

Ukázali jsme si, jak Mikuláš odpovídá na některé Wenckovy námitky. Nyní se zaměříme na to, jakým způsobem jsou tyto odpovědi obsaženy v *DI*, abychom zjistili, jestli je Mikuláš ve svých gnoseologických tezích v knihách *DI* a *ADI* konzistentní.

---

<sup>95</sup> *ADI*, p. 13 (autorský překlad).

<sup>96</sup> To nutně neznamená, že žádný obraz neboli věc ve veškerenstvu nemá svoji individuální formu, Bůh je formou každé věci spíše tak, že je „formou forem“.

<sup>97</sup> *ADI*, p. 14-15.

## 4. Spor o spor – jak je polemika s Wenckem obsažena v *De docta ignorantia*

(a) “*Je však zapotřebí, aby se ten, kdo chce pochopit význam výkladu, povznesl intelektem (intellectum) nad běžnou sílu slov, spíše než aby kladl důraz na přesný význam výrazů, které ve svém vlastním významu nemůžou být přizpůsobeny tak velikým duchovním tajemstvím.*”<sup>98</sup>

Takovými slovy zakončuje Mikuláš druhou kapitolu první knihy *DI*, kde shrnuje obsah všech tří částí spisu. Jak máme rozumět mysliteli, který takovým způsobem uvádí svou knihu? Co totiž znamená “povznést se nad běžnou sílu slov”? A jak něco můžeme vyložit, když neklademe “důraz na přesný význam výrazů”?

Jistě přesnou pravdou, jak jsme již ukázali v kapitole 3.3 za pomoci *ADI*, je pro Mikuláše pouze pravda, která je nám (alespoň skrze řeč) nedosažitelná. Máme proto tento nejasný citát chápat jako potřebné znejistění, které upozorňuje na symbolickou povahu jazyka? Jean-Michel Counet vyzdvihuje důležitost rozdílu mezi slyšením a viděním v *ADI*. Vidění zde, jak jsme již ukázali v kapitole 3.1, náleží k mystické teologii a slyšení náleží k teologii afirmativní. Counet si však klade otázku, proč je řeč o vidění srozumitelná. Srozumitelnost se podle jeho závěrů nachází právě v nesrozumitelnosti řeči, kterou pronáší Mikuláš v dopisu Juliánovi. Autor se podle Couneta snaží odlišit zkušenost mystického spojení od veškeré běžné zkušenosti. Tento způsob řeči je podle Couneta závislý na dvou předmětech: (1) na “předmětu”<sup>99</sup> mystického spojení, kterým je Bůh, a (2) na “předmětu”<sup>100</sup> dobrého druha (*good other*), kterým je Julián Cesarini.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> *DI I*, 2, p. 8 (Floss, *Mikuláš Kusánský*, s. 126).

<sup>99</sup> Viděli jsme (viz poznámka 49) a uvidíme v kapitole 4.3 je pro Mikuláše problematičké mluvit o Bohu jako o předmětu.

<sup>100</sup> Je sice předmět, ale zároveň se podílí na výkladu, na daném podílení je závislé sdělení autora.

<sup>101</sup> Jean-Michel Counet. *The meaning of Apology and reconciliation for an apophatic theology* In: Inigo Bocken. *Conflict and reconciliation: perspectives on Nicholas of Cusa* (Boston: Brill, 2004), s. 196-200.

Skrze “předmět” dobrého druhu (*good other*) můžeme nahlédnout význam citátu, který uvádí tuto kapitolu. Dovožujeme totiž, že pochopení *DI* nezáleží až tolik na větách a pojmech, z nichž se skládá, jako na čtenáři, který “*bude schopen rozeznat ohromující cenu toho, co je řečeno.*”<sup>102</sup> A čtenář takového rozeznání docílí právě skrze zkušenost. Zkušenost dobrého druhu spočívá ve vidění. Ve vidění, které je spíše zřením a v negaci spatřuje jistou afirmaci. Jak píše Counet, “*průchod skrze negaci nemá žádnou esenciální ani rozhodnou hodnotu*<sup>103</sup>; *je to jen lest rozumu zajišťující triumf afirmace nad veškerou mezí.*”<sup>104</sup>

I kdyby byl proces negace pouhým trikem, nelze tímto způsobem interpretovat text v celém jeho rozsahu. Vždyť sám Mikuláš píše, že

(b) “*je třeba, aby ten, kdo zkoumá mysl autora textu v nějaké záležitosti, přečetl pozorně vše, co je [od něj] napsáno a spojil [své čtení] v jednom koherentním názoru (et in unam concordantem sententiam resolvat).*”<sup>105</sup>

Odpovídá tak Wenckovi, kterého obviňuje z toho, že nečetl spis *De dato patris luminum (DPL)*, a přesto přistoupil k tvrdé kritice textu *DI*. V tomto kontextu si Hopkins v úvodu ke svému překladu *IL* klade otázku po náležitosti zmíněné kritiky. Přistupuje zde ke kritice Mikuláše skrze kritiku soudobých interpretů. Jeho brilantní postřeh spočívá v tom, že stejně jako Wenck při čtení *DI* nedokázal náležitě interpretovat některé ústřední myšlenky textu *DI*, nedokázali to

---

<sup>102</sup> Counet, *The meaning of Apology*, s. 200.

<sup>103</sup> V textu *FD* (Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932), vol. 4, *De filiatione Dei*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, p. 71. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *FD* III (číslo kapitoly), p. 71 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad). Mikuláš rozlišuje mezi pěti druhy teologie. Každý z těchto druhů má svůj význam v jeho budování teologie, tj. afirmativní, negativní, pochybující, vylučující a spojující. U Mikuláše se nikde nejedná ani o jednoduchou negaci ani o uspokojivou afirmaci. Tato Counetova poznámka je tedy příliš silná. Nicméně její podstatné sdělení, tedy že vrchol Mikulášova teologického poznání spočívá v afirmaci (možná ne nějakého výroku, ale snad pozitivním působení nejvyšší kognitivní mohutnosti), je, jak ještě ukážeme, správná. Pohyb teologického poznání je však minimálně stejně důležitý jako jeho výsledek a negace je v případě Mikulášově neoddělitelnou součástí tohoto pohybu.

<sup>104</sup> Counet, *The meaning of Apology*, s. 197.

<sup>105</sup> *ADI*, p. 17 (autorský překlad).

ani interpreti 20. století,<sup>106</sup> kteří měli na rozdíl od Wencka k dispozici zbytek Mikulášových textů a nikoliv pouze *DI*.<sup>107</sup>

Je přitom patrné, že nedostatek není pouze na straně interpretů, nýbrž i na straně Mikulášově. Neboť (1) některé pojmy nejsou v textu náležitě vysvětleny, např. pojem sevření (*contractio*), a jiné se objevují v zavádějících kontextech, např. pojem vše ve všem (*quodlibet in quolibet*), (2) text obsahuje velké množství když ne nesmyslných, tak přinejmenším obskurních pasáží,<sup>108</sup> (3) a není v něm jasně odlišeno to, co zastává sám Mikuláš a co je pouze výkladem učení jiných autorů.<sup>109</sup>

Je proto třeba poznamenat, že není zcela legitimní vyslovit zároveň nárok (a) a nárok (b). Je-li text *DI* psán záměrně nejasně pro “zasvěcené”, pak jeho autor musí čekat kritiku této nejasnosti; chce-li naopak autor textu *DI* ukázat konzistentní a srozumitelné myšlenkové schéma, pak ho nemůže uvádět větou:

*“Ten však, kdo chce uchopit smysl výkladu, musí vystoupit intelektem (intellectum) nad sílu slov, spíše než trvat na přesném významu znaků, které nelze náležitě přizpůsobit tak velkým intelektuálním záhadám.”*<sup>110</sup>

---

<sup>106</sup> Ukazuje zde konkrétní interpretační nedostatky na knize *The dialectical process in the philosophy of Nicholas of Cusa* z pera Martina Vincenta.

<sup>107</sup> Jasper Hopkins, *Introduction* in: Jasper Hopkins, *A translation and an Appraisal of De ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae* (Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1984), s. 4-16.

<sup>108</sup> Hopkins, *Introduction*, s. 6. Kupříkladu zmiňuje Mikulášovo “*Mnohost věcí povstává ze skutečnosti, že Bůh není přítomen v ničem.*”

<sup>109</sup> To se projevuje například v případě řeči o duši světa v *DI* II, 8-9, kde Mikuláš někdy ne zcela jasně odlišuje “*názory platoniků*” od svých názorů.

<sup>110</sup> *DI* I, 2, p. 8 (autorský překlad).

## 4.1 Vykročení dopisem Juliánovi

Když John Milbank<sup>111</sup> promlouvá o *DI* a představuje, jakým způsobem Mikuláš napadá princip kontradikce v aristotelské logice, upozorňuje na to, že je v tomto kontextu nesmyslné uvažovat o pojmu splnutí protikladů (*coincidentia oppositorum*) jako o pojmu mystickém, nýbrž že se jedná o filosofický projekt, který je od kategorie mystiky odloučený.

V tom, že Mikuláš při koncepci *DI* používá nástroje filosofie, matematiky, logiky a teologie, má jistě Milbank pravdu. Pokračuje totiž ve svém představení Mikulášova argumentu tím, že vysvětluje, jakým způsobem Kusánus domýšlí implikace, které má neurčitelnost jako jedna z tradičně uznávaných vlastností Božích na lidské poznání a na přirozenost veškerenstva.<sup>112</sup> Na základě toho Mikuláš matematizuje prostor vesmíru<sup>113</sup>, přičemž přisuzuje Bohu atribut “nekonečný”. Skrze zmíněnou matematizaci pak dospívá k tomu, že principem zkoumání je poměřování.<sup>114</sup> Pokud je tedy Milbankovým záměrem pouze ukázat to, že zmíněná část Mikulášovy argumentace nepotřebuje extatických a citově zbarvených veršů, jejichž účelem

---

<sup>111</sup> University of Nottingham, 2016, Theologians in Conversation; Cardinal Nicholas of Cusa. [2023-01-09]. In: <https://www.youtube.com/watch?v=JVrUQ4Lk6wk&t=141s>. Min. 1-3.

<sup>112</sup> University of Nottingham, 2016, Theologians in Conversation; Cardinal Nicholas of Cusa. [2023-01-09]. In: <https://www.youtube.com/watch?v=JVrUQ4Lk6wk&t=141s>. Min. 3-4.

<sup>113</sup> Aristotelés píše, že je neomezeno „obklopené a nikoliv obklopující“ in: Aristotelés, *Fyzika* III, p. 208a1 in: Vojtěch Kolman a Robert Roreitner, eds. *O špatném nekonečnu*, (Praha: Filosofía, 2013) s. 84. Na to Mikuláš odpovídá tak, že kdyby universum bylo obklopené nějakou mezí a mělo tak střed, muselo by být vymezeno vůči něčemu. Proto zůstává vesmír u Mikuláše neomezen a jeho střed a obvod je založen ve vztahu jednotliviny k absolutnímu maximu, jak už jsme to naznačili v kapitole **2-2.1**.

<sup>114</sup> Nekonečno podle Mikuláše není číslo, neboť by se jednalo o číslo postrádající veškerou určitost a určitost je nutně spjatá s číslem. Přestože číslo podle Mikuláše může být nekonečně zvětšováno, nemůžeme počtem nikdy dosáhnout absolutního nekonečna. Když však sestupujeme z konečného čísla odečítáním, musíme podle Mikuláše dojít ke zdroji čísla. Pokud by totiž nebyl zdroj čísla, nebylo by ani číslo, a tak by nemohla být ve světě mnohost. Mikuláš tak dochází k tomu, že počátkem jakéhokoli počtu je jednotka, která je tím nejmenším, co může být a zároveň i tím největším, co může být. To vidíme v *DI* I, 5 a *DI* I, 7.



je mystické spojení navodit či zachytit průběh takového spojení,<sup>115</sup> tak je jeho poznámka neproblematická.

Pozastavíme-li se však na okamžik nad oním překročení (*transcensum*) v dopisu Juliánovi, které autora přenáší přes to, co je člověku poznatelné, začne se nám vnucovat myšlenka, zda mystické spojení není podkladem a vrcholem Mikulášova díla. Mikuláš zde patrně klade souvislost mezi mystickým spojením a poznáním. Proto se v jeho díle pokusme vztáhnout mystické spojení k vertikální stupnici poznávacích mohutností.

---

<sup>115</sup> Jak uvidíme, cesta k dosažení mystického spojení, jež vrcholí v *DI* III, je také intelektuální a argumentační, i když nepozbývá ani obraznosti. Kupříkladu Mikulášem vedený křesťan v jistý moment postupuje od hluboké mlhy k mlze řídké, přičemž Kristus je zde Horou, které se křesťan díky své smyslovosti nejdříve nemůže dotknout. V případě Mikulášových textů se však nejedná o dlouhé emočně zabarvené pasáže, které můžeme spatřit například v textu *La noche oscura del alma* z pera Jana od Kříže (“[...] *S jistotou, ve skrytu tmy, po tajném žebříku, v přestrojení, ó štěstí nad štěstí! ve skrytu tmy a v přilbici, když ve spánku můj dům zůstává utišený [...]*” in: Jan od Kříže. *Temná noc*. (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995), s. 35) nebo *Horologium Sapientiae* z pera Jindřicha Susa (“jednoho dne, když má neklidná mysl pátrala všude kolem jako mladá srna, která hledá stinné místo k odpočinku, když polední žár klesá, náhle se vysoko mezi vrcholky hor přímo proti mně objevil jakoby “polní květ”, nápadný na pohled, rozkošný na pohled, nesrovnatelně krásnější než všechny květiny, které jsem kdy předtím viděl.” in: Heinrich Seuse, *Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer*, ed. Pius Kunzle (Freiburg: Aschendorff Verlag, 1977), p. 417 (autorský překlad). Mikuláš nepíše ani mystickou poezii typu pseudo-eckhartovské sekvence *Granum sinapis de divinitate pulcherrima*. (“*Je světlem, je jasem, je naprostou temnotou, bezejmenná, neznámá, nezačíná a nekončí, tiše trvá, je nahá, nezahalená. Zná někdo její příbytek? Ať z něho vyjde ven a řekne nám, jak vypadá.*” *Granum sinapis*. Přeložil Josef Bradáč in: Josef Bradáč, *Aniceto Molinaro a Johannes Eckhart. Mistr Eckhart - Slovo věčnosti* (Praha: Malvern, 2011), s. 129-130).

## 4.2 Od zakoušení mystického spojení k poznání intelektu

Díky dopisu Juliánovi víme o mystickém spojení, které Mikulášovi umožnilo koncipovat nauku vědění o nevědění. Dále se z dopisu dozvídáme, že tomuto spojení předcházela dlouhá a nezdárná snaha nauku koncipovat.

Ústřední slovo věřím (*credo*) doprovází Mikulášův výklad, v němž tvrdí, že ono mystické spojení je darem a dárcem že je Bůh. Mikuláš si je přitom jistě vědom toho, že váhu spojení afirmuje právě jeho víra v to, že je původcem onoho spojení Bůh. Po mystickém spojení Mikuláš zakouší uvědomění víry ve dvojitým smyslu. Je zde uvědomění, které spočívá v tom, že Mikuláš ví, že věří v princip poznání, který se mu odhalil na moři, a uvědomění, které spočívá v tom, že Mikuláš ví, že věří v to, že princip poznání pochází od Boha.<sup>116</sup>

Co je však předmětem onoho “věřím” (*credo*)? Mikuláš věří, že příčina veškerenstva, a tak i příčina poznání, kterou je podle jeho víry Bůh, je v zásadě nepoznatelná.<sup>117</sup> Mikulášova kognitivní mohutnost intelektu začíná pátrat po tom, co je nepoznatelné, v momentu, v němž mohutnost rozumu dochází k uvědomění svého nevědění. Tedy v momentu, kdy si Mikuláš uvědomuje, že mohutnost smyslového poznání ani mohutnost rozumového poznání, za jejichž pomoci zkoumal svět doposud, nedostačují k pochopení hádanky<sup>118</sup>, kterou je pro něj Bůh. Nedostačují, protože v jejich sféře poznání spojení protikladů ústí v kontradikci. Stejně jako rozum nepřipouští, aby bylo pravdivé zároveň  $\alpha$  a  $\neg\alpha$ , smysly nikdy nezachycují zároveň den a noc.

---

<sup>116</sup> K této víceznačnosti víry se vrátíme v kapitolách 4.3 a 4.4.

<sup>117</sup> V kapitolách 3-3.3 jsme viděli, že si tato pozice v Mikulášově díle zasloužila obzvláštní pozornost od Wencka.

<sup>118</sup> Hopkins upozorňuje na to, že se Mikuláš záměrně odlišuje od Tomáše Akvinského, když nepoužívá slovo *analogia*, nýbrž slovo *aenigmata*. Slovo *analogia* se totiž podle Hopkinsovy interpretace příliš blíží Tomášově nauce o *analogia entis*. Mikuláš si totiž například nemyslí, že můžeme usuzovat z dobroty člověka na dobrotu Boží. O tom více v Jasper Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia* (Minneapolis: Banning press, 1990), s. 4, 17-18.

Vykročíme-li za pomoci rozumu, brzy zjišťujeme, že rozsah mezi dvěma jednotlivinami není za pomoci výčtu podobností nebo rozdílů přesně poznatelný.<sup>119</sup> Při hledání pravdy o sebemenší věci je totiž podle Mikuláše samotný předěl mezi jistým a nejistým nekonečný. To podle něj zjišťují všichni filosofové, když hledají *cost* (*quidditas*) věcí, avšak žádný z nich ji nenachází „*tak jak jest*“.<sup>120</sup> Mikuláš má přitom za to, že když rozvažujeme o komparativním vztahu mezi jednotlivinou a Bohem, tak se pohybujeme na zcela jiné rovině nepoznatelnosti. Na rovině nepoznatelnosti, která je poznačená ontologickou propastí, jež se klene mezi vzorem a jeho odrazy nebo obrazy.<sup>121</sup>

Pokud je člověk pouhým obrazem, potud nemůže poznat vzor. Jelikož je podle Mikuláše Bůh absolutním nekonečnem, tak je i pravda o něm nekonečná. Taková pravda je konečné bytosti nedosažitelná, neboť není určitelná ani postihnutelná. Tuto neschopnost uchopit pravdu poměřováním Mikuláš ukazuje, když tvrdí, že kruh nemůže být měřen tím, co není kruh. Pokud bychom násobili úhly mnohoúhelníku do nekonečna, nezískáme podle Mikuláše kruh, ale pouze opět mnohoúhelník.<sup>122</sup>

Je zde tedy problém měřítka či nástroje, které máme k dispozici při poznávání. Každá poznávací mohutnost pak má ve sféře svého poznání k dispozici jiný nástroj. Jak už jsme si ukázali, rozumové poznání se řídí principy, které formuluje aristotelská logika. Mohutnost intelektu

---

<sup>119</sup> „Žádný [člověk] totiž není v čemkoliv [stejný] jako jiný – ani smyslem, ani představivostí, ani intelektem, ani činností, psaním, malováním nebo uměním – i kdyby jeden [člověk] studoval tisíc let, jak napodobit druhého v čemkoliv, i když [dosáhne dokonalosti, v níž] už není patrný žádný smyslově vnímatelný rozdíl, nikdy by nedosáhl [nápodobou stejnost].“ *DI II*, 1, p. 94 (autorský překlad).

<sup>120</sup> *DI I*, 3 In: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 127. Rozdíl mezi costí absolutní a costí sevřenou jsme ukázali v kapitole 2.1. Zde, ač to není explicitně vyřčeno, je řeč o costi absolutní, z jejíž nepoznatelnosti vyplývá také nepoznatelnost costi sevřené.

<sup>121</sup> V *DI III* se Mikuláš tuto propast pokusí překlenout skrze pojem Krista. Universum vzniká a je spaseno skrze člověka, protože v lidském druhu podle Mikuláše je nejrovnoměrěji zahrnuté celé Universum. To se ukazuje především na tom, že se člověk skládá z duchovní a látkové složky. Naproti tomu v jistém ohledu dokonalejší druh andělů v sobě zahrnuje pouze duchovní složku. Jelikož na základě Mikulášovi nauky “vše ve všem” (*quodlibet in quodlibet*) je v člověku vše nejrovnoměrěji, neboť je veškerenstvo stvořeno skrze Krista (Boha-a-člověka), tj. skrze střednost a nejskvělejší dokonalost.

<sup>122</sup> *DI I*, 3, p. 10.

však přesahuje možnosti, které má mohutnost rozumu, díky tomu, že může pracovat s konceptem nekonečna. Za pomoci nástroje nekonečna překračuje intelekt diference v komparativním vztahu. To je patrné na Mikulášově příkladu s přímkou:

*„Skládá-li se nekonečná linie z nekonečného počtu stop a jiná z nekonečného počtu dvojstop, jsou si nutně nicméně navzájem rovny, ježto jedno nekonečno není větší než druhé. Tak jako jedna stopa není v nekonečné linii menší než dvě stopy, tak není nekonečná linie větší, přidá-li se k ní jedna stopa, než přidají-li se dvě.“<sup>123</sup>*

K aplikování nekonečna na poměry geometrických obrazců jsme však připravováni od začátku textu *DI*. Například v *DI I*,10 se píše, že

*„je třeba odvrhnout všecko to, čeho dosahujeme buď smyslově (sensum), nebo v obrazovosti (imaginationem) či rozumu (rationem) spolu zatíženém hmotou, tak, abychom dospěli k naprosto jednoduchému pochopení, kde je všechno odmyšleno tak, že je v něm všechno jedním, kde linie je trojúhelník, kruh a koule, kde jednota je trojina a naopak.“<sup>124</sup>*

Vidíme tedy, že skrze nástroj nekonečna dochází k odmyšlení mnohosti a zůstává jednota. Všechny členy si jsou v nekonečné velikosti nekonečně podobné, tj. jsou stejné. Na příkladu s přímkou se přitom ukazuje, že  $\alpha$  a  $\neg\alpha$  je v absolutním nekonečnu tím samým, tedy že protiklady splývají.

---

<sup>123</sup> *DI I*, 16, p. 46. (V Patočkově překladu zmíněné pasáže upravujeme překlad sousloví *nekonečná čára* na *nekonečná linie* podle originálu *linea infinita*.)

<sup>124</sup> *DI I*, 10, p. 27. in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský*, s.135.

### 4.3 Víra uvědomělá a víra neuvědomělá

V předešlé kapitole se nám ukázaly některé limity kognitivních mohutností, a tak se začíná rozvíjet jejich hierarchie. Nárok na hierarchizaci kognitivních mohutností Mikuláš vyslovuje ve třetí knize<sup>125</sup> *DI* následovně:

*„Jestliže však rozum ovládne smyslové [poznání], je ještě nutné, aby intelekt ovládl rozum.“*<sup>126</sup>

Na čem však stojí tato struktura kognitivních mohutností, u nichž je žádoucí, aby se seřadily podle nároků na vládnutí v čele s intelektem? Nemůže stát na mystickém spojení, to přichází později. Poznání přichází skrze smysly<sup>127</sup> a je vedeno jakýmsi tíhnutím přirozenosti, které, je-li doprovázeno vhodnými prostředky, nakonec dosahuje nejvyšší pravdy.<sup>128</sup> Tím však neodpovídáme na otázku, tážající se po opoře poznání, ale na otázku, jaká kognitivní mohutnost je ve svém poznávání první. Na otázku po opoře odpovídá Mikuláš následovně:

*„Všichni, kdo něco zkoumají (inquisitio), posuzují to, co je nejisté; srovnáváním v poměru k něčemu, co předpokládají jako jisté...“*<sup>129</sup>

---

<sup>125</sup> Při zhodnocení Mikulášova systému v *DI* musíme být důraznější než Pavel Floss, který píše „*Ačkoliv svou základní gnoseologickou triádu „smysly, rozum, intelekt“ rozpracovává až ve spise DC, objevuje se tato trojice v jisté podobě již v DI.*“ (Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 286.) Vertikála (triáda) Mikulášových poznávacích mohutností nabývá ve třetí knize jasnou podobu. Toto vymezení je nejsilnější v šesté kapitole třetí knihy *DI*, kde Mikuláš píše: „*Není pochyb o tom, že člověk sestává ze smyslu, intelektu a rozumu, který [smysl s intelektem] [jakožto jejich] prostředí spojuje. Řád však podřizuje smysl rozumu a rozum intelektu. Intelekt [nepodléhá] času a [nepochází] ze světa, ale je od nich osvobozen; zatímco smysl podléhá času a pohybům světa. Vzhledem k intelektu je rozum jakoby na horizontu, vzhledem ke smyslu je jakoby na zenitu, takže věci, které jsou v čase a [věci, které jsou] nad časem koincidují [v rozumu].*“ (*DI III*, 6, p. 217 (autorský překlad)).

<sup>126</sup> *DI III*, 6, p. 217 (autorský překlad).

<sup>127</sup> Pro to, že jsou koncepty mimo ty racionální v posledku závislé na smyslech, máme doklady v textech *Compendium 4*, *De Visione Dei 24*, *Idiota de mente 2* a *De venatione Sapientiae 36*.

<sup>128</sup> *DI I*, 1, p. 2.

<sup>129</sup> V *DI I*, 1 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 123.

V čem tedy spočívá jistota, s níž při našem poznávání začínáme? Zdá se, že spočívá ve víře, která nakonec podle Mikuláše zajišťuje stabilitu základu každého druhu poznání. Na nejnižším stupni poznání (tedy při poznávání smysly) víra zajišťuje jistotu, aniž bychom si byli vědomi, že je tato jistota produktem naší víry. Z těchto základů postavených neuvědomělou vírou postupuje člověk (při poznávání rozumem) v potenciálně nekonečném rozvíjení pravdivostního provizoria, které je provizoriem poměrů mezi jednotlivinami. Uvědomělá víra v absolutní maximum je totiž předpokladem pro to, aby byl náš rozum ovládnut intelektem, neboť je na základě této víry zpochybněna platnost pravdivostních výroků, které jsou založené na principech sféry rozumu. Člověk tedy musí hledat mohutnost, která vzniklý problém překročí. Touto mohutností se zdá být intelekt.

To, že vše, co můžeme poznat a známe, se nám ukazuje skrze víru, Mikuláš podrobněji rozebírá ve třetí knize *DI*:

*„Všichni naši předkové (Majores nostri omnes<sup>130</sup>) svorně tvrdí, že víra je počátkem poznání (intellectus). Neboť v každém oboru [poznání] se předpokládají první principy, které jsou uchopovány pouze vírou, z nich se vyvozuje rozpoznání (intelligentia) přebírané [látky]. Neboť každý, kdo chce vystupovat k učenosti, musí nutně věřit v tyto [principy], bez nichž vystoupat [k učenosti] nemůže [...] Pročež víra sama v sobě zavínuje (complicans) všechno rozeznatelné (intelligibile), zatímco intelekt je rozvinutím (explicatio) víry. Proto je intelekt řízen vírou a víra je rozvíjena (extenditur) intelektem. Kde tedy není zdravá víra, tam není ani pravý intelekt (intellectus). Je zjevné (manifestum est), jaký závěr vyplyne z mylných principů a křehkého základu. Neexistuje však dokonalejší víra než samotná Pravda, kterou je Ježíš.“<sup>131</sup>*

---

<sup>130</sup> Slovní obraty “*Majores nostri omnes*” (*DI* III, 11, p. 244), “*Sapientes omnes*” (*DI* II, 9, p. 141) nebo “*omnium nationum fide indubie creditur*” (*DI* I, 2, p. 5) poukazují na to, že se Mikuláš řadil k filosofům, kteří věřili v tzv. *philosophia perennis et universalis*. Tento interpretační přístup spočíval v tom, že autoři věřili v existenci jakési původní moudrosti, v níž je obsaženo všechno to, co lze poznat.

<sup>131</sup> *DI* 3, 11, p. 244 (autorský překlad).

Je-li však intelekt rozvinutím víry, zdá se, že zůstává v silném smyslu stále vírou.<sup>132</sup> Tedy nedobíráme se zde za pomoci intelektu jiného poznání než poznání naší víry v předměty (tj. prostředky zmíněné výše), k nimž tíhneme. Poznáváním příčiny našeho poznání, která spočívá ve víře a kterou uchopujeme vírou, je tedy kultivací kognitivních mohutností, které podle Mikuláše ve své souhře spějí ke svému účelu, jímž je Bůh-a-člověk<sup>133</sup>, Kristus.<sup>134</sup>

Intelekt tedy nepřekračuje problém tak, že by zpřesnil pravdu rozumu, ale spíše tak, že ukáže na to, že je rozumové poznání rozvinutím víry. A že je třeba se za hranicemi rozumu znovu oddat víře. Uvědomělá nebo chceme-li poučená víra je tedy, jak jsme řekli, klíčem k intelektu. Mikuláš ve svých textech obrací pohled i na filosofovo poznávání víry. Tedy na svou vlastní spekulaci, kterou tím reflektuje. Víra, která je skrze rozum spojena s pochybností, může být rozptýlena od svého věření skrze kategorizaci a argumentaci, aniž by se plně oddávala Bohu. Vystává tedy otázka, jestli víra poučená v učeném nevědění, která je jistě příčinou pochybování a perspektivizace skutečnosti skrze poměrování, nemůže být ve svém tíhnutí k Bohu slabší než víra, již doprovází láska bez pochyb. Tuto otázku Mikuláš implicitně pokládá obrazným úvodem k dialogu *Idiota de mente (IM)*<sup>135</sup>, kde Řečník s Filosofem pozorují poutní zástup proudící do Říma:

*„Řečník: Údiv (admiratio) se zdá být podněcovatelem všech, kdo se snaží vědět jakoukoliv věc [...] Filosof: [...] když tak vidím míjet kolem sebe v husté tlačenci nesčetné houfy lidu skoro ze všech končin země, divím se jejich víře, jež je jediná v tak veliké různosti těl [...] Řečník: To však, že je tato víra dar boží, musí nutně být jasněji pochopeno od soukromníků vírou než od filosofů rozvažováním. Vždyť víš, jak dlouhého hledání je třeba, abys rozumem rozebral*

---

<sup>132</sup> Je zde třeba souhlasit se závěry P. Flosse (Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 287), který tvrdí, že v jedenácté kapitole třetí knihy *DI* Mikuláš nepojednává pouze o víře náboženské, nýbrž jde i o víru v princip poznání. K hlubší analýze této diference však Floss ve své knize nepřistupuje.

<sup>133</sup> Mikuláš ve třetí knize (*DI III*, 11, p. 247) nemluví o Bohočlověku (*Deus homo*) ale o člověku a Bohu (*Deus et homo*).

<sup>134</sup> *“Neboť Ježíš navěky blahoslavený je cílem všeho chápání (intellectionis), protože je Pravda, a [cílem] veškerého smyslu (omnis sensus), protože je Život. Dále je cílem všeho bytí, protože je Bytím o sobě (entitas) a dokonalostí každého stvoření, protože je Bůh a zároveň člověk.”* *DI III*, 11, p. 247 (autorský překlad).

<sup>135</sup> Viz poznámka 6.

*nesmrtelnost ducha, kterou nikdo z těchto lidí na základě pouhé víry nemá za pochybnou [...] Filosof: [...] již v Delfách učili, že mysl má poznávat sebe a pociťovat své spojení s myslí boží. A přece jsem to, co hledám, dosud nikdy neobdržel tak dokonale na základě jasného rozumu, jako zde ten neučený národ vírou.*“<sup>136</sup>

Při čtení tohoto úseku je pro nás důležité podívat se na to, kdo je Filosof. Je to jistě člověk rozumný a Soukromník ho chválí za jeho lásku k moudrosti, nicméně záleží mu spíše na knihách a textech. Je to tedy školský filosof, přičemž Floss<sup>137</sup> ho řadí do peripatetické tradice. Nejde o člověka, který by Boha chápal jako neurčitelného, ale spíš jako čirý akt. Na základě toho můžeme předpokládat, že takový filosof není poučen v učeném nevědění.

V čem může naopak víra prozkoumaná pochybováním překonávat víru prostého věřícího, se ukazuje v dialogu *De deo abscondito*, který probíhá mezi Pohanem a Křesťanem:

*„Pohan: Koho vzýváš? Křesťan: Boha. Kdo je ten tvůj Bůh, kterého vzýváš? Křesťan: Nevím. Pohan: jak můžeš něco, co neznáš, tak vážně vzývat? Křesťan: Vzývám to právě proto, že to neznám...“*<sup>138</sup>

Na rozdíl od Filosofova je Křesťan, kterého Kusánský představuje v textu *DA*, patrně poučen v učené nevědomosti, protože si je neurčitelností Boha vědom. Zdá se tedy, že uvědomělá víra poučená v učeném nevědění nemá tendenci Boha zpředměťňovat, tedy tvořit modly. V tomto duchu nakonec diskuse pokračuje:

---

<sup>136</sup> (*IM*, 1 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 196.) Je zde zjevná souvislost s “nepochybnou vírou všech národů” (*DI*, I, 2, p. 5). Co však znamená ona nepochybná víra všech národů? Mikuláš si jistě nemyslel, že všechny národy věří a věřili v jednoho největšího Boha, nebo ano? Odpověď na tuto otázku lze hledat v *DI* I, 25 kde Mikuláš promlouvá o pohanech. Ukazuje se zde, že Mikuláš vnímal řecké bohy jako aspekty největšího maxima. Takto pohané například nazývali “lásku Venuši, jež uchovává přírodu” (*DI* I, 25, p. 83) a soustředili své uctívání na výviny (*explicationes*) nejjednodušší jednoty místo toho, aby se obraceli ke zření, které odhaluje nejlepší vypovídání, které je možné mít bez zjevení. To je dobře vidět v *DI* I, 24, kde Mikuláš chválí Herma Trismegista za to, že dospěl k názoru, že o Bohu by bylo lepší mluvit všemi jmény než skrze nějaké určité jméno, je totiž spíše vším než jednou věcí.

<sup>137</sup> Floss, *Aktéři humanismu a rané renesance 2*, s. 402.

<sup>138</sup> *DA*, in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský*, s. 185.



*„Pohan: Zvláštní člověk, který je uchvácen tím, co nezná. Křesťan: Ale je ještě zvláštnější, když je člověk uchvácen tím, co se domnívá znát...“*

## 4.4 Od lásky k člověku-a-Bohu

Kultivace kognitivních mohutností, která se odehrává na pozadí *DI*, kulminuje ve třetí knize, kde se jako ústřední mohoucnost člověka, snažícího se o obrácení k nejdokonalejší pravdě, ukáže být víra. Víru však lze u Mikuláše vypovídat mnohým způsobem. (1) Můžeme mluvit o víře, která je předpokladem pro poznání a poznávající ji ztotožňuje s jistotou. Tato víra je neuvědomělá. (2) Můžeme mluvit o víře, která je předpokladem pro poznání a poznávající si uvědomuje, že není jistotou. Tato víra je uvědomělá. (3) Lze mluvit o víře v Boha nekonečného. O víře, která je uvědomělá v tom smyslu, že víme, že věříme v Boha. Nicméně k této víře je zapotřebí víra (2) a nikoliv víra (1), protože až víra (2) nám umožňuje nepochopitelně pochopit Boha jakožto nekonečného a neurčitelného. (4) Můžeme mluvit o víře v boha, tedy o víře v něco, aniž bychom měli víru (2). (5) Lze však ještě milovat a věřit v obraz Krista, který je zpodobněn v Evangelii a ježž máme nahlédnout.<sup>139</sup> Takové milování a taková víra je podle Mikuláše jistě mocnější než spojení víry (3) a (2), které jsou prozatím v oblasti spekulace, aniž by byly utvrzeny láskyplnou vírou.<sup>140</sup>

Mikuláš je přesvědčen o tom, že k dosažení cíle intelektuálních tužeb je nutné, aby docházelo k vzájemné kultivaci mezi vírou náboženskou a uvědoměním víry v první principy poznání. V tomto ohledu je na straně oddání náboženská víra a na straně poznání intelekt.<sup>141</sup> Proces jdoucí

---

<sup>139</sup> Učení o připodobňování se Kristu v jeho pozemské cestě přisuzuje Martin Žemla následovníkům Mistra Eckharta (in: Martin Žemla, *Proměny německé mystiky*, (Olomouc: Univerzita Palackého 2014), s. 63-64). Jde zde jednak o praktický výklad Eckhartova myšlení, jednak o snahu vyvarovat se mylných výkladů. V této souvislosti Žemla mluví především o Tomáši Kempenském a jeho spisu *De imitatione Christi*. U Kusána je pak konkrétně řeč o tom, kdo „[...] opouští smyslově [rozeznatelné věci], zbavuje se nemoci, [jíž je] tělo (carnis), s bázní kráčí po cestách Božích, s radostí následuje Kristovy stopy a dobrovolně přijímá kříž s jásotem, že je v těle (carne) podoben duchu a je mu tento svět skrze Krista smrtí, touží být [ze světa] vyjmut, aby spočíval s Kristem, je [mu] životem.” *DI III*, 11, p. 252 (autorský překlad).

<sup>140</sup> Příkladem pro tento stav nám může být Křesťan z textu *DA*.

<sup>141</sup> Do kontrapozice staví Mikuláš náboženskou víru a intelekt ve spisu *CC* in: Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932- ), vol. 14, *De concordantia catholica*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky. Zde věřící poslouchá církev a omezuje se tak, protože při tom vězní (*incarcerans*) svůj intelekt, aby mohl věřit, že je Kristus člověkem-a-Bohem. To vidíme v *CC I*, 4, p. 23.

od oddání se k poznání a od poznání k oddání se můžeme spatřovat na tom, čemu ve svém textu Mikuláš přisuzuje výsostné postavení. Výsostné postavení náboženské víry se ukazuje v dopisu Juliánovi:

*„A nyní [...] jsem konečně dokončil třetí knihu o nadevše blahoslaveném Ježíši. A s mou rostoucí vírou zvěštoval se i Pán Ježíš v mém porozumění a náklonnosti. Neboť nikdo, kdo má víru v Krista, nemůže říci, že by touto cestou nezahořel ještě větší touhou tak, aby po dlouhých meditacích a výstupech viděl pouze nejsladšího milovaného Ježíše.“*

Zatímco ve třetí knize *DI* klade Mikuláš důraz i na intelekt, když říká: „[...] víra je rozvíjena (*extenditur*) intelektem.“<sup>142</sup>

A přestože podle Mikuláše „*Obrácení našeho ducha vpravdě nastává, když se [duch] skrze víru za pomoci všech svých intelektuálních sil obrátí k nejčistší a věčné pravdě [...]*“<sup>143</sup>, nesmíme zapomínat na lásku,

*„Neboť víra bez lásky nemůže být největší. [...] Ježto bez lásky (caritate) není opravdová víra, [bez lásky] není víra živá, avšak mrtvá, zatímco láska (caritas) je formou víry. [...] Jde-li tedy pro Krista všechno stranou a [jsou-li] tělo i duše ve srovnání s [Kristem] ničím, je to znamení největší (maximae) víry.“*<sup>144</sup>

Hlubší kultivace víry (3) a (2), která probíhá skrze intelekt, vede k tomu, že se z víry stává jistota. Předmětem víry je pak Kristus jakožto Bůh-a-člověk, jehož cesty jsou zaznamenané v Písmu. Díky puzení lásky se zde člověk stává Kristem, což se neděje pouze skrze připodobnění, ale spíše skrze přijetí formy Krista. Mikuláš píše:

---

<sup>142</sup> *DI* III, 11, p. 244.

<sup>143</sup> *DI* III, 9, p. 237.

<sup>144</sup> *DI* III, 11, p. 248.

„musíme se snažit skrze milost našeho Pána Ježíše Krista o uskutečnění našich možností, abychom prostřednictvím něho, jenž je víra a láska, kráčeli od [stávající] ctnosti k ctnosti [vyšší] a od [stávajícího] stupně k stupni [vyššímu].“<sup>145</sup>

Za pomoci Boží milosti tak člověk<sup>146</sup>, který vzhledem ke své možnosti věřit a milovat věří v Krista a miluje Krista nejvíce, vystupuje k Bohu.<sup>147</sup> Takový člověk nabývá moci, o níž mluví Mikuláš v dopisu Juliánovi<sup>148</sup> a v jedenácté kapitole *DI*.<sup>149</sup>

---

<sup>145</sup> *DI* III, 12, p. 257.

<sup>146</sup> Je podstatné, že se zde jedná o jedince, v němž je lidství (a ostatní obecniny) sevřeno po specifickém způsobu, tedy o jednotlivinu, která se obrací ke své možnosti a tu naplňuje. Přestože rozsah této možnosti může být poměrně odlišný od jiné jednotliviny, nemá toto poměřování ve vztahu k absolutnímu maximu, jímž je Kristus, žádný význam. Proč má význam naplňování vlastní možnosti u té které jednotliviny? Kristus je úplností lidství. Ale jedinci se s ním nespojují tím, že jsou součástí společného lidství, ale tím, že jsou spojení jednou vírou. (Hopkins Jasper, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, s. 45-48). Naplnění vlastní možnosti je však překročením sebe sama k většímu, avšak nikoliv ke komparativně většímu a následně kvalitativně většímu, nýbrž, jak se zdá, skrze Krista překračujeme rovnou k tomu největšímu, tedy k Bohu.

<sup>147</sup> Je třeba podotknout, že pojetí mystického spojení v Mikulášově díle se liší od pojetí mystického spojení v díle Eckhartově, z něhož Mikuláš v mnohém vychází. V Mikulášově pojetí zůstává identita jedince, který zakouší Boha zachována (tj. „jako by v [Kristově intelektu] skrze spojení – zachováváje své numerické [určení] (salvo numero suo) – spočíval jakožto ve svém vlastním životě.“ (*DI* III, 11, p. 250)), zatímco v eckhartovské tradici se ztrácí. Takový proces můžeme vidět v pseudo-eckhartovské sekvenci *Granum sinapis de divinitate pulcherrima*: „Ó moje duše, vyjdi a nech vstoupit Boha! Ponoř mě celého do Boží nicoty, ponoř mě do bezedného pramene! [...] Musím se ztratit, abych Tě našel, ó nadpodstatná Dobroto!“ Bradáč, *Aniceto Molinaro a Johannes Eckhart*, s. 132.

<sup>148</sup> „Tomu, kdo takto vstoupí do Ježíše, vše uhne z cesty a žádné texty ani tento svět sám mu nemohou činit obtíže. Proměňuje se zde totiž v Ježíše, neboť v něm přebývá Kristův duch, jenž je cílem intelektuálních tužeb.“ *DI* III, 12, p. 264 (autorský překlad).

<sup>149</sup> „To jest mocná (potens) víra, která je největší takovým způsobem, že je nejmenší, takže kloubí vše uvěřitelné v tom (in eo), který je Pravdou. A pokud víra jednoho člověka nedosahuje úrovně [víry] druhého kvůli nemožnosti rovnosti - jako jednu viditelnou věc nemohou mnozí [lidé] vidět stejně - přesto je nutné, aby každý věřil podle své síly nejvíce (maxime credat). [V takovém případě] i ten, který by ve srovnání s ostatními sotva získal víru [o velikosti] hořčičného zrnka, bude mít víru tak mocnou, že by [ho] dokonce i hory poslouchaly, neboť by rozkazoval silou (virtute) Slova Božího, s nímž by byl – podle svých schopností – co možná nejvíce spojený vírou a jemuž nic nemůže odporovat.“ *DI* III, 11, p. 249 (autorský překlad).

Ve třetí knize *DI* tak Mikuláš popisuje, jak člověk postupuje skrze různé formy poznávací mohoucnosti, kterou je víra (tj. rozum, intelekt a lásku, jistotu či samotnou Pravdu) k Bohu. Gradace negativních výroků<sup>150</sup>, k níž dochází při setkávání poznání intelektu s Bohem, je utišena při spojení člověka s Bohem, při níž se objevují výroky, jimž dominuje slovo moc (*potentia*) nebo slovo síla (*virtus*).

---

<sup>150</sup> Floss se o metodě vědoucího nevědění vyjadřuje jako o “procesu stupňovitého odhalování neoprávněné důvěry v tvrzení, jež nezohledňují relativní platnost tradičních kosmologických pojmů.” Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 347-348.

## 5. Doplnění kognitivních mohutností z *De docta ignorantia* ve spisech *De conjecturis a De quaerendo Deum*

“Následující formy poznání se liší podle mnoha způsobů. Záleží na podobě nástrojů, síle vedoucího ducha a na podobě jednoty, skrze niž se dosahuje odlišnost.”<sup>151</sup>

Po tom, co se nám veškeré pojmy rozplynuly v záhadě Boha-a-člověka, se pokusíme znovu kognitivních mohutností ujmout a vymežit jejich rozsah, nakolik to jen bude možné. Rozvrh *DC* se v mnohém liší od rozvrhu *DI*, který jsme schematizovali v kapitole 2. Na ontologické rovině se ustanovuje odlišné pojetí od toho, které je v *DI* ustanoveno pojmem sevření (*contractio*), přestože Mikuláš tento pojem v *DC* neopouští. V *DI* kromě jednoty absolutního maxima vznikají skrze její sevření dvě základní jednoty, tedy veškerenstvo a sevřením veškerenstva pak jednotlivina existující ve veškerenstvu. Mikuláš v *DC* představuje čtyři jednoty<sup>152</sup>: (1) jednota absolutní a nekonečná, (2) jednota intelektová, (3) jednota rozumová a (4) jednota vnímání a představování. Vidíme, že jednoty (2), (3) a (4) představují kognitivní mohutnosti, o nichž jsme již zběžně pojednali v kapitolách 4-4.4. Pokusme se tedy na základě toho, co je v *DC* řečeno o epistemologii, doplnit vymezení kognitivních mohutností, které jsme představili na základě *DI* v předchozí kapitole.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Mikuláš Kusánský, *Opera omnia* (Leipzig: Felix Meiner, 1932), vol. 3, *De conjecturis*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, p. 170. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *DC II* (číslo knihy), 16 (číslo kapitoly), p. 170 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

<sup>152</sup> Nebo také v ontologickém popisu *DC I*, 4: (1) Bůh (*Deus*); (2) inteligence (*intelligentia*); (3) duše (*anima*); tělo (*corpus*). Bytí stvoření je pak závislé na jednu, na němž participuje (*DC II*, 1, p. 71). Člověk pak jakožto stvoření neparticipuje na pravdě *per se*, nýbrž participuje na pravdě, k níž je přimíšená jinakost (*DC II*, 6, p. 104).

<sup>153</sup> V následujícím výkladu se nevěnujeme důsledněji pojmu myslí (*mens*) či pojmu myslí o sobě (*mens ipsa*), které jsou pro spis *DC* stěžejní. Výklad má sloužit k zpřesnění již probírané struktury poznávacích mohutností, která je načrtnuta ve spisu *DI*. V této struktuře však pojem ducha ani pojem myslí není užíván technicky, což platí i pro spis *ADI* nebo *IL*, kde se vztah těchto k poznání nerozebírá. Interpretací pojmu ducha a pojmu mysl v

V *DC I*, 10 Mikuláš píše: „*Přestože nás smysly [vedou k domněnce], že je některá část minimální, rozum dospívá k tomu, že je taková část dělitelná. Podobně také o tom, o čem si rozum myslí, že je minimální, intelekt uchopuje, že je rozdělitelné.*“<sup>154</sup>

Vidíme, že je Mikulášova hierarchizace kognitivních mohutností v *DC* konzistentní s hierarchií, kterou jsme schematizovali v kapitolách 4.4 na základě *DI*. Každá kognitivní mohutnost nezajišťuje pouze větší přesnost v poznání, ale má vymezenou oblast, kterou ze svých principů nemůže překročit. Vyšší mohutnost je obsažena v nižší vždy pouze po způsobu sevření. Intelekt je tedy v rozumu pouze sevřeně.

Lidská mysl<sup>155</sup>, která je zde pojmem, jenž zastřešuje<sup>156</sup> všechny<sup>157</sup> vyjmenované kognitivní mohutnosti, je formou světa domněnky tak, jako je Boží mysl formou reálného světa.<sup>158</sup> Podoba domněnky je pak závislá na kognitivní mohutnosti, která ji vytváří. Například v *DC I*, 2 můžeme

---

*DC* se zabývá zevrubně Floss in: Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 301-351. V kapitole 5 alespoň načrtáváme mysl v její funkci, pojem ducha a pojem duše nebudeme rozvádět v jejich technickém rozměru.

<sup>154</sup> *DC I*, 10, p. 53. Podobně pak Mikuláš v *DC* (*DC II*, 4, p. 91) mluví o elementech. Smyslové poznání něco rozeznává jako elementy, rozum poznává, že se jedná o věci složené a identifikuje jejich části jako elementy, nato intelekt při svém poznávání rozpoznává části, které rozpoznal rozum jako elementy, jako části složené.

<sup>155</sup> Výměr pojmu lidské mysli se do značné míry v *DC* překrývá s pojmem víry v *DI*. To jsme již naznačili v kapitole 4.3, kde jsme ukázali, že v sobě víra jistým způsobem zavinuje kognitivní mohutnosti.

<sup>156</sup> Na konci první kapitoly spisu *IM* pak Mikulášův Soukromník připouští, že je mysl totožná s duší. “*Mysl [je] v sobě samé, duší podle své činnosti.*” *IM*, 1, p. 57 In: Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika, Patočka a Floss, s. 199.

<sup>157</sup> Podle čtení P. Flosse (Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 311) zastřešuje lidská mysl pouze kognitivní mohutnosti (intelekt a rozum). Je však zřejmě také formou domněnky konfuzní, která vzniká v oblasti vnímání a představování. To uvidíme v kapitole 5.1.1 při výkladu o představování.

<sup>158</sup> *DC I*, 1.

vidět, že čísla jakožto neporušitelné pravdy<sup>159</sup>, jež jsou člověku poznatelné, mají svůj původ v kognitivní mohutnosti rozumu.

Mikuláš v *DC* neopouští nauku o všem ve všem (*quodlibet in quolibet*), kterou důrazněji akcentuje teprve v *DI* II,<sup>160</sup> právě naopak, rozvíjí ji, když říká, že v Bohu je vše Bohem, že v inteligenci je vše intelektem a v duši je vše rozumem. Podle tohoto rozvrhu se pak také dělí schopnost poznání pravdy. Zatímco v Bohu je vše pravdou, v intelektu je vše pravdivě a v duši je vše jen pravděpodobně, v oblasti těla odchází i pravděpodobnost a zůstává zmatení.<sup>161</sup>

Po stručném naznačení vlastností kognitivních mohutností z *DC* v následující kapitole vztáhneme ke kategoriím v *DC* Mikulášovy zmínky o působení tří kognitivních mohutností z *DI*, aby Mikulášova epistemologie v *DI* vystoupila z pozadí do popředí a bylo možné ji vztáhnout k Wenckovým námitkám.

---

<sup>159</sup> Upozorňujeme zde na nejasnost dopisu Juliánovi, kde je obsaženo *in corruptibilis*, nicméně v *ADI* je obsaženo *corruptibilis*. Matematické ideje jsou patrně neporušitelné a může se tak jednat o chybu a ne nutně o korekci. Buchta neopodstatněně opravuje (v poznámce 2) na *corruptibilis* in: Buchta, *Coincidentia oppositorum*, s. 5.

<sup>160</sup> Nejedná se však pouze o nauku o všem ve všem (*quodlibet in quolibet*), ale také o nauku o sevření (*contractio*) a nauku o rozvinutí (*explicatio*) a zavinutí (*complicatio*), jež vztahy jak v onologickém rozvrhu, tak v epistemologickém rozvrhu ještě více komplikují. Nejde nám zde však o výklad *DC*, ale o rozvinutí *DI* pomocí *DC*. Více k ustavování čtyř (pěti, počítáme-li koncept ducha, tj. *mens ipsa*) ontologických a epistemologických kategorií in: Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 301-331; 335-351.

<sup>161</sup> *DC* I, 4. Podrobnější rozbor nabízí Floss in: Floss, *Cesty evropského myšlení 2*, s. 314.



## 5.1 Kategorizace kognitivních mohutností

Pravda je podle Mikulášova myšlení v jeho raném období<sup>162</sup> skryta<sup>163</sup> a k jejímu poznávání dochází pouze na základě podobnosti či připodobňování (*assimilatio*). Každá kognitivní mohutnost se pak může připodobnit svým způsobem a vyšší kognitivní mohutnosti jsou tohoto úkonu schopny lépe než nižší. Ani vztah nejvyšší kognitivní mohutnosti k pravdě však není adekvátní povahy. Pravdy, jak jsme naznačili na konci kapitoly 4.4, se zmocňujeme pouze v případě, stáváme-li se Kristem, který je Bohem-a-člověkem. Tak jsou k pravdě pozvedány nižší kognitivní mohutnosti skrze vyšší kognitivní mohutnosti, stejně jako je látkové tělo k pravdě pozvedáno skrze ducha.<sup>164</sup> Jelikož je však vše ve všem (*quodlibet in quolibet*), každá sevřená věc se má tak, že je v její látce intelekt po způsobu látky a v jejím intelektu látka po způsobu intelektu. I kameny jsou tak do jisté míry rozumné. Kultivace pak funguje oběma směry: stejně tak jako je při stoupaní k negaci potřeba nejdříve afirmace, jsou duchu nejdříve potřebné struktury nižších kognitivních mohutností, aby mohl docílit zření. Ve spisu *De quaerendo Deum* Mikuláš ukazuje proces odehrávající se mezi nejnižší a nejvyšší kognitivní mohutností. Tento proces zobrazuje jako běh (*currere*) od oblasti vidění k oblasti zření. Je přitom patrné, že je hierarchie mohutností pevně provázána, neboť “stejně jako rozlišující rozum je tím, co v oku rozlišuje viditelné věci, tak intelektuální duch je tím, co v rozumu uchopuje, a boží duch je tím, co osvětluje intelekt.”<sup>165</sup>

Přístupme ke “kategoriím” poznání blíž.

---

<sup>162</sup> Viz poznámka 6.

<sup>163</sup> *DA*, p. 15 (s. 189).

<sup>164</sup> To, jak vidíme v *DI* (*DI* III, 10, p. 242 (autorský překlad)), se ukazuje i po smrti, kdy “porušitelné se změní v neporušitelné a smyslové v duchovní, aby se celý člověk stal vlastním intelektem, který je duchem; a [jeho] pravé tělo bylo pohlceno (absorptum) duchem.”

<sup>165</sup> *DQ* II, p. 35 (autorský překlad).

### 5.1.1 Smyslové poznání a představivost

Akcent na kognitivní mohutnost smyslového poznání klade Mikuláše ve spisu *QD*, když se dostává ke srovnání vidění očí s viděním intelektu.<sup>166</sup> Jak jsme však již naznačili v kapitole 4.3, je třeba prostředí pro spojení smyslů a intelektu, které zastává rozum. V *QD* se Mikuláš o vztahu rozumu a smyslového poznání vyjadřuje následovně:

*“Za prvé, aby zrak mohl uchopit viditelné rozlišeně, pojí se dvojí světlo. Neboť jméno barvám nedává duch vidění, ale duch otce [ducha vidění], který je v něm. Duch, který sestupuje z mozku očními žilami do oka, se sráží s jevem předmětu, pročež vzniká konfúzní vjem. Síla živočišného [ducha] (virtus animalis) žasne nad silou vjemů a snaží se rozlišovat. Proto nerozlišuje duch, který je v oku, ale rozlišování v něm působí vyšší duch. To zjišťujeme jako pravdivé v naší každodenní zkušenosti. Často totiž nevnímáme kolemjdoucí, jejichž vjemy jsou zmnožené v oku, zatímco svou pozornost obracíme k jiným věcem. A když k nám mluví vícero lidí, rozumíme pouze tomu, u něhož je naše pozornost. To ukazuje jako pravdivé, že vyšším světlem, totiž světlem rozumu, duch, který je ve smyslech, dosahuje působení své činnosti. Když tedy oko říká, že toto je červené či toto je modré, oko nemluví, ale mluví v něm duch jeho otce, to jest živočišný duch (spiritus animalis), jemuž [smyslové] oko náleží.”<sup>167</sup>*

Mikuláš zde ukazuje to, co jsme naznačili na konci minulé kapitoly, tedy jakým způsobem funguje smyslové poznání, a to že je závislé na kognitivní mohutnosti rozumu. Je zde světlo smyslového poznání a světlo rozumu, duch<sup>168</sup> živočišný (duch smyslového poznání) a jeho duch otec (rozumový duch). Přičemž podstatné je, že duch smyslového poznání přijímá vjemy,

---

<sup>166</sup> *QD* I, p. 26. K vidění je zajímavé vrátit se zpět ke spisu *DA*, kde podle Mikulášova příkladu jméno Bůh (*theos*) pochází z řeckého pojmu pro vidění (*theoro*), přičemž toto vidění má symbolizovat, že i jméno Bůh označuje Boha natolik, nakolik po něm pátráme. Podobné srovnání nacházíme ve spisu *IS* (*IS* I, p. 4; p. 7) při srovnání okoušení (*sapere*) a moudrosti (*sapientia*), neboť moudrost sama sebe vyhlašuje na ulicích a je tak přístupná běžnou zkušeností. Moudrost je však zároveň Bohem (*IS* I, p. 21). Je proto zakoušena s rozkoší pouze na základě uvědomění, že není žádnou z věcí (*IS* I, p. 10).

<sup>167</sup> *QD* I, p. 33 (autorský překlad).

<sup>168</sup> Termín duch (*spiritus*) je zde patrně užíván k vyjádření kognitivní mohoucnosti, a je proto možné chápat *virtus animalis* jako smyslovou duši.

zatímco duch rozumového poznání směřuje pozornost na určitý vjem a tak ho rozlišuje jako například nějaké  $\alpha$ , přičemž však pomíjí ostatní vnímané předměty, tj. potenciální  $\beta$ ,  $\gamma$ ,  $\delta$  nebo  $\varepsilon$ . Rozum, který směřuje svou pozornost, rozlišuje v tom kterém smyslu po specifickém způsobu<sup>169</sup>, uděláme-li zde paralelu mezi *DI* či *DC*, pak řekneme, že je rozum v tom kterém smyslu<sup>170</sup> sevřený po způsobu toho smyslu, Tj. ve zraku je rozum po způsobu vidění, ve sluchu je rozum po způsobu slyšení...

Když je vjem předmětu přijat skrze smysly, je k němu přimíšená jistá jinakost (*alteritas*); ta spočívá v unikátní poloze vnímajícího vzhledem k vnímanému předmětu. Mikuláš píše, že povaha zmíněné jinakosti záleží na úhlu oka pozorujícího (*in alteritate secundum angulum tui oculi*).<sup>171</sup> Domněnka utvořená na základě smyslového poznání je pak vždy závislá na perspektivě subjektu.<sup>172</sup>

“*Veškeré vnímání povstává skrze střet,*”<sup>173</sup> píše Mikuláš v *DC*. Již v 4.3 jsme poznamenali, že podle Mikuláše začíná poznání poznáváním smyslů. Smysly afirmují pouze existenci sféry smyslových věcí, nicméně neafirmují, že je ve smyslové sféře nějaké “toto” nebo “tamto”, tj. neafirmují existenci nějakých smyslových věcí jakožto jednotlivin.<sup>174</sup>

---

<sup>169</sup> *QD I*, p. 35.

<sup>170</sup> Je dobré poznamenat, že v raném období zaujímá mezi smysly výsostnou pozici vidění. To už jsme sice viděli v *DI* a *ADI* (viz poznámka 75), nicméně, užití světelné metaforiky ve spise napsaných v prvním období po *DI* značně akceleruje. To vidíme v *QD*, *DA* nebo ve spisu *DPL*.

<sup>171</sup> Podklad pro perspektivizaci poznání, lze, jak ukazuje Schwartz, vidět již v *DI*: “Cusanus uznává, že jeho teoretický předpoklad privativní nekonečnosti kosmu, odvozený z (myšlenky) *docta ignorantia*, má své fundamentum v čistě lidské perspektivě.” (Harald Schwaetzer; *Non aliud quam docta ignorantia. Wegmarken einer Transzendentalphilosophie des Transzendenten bei Nikolaus von Kues*. In: *Das Mittelalter*, Vol. 19, No. 1 (2014), pp. 34-60 (Berlin, 2014), s. 34.) Tuto svou interpretaci vyvozuje zejména z kosmologických pasáží *DI II*, kde Mikuláš přistupuje k axiomatizaci, která není závislá na fyzickém nehybném bodu, nýbrž axiomem se stává pohyblivý a proměnný fyzický bod, jímž může být například země, ale může jím být i lidská mysl.

<sup>172</sup> *DC I*, 11 p. 57.

<sup>173</sup> *DC II*, 14, p. 141.

<sup>174</sup> *DC I*, 8, p. 32.

O Mikulášovo pojetí smyslového poznání je také opřena jeho analogie mezi slyšením a viděním, kterou jsme představili v kapitole 3.1. V *DC* podobně jako v *QD* je zrak nejdokonalejším smyslem, přičemž každý vjem dosahuje své dokonalosti ve svém smyslu. V nose dosahuje své dokonalosti čich a v očích dosahuje své dokonalosti zrak. Na nobilitu daného smyslu však podle Mikuláše lze usuzovat v tom, na jakou vzdálenost dokáže přijímat vjemy. Takovou hierarchii naznačuje Mikuláš v *DC*.<sup>175</sup> Rozvedeme-li ji, bude vypadat následovně: (1) hmat, (2) chuť, (3) čich, (4) sluch, (5) zrak. Souvislost mezi zrakem smyslů a zrakem intelektu jako souvislost mezi nejdokonalejším poznáním v materiální sféře a nejdokonalejší formou poznání v duchovní sféře se nabízí, nicméně působení intelektu důkladněji rozebereme v kapitolách 5.1.4 a 5.1.5.

Zde je třeba odbočit krátce k schopnosti představování, které je Mikulášem na některých místech zařazováno pod stejnou kognitivní mohutnost, jako je smyslové vnímání. To vidíme například v *DI*:

*“Schopnost představovací, která nepřekračuje druh smyslových jsoucen, nechápe, že linie může být trojúhelníkem, jelikož linie a trojúhelník se liší ve svých výměrách tak, že mezi nimi není žádný poměr.”*<sup>176</sup>

V neschopnosti uchopit koncept nekonečna má samozřejmě představování velmi podobný problém jako rozum. Nicméně v *DC*, kde Mikuláš pojednává o představivosti obšírněji, ji odlišuje od smyslů na základě svobody, kterou v sobě obsahuje.<sup>177</sup> Může totiž uchopovat více, anebo méně než pojaly smysly, může také uchopovat to, co smysly vůbec nepojaly. Můžeme si například představit, jak se nad námi klenou žebra katedrály, aniž by nad námi katedrála opravdu stála.<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> *DC* II, 14, p. 141.

<sup>176</sup> *DI* I, 14 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 140.

<sup>177</sup> *DC* II, 14 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 141.

<sup>178</sup> Naopak v na konci *DI* III, 10 Mikuláš ukazuje, že pekelné utrpení a nebeské blaho je nepostihnutelné naší představivosti (*nulla imaginatione perceptibilia*). To jest, utrpení nebo blaženost, které nastávají po smrti jsou

---

nekonečně vzdálené od našich nejhroživějších nebo nejslastnějších představ. I na tomto příkladu vidíme, jak je podle Mikuláše imaginace omezená a nesvobodná.

### 5.1.2 Údiv, touha, naděje

Ač tato hnutí nemůžeme zařadit mezi kognitivní mohutnosti, je třeba je zmínit, neboť mají v procesu poznání naznačeném v *DI* své místo. Údiv (*admiratio*) jsme zběžně zmínili v kapitole 4.3 v rámci citátu z *IM*. V samotné předmluvě k *DI* Mikuláš ke kardinálu Juliánovi pronáší tato slova:

*“Myslím si tedy, že údiv, kvůli němuž je zde filosofování, předchází touhu po poznání, aby byl intelekt, jehož chápání je jeho bytí, zdokonalen studiem pravdy.”*<sup>179</sup>

Je přitom zřejmé, že divit se můžeme pouze a posteriori, tedy údivu předchází smyslové poznání osvětlené světlem rozumu, tak jak jsme to popsali podle *QD* v 5.1.1. Ve slovech z předmluvy Mikuláš představuje údiv jako jakési svírání žaludku, tedy stav, který poznáváme na základě našich smyslů. V kapitolách 4.3 a 4.4 jsme pak zmínili touhu (*appetitus*). V citované předmluvě k *DI* se dozvídáme, že údiv předchází touhu. Touha pak slouží jako jakési přirozené tíhnutí, jež nás vede k našim cílům a nakonec k Bohu jakožto k Cíli. Mezi prostředky k dosažení takových cílů patří poznání.<sup>180</sup> Poznání pak v jeho činnosti vede naděje, že touha nebude marná. *“Naděje vede k největší obtížnosti (Bohu) prostřednictvím spoléhání se a očekávání.”*<sup>181</sup>

Přístupme však k rozumu, jenž cíle poznání vymezuje skrze pojmy.

---

<sup>179</sup> *DI* “*praeceptoris suo metuendo*,” p. 1.

<sup>180</sup> *DI* I, 1, p. 2.

<sup>181</sup> Mikuláš Kusánský, *Opera omnia*: (Leipzig: Felix Meiner, 1932), vol. 16 (Fasc. 1), *Sermones I*, ed. Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky, p. 3. Pokud se bude jednat o náš překlad, budeme nadále uvádět v této formě: *S* I (číslo kázání), p. 3 (paginace citované kritické edice) (autorský překlad).

### 5.1.3 Rozum

O rozumu jsme se již zmínili na několika místech. V kapitole 3.2 jsme ukázali Mikulášovu odpověď na Wenckovu kritiku, v níž Mikuláš rozumu přisuzuje diskursivní uvažování. V kapitole 4.2 jsme pak principy rozumu ukázali na příkladu z *DI*, přičemž jsme došli k tomu, že rozum spočívá na principech formulovaných aristotelskou logikou. V 5. kapitole jsme se zaměřili na *DC*, kde Mikuláš přisuzuje rozumu vznik matematických předmětů. Nesmíme však zapomínat ani na roli rozumu, kterou jsme zmínili v kapitole 5.1.1, tj. kdy Mikuláš uvažuje o rozumu jako o prostředkující kognitivní mohutnosti a nikoliv pouze o mohutnosti, která inferuje nebo konstituuje.

Rozum přesahuje představivost svou schopností abstrakce, nacházení pravidel, podle nichž se věci ve světě řídí, jak Mikuláš píše:

*“vidí, že lidé na opačné straně světa nemůžou spadnout [ze zeměkoule] o nic víc než my, neboť to, co je těžké, je pohybováno ke středu, který je mezi námi a [našimi protinožci].”*<sup>182</sup>

Obrátíme-li se k *DI*, vidíme, že Mikuláš pokládá rozum za kognitivní mohutnost, která pojmenovává stvořené, a tedy vymezené a vymezitelné věci. Podle Mikuláše je tak rozum ve svých schopnostech méně omezen než představování.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> *DC* II, 14, p. 141 (autorský překlad).

<sup>183</sup> Mikuláš v *DC* (*DC* II, 14, p. 141) ukazuje výstup po hierarchii kognitivních mohutností jako výstup od nejméně svobodné kognitivní mohutnosti k mohutnosti nejsvobodnější, tj. k intelektu. V případě porovnávání rozumu a představivosti však jeho závěr není zcela uspokojivý. Naopak bychom možná chtěli říci, že právě jelikož je představivost oproštěná od rozumu, tak je v mnohých případech svobodnější, než když se mu podvolí. Je možné, že by Mikuláš odpověděl tak, že představivost je za pomoci rozumu jistě svobodnější, jelikož můžeme obrazy z představivosti upravovat za pomoci pravidel rozumu. Tedy pokud víme, že jsou těžké věci taženy ke středu, pak můžeme toto pravidlo zaměnit za pravidlo opačné a představit si svět, kde jsou všechny věci od středu odpuzovány.

“Jmenovat nelze nic, v čem nemůže být žádné více či méně, ježto jména jsou dávana činností rozumu těm věcem, které připouštějí více a méně v jistém poměru.”<sup>184</sup>

Stvořené věci připouští více nebo méně a rozum poměřuje na základě čísla a jiných aritmetických či geometrických konceptů, jež rozum zapřičiňuje. V *DC* se pak dozvídáme, že pokud odstraníme rozum, pak nezůstane mnohost, velikost ani složenost. Pouze rozum je totiž jejich měrou.<sup>185</sup> Rozum je tedy na rozdíl od smyslového poznání podle Mikuláše kognitivní mohutností, která sama tvoří.<sup>186</sup>

Nicméně rozum je také přechodem k intelektu. Na tomto přechodu se ukazují jeho meze. Rozum totiž odmítá, že by mohlo být něco jako zavinutí protikladů (tedy jejich koincidence v nekonečnu), stejně jako smysly odmítají, že je něco jako rozumová jednota mnohosti smyslově poznatelných objektů.<sup>187</sup> Principem všech rozumových vývodů je podle Mikuláše teze tvrdící, že koincidence protikladů není dosažitelná.<sup>188</sup>

Platnost tohoto principu ukazuje Mikuláš opět na matematice. Argument je takový, že všechny matematické důkazy spočívají na principu, který říká, že pokud matematická věta neplatí, pak je implikován spor, tj. koincidence protikladů.<sup>189</sup>

---

<sup>184</sup> *DI I*, 5 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 128. Viz také *DI II*, p. 2-5, kde Mikuláš mluví o tom, že jako z naší mysli postává číslo, tak z Boží mysli povstává mnohost věcí.

<sup>185</sup> *DC I*, 1, p. 6.

<sup>186</sup> Tuto tvořivost rozvede Mikuláš zejména v *IM*, kde odvodí, že slovo mysl (*mens*) je od slova měřit (*mensurare*). Mysl je zde obrazem Božím právě tím, že tvoří matematické koncepty tak, jako Bůh tvoří svět. Viz *IM 1*; *IM 6* (p. 49-50; p. 88-97).

<sup>187</sup> *DC II*, 1, p. 76.

<sup>188</sup> *DC II*, 1, p. 76.

<sup>189</sup> *DC II*, 1, p. 77.



Jak se naopak rozum staví k inteligenci a intelektu? Intelligence není něčím, o čem by se dalo mluvit, nebo něčím<sup>190</sup>, co bychom mohli pojmenovat, neboť je původem všech rozumových konceptů.<sup>191</sup>

*“Jména jsou dána věcem jakoby skrze pohyb rozumu, který je dosti podřadný intelektu.”*<sup>192</sup>

Tak je intelekt blíže Bohu a Pravdě,

*“Neboť všechna jména byla věcem dána na základě jedinečného důvodu (singularitate rationis), na jehož základě se jedno odlišuje od druhého. Tam však, kde je všechno jedno, nemůže existovat žádné vlastní jméno.”*<sup>193</sup>

Jestliže jsme ukázali, že rozum vytváří jména, avšak jména nemohou postihnout to, co se snažíme skrze jména sdělit, pak je třeba si položit otázku, k čemu nám jména ve spisu *DI* slouží a jestli můžeme něco smysluplně o poznání tvrdit. V tomto ohledu se znovu vracíme k Wenckově kritice, k níž však přistoupíme podrobněji až v kapitolách **6-6.3** a na ni už jsme nabídli poněkud vyhýbavou odpověď z pera Caunetova v kapitole **4**, jenž ukázal *DI* jako jakéhosi průvodce, který je přístupný pouze dobrému druhu (*good other*).

---

<sup>190</sup> Zdá se, že proto intelligence není něčím stvořeným. Zdůvodnění myslí jakožto něčeho, co má výsostné postavení ve stvoření jakožto obraz a ne rozvinutí, Mikuláš představí v *IM* (*IM*, 4-5, p. 74-88).

<sup>191</sup> *DC I*, 6, p. 26.

<sup>192</sup> *DI I*, 24, p. 76 (autorský překlad).

<sup>193</sup> *DI I*, 24, p. 77 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 156.

## 5.1.4 Intelekt

V kapitole 3.1 jsme poprvé narazili na problém v užívání pojmu intelekt a jeho odlišení od pojmu rozum, které jsme pomocí *ADI* rozvedli v kapitole 3.2. V kapitole 4.2 jsme ukázali intelekt jako kognitivní mohutnost, která na rozdíl od rozumu může pracovat s pojmem nekonečna, a to s pojmem nekonečna absolutního. V kapitole 4.3 jsme představili intelekt jako kognitivní mohutnost, která by měla vládnout nad ostatními kognitivními mohutnostmi. Také jsme zde ukázali intelekt jako rozvinutí víry a jako kognitivní mohutnost, jež je pouze jedním z projevů této mohoucnosti.

Jako je rozum prostředím, tak jsou na jedné straně hierarchie smysly a na druhé straně intelekt. Toto odlišení dodržuje i rozvrh duše, který Mikuláš představuje v *DC*. Tak jako je člověk skrze svou racionální duši nejvyšší bytostí mezi bytostmi, které mají duši, je nejnižší bytostí mezi těmi, které mají intelekt (tj. andělé).<sup>194</sup>

V kapitole 5.1.1 jsme viděli, že je rozum přítomen ve smyslovém poznání po způsobu smyslového poznání, podobně je pak intelekt přítomen v rozumu po způsobu rozumu. Intelekt má však i vyšší úkol, neboť nahlíží jednotu pravdivostních tezí, které jsme rozeznali jako sporné, čímž člověku umožňuje přístup k ontologicky prvotnější a dokonalejší rovině skutečnosti. Tato jednota se ve své podobě protikladnosti ukazuje jako možnost rozumového poznání. Toto zrcadlení mezi ontologickou a epistemologickou rovinou vidíme ve spisu *DC*, kde je z ontologického hlediska jednota inteligence možností jednoty rozumové.

Kvůli nestálosti technických pojmů v Mikulášových spisech raného období<sup>195</sup> zde intelekt rozdělme podle výkonu na dva druhy. Rozdělme intelekt na intelekt intuitivně vidící či zřící a

---

<sup>194</sup> *DC* II, 16, p. 155.

<sup>195</sup> Ve spisu *ADI* (*ADI*, p. 2) například vykonává stejnou funkci oko mysli (*oculus mentis*) jako ve spisu *QD* (*QD* I, p. 19) vykonává intelektuální vidění (*visio intellectualis*). Podobně se ale můžeme setkat ve spisu *FD* (*FD* I, p. 52) pojmenováním Boha jakožto věčného rozumu, který dal člověku ve své podobě racionální světlo, zatímco na jiných místech například v *DC* (*DC* I, 4, p. 16) je Bůh od rozumu systematicky odlišován. Pro tyto a mnohé další nesnáze se snažíme pracovat s nižším počtem pojmů a spíše klást důraz na kontexty, v nichž se pojmy objevují; tj. pokud dva pojmy (př. *oculi mentis* et *visionis intellectualis*) mají stejnou funkci, bereme je zde jako jeden pojem.

intelekt, který artikuluje hádanky. Intelekt intuitivní nemluví, zatímco intelekt artikulující je blíže rozumu, pracuje v rámci principů rozumu a ukazuje jeho meze.

Toto oddělení Mikuláš nedodrhuje ve svém prvním období tvorby striktně. V *ADI* spojuje intelekt s viděním, zatímco v *DC* je vize oddělená od intelektu. V *DI* pak není odlišení jasné. K tomuto netransparentnímu zacházení s pojmy se nabízí vysvětlení, že více se Mikuláš ve svém myšlení blíží nevyslovitelné velikosti Boží (*istud est nomen ineffabile*), tím je opatrnější, aby neupadl do přespráliš jasných struktur. Kognitivní mohutnost intelektu se pak k Bohu blíží natolik, nakolik je to ve formulovatelném poznání jen možné. Jméno Boží však spočívá “*nad veškerým poznáním*” (*super omnem intellectum*<sup>196</sup>).

Artikulační intelekt rozum inspiruje, zatímco intelekt intuitivní se ve svém působení bez rozumu obchází. Nabízí se totiž, že je intelekt spojen s rozumem tak, jako je rozum spojen se smyslovým poznáním. Toto spojení intelektu s rozumem bychom mohli popsat asi tak, že když Mikuláš předkládá svůj příklad s nekonečnou linií, jež koinciduje s nekonečným kruhem, tak se řídí zákony rozumu, zohledňuje specifickou identitu jednotlivých věcí i zákon sporu; nicméně k tomu, co chce v příkladu ukázat, ho vede intelekt, který je sevřen v rozumu.

V *DC* totiž vidíme, že i artikulující intelekt tvoří koncepty. A to zejména, aby poznávající pochopil, že nemůžeme po stupních docílit nekonečna<sup>197</sup> a také, že postupně nemůžeme dospět do absolutního maxima a absolutního minima.<sup>198</sup> Ani koncept nekonečna však jistě nepochází, jak to vylučuje princip rozumu ukázaný v kapitole 5.1.3, ze samotného rozumu. Pro artikulaci těchto konceptů musí intelekt použít rozum, jinak by totiž nebylo možné tyto konceptualizovat.

Interakce těchto dvou kognitivních mohutností je přitom patrně vědomější, než je interakce mezi rozumem a smysly. V kapitole 4.3 jsme však již naznačili, že posun od nižších kognitivních mohutností k vyšším je posunem od neuvědomělého k uvědomělému. Intelekt tedy na základě svého poučení či uvědomění o nevědění vede v tvorbě hádanek rozum tak, že rozum popírá sám sebe.

---

<sup>196</sup> *DII*, 24, p. 76.

<sup>197</sup> Tento argument jsme již ukázali v kapitole 5.

<sup>198</sup> *DC I*, 10, p. 50.

Význam, který se zde pokouší Mikuláš sdělit skrze rozum za vedení intelektu pak spočívá v oblasti intelektuální vize. Je přitom pochopitelné, že Mikuláš v *ADI* soustředí plnou pozornost na oddělení rozumu od intelektu, přičemž je v *ADI* funkce zmíněné interakce rozumu s intelektem upozaděna.<sup>199</sup> Sevření intelektu v rozumu je přitom stěžejní proto, aby byl dobrý druh (*good other*) proveden skrze řeč k vidění. Skrze hádanky předložené intelektem se nám totiž ukazuje, jakým způsobem se má duch povznášet nad slova.

Rozum řízený intelektem k nám tedy promlouvá naléhavě. Naléhá, abychom se odvrátili od slyšení k vidění.

---

<sup>199</sup> Proč se Kusánský snaží být v *ADI* v oddělení rozumu od intelektu důsledný, si ukážeme podrobněji v kapitole

### 5.1.5 Mystické spojení

To, k čemu směřuje a z čeho vychází spis *DI* je, jak jsme se snažili ukázat v kapitolách **1.3** a **4**, mystické spojení. Mystické spojení bylo pro Mikuláše, jak nás o tom spravuje v dopisu Juliánovi, podmínkou pro konceptualizaci metody učeného nevědění, která nám “září v [podobě] *stínu*.”<sup>200</sup> Září nám, nakolik rozeznáváme význam symbolů tohoto učení, abychom viděli.

“*Vidíme (videmus) totiž nepochopitelně, nad veškerým diskursem rozumu (supra omnem rationis discursum), že existuje nekonečná absolutní maximálnost (absolutam maximitatem), která nemá žádný protiklad, protože s minimálností splývá.*”<sup>201</sup>

Symbyly nám již za vedení intelektu posvítily a nyní je čas, aby se intelekt od symbolů, jež jsou ve své existenci závislé na rozumu, osvobodil.<sup>202</sup> Zde se znovu ukazuje Mikulášova hra s pojmy. *Absolutus* (úplný, naprostý) je trpným přičestím slovesa *absolvere* (zprostit). Oprošťujeme se totiž od pojmů a od předmětů, abychom dosáhli úplnosti pohledu.

Zření je tak v našem rozvrhu z *DI* vrcholným výkonem kognitivní mohutnosti intelektu. Mluvíme-li o nejvyšším zření či vizi, jak je představeno v *DC*, pak se toto zření liší od intelektu v tom smyslu, že v intelektu splývají pouze protiklady, zatímco v božství a při úkonu takového zření splývá veškerá diference.<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> *DI* II, *prologus*, p. 91.

<sup>201</sup> *DI* I, 4, p. 12 (vlastní překlad).

<sup>202</sup> Formulace “[...]není z času a světa, ale je od nich osvobozen [...]” (*DI* III, 6, p. 217) je výmluvná a nasvědčuje hlubšímu spojení mezi pojmem intelektu a pojmem mysl, který bude Mikuláš kultivovat v *IM*. Takto osvobozený intelekt například z jeho “přirozenosti” nelze definovat tak, jako definujeme rozum.

<sup>203</sup> *DC* II, 1, p. 78. S přihlédnutím k *DC* je však třeba říci, že intelekt a rozum mají vlastní vidění (*DC* II, 1, p. 72). K tomu, jak jsme viděli v kapitole **5**, *DC* obsahuje kromě intelektu ještě nejvyšší jednotu, která je jednotou absolutní. I tato jednotu má své zření. Vidíme na tom, že Mikuláš měl potřebu v rámci mohutnosti intelektu rozlišit. Jelikož se však snažíme vycházet z rozvrhu, který je již obsažen v *DI*, nezohledňujeme čtvrtou jednotu a odlišujeme intelekt tak, jak jsme to již učinili v kapitole **5.1.4**.

Významné je, že zření je vrcholným výkonem člověka, jehož lze docílit nezávisle na přímé účasti Boží milosti.<sup>204</sup> Je jisté, že ke zření musíme mít jisté pochopení, tj. je například třeba chápat, že je pouze jedno absolutní maximum a nesejít po scestí smyslů, které nás vedou k uctívání aspektů stvořeného světa a k polyteismu. K poznání toho, že je jen jedno největší maximum, však docházíme na základě rozumové úvahy, tj. právě na základě oněch zmíněných symbolů, které nám září, byť ony jsou pouhé stíny. Vidíme to například, když Mikuláš mluví o Trismegistovi<sup>205</sup>, který, zdá se, potřebné rozumové a intelektové poznání ke zření měl.

Je tedy možné docílit nejvyššího poznání bez toho, abychom byli křesťané, kteří se řídí evangeliem?

Jak si toho bystře povšiml Buchta, v Kristu jakožto v konečném i nekonečném se nám rozplývají kategorie, v nichž jsme uvažovali o podobě skutečnosti v celé *DI*, tedy rozdělení na konečné a nekonečné či pochopitelné a nepochopitelné. “*Myšlení se teď již nemá čeho přidržet a je otevřené mysteriu.*”<sup>206</sup> Zde tedy dochází k cílené koincidenci, která má dobrému druhu (*good other*) umožnit, přes nános pojmů získaných ze slyšení, zřít. Druhý předmět, tedy Bůh<sup>207</sup>, je jakožto předmět zničen, aby mohl dobrý druh přistoupit ke zření.

Zdá se však, že musíme na rozdíl od Buchty díky našim závěrům z kapitoly 4.4 rozlišit dva druhy mystického spojení. (1) Je zde varianta epistemologická, kterou zpodobňuje zmíněné zření. (2) Je zde však také spojení s Kristem (Bohem-a-člověkem), které nám podle Mikulášových popisů propůjčuje moc v tomto světě. V obou případech se jedná o spojení. V jednom o epistemologické, v druhém o ontologicko-epistemologické. A ač Trismegistos snad mohl dosáhnout prvního druhu mystického spojení, nemohl dosáhnout mystického spojení

---

<sup>204</sup> Toto konstatování je problematické, jelikož Mikulášovo pojetí milosti by samo o sobě vydalo na práci podobného rozsahu. V jednom smyslu se Bůh skrze svou milost podílí na všem, Bůh je totiž dárce a svět je darem vycházejícím z mimořádné milosti. V tomto slova smyslu je na milosti závislý veškerý úkon člověka. Pokud však pomíneme tento druh milosti, pak se zdá, že člověk může být doveden ke zření jen na základě svých vlastních mohutností a jejich překračování spějícího k oproštění.

<sup>205</sup> *DI I, 25 a PV II.*

<sup>206</sup> Buchta, *Coincidentia oppositorum*, s. 37.

<sup>207</sup> I Bůh je v tento moment, co do svého názvu, pouze bohem, tj. předmětem rozumu.

skrze Krista, neboť toto spojení přichází na základě mimořádné milosti skrze lásku a víru náboženskou, nikoliv skrze stupňovitou cestu poznání.

Slovní spojení “zakoušení mystického spojení” je snad náležité v případě mystického spojení (1), nicméně v případě mystického spojení (2) je jen těžké o zakoušení mluvit, neboť při přijetí Kristovy formy se zcela mění esence jedince<sup>208</sup>, který se Kristu oddává. V případě (2) se totiž nemění pouze poznání jedince, ale jedinec, jemuž byla forma propůjčena, jak jsme to naznačili v kapitole 4.4, například vládne nadpřirozenou mocí.

Toto odlišení dvou mystických spojení můžeme vidět i na dopisu Juliánovi. Mikuláš se nejdříve věnuje svému poznání toho, že protiklady spadají v jedno, k němuž říká, že se jedná o dar otce světél, tedy o dar Boží. Nabízí se zde proto metaforika zření a mystického spojení (1), zatímco když se dále v dopisu vyjadřuje ke třetí knize, tak začne mluvit o vstupu do Krista a o tom, že takovému věřícímu nebude svět činit obtíže, tedy o mystickém spojení (2).

Nyní, když jsme vynaložili úsilí k projasnění cesty poznání obsažené v *DI*, jež započala mystickým spojením, zřením v dopisu Juliánovi a skončila mystickým spojením, setkáním s Kristem ve třetí knize *DI*, připravili jsme se dostatečně na rozvedení Wenckovy kritiky *DI*. Vykročme tedy naposled s cílem ukázat polemiku Wencka a Kusána ve světle předchozích úvah.

---

<sup>208</sup> I zde bychom mohli být v našich tvrzeních opatrnější. Jistě, změna člověka, který “vstupuje” do Krista, překračuje možnosti onoho člověka jakožto člověka. Nicméně je například patrné, že nedochází k proměně fyzického těla daného jedince a že je zachována jeho individualita. Jedinec se tedy nemění zcela, ale mění se jeho substanciální forma člověčenství, proto by bylo možné mluvit o jakési transsubstanciaci člověka.

## 6. Spor o Spor - rozvedení polemiky poznání

“*Pane, osvobod' nás od logiků.*”<sup>209</sup>

Bylo-li ukázáno, že se Wenck při své interpretaci náležitě nedrží pravidel exegeze a že jsou tak jeho vývody nesprávné, proč se touto kritikou vůbec zabývat? V odpovědi na takovou otázku je třeba přitakat Counetovi<sup>210</sup> i Hopkinsovi.<sup>211</sup> Spis *IL*, jak jsme ukázali v kapitole 3, je užitečný k výkladu i ke kritice spisu *DI*, přestože Wenck postupuje zbrkle a v mnohých případech chybně. Wenck ve své kritice zastává pozici, která spočívá, jak jsme již ukázali v kapitole 1, na jistých logických principech jakožto nutných podmínkách pro myšlení, poznání či řeč.

Rozved'me tedy v kapitole 6 za pomoci kapitoly 4 a 5 část diskuse mezi Mikulášem a Wenckem, kterou jsme rekonstruovali v kapitole 3, abychom objasnili, jakým způsobem se Mikuláš vyhýbá obvinění z nekonzistence.

Mikuláš svou odpověď v *ADI* podal žánrem dialogu. My se v této kapitole pokusíme z Wenckovy pozice vznést námitku na téma, které bylo rekonstruované ve 3. kapitole, a následně na tuto námitku odpovědět z Mikulášovy pozice systematictěji, než je tomu v *ADI*.

---

<sup>209</sup> *ADI*, p. 21.

<sup>210</sup> Counet, *The meaning of Apology*, s. 201.

<sup>211</sup> Hopkins, *Introduction*, s. 3-5.



## 6.1 Poznání obrazem

**Čtení podle Wencka:** Poměr mezi vzorem a dílem či umělcem a tvorbou v Mikulášově spise *ADI* existuje.<sup>212</sup> To, že tyto způsoby bytí nejsou stejné, ještě neznamená, že by mezi nimi nebyl poměr. Tímto příkladem Mikuláš přitakává Wenckovu argumentu, který jsme podrobněji zrekonstruovali v kapitole 3.3 a jehož závěrem je tvrzení, že existuje poměr mezi Stvořitelem a stvořením (mezi prvním principem poznání a jeho důsledky), a tím také Mikuláš ukazuje, že je jeho argumentace nekonzistentní, jelikož se při svém pokusu vyjádřit vztah mezi maximem sevřeným a maximem absolutním upíná k příkladům, které jsou analogiemi a jeho pojetí nepoznatelnosti skrze nepoměrnost odporují.

**Obrana Mikuláše:** Nesmíme zapomínat na Mikulášovo pojetí vztahu mezi afirmativní a negativní teologií. To, že Mikuláš využívá afirmativní podobenství, ještě neznamená, že tomuto podobenství přisuzuje nezávislý význam, tj. význam nezávislý na protipohybu, který vyplývá z teologie negativní.<sup>213</sup> Zároveň se však nedá říci, že by se v tomto podobenství jednalo o vztah, jehož činitel a trpitel by byli nutně ve vzájemném poměru. Přestože totiž v tomto světě existuje vztah mezi tvůrcem a obrazem alespoň po takovém způsobu, že je obraz i tvůrce tvořen sevřeným bytím, je vztah k Tvůrci, jehož má na mysli Mikuláš, jiný. Jelikož tvůrce, který tvoří na tomto světě, je sám obrazem, který dále zobrazuje věci (obrazy) ve světě, zatímco Tvůrce, nakolik je Bohem, je vždy jen Vzorem a nikdy ne (pouze) obrazem.<sup>214</sup> Z *ADI* je patrné, že Mikuláš přechází z afirmativního podobenství k negaci, která je vyjádřena právě nepoměrem

---

<sup>212</sup> Hopkins poukazuje na to, že Mikuláš nedostatečně vysvětluje svůj postoj k nauce *analogia entis*. Tento nedostatek podle něj spočívá především v tom, že Mikuláš své nedostatečné vysvětlení z *DI* nerozvádí ani po následné kritice *IL* v *ADI* (Hopkins, *Introduction*, s. 17). Na tomto místě k Hopkinsově komentáři nelze než přidat, že Mikuláš nejenže svůj postoj k *analogia entis* nevysvětluje, ale též zachovává jisté analogie, jež se zdají být v rozporu s jeho pojetím, že k absolutnímu maximu není žádný poměr.

<sup>213</sup> To jsme ukázali v kapitole 1.1.

<sup>214</sup> Mikuláš tuto neschopnost stvořených bytostí poznat stvořitele ukazuje na analogii mezi Bohem a stvořením, viděním a barvou, když poukazuje na to, že přestože zrak rozeznává barvy, není něčím z hlediska barev. To vidíme v *DA* (*DA*, p. 14.) a podobně *QD* (*QD I*, p. 20.)

stvoření k Bohu<sup>215</sup>, přičemž se posouvá skrze dialektický pohyb k vyvrácení obrazu, který ustanovil. Nemůžeme proto říci, že by se snažil Boha definovat a na základě toho by se dopustil nekonzistence ve svém myšlení, ale spíše naopak to, co se skrývá pod jménem Bůh, vyplývá v pohybu jeho myšlení mezi negací a afirmací. Mikuláš sice po způsobu nauky *analogia entis* říká, že “Bůh je” nebo “Bůh je největší”, avšak neopomene říci “Bůh není” a “Bůh je nejmenší”. Podotýká, že skrze spekulaci poznáváme především nekonečnou vzdálenost mezi námi a Bohem, a ukazuje, že aproximace, na jejímž předpokladu spočívá nauka *analogia entis*, není postačujícím důvodem pro to, tvrdit, že některá tvrzení jsou o Bohu (*in se* a *per se*) pravdivější než jiná. Pohyb tak pokračuje, jak vidíme v *DA*:

“*K: Není nic. Ani není, aniž je, aniž je a není, je zdrojem a původem všech principů a nebytí. P: Je tedy zdrojem principů bytí a nebytí? K: Ne.*”<sup>216</sup>

Dialektický pohyb určování neurčitelného může po tomto způsobu pokračovat na různých rovinách. Tak se na každém poměřování ukazuje nezměrnost a Bůh je bezprostředně přítomen při každém rozvažování, právě protože si uvědomujeme to, že je nám neustále skrytý.

---

<sup>215</sup> *ADI*, p. 15.

<sup>216</sup> *DA* in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 188.

## 6.2 Princip kontradikce

### Čtení podle Wencka:

Mikulášův systém poznání, tak jak je podaný v *DI*, je vnitřně sporný. Jeho argument má význam a je zásadní v případě, že Mikuláš tvrdí (a) není rozdíl mezi jakýmkoliv  $\alpha$  a jakýmkoliv  $\neg\alpha$ . Z toho by totiž plynulo, že není rozdíl mezi tvrzením a jeho opakem tj. (b) je rozdíl mezi nějakým  $\alpha$  a nějakým  $\neg\alpha$ . Mikuláš by tedy svou tezi o koincidenci protikladů nemohl formulovat, aniž by z ní vplynuly závěry, jež ji vyvrací.

Jelikož Mikuláš říká, (c) že intelekt poznává příčinu poznání lépe než rozum, přičemž ukazuje poznání rozumu jako nedostatečné a nicotné, nelze si myslet, že neurčitost této příčiny znehodnocuje i afirmativní poznání intelektu. To, že nemůžeme poznat, tedy nemůžeme ani vědět ani nemůžeme říci, že je nějaké poznání lepší než jiné, jelikož nemůžeme říci nic.

### Obrana Mikuláše:

Mikuláš sice v *DI* neformuluje zcela jasně význam principu kontradikce, nicméně na základě *ADI*<sup>217</sup> můžeme říci, že tezi (a) formulovat lze, protože předmětem jeho příkladu nejsou vždy věci, které poznáváme smysly, nakořik jsou v universu. Tj. jedná se o jakékoliv  $\alpha$  a o jakékoliv  $\neg\alpha$ , nicméně nejedná se o každý způsob bytí  $\alpha$  a  $\neg\alpha$ . Protože reprezentuje-li  $\alpha$  úsečku o délce dvou stop, není to stejný způsob bytí úsečky, jako ten, který uchopuje intelekt v nekonečné linii.<sup>218</sup> K tomu, abychom pochopili, že (a) není aplikovatelné na jakékoliv  $\alpha$  ve všech jeho způsobech bytí, musíme brát důsledně nauku vše ve všem (*quodlibet in quolibet*), jež ukazuje, že stejné věci koincidují nebo nekoincidují podle toho, v čem jsou (v jaké věci nebo v jakém

---

<sup>217</sup> Viz Mikulášova odpověď v kapitole 3.2.

<sup>218</sup> Nic jako aktuálně nekonečná linie ovšem podle Mikuláše ve veškerenstvu neexistuje, jedná se zde o vedení intelektu. Tj intelekt pracuje s pojmem absolutního nekonečna, které není ve veškerenstvu, nýbrž pouze v Bohu.

maximu), tedy jako jiné.<sup>219</sup> Dřevěná tužka je v Bohu Bohem<sup>220</sup> a Bůh je v dřevěné tužce touto tužkou. Podle Mikuláše tak chápeme, že je stvoření v Bohu jako ve své příčině neomezené a nedistinktní. Nicméně nakolik je stvoření v univerzu, natolik je distinktní. Nakolik je tedy poznávaná tužka tužkou v univerzu, například předmětem ležícím na psacím stole, natolik je věcí, která může být zkoumaná rozumem na základě principu sporu a natolik o ní lze vynášet pravdivostní soudy. Jak Mikuláš ukazuje ve spise *ISE*, je takové poznání užitečné, není však nikdy úplné, protože k úplnému poznání tužky musíme poznat její příčiny. Jelikož je však tužka spojená s celým stvořením, potřebujeme k jejímu poznání poznat celé stvoření, tedy universum, nicméně k tomu, abychom poznali stvoření, musíme poznat příčinu universa, kterou je Bůh. My však poznáváme, že Bůh je nepoznatelný, je pro nás záhadou. Jak jsme viděli, tuto reflexi vykonává mohutnost rozumu vedená intelektem. Stejně jako Wenck důsledně nerozlišuje Mikulášovu řeč o absolutním maximu a sevřeném maximu, tak neodděluje jeho odlišení sféry rozumu a sféry intelektu. Je třeba přiznat, že oddělení rozumu od intelektu je v *DI* nejasné, nicméně po vysvětlení v *ADI* vidíme, že koincidence protikladů nutně neznamena nemožnost vědy, protože v oblasti rozumu protiklady nekoincidují, a tak lze realizovat systematickou vědu, aniž bychom upustili od poznání intelektu. Konečně, postačující epistemologický princip nám Mikuláš k vypořádání se s Wenckovou námitkou poskytuje až v *DC*. Domněnka (*coniectura*), která vyjadřuje pravdu v jinakosti si zachovává na každé kognitivní rovině míru objektivitu, jež je závislá na té které mohutnosti.

---

<sup>219</sup> Tj. jiné je  $\alpha$  ve své příčině, jiné je  $\alpha$  jako stvoření. Jakmile je však veškerenstvo vyvedeno do skutečnosti, mají věci své sevřené esence a Bohem jsou pouze co do původu a co do závislosti na této “ontologické rovině” ve svém trvání. Jakožto ve své příčině, tedy jakožto absolutní, jsou esence věcí “dokonalostí”, jsou Bohem. Tento pohyb vysvětlují Mikulášovi pojmy rozvinutí a zavinutí.

<sup>220</sup> *DI I*, 18 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 146-147: „není totiž “dovoleno, abychom v božství chápali rozlišnost a nerozlišnost jako dvě rozporné věci, nýbrž obojí, pokud je ve svém velejednoduchém počátku v předchozí podobě, v níž a rozlišnost a nerozlišnost není ničím různým.”

## 6.3 Známé a neznámé, jejich poměr

**Čtení podle Wencka:** Mikuláš nepochopil význam poměru. Pokud poznáváme bez poznání absolutní nepoměr, pak nepoznáváme, a tudíž nemůžeme říci, že jsme se o něčem poučili, jelikož zde není ani to „něco“, o němž bychom chtěli tvrdit, že je poznáváme nepoznáním. Wenck naopak ukazuje, že lze usuzovat na příčinu z následků, přičemž naše poznání následků je natolik přesné, že jsme skrze podobnost učinit afirmativní soud o příčině, který je vzhledem k našim schopnostem, jež máme na tomto světě k dispozici, adekvátní. Naopak negativní soud nemá žádný pozitivní obsah a je pouhou privací, která může přispět k tomu, že se zbavíme antropomorfních znaků, které přičítáme Bohu, nicméně, je-li soud dotažen do krajnosti, zůstává bez významu.

Hereze plyne z toho, že nárokuje k poznání ztotožnění s Bohem, přičemž toto ztotožnění považujeme za možné. Wenck naopak ukazuje, že stejnost není potřeba k poznání. Nakolik jsem člověkem, mohu poznávat přibližně a je to tak postačující. Nemusíme se přitom ontologicky spojit s Bohem.

**Obrana Mikuláše:** Co zde Wenck myslí nepoznáním, je z jeho popisu nejasné. Mikuláš tvrdí, že tvůrce idejí, člověk, je vždy obrazem. Vytváří-li takový tvůrce vždy pouze obrazy, pak jen těžko můžeme říci, že můžeme analýzou dospět k příčině, kterou je Bůh. Co bychom snad mohli říci, je to, že můžeme analýzou dojít k tomu, co je Bůh, nakolik je pojmenovatelný, tedy nakolik je nám poznatelný poznatelně. Mikuláš se v celém svém díle snaží najít nejlepší jméno pro Boha, a tak i nejlepší způsob poznání, skrze něž takové jméno lze formulovat. Afirmativní jméno Boha je přeci Jednota, jak to Mikuláš ukazuje na začátku *DI*.<sup>221</sup> Jednota není číslem, ale jednoduchým celkem, jakousi nejmenší dokonalostí, která může být ve vztahu ke skutečnosti a ve vztahu ke stvoření vypovídána. Mikuláš si však nemyslí, že struktura jazyka přesně kopíruje strukturu skutečnosti, což vyplývá už z toho, že ve svém pojetí zastává, že se skutečnost rozprostírá mimo naše pojmy, jež, na rozdíl od pojmů, které tvoří naše mysl, mají svůj počátek v tom, co je nepojmenovatelné, tedy v Bohu.<sup>222</sup>

---

<sup>221</sup> *DI I*, 5 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský*, s. 129.

<sup>222</sup> To bylo již naznačeno v kapitole 5 na základě *DC*. Nicméně v *IM* se tento motiv prohlubuje.

Přijetí Kristovy formy (*Christiformis*) není nutně dosažitelný úběžník. Můžeme tento vrchol uvažovat jako regulativní zobrazení vrcholu mohoucnosti naší víry, skvělosti našich kognitivních mohutností a jejich souhry. Mikuláš v tomto ohledu sice možná není dobře čitelný, nicméně, alespoň podle našeho rozvedení DI, uznává, že v každé oblasti té které kognitivní mohutnosti platí principy této mohutnosti, které jsou v ní kritériem poznání. Je proto nesmyslné tvrdit, že abychom něco poznali, musíme se stát Bohem, nicméně tvrdit, že abychom poznali úplnou pravdu, musíme přijmout Kristovu formu, je v rámci Mikulášova myšlení opodstatněné.

# Závěr

“Z toho vysuzujeme, že v temnotách naší nevědomosti nepochopitelně svítí přesná pravda.”<sup>223</sup>

K tomu, aby Mikuláš mohl znovu vykročit k formulaci svého pojetí skutečnosti, mu slouží jeho pojetí kognitivních mohutností smyslu, rozumu a intelektu. Pohledem z hierarchicky vyšších kognitivních mohutností spatřujeme omezení našeho poznání a zároveň lépe uchopujeme neomezení hranic skutečnosti. Tak nám tedy nevědomost svítí na cestu. Mikuláš svým opakovaným vykročením zkoumá meze vypovídání poznání a reformuluje své pojetí Boha, světa a člověka.

Abychom lépe pochopili proces poznání jak Mikulášův osobní, tak ten, který teoreticky rozvrhuje, a pochopili tak váhu námitek či rozporuplné dojmy z textu *DI*, rozdělili jsme práci do šesti oddílů.

V **1.** kapitole jsme ukázali bezcestí a kontradikci jako problém. Dále to, jakým způsobem se k sobě má negace a afirmace v rámci negativní teologie a přešli jsme tak k Mikulášovi, u něhož jsme na dopisu Juliánovi představili zdánlivě kontradiktorní tvrzení o spadání protikladů v jedno. Dále jsme se pokusili ukázat vrcholný motiv dopisu, tj. pasáž o koincidenci protikladů, kterou jsme interpretovali jakožto Mikulášův popis zakoušení vlastního mystického spojení.

V **2.** kapitole jsme schematizovali myšlenkový rámec *DI* s důrazem na koincidenci protikladů. Ukázali jsme zde hlavní pojmy *DI* a představili jsme krátce její tři knihy.

Ve **3.** kapitole jsme se soustředili na spor mezi Mikulášem a Wenckem. Postavili jsme zde pasáže z *IL*, Wenckovy kritiky *DI*, a *ADI*, Mikulášovy odpovědi na *IL*, proti sobě tak, aby se ukázal jejich střet o možnost a metodu poznání.

Ve **4.** kapitole jsme skrze systematizaci kognitivních mohutností ukázali jejich závislost na mohoucnosti, kterou je víra. Představili jsme vícero podob víry a závislost víry na usměrnění, kterým je láska. Také jsme naznačili, že závislost lásky na úžasu a na zakoušení směřuje k mystickému spojení, které v třetí knize *DI* představuje setkání s Bohem.

---

<sup>223</sup> *DI I*, 26 in: Patočka, Sokol a Floss, *Mikuláš Kusánský* s. 162.

V 5. kapitole jsme rozvedli 4. kapitolu pomocí vybraných spisů z raného období Mikulášovy tvorby. Kognitivní mohutnosti jsme rozdělili a pomocí dalších spisů jsme kladli důraz na jejich systematizaci, přičemž jsme se pokusili doplnit Mikulášovo nedokončené schéma poznání z *DI*. Neopomněli jsme ani doprovodné afekty, mezi něž patří údiv, touha a naděje. Pomocí dalších spisů z prvního období jsme ukázali, že je po rekonstrukci Mikulášova teorie poznání konzistentní. Konzistence, kterou jsme mínili prověřovat, zde narazila pouze na pojem mystického spojení. Diskurs, který je tímto spojením uváděn, se však, jak jsme ukázali, Mikulášovi daří oddělit právě pomocí rozdělení kognitivních mohutností a jejich příslušné oblasti.

V poslední 6. kapitole jsme rozvedli Wenckovy námitky k Mikulášově gnoseologii a odpověděli na ně za pomoci naší práce v kapitolách 3, 4 a 5. V této odpovědi jsme popřeli Wenckovo podezření, které tvrdí, že v Mikulášově pojetí není možné strukturovat vědu. Ukázali jsme, že Mikuláš užívá kontradikci především, mluví-li o Bohu, přičemž zákon kontradikce má v jeho epistemologii své místo. Ukázali jsme zde také, že interpretace tvrdící, že Mikulášův systém poznání neumožňuje vědu, je založená na nepostřehnutí pojmové distinkce mezi pojmy rozum a intelekt, slyšení a vidění.

Mimo to jsme se mnohými způsoby snažili ukázat, že Mikulášova nauka nespočívá pouze ve snaze dosáhnout osobní transformace. Jistě, vrcholem našeho poznání je, podle Mikuláše, zřít Boha, tj. Pravdu. Nicméně, podle toho, jak jsme představili odstupňování pravdy, je zřejmé, že poznáváme Boha v každé sféře každé kognitivní mohutnosti — ač například ve smyslech pouze konfuze. Ukázali jsme, že uctívání pohanských bohů je podle Mikuláše uctíváním nějakého z aspektů onoho největšího maxima, největší pravdy, k níž obracíme pohled našeho poznání. Mikuláš považuje poznávání za poměřování. Měřítkem, které je třeba přiložit pro úplné poznání toho či onoho, je Bůh. A při každém poměřování si tak mysl, co do svých kognitivních mohutností naplněná, uvědomuje, že postrádá ono neomezené měřítko, které by zajistilo úplnost našeho poznání o tom či onom. Toto uvědomění má pak přímý důsledek na tvorbu empirické vědy. Neboť věda je následkem toho vždy vědou nedokončenou. Při snaze o vymezení se vymezované neustále zvětšuje anebo zmenšuje, aniž bychom byli schopni uchopit “začátek” nebo “konec”. Principy, kterými se při poznání řídíme, pozbývají svoji jistotu a mohou být překročeny. Tak je možné například přejít od Ptolemaiova geocentrického modelu k modelu universa bez středu i okraje.



To, že se věda stává ne-vědou, není rezignace na pozitivní teze a pozitivní vědu, nýbrž položení otázky, hádanky, výzvy. Kontradikce, tak jak ji používá Mikuláš, je pak samotnou možností, neboť svou zdánlivou nesmyslností poskytuje možnost dalšího vykročení, umožňuje poznání tam, kde žádné dříve být nemohlo. Umožňuje zřít a vydat zprávu o našem zření. Co je za hranicí možností? Tedy co je za hranicemi kontradikce tak, jak ji užívá Mikuláš? My bychom snad řekli “nic”. Nebo bychom mohli říci, že za touto “hranicí”, která již žádnou hranicí vlastně není, nespočívá nic, co je v možnosti tím způsobem, jakým se možnost ukazuje v námi uchopitelném světě. Mikuláš by pak snad řekl, že za hranicí možností je možnost možností, která je největší a nejaktuálnější skrze svou moc. Tak dostane v Mikulášově posledním spisu Bůh jméno moc (*potestas*). Gradace onoho průvodce, za nějž *DI* můžeme považovat, je gradací dynamickou a v moment, kdy se vystavěná konstrukce rítí v prach, tj. dosáhne vrcholu, jenž svírá kontradikce, je nabídnut obraz, který člověku umožní, v oproštění od vyprázdněných konceptů, aby prošel proměnou, kterou je *imitatio Christi* podle možností sil poznávajícího.

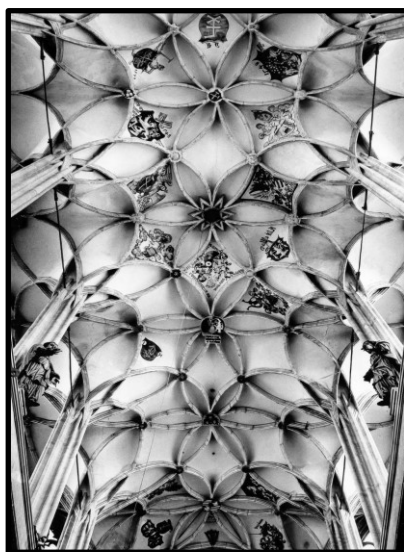
Tento vrchol poznání se však nevyklučuje s různými jinými druhy poznání, které jsou v Mikulášově raném díle podle našich závěrů vysledovatelná a jejichž následování je obhajitelné. Co do budování empirické vědy spoléhá Mikuláš ve svém přístupu na pojem měření, který je vlastní kognitivní mohutnosti rozumu a je distinktně odlišen od kognitivní mohutnosti intelektu. Důraz na měření či vážení a jeho konzistentní užití se ukáže v druhém období Mikulášovy tvorby, především pak ve spisu *ISE*.

Jak tedy odpovědět na otázku položenou v úvodu, totiž zda je *DI* konzistentní, tj. zda není rekonstruovaná nauka poznání *DI* vnitřně sporná? Je tato nauka logicky koherentní? Jistě, není, ani nemůže být. Viděli jsme totiž, že Mikuláš postuluje kognitivní mohutnost intelektu, která odporuje principům rozumu. Můžeme však snad bez problému říci, že je konzistentní co do svého záměru a způsobů sdělování.

V konkluzi je třeba říci, že pokud Mikuláš chápe (1) pohyb rozumu jako pohyb, který směřuje k nevědění, (2) pohyb intelektu jakožto pohyb, který z tohoto nevědění vychází, a přitom chápe (3) pohyb rozumu jako pohyb, který směřuje k víře uvědomělé, a (4) pohyb intelektu jako pohyb, který vychází z víry uvědomělé – pak pojem nevědění nabývá, oproti Wenckově zhodnocení, které poukazuje na uzavření do sebe a sestup do kognitivních temnot, pozitivního obsahu, jenž vychází z mohoucnosti víry. S tímto důrazem bychom spis *De docta ignorantia* mohli nazvat „Vědění o víře“. Neboť za Mikulášova vedení čtenář zjišťuje, že jeho nevědění není prostou absencí vědění, ale pozitivní mohoucností, dalším bodem vykročení, který vyplývá

z reformulace otázky poznání. Ptáme se totiž po jistotě a odpovídáme si vírou. Onou pozitivní mohoucností jakožto možností poznání, která je v různých svých kognitivních mohutnostech ohraničena, nebo naopak neohraničena, a to podle “předmětu”, k němuž se ve svém vykročení vztahujeme, je víra. Víra tedy není “specifickým výkonem intelektu”<sup>224</sup>, nýbrž intelekt je specifickým výkonem víry jakožto našeho pozitivního nevědění.

V 15. století se společně s Mikulášovým odstoupením od scholastické tradice začala proměňovat i křížová klenba. Způsob poznání nemá podobně jako žebra nad jezdeckým schodištěm na Pražském hradě a v mnoha dalších pozdně gotických chrámech (**obr. 2**) jasně vymezený předmět, cíl. Ty jsou našemu zraku skryty; vidíme pouze klenební síť. “Klenební síť, takto důmyslně propletená tvary ohebnými, vláčně pružnými a klouzavými, nemá jediné tektonicky pevnější formy; povrch klenby se zdá vlnit nekonečným houpavým, opticky nevýslovně měkkým pohybem, v němž vrch i důl spadají v táhlou světelně vibrující plochu, geometricky neurčitou a rozumově téměř nedefinovatelnou.”<sup>225</sup> I tak můžeme chápat vrchol Mikulášovy nauky.



**Obr. 2.** Jezdecké schody na Pražském hradu (vlevo; autor fotografie: fotograf pro Pražský hrad. [cit. 13.5.2023], upraveno; dostupné z: <https://www.hrad.cz/cs/prazsky-hrad-pro-navstevniky/navstevnicke-objekty/stary-kralovsky-palac-10209>) a klenba hlavní lodi chrámu sv. Barbory v Kutné Hoře z let 1540-1547 (vpravo; foto Alexandr Nemeč).

<sup>224</sup> Buchta, *Coincidentia oppositorum*, s. 38.

<sup>225</sup> Mencl, *České středověké klenby*, s. 103.

# Zkratky

*DI – De docta Ignorantia*

*ADI – Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum*

*IL – De ignota litteratura*

*DC – De coniecturis*

*IM – Idiota de mente*

*QD – De quaerendo Deum*

*DA – De deo abscondito*

*IS – Idiota de sapientia*

*ISE – Idiota de staticis experimentis*

*FD – De filiatione Dei*

*CC – De concordantia catholica*

*PV – In principio erat verbum*

*DPL – De dato patris luminum*

*VD – De visione Dei*

# Literatura

- Augustin, Vyznání. Přeložili Ondřej Koupil, Marie Kyrlová, Pavel Mareš. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2015.
- Aristoteles. Metafysika. Přeložil Antonín Kříž. V Praze: Rezek, 1946.
- Boyle, Marjorie O'Rourke. Cusanus at Sea: The Topicality of Illuminative Discourse. In: Willemien Otten, James Robinson, Brook Ziporyn, The Journal of Religion, vol. 71, no. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- Buchta, Petr. Coincidentia oppositorum v díle De docta ignorantia Mikuláše Kusánského. Bakalářská práce, Univerzita Karlova, 2011.
- Bradáč, Josef. Aniceto Molinaro a Johannes Eckhart. Mistr Eckhart - Slovo věčnosti. Praha: Malvern, 2011.
- Carabine, Deirdre. The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2015.
- Cusanus, Nicolaus. Philosophisch-theologische Werke (lat.-dtsch.). Hamburg: Felix Meiner 2002.
- Counet, Jean-Michel. The meaning of Apology and reconciliation for an apophatic theology In: Inigo Bocken. Conflict and reconciliation: perspectives on Nicholas of Cusa. Boston: Brill, 2004.
- Copleston, Frederick C. Dějiny filosofie: Od Ockhama k Suárezovi. Přeložila Jana Odehnalová. Olomouc: Centra Aletti Refugium Velehrad-Roma, 2017.
- Floss, Pavel. Aktéři humanismu a rané renesance. Cesty evropského myšlení 2, Praha: Vyšehrad, 2021.

- Hopkins, Jasper. A miscellany on Nicholas of Cusa. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1994.
- Hopkins Jasper, Nicholas of Cusa on Learned Ignorance: A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia. Minneapolis: Banning press, 1990.
- Hopkins, Jasper. Nicholas of Cusas's debate with John Wenck: A translation and an Appraisal of De ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1984.
- Hopkins, Jasper. Nicholas of Cusa On Wisdom and Knowledge Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 1996.
- Hopkins, Jasper. Nicholas of Cusa: modern philosopher? In: Midwest studies in philosophy, Volume XXVI. Minneapolis: Arthur J. Banning Press, 2002.
- Jan od Kříže. Temná noc. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995.
- Kolman, Vojtěch a Robert Roreitner, editor. O špatném nekonečnu. Praha: Filosofia, 2013.
- Koyré, Alexandre. Od uzavřeného světa k nekonečnému vesmíru. Přeložil Petr Horák. Praha: Vyšehrad, 2004.
- Kusánský, Mikuláš. Opera omnia, díly I-V, XIV, XVI. Editor Ernst Hoffmann, Raymond Klibansky. Leipzig: Felix Meiner, 1932.
- Kusánský, Mikuláš. De apice theoriae. Přeložil a studií opatřil Karel Floss. Praha: Vyšehrad 2003.
- Kusánský, Mikuláš. De docta ignorantia I.; De Quaerendo Deum; De Deo Abscondito; Idiota de Mente; Idiota De Staticis Experimentis. In: Mikuláš Kusánský: život a dílo

renesančního filosofa, matematika a politika. Přeložil a studií opatřil Jan Patočka, Pavel Floss, Jan Sokol. Praha: Vyšehrad 2001.

- Karfíková, Lenka, Dostál, Miloš a Sokol, Jan. Mistr Eckhart a středověká mystika. Praha: Vyšehrad, 1993.
- Milbank, John. University of Nottingham, 2016, Theologians in Conversation; Cardinal Nicholas of Cusa. [2023-01-09]. In: <https://www.youtube.com/watch?v=JVrUQ4Lk6wk&t=141s>
- Mencl, Václav. České středověké klenby. Praha: Orbis, 1974.
- Neubauer, Zdeněk. O Čem je věda? Praha: Malvern 2009.
- Nelson Jr., Lowry.; The Rhetoric of Ineffability: Toward a Definition of Mystical Poetry. In: Comparative Literature, Vol. 8, No. 4 Autumn, Oregon: Duke University Press, 1956.
- Seuse, Heinrich. Horologium Sapientiae. Erste kritische Ausgabe unter Benutzung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer. Editor Pius Künzle. Freiburg: Aschendorff Verlag, 1977.
- Schwaetzer, Harald. Non aliud quam docta ignorantia. Wegmarken einer Transzendentalphilosophie des Transzendenten bei Nikolaus von Kues. In: Das Mittelalter, Vol. 19, No. 1, Berlin, 2014.
- Simons, Walter. On the margins of religious life: hermits and recluses, penitents and tertiaries, beguines and beguards, in: Mirir Rubin, Walter Simons, Cambridge History of Christianity, vol. 4. (Cambridge University Press, 2009)
- Weisedel, Wilhelm. Zadní schodiště k filosofii. Přeložil Jiří Horák. Olomouc: Votobia, 1995.
- Žemla, Martin. *Proměny německé mystiky*. Olomouc: Univerzita Palackého 2014.

- Ziebart, K. Meredith. *Nicolaus Cusanus on faith and the intellect: a case study in 15th Century Fides-Ratio Controversy*. Boston: Brill, 2014.