

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Vybrané aspekty kosmologie a
antropologie Mikuláše Kusánského

Selected aspects of Nicholas of Cusa's cosmology and anthropology

Petr Miencil

Vedoucí práce: doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D.

Studijní program Teologie

Studijní obor Starokatolická teologie

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Vybrané aspekty kosmologie a antropologie Mikuláše Kusánského* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

Praha, 7. května 2016

Petr Miencil

Anotace

V této práci se věnuji vybraným tématům teologie stvoření a člověka, tedy teologické kosmologie a antropologie v díle renesančního filosofa, teologa, matematika a přírodovědce Mikuláše Kusánského. Po stručném nástihu životní dráhy a základních charakteristik teologické antropologie v díle Mikuláše Kusánského se podrobněji zabývám tématy matematické teologie v jeho textech, včetně historického kontextu tohoto specifického způsobu teologické řeči o Bohu, světu a člověku prostřednictvím aparátu matematiky. Matematická teologie je specifický jazyk popisující realitu světa stvořeného, stejně jako skutečností teologických, jako je Boží transcendence a imanence, místo člověka v kosmu, prostředkující charakter stvořeného světa v metaforách aritmetiky nebo geometrie.

Matematický jazyk, který Mikuláš Kusánský používá k popisu teologických obsahů křesťanského myšlení, je součástí širokého proudu novoplatónské filosofické a teologické tradice. Inspirátory Mikuláše Kusánského jsou kromě antických vzorů (pythagorejci, Plotinův koncept Jednoho) také řečtí patrističtí autoři, jako například Řehoř Nysský, Maxim Vyznavač či Pseudodionýsius Areopagita. Ve svém konceptu tzv. „velké domněnky“ předkládá model teologické kosmologie charakterizovaný jako symetrický průnik dvou pyramid otočených vrcholy proti sobě – pyramidy jednoty a různosti.

Kusánský ve svém zpracování theose jako cíle lidské cesty, jejíž konec je v nekonečnu, klade silný důraz na intelektuální spásu, tedy na osvícení lidského rozumu jako vrcholu bytí člověka, pravdou a poznáním. Mnohem více, než u soudobých západních autorů Kusánský vidí koncept theose, inspirovaný východními křesťanskými zdroji, nikoliv jako protiváhu k soteriologii, nýbrž jako její doplnění a rozvinutí.

Klíčové pojmy

Matematická teologie. Apofatická teologie. Theose. Zavinutí. Rozvinutí. Bůh. Nekonečno. Teologická kosmologie. Teologická antropologie. Transcendence. Imanence.

Bibliografická citace

Vybrané aspekty kosmologie a antropologie Mikuláše Kusánského: diplomová práce / Petr Miencil; vedoucí práce: doc. ThDr. Kamila Veverková, Th.D. -- Praha, 2016. – 111 s.

Summary

This thesis targets selected topics of theology of creation and of man, that is, theological cosmology and anthropology in the work of a Renaissance philosopher, theologian, mathematician and scientist Nicholas of Cusa. I shall first introduce Cusanus' curriculum vitae, its historical context and basic characteristics of theological anthropology in the work of Cusanus. After this, I shall present in greater detail selected topics of his mathematical theology, including historical context of this specific discourse on God, world and man using language of mathematics. This includes mathematical description of both created world and of theological reality, e.g. God's transcendence and immanence, the place of man in the universe, or the role of universe which has a mediating role between God and man in the works of Cusanus.

Mathematical language used by Cusanus is part of a wide stream of Neoplatonist philosophical and theological tradition. Cusanus is inspired not only by pre-Christian philosophical traditions (Pythagorean school, Plotinus' concept of One), but also by Greek patristic writers like Gregory of Nyssa, Maximus the Confessor, Pseudo-Dionysius the Areopagite. In his concept of "great conjecture" Cusanus presents a model of theological cosmology, in symmetrically juxtaposed two pyramids whose apices face each other: pyramid of unity and of otherness.

In his elaboration of theosis as a final destination of human beings, which ends in infinity, Cusanus accents intellectual salvation by truth and knowledge, that is, illumination of human mind as a summit of a human being, Cusanus – much more than his Western contemporaries – sees the concept of theosis, inspired by Eastern Christian sources, not as an opposite of soteriology, but as its expansion and its complement.

Keywords

Mathematical theology. Apophatic theology. Theosis. Complicatio. Explicatio. God. Infinity. Theological cosmology. Theological anthropology. Transcendence. Immanence.

Poděkování

Děkuji paní děkance Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, doc. ThDr. Kamile Veverkové, Th.D. za její cenné rady, připomínky a laskavou pomoc při přípravě této práce.

Obsah

Obsah.....	7
Úvod.....	10
1. Životní cesta Kusánského.....	14
1.1. Vlivy, události, osoby.....	17
1.1.1. Konciliární hnutí.....	17
1.1.2. Novoplatónská filosofie a křesťanství.....	19
1.1.3. Humanismus	20
2. Teologická kosmologie Kusánského.....	22
2.1. Světový řád	22
2.2. Vztah celku a částí.....	23
2.3. Stvoření jako tajemství.....	24
2.4. Jazyk, metafora, paradox.....	26
2.5. Epistemologie Mikuláše Kusánského	28
3. Matematická teologie Kusánského.....	32
3.1. Úvod	32
3.2. Matematizující filosofická a teologická tradice v antice	33
3.2.1. Pythagorejci.....	33
3.2.2. Platón	36
3.2.3. Aristoteles	38
3.2.4. Nikomachus z Gerasy	39
3.2.5. Augustin	40
3.2.6. Od Boethia přes středověk k renesanci	42
3.3. Mikuláš Kusánský – matematik a teolog.....	43
3.3.1. Slovo jako Číslo a jako Úhel.....	46
3.3.2. Complicatio - explicatio	47

3.3.3.	Matematizovaná christologie Mikuláše Kusánského	50
3.3.4.	Christologie kvadrivia	53
3.3.5.	Kvadratura kruhu	54
3.3.6.	Velká domněnka	55
3.3.7.	Matematický jazyk a teologické výpovědi	61
3.3.8.	Matematické symboly teologických výpovědí	63
4.	Theose v pohledu Kusánského	65
4.1.	Theose v dějinách teologie.....	65
4.1.1.	Řehoř Nysský	66
4.1.2.	Maxim Vyznavač	69
4.1.3.	Pseudodionýsius Areopagita	73
4.2.	Theose a Kusánský	76
4.2.1.	Dvě přirozenosti Ježíše Krista.....	76
4.2.2.	Bůh Mikuláše Kusánského a Bůh zjevující se	77
4.2.3.	De li non aliud / O ne jiném	78
4.2.4.	Bůh jako <i>coincidentia oppositorum</i>	81
4.2.5.	Bůh a lidská individualita	82
4.2.6.	Theoria	85
4.2.7.	Theose a christologie.....	86
4.2.8.	O jménech Božích.....	88
4.2.9.	Theose jako dokonalost.....	91
4.3.	Exkurs: Kusánský a Palamas?	94
4.4.	Theose jako spása skrze intelekt.....	100
Závěr.....		103
	Panteismus a panentheismus.....	103
	Logos a Arithmos	105
	Theose	106

Shrnutí	107
Literatura.....	109
Primární prameny.....	109
Sekundární literatura	111

Úvod

Mikuláš Kusánský, německý filosof, teolog, laický matematik, myslitel, papežský legát a kardinál římské církve zůstává i dnes, více než 600 let od svého narození, fascinující osobností, která překvapuje nejen kontroverzemi¹, ale také tím, jak ve svém díle předznamenává mnohé z paradigmat nové doby, která se ohlašuje nástupem renesance, nejdříve v Itálii, později na většině evropského kontinentu. V tomto smyslu stojí Kusánský v mnohém na přelomu epoch. Témata, impulsy a myšlenky Mikuláše Kusánského, která přináší do západního teologického, filosofického a přírodovědného diskursu již mají v sobě nádech moderního myšlení – jednota protikladů (*coincidentia oppositorum*), měření (experiment) jako primární nástroj pochopení reality, číslo jako reprezentant reality. Rozšíření zájmu o Kusánského přispěla bezesporu také dostupnost jeho textů: v češtině je to především výbor textů² přeložených Janem Patočkou, Janem Sokolem nebo Karlem Flossem, v angličtině pak překlady Jaspera Hopkinse, které jsou k dispozici online.³ Obnovení bádání o Kusánově díle přispělo hodnocení Karla Jasperse, jehož text *Nicolaus Cusanus*⁴ staví tohoto renesančního myslitele na přední místo v dějinách dynamiky evropského myšlení. Jak píše Karel Floss:

Obecně lze říci, že filosofická produkce 14. až 16. století představuje jako celek (...) pozoruhodný fenomén, neboť oproti scholastickému racionalismu vrcholného středověku a novodobému racionalismu 17. století, ztělesněnému především v díle Descartově a Spinozově, je charakteristická touhou po novém, které má dvojí podobu: buď se realizuje

¹ Ač byl v oblasti přírodních věd proponentem decentralizovaného modelu vesmíru, který (na rozdíl od ptolemaiovského geocentrického modelu) má střed všude a obvod v nekonečnu – a prakticky předznamenal koperníkovský a keplerovský pohled na kosmos a sluneční soustavu – byl ve svých eklesiologických názorech, postojích a činech jedním z těch, kteří stáli na papežské straně, v opozici k demokratičtějšímu konciliárnímu modelu církve, který jen po krátkou dobu měl šanci ovlivnit hnutí církevní reformy, než dostal v podstatě smrtící ránu na pátém lateránském koncilu.

² CUSANUS Nicolaus. *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001. Úvodní studii napsal Pavel Floss. Z latinských originálů přeložili Jan Patočka, Karel Floss a Jan Sokol. Dále jen „Cusanus“.

³ Viz překlady děl Mikuláše Kusánského na webu Jaspera Hopkinse <http://jasper-hopkins.info/>, ze dne 3.4.2016. V případě, že překlad některého z použitých textů Mikuláše Kusánského nebyl k dispozici v češtině, přeložil jsem příslušnou část textu z angličtiny, používaje právě překlady Jaspera Hopkinse. Za svou nedostatečnost ohledně přímého překladu z latiny do češtiny se čtenáři omlouvám.

⁴ JASPERS Karl. *Nicolaus Cusanus*, München, 1966.

v nalézání nových významů v tradičních pojmech a výkladech, nebo se projevuje jako potřeba zásadně nové vize buďto části, či dokonce celé skutečnosti.

Ona touha po novém se prezentuje ovšem často jako touha po původním: humanisté baží po návratu ke klasické římské latinské literatuře, reformační hnutí v církvi se chce vrátit k prvotnímu křesťanství, renesance (...) se chce vrátit k původnímu zdroji veškerého lidského vědění a umění, tj. k přírodě.⁵

Mikuláš Kusánský je hledačem a novátorem, jenž dává sbohem scholastickému způsobu uvažování. Scholastický způsob diskursu nejprve představí tezi, o které se bude uvažovat, poté dá zaznít všem souhlasným a nesouhlasným hlasům, provede analýzu všech těchto svědectví, vše zváží a nakonec vysloví závěr.⁶ Styl Kusánského spíše představuje ideje, které autor považuje za nosné, protimluvné názory příliš nerozebírá a dává spíše vyniknout představené ideji tím, že argumentuje především v její prospěch. Přestože tento přístup může zavádět k pocitu zanedbání poctivého intelektuálního vypořádání se s protivníky, Kusánský je otevřený dialogu s oponenty, což činí například tak, že ke svým textům kvůli zpřehlednění přidává dodatky se základními tezemi⁷.

Proč závěrečná kvalifikační práce na téma Mikuláš Kusánský? V úvodu je dovoleno být poněkud osobním, a tak přidám několik příkladů, kdy mě texty Mikuláše Kusánského zaujaly, a kdy mě tato potřeba ponořit se do díla tohoto německého myslitele přinutila učinit tak prostřednictvím tohoto textu. Při svém předchozím studiu matematiky a fyziky jsem se setkal s hodnocením Mikuláše Kusánského jako předchůdce Newtona a Leibnitze, pokud jde o prolegomena k infinitezimálnímu počtu. Tím, že Kusánský ukazuje na jednotu protikladů, tedy například jednoty rovnosti přímky a zakřivenosti kružnice, kdy obě splynou, pokud poloměr kružnice roste nade všechny meze, otevřel pomyslné dveře k uvažování o nekonečně malém a nekonečně velkém z pohledu matematiky, a tím nepřímo umožnil teoretikům infinitezimálního kalkulu počítat nekonečně malé, či uvažovat nekonečně velké jako limity a meze matematického myšlení.

⁵ Cusanus, str. 25.

⁶ Cusanus, str. 27.

⁷ Viz např. přehled na konci spisu *De non-aliud* nebo *De apice theoriae*.

Kusánský svým pohledem na vesmír, jehož střed je všude a obvod v nekonečnu, naboural geocentrickou představu ptolemaiovského kosmu a umožnil tak později Keplerovi napsat:

Kvůli tomuto faktu považují Mikuláše Kusánského a další za božské, protože dali takovou váhu rozdílu mezi rovným a zakřiveným.⁸

Kusánský mě dále zaujal svým pohledem na theosi – divinizaci, či zbožštění, jako novoplatónského konceptu, který jinak v západní teologii, na rozdíl od myšlení východního křesťanství, nehraje tak významnou roli⁹. Ve své bakalářské práci¹⁰ na téma teologické antropologie v díle rumunského teologa Dumitru Stăniloae jsem se poprvé setkal s myšlením na téma proměny člověka Bohem zevnitř, tedy na téma theose, která v inspiracích Řehoře Nysského nebo Pseudodionýsia Areopagity či Maxima Vyznavače představuje jeden z vrcholů východního teologického uvažování a praxe¹¹.

Jak matematickou teologii, tak nauku o theosi spojuje jednotící prvek platónské novoplatónské inspirace. V osobě a v díle Mikuláše Kusánského se tyto dva proudy evropského myšlení propojují a vytvářejí zajímavou syntézu. Tento můj zájem o oba aspekty filosoficko-teologického díla Mikuláše Kusánského předznamenaly mou volbu a formovaly mé předporozumění (a má vlastní omezení), při čtení jeho textů a při studiu sekundární literatury o tomto renesančním mysliteli.

Ve své práci nejprve představím krátce životní běh Mikuláše Kusánského. Stručně naznačím hlavní dějinné proudy, které měly na práci a myšlení tohoto evropského renesančního autora významný vliv. V následujících kapitolách pak popíši kontext matematické teologie od antiky po Kusánského. Představím hlavní matematické koncepty, které Mikuláš Kusánský používá při ilustraci svých filosofických a

⁸ KEPLER Johannes. *Mysterium Cosmographicum*, viz zdroj online <http://www.keplersdiscovery.com/Cusanus.html>, 3.4.2016.

⁹ Lze schematicky a s jistým zjednodušením říci, že pro západní teologii je jedním z nejvýraznějších motivů téma spásy a vykoupení, kdežto pro východní teologii je soterologie součástí širšího pohledu teologické antropologie vrcholící v pojmu theose, tedy zbožštění člověka. Jde nicméně o rozdíl akcentů, nikoliv o zásadní, nepřekonatelnou dichotomii.

¹⁰ MIENCIL, Petr. *Člověk jako součást stvoření v teologii Dumitru Stăniloae: bakalářská práce*, vedoucí práce: prof. Ivana Noble, Ph.D. ETF UK Praha, 2014.

¹¹ Zejména v hesychastickém proudu východní spirituality.

teologických představ. Dále popíši tradici teologické diskuse o theosi – zbožštění, divinizaci člověka v historickém kontextu a nastíním Kusánského postoje k teologii theose, která je vyvrcholením teologické antropologie tohoto myslitele. Závěrem shrnu hlavní poznatky a poukáži jak na kontext Kusánského idejí v hlavním proudu teologického myšlení Západu, tak také na jeho inspirace východním křesťanstvím. Má hlavní metoda bude spočívat ve čtení textů Mikuláše Kusánského, které mají vztah jak k matematicko-teologickému způsobu myšlení autora, tak k jeho nauce o theosi. Pokusím se sledovat historickou linii témat své práce a mít na zřeteli souvislosti s předchůdci Kusánského, kteří podobná témata rozvíjeli, a kteří byli nebo mohli být inspirativními zdroji tohoto myslitele. Při studiu sekundární literatury o Mikuláši Kusánském se pak zaměřím na pokusy o interpretaci Kusánského myšlenek současným jazykem a o přiblížení jak ideových východisek, tak výsledků Kusánského přemítání soudobému čtenáři.

Mikuláš Kusánský stojí na konci středověku a na začátku novověku. Je subjektem a aktérem diskusí mezi demokratizujícím konciliárním aspektem eklesiologické diskuse a papežským absolutistickým nárokem, jehož se paradoxně stal proponentem. Kusánský stojí mezi matematikou na jedné straně, a filosofickou teologií na straně druhé. Je člověkem Západu, v jehož díle zaznívají inspirace východní teologie, a které pozoruhodným způsobem západnímu vzdělanému čtenáři své doby představuje. Kusánský je vždy člověkem na rozhraní, a proto stojí za to jeho texty i dnes číst a diskutovat. Tato práce necht' je skromným příspěvkem k této diskusi.

1. Životní cesta Kusánského

Bývá zvykem začít práci, která se věnuje jedné historické osobnosti, jeho nebo jejím životopisem. Rád bych se tomuto schématu vyhnul. V českém jazyce existuje velmi dobrý úvod do života a díla Mikuláše Kusánského¹², který nárys životní cesty tohoto renesančního myslitele představuje¹³. Shrňme klíčová data Kusánova života v přehledné tabulce¹⁴:

Rok	Hlavní události	Dílo
1401	Narozen v Kues na řece Mosele, nejstarší syn loďaře, vinaře a podnikatele Johaana Cryfftze (Krebs)	
1416	Nastupuje na univerzitu v Heidelbergu	
1417	Právnická fakulta univerzity v Padově	
1423	Doktorát z kanonického práva v Padově	
1424	Pobyť v Římě, hledání práce	
1425	Dostává beneficium (obročí) trierského biskupství ve městě Altrich. Na univerzitě v Kolíně nad Rýnem působí jako doktor kanonického práva. Studuje filosofii a teologii s Hejmerikem z Campo.	
1426	Účast na právním sporu o zdanění vína posílaného lodí z jednoho církevního statku na druhý ¹⁵ .	
1427	Sekretář a právní poradce arcibiskupa z Trieru.	
1428	Dostává pozvání k profesuře kanonického práva na univerzitě v Lovani, kterou odmítá.	

¹² Tedy antologie textů Mikuláše Kusánského, CUSANUS Nikolaus a FLOSS, Pavel. *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Vyšehrad, Praha 2001, dále jen „Cusanus“.

¹³ Cusanus, str. 15.

¹⁴ Převzato z textu: Morichimi Watanabe, Gerald Christianson, Thomas M. Izbicki: *Nicholas of Cusa – A Companion to his Life and his Times*, Ashgate, 2011.

¹⁵ Jde o spor o výši zdanění vína, posílaného lodní dopravou mezi kostelem sv. Mikuláše ve městě Bacharach do kostela sv. Ondřeje v Kolíně nad Rýnem. Tento spor prohrává, s konečnou platností se odmítá věnovat právní praxi, a začíná pracovat v církevní správě.

Rok	Hlavní události	Dílo
1429	V komunitě italských humanistů se stává známým objevitelem starých rukopisů.	
1432	Je vyslán na basilejský koncil, aby protestoval proti Rabanovi z Helmstadtu, který byl dosazen papežem. Členem koncilu se stává 29. února, a pracuje ve skupině, která se zabývá věroučnými otázkami.	
1433	Připojuje se k disputaci ohledně otázek týkajících se české reformace.	Vydává text <i>Opusculum contra Bohemorum errorem</i> , a také <i>De usu communionis</i> .
1434		Publikuje text <i>De concordantia catholica</i> a <i>De auctoritate presidendi</i> .
1435	Odmítá druhou nabídku na profesuru práva v Lovani. Stává se proboštem v městečku Münstermaifeld.	
1436		<i>De reparatione kalendarii</i> – návrhy na vylepšení juliánského kalendáře.
1437	Na basilejském koncilu se mění jeho přesvědčení. Z příznivce konciliární strany se stává zastánce papežství. V srpnu je poslán papežem Evženem IV. do Cařihradu, aby dohodl místo setkání koncilu pro sjednocení řecké a latinské církve. Vrací se zpět do Benátek s řeckým císařem, cařihradským patriarchou a dalšími církevními představiteli. Při plavbě na cestě zpět dostává podle vlastních slov „nebeský dar od Otce světla“, tedy mystický zážitek, který ho inspiruje k sepsání textu <i>De docta ignorantia</i> .	
1438	8. února připlouvá do Benátek. 16. března němečtí volitelé vyjadřují neutralitu mezi papežem a konciliární stranou.	
1439	Jako papežský vyslanec navštěvuje německý říšský sněm v Mohuči.	
1440		Dokončuje spis <i>De docta ignorantia</i> .

Rok	Hlavní události	Dílo
1441	Účastní se říšského sněmu v Mohuči a ve Frankfurtu.	<i>Dialogus concludens Amedistiarum errorem</i>
1442	Je účastníkem říšského sněmu ve Frankfurtu.	<i>Epistola ad Rodericum Sancium de Arevalo.</i>
1443		<i>De coniecturis.</i>
1444	Účastní se říšského sněmu v Norimberku.	
1445		<i>De Deo abscondito. De quaerendo Deum. De filiatione Dei. De geometricis transmutationibus. De arithmetis complementis.</i>
1446	Účastní se říšského sněmu ve Frankfurtu, kam je poslán papežem Evženem IV.	<i>De dato patris luminum. Coniectura de ultimis diebus.</i>
1447	Je účastníkem říšského sněmu v Aschaffenburgu v roli papežského vyslance.	<i>De genesi.</i>
1448	Dne 20. prosince jej papež Mikuláš V. jmenuje kardinálem.	
1449		<i>Apologia doctae ignorantiae.</i>
1450	Je jmenován biskupem v Brixenu a na konci roku odjíždí na vizitační cestu jako papežský legát.	<i>Idiota de sapientia. Idiota de mente. Idiota de staticis experimentis. De circuli quadratura.</i>
1451	Vizitační cesta v Německu a v Nizozemí.	
1452	Přijíždí do Brixenu.	
1453	Dne 29. května je dobyt Cařihrad. Pokusy o reformu diecéze z pozice brixenského biskupa. Zhoršení konfliktu s knížetem Zikmundem Habsburským.	<i>De pace fidei. De visione Dei. De theologis complementis.</i>
1454		<i>De mathematicis complementis.</i>
1457	Opouští Brixen, uchýlí se následkem konfliktu a obav o svůj život před Zikmundem Habsburským na vzdálený hrad Buchenstein v jižním Tyrolsku.	<i>De caesarea circuli quadratura.</i>
1458	Nový papež Pius II. povolává Kusánského do Říma. Zakládá špitál sv. Mikuláše v rodném městě Kues.	<i>De beryllo. De mathematica perfectione.</i>
1459	V nepřítomnosti papeže, který se účastní koncilu v Mantově, je Mikuláš jmenován legátem města Říma ve světských věcech.	<i>De aequalitate. De principio. Reformatio generalis. Aurea propositio in mathematicis.</i>

Rok	Hlavní události	Dílo
1460	Návrat do Brixenu. Je obklíčen a zajat na hradě Bruneck a je přinucen podepsat pod hrozbou násilí ponižující smlouvu. Prchá a vrací se do Říma.	<i>Triologus de possess.</i>
1461	V Římě onemocní a sepisuje závěť. Pobyt ve městě Orvieto, představuje plán reformy církve.	Polemický spis s islámem na základě latinského překladu koránu: <i>Cribratio Alkorani</i> (doslova: prosévání koránu).
1462	Pobyt v Orvieto.	<i>De non aliud.</i>
1463	Navštívuje klášter Monte Oliveto na obláčku noviců.	<i>Dialogus de ludo globi. De venatione sapientiae.</i>
1464	Odjíždí z Říma do Ancony. Onemocní ve městě Todi, zde sepisuje poslední verzi závěti, a 11. srpna umírá. O tři dny později umírá papež Pius II.	<i>Compendium. De apice theoriae.</i>

1.1. Vlivy, události, osoby

Jaké bylo myšlenkové prostředí doby Mikuláše Kusánského? Pokusme se vyjmenovat některé hlavní vlivy, události a osoby, které měly na německého filosofa a teologa formační vliv. Bez ohledu na úplnost a bez ambice na vyčerpávající popis doby druhé třetiny 15. století, kdy Kusánský žil a pracoval, a kdy sepsal svá hlavní díla, byl Mikuláš Kusánský ovlivněn koncem vrcholně středověkého paradigmatu a nástupem renesance – s důrazem na humanismus, prameny, studium jazyků, pohledem na člověka jako střed zájmu humanitních (a nastupujících přírodních) věd. Teologie této doby reflektuje překonané dvoj- a trojpapežství, konciliární hnutí se potýká s nároky papežského centralismu a v praktické oblasti se etabluje v mnoha zemích nový akcent na praktickou spiritualitu laiků, známou pod názvem *devotio moderna*. Následující přehledy formativních vlivů chtějí poukázat na sepětí dobových myšlenkových proudů s dílem a myšlením Mikuláše Kusánského.

1.1.1. Konciliární hnutí

Počátky konciliární teorie, tedy myšlenky, že nejvyšší autoritou v otázkách učení a mravů v církvi je všeobecný koncil, sahají do období papežského schizmatu v letech

1378 – 1417, i když náznaky této teologické nauky jdou pravděpodobně ještě hlouběji do minulosti, konkrétně do středověkého kanonicko-právního myšlení. Formy konciliárního hnutí v 15. století jsou rozšířenou formou původně skromných návrhů Konráda Gelnhausena a Jindřicha z Langensteinu, dvou německých mistrů teologie na pařížské univerzitě, kteří roku 1379 ve svých spisech přinesli myšlenku, že koncil má autoritu jak nad papežem, tak také na kardinály a nad všeobecnou církví¹⁶. Na kostnickém koncilu tato myšlenka získala převahu, a kostnickému koncilu se skutečně podařilo ukončit velké západní schizma. Konciliární hnutí vrcholí na basilejsko-florentském koncilu, který se bohužel nepodařilo pro malou účast koncilních otců dokončit s hmatatelnými výsledky či výstupy. Selhání tohoto koncilu a jeho vyznění do prázdna znamenalo posílení papežské strany a nárůst centralizace římské kuriální moci. Konečným vítězem sporu se stalo papežství, které na pátém lateránském koncilu (jistě ne bez viny konciliaristů, kteří projevíli nejednotnost a neschopnost prosadit svůj koncept v širším myšlenkovém podhoubí teologie a církevního práva) ústy papeže Julia II odsuzuje konciliární teorii a prosazuje svrchovanost papežského primátu nad koncily.

Mikuláš Kusánský je zprvu zastáncem konciliárního hnutí, a ve svém raném díle *De concordantia catholica*, které napsal v období počátku rokovaní basilejského koncilu, je přesvědčivým zastáncem konciliární teorie. Pro Mikuláše Kusánského je základ papežské moci v Kristově příslibu Petrovi podle Mt 16,18. Na rozdíl od ostatních konciliaristů však Kusánský má za to, že Petrova moc je uvnitř církve, nikoliv nad církví. Společně s tímto názorem Kusánský (podle patristického vzoru) považuje všechny biskupy za nositele Petrova odkazu a bere za daný fakt, že „kdo poslouchá biskupy, poslouchá Krista“.¹⁷

Ve svém pozdějším díle *Reformatio Generalis* však Kusánský od konciliárního hnutí ustupuje a také svým kariéřním postupem na papežském dvoře se v druhé polovině svého života stává přesvědčeným zastáncem opačné strany. Konec konciliárního hnutí v 15. století a jeho odsouzení pátým lateránským koncilem však neznámá, že myšlenkové podhoubí konciliární teorie bylo zcela potlačeno. Stojí za zmínku, že

¹⁶ LACOSTE, Jean-Yves (editor). *Encyclopedia of Christian Theology*, Routledge, London, 2005, heslo Conciliarism

¹⁷ VALLIERE Paul. *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

například galikanismus je považován za francouzskou verzi konciliární teorie. Fakt, že ještě v 19. století první vatikánský koncil má potřebu deklarovat primát papeže jak ve věroučných nebo morálních otázkách, tak primát jurisdikční nad celou církví, odkazuje na doutnající myšlenkový konflikt, který odsouzením pátým lateránským koncilem nebyl zcela vykořeněn, a který se v pozdější historii tu s menší, tu s větší intenzitou rozhořoval. Některé křesťanské církve a skupiny konciliární teorii stále mají za validní – jmenujme například anglikatolické hnutí v Church of England, starokatolické církve nebo východní pravoslavné církve. Dokument *Lumen gentium* druhého vatikánského koncilu sice nezměnilo učení prvního vatikána, avšak zjemnilo papežský nárok naukou o spoluúčasti kolegia biskupů na věroučném nebo jurisdikčním primátu římského biskupa.

1.1.2. Novoplatónská filosofie a křesťanství

Mikuláš Kusánský je obecně považován za jednoho z představitelů křesťanského humanistického proudu, inspirovaného novoplatónskou tradicí. Křesťané patristické doby nacházeli často v novoplatónské filosofii významné myšlenkové zdroje. Řečtí otcové jako Basil Veliký, Řehoř Naziánský nebo Řehoř Nysský v mnoha směrech rezonují s některými novoplatónskými koncepty. Podobně se k novoplatonismu stavěl mladší Augustin z Hippo, který byl bezesporu inspirován širokým proudem této filosofické tradice. Proklos, helénistický filosof žijící v 5. století byl jedním z významných myslitelů novoplatónské filosofie a jedním z jeho křesťanských epigonů byl Pseudodionýsius Areopagita. Areopagitovy spisy *O nebeské hierarchii*, *O církevní hierarchii*, *O mystické teologii* a další posloužily jako zdroj inspirace pro latinsky píšících autorů, jako byl například Jan Scotus Eriugena (přibližně 810 – 877) nebo Robert Grossteste (přibližně 1170 - 1253). Myšlení těchto teologů později inspiruje Tomáše Akvinského a ještě později také Mikuláše Kusánského.¹⁸ Novoplatónské tóny lze vysledovat také v dílech Alberta Velikého (přibližně 1200 - 1280), či ve spisech Mistra Eckharta (1260 - 1328).

¹⁸ MORIMICHI, Watanabe, CHRISTIANSON, Gerald a Thomas M IZBICKI. *Nicholas of Cusa : a companion to his life and his times*. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011., str. 67. Novoplatónská stopa je patrná zejména v dílech *De docta ignorantia* nebo *De coniecturis*.

Připomeňme pro úplnost, že novoplatónské inspirace měly velký význam také pro židovské a muslimské učence středověku. Snad nejpozoruhodnějším jménem z mimokřesťanských autorů ovlivněných novoplatonismem je židovský myslitel Ibn Gabriol (1021 - 1058), z jehož díla v tomto kontextu stojí za zmínku text *Pramen života*. Významným muslimským autorem byl Ibn Sina, tedy Avicenna (980 - 1037), lékař, jehož text *Kánon medicíny* ve své době měl obrovský vliv, nejen v muslimském světě.¹⁹

V textech Mikuláše Kusánského lze vysledovat častý výskyt pojmu Jednota nebo Jedno – *Unum*, což je základní novoplatónský koncept, který křesťanská tradice čte ve smyslu počátku všeho, tedy Boha. Kusánský ztotožňuje *Unum* s Bohem a dává mu přídomek *Centrum totius vitae*, střed všeho života.²⁰

1.1.3. Humanismus

Termín humanismus má mnoho vrstev a významů, a byl vytvořen na počátku 19. století, kolem roku 1808 německým filosofem a reformátorem školství Friedrichem Immanuellem Niethammerem. Titul *humanista* lze vystopovat zpětně až do druhé poloviny 15. století, a jeho značné rozšíření je doloženo v 16. století. Humanista bylo jméno učitele nebo studenta humanitních věd, *studia humanitatis*. Tento termín *studia humanitatis* je pak doložen v dílech Cicerona (106 – 43 př. n. l.) nebo Aula Gellia (přibližně 130 - 180).

Pokud jde o humanisty bezprostředně předcházející době Mikuláše Kusánského, je potřeba zmínit jméno Eneáše Sylvia Piccolominiho (1405 – 1464), pozdějšího papeže Pia II., známého mimo jiné také jeho odmítavým postojem ke snaze Jiřího z Poděbrad o potvrzení basilejských kompaktát, nebo pronásledováním členů nově vznikající Jednoty bratrské. Piccolomini je také autorem textu *Historia Bohemica*, která se stala na dlouhou dobu zdrojem informací o zemích české koruny a o husitském hnutí pro okolní Evropu.

Je otázkou, zda Mikuláš Kusánský byl typickým představitelem renesančního humanismu. Jeho inspirace v oblasti filosofie, matematiky či teologie jsou bezpochyby

¹⁹ Morimichi, str. 67.

²⁰ Morimichi, str. 68.

vztaženy často k textům italských současníků. Kusánský sám svým filologickým zájmem a svým úsilím o studium starých rukopisů je v tomto smyslu dítětem své doby, která byla humanismem prodchnuta. I když jeho latinský styl není v žádném případě srovnatelný s texty ostatních renesančních humanistů²¹, jeho časté užívání formy dialogu bezesporu čerpá ze soudobé literární formy, která dialogu jako literární formě velice přála. Nejvýznamnější průkaznost o myšlenkovém sepětí Kusánského s humanistickým myšlením jeho doby je ovšem jeho knihovna (nyní se nachází ve špitále, který Kusánský ve svém rodném městě Kues vybudoval), a která je příkladem knihovny humanistického učenice *par excellence*.

²¹ Kristelle: *A Latin Translation*, in Morimichi, str. 62.

2. Teologická kosmologie Kusánského

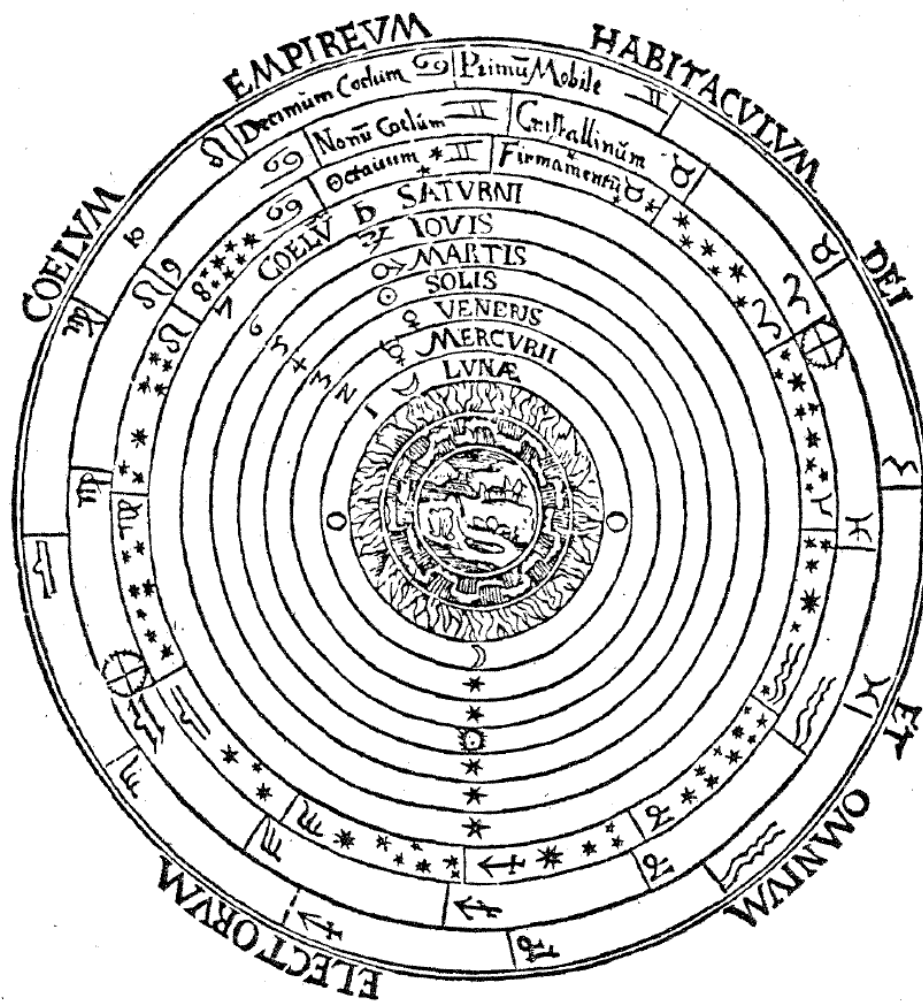
2.1. Světový řád

Pohled na kosmos v textech Mikuláše Kusánského naznačuje, že jeho odmítnutí geocentrického ptolemaiovského modelu vesmíru se Zemí ve středu a s nehybnou sférou nebes jako místa přebývání Boha, nepochází z astronomických měření nebo přírodovědeckých kosmologických úvah. Kusánský není předchůdcem Koperníkovým ve smyslu vědecké inspirace nebo myšlenkové závislosti²². Vesmír v textech Mikuláše Kusánského je vyjádřením, rozvinutím (*explicatio*) Boha samotného. Boha Kusánský chápe jako nerozdělitelnou jednotu (*complicatio*), tedy zavnutí a jako myslitelné maximum bytí. Toto *complicatio*, zavnutí, je natolik těsné a pevné, že v sobě zahrnuje protikladné vlastnosti všech bytí. Pro myšlení Mikuláše Kusánského je charakteristický pojem *contractio*, kontrakce, což je koncept jednotlivých stvořených bytí, která v sobě kontrahují různé vlastnosti celého univerza, podle charakteru vlastního bytí, a podle specifické individuality toho kterého stvořeného bytí.

Kusánský (dlouho před Koperníkem, Keplerm nebo Galileim) na základě odmítnutí privilegované pozice Země v kosmu považuje materiál Země za stejně hodnotný, jako matérii ostatních planet, Měsíce, Slunce nebo hvězd. V pohledu geocentrického modelu je Země viděna jako neušlechtilá, hrubá, protože sestává z živlů země či vody, na rozdíl od živlů vznešenějších, lehčích, jako jsou vzduch a oheň, případně v některých modelech nebeský éter. Pro Kusánského tento pohled na ose *neušlechtilý – vznešený* není rozhodující, a dává stejnou vznešenost hmotě, ze které se utvořena Země, jako hmotě, ze které sestává Slunce nebo hvězdy.

²² KOYRÉ, Alexandre. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: John Hopkins Press, 1957, str. 11.

Schema huius praemissa diuisionis Sphaerarum.



Obr. 1: Geocentrický model kosmu se Zemí v centru, kolem níž se nacházejí jednotlivé sféry, počínaje lunární, až po tzv. desáté nebe – Primum Mobile (první pohybující se, nebeská klenba), za kterým se nachází teologické nebe, tedy místo, kde přebývá Bůh.²³

2.2. Vztah celku a částí

Mikuláš Kusánský odmítl model vesmíru s pevně umístěným středem, který se nachází v zemském nitru, a s nebesy a planetami, které jsou vytvořeny z jiné matérie, než planeta

²³ Petr Apian – *Cosmographia*, zdroj online: <https://archive.org/details/cosmographiaapia00apia>, str. Fo.3

Země. Pro Kusánského je kosmos nekonečný a bez hranic, v jeho pojetí jde o nekonečnou kouli, jejíž střed je všude a jejíž obvod nikde. Objekty v kosmu jsou si podstatně rovny – není rozdíl ani ontologický, ani významový mezi Zemí a například planetou Venuší nebo Sluncem. Pohled Kusánského na kosmos – především optikou astronomie a harmonie („*musica*“), tedy dvou ze čtyř nauk kvadrivia – ohlašuje koperníkovský obrat a dokonce jej jistým způsobem předbíhá²⁴. V pohledu Mikuláše Kusánského sice neexistuje nikoliv fyzický střed vesmíru, kosmologický střed však ano. Tímto středem je člověk ve smyslu obývání „střední zóny“, tedy *secundum caelum* ve schématu dvou protínajících se pyramid konceptu tzv. velké domněnky²⁵. V člověku se spojuje mnohost hmoty s jednotou ducha, v něm se protínají principy jednoty a mnohosti, člověk se nachází v místě symetrie, zrcadlení. Schopnost poznávat jak svět hmotný (*primum caelum*) tak svět duchovní (*tertium caelum*) je umožněna právě místem přebývání lidského rozumu v centrální oblasti průniku pyramid jednoty a mnohosti. Protože v této zóně přebývá více lidských bytostí, lze tak koncept Mikuláše Kusánského označit jako multifokální koncept kosmologického²⁶ středu.

2.3. Stvoření jako tajemství

Jakým způsobem lze smířit zdánlivě protikladná tvrzení o tom, že Bůh je nevýslovně transcendentní (a tedy jiný, vzdálený, neuchopitelný) na jedné straně, a přesto poznatelný, viditelný a pochopitelný z náznaků a stop ve stvoření na straně druhé? Velké téma Mikuláše Kusánského je tzv. učená nevědomost – *docta ignorantia*. Na straně jedné jsme v poznávání světa odkázáni na své smysly, poznáváme svět prostřednictvím rozlišování, porovnávání a hodnocení věcí. Lidské poznání v jeho logice je založeno na principu zákazu kontradikce (zákaz sporu). Nelze současně říci, že o stvořené věci platí současně jak výrok A, tak negace výroku A. Na zcela jinou půdu se ovšem dostáváme, pokud uvažujeme Boha. Bůh je bytí zcela jiného řádu, Bůh pro Kusánského překračuje jakoukoliv kontradikci nebo spor. Poznání Boha člověkem prostřednictvím smyslového

²⁴ Koperník zachovává střed vesmíru, jen do něj klade Slunce. Na rozdíl od Koperníka Kusánský žádný střed vesmíru nepostuluje. Neexistuje privilegované místo v kosmu, všechna místa v kosmu jsou stejně významná.

²⁵ Viz kapitola s názvem „Velká domněnka“.

²⁶ Míňeno – ve smyslu teologické kosmologie.

nebo rozumového uchopení není v principu možné. Cesta k Bohu se otevírá pouze tehdy, pokud si uvědomíme ohraničení a nemožnost uchopit Boha cestou smyslového a rozumového poznání.²⁷ Pro Mikuláše vede cesta k transcendentnímu Bohu prostřednictvím apofatické teologie. Stvořený svět vidí jako scénu božského tajemství, neuchopitelnosti a transcendence.

V textu *De docta ignorantia* Mikuláš Kusánský dává druhé kapitole nadpis: *Quod esse creaturae sit inintelligibiliter ab esse primi*, tedy „O tom, že stvořené bytí pochází nepochopitelným způsobem z prvního Bytí“.²⁸ Počátek stvoření, tedy akt samotného tvoření světa Bohem nám uniká.²⁹ Fakt, že Bůh sám je tajemstvím, není sám o sobě překvapující. Pozoruhodná je však skutečnost, že tajemství není pouze atributem Boží jinakosti, nýbrž také atributem stvořeného světa³⁰. Ze stejného důvodu je také pokus najít „jméno stvořeného“ podobně nesnadný jako najít vhodné „jméno Boží“.

*Tudíž, odvozené bytí není pochopitelné, protože Bytí, z něž je odvozeno není pochopitelné – podobně jako přidané bytí případku není pochopitelné, je-li podstata k níž je přidáváno, nepochopitelná. A proto stvoření nelze nazvat „jedno“, protože pochází z Jednoho, ani jej nelze nazvat „mnohost“, protože své bytí odvozuje z Jednoho, ani jej nelze nazvat současně „jedno“ a „mnohost“.*³¹

Zde Mikuláš Kusánský paradoxním jazykem zachycuje charakter stvořeného, v němž nacházíme – podobně jako v Bohu – aspekt jednoty a současně aspekt mnohosti, přičemž nelze jednoduchým způsobem uchopit oba aspekty současně. Stvořený svět má účast na Božím bytí, včetně jeho transcendence a neuchopitelnosti. Stvoření samo je nekončící tajemství. Nejen duchovní věci, ale také hmotný svět je plný tajemství, jehož poznání je možné cestou učené nevědomosti. Tento Mikulášův přístup je v kontrastu

²⁷ Zdroj online: *New World Encyclopedia*

http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nicholas_of_Cusa#Of_learned_ignorance:_The_limits_of_human_understanding_and_mystic_unity_with_God, dne 2.2.2016

²⁸ Viz *De docta ignorantia*, zdroj online <http://jasper-hopkins.info/DI-II-12-2000.pdf>, kapitola druhá, hlava 98, dne 2.2.2016.

²⁹ HUDSON, Nancy J. *Becoming God: the doctrine of theosis in Nicholas of Cusa*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007, str. 94.

³⁰ Srv. Hudson, str. 47.

³¹ Vlastní překlad z anglického překladu textu *De docta ignorantia*. Zdroj online <http://jasper-hopkins.info/DI-II-12-2000.pdf>, hlava 100.

s obvyklým paradigmatem – Bůh je transcendentní, nekonečný, nepoznatelný, a v protikladu stvořený svět je nám blízký, uchopitelný, popsatelný. Kusánský zde předznamenává, i když nechtěně, pocit moderní vědy, která při zodpovězení jedné otázky nachází několik dalších záhad. Přestože je svět pro Kusánského neuchopitelný jako celek, není to pro něj důvod vzdát se snahy kontemplovat stvořený svět. Naopak, jeho zájem o přírodní vědy (vzpomeňme například spis *Idiota de staticis experimentis* – Soukromník o zkušenostech s vahami)³² je přítomný v celém jeho tvůrčím písemném odkazu. Kusánský je ohromen a fascinován krásou světa, která ho ponouká více a více se ponořit do logiky, účelnosti a struktury stvořeného, aby stále více a více docházel k poznání, že nádheru kosmu (mikro i makro) nelze lidsky uchopit definitivním způsobem.

2.4. Jazyk, metafora, paradox

Mikuláš Kusánský si jasně uvědomuje hranice jazyka výrokové (aristotelské) logiky, pokud jde o možnost popsat skutečnosti vymykající se běžné zkušenosti. Odmítá jazyk *analogia entis*, tedy možnost na základě podobností Bytí a bytí odvozovat tvrzení o Bohu, která se opírají o zkušenost ze stvořeného světa. Podobně si je vědom hranic oblasti, kterou nám může pomoci negativně vytýčit apofatický přístup k popisu božské skutečnosti. Mikulášův přístup ve smyslu pokusu najít vhodnou jazykovou metodu pro uchopení transcendentní skutečnosti božské reality je rámován snahou použít paradoxní jazyk. Mikuláš Kusánský vidí Boha jako Maximum i jako Minimum, a jako současně Maximum i Minimum – *coincidentia oppositorum*. Je-li Bůh dobrý, nelze dobrotu Boží chápat jen jako dobrotu Boží. Tento atribut božské skutečnosti se jen vzdáleně podobá „dobrotě člověka“ a nelze jej bez dalšího přirovnávat analogicky k „dobrotě Boží“. Přístup *coincidentia oppositorum* je charakteristický pro rané myšlení Kusánského díla. V pozdějších letech si Mikuláš Kusánský uvědomoval, že logika paradoxního jazyka a s ní související „učená nevědomost“ staví člověka před mystériem nevědění.

Jazyk Mikuláše Kusánského odmítá snahy o hledání paralel mezi atributy božské a lidské reality. Místo toho si je vědom, že nelze v aristotelské logice *ano-ne* uchopit

³² Cusanus, str. 244.

transcendentní skutečnosti Božího bytí. Jsme ukotvení v naší antropocentrické perspektivě.³³ Východiskem je pro Kusánského jazyk metafory a paradoxu, jen tak se lze vymanit z pout jazyka vázaného na lidskou skutečnost. Použití paradoxního jazyka v teologii byl vlastní Mistru Eckhartovi. Lze se jen dohadovat, zda Mikulášova inspirace pochází z četby děl tohoto německého mystika, nebo zda je pramenem Kusánského paradoxního diskursu jeho matematická zkušenost. Pouze paradoxní jazyk je schopen vyjádřit základní kameny stavby křesťanské teologie v úplnosti, ať jde o nauku o Trojici jako Bohu s aspektem jednoty a mnohosti současně, anebo o chalcedonské christologické dogma o dvojí přirozenosti v Ježíši Kristu. Matematickým jazykem vyjadřuje paradox Trojice na příkladu nekonečné přímky a nekonečného trojúhelníku, které splývají v jedno:

Je totiž nutno ve věcech božských, pokud to jen lze, zachytit věci rozporné jednoduchým pochopením, a to tak, že jim předjímavě zabráníme; například není dovoleno, abychom v božství chápali rozlišnost a nerozlišnost jako dvě rozporné věci, nýbrž obojí, pokud je ve svém velejednoduchém předchůdném počátku v předchozí podobě, v níž rozlišnost a nerozlišnost není ničím různým, potom se dá jasněji pochopit, že trojnost a jednost je totéž.

Paradoxní jazyk, který Mikuláš Kusánský používá pro uchopení tajemství jednoty a mnohosti v Bohu (tedy ve smyslu traktátu *De Deo uno* a *De Deo trino*) přiřazuje Otci, Synu a Duchu aspekty Jednoty, Rovnosti a Spojení. Přestože jsou Kusánského inspirace mnohdy novoplatónské, lze říci, že aspekt mnohosti (tedy Trojice) v Bohu nechápe jako výraz nestálosti nebo proměnlivosti, což je v přímém protikladu k platónské tradici, která božské spojovala s neměnností a stálostí, zatímco hmotný svět mnohosti dávala do souvislosti s degradací božského principu v hmotě. Pro Kusánského je jak jednota, tak mnohost v Bohu myslitelná pouze jako obé současně, a nikoliv v opozici, odděleně.

Pokud Mikuláš Kusánský používá paradoxní jazyk (tedy pokud klade vedle sebe výroky, které si v binární, aristotelské logice navzájem odporují), činí tak s plným vědomím toho, že zákon o vyloučení kontradikce (platí buď výrok A nebo jeho negace) je nedostatečným prostředkem pro popis božské reality.

³³ Hudson, str. 103.

Jestliže zrak nemůže být nasycen viděním, ani ucho slyšením, pak o to méně může být intelekt uspokojen chápáním. Proto neplatí, že to, co intelekt chápe je také to, co intelekt plně uspokojí, a je tedy je cílem intelektu. Na druhé straně, to, co intelekt vůbec nechápe, jej také nemůže zcela uspokojit. Naopak, je zcela uspokojen pouze tím, co chápe bez toho, aby pochopil. Protože poznatelný objekt, který intelekt chápe, nemůže zcela uspokojit intelekt – a stejně tak jej nemůže uspokojit poznatelný objekt, který intelektu není znám.³⁴

Lidské chápání a jazyk, který používáme, jsou omezené – proto Kusánský má za to, že použití paradoxního jazyka neodporuje zákonům logiky – protože božská skutečnost je nad možnostmi jazyka a nad běžnou lidskou zkušeností. Přesné definice a zákaz kontradikce jsou nástroje, jak naše poznání posunout dále, nicméně nelze prostřednictvím definic a logických zákonů pojmout ontologii božské reality a uchopit ji zcela a úplně.

2.5. Epistemologie Mikuláše Kusánského

Učená nevědomost je jedním z charakteristických konceptů Kusánského filosofické teologie. V tomto termínu se prolínají aspekty negativní, apofatické teologie, společně s poznáním, že víra a její nároky mohou být vyjádřeny snad jedině paradoxním jazykem. Přestože Bůh sám přebývá v nepřístupném světle, což slovy Mikuláše Kusánského můžeme parafrázovat „je potřeba se vzdát snahy vědět, abychom dosáhli vědění“, nelze Kusánského podezírat z antiintelektuálního tažení. Mikuláš sám celý život nasával texty, ideje a koncepty jiných, aby je pak tvořivým způsobem přepracoval – sám je autorem mnoha spisů, ve kterých Kusánský prokazuje svou vzdělanost, erudici a znalost obrovského korpu křesťanské a předkřesťanské literatury. Zde platí ovšem biblické: *Moudrost pronikavě volá na ulici, na náměstích vydává svůj hlas.*³⁵ Současně také však: *Na výsostech jsem přebývala, můj trůn je na sloupu oblakovém.*³⁶ Pro epistemologii Mikuláše Kusánského platí, že pravda má oba aspekty – demokratický a současně aristokratický.

³⁴ Vlastní překlad z anglického překladu textu *De Visione Dei*, <http://jasper-hopkins.info/dialecticalmysticism.pdf>, str. 713, hlava 74. 2.2.2016.

³⁵ ČEP. Přísloví 1, 20.

³⁶ ČEP. Sírachovec 24, 4.

Na jedné straně zjevnost pravdivosti toho, co je v lidském životě skutečně důležité je nasnadě a není potřeba zvláštního vzdělání k tomu, žít správně a dobře, milovat pravdu a řídit se jí. Na straně druhé ovšem platí, že chce-li filosof nebo teolog zařadit svůj pohled do proudu lidské a křesťanské tradice, pak se bez vzdělání a diskursu, který k vzdělání patří, nepohne z místa.

Mikuláš Kusánský je autorem několika spisů, jejichž hlavní postavou je tzv. Soukromník. Jde o český pokus vystihnout latinské slovo *Idiota*. Jak píše Pavel Floss, toto slovo má kořen v řeckém *idiotes*, tedy člověk, který se stará o soukromé záležitosti, jehož protipólem je politik, který se stará o věci *polis*, věci veřejné. Hodnocení politika v klasickém Řecku bylo vyšší než soukromníka. Slovo *idiota* nabývá v latině pejorativního významu, hrubec, ignorant.³⁷ U Kusánského jde však veskrze o kladnou postavu, která vystupuje ve spisech jako *Idiota de sapientia* (Soukromník o moudrosti), *Idiota de mente* (Soukromník o mysli) či *Idiota de staticis experimentis* (Soukromník o pokusech s vahami). Tím, že Kusánský použije postavu, jejíž jméno evokuje hrubost a nevzdělanost, a dává jí do úst své výroky, chce zdůraznit především radikální demokratičnost pravdy. *Idiota* je sokratovská postava, která k moudrosti dospívá pozorováním světa, života a lidí. Tím, že Kusánský používá tuto paradoxní figuru, chce naznačit nutnost pokory při pokusech dojít k pravdě, a současně škádlí ty, kteří kladou přílišný důraz na formální vzdělání a tradiční autority. Soukromník si klade zdánlivě jednoduché otázky, a v dialogu s Filosofem – to je druhá osoba jeho textů, antipod a myšlenkový partner Soukromníka, znalec tradic a filosofie, který však stojí v údivu, když Soukromník nově a tvořivě proniká za spory filosofických škol a nalézá překvapivě jednoduchá a elegantní řešení složitých otázek.³⁸

Proces hledání pravdy u Mikuláše Kusánského znamená zapojit rozum tam, kde se jedná o otázky, na něž typicky odpovídá víra, a naopak. Celý koncept učené nevědomosti a použití paradoxního jazyka tímto směrem dialogu víry a rozumu ukazuje. Mysl, která je subjektem i objektem moudrosti, je odrazem věčné, nekonečné Moudrosti. Pro Kusánského je místem, kde dochází k theosi, především mysl, intelekt, rozum. Kristus, jako pravzor theose, je současně Slovo, Moudrost. U Kusánského tedy platí, že theose je

³⁷ Cusanus, str. 195.

³⁸ Cusanus, str. 195.

pronikání Moudrostí skrze naši mysl, která se stává moudrou v kontemplaci pravdy, vyslovené Slovem.³⁹ Smyslový svět je v konečném důsledku cestou Boha k člověku, kde se mu dává poznat ve stvořených věcech. Stvořené věci jsou symboly božského a současně „výroky“ Boha směrem k lidem. Pokud postupně intelekt proniká za význam těchto znaků ve stvořeném světě, dostává se do modu poznání, kdy vidí Boha tváří v tvář, bez nutnosti smyslových vjemů:

Ale protože tyto způsoby zjevení Boha jsou intelektuální, pak přestože Bůh nemůže být pochopen tak jak je, nicméně bude viděn v čistotě našeho intelektuálního ducha, bez zatemňujících smyslových vjemů. A toto vidění je pro intelekt čisté a „tváří v tvář“. Tento způsob manifestace absolutní pravdy je nejvyšší, živé štěstí intelektu, který má radost z Pravdy, kterou je Bůh, bez nějž intelekt nemůže být šťastný.⁴⁰

Theose v tomto smyslu je stávání se dítětem Božím (*filiatio*) tak, že se člověk zbavuje vší mnohosti a různosti, takže ve věcech stvořeného světa zakouší jednotu věcí, založenou v Bohu. Bůh je „rozvinut“ ve všech věcech. Deifikaci člověk zakouší tehdy, když jednota stvoření splývá s jednotou Boží.⁴¹ Je zjevné, že nauka o theosi Mikuláše Kusánského je velmi „intelektuální“ ve smyslu zasažení především intelektu, jako nejvyššího a vpravdě lidského aspektu existence člověka. Rozumová duše člověka nahlíží pravdu o sobě a reflektuje sebe sama. Protože život duše, tedy to, z čeho se duše sytí ve vlastním slova smyslu, je Moudrost sama, znamená to, že duše je k Moudrosti přitahována, v ní nachází zdroj života, plnost a nesmrtelnost. Současně ovšem, jak zmiňuje Kusánský v textu Soukromník o mysl, je latinské slovo *mens* spojeno s pojmem pro míru, měření, *mensura*. Mysl je tedy to, co poměřuje věci stvořeného světa i sebe samu. V tomto poznání mysl směřuje k Jednomu:

Filosof: Je mi divné, soukromníku, že mysl, jež nese, jak pravíš, své jméno od měření, usiluje tak snažně o to, aby měřila věci.

³⁹ Hudson, str. 156.

⁴⁰ *De Filiatione Dei*, kniha III, hlava 62. <http://jasper-hopkins.info/DeFiliatione12-2000.pdf>, str. 346. 2.2.2016.

⁴¹ *De Filiatione Dei*, kniha III, hlava 70., str. 349.

Soukromník: Dělá to za tím účelem, aby dospěla k míře sebe samé. Je mysl totiž živá míra, která tím, že měří jiné věci, dosahuje vlastní schopnosti. Dělá totiž vše, aby poznala sebe, ale přestože hledá ve všem svou vlastní míru, nenalézá ji nikde jinde než tam, kde všechno je jedno. Tam je její pravdivá přesnost, ježto tam je její přiměřený pravzor.⁴²

Zde vidíme, jak Mikuláš Kusánský vrací do hry svůj antropologický koncept, tedy člověka jako obrazu Božího. Mysl dosahuje svého vrcholu tehdy, jestliže zakouší, vnímá, "měří" Boha, nejprve ve stvořených věcech a pak také přímo, bez prostředkování kosmu. Bůh se v duši odráží, takže intelekt zakouší jednotu všeho v Bohu, ...*"a tak vytváří theologické myšlenky, v nichž spočine s radostným klidem jakoby u konečného cíle všeho chápání v nejrozkošnější pravdě svého života – což je způsob, o němž se nikdy nedá povědět dosti."*⁴³

⁴² Cusanus, str. 226.

⁴³ Cusanus, str. 219.

3. Matematická teologie Kusánského

3.1. Úvod

Čte-li moderní člověk spisy Mikuláše Kusánského, které se pouštějí na podivuhodné pole průniku matematiky s teologií, tedy zejména texty jako *De docta ignorantia* nebo *De ludo globi*, může to v něm zanechat rozporuplné pocity. Vycházejí z toho, že v dnešním narativu víry je Bůh především Logos, tedy ten, který mluví, který s člověkem komunikuje, který lidem sám sebe sděluje, překvapí čtenáře Kusánského odvaha, s jakou německý teolog a matematik patnáctého století přiřazuje matematickým pojmům teologické významy. Posudme například tento text z 19. kapitoly spisu *De docta ignorantia I*:

Nyní se poučme nevědění o tom, co bylo řečeno a ukázáno: že největší linie je maximální trojúhelník. Bylo ukázáno, že maximální linie je trojúhelník; a protože tato linie je nejjednodušší, bude to nejjednodušší trojitost. Každý úhel trojúhelníku bude linií, ježto celý trojúhelník je linií, z toho důvodu je nekonečná linie trojná.... Protože majíce z předchozích úvah vědění o pravém trojúhelníku a nejjednodušší linii, dosáhneme vědou nevědění Trojice. ... To všechno je jasně patrné na našem příkladu: v něm je nejjednodušší linie trojúhelníkem, a naopak jednoduchý trojúhelník je lineární jednot. Odtud je rovněž patrné, že nelze očíslovat úhly pomocí jedné, dvou, tří, ježto kterýkoli je v kterémkoli - jak praví Syn: Já jsem v Otci a Otec ve mně.⁴⁴

Mikuláš Kusánský navazuje na antickou tradici pythagorejského uvažování o božském světě v matematických pojmech. U kořene této fascinace matematikou je její průzračná schopnost rozložit složité problémy na jednoduché, a ty pak řešit v kontextu bezesporných výpovědí (matematických teorémů či vět), které vytvářejí ucelený systém, založený na logické výstavbě, vycházející z nezpochybnitelných a

⁴⁴ Cusanus, str. 149

nedokazatelných axiomů. Bůh je v tradici křesťanského novopythagorejského myšlení Bohem architektem, Bohem rozumového poznání, jehož vnitřní krása a jednoduchost v Trojici se odráží ve struktuře světa, nazírané rozumem a popsatelné jazykem matematiky. Toto poznání vede k meditativnímu pohledu na odraz Stvořitele ve stvoření a je tak svébytnou cestou poznání Boha, rovnocennou cestě poznání ze Zjevení.

Ve svém pokusu vystihnout matematickou teologii Mikuláše Kusánského nejprve načrtnu tradici matematizující teologie v antice, na níž Mikuláš staví svou teologii. Představím koncept Boha jako Číslo bez čísla (*Numerus sine numerus*), popíši Mikulášův pokus matematizující christologie, reprezentované spisem *De ludo globi*. Stručně nastíním anagogickou funkci kvadrivia (čtyřech svobodných nauk antiky a středověku⁴⁵) jako cesty k poznání Boha. Popíši Kusánského tzv. velkou domněnku, a závěrem shrnu použití matematického jazyka a matematických symbolů v teologických výpovědích Mikuláše Kusánského.

3.2. Matematizující filosofická a teologická tradice v antice

3.2.1. Pythagorejci

Skupinu antických filosofů, kterou dnes označujeme souhrnným názvem pythagorejci, historicky otevírají dvě jména: Filolaus a Archytas. Počátky filosofické tradice pythagorejců lze datovat do 5. století př. n. l. Tato filosofická škola vycházela z nauk řeckého filosofa Pythagora, které lze - vedle filosofických nauk - přibližně přiřadit k dnešním oborům aritmetiky, geometrie, harmonie (*musica* - hudba obecněji nauka o harmonických poměrech) a astronomii. Kolem roku 450 př. n. l. se pythagorejci rozdělili na dvě skupiny - *akousmatikoi*, tedy ti, kteří slyší a *mathematikoi*, ti, kteří učí. *Akousmatikoi* se věnovali převážně studiu života Pythagora, jeho etice a dietetickým naukám (vegetariánství bylo významnou součástí nauk celé pythagorejské tradice), zatímco *mathematikoi* rozvíjeli tradici úvah o bozích, o vesmíru, o osudu duší, velice často vyjadřované v matematických a geometrických kategoriích.⁴⁶ Platónova akademie

⁴⁵ Aritmetika, geometrie, astronomie a harmonie (*musica*).

⁴⁶ ALBERTSON, David. *Mathematical theologies : Nicholas of Cusa and the legacy of Thierry of Chartres*, Oxford University Press, New York 2014, str. 24 až 25.

přebírá tradici *mathematikoi* jako autenticky pythagorejskou a pomíjí proud *akousmatikoi*. V původní, předplatónské tradici jsou *mathemata*⁴⁷ chápána spíše jako náboženské pravdy, které jsou studovány a zvnitřňovány každodenní praxí. Pythagorejská tradice sebou přináší především pohled na vesmír jako strukturu se středem, zosobněnou prvotním ohněm, kolem nějž obíhají planety v harmonicky strukturovaných poloměrech. Mystika pythagorejských myslitelů zahrnuje výsadní postavení první dekády, deseti přirozených čísel 1 - 10, které jsou propojeny s postavami olympského panteonu a s abstraktními pojmy, jako jsou spravedlnost nebo plodnost.⁴⁸ O životě legendárního zakladatele pythagorejců, tedy o Pythagorovi z jónského ostrova Samos jsou první písemné zprávy datované několik set let po jeho smrti. V tomto krátkém exposé se tedy zaměřím spíše než na Pythagora samotného, na proud pythagorejsko-platónské matematizující tradice.

David Albertson se ve své historické studii o matematizující teologii pokouší periodizovat vývoj antické pythagorejské tradice v následujících čtyřech fázích⁴⁹:

1. *Presokratičtí pythagorejci*: univerzální matematika jako věda. Matematika je nejvyšší věda o všem fyzickém i božském - číslo odhaluje pravdu o fyzickém světě a o věčném božství
2. *Platón*: prostředkující matematika. Matematika je abstrakce, je mostem od hmotného světa k světu idejí, propojuje svět fyzický se světem božské mysli a naopak, umožňuje myslícímu filosofovi přejít od hmotných věcí k nehmotným, věčným idejím.
3. *Platónská akademie a střední platonismus*: transcendentní henologie. Fascinace číslem 1, jako znakem transcendentního a neměnného Jednoho (*hén*). Filosof, který se pokouší o konceptualizaci božské reality, může v řešení aritmetických

⁴⁷ Matematická tvrzení, tedy věty, teoremy.

⁴⁸ Matematizující myšlení pythagorejců inspirovalo protagonisty platónské tradice k propojení matematických konceptů s filosofickým a teologickým uvažováním, takže může být poměrně obtížně čistým řezem vést hranici mezi matematizujícím Platónem a filosofujícími pythagorejci. Stejně tak obtížné, ba přímo nemožné je pokusit se určit, kde „končí Pythagoras a kde začínají pythagorejci“.

⁴⁹ ALBERTSON, David. *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. New York, USA: Oxford University Press, 2014., str. 26.

problémů nalézt významnou pomoc na své cestě k uchopení neměnného božského principu.

4. *Novopythagorejci*: číselná ontologie. Čísla zachycují pravou podstatu věcí a představují prazáklad světa. Čísla odhalují strukturu kosmického řádu a harmonii všech věcí.

Filolaus, který žil na přelomu 5. a 4. století př. n. l. byl první pythagorejec, o jehož spisy se opírá Platón. Jeho dílo *O přírodě (Peri fyseos)* inspirovalo Platóna při psaní dialogu *Timaios*, jenž se zabývá problémy kosmologie. Filolaus (Demokritův současník) byl patrně prvním antickým autorem, který se pokusil matematickým způsobem popsat filosofické problémy. Na rozdíl např. od Anaxagora, Filolaus odmítá jediný hlavní princip všeho (jako například mysl, vzduch, oheň atd.) a místo toho nabízí pohled na svět jako na rovnováhu mezi strukturami (tvary, čísla) ohraničující neohraničené kontinuum (hmota, čas nebo zvuk). Vztahy mezi strukturami limitující kontinuum jsou určovány tzv. harmoniemi, tedy hudebními poměry nebo geometrickými vztahy mezi tvary. Tyto harmonie lze vyjádřit čísly, které tyto harmonie reprezentují. V jednom z dochovaných textů Filolaus tvrdí, že „*všechny věci, které známe, mají číslo. Nelze pochopit nebo poznat nic bez čísla*“.⁵⁰

Archytas z Tarentu byl další významný pythagorejec, současník a přítel Platónův. Je považován za zakladatele mechaniky jako vědního podoboru fyziky. Archytas dal jméno pojmu harmonický průměr⁵¹, věnoval se jednomu ze tří velkých antických konstrukčních problémů, tedy zdvojení krychle⁵², a o nichž dokázala až teprve matematika moderní doby, že se jedná o problémy neřešitelné pouze při použití kružítka a pravítka. Stal se patrně vzorem Platónova "krále filosofa" a ovlivnil Platónovu politickou filosofii svým vystupováním ve veřejném životě obce, jmenovitě jako *stratégos*, tedy vojenský vůdce města Tarenta. Archytas považoval obory kvadrivia za vzájemně příbuzné a položil tak základy konceptu matematiky jako jediného vědního oboru s různými disciplínami.

⁵⁰ Tamtéž, str. 29. Filolaos zdůrazňuje postavení geometrie jako zdroje celé matematiky. Pro Filolaia je geometrie jediný *logos*, který se z *mathemata* vynořuje.

⁵¹ Reciproční hodnota aritmetického průměru recipročních hodnot.

⁵² Další dva jsou problémy trisekce úhlu a kvadratura kruhu, společně bývají uváděny také jako tři klasické problémy antické matematiky.

3.2.2. Platón

S Platónem přichází kvalitativně jiné chápání matematiky v řádu světa. Pro Platóna je matematika prostředkující element mezi hmotným světem a nehmotným světem idejí. Směrem od hmotného světa k nehmotnému slouží matematika jako cesta abstrakce od všeho hmotného a pomíjivého do světa věčných pravd, poměrů a vztahů vyjádřitelných čísly, opačným směrem pak jako cesta materializace nehmotných idejí do našeho hmotného světa. Tím, že Platón interpretuje matematiku jako cestu od hmotného světa do světa Boží mysli, otevírá pythagorejské myšlení, jež pozorně sledoval, k novým cestám s výrazným teologickým obsahem.

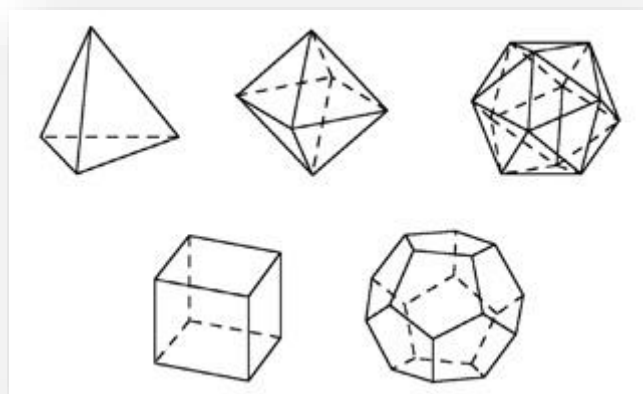
Platón se obdivoval pozoruhodným výsledkům pythagorejské školy v oblasti matematického zkoumání reality, avšak činí další krok od reality k božskému světu. Jaké je místo matematiky v systému Platónovy kosmologie? Jak může filosof instrumentalizovat pozoruhodnou schopnost matematiky a vyjádřit složité vztahy reálného světa jako poměry čísel, geometrické tvary či numerické hodnoty? V sedmé knize spisu *Ústava*, poté co představí slavné podobenství o jeskyni, věnuje se Platón diskusi vzdělávacího kurikula těch, kteří by byli schopni vyvést lidstvo z tmy jeskyně do světla pravdy. Navrhuje čtyřdílný soubor nauk, které mysl cvičí pro dialektiku, a to aritmetiku, geometrii, astronomii a harmonii (musiku)⁵³. Pro Platóna jsou tyto matematické obory cvičením mysli v cestě od nejnižších smyslových počitků hmotného světa (*aisthesis*) přes domněnky (*pistis, doxa*) až po vrcholné rozumové poznání (*nús*). Již elementární aritmetická a geometrická cvičení vedou mysl ke kontemplaci Jednoho.⁵⁴

V dialogu *Timaios* Platón formuluje filosoficko-matematické představy své kosmologie. Věčné struktury čísel, geometrie, hudební harmonie a astronomie jsou odrazem mysli demiurga. Božský demiurg, spojen s věčným Dobrem, nejprve vytváří ve své mysli myšlenkový pravzor - *paradigma*, jehož zrcadlením je fyzický svět. Zde Platón postuluje

⁵³ Chápané spíše jako nauku o harmoniích.

⁵⁴ Viz Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 31, dále pak Platónova *Ústava* (zdroj online <http://platon.wz.cz/platon>, ze dne 2.2.2106)

tři zásadní prvky svého kosmologického modelu: demiurg, model a realitu. Fyzický svět má své „tělo“ a „duši“. Tyto jsou v harmonickém souzvuku, v harmonickém poměru, aby tvořily jednotu. Čtyři živly fyzického světa jsou spojeny se čtyřmi z pěti tzv. Platónských těles: oheň se čtyřstěnem (tetraedr), země s krychlí (hexaedr), vzduch s osmistěnem (oktaedr) a voda s dvacetistěnem (ikosaedr). Platón dále považuje páté platónské těleso, dvanáctistěn, za symbol nebeské sféry hvězd. Demiurg vdechne duši do světa z centra vesmíru do jeho periferií, a tím se vesmír začne otáčet, rotovat.



Obr. 2: Platónská tělesa – čtyřstěn, osmistěn, dvacetistěn, krychle, dvanáctistěn.⁵⁵

Duše světa vytváří komplexní systém vesmírných pohybů, rotací, po neměnných kružnicích, po kterých se pohybují planety a nebeská tělesa.⁵⁶ Matematické struktury také prostředkují mezi časem a věčností. Podle Platóna je čas pohybujícím se obrazem věčností. Je-li symbolem věčnosti jednota a symbolem času mnohost, pak oba světy spojují aritmetické struktury. Pohyb planet a hvězd s časem souvisí - a jeho pramenem je světová duše. Oživené bytosti, tedy rostliny a zvířata jsou účastníky matematických struktur tím, jak reagují na cirkadiální rytmus dne a noci, a učí se poznávat aritmetické struktury z pravidelnosti přílivu a odlivu, nebo ze střídání ročních dob. Astronomie a hudba (přesněji řečeno harmonie tónů a akordů, které lze vyjádřit matematickými poměry strun a frekvencí) jsou nám dány pro pochopení číselných vzorců a struktur zabudovaných do světa prostřednictvím světové duše.

⁵⁵ Zdroj online: http://intensiondesigns.com/images/fig_2_platonic_solids.jpg. 12.4.2016

⁵⁶ Viz Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 33.

3.2.3. Aristoteles

Aristoteles z představ platónské akademie sice vychází, nicméně některé její závěry odmítá a přeznačuje. Aristoteles v diskursu o ontologických otázkách v matematice odmítá snahu platónské akademie o propojení matematiky a teologie (či první filosofie) ve smyslu mediace matematiky mezi světem idejí a hmotným světem. Se svým učitelem Aristoteles sice souhlasí v tom smyslu, že chápe matematické objekty (tzn. bod, přímku, kruh, trojúhelník, krychli, kouli a další geometrické útvary) jako univerzální a nikoliv partikulární. Existují tedy objektivně a jsou „parmenidovsky“ neměnné. Na rozdíl od Platóna však Aristoteles tyto matematické objekty nepovažuje za separátní, odtržené od konkrétních, reálných instancí v hmotném světě. Ve svém spise *Metafyzika*⁵⁷ Aristoteles považuje fyziku za nauku o reálných věcech, které se mění, pohybují, vznikají a zanikají. Naproti tomu staví matematiku jako nauku o objektech, které jsou neměnné, věčné, které nejsou substancemi⁵⁸ Teologie (čti: první filosofie, tedy ontologie a metafyzika, tedy nikoliv jako racionální reflexe křesťanského chápání procesu zjevení) se zabývá věcmi, které jsou substancemi, jsou reálné, ale nemění se a jsou věčné. Geometrie a aritmetika (dvě hlavní matematické nauky řeckého starověku) se tedy zabývají věcmi, které statické, věčně trvající a nejsou hmotné (mají však hmotné instance v našem světě). Matematické objekty nevznikají, nepodléhají změně či zkáze - otázkou pak zůstává filosofická interpretace pohybu v kinematice (fyzikální nauka o pohybu) nebo v astronomii (nebeské objekty jsou reálná tělesa, která, jak se antickému člověku zdálo, jsou věčná, nemění se a pohybují se po přesně daných drahách a nebeských sférách).⁵⁹

Aristoteles ve své knize *Metafyzika* dále podává důkaz existence Boha z pohybu. Každý pohyb má svou příčinu, která je opět zapříčiněna jinou příčinou. V tomto řetězci příčin a následků pohybu nelze jít do nekonečna - na počátku řetězce příčin a následků musí být první příčina pohybu, a tou je Bůh. „Život sám patří Bohu, aktualizace myšlenky je

⁵⁷ Aristoteles. *Metafyzika* VI, 1. Viz např. zdroj online <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.6.vi.html> ze dne 2.2.2016.

⁵⁸ Neexistují tedy v hmotném světě jako samostatné entity.

⁵⁹ Viz *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, heslo Aristotle, zdroj online <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-mathematics/> ze dne 2.2.2016.

život sám, a tou aktualizací je Bůh. Bůh je tedy živá, věčná a dobrá bytost, je zdrojem života a trvání.“⁶⁰

Na rozdíl od Platóna nechápe Aristoteles Boha jako stvořitele světa, protože svět existuje od počátku. Aristotelova kosmologie předpokládá kulatou Zemi, kolem níž jsou uspořádány soustředně krystalické sféry, které nesou slunce, měsíc a planety. Tyto sféry se pohybují a rotují kolem Země, jejíž střed je centrem vesmíru. Kámen je součástí živlu země, proto přirozeně padá, gravituje k Zemi, jako hlavní reprezentaci zemského živlu.

3.2.4. Nikomachus z Gerasy

Pythagorejská fascinace čísly nachází svou výraznou podporu v díle Nikomacha z Gerasy. Tento matematik narozený ve městě Gerasa v římské provincii Sýrie vydal několik děl, která ovlivnila pozdější novopythagorejské myšlení evropského středověku. Patří k nim také spis *Teologie aritmetiky*, který se nedochoval, avšak z něhož později rozsáhle cituje přibližně o 200 let později novopythagorejský autor Jamblichus ve svém textu *Theologumena arithmeticae*, Úvod do aritmetiky, který představuje matematizovaný koncept teologie.

Prvním principem božství je monáda, tedy entita, které v sobě obsahuje všechna čísla, a která není sama o sobě číslem. Tato monáda je ztotožněna s božskou myslí nebo s Logem. Protože monáda sama o sobě je jednoduchá, pythagorejská škola potřebuje pro mnohost a různorodost světa také jiný princip, a to koncept dyády, tedy dvojnosti, odlišnosti, jinakosti. Nikomachus přenáší henologický⁶¹ typ uvažování do kosmologie. Nikomachus považuje za jisté, že lze pomocí teorie čísel pochopit božskou činnost, která vytvořila svět. Číslo existuje dříve, než byl svět stvořen, a toto číslo bylo použito stvořitelkou bytostí (демиургом) jako strukturální vzor pro hmotný svět, ve smyslu matematických harmonií, ne nepodobných harmoniím hudebních intervalů a akordů.⁶²

⁶⁰ Srovnej např. B. Russell, *History of Western Philosophy*. London, 1961. Elektronický zdroj ve formátu ePub, kapitola 19 Aristotle's Metaphysics, str. 197

⁶¹ Čti: plotinovský diskurs o Jednom, tedy o absolutním zdroji všeho.

⁶² Viz Albertson: *Mathematical Theologies*, str. 55.

Nikomachus z Gerasy dále ve svém díle Příručka harmonie představuje teorii hudby, která nebyla jen naukou o zvuku, nýbrž pojednává o tzv. hudbě sfér, tedy o pojetí harmonického pohybu nebeských těles, která jakoby vydávala tóny, vibrace a energii ve formě zvuku. Již Pythagoras považoval jistý zvuk nebeských těles za vlastní jejich pohybu. Podle pythagorejců jde o zvuk, který je lidskému uchu neslyšitelný, který však ovlivňuje život na Zemi. Tento koncept hudby sfér dále později rozvinou křesťanští autoři, jako například Boethius v díle O hudbě (*De musica*).

Na rozdíl od platónské tradice⁶³, považuje Nikomachus z Gerasy za počátek všech věd nikoliv geometrii, nýbrž aritmetiku. Podle Nikomacha se nacházejí aritmetické principy ve věčné božské mysli a tato božská čísla - prvočísla a tzv. dokonalá čísla⁶⁴ jsou v základech světa jako odraz božské stvořitelské mysli. Nikomachus ve své matematizující teologii spojuje koncept Filónovy mediace (Logos jako prostředník mezi světem a Bohem) a novopythagorejský koncept čísla (Arithmos jako plán a struktura světa, stvořeného podle dokonalého matematického vzoru v Boží mysli).

3.2.5. Augustin

Novoplatónské chápání aritmetiky či geometrie jako prostředkujícího prvku mezi realitou a světem idejí⁶⁵ našlo svůj odraz v díle raného Augustina z Hippo. Augustin přenesl platónské koncepty mediace matematiky do křesťanského diskursu. Ve spise *De musica*, který byl dokončen kolem roku 390, se Augustin domnívá, že existují čísla dočasná, čísla tělesná a čísla duševní - psychická. Duše je přetvářena božskými čísly moudrosti (*divinis sapientiae numeris reformatur*), a to tehdy, pokud se odvrátí od poznání prostředkovaného čísla získanými tělesnými smysly. Klíčové pro Augustina jsou dva biblické citáty: „Hleď, na to jsem přišel, řekl Kazatel, když jsem porovnával jedno s druhým, abych se dopídil smyslu“ (Kazatel 7,27) a „Moudrost se mocně šíří od jednoho konce světa na druhý a ušlechtilé všechno spravuje.“ (Kniha moudrosti, 8,1). Moudrost

⁶³ "Nevstupuj nikdo, kdo neznáš geometrie", tak tvrdí legenda o nápisu na bráně Platónovy akademie, ovšem doložena teprve o tisíc let později. Viz zdroj online <http://plato-dialogues.org/faq/faq009.htm> ze dne 2.2.2016.

⁶⁴ Dokonalé číslo je součtem všech svých dělitelů kromě sebe sama. Tak například $6 = 1 + 2 + 3$. Další dokonalá čísla jsou 28, 496 atd.

⁶⁵ Svět idejí je v křesťanském platonismu identický s Boží myslí.

Boží se projevuje uspořádanou strukturou světa, který lze pochopit tak, že jeho struktury vyjádříme čísly a jejich vzájemnými vztahy. Od univerzality čísel se Augustin propracovává k univerzální přítomnosti moudrosti Boží ve světě. Augustin se postupně přiklání k pojetí moudrosti Boží ve spojení s druhou božskou osobou, tedy vtěleným Synem v osobě Ježíše Krista.⁶⁶ Ve druhé knize dialogu *De libero arbitrio* (O svobodné vůli) se Augustin pokouší teologizovat pojem čísla jako stopy přítomnosti Božího slova ve světě.

Novopythagorejské náběhy v myšlení Augustina z Hippo později vyblednou a Augustin se dostává do konfliktu mezi dvěma koncepty mediace mezi světem a Bohem - je prostředníkem Arithmos, tedy božská matematika, nebo je to Logos, Slovo, jako druhá božská osoba? V pátém století se stabilizuje nauka o Trojici, stejně jako chalcedonská definice dogmatu o vtělení. Dá se tedy říci, že koncept Logu zvítězil nad diskursem o Arithmos, o číslu, jako prostředkující realitě mezi světem a Bohem. Matematizující teologie starověku nebyly s to zachovat transcendenci Syna, druhé Božské osoby, která byla nyní ztotožněna s Logem alexandrijské školy⁶⁷ a přitom přitakat faktu vtělení, tedy vnoření božského bytí do našeho světa. Byl-li raný Augustin přesvědčen o možnosti najít rovnovážné řešení mezi Arithmem matematické teologie starověku a Logem biblické tradice, pak ve Vyznáních svou pozici mění ve prospěch konceptu vtělení, Boha jako Slova. Augustin považuje klamné spekulace matematiků za neplodné a je zahanben svou fascinací matematickou teologií ve svém mládí.

Augustin však své matematizující teologické myšlení plně rozvíjí v nauce o Trojici. Ve spise *De doctrina christiana* přirovnává Otce k principu jednoty, Syna k principu rovnosti a Ducha svatého k principu harmonie jednoty a rovnosti.⁶⁸ V Augustinově teologii je číslo metaforou pro Boha. Nicméně platí, že vlivem Augustinovy autority je posun od čísla k Logu v západní teologii přímo hmatatelný a na dlouhou dobu „teologický koncept Logos“ vítězí nad novopythagorejskou teologickou tradicí.

⁶⁶ Srovnej Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 72.

⁶⁷ Jistě ne bez přihlídnutí k silné biblické podpoře v janovské teologii.

⁶⁸ St. Augustine, transl. R. P. H. Green, *De doctrina christiana* I.12 (V.5): „*These three have the same eternal nature, the same unchangeableness, the same majesty, the same power. In the Father there is unity, in the Son equality, and in the Holy Spirit a harmony of unity and equality. And the three are all one because of the Father, all equal because of the Son, and all in harmony because of the Holy Spirit.*“

3.2.6. Od Boethia přes středověk k renesanci

Boethius často dostává přídomek "poslední Říman" a jako novoplatonikovi mu zájem o matematiku, logiku, astronomii, geometrii a hudbu nebyl cizí. Jeho překlady Aristotelových spisů do latiny se staly základem středověkého kurikula výuky logiky. Pro Boethia je kvadrivium pedagogickou, anagogickou cestou duše k Bohu.⁶⁹ Podle Boethia studium těchto čtyř nauk je mediace, tedy prostředkování vědění božských pravd do lidské mysli, vázané na smysly a hmotu.

Boethius považuje stvoření za zhmotnění, materializaci matematických pravd, čísel, která existují v mysli Stvořitele⁷⁰. U Boethia již Bůh není vyjádřen symboly posvátné desítky, jako u pythagorejské školy. Aritmetika studuje zákonitosti Boží mysli a struktury světa, který tuto Boží mysl odráží. Bůh je u Boethia nejvyšším matematikem, i když tento explicitní výrok v jeho díle nikdy nezazněl. Aritmetika je odrazem Boží jednosti a jedinečnosti. Naproti tomu *musica* - tedy nauka o hudebních intervalech a jejich vzájemných harmonických poměrech - odráží harmonii Boží mysli v její rozmanitosti. Nejrůznější poměry délek úseček, rozměrů v přírodě a ve vesmíru, vyjádřené aritmetickými, geometrickými a harmonickými řadami, které studuje geometrie a astronomie, jsou odrazem mnohosti a plodnosti stvořitelské mysli Boží. Boethius ve svém spise *De trinitate* (kolem roku 520 n. l.) vysvětluje, že nauky fyzikální studují tělesa v pohybu, matematické vědy studují objekty v klidu, a teologie pak studuje bytí v statických abstrakcích, které odhlížejí od jejich reálných bytí a zkoumají dematerializované vztahy a struktury⁷¹.

Boethiovy spisy zprostředkovaly pozdní platonismus latinskému středověku. Kvadrivium jako pedagogická cesta, jako propedeutika k filosofické teologii (či první filosofii) by bez Boethia, který její anagogickou funkci prosadil, nedosáhlo svého věhlasu. *Mathesis* jako cesta člověka k Bohu byla nicméně zredukována na svou

⁶⁹ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 82.

⁷⁰ Pro úplnost poznamenejme, že u Boethia a v křesťanské filosofické a teologické tradici je Stvořitelem Bůh židovské a křesťanské bible, tedy nikoliv demiurg jako u antických předkřesťanských filosofických škol.

⁷¹ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 85.

technicistní a služebnou funkci. To uspíšilo také její emancipaci od teologie, takže ve vrcholném středověku se přírodní vědy vydávají (jistě ne bez přičinění aristotelsky smýšlejících scholastických filosofů) na vlastní, autonomní cestu. Matematika po objevení konceptu nuly a záporných čísel začíná být užitečná pro praktické aplikace v obchodě, bankovníctví a rodící se ekonomické nauce. Geometrie (téměř výhradně založená na Euklidových Základech) zkoumá zemský povrch a optické zákonitosti. Astronomie rozvíjí po importu astrolábu a znalosti předpovědi poloh nebeských těles⁷² své praktické aplikace (a také astrologické spekulativní koncepty).

Jan Scotus Eriugena aplikuje platónské principy matematických harmonií do angelologie (jistě ne bez vlivu pseudodionýsovských spisů) a medituje nad veršem z deuterokanonické knihy Moudrosti 11,20⁷³.

Eriugena později ovlivní myšlení Thierryho z Chartres a jeho okruh, stejně jako Mikuláše Kusánského, který do svých kopií Eriugenových spisů hojně zapisoval vlastní poznámky a komentáře. Přes radikálně odmítavý postoj křesťanské ortodoxie k pythagorejské mystice čísel a matematizující teologii tak vede cesta od pythagorejců, přes Platóna, Nikomacha, raného Augustina, Boethia, Eriugena k renesanci, která v osobě Mikuláše novoplatónské koncepty Boha, jako je právě Bůh jako Arithmos, znovu objeví.

3.3. Mikuláš Kusánský – matematik a teolog

Pro Mikuláše Kusánského je Bůh nejvyšším matematikem - tento fakt se projeví především tím, že lidská mysl dojde svého naplnění tak, že pochopí matematické kategorie stvořeného světa jako odraz Boží, logicky strukturované tvůrčí energie. Struktura lidské mysli je bytostně matematická, protože její božský předobraz, tedy Trojice, je zdrojem všech matematických struktur.⁷⁴ Teologické myšlení „na zemi“ je participací na božské *mathesis* - na matematické struktuře dění „v nebi“. Pro Kusánského není Bůh bohem mezer, tak jak se jej snažilo popsat 17. století, jako výjimku v jinak

⁷² Tato znalost byla do Evropy přenesena z arabského světa.

⁷³ ČEP: Mdr 11,20: „I bez toho mohli padnout jediným dechnutím, postižení spravedlivým trestem a rozprášení dechem tvé moci. Ale ty jsi všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou.“

⁷⁴ *Idiota de mente*, kapitola XI: „V Bohu je všecko v trojině, a podobně i v naší mysli; jak je naše mysl složena ze způsobů chápání.“ – viz Cusanus, str. 229.

dokonale geometricky vystavěném a na axiomatických základech postaveném kosmu. Mikuláši Kusánskému nejde ani o snahu aplikovat matematické metody (axiom, definice, věta, důkaz) v teologii nebo teologické filosofii (tak jak tomu chtěli například Descartes nebo Spinoza). Kusánský považuje teologické myšlení za vrchol, extatický vrcholek matematického myšlení, který se podobá ideálnímu zacílení lidského života zamýšleného Bohem, tedy *filiatio* - theosi. Číslo je ikonou Boží - Arithmos je ikonou Trojice. Číselné struktury lidského abstraktního myšlení jsou odrazem božského Čísla. Boží mysl je Číslo s velkým Č, Číslo bez čísla. Kusánský popisuje matematický charakter Boží mysli apofaticky jako *Numeris sine numero*, aby tak paradoxním jazykem zachytil nedostatek lidského jazyka popsat a vysvětlit Boží mysl⁷⁵.

Z tohoto faktu, tedy ze skutečnosti, že Boží mysl má inherentně matematický charakter, vyplývají pro Mikuláše následující theologumena:

1. Je-li lidská matematika obrazem Božím, pak nauky kvadrivia - tedy aritmetika, geometrie, harmonie a astronomie - jsou základními nástroji teologie. Boží mysl Kusánský přirovnává ke skladateli, který komponuje své dílo tak, aby na své posluchače zapůsobilo svou harmonií. Slovem, kterým Bůh hovoří k lidem, rezonuje *harmonia divina*, jejíž vibrace rezonují v lidské mysli, která tak prožívá matematickou strukturu a krásu Boží mysli. Geometrická krása a uspořádanost pak nalézají odraz ve stvořených věcech, a působí esteticky na lidskou mysl krásou a jednoduchostí poměrů svých rozměrů.
2. Jak vyřešit konflikt mezi pluralitou lidské zkušenosti (tedy mnohostí a mnohotvárností stvořených věcí) a jednotou Boží mysli? Konflikt mezi teologickým původem matematických struktur v Boží jednosti a integritou, nezávislostí lidské matematiky? Kusánský tvrdí, že pluralita, mnohotvárnost lidské matematické zkušenosti (tedy strukturované, logické uspořádanosti světa) pramení v skutečné, reálné pluralitě Božího bytí v Trojici. Harmonie plurality čísel v Boží mysli se odráží v mnohotvárné, avšak harmonické struktuře vnímané lidskou myslí. Stvořené věci přes svou mnohotvárnost jsou jedno v

⁷⁵ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 240.

Bohu, protože v Bohu jsou matematické struktury světa obsaženy jako v jediném pravzoru a modelu stvořených věcí⁷⁶.

3. Boží schopnost tvořit věci v nekonečné rozmanitosti a mnohosti pramení ze struktury Božího bytí jako Trojice, tedy komunie osob. Tím, že jsou si osoby v Trojici rovny, je založena rozmanitost světa, avšak z jednoty Trojice vyplývá také fakt rovnosti a vzájemné pochopitelnosti toho, co se děje v různých lidských myslích. Cestou k pochopení plurality a jednoty Boží mysli je kvadrivium, zvláště pak aritmetika a geometrie. Nauky kvadrivia nejsou jen výrazem hledání stop Boží mysli ve stvořených věcech, nýbrž jsou projevem aritmetické Trojice, k jejímuž pochopení jsme zváni prostřednictvím aritmetiky a geometrie.

4. Božské číslo (*Numerus sine numero*) je pak skryto v každém z lidských čísel⁷⁷. Žádná ze stvořených věcí nemůže utéci před číslem v Boží mysli. Matematický charakter stvořených bytí plyne přímo z Božího sebepochopení v matematickém slova smyslu - v Božím „sebe počítání“. Poznává-li Bůh sám sebe jako Trojici matematickým způsobem, pak je matematika intrinsickou součástí světa, a nejde tedy o matematiku jako mediaci, nýbrž o matematiku jako základ mysli, lidské či božské. Podstatou lidské mysli je počítat a měřit, což znamená účastnit se na matematickém procesu („počítání“) Boží mysli. Není-li matematika mediací, prostředkováním mezi světem božských idejí a stvořenými věcmi, pak neexistuje konkurence Arithmos proti Logu. Je-li Bůh *Numerus sine numero*, pak není Arithmos v opozici vůči Slovu, nýbrž je s ním v jednotě. Kvadrivium je tedy privilegovaná cesta k poznání Boha jako Arithmos, stejně jako teologie je naukou o Logu, tedy o Bohu vyslovujícím se a sebezjevujícím se. Svatba mezi teologií a matematikou tedy není skandálním novopythagorejským projektem, který by konkuroval Bohu Písma, tradice a zjevení. Tímto základním konceptem Boha jako Arithmos zakládá Kusánský nový vztah mezi teologií a přírodními vědami, který v pozdějších staletích bohužel neměl dlouhého trvání. Pro Kusánského je kvadrivium ekvivalentem filosofie a teologických studií; a je stejně tak duchovní

⁷⁶ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 241.

⁷⁷ *Idiota de mente*. Také: Albertson, *Mathematical Theologies* str. 241.

cestou anagogického charakteru, jako je teologie cestou poznávání Božích cest v dějinách vyvoleného národa a církve.

3.3.1. Slovo jako Číslo a jako Úhel

V letech 1450 až 1452 Mikuláš Kusánský neúnavně cestuje jako papežský legát Mikuláše V. po Německu. Jeho cílem je provést reformu liturgie, obnovu klášterů a katedrálních kapitul. V průběhu svých cest se zabývá matematikou a filosofií. Pokouší se vyřešit problém kvadratury kruhu a roku 1453 vydává spis *De mathematicis complementis*, kde se pokouší, inspirován novým překladem Archimédových textů, prozkoumat novou deduktivní metodu. Téhož roku vydává spis *De theologicis complementis*, o kterém tvrdí: „Přeložil jsem čísla matematiky do nekonečna teologie“. Roku 1452 se v Lovani Kusánský setkal se svým přítelem Hejmerikem a o rok později mu z Brixenu zasílá spis o náboženské toleranci *De pace fidei*. Hejmerik je také první teolog, který dílu německého teologa a matematika dává přívlastek *theologia geometrica*⁷⁸.

Kusánský se ve svém díle *De theologicis complementis* zamýšlí nad možnostmi kvadratury kruhu a rozebírá vztah středu, poloměru a obvodu kružnice. Kromě čistě matematických úvah Mikuláš Kusánský v tomto textu uvažuje o Bohu jako o Bytí, které poznává sama sebe měřením. Je-li tomu tak, pak prostředkem Božího sebepoznání musí být božský Úhel, kterým poměřuje geometrické konstrukce ve své mysli. Odtud Kusánský dochází k představě: „je-li něco pravdou v matematice, pak to musí být o to více pravdivé v teologii“. Bůh vidí a měří současně sebe sama a stvořené věci⁷⁹. Boží aritmetika „počítá“ stvořené věci a boží geometrie strukturuje svět v prostoru. Hlavním sebepoznáním a „sebeměřením“ je však Boží sebepoznání v Logu, ve Slově. Ve spisu *De docta ignorantia* přirovnává Mikuláš lidskou mysl k snaze aproximovat kružnici polygonem, přičemž přes veškeré snažení přiblížit se kruhovému tvaru zůstává dokonalá forma kružnice božskou asymptotou, nedostižným ideálem, ke kterému se člověk jen postupně přibližuje. S růstem množství stran polygonu roste extáze (*ruptus*) lidské mysli, která se pomalu, ale jistě blíží božské mysli.

⁷⁸ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 244.

⁷⁹ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 248.

3.3.2. Complicatio - explicatio

Je-li první kniha textu *De docta ignorantia* věnována pojednání o apofatické teologii a teologické epistemologii, kde Mikuláš Kusánský tematizuje své koncepty o maximu a minimu, o Trojici, o plození Syna Otcem a o uchopení teologických konceptů pomocí matematických obrazů⁸⁰, pak ve druhé knize téhož díla Mikuláš dává průchod svému teologickému pojetí kosmologie. Mikuláš Kusánský dělí bytí na dvě hlavní kategorie:

- I. Bytí absolutní, ve kterém není ani mnohost, ani různost
- II. Bytí kontrahované⁸¹, což je bytí vesmíru, tedy univerza, nebo bytí jednotlivých věcí, která každá svým způsobem reflektuje celý kosmos a bytí absolutní⁸².

Bůh je bytím absolutním, maximálním, které se rozvíjí (*explicatio*) v jednotlivých stvořených věcech, které jsou naopak kontrakcí maxima, tedy univerza, a kontrakcí absolutna. Přírodní svět, univerzum, vesmír, je jako celek tvořen souborem mnoha bytí v prostoru a v čase. Tak, jako je Bůh přítomný v každém jednotlivém bytí, jako v kontrakci - skloubení maxima, tak také vesmír, universum, je přítomné v každém bytí podle paradigmatu *makrokosmos* - *mikrokosmos*. Tento koncept je pokračováním představ mimo jiné Maxima Vyznavače o tom, že makrokosmos (tedy univerzum, vesmír) se zrcadlí v mikrokosmu (čti: v člověku), který je jeho kontrakcí, zhuštěním, reprezentací a plně tak makrokosmos reprezentuje a odráží. Každá stvořená věc je reflexí celku. Každá stvořená věc tedy odráží také ostatní stvořené věci, včetně jednoty celku a všech vztahů ostatních stvořených věcí mezi sebou, ve vztahu k celku a ve vztahu ke Stvořiteli⁸³.

Části univerza se vztahují k celku univerza podobně, jako se mají jednotlivé orgány lidského těla k celku lidské existence. Toto paradigma *makrokosmos* - *mikrokosmos* bylo v Kusánově době známo a často používáno (vedle teologie také například v symbolice

⁸⁰ Nekonečný kruh, nekonečný trojúhelník jako ikona Boží.

⁸¹ Patočka překládá jako "skloubené".

⁸² Cusanus, str. 163.

⁸³ Zdroj online <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus/> ze dne 2.2.2016.

alchymie atp.). Ze starého paradigmatu, které pochází z antického Řecka a bylo, jak již bylo zmíněno výše, používáno také starověkými křesťanskými teology, se v renesanci stává naopak nauka, která je podezřelá pro svou koncepci analogie, takže bude nejpozději na počátku novověku rozbita, mimo jiné Thomasem Hobbesem⁸⁴. Nicméně Kusánský tento koncept analogie *makrokosmos - mikrokosmos* používá, a na rozdíl od Maxima Vyznavače pojem mikrokosmos rozšiřuje mimo člověka také na všechny stvořené věci. Kusánský dále rozšiřuje Maximův koncept makrokosmu nejen na nekonečný vesmír, nýbrž také na jednotu všeho stvořeného, na jednotu, jež, jak říká Floss, je řádem vzájemné spjatosti všeho.

Přestože Mikuláš Kusánský tvrdí na základě svého filosofického přesvědčení, že vesmír, univerzum, je nekonečná koule, jejíž střed je všude a jejíž plášť je v nekonečnu (zcela v intencích matematizované kosmologie, vyjádřené pojmy geometrie, a předznamenává tak koperníkovský převrat v astronomii), přiděluje Kusánský člověku ve svém pozdním díle *De ludo globi* naopak významné postavení jako *nexus* (spojnice) mezi univerzem a Bohem. Člověk je *mundus parvus*, který vyzařuje (*relucet*) dokonalost univerza⁸⁵. Vše, co ve vesmíru reálně existuje, zrcadlí se nějakým způsobem také v člověku. V člověku nalzáme vegetativní charakter bytí rostlin, protože také člověk roste. V člověku se nachází smyslovost a citovost živočichů, protože člověk vnímá a cítí. Tyto schopnosti jsou však v člověku přítomné působením vyššího principu, který je rostlinám a živočichům cizí. V člověku jsou jakoby zopakovány vlastnosti „nižších“ bytí, které jsou však polidštěny způsobem člověku vlastním.

Mikuláš Kusánský ve druhé knize *De docta ignorantia* také zmiňuje pohyb a změnu jako základní charakteristiku univerza. Vesmír není statický, mění se, pohybuje se, tělesa na obloze rotují a víří. Zcela na metafyzických základech a bez galileovských úvah o rovnocenných vztažných soustavách, dospívá pozoruhodně Mikuláš Kusánský k poznání, že Země není zafixována v centru vesmíru jako v centrálním referenčním bodě. Země se pohybuje vesmírem, stejně jako planety a hvězdy. Aristotelské a ptolemaiovské koncepty Země jako středu, kolem kterého jsou nebeské sféry, na nichž jsou přišpendleny planety a hvězdy u Mikuláše berou za své. Ve vesmíru neexistuje pevný

⁸⁴ Cusanus, str. 63.

⁸⁵ Cusanus, str. 65.

střed a vnější nebeská hvězdná sféra není hranicí vesmíru. Vesmír je u Mikuláše nekonečný a fyzicky neomezený. Tak Kusánský předznamenává moderní pojetí světa v koperníkovském a galileovském smyslu, přestože tak činí nikoli na základě experimentu či měření, nýbrž zcela na základě ontologického přemýšlení o světě⁸⁶.

Tím, že vesmír nemá střed a nelze uchopit jeho okraj, klade Kusánský střed světa a také jeho obvod teologicky do nejvyššího bytí. (*De docta ignorantia II.12*):

A jakým způsobem dosahují nižší formy tohoto cíle v Bohu prostřednictvím oné vyšší, a jak tato vyšší vystupuje k obvodu, kterým je Bůh, zatímco tělo sestupuje ke středu, kde je rovněž Bůh, tak aby se všechno pohybovalo k němu? A v tomto středu se znovu v Bohu jednou sjednotí, až ustane ne snad všecek pohyb, ale pohyb plození, ačkoli se zdálo, že tělo sestupuje ke středu a duše vystupuje na obvod, ježto střed a obvod jsou v Bohu jedno. Ony podstatné části světa, bez nichž svět nemůže být, se nutně vracejí a s nimi se vrací též duch sjednocování a spojování možností se svou formou, takže veškeré postupné rozplozování ustane⁸⁷.

Pozdní díla Mikuláše Kusánského z padesátých let patnáctého století extrapolují pojem čísla a geometrických útvarů na mnohé teologické koncepty. Přitom si Kusánský vypůjčil filosofický aparát od Boethia a od chartreské katedrální školy, zvláště pak od Thierryho ze Chartres. Ve spisku *Idiota de staticis experimentis*⁸⁸ používá termíny *multitudo* a *magnitudo* (počet a velikost). Božské Slovo, ve kterém byly stvořeny všechny věci a rozvinuty v čase, je společně s lidskou schopností věci měřit, vážit a počítat, ikonou a znamením Božské jednoty. V pozadí tohoto konceptu se ozývá opět myšlenka z deuterokanonického spisu Kniha Moudrosti 11:20⁸⁹.

⁸⁶ Srovnej <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus/> ze dne 2.2.2016.

⁸⁷ Cusanus, str. 181

⁸⁸ Soukromník o zkušenostech s vahami.

⁸⁹ ČEP: „I bez toho mohli padnout jediným dechnutím, postižení spravedlivým trestem a rozprášení dechem tvé moci. Ale ty jsi všechno uspořádal s mírou, počtem a váhou.“

Pro Kusánského je matematika nejjistějším způsobem myšlení o Bohu. Matematické představy, pojmy a koncepty jsou odrazem toho, jak člověk objevuje svět myšlenek v Boží mysli prostřednictvím poznávání světa.⁹⁰

3.3.3. Matematizovaná christologie Mikuláše Kusánského

Pro Mikuláše Kusánského je Bůh Číslo bez čísla - *Numerus sine numero*, které samo sebe poznává (měří, váží, čítá), jako Trojice - triáda. Tato Trojice je založena na jednotě (jejímž principem je Otec), rovnosti (Syn, který z Otce vychází a je mu roven) a spojení (Duch Svatý, který je principem vztahu mezi Otcem a Synem). Lidská mysl je obrazem Boží mysli, která je nejvyšším způsobem sebepoznání, a tak také lidská mysl v analogii k mysli Boží dosahuje svého vrcholu v kontemplaci sebe sama. Tak se matematik dostává do vytržení při nahlížení Božích tajemství v přírodě a v mysli a dostává se mu mystické zkušenosti nikoliv v opozici k přírodovědnému myšlení, jehož vrcholem je matematika, nýbrž v jejím rámci⁹¹.

Konec padesátých let patnáctého století byl pro Mikuláše Kusánského obdobím zkoušek a trápení. Jeho reformy a snahy o finanční soběstačnost diecéze, prosazované cestami a vizitacemi, se mýjely účinkem, ne nikoliv bez přispění knížete Zikmunda Habsburského, rakouského arcivévody a vládce Předních Rakous a Tyrolska. Snahy o omezení světské moci tyrolských vládců narážely na odpor Kusánského, který se považoval za hegmona v oblasti brixenské diecéze. Roku 1458 opouští Mikuláš Kusánský svou diecézi a odjíždí do Říma. Život v kurii byl pro Mikuláše zklamáním. O to více se Kusánský obrací k matematice, filosofii a teologii, aby svým christologickým matematizujícím myšlením svůj myšlenkový odkaz uzavřel.

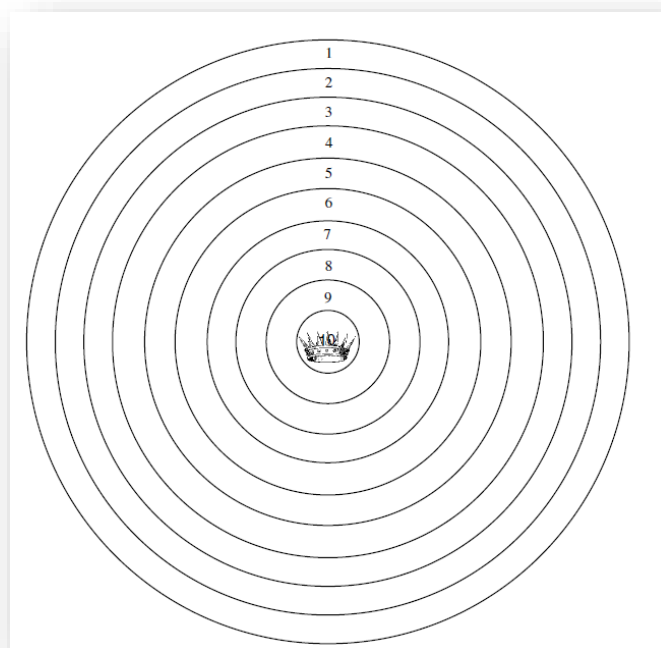
Kusánského hlavní christologický spis má název *De ludo globi*⁹². Pojednává o symbolických významech nové hry, která spočívá ve vrhání nepravidelně zaobleného objektu, dřevěné koule, ve které je však na jedné straně odebrán materiál, takže připomíná svým tvarem malou kulatou dřevěnou misku. Tento objekt je hráči vrhán na

⁹⁰ Srovnej <http://plato.stanford.edu/entries/cusanus/> ze dne 2.2.2016.

⁹¹ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 254.

⁹² K dispozici v anglickém překladu např. na <http://www.jasper-hopkins.info/DeLudo12-2000.pdf>.

herní plochu, která sestává z devíti soustředných kruhů. Cílem hráče je hodit svou dřevěnou kouli co nejbližší středu. Komplikace a náročnost hry sestává ve faktu, že nepravidelná hrací „koule“ se chová nepředvídatelně a není lehké dosáhnout jednoduše středu hrací plochy, protože se „koule“ díky asymetrickému odebrání materiálu na jedné straně točí nepravidelně a chaoticky. Ústřední bod hrací plochy má v Kusánově pojetí symbolický název globus Christi - sféra Kristova, a je jí přiřazena hodnota čísla 10. Nejbližší a nejmenší kružnice má hodnotu 9 bodů, další 8, takže poslední, vnější a největší kružnice, „sféra“, globus, má hodnotu 1. Ten hráč, který dosáhne první součtu bodů 34, vyhrává⁹³. Kusánus dává herní ploše symbolické významy - může jít o mapu světa, o devět chórů andělských, o devět úrovní života, které rotují kolem centrálního bodu - kolem Krista, stejně jako planety obíhají kolem slunce.



Obr. 3: Herní plocha hry ze spisu De ludo globi.⁹⁴

⁹³ Kristova léta v renesanční počítání - poslední rok života je počítán jako celý rok.

⁹⁴ *De Ludo Globi*. Zdroj online <http://www.jasper-hopkins.info/DeLudo12-2000.pdf>, str. 1262 ze dne 26. 1. 2016

Text spisu *De ludo globi* má formu dialogu mezi Mikulášem Kusánským na jedné straně - a Janem a Albertem, mladými vévody bavorskými, na druhé straně. Jan si všiml, že trajektorie hrací koule závisí na dvou faktorech: na kvalitě povrchu hrací plochy a také na razanci, se kterou hráč vrhá dřevěnou kouli na herní plochu. Kusánský si uvědomuje, že nelze absolutně abstrahovat od přítomnosti nerovných povrchů herní plochy, nebo od nahodilosti každého vrhu, pokud jde o sílu a rotaci hrací koule. Pohyb koule na ploše má, díky nepravidelnému tvaru hrací koule spirálovitý charakter. Čím je razance vrhu koule se současnou rotací vyšší, tím je pohyb hrací koule předvídatelnější a lze tak rychleji hru vyhrát, protože hráč může vrhat jednodušeji kouli ke středu hrací plochy a rychleji tak dosáhnout požadovaných 34 bodů. Mikuláš Kusánský symbolicky vyjadřuje *impetus*, razanci vrhu jako analogii se ctností. S rostoucí mírou ctností se lidské záležitosti stávají přímočařejší a rychleji spějí ke svému cíli, jímž je střed herní plochy, tedy Kristus. Pokud by se tvar koule skutečně blížil ideálně kulatému tvaru, pak by podle Kusánského mohla hrací koule dosáhnout nekonečně dlouho trvajícího pohybu.

Jako každý člověk a jeho život, také život Krista může být symbolicky vyjádřen hrací koulí. Rozdíl je v tom, že tato hrací koule, reprezentující Kristovu dokonalost má přesně kulatý tvar, bez konkávních výdutí. Dejme slovo Mikuláši Kusánskému:

Tato hra, tvrdím, reprezentuje pohyb naší duše z její říše do království života, ve kterém je mír a věčné štěstí. Ježíš Kristus, náš král a dárce života sídlí v jeho středu. Protože nám byl podobný, Kristus dává sféru své osoby do středu, takže v klidu dlí uprostřed života, a zanechal nám tak příklad, abychom činili podobně. A sféra našeho života jej bude následovat, i když bude nemožné, aby jiná sféra dosáhla pokoje v samém středu života, kde dlí sféra Kristova.⁹⁵

Ve druhé části spisu *De ludo globi* Kusánský zvažuje analogie soustředných kruhů na hrací ploše. Čím blíže středu, tím blíže Kristu - lidské životy se pohybují po kružnicích nebo po spirálách a mají šance blížít se postupně centru života, Kristu. Čím blíže centru, tím rychleji rotují lidské životy kolem Krista, který je reprezentován centrální sférou, která je v nekonečně rychlém pohybu, má rozměry bodu, a je tudíž nejmenší možná, protože její střed a obvod jsou jedno. Kristus je tedy nekonečný pohyb i nekonečný klid.

⁹⁵ Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 262.

Zde se opět objevuje Kusánského apetit po *coincidentia oppositorum*, tedy po usmíření protikladů. Kristus je personální unie bodu i kruhu, pohybu i klidu. Nelze si nepovšimnout analogie s chalcedonskou christologickou formulací⁹⁶ a jeho jazykem, který spojuje protichůdné kategorie.

V Kristu se tedy spojuje člověk a Bůh, stvořitel a stvoření, Kristus je střed všeho, co existuje. Tím Kusánského geometrizující snahy v teologii dosahují vrcholu a vracejí se zpět k principu vtěleného Logu. Ve spise *De docta ignorantia* Kusánský nazval Boha středem a obvodem vesmíru, protože nekonečný vesmír nemá ani pevný střed, ani jasný obvod. Nyní ve spise *De ludo globi* oba aspekty středu a obvodu vztahuje na Krista. Ten je sférou, ve které se spojí střed božského a stvořeného. Tím se z fyzikálního pohybu a geometrického uvažování stává zdroj teologické kontemplanace aktu Vtělení.

3.3.4. Christologie kvadrivia

Mikuláš Kusánský věnuje zvláštní péči soustavě nauk kvadrivia jako zvláštní a privilegované cestě k poznání světa, Boha, v Kristu. Kusánský kategorizuje jednotlivé nauky kvadrivia takto:

1. *Aritmetika a hudba* se zabývají počítatelnými, celými, přirozenými čísly. Hudba - tedy spíše nauka o harmonii - se zabývá vyjádřením akustických vibrací libých uchu, vyjádřitelnými poměry celých čísel – a stejně tak harmonií sfér, tedy virtuálních zvuků vydávaných podle tehdejších astronomů nebeskými tělesy.

2. *Astronomie a geometrie* se zabývají výpočty v oboru reálných čísel, ve spojitém číselném oboru. Astronomie je mnohost v pohybu - jestliže pohyb ustane, zbývá stále geometrie jako číselné vyjádření vzdáleností a rozměrů.

3. Čtyřčlenné kvadrivium je seřazeno takto - začínáme astronomií, jako naukou o pohybu těles. Abstrahujeme-li od pohybu, dostáváme se ke geometrii. Jestliže geometrické tvary a vztahy vyjádříme jako poměry čísel, přecházíme tím k nauce o harmonii. Poslední abstrakcí je přechod od harmonie k aritmetice, která vede mysl k čistému pojmu Jednoho.

⁹⁶ Zejména pak užití paradoxního jazyka: „nesmíšeně, neměnně, nerozdílně a neoddělitelně“ v chalcedonské christologické formulaci.

4. Kvadrivium je tedy cesta od pohybu (astronomie) ke klidu (geometrie), od množství (geometrie) k počtu (harmonie) a od relativních vztahů (harmonie) k absolutním jednotkám (aritmetika).

5. Ve spise *De ludo globi* Kusánský stejným způsobem prochází fázemi, které se s pojetím cesty kvadrivia ve velké míře ztotožňuje. Nejprve hrací koule se dostává do středu herní plochy, kde její pohyb ustává. Je tomu tak, protože ve dvou přirozenostech Krista jsou sjednoceny protiklady pohybu a klidu. Tomu je analogická cesta od astronomie ke geometrii.⁹⁷

6. Kristus - sféra je současně Kristem - středem. Střed a obvod jsou v Kristu sjednoceny v hypostatické unii - zde je analogií cesta od kvantitativních měřítek geometrie k poměrům geometrických tvarů, tedy k harmonii.⁹⁸

7. Posledním krokem christologického uvažování ve spisu *De ludo globi* je překonání harmonie čísel směrem k jednotě, tedy k aritmetice.⁹⁹

Text spisu *De ludo globi* christologizuje matematiku a dává naukám kvadrivia christologický charakter chalcedonského ražení tím, že na několika stupních překonává protiklady (pohyb vs. klid, množství vs. počet, relativní poměry vs. jednotky). V Kristu - v Bohu a v člověku - se setkávají a usmiřují protiklady našeho světa, přírodních věd a teologie. Naše řeč o Trojici se stává řečí o Jednom, aniž by protiklady byly odstraněny - jsou překonány na nové úrovni a nelze ani o Trojici, ani o Jednom mluvit bez ohledu na fakt vtěleného Slova. Logos a Arithmos jsou komplementární pohledy na drama světa, člověka, a Boha, který se člověku odhaluje v aktu Zjevení.

3.3.5. Kvadratura kruhu

Mikuláš Kusánský ve svých spisech, které se zabývají kvadraturou kruhu, vidí nemožnost kvadratury kruhu, nebo rektifikace kružnice - což jsou problému podobného charakteru - jako přechod od polygonu (tedy „hranatého“ přístupu ke geometrii) ke kulatosti. Každé kružnici lze vepsat pravidelný mnohoúhelník (čtverec, osmiúhelník,

⁹⁷ *De ludo globi* 1 - 49: sférické hrací koule jako astronomická tělesa, *De ludo globi* 50 - 60: Kristus jako centrum je místem, kde pohyb přechází do klidu.

⁹⁸ *De ludo globi* 61 - 72: stupně vzdáleností od středu herní plochy. *De ludo globi* 73 - 75: Kristus jako harmonie středu a obvodu.

⁹⁹ *De ludo globi* 76 - 109: harmonické poměry v kosmu a v rozumu, *De ludo globi* 110 - 121: Kristus jako princip božské jednoty celku.

šestnáctiúhelník, atd.) a podobně lze též kružnici opsat mnohoúhelník. Roste-li počet úhlů nade všechny meze, obvod vepsaného a opsaného n -úhelníku se blíží k obvodu kružnice. Problém kvadratury kruhu nelze vyřešit euklidovskými, tedy za použití pravítka a kružítka, protože číslo π je iracionální – nelze je vyjádřit jako poměr dvou přirozených čísel, a dále také číslo tzv. transcendentní¹⁰⁰. V problému kvadratury kruhu vidí Kusánský matematickou analogii ke svému konceptu *coincidentia oppositorum*, tedy k jednotě protikladů. Kusánský si uvědomuje, že k vyřešení problému kvadratury nelze dojít metodami „běžné“, tedy soudobé matematiky. Přesto se Kusánský mnoha způsoby pokoušel dojít k praktickému přiblížení vyjádření obsahu kruhu. J. M. Counet má za to, že jej k tomu vedly tyto důvody¹⁰¹:

1. Podle principů konceptu učené nevědomosti – i když je pravda v celé své plnosti nepřístupná, neznamená to, že nemáme vyvinout všechno úsilí o to, abychom se jí přiblížili, jak to je jen možné. To, že podstata věcí je neuchopitelná, neznamená, že lidské úsilí o její aproximaci nemůže být stále přesnější – viz příklad aproximace kružnice vepsaným a opsaným mnohoúhelníkem.¹⁰²
2. Praktické aproximace k problému kvadratury platí pouze na úrovni praktické matematiky, a nikoliv na úrovni čisté, teoretické matematiky. Praktická matematika je však zrcadlovou reflexí teoretické matematiky¹⁰³. Tato intelektuální matematika (na rozdíl od matematiky praktické) pracuje s pojmy nekonečně malého a nekonečně velkého, což naznačuje, že je schopna překlenout protiklady (například hranatosti a kulatosti) způsobem jednoty protikladů.

3.3.6. Velká domněnka

Podle Mikuláše Kusánského lidská mysl na základě smyslových vjemů vytváří domněnky, aby se od smyslových vjemů dostala zpět k počátku ideje, která je na počátku

¹⁰⁰ Transcendentní číslo je takové reálné číslo, které nelze vyjádřit konečně dlouhou řadou algebraických operací s celými čísly.

¹⁰¹ Viz KOETSIER Teun a BERGMANS Luc. *Mathematics and the Divine: A historical study*. Elsevier: Amsterdam, 2005, str. 289.

¹⁰² Zde je třeba ovšem přiznat, že Kusánského pokusy o aproximaci kvadratury kruhu se s časem spíše zhoršovaly, než zlepšovaly. Srv. Koetsier, str. 287.

¹⁰³ Viz koncept průniku pyramid jednoty a mnohosti.

té které věci. Lidská mysl je místem, kde se dotýkáme idejí v Boží mysli. Protože lidská mysl je sama stvořena Bohem, je jí podobná. V analogii k Boží mysli, která vytváří stvořený svět, ve kterém se pak projevuje Boží добрta a dokonalost, tak podobně také lidská mysl vytváří svět konceptů a idejí, ve které se odráží struktura lidské mysli. Lidská schopnost tvořit je důsledkem faktu, že člověk je obrazem Stvořitele. Tak jsou ve vztahu vzor a obraz spojeny Boží mysl a lidská mysl, Boží tvořivost a lidská tvořivost.¹⁰⁴ Tím, jak lidská mysl roste ve svém poznání, tím více se rozrůstá síť domněnek, tedy výsledků lidského myšlení. Tím více se také lidská mysl připodobňuje mysli Boží. Tím, že lidská mysl přemýšlí o věcech a jejich vztazích, tak je navzájem porovnává a poměřuje mezi sebou. Přemýšlením o vztazích mezi věcmi je lidská mysl dává do poměrů k etalonu, podle velikosti, váhy, v prostorovém uspořádání atd. Tento charakter přemýšlení o vztazích mezi věcmi má charakter matematického jazyka. Proto jsou matematické objekty velmi případnými znaky a symboly podstaty jednotlivých věcí.

Mikuláš Kusánský zde navazuje na myšlení Thierry z Chartres. Načrtněme obrysy konceptu, který Kusánský nazývá „velká domněnka“. Na počátku řady čísel stojí číslo jedna, které je základem všech přirozených čísel. Jednička symbolizuje Boží jednotu. Číslo deset a jeho násobky pak představují řád čistých duchů (andělů). Stovky a jejich násobky jsou symbolem lidství – tedy bytí s tělesným a duchovním aspektem. Tisíce pak představují svět materiálních bytí a těles.

Bytí	Číslo
Bůh	1
Andělé	10
Lidé	100
Věci	1000

Čím více nul je mezi jedničkou a koncem numerického zápisu, tím větší je vzdálenost bytí od Boha. Tím, že nižší řády bytí jsou mocninou desítky, znázorňuje tak „velká domněnka“ hierarchický systém uspořádání duchovních a tělesných bytí.

Mikuláš Kusánský přiřazuje číslu 1 význam jednoty, číslu 2 význam rovnosti ($2 = 1 + 1$), číslu 3 pak sjednocení jednoty a rovnosti ($3 = 2 + 1$). Číslo čtyři je podle Kusánského

¹⁰⁴ Koetsier, str. 278.

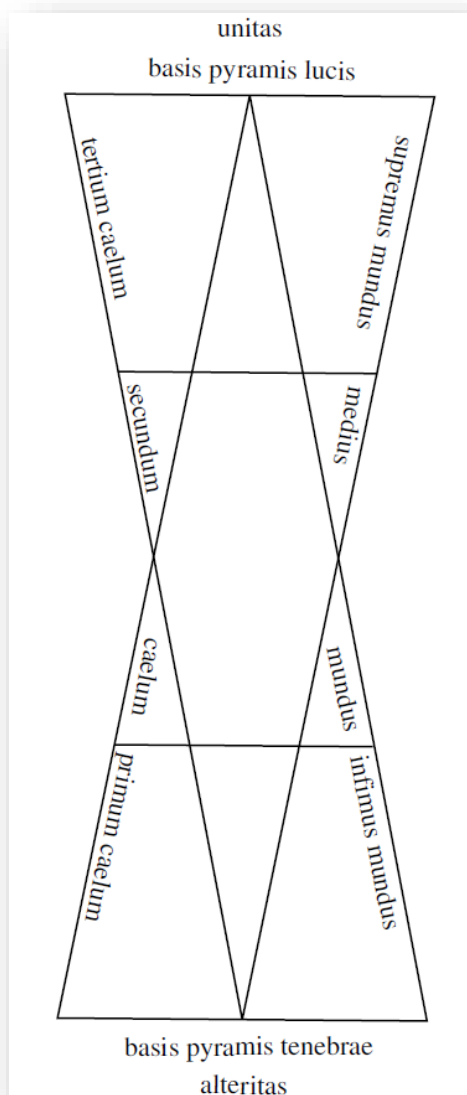
znaku celého kosmu, který v sobě božská jednota obsahuje jako možnosti. Platí, že $1 + 2 + 3 + 4 = 10$. Postupným sčítáním jednotek přes symboliku násobků se dostáváme od božského k duchovnímu, lidskému a tělesnému.

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1			10			100			1000
1	2	3	4	20	30	40	200	300	400

Obr. 4: Vytváření dekadické kaskády bytí¹⁰⁵

Koncept velké domněnky Mikuláš Kusánský dále rozvíjí následujícím způsobem: do vzájemného vztahu a dialektického protikladu umísťuje proti sobě dva rovnoramenné trojúhelníky, či dvě pyramidy. Jde o symboly jednoty (světla) a jinakosti (tmy). Obě pyramidy či trojúhelníky se navzájem překrývají tak, že vrchol jedné pyramidy se nachází ve středu základny protilehlé pyramidy.

¹⁰⁵ Viz text *De Coniecturis* zdroj online: <http://www.jasper-hopkins.info/DeConi12-2000.pdf>, str. 168.



Obr. 5: Průnik pyramid světla a tmy.¹⁰⁶

Symbolika těchto dvou pyramid v protilehlém uspořádání má podle Kusánského tyto významy:

1. Tím, že základna pyramidy světla je současně vrcholem pyramidy tmy, je naznačena protikladnost obou – maximum světla (jednoty) je minimem tmy (jinakosti či různosti). Jde o oblast, která symbolizuje Boží bytí.

¹⁰⁶ *De Coniecturis*, zdroj online <http://www.jasper-hopkins.info/DeConi12-2000.pdf>, str. 183.

2. Oblast průniku nazvaná *tertium caelum*, třetí nebe, je místem převahy světla a menšího množství různosti. Jde o oblast, která symbolizuje duchovní bytosti – anděly.
3. Prostřední oblast, tedy *secundum caelum* je *mundus medius*, střední svět. To je oblast lidských duší, místo pro člověka.
4. Další oblast s převahou různosti nad jednotou, tmy nad světlem, je oblast prvního nebe, *primum caelum*, nebo také *infimus mundus*. Je to prostor pro materiální bytí, tělesa, objekty.
5. Konečně základna pyramidy tmy s minimem světla a maximem různosti je oblastí nebytí, nicoty.

V historické studii J. M. Couneta o vztahu matematiky a božství v díle Mikuláše Kusánského¹⁰⁷ autor velmi případně komentuje tento model takto:

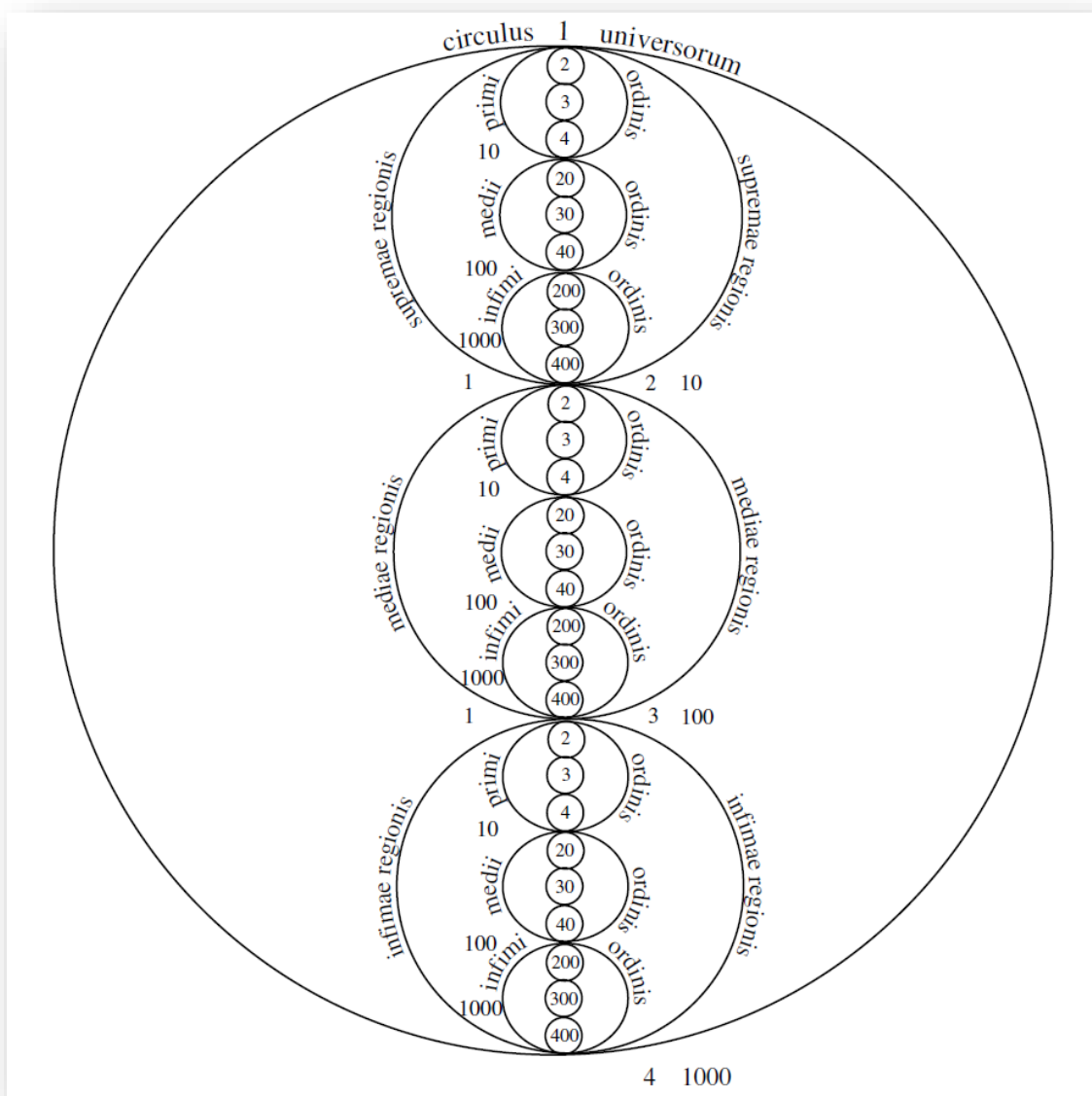
Tím, že na čísla je nahlíženo jako na složeniny Jednoho a Jiného v pythagorejské perspektivě, nebo Jednoho a nerozlišené Dyády v platónské akademii, všechny věci pocházejí z kombinací dvou ontologických principů: Jednoty a Různosti. Je důležité poznamenat, že aristotelská logika se svými principy vyloučení kontradikce a vyloučení třetího, platí pouze v omezené části skutečnosti. Dvě oblasti, které sousedí se střední částí, se řídí dialektickou logikou, kde se jeden protiklad nachází uvnitř druhého. Role jednoty v intelektuálním nebi nebo různosti ve fyzickém světě je podobná. Obě oblasti jsou zrcadlovým protikladem jednoho k druhému, kde lidská duše slouží jako zrcadlo. Mnoho pravdy o intelektuálním¹⁰⁸ světě lze získat pečlivým studiem fyzického světa.¹⁰⁹

Kusánský jde ještě o krok dále, a po vzoru pseudodionýsovských hierarchií konstruuje další úroveň bytí uvnitř každého ze tří oblastí třetího, druhého a prvního nebe. V každém z nich vytváří podsvěty, jimž přiřazuje čísla v hierarchii. Celek tohoto komplexu nazývá *circulus universorum* – kružnice univerza.

¹⁰⁷ Koetsier, str. 280.

¹⁰⁸ Rozuměj: o duchovním světě, *tertium caelum*.

¹⁰⁹ Koetsier, str. 281.



Obr. 6: Circulus universorum¹¹⁰

Přístup učené nevědomosti k absolutnímu maximu (pyramida světla a její báze) je tedy charakterizován jako zrcadlový obraz k poznání konečného, fyzického bytí. Má-li teologie vůbec nějakou šanci zkoumat realitu „třetího nebe“ a výše, pak je jejím úkolem studovat zejména fyzický svět „prvního nebe“ a z principu jednoty protikladů pak může usuzovat na skutečnosti, které jsou nám jinak aristotelskou logikou nepřístupné. Učená nevědomost tedy není triviální neznalost, která si svou omezenost vůbec neuvědomuje.

¹¹⁰ *De Coniecturis*, zdroj online, <http://www.jasper-hopkins.info/DeConi12-2000.pdf>, str. 195.

Naopak, jedná se o metodiku zkoumání protikladů, které jsou jeden ve druhém obsaženy, a ze zrcadlení světů může usuzovat na realitu na druhé straně zrcadla, jímž je lidská duše, či přesněji řečeno, lidský intelekt, který Kusánský považuje za maximum lidské existence.

V modelu *circulus universorum* jsou jednotlivým úrovním či sférám bytí přiřazena čísla, která odlišují sféry jednu od druhé. Číslo také indikuje vzdálenost jedné úrovně bytí od druhé. Ve stvořeném univerzu tedy nelze říci, že jedna úroveň je lepší než jiná – Kusánský nedává svým sférám bytí morální hodnocení typu *lepší – horší* a nedívá se na hierarchický systém optikou hříchu nebo ctnosti. Ve stvořeném světě jsou toliko různé úrovně bytí. Tím, že jim lze přiřadit čísla, mohou být matematickým jazykem popsány a uchopeny. Tím zásadně odmoralizoval křesťanský platónský pohled na hmotu jako zdroj hříchu a zla. Neutralizací etického rozměru hmoty Kusánský předznamenává přírodovědný zájem renesance na zkoumání hmotného světa a na překotný rozvoj přírodních věd, který na tomto obratu později začne stavět.

3.3.7. Matematický jazyk a teologické výpovědi

V myšlení Mikuláše Kusánského má matematika zásadní úlohu – pro tohoto německého teologa je matematický jazyk popisu reality klíčový nejen pro uchopení a deskripci reality stvořeného světa, nýbrž také jako vhodná metafora pro teologické výpovědi¹¹¹. V textu spisu *De docta ignorantia* postuluje Kusánský několik podstatných pozorování o charakteru lidského vědění ve vztahu k měřitelným, matematickým jazykem vyjádřitelným skutečnostem. Lidské vědění v první řadě považuje za proporcionálně souměřitelné s měřením (to ostatně velmi zřetelně formuluje také jeho jiný spis *Idiota de staticis experimentis*), a to ve srovnání s předem daným etalonem měření. V následujícím textu Kusánský vyjadřuje obtížnost převodu složitějších matematických problémů na základní axiomy, a vztahuje tuto obtížnost na nekonečnou realitu, již se snaží matematickým jazykem popsat:

¹¹¹ Koetsier, str. 275.

Všichni, kdo něco zkoumají, posuzují to, co je nejisté, srovnáváním v poměru k něčemu, co předpokládají jako jisté; je tedy každé zkoumání srovnáním a užívá poměru jako prostředku. Takže může-li předmět zkoumání být porovnán s předpoklady převedením na ně pomocí blízkých poměrů, pak je chápající soud něčím snadným. Když však je třeba mnoha středních členů, vzniká nesnáze a námaha, jak to známe z matematiky, kde počáteční poučky se snáze převádějí na první nejzřejmější začátky, kdežto další věty se převádějí nesnadněji, třebaže se to děje prostřednictvím prvních vět. Veškeré zkoumání spočívá tedy toliko ve snadném nebo nesnadném srovnávání poměrů; z tohoto důvodu je nekonečno jako takové něčím neznámým, neboť se vymyká veškeré poměrnosti.¹¹²

Tím, že nekonečné není v žádném poměru ke konečnému, nelze očekávat jeho uchopitelnost měřením, vážením nebo jiným referenčním postupem, který vztahuje měřené k etalonu. Lidské vědění o božské skutečnosti bude proto vždy neúplné, založeno na domněnkách a na symbolickém jazyce.

Kusánský vyjadřuje tuto aproximaci reality lidským jazykem jednak metaforou mnohoúhelníku, jímž se aproximuje obvod nebo obsah kruhu (s množstvím stran pravidelného mnohoúhelníku vepsaného nebo opsaného kružnici roste přesnost aproximace obvodu nebo obsahu kruhu), případně podobenstvím o zeměpisci¹¹³, jenž se pokouší o zpracování mapy neznámé země, o níž mu přinášejí zprávy poslové (metafora smyslů), a který nikdy neopustil svou pracovnu a informace o neznámé krajině získává pouze z doslechu. Tím, že matematické pojmy, čísla, geometrické útvary jsou svým způsobem neměnné – neexistují ve hmotě, nýbrž vyjadřují vztahy prostorového, časového nebo jinak měřitelného uspořádání, struktury), jsou obzvláště oblíbeným předmětem filosofického nebo teologického studia v pythagorejské nebo platónské tradici. Ve vztahu k vědění a jeho povaze ve filosofii Mikuláše Kusánského píše Pavel Floss:

Když začneme chápat, že naše běžné vědění je vlastně nevědění o tom, co je naprosto, že každé konečné vědění je podstatně překonatelné, začne nám vysvítat,

¹¹² Cusanus, str. 124.

¹¹³ CUSANUS Nikolaus, *Compendium sive Compendiosissima Directio*, <http://www.jasper-hopkins.info/Compendium12-2000.pdf>, str. 1398. Přeložil Jasper Hopkins.

že klíčem k naprostému vědění musí být opak, to zn. nevědění – a tím se blížíme k pochopení principu docta ignorantia, který překládáme: vědění o nevědění, vědoucí nevědění. Naprostého vědění nemůžeme dosáhnout jinak než symbolicky. Základem této symboliky jsou Kusánovi symboly matematické.¹¹⁴

3.3.8. Matematické symboly teologických výpovědí

Matematický jazyk teologických výpovědí Mikuláše Kusánského je založen na pythagorejské a platónské (a novoplatónské) tradici pokusů vyjádřit teologické skutečnosti jazykem matematiky (tedy aritmetiky, geometrie, či jejich aplikací jako astronomie nebo „musica“¹¹⁵). Jako každý jiný symbol, i tyto matematicko-teologické symboly odkazují prostřednictvím známého a familiérního na neznámé, nevýslovné nebo transcendentní skutečnosti, které se symbolem sdílejí jistou charakteristiku. Neměnnost, stabilita aritmetických a geometrických objektů, a pocíťovaná „spolehlivost“ jazyka matematiky, který je schopen uchopit daný objekt přesně a poté o něm vynášet ověřitelné a dokazatelné soudy, které jsou formulovány jako matematické věty.

Věty používají pojmy definované exaktním způsobem, které mají snahu vyloučit víceznačnosti. Důkazy o větách jsou prováděny logicky konzistentním způsobem, kdy z axiomů (výroků považovaných obecně za pravdivé, ovšem dále již nedokazatelné), a které jsou považovány za stavební bloky logicky koherentních matematických systému vět, jsou odvozovány nové výroky (věty).

Tato neměnnost a stabilita matematických objektů jim již od antiky zaručuje přízeň filosofů, kteří se snaží buď redukovat nahodilost a variabilitu reálných přírodních objektů, nebo teologů s matematickým vzděláním, kteří považují stálost matematických útvarů za atribut transcendentna. Tyto stálé a neměnné symboly jsou vhodným znakem pro realitu mimo tento pomíjivý svět. Matematické objekty na jedné straně udržují vztah s realitou (například počet, rozměry, tvar, další matematicky vyjádřitelné vlastnosti jako hmotnost, rychlost atd.), na straně druhé si zachovávají své vlastnosti při extrapolaci

¹¹⁴ Cusanus, str. 123.

¹¹⁵ Nauka o akustických a pohybových harmoniích.

svých rozměrů či hodnot směrem k nekonečně malému, nebo nekonečně velkému. Geometrické nebo aritmetické objekty se můžou stát symbolem absolutního maxima, protože zachovávají princip *coincidentia oppositorum*. To je základ pojetí Mikuláše Kusánského, který geometrické objekty použil pro ilustraci teologických výroků. Kružnice, jejíž poloměr roste nade všechny meze, se stává nerozlišitelná od přímky, přesto zůstává kružnicí. Tak se rovnost a křivost sjednocují v nekonečně velké kružnici, v níž jsou oba protiklady zachovány i smířeny. Při redukci poloměru kružnice směrem k nule dojde k transformaci kružnice v pouhý bod. Podobně, máme-li rovnostranný trojúhelník, a začneme prodlužovat jeho výšku, dojde při růstu stran k transformaci v trojúhelník rovnoramenný, a při extrapolaci jeho ramen do nekonečna, dostaneme dvě (polo)přímky navzájem rovnoběžné. Naopak, při zmenšení výšky trojúhelníka na nulu se trojúhelník redukuje v úsečku.

Fixujeme-li úsečku v jednom bodě a začneme-li touto úsečkou otáček kolem fixovaného bodu, začne úsečka opisovat kružnici. V lineárním jednorozměrném objektu je tedy potenciálně skryt útvar dvojrozměrný. Necháme-li rotovat kružnici kolem jejího průměru, rotací v prostoru vznikne koule. Tato matematická fakta mají pro Mikuláše Kusánského teologické významy. Tak se jednotlivé geometrické útvary transformují v jiné. Instance těchto objektů, které rostou nade všechny meze, pak zabírají veškerý myslitelný prostor a jsou tedy znakem nekonečna, tedy atributu Božího. Kusánský, pravděpodobně vlivem platonizujících teologických tradic (kdy objekty existují v říši idejí a mají v reálném světě své méně dokonalé instance), považuje filosoficko-matematickou spekulaci tohoto charakteru za plně legitimní myšlenkový postup.

4. Theose v pohledu Kusánského

On se stal člověkem, abychom se my mohli stát Bohem. ¹¹⁶

4.1. Theose v dějinách teologie

Nauka o theosi – divinizaci (zbožštění) člověka je klíčovým pojmem východní teologie. Theose je chápána křesťanským východem jako poslední určení člověka a jako cíl lidské existence. Na rozdíl od západního pojetí, kde je hlavní důraz kladen, alespoň historicky, na spásu jako vykoupení a záchranu od zkázy, na východě je tento soteriologický postoj pouze částí většího celku. Kristus není ve východním chápání považován primárně za toho, kdo byl poslán, až když se lidská situace stala neúnosnou a bylo potřeba zachránit rozbitý vztah mezi člověkem a Bohem. Naopak, Kristovo vtělení je součástí plánu spásy, na jehož začátku je stvoření a na konci theose, jako cílové určení jak lidského života, tak jako konečný úděl celku světa, „aby Bůh byl všechno ve všem“¹¹⁷.

Přestože termín theose není v Písmu explicitně použit¹¹⁸, vychází pozdější teologická reflexe konceptu divinizace z biblických kořenů.¹¹⁹ Raná církev se k tématu theose několikrát vyjádřila – Irenej z Lyonu tak například ve svém díle *Proti bludům* píše o Bohu: „*stal se tím, co jsme my, aby z nás učinil, čím je On sám.*“¹²⁰ Cyril z Alexandrie pak rozvádí myšlenku člověka jako chrámu Božího a malých „bohů“. Pro Basila Velikého je nejvyšším cílem člověka stát se „bohem“:

„Ty, kteří byli očištěni od každé špíny, osvětluje svou přítomností a působí, že oni žijí duchovně. Tělesa jasně ozářená dopadajícím světelným paprskem září sama a vyzařují ze sebe světlo. Stejně i duše, které mají Ducha Svatého. Osvíceny Duchem

¹¹⁶ *Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπισεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν.* Athanasius z Alexandrie in: MIGNE, *Patrologia Graeca*, 25, 192 B, *De incarnatione Verbi*, 54.

¹¹⁷ 1. list Korintským, 15:28.

¹¹⁸ Viz historie pojmu theose v díle JACOBS, Jonathan D.: *An Eastern Orthodox conception of theosis and human nature*, Faith and Philosophy, 2009, 26, str. 615 – 627, zdroj online <http://jonathandjacobs.com/resources/papers/Jacobs-Theosis.pdf> z 2.2.2016.

¹¹⁹ Např. Žalm 82:6, Jan 10:34.

¹²⁰ IRENEJ z Lyonu, *Svatého otce Ireneje kněž proti kacířstvím. Proti bludům*, 5, předmluva.

se stávají duchovními a vyzarují milost i pro druhé. Odtud pramení věrnost k Bohu. Takové duše jsou podobné Bohu, a to je to nejvyšší, čeho možno dosáhnout: stávají se jakoby Bohem. ¹²¹

Kusánský ve svém textu *De filiatione Dei* hned na počátku spisu zmiňuje řecký původ slova theosis.¹²² Proces stávání se dítětem Božím (*filiatio Dei*) je pro něj ekvivalentem divinizace, tedy zbožštěním, theosí, ve smyslu prozáření transparentní lidské bytosti Bohem a jeho přítomností. V konceptu theose u Kusánského lze vysledovat vliv řecké patristické tradice, stejně jako nesporné vlivy Pseudodionýsia Areopagity. Ačkoliv nelze s určitostí poukázat na místo a čas, kdy Mikuláš Kusánský mohl s řeckou tradicí diskursu o theosi přijít do kontaktu, lze se důvodně domnívat, že možnými dvěma zdroji byly jednak literatura (Mikuláš Kusánský vlastnil několik byzantských rukopisů) a pak také snad osobní kontakty při cestě do Konstantinopole roku 1437. Kusánský se v textu *Apologia doctae ignorantiae* zmiňuje o mnichovi Maximovi¹²³. V kodexu č. 44 Mikulášovy sbírky knih jsou na okrajích textu dionýsovského zdroje citace Maxima Vyznavače¹²⁴. Pokusím se nastínit vlivy Řehoře Nysského, Maxima Vyznavače a Pseudodionýsia Areopagity na představy Mikuláše Kusánského o theosi, a to na základě studie Nancy Hudson: *The doctrine of theosis in Nicholas of Cusa*. Koncept theose v díle Řehoře Nysského ovlivnil pojetí theose u Kusánského ve smyslu kosmologie, zatímco inspirace Maximem Vyznavačem jde spíše směrem christologickým a soteriologickým. Pseudodionýsius Areopagita pak Kusánského směřuje svým novoplatónským pojetím filosofie obecně a theose zvláště.

4.1.1. Řehoř Nysský

Pro Řehoře je theose, jak již bylo naznačeno výše, posledním zaměřením a cílem lidského usilování, a to jako pojem postavený výše, než spása, kterou Řehoř chápe jako jeden z aspektů theose, tedy divinizace. Je-li obsahem pojmu spása především záchrana a náprava po Pádu, pak theose je jejím nadřazeným konceptem, který pojem spása

¹²¹ Basil Veliký: *O Duchu svatém*, 9:23. Zdroj online <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=291>, ze dne 2.2.2016.

¹²² *De filiatione Dei*, hlava I, oddíl 52.

¹²³ T. j. Maxim Vyznavač

¹²⁴ Peter Casarella: *Wer schrieb die ex Greco-Notizen im Codex Cusanus 44?* – in Hundson, str. 13.

obsahuje a přesahuje. Původním cílem stvoření podle Řehoře byla divinizace, zbožštění, jemuž nemohl zabránit ani pád. To, co odlišuje novoplatónské pojetí křesťanské theose je pohled na stvoření, které je i po Pádu podstatně dobré a schopné nést a transparentně zjevovat Boha a jeho slávu. Tam, kde antický novoplatonismus viděl v hmotě degradaci Jednoho, a kde koncept dějin je postupný úpadek od zlatého věku, tam křesťanský novoplatonismus u Řehoře a později u Mikuláše Kusánského vidí zásadně dobrý svět, i když vlivem Pádu zbavený maxima Boží slávy, která byla ve stvoření přítomná před Pádem¹²⁵.

Pro Řehoře je člověk ztělesněním královského principu důstojnosti a vlády, který byl stvořen v poslední den biblické zprávy Genese, aby měl své království již připraveno. Lidská důstojnost v posledku pramení z toho, že je stvořen jako obraz Boží¹²⁶. Řehoř nevysvětluje lidskou důstojnost pouze duchovně, nýbrž přináší také jakousi teologickou fyziologii a anatomii člověka. Člověk nemá přírodní zbraně a ochranu, jako jsou kopyta, silné zuby nebo jed, který by jej chránil. Člověk využívá ke své ochraně přírodní prostředky, jako je například zvířecí síla při orbě, která naznačuje, že člověk je předurčen Bohem k vládě nad přírodou. Člověk chodí vzpřímeně, což je pro Řehoře důkaz jeho královské důstojnosti¹²⁷. Řehoř vůbec má snahu pohlížet na člověka celostně, a odmítá spiritualizovat jeho tělesnost odkazem na špatnost hmoty. Váha a důstojnost, kterou Řehoř dává tělu, jej odlišuje o origenovských tónů křesťanského platonismu. Také u Mikuláše Kusánského jsou tělo a duše v bytostné jednotě, protože stvoření hmotného světa je zcela v souladu s Božím záměrem při stvoření světa a člověka:

Soukromník: Naše mysl je nepochybně vložena Bohem do tohoto těla k jeho prospěchu. Musí tedy sama mít od Boha všecko to, bez čeho tohoto prospěchu nelze dosíci. Nemáme tedy věřit, že duši byly vrozeny pojmy, které ztratila v těle, nýbrž že má potřebí těla k tomu, aby moc, která je jí od počátku vlastní, dospěla k uskutečnění. ... Má tedy zapotřebí organického těla...¹²⁸

¹²⁵ Hudson, str. 15.

¹²⁶ Řehoř z Nyssy: *O stvoření člověka*, II, 390 – OIKOUMENH, 2013

¹²⁷ Tamtéž: I, 392.

¹²⁸ Cusanus, str. 207 – *Soukromník o myslí*.

Řehoř Nysský nepovažuje tělo za přítěž duše. Je jisté, že tělesné vášně musí být podřízeny vládě duše, avšak zlo spočívá v neovládnutí těla, nikoliv v samotném faktu jeho tělesnosti. V kontrastu k Origenovi najdeme u Řehoře Nysského pozitivní vidění těla a hmoty jako dobrého stvoření. Stvoření je schopné divinizace, a není, jako u Origena, odsouzeno k negaci a odmítnutí, za současné elevace duše do božského světa. Protože stvoření je pozitivním aktem Božím, je hodno úcty. Odmítnutí hmotného a tělesného ve prospěch spirituálního aspektu lidského bytí nelze považovat za součást Božího záměru. Svět není degradovaná emanace Jednoho, nýbrž Boží dílo, které má svou pozitivní autonomii. Theose, jako pohyb člověka k Bohu má základ právě v přijetí celku člověka jako psychofyzické jednoty. Akceptace tělesného u Řehoře Nysského předznamenává univerzální spásu všeho na konci času¹²⁹. Tak jako nelze duši oddělit origenovskými od těla, tak se nelze spokojit pouze se záchranou světa od zla a hříchu. Theose je naplnění světa a kosmu, nikoliv jeho negací a odhmotněnou spiritualizací. Univerzální spása je více, než spása jednotlivých duší.

Ve svém textu *Život Mojžíšův* popisuje Řehoř Nysský archetyp individuální duchovní cesty. Spása je pro Řehoře synonymem očištění a osvětlení mysli. V meditaci nad obrazem hořícího keře jako předobrazu Krista Řehoř kreslí nárys svého christologického pohledu:

Neboť je-li pravda Bůh a pravda je světlo – evangelium takto svědčí těmito vznešenými a božskými tituly o Bohu, který se pro nás stal tělem – tyto výpovědi nás vedou k poznání světla, které se dotklo lidské podstaty. Cožpak tato záře nepřišla z hmotného bytí? Toto světlo nezazářilo z jasu hvězdy, ale přišlo z pozemského keře a svým světlem překrylo záři nebeských zdrojů.¹³⁰

Protože si Mojžíš zouvá opánky před hořícím keřem, jsme i my pozváni k očistě jako podmínce cesty osvětlení. Očistou má Řehoř na mysli především život v pravdě, tedy schopnost rozeznat, které věci v životě jsou proměnlivé a které jsou trvalé hodnoty, neproměnné. Je potřeba se vyhnout omylu zaměřit cíl života na věci pomíjivé a proměnlivé. Řehoř dále rozvíjí svůj pohled apofatické teologie na základě následujícího

¹²⁹ Hudson, str. 21.

¹³⁰ Řehoř Nysský, *Život Mojžíšův* II, 20. Zdroj online <http://www.sage.edu/faculty/salomd/nyssa/moses.html> 2.2.2016. Vlastní překlad z angličtiny.

verše 2. knihy Mojžíšovy: *Lid zůstal stát opodál a Mojžíš přistoupil k mračnu, v němž byl Bůh*. Ex 20,21. Tak, jak postupuje *epektasis*, tedy pokrok člověka na cestě k Bohu, dostává se člověk do temného oblaku, kde jedině lze potkat Boha v temnotě víry. Odtud později Mikuláš Kusánský čerpá inspiraci pro svůj koncept učené nevědomosti, jako paralely k temnému mračnu Řehoře Nysského. Negativní, apofatická teologie Mikuláše Kusánského má svůj zdroj v teologii Řehoře Nysského. Stejně jako Řehoř Nysský, také Kusánský jasně deklaruje pozitivní vztah ke stvořené, hmotné realitě. Podobně jako Nysský, tak také Mikuláš chápe člověka jako psychofyzickou jednotu, kterou nelze origenovskými rozštěpit, zahodit tělo a vyvýšit ducha. Jak Řehoř, tak Kusánský vědí, že proces divinizace je nekonečné směřování člověka k Bohu, které neskončí ani na věčnosti.¹³¹

4.1.2. Maxim Vyznavač

Christologická dimenze pohledu Mikuláše Kusánského na stvořenou realitu je ovlivněna myšlením byzantského teologa 6. století Maxima Vyznavače, který promýšlí místo člověka v dramatu světa, stvoření, a Boha v Kristu. Pro Maxima je Bůh jak transcendentní, vzdálený a oddělený od stvoření, tak současně nekonečně blízký a imanentně přítomný ve všem stvoření. Napětí transcendence a blízkosti řeší Maxim Vyznavač tím, že používá paradoxní jazyk jak apofatických, tak katafatických teologických výpovědí. Maxim Vyznavač vidí Boha ve všech stvořených bytostech – vztah mezi Bohem a stvořením je základním vztahem tohoto světa. Možnost svátostné reality je dána tím, že Bůh je skrytě přítomný ve všech stvořených věcech. Protože je celek přítomný ve všech svých částech, tak také jednotlivé stvořené věci odkazují na celek a potažmo na Boha jako sumu celku¹³².

Očistný proces, *via purgativa*, je předpokladem cesty člověka k Bohu. Důvod je nasnadě: poznání Boha je zcela jiného řádu a jiné kvality, než poznání a znalost, vědomosti o věcech stvořených. Z poznání plyne spojení, protože poznávající mysl se dotýká a sjednocuje s poznávaným. Tím, že se poznávající a Poznávaný sjednocují, stávají se

¹³¹ Hudson, str. 25.

¹³² Tamtéž, str. 27.

podobnými. Proto je člověk ve svém určení obrazem Božím. Bůh, který se v člověku zobrazuje, je ovšem také Bohem transcendentním, nepopsatelným a neuchopitelným.

Tělo člověka je jako loď chrámu, a duše je jejím kněžištěm. Mysl člověka je místem, kde dochází k mystickému dotyku Boha. Boží realita se člověka dotýká mimo kategorie dobra a zla, a zcela je transcenduje. U Maxima se jasně ukazuje východní koncept stvoření světa jako procesu, který byl od počátku zamýšlen Boží myslí, a jež ani hřích nemohl zastavit v procesu theose, tedy přiblížení stvořeného ke svému Zdroji a Cíli¹³³. Theose je pro Maxima proces od stvoření až po jeho znovustvoření na konci času, a to jako výrazně christologicky zabarvený dějinný akt. Divinizace, tedy theose je jednota s Bohem, která byla od počátku Bohem plánována a zakódována do stvořených věcí. Člověk je povolán k ctnostem trpělivosti a laskavosti, protože bez lásky se nelze k Bohu přiblížit, protože Bůh je láska¹³⁴.

Cesta člověka k Bohu je cestou svobodné vůle, jako odpovědi na darování Boha člověku v Kristu. Stvořený svět a milost nestojí v opozici, nýbrž v harmonické jednotě. Lidská přirozenost není padlá a zcela zkažená, je jen znečištěna hříchem. Theose je bytostné povolání a nárok Boží na člověka. Je to Bohem chtěný cílový stav, jehož konec je v nedohlednu. Spása, jako součást plánu theose není záchranný, opravný plán B, který Bůh vytáhne, když dojde ke katastrofě. Je to cílová destinace lidského bytí, chtěná a zamýšlená Bohem od počátku, bez ohledu na realitu Pádu. Divinizace v sobě zahrnuje stvořený svět, protože Kristus přišel v těle, které je nedílnou součástí velkého Božího plánu theose od momentu stvoření.

Maximův pohled na theosi je christologický a trinitární: theose je cestou poznání Boha v Kristu, stejně jako cestou ke komuniu člověka s komuniem Trojice¹³⁵. Stejně tak celý svět je povolán k naplnění v kosmické theosi. Člověk je povolán k roli prostředníka mezi póly reality, jejichž seznam udává Lars Thunberg ve svém díle¹³⁶ takto:

¹³³ Na rozdíl od západní teologie, která akcentuje spásonosné Boží působení v dějinách jako následek lidského hříchu a Božího slitování s padlým lidstvem.

¹³⁴ MAXIMUS the Confessor: *The Ascetic Life: The Four Centuries on Charity*, Westminster, Md.: Newman Press, 1955: "Being alien to charity is being alien to God since God is love."

¹³⁵ Hudson, str. 31.

¹³⁶ THUNBERG Lars: *Man and the Cosmos – The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimirs Seminary Press, New York, 1985.

1. *Člověk v napětí muž – žena.* Kristus jako muž se rodí z ženy. Maxim ve své exegesi na Gal 3:28 prohlašuje, že v Kristu již není ani muž, ani žena, což znamená, že člověk v Kristu ovládl své vášně pod *logos* svého finálního určení. Tím je dualita muž – žena v Kristu jako v zástupci lidstva, překonána¹³⁷.
2. *Člověk mezi rájem a tímto světem.* Pro Maxima je ráj idealizovaný *topos* jako místo plnosti ctností a Boží přítomnosti. Nejde o místo mimo reálný, stvořený svět. Ještě dnes budeš se mnou v ráji, říká Kristus dobrému lotru na kříži v Lukášově evangeliu¹³⁸. Ráj tedy nastává „dnes“, a to momentem vítězství Krista nad smrtí.¹³⁹
3. *Člověk mezi nebem a zemí.* Podle Maxima je kontemplace cestou výstupu, kterou jdeme stejně, jako Kristus vystupuje ke svému Otci. Člověk, jako malý *logos* se stává součástí velkého *Logos* celého kosmu, jímž je Kristus.¹⁴⁰ Pro Maxima Vyznavače jsou primární slovní dvojicí a hlavními pojmovými póly termíny *logoi* a *Logos*. Pojem *logos*, v plurálu *logoi* označuje smysl, cíl, naplnění jednotlivých stvořených bytostí: neživé hmoty, rostlin, zvířat, lidí a andělů. Tyto *logoi* jsou principy, které Bůh vkládá do stvořených bytostí, představují tvořivou Boží vůli, se kterou přicházejí stvořené bytosti na scénu světa podle Božího plánu, a lze si je představit jako úkol či poslání, které mají v Božím plánu naplnit¹⁴¹. Celek *logoi* vytváří mozaiku světa, která existuje v Boží mysli jako symfonie, jejímiž elementy jsou jednotlivé tóny - *logoi*. Celek se sjednocuje v realitě vyššího řádu, který Maxim Vyznavač nazývá *Logos*. *Logos* dává finální smysl a určení všem *logoi*.¹⁴²

¹³⁷ Thunberg, str. 81.

¹³⁸ ČEP: L 23,43.

¹³⁹ Thunberg, str. 83.

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 86.

¹⁴¹ *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology* / Mary B. Cunningham and Elizabeth Theokritoff (editors), Cambridge University Press, New York, 2009, str. 66

¹⁴² Bakalářská práce Petr Miencil: *Člověk jako součást stvoření v teologii Dumitru Stăniloae*, str. 21. Na rozdíl od platónských či plotinovských představ nejsou u Maxima Vyznavače stvořený svět a hmotné bytosti důsledkem pádu a degradace božského principu. Jednotlivé *logoi* z tvořivé vůle Boží vycházejí a spojují se v Logu celku, komplexitě a finalitě stvoření, v harmonii kosmu. Tento *Logos* je vtělený Boží Syn, Bůh, který vstupuje do stvoření, obléká se hmotou, prostřednictvím Ducha Svatého tuto hmotu prozařuje, zduchovňuje, vede ji k plnosti Božího záměru.

4. *Člověk v napětí mezi vnímáním a intelektem.* Tím, že se Kristus stal člověkem, staly se věci vnímané smysly a ideje poznávané intelektem stejně důstojné. Lidství v Kristu má stejnou důstojnost jako božský *Logos*.¹⁴³
5. *Člověk mezi Bohem a jeho stvořením.* Poslední určení člověka je *perichoresis*, vzájemné prostoupení mezi člověkem a Bohem. Člověk dostává dar Krista jako nabídku být jim zcela proniknut bez toho, aby došlo k ontologickému ztotožnění lidského a božského. Dostává dar Boha samotného, takže Bůh a člověk jsou zcela sjednoceni bez ztráty vlastní identity¹⁴⁴. Theandrický¹⁴⁵, tedy božsko-lidský charakter Maximova pojetí kosmu jako dějiště božsko-lidského dramatu zde dostává jedinečný obsah v úchvatné vizi theose, divinizace člověka a celého kosmu.

Christologický charakter theose u Maxima Vyznavače lze nahlédnout v jeho chápání stvoření, u nějž je Bůh přítomen také jako Syn. Od okamžiku stvoření je svět určen k theosi. Mezi Bohem Stvořitelem v Otci a Bohem Zachráncem v Kristu není žádná propast ani rozpor. Povolání k divinizaci se uskutečňuje v Ježíši Kristu, jehož lidská přirozenost zástupně reprezentuje celý stvořený kosmos¹⁴⁶. Theose je možná proto, protože Bůh se stal člověkem, protože člověk a kosmos mají ve svém genetickém kódu zapsán potenciál theose.

Maximův přístup se vyhýbá jak novoplatónskému pohrdnutí hmotou, tak pojetí spásy jako plánu B, který vstoupil v platnost poté, co se situace ve stvoření zvrhla vinou Pádu. Hmotný svět v teologii Maxima Vyznavače má svou hodnotu. Smysl a naplnění kosmu v Bohu je zde přítomný od počátku stvoření, nikoliv až od momentu záchrany v Ježíšově smrti. Mikuláš Kusánský později tento přístup vezme za svůj a rozvine jej ve svých trinitárních a christologických textech. Kusánský se bude inspirovat konceptem apofatické teologie Maxima Vyznavače a divinizace kosmu, jež najde v dílech Řehoře a Maxima. Přestože nelze s určitostí prokázat literární závislost textů Mikuláše

¹⁴³ Thunberg, str. 87.

¹⁴⁴ Tato jednota člověka s Bohem má christologický charakter v chalcedonském slova smyslu – nesmíšeně, nerozděleně, atd.

¹⁴⁵ *Theos – aner*, tedy Bůh - člověk

¹⁴⁶ Hudson, str. 34.

Kusánského na Řehořovi nebo Maximovi, v dílech Mikuláše Kusánského existuje dostatek paralel, které na Mikulášovy inspirace s velkou mírou jistoty poukazují.¹⁴⁷

4.1.3. Pseudodionýsius Areopagita

Anonymní autor křesťanského starověku, jehož skutečné jméno není známo, sepsal své hlavní dílo, zvané dnes souborně *Corpus dionysiacum* či *Areopagiticum*, po Chalcedonském koncilu (451). Protože nejranější citace divišovského korpusu pocházejí z počátku šestého století, jmenovitě pak v textech Ondřeje z Césareje (563 – 637) či Severa z Antiochie (465 – 538), je zřejmé, že kolem roku 530 musel být *Corpus dionysiacum* již uzavřen. Mikuláš Kusánský cituje často a s velkou úctou názory a texty anonymního autora Areopagitica:

Odhlédneme-li tedy ve všech jsoucnech od účastnictví, zůstane nám vrcholně jednoduchá jsoucnost, která je bytností všech věcí. A takovouto jsoucnost nezahlédneme jinak, než ve velevědoucí nevědomosti, poněvadž se zdá, že když myslí odhlédnu od všeho toho, co má účastenství na jsoucnosti, nezbyvá již nic. A proto říká velký Dionýsius, že duch boží se více blíží nicotě, než něčemu. Posvátná nevědomost mne však poučuje, že to, co se chápajícím duchu zdá ničím, je ve skutečnosti to největší (maximum)¹⁴⁸.

Pseudodionýsius, jako jeden z klíčových teologů pracujících s konceptem negativní teologie je Mikulášovou stálou inspirací. Areopagita interpretuje výstup Mojžíše na horu Sinaj jako cestu rozumu k Bohu. V mračnu, které kniha Exodus¹⁴⁹ zmiňuje jako scénu dialogu Mojžíše s Hospodinem, vidí Areopagita parabolou rozumu, kterému se nedostává světla, jako podmínku setkání člověka s Bohem. Tma, která je jasnější než světlo, je místem poznání Toho, který je za vším světlem a za vším rozumem či poznáním. Negativní teologie autora dionýsovského korpusu je privilegovanou cestou odstranění všeho, co není Bůh. Je potřeba zapomenout na poznání a vzdělání – nikoliv

¹⁴⁷ Tamtéž, str. 35.

¹⁴⁸ Cusanus, str. 145-146.

¹⁴⁹ ČEP: Ex 20, 21.

v obrazoborecké negaci, nýbrž v pokorném uznání toho, že rozumem nelze Boha uchopit – a přijmout fakt, že Bůh přebývá v nepřístupném světle.

Je nutno zahlédnout Tmu, která je za světlem, jež je přístupné rozumu. Božská temnota musí zaplavit naše srdce, abychom byli schopni sejmout závoj symbolického jazyka, a byli schopni nahlédnout nádheru Boží ve všech věcech¹⁵⁰. V textu O Božích jménech¹⁵¹ (který ovlivní Mikuláše tak, že se pokusí najít jméno, které Boha nejlépe vystihuje) dává Bohu tituly jako Dobro, Světlo, Krásné, Dokonalé a Jedno¹⁵². Paradoxní jazyk – Bůh jako Světlo i jako Temnota – jsou jazykem teologa, který pochopil, že božská realita nemůže být popsána v binárních kategoriích *bud' - anebo*, nýbrž jen a pouze jako paradox *jak – tak*. Přestože Diviš přebírá novoplatónský jazyk a ideje Jednoho, Dobra nebo Krásna, odmítá přijmout stvoření jako degradaci božského principu až na úroveň hmoty. Hierarchie u Pseudodionýsia jsou spíše kaskádou ikon božského světla, než sestupným žebříkem božského, které degraduje níže a níže, a na každém stupni ztrácí část své záře¹⁵³. Naopak, pro Pseudodionýsia tato hierarchie ikon Boha je možností výstupu stvoření k Bohu a privilegovaným místem setkání stvořeného s nestvořeným. Tato reciprocita je vzájemná – lidský rozum již není rozumem, pokud se dotýká božského tajemství, stejně tak jako Bůh již není Bohem, pokud tvoří¹⁵⁴.

Schopnost člověka myslet je nepochybně dar Boží člověku. Po jistou část cesty k Bohu je člověk schopen účinně používat rozum jako průvodce na cestě. Je-li však mysl zasažena oslňujícím světlem Božím, dostává se jakoby do temnoty, protože náš vnitřní zrak není schopen jasně vidět v tak silném světle. Theose je důsledkem přítomnosti žáru Boží lásky, nikoliv výsledkem našeho rozumového uvažování¹⁵⁵. S konceptem theose u Pseudodionýsia souvisí také zájem Areopagity o nalezení těch nejmystičtějších Božích jmen. Názvy, které dáváme Bohu, nám mnohé odhalují, ale také mnohé zatemňují. Jména Boží jistě nejsou prostředkem, jak zavést rozum na scestí, nicméně pro Divíše i pro

¹⁵⁰ *Encyclopedia of Christian Theology*, str. 441.

¹⁵¹ Viz např. Zdroj online <http://revue.theofil.cz/revue-clanek.php?clanek=950> 2.2.2016, viz *Texty ke studiu dějin středověké filosofie*, Praha, 1994.

¹⁵² Nelze zde nespátřit silnou neoplatónskou či plotinovskou inspiraci.

¹⁵³ Golitzin, *Et introibo ad altare Dei*, str. 164. In: Hudson, str. 39.

¹⁵⁴ Hudson, str. 40.

¹⁵⁵ Hudson, str. 41.

Mikuláše Kusánského představují výzvu najít takové Boží jméno, které co nejlépe o Bohu vypovídá a co nejméně jej zahaluje či zatemňuje.

Areopagita zdůrazňuje, že svědectví Písma mluví o jménech Božích, která správně plnost, celost a úplnost Boží podstaty osvětlují, a také to, že Boží jména o Bohu vypovídají nerozdílně, absolutně a bezvýhradně. Termíny jako Dobro, Život nebo Pán jsou případné pro Otce, Syna i Ducha¹⁵⁶. Stejně tak později Mikuláš Kusánský se pokusí najít to nejmystičtější jméno Boží – *Non-aliud* nebo *Posse*¹⁵⁷:

Proto Mikuláš v Učené nevědomosti považuje identifikaci Boha a absolutní nekonečnosti za nejvhodnější východisko k teologickým a metafyzickým spekulacím. Ačkoliv nachází posléze i jiná jména pro Boha, pojem nekonečnosti hraje v jeho onto-teologických meditacích stále významnou roli. Dokazuje to i jeho závěrečné dílo De apice theoriae, podle něhož je sice neadekvátnějším slovem pro Boha Posse („Moci“), připojuje však k němu aspoň adjektivní podobu slova infinitas, neboť mluví buď o Posse ipsum nebo Posse infinitum.¹⁵⁸

Areopagita, stejně jako Kusánský, je přesvědčen, že jakékoliv novoplatónské emanační schéma je v rozporu s biblickým základem křesťanské zvěsti. K Bohu nelze dospět vlastními silami. Bůh je vždy větší a nelze jej uzavřít do lidských kategorií. Paradoxní jazyk je proto jednou z možných cest, jak o Bohu hovořit lidskými slovy. Žádné intelektuální cvičení není s to přiblížit člověka k božské realitě. V konečném důsledku to znamená, že theose není dílem člověka samotného, nýbrž dílem milosti, která předpokládá lidskou spolupráci.

Bůh je člověku nekonečně vzdálený, a současně nekonečně blízký. Pro Mikuláše Kusánského je Bůh absolutní maximum ve své bohatosti, nekonečnosti a všemohoucnosti. Vesmír je v pohledu teologické kosmologie Kusánského maximem kontrahovaným. Jak bylo naznačeno v oddíle „Matematická teologie Kusánského“, termín kontrakce je omezení univerzálního bytí na partikulární tak, aby se ideje mohly stát reálnými věcmi, reálným bytím či reálnou osobou. Obecná idea člověka se kontrakcí

¹⁵⁶ Hudson str. 43.

¹⁵⁷ Cusanus, str. 37.

¹⁵⁸ Tamtéž.

stane konkrétní osobou, tedy Janem, Marií, Pavlem, Magdalénou. Obecná idea ztrácí kontrakcí svou obecnost a neuchopitelnost – naopak kontrakcí získává konečnost, počitatelnost¹⁵⁹ a zvláštnost. Kontrakcí se bytí dostává do omezené existence v prostoru a v čase¹⁶⁰. U Boha je podle Kusánského kontrakce nemožná – s výjimkou inkarnace v Kristu, který svým vtělením omezení, která plynou z podstaty lidského bytí, na sebe dobrovolně přijal.

Jak u Areopagity, tak u Kusánského je tedy Kristus centrální osou theose. V další části práce rozvinu aspekty theose u Mikuláše Kusánského ve smyslu zvláštních zřetelů jeho teologie theose, kterými je Mikulášovo pojetí specifické a novátorské.

4.2. Theose a Kusánský

4.2.1. Dvě přirozenosti Ježíše Krista

Člověk je určen k participaci na Kristově životě a povolán k proměně a k theosi, tedy k zbožštění jeho přirozenosti. Tím, že se člověk nachází v kosmologickém středu vesmíru, v oblasti průniku pyramid jednoty a mnohosti, zaujímá privilegované místo, které mu dává schopnost divinizovat hmotný svět prostřednictvím svého myšlení, činnosti a kreativity. Tak, jako je lidský rozum schopen přejít od pochopení matematických útvarů k teologickým skutečnostem, které tyto geometrické nebo aritmetické objekty představují, stejným způsobem je povolán k proměně od stvoření k obrazu Božímu, a to v plné a maximálně možné realizaci, která se uskutečnila a uskutečňuje v Kristu. Kristus se má k lidské přirozenosti podobně, jako teologické pojmy k pojmům geometrickým. Platí tedy úměra¹⁶¹:

$$\frac{\textit{Kristus}}{\textit{Lidská přirozenost}} = \frac{\textit{teologické skutečnosti}}{\textit{geometrické objekty}}$$

¹⁵⁹ Je to jeden, dva, tři atd. konkrétní lidé.

¹⁶⁰ Srovnej Hudson, str. 147.

¹⁶¹ Koetsier, str. 286.

Kusánský tedy matematickým způsobem ukazuje na analogii vztahu mezi teologií a geometrií a vyvozuje z ní potenciál theose pro člověka, který je odkazem na Krista, jako na maximum uskutečnění lidského potenciálu.

4.2.2. Bůh Mikuláše Kusánského a Bůh zjevující se

Je bezpochyby, že Bůh Mikuláše Kusánského je Bohem jediným a Bohem v Trojici. Ve svých matematicko-teologických úvahách Kusánský rozsáhle rozvádí geometrické analogie bodu, přímky, kružnice a trojúhelníku jako metafory pro Boha. Jak ukazuje spis *De filiatione Dei*, je Kusánský také teologem, který plně přijímá chalcedonské christologické dogma jako základ svého soteriologického uchopení konceptu spásy v napětí s konceptem theose. Christologický pohled na Boha a člověka je klíčový pro pochopení Mikulášova pojetí divinizace člověka v Kristu. Theose je možná jen a pouze proto, protože došlo k Božímu sebezjevení v dějinách a ve stvoření. Divinizace je výsledkem theofanie a nebyla by možná pouze jako sólovýstup člověka k božskému postupných degradovaných emanací, jak tomu chtěla novoplatónská tradice. Podobně, jako se mnohoúhelníkem (metafora člověka) aproximuje kružnice (metafora Boha), tak se také člověk, který se čím dál tím více připodobňuje Kristu, stává bližším Boží dokonalé kruhovitosti, když postupně ztrácí hranatost vrcholů mnohoúhelníku. Obrazem křivosti a obrazem přímky podobně Kusánský ilustruje proces připodobňování člověka jako Božího obrazu svému vzoru:

Náš nenasytný chápající duch, podnícen radostnou povahou předchozího, zkoumá bděle, jakým způsobem by mohl jasněji získat nahlédnutí do této účasti na jednou maximu. A praví, pomáhaje si opět příkladem nekonečné přímosti přímky, že není možné, aby křivost, která v sobě obsahuje více a méně, byla maximem nebo minimem; ani není křivost něco, nýbrž je odpadnutí od přímosti. Bytí, které je obsaženo v křivosti, je tedy bytím na základě účastenství na přímosti, ježto minimální a maximální zakřivení není nic než přímost¹⁶².

¹⁶² Cusanus, *O učené nevědomosti*, str. 146.

Kusánského pohled na učenou nevědomost¹⁶³ je později vystřídán snahou porozumět tomu, co nazývá *visione Dei* - vidění Boha, a ještě později pak pokusem uchopit Boží nekonečnosti prostřednictvím jmen, jak o tom svědčí Boží tituly, které Mikuláš Kusánský nachází – *non aliud* – *Ne Jiný*, *posse* – *Moci* atd. Nejprve se pokusme ozřejmit novátorský titul Boží, který Mikuláš Kusánský dává Bohu jako nejvyšší realitě: *non aliud* – *Ne Jiný*.

4.2.3. De li non aliud / O ne jiném

Tři roky před smrtí se Mikuláš Kusánský intenzivně věnuje filosofii a rekapituluje svou dosavadní práci přírodovědce, filosofa a teologa. Krátký spis *De li non aliud*¹⁶⁴ v českém překladu čítá necelých pět stran malého formátu. Jde však o zásadní pohled na Boha prizmatem apofatické teologie pozdního Mikuláše Kusánského. Tento text nejprve otvírá problém definice jako vymezení, tedy stanovení mezí – omezení, privaci. Definicí omezujeme nekonečné pojmové pole možností na přesně daný výsek reality, který je možné jménem, výčtem vlastností, nebo také popisem toho, co definovaný objekt není, danou věc, pojem, osobu uchopit¹⁶⁵. Při pokusu uchopit nebo definovat Boha narážíme na hranice možností lidského rozumu. Kusánský píše:

Kdo vidí, že konečné je „ne-jiné“ než konečné a nekonečné ne-jiné než nekonečné (...) – ten vidí, že Bůh, jež znamená „ne-jiné“ není vymežitelný ani omezeným, ani neomezeným, že není měřitelný ani mírou měřitelnou, ani neměřitelnou, že není spočetný ani spočetným, ani nespočetným číslem, a právě tak, že není pojmem pojatelný, představitelný, pochopitelný, pojmenovatelný ani jménem vyslovitelným, ani nevyslovitelným, ač není jiný vůči žádné z těchto věcí: ani vůči jiným, jež lze vypovědět, ani jiným v nich samých.¹⁶⁶

V jakém vztahu je požadavek, aby naše víra byla nikoliv snad nutně racionální, nýbrž aby neodporovala rozumové struktuře poznání a snaze po bezespornost? Jak zde může pomoci negativní teologie, paradoxní způsob mluvy a apofatický přístup k božské

¹⁶³ Připomeňme, že *De docta ignorantia* je Mikulášovo rané dílo.

¹⁶⁴ Cusanus, str. 190.

¹⁶⁵ Cusanus, str. 190.

¹⁶⁶ Cusanus, str. 191.

skutečnosti? Je zjevné, že klasický jazyk popisu skutečnosti Boha jako základu kosmu a lidské existence je od počátku poznamenán paradoxním jazykem, přinejmenším v souvislosti s christologickým dogmatem (Ježíš Kristus – plně člověk a plně Bůh) a také s trinitární naukou (aspekt jednoty a aspekt různosti – komunie - společenství v Bohu). Mikuláš Kusánský volí jako jedno z Božích jmen, které považuje za příhodné pro zachycení podstaty Boží, téměř znovně znějící *non-aliud*. Tento termín zachycuje na prvním místě identitu Boha se sebou samým. Ne-jiný je tedy stejný sám se sebou. Bůh není jiný, než je sám. Přichází na mysl jeden ze základních pojmů logiky: $A = A$, tedy princip identity, případně $\neg \neg A = A$ (princip dvojí negace; tedy negace negace A je totožná s A). Ne-jiný tedy vyjadřuje jak identitu, Boží jednotu v sobě sama (Ne-jiný znamená vlastně “stejný”), tak také vztah k jinakosti a pluralitě zkušenosti – Bůh v sobě zakouší jinakost, rozdíl, který však není sporem, nesmyslem.

Dalším aspektem Kusánovské snahy etablovat se jako *nomenclator Dei*¹⁶⁷ je naznačit pojmem *non-aliud* také vztah Boha a stvořeného světa. Bůh je Ne-jiný také ve vztahu ke světu a ke stvoření. Stvořený svět je sám o sobě theofanie, tedy ozřejmění, zviditelnění a odhalení Boha prostřednictvím stvořených věcí.¹⁶⁸ Svět je ikonou Boha, a jako takový s Bohem také kosmos sdílí aspekt jeho bytí. Viditelný svět je viditelný Bůh.¹⁶⁹ Není-li mezi Bohem a kosmem vztah jak identity, tak rozdílnosti, jsme v nebezpečí upadnout buď do radikálního monismu, anebo do dualistického vidění světa a Boha, mezi nimiž zeje nepřeklenutelná propast. Je-li však Bůh nahlížen jako Ne-jiný, lze v tomto titulu zachytit oba aspekty identity a difference. Ne-jiný je tak obranou proti oběma extrémům pohledu na vztah Boha a světa. Monistický (nebo pantheistický) pohled maže jakoukoliv rozdílnost mezi Stvořitelem a stvořeným. Stvořený svět pak ztrácí jakoukoliv autonomii, což v neposlední řadě má fatální důsledky pro lidskou svobodu. Radikálně monistický nebo pantheistický pohled znemožňuje vztah, ve kterém by si oba partneři – Bůh a kosmos – zachovali svou identitu a relační charakter existence. Je-li naopak Bůh a svět v radikálně dualistickém napětí, je výsledkem izolace obou, nemožnost vztahu a dialogického charakteru obou partnerů, vedoucí až k ateistickému zoufalství.

¹⁶⁷ Termín, který razí Floss. Viz Cusanus, str. 36.

¹⁶⁸ Hudson, str. 51.

¹⁶⁹ Hudson, str. 51.

Mikulášův pohled na Boha je nejlépe vyjádřen pojmem transcendence – přesah. Je-li titul Boží Ne-Jiný, pak mezi světem a Stvořitelem existuje jak identita ve smyslu imanentní přítomnosti Boha ve stvořeném, tak tak transcendentní napětí mezi Stvořitelem a kosmem, které není radikální propastí. Jazyk Mikuláše Kusánského se liší významným způsobem od snahy aristoteliků použít definici jako metodu uchopení a pomocí analogie odvodit (*modo geometrico*) o Bohu teologické výpovědi. Kusánský radikálně odmítá připustit lidskou snahu metodou analogie najít o Bohu pravdivé výroky. Při pokusu myslet Boha optikou binární logiky, axiomatických systémů, definic, výpovědí a důkazů ztrácíme z očí fakt, že Bůh je transcendentní, jiný a přece blízký.

Bůh v pohledu Mikuláše Kusánského svět transcenduje. Kusánský představuje v metodě učené nevědomosti – tedy záměrného odložení všech pokusů uchopit lidskou logikou božskou – transcendentní zkušenost¹⁷⁰. Negativní teologie a apofatický přístup nemají poslední slovo, jsou však nutným krokem k tomu, odložit lidské kategorie při pokusu uchopit lidským jazykem skutečnost, která nás transcenduje¹⁷¹. Platí tak to, co říká Pavel Floss o Mikulášově pokusu najít vhodné jméno Boží:

Naším běžným věděním, opírajícím se o smyslové vnímání, jež zachycuje jen povrch věcí (a podléhá navíc klamům) a o omezené schopnosti rozumu, který se realizuje jen v rozlišování, nemůžeme dospět k plnému poznání Boha, který nás jako nehmotná a nekonečná bytost nepředstavitelným způsobem přesahuje. Ti, kdož trvají na tom, že i s touto kognitivní výbavou lze dospět k jeho poznání, chovají se v podstatě jako pohané, kteří o Bohu mluvili řečí Božích tvorů, nikoliv Boha samotného. Jde jistě o závažné tvrzení, neboť vrhá stín na všechny křesťanské myslitele, kteří se snažili dovozovat existenci a povahu Boží z přírody, neboť z účinku lze přece usuzovat na povahu jeho příčiny¹⁷²... V duchu Dionýsiově proto Mikuláš tvrdí, že nelze říci, ani že Bůh je, ani že není, ani že je a není, ani to všechno pospolu, neboť Bůh stojí mimo a nad všemi těmito tvrzeními.

¹⁷⁰ Připomeňme, že cesta učené nevědomosti je radikálně odlišný koncept od racionálního pokusu Aristotelem inspirovaných scholastiků o uchopení Boha prostřednictvím logické dedukce ze stvořených věcí.

¹⁷¹ Hudson, str. 56.

¹⁷² Cusanus, str. 36.

4.2.4. Bůh jako *coincidentia oppositorum*

Ve svých raných pracech Kusánský podává představu o tom, že Bůh je souběh či smíření protikladů – *coincidentia oppositorum*. V pozdějších dílech však Mikuláš posouvá tuto představu dále – Bůh protiklady transcenduje. O Bohu nelze mluvit analogicky k věcem a živým bytostem, které nás obklopují, a na jejichž logiku stvořeného jsme zvyklí. Pokud máme o Bohu mluvit, je potřeba přiznat, že náš jazyk není schopen pojmut tajemství Boží existence a jeho působení ve světě. V Bohu jsou všechny věci „rozvinuty“¹⁷³ a naopak Bůh je ve všech věcech „zavinut“¹⁷⁴. Problém analogické řeči o Bohu Kusánský problematizuje, protože nelze postavit vedle Boha nic stvořeného, k čemu by bylo možné Boha přirovnat.

*Jsi proto, Bože, protiklad protikladů, protože jsi nekonečný; a protože jsi nekonečný, jsi nekonečno samo. V nekonečnu protiklad protikladů je bez protikladu. Pane, můj Bože, sílo slabých, vidím, že Ty jsi nekonečno samo. Proto neexistuje nic, co je jiné, odlišné nebo protikladné k tobě.*¹⁷⁵

Nelze tedy svévolně Bohu přisuzovat atributy lidského světa, i když protažené do nekonečna. Kusánský odmítá extrapolovat pozitivní charakteristiky stvořených věcí do nekonečna tak, aby je pak prohlásil za atributy Boží. Bůh Mikuláše Kusánského je vždy jiný, vždy nekonečný, je to Bůh transcendingící protiklady a Bůh, který je zvláštním způsobem přítomný ve všech věcech¹⁷⁶. Namísto snahy hledat analogické, tedy paralelní charakteristiky podoby věcí stvořených na straně jedné, a Stvořitelem na straně druhé, nabízí Kusánský pohled Boha „zavinutého“ ve věcech.¹⁷⁷

Bytí Boží je bytí jiného druhu, než bytí stvořeného světa. Pro Mikuláše je Bůh *possest*, tedy maximum aktualizace možnosti. Ještě lepší český ekvivalent pojmu *possest*, než moci-být (*posse – est*) je termín *umění* nebo *potence*. V Bohu lze myslet všechny možnosti. Autonomie Boží (která snad lépe vystihuje toto *possest*) není theofanií, tedy

¹⁷³ Tzv. *explicatio*.

¹⁷⁴ Kusánovské *complicatio*.

¹⁷⁵ *De visione Dei* XIII, srv. <http://jasper-hopkins.info/dialecticalmysticism.pdf>

¹⁷⁶ Hudson, str. 58.

¹⁷⁷ Hudson, str. 60.

sebezjevením Božím nikterak narušena. Místo antagonizujících slovních dvojic, jako novoplatónské Jedno a nicota, nebo nebeský – pozemský, či Stvořitel – stvoření, používá Mikuláš Kusánský k vyjádření rozdílu mezi Bohem a kosmem slovní dvojice jako jsou *unitas – alteritas*, dále pak *complicatio – explicatio*, popřípadě pak *non-aliud vs. aliud*.¹⁷⁸

Stojí dále za pozornost, že Mikuláš Kusánský nepoužívá scholastický koncept stvoření z ničeho v žádném ze svých filosofických nebo teologických textů¹⁷⁹. Pro Kusánského je pojem nicoty prázdný a bezobsažný, protože nicota pro Kusánského není sama o sobě stvořená. Nicota není bytí, protože není reálná ani možná v Bohu, který sám je Bytím par excellence. Z nicoty nelze nic utvořit, nemá tedy smysl o *creatio ex nihilo* vůbec uvažovat.

Fakt Božího sebezjevení zakládá možnost theose. Protože zjevení, theofanie je stálým a setrvalým jevem, nikoliv nahodilým a jednorázovým, souvisí s procesem theose, která je údělem kosmu. Stejně jako se Bůh neustále dává poznat ve všech věcech, podobně je stvoření pozváno k účasti na procesu theose, která je stálým a setrvalým fenoménem, k participaci na dialogu Boha a kosmu¹⁸⁰. Proces theofanie a theose jsou spojeny s druhou Božskou osobou a s aktem Vtělení. Proto je u Mikuláše Kusánského jak theofanie, tak theose primárně christologickým procesem, protože dosahuje svého vrcholu v osobě Ježíše Krista. Jestliže se Bůh rozhodl spojit své Bytí s bytím lidským v konkrétní lidské osobě, tato bytost – Kristus – je naplněním smyslu lidského rodu.

4.2.5. Bůh a lidská individualita

V jakém vztahu je stvoření a božská jiskra v něm? Jak je možno myslet lidskou svobodu ve vztahu k Boží všemohoucnosti a vševědoucnosti? Jaké místo hraje individuální lidský rozum tváří v tvář nekonečnosti Boha? Pavel Floss k historii filosofického boje o uznání jedinečnosti a individuality lidského rozumu, vyjádřeného v problému individualnosti lidské duše patřící jednotlivým lidským bytostem (v opozici ke konceptu společného světového rozumu nebo světové duše) píše:

¹⁷⁸ Hudson, str. 63.

¹⁷⁹ Jedinou výjimkou jsou jeho kázání.

¹⁸⁰ Hudson str. 65.

...Kusánus rozvinul gnoseologické názory...v dialogu Idiota de mente. ... Debatu zahajuje jeden ze tří diskutérů, Filosof, který referuje, že „jsou jistí peripatetikové¹⁸¹ tvrdící, že ve všech lidech je jeden jediný intelekt.¹⁸² Kusánus nenaznačuje, koho těmito „jistými peripatetiky“ míní. ... Je nepochybné, že to byli latinští averroisté, kteří ve druhé polovině 60. let 13. století začali z filosofické fakulty pařížské univerzity ... hlásat názory, které byly pro křesťanské vzdělance nepřijatelné, a proto proti nim vystoupili dva největší myslitelé té doby, Tomáš Akvinský a Bonaventura. ... Byli to někteří představitelé františkánské filosofie, kteří díky augustinovské nauce o iluminaci lidského rozumu světlem rozumu božského vykazovali určitou tendenci chápat největší kognitivní aktivitu lidského rozumu, tedy tzv. činný rozum (intellectus agens), i jako něco, co stojí nad individuální lidskou duší (čímž ovšem přímo nezastávali averroistickou pozici, měli však určitou afinitu k averroistickému způsobu uvažování chápat činný rozum ne jako součást duše, nýbrž jako něco stojícího nad duší).¹⁸³

Mikuláš Kusánský je zcela jednoznačně přesvědčen o jedinečnosti lidské duše a přináší následující úvahu: ve XII. kapitole spisu *Idiota de mente* otvírá postava Filosofova problém jedinečnosti lidské duše konstatováním, že jsou jak peripatetikové, kteří považují intelekt – *nous* – za společný všem lidem. Někteří platonikové zase považují lidskou duši za jakousi součást světové duše, která je nad nimi a za nimi. Po smrti se lidské duše rozplývají do duše světa. Na to odpovídá Soukromník touto posloupností úvah: mysl je v podstatě intelekt. Intelekt je vázán na individuální lidské tělo, o jehož jedinečnosti není sporu. Je-li mysl spjata s tělem, vůči němuž má úkol – být jeho duší – nelze očekávat, že jedna mysl se bude vyskytovat v jiném těle. Pokud by se tak stalo, pak by individuální vidění jednoho člověka bylo viděním jiného člověka, což je v rozporu s lidskou zkušeností. Duše, tedy intelekt je neoddělitelně spjata s individuálním lidským tělem a jeho smyslovým vnímáním, nelze tedy očekávat, že duše dvou různých lidí by mohly být identické. Zde se Mikuláš vrací opět k teologizující matematice, když vkládá Soukromníkovi do úst tato slova:

¹⁸¹ Aristotelisky inspirovaní filosofové.

¹⁸² Cusanus, str. 235.

¹⁸³ Cusanus, str. 58 – 59.

Ale já si nemyslím, že by to s tím rozplynutím¹⁸⁴ byla pravda. Neboť ač my nechápeme číselnou možnost bez rozmanitosti látky, nepřestává proto ještě mnohost věcí, která je číslem boží mysli. Proto číslo duchovních substancí oddělených není nám spíše číslem než nečíslem, protože není ani sudé ani liché, ani se v ničem neshoduje s tím, které my můžeme čítat.¹⁸⁵

Soukromník dále pokračuje diskusí toho, co Platón považuje za duši světa (Aristoteles zde používá termín přirozenost, příroda). Pro Kusánského – ústy Soukromníka ve spisu *Idiota de mente* – je tato platónská duše světa vlastně Bůh, který tvoří věci našeho světa, a jež dostává titul *spiritus universonum*. Tam, kde antická filosofie vidí světovou duši, postuluje Kusánský Boha samotného. Naše mysl – nejvyšší manifestace individuální duše – obsahuje obraz Boží plodnosti a umění ve smyslu kreativity, jako schopnosti vytvářet nové věci.¹⁸⁶

Na konci spisu *Idiota de mente* pak Kusánský diskutuje nesmrtelnosti lidské individuální duše. Zde Mikuláš Kusánský dovozuje nesmrtelnosti intelektu takto: je-li schopen intelekt chápat neměnné pravdy geometrie a aritmetiky, pak nelze myslet, že by v sobě neměl cosi věčného, co je stejně neomezené v čase, jako věčné matematické zákonitosti prostoru a počtu. Novoplatónská difúze lidské duše v duši světa je pro Mikuláše stejně nepřijatelné, jako dříve pro Tomáše Akvinského. Je tedy lidská individualita tváří tvář Boží nekonečnosti vydána zcela napospas? Kusánský jednoznačně má za to, že nikoliv, protože Bůh nedává našemu centru bytí, tedy intelektu, rozplynout se v světové duši. Tato individuální lidská svoboda spolu s postulátem zodpovědnosti nás uvádí do novověkého myšlení o subjektu jako o individualitě, a stává se tak hrází všem pokusům o rozplynutí individuální svobody v principech kolektivního vědomí, jungovského kolektivního nevědomí nebo kolektivní lidské viny. Bylo by naivní si myslet, že Mikuláš Kusánský předjímá plně obrat k subjektu novověké filosofie a uvažuje svobodu člověka jako emancipaci od božského základu své existence. Lze však konstatovat, že jasně verbalizuje podobu konfliktu mezi pojetím lidské duše jako součásti duše světové, a mezi individuálním charakterem duše jako centra lidského bytí ve své jedinečnosti a neopakovatelnosti.

¹⁸⁴ Čti: rozplynutím našich duší v jedné společné světové duši.

¹⁸⁵ Cusanus, str. 235.

¹⁸⁶ Cusanus, str. 238.

4.2.6. Theoria

Mikuláš Kusánský se pojmu *theoria* – tedy zření, vidění Boha – věnuje zejména ve svém spisu *De visione Dei*. Toto dílo otvírá podobenství o obrazu Kristovy tváře, tzv. veraiconu, visícím na stěně kaple, který zručný malíř namaloval tak, že ztrápený obličej Ježíše upírá oči na pozorovatele obrazu. Z kteréhokoli místa v kapli, kde je obraz umístěn, má pozorovatel pocit, že Kristus na něj upírá svůj zrak.

Touto metaforou Kusánský předznamenává své pojetí teologické antropologie, a ve vztahu Krista a člověka akcentuje především vizuální paralelu vzájemného pohledu jednoho na druhého. Jestliže je v místnosti více lidí, každý z nich vidí Krista, jak se dívá pouze na něj¹⁸⁷. Přestože je zřejmé, že každý z pozorovatelů má stejnou zkušenost pohledu Krista, je nasnadě, že Mikuláš Kusánský naznačuje primát individuálního vztahu mezi Kristem na obraze a pozorovatelem v místnosti. Mikuláš Kusánský převrací role pozorovaného a pozorujícího. Tento vztah, vyjádřený pohledem je dokonce tak zásadní, že se stává existenciálním základem lidského bytí:

*Tvá existence, Pane, neopouští mé bytí, protože já jsem pouze potud, pokud ty jsi se mnou. A protože tvé zření je tvé bytí, pokud se na mě díváš, jsem; a odvrátíš-li ode mě svůj pohled, přestanu existovat.*¹⁸⁸

Protože být viděn Bohem je pro Mikuláše Kusánského synonymem autentické křesťanské existence, je také synonymem theose. Pozorovatel si uvědomuje, že pronikající pohled Krista je zrcadlem – Bůh se dívá na člověka a člověk se dívá na Boha. Pozorovatel v Kristu, který je Bohem a člověkem, vidí v Kristu nejprve sebe jako člověka, a postupně si uvědomuje, že nahlíží také Boha. Podobně Kristus, který hledí na pozorovatele, vidí své stvoření, a současně také Boží stopu v člověku. Jak píše Nancy J. Hudson ve svém díle *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*:

¹⁸⁷ Hudson, str. 85.

¹⁸⁸ *De visione Dei*, in: Hudson, str. 86.

Obraz a obraz si navzájem vyměnili místa. Stvořený řád je ontologickou reflexí božského. Tento moment je o to působivější, protože je vyjádřen vizuální metaforou, která obvykle znamená, že ten, který se dívá, je subjektem. Mikulášův pečlivý rozbor mystického vidění přetváří toho, kdo je obvykle epistemologický subjekt, tedy vidícího, v metafyzický objekt.

Vzájemný pohled člověka na Boha a Boha na člověka tak v Mikulášově parabolě strhujícím způsobem předznamenává jeho představu *theosis*, založené na *theoria*. V jiném svém díle, *De apice theoriae*, Mikuláš Kusánský jako vrchol zření rozebírá Boží jména a zabývá se Boží mocí ve smyslu možnosti, schopnosti a tvořivosti Boha. Pohled na Boha je ontologickým základem lidské existence. V dialektice vztahu mezi Bohem a člověkem je *theoria* konstitutivním prvkem Mikulášovy antropologie.

4.2.7. Theose a christologie

Jakým způsobem může křesťan na jedné straně uchovat transcendenci Boží, a na straně druhé smířit ji s konceptem theose, který bezpochyby znamená maximální příklon Boha k člověku, ba dokonce naprosté prozáření lidské existence Bohem, takže při setkání s takovým člověkem zakoušíme dotek Boží? Druhá osoba Trojice, tedy Kristus jako vtělené Slovo je pro křesťansky chápanou theosi naprosto zásadní. Je jasné, že Kusánský s chalcedonskou definicí není ve sporu. Ježíš je pro Kusánského v mnoha jeho textech smířením opozit. Je to Bůh a člověk, konečný tvor a nekonečný Bůh. V textu *De visione Dei* nazývá Ježíše pravdou i obrazem¹⁸⁹. Theose je možná, protože setkání Boha a člověka se uskutečnilo v osobě Ježíše Krista.

Bůh se vyslovuje ve věčném Slově, které oslovuje člověka, a v plnosti času se protíná Slovo s člověkem v jedné konkrétní lidské bytosti nazaretského tesaře. Christologie Mikuláše Kusánského je pohledem filosofické teologie, nikoliv pohledem biblickým. Nejde mu o nalezení historického Ježíše metodami biblické exegeze nebo kritiky. Pohled na christologii Mikuláše Kusánského tudíž vychází z reflexe vnitřního života Trojice, tedy Boha Otce, který vyslovuje sám sebe v plození Syna. Kusánský, jak bylo řečeno

¹⁸⁹ HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *The vision of God (De visione Dei)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 1985, str. 722, hlava 89.

jinde, vnímá Otce jako princip Jednoty, Slovo-Syna jako princip Rovnosti, a Ducha jako princip Spojení. Protože však Slovo je vyjádřením Boha, nelze theofanii, sebevyslovení a sebezjevení Boha chápat pouze jako událost Vtělení, nýbrž je potřeba vnímat ji jako proces, který je ve světě už od stvoření.¹⁹⁰

Kusánský vnímá Boha jako Slovo a jako Moudrost (zde zcela v linii biblické tradice Nového zákona a také „deuterokanonického“ pohledu na moudrost jako Boží hypostazi), a proto lze myslet toto slovo a tuto moudrost také ve smyslu vyslovení směrem k člověku. Boží Slovo a Moudrost zakládá možnost teofanie a možnost sebezjevení. Trinitární struktura Božího bytí umožňuje sebesdělení Boha k člověku a ke světu. Pro Kusánského je Slovo Boží sebezpoznání sebe sama. Jak píše v textu *Compendium sive compendiosissima directio*:

Protože mysl – která slovo tvoří – vytváří slovo jen proto, aby sdělila sebe, platí, že slovo je jen sebesdělením mysli. Různost slov není nic jiného než rozmanité sebesdělení samotné mysli. Pochopení mysli v sobě samé je počátek slova, které je v mysli počato, to znamená, poznání mysli samotné. Ale vyslovené slovo je sdělením tohoto myšleného slova. To jediné, co lze říci, je slovo samotné.¹⁹¹

Boží Slovo je tedy poznáním Boha v sobě samém. Slovo je nástrojem Božího sebesdělení světu, člověku a také Bohu samotnému. Vyslovení směrem do světa a k člověku je možné jen tehdy, vyslovuje-li se Bůh sobě samému. V druhé božské osobě Trojice je Bůh předmětem poznání sebe sama. Boží Slovo je absolutní pojem, Boží pojem o sobě samém.¹⁹²

Zde se jazyk a jeho použití Mikulášem Kusánským dostává to zvláštního paradoxu – naše řeč o Bohu nejenže musí odložit představy aristotelské logiky a binárních stavů exkluzivního chápání (buď 0, nebo 1, buď výrok A platí, nebo platí jeho negace). Navíc je jazyk, slovo a Slovo nástrojem nejen komunikace, nýbrž také sebezpoznání Boha samotného a sebezpoznání člověka.

¹⁹⁰ Hudson, str. 139.

¹⁹¹ *Compendium sive Compendiosissima Directio*. Zdroj online <http://jasper-hopkins.info/Compendium12-2000.pdf>, str. 1397, hlava 20. Online 2.2.2016.

¹⁹² Hudson, str. 144.

Ježíš Kristus pro Mikuláše Kusánského je příklad theose člověka. Kristus jako hypostatická unie, jako plně Bůh a plně člověk, je znakem vzestupu lidského intelektu k Bohu. Pro antropologii Kusánského platí, že intelekt člověka je pozván k cestě z potence do aktualizace, od možnosti k uskutečnění. Čím více se intelekt v člověku uskutečňuje (objevuje, zkoumá, poznává, chápe, kontemplanuje, adoruje), tím méně je v potenci a tím více v aktualizaci. Maximum poznání je ve Slově, v Ježíši Kristu, který je vzorem a principem theose jako cílového určení člověka. Je-li člověk metaforicky myšlen jako mnohoúhelník, jemuž je opsána „božská“ kružnice, pak čím více vrcholů má tento mnohoúhelník, tím více se blíží kružnici, takže s jistým počtem vrcholů nelze již rozeznat, zda vidíme člověka, nebo Ježíše Krista, jako model a archetyp theose. Člověk ve svém maximu dosahuje divinizace, dostává se na hranice možností lidského bytí, na hranici, na které potkává Ježíše Krista. Tím, že v Kristu nacházíme jak Boha, tak člověka, dává nám to naději na možnosti theose, že i my máme budoucnost otevřenu směrem k prozáření našeho bytí podobně, jak tomu je u Krista. Vnitřní sebevyslovení Boha v sobě samém zakládá možnosti Slova jako stvoření, jako sebevyslovení směrem ke kosmu a k člověku. Událost vtělení je základním kamenem theose. Tím, že nás Bůh postupně rozjasňuje svou přítomností, nedáváme průchod panteismu – naopak, můžeme se plně stávat a plně zůstat lidmi.

4.2.8. O jménech Božích

Pro antické filosofy jako Aristotela, jeho žáka Theofrasta, dále pro Plotina a pozdější novoplatoniky, bylo poznání nemateriálních věcí nejen pouhým nezúčastněným pozorováním, nýbrž sjednocením s poznávaným. Jestliže dnes pochopení a poznání předpokládá vzdálenost, která zaručuje v moderním konceptu objektivitu, pak antika tento koncept neznala, protože pravé poznání znamená úplné ponoření do poznávaného. Jak lze v tomto smyslu myslet a chápat poznání Boha u Kusánského? Má-li poslední slovo negativní, apofatická teologie, pak poznání Boha není vůbec myslitelné, protože sjednocení, spojení s Bohem je vyloučeno. Poznání Boha u Mikuláše Kusánského není, jak by bylo možno dovozovat z jeho vášnivě matematizujícího přístupu, pozorováním vzdáleného „objektu“. Poznat Boha znamená nikoliv teoretickou definici pozorovaného, nýbrž zkušenost sjednocení v kontemplaci. Jestliže Kusánský dává Bohu

jména (*non-aliud, possesst*), pak tak činí ve výslednici objímajícího spojení, které má charakter jednoty poznávaného a poznávajícího, Boha a člověka. Boží transcendenci, kterou tak zdůrazňuje apofatický přístup, lze myslet pouze v kontextu Boží imanence, tedy radikální přítomnosti ve stvořených věcech.

Mikuláš Kusánský buduje svou teologii mystického sjednocení, které vrcholí v theosi, mimo jiné na tradici pseudodionýsovské negativní teologie jako polárního opozita imanentního Boha. V tomto napětí blízkosti a vzdálenosti, transcendence a imanence, a pouze takto, lze zařadit Kusánského pochopení theose jako sjednocení s transcendentním Bohem, a to zcela v linii Mikulášova konceptu *coincidentia oppositorum*, vztaženého na Boha.

Poznání Boha ve Starém zákoně bylo spjato se jménem, pod kterým byl znám lidem. Zda kořeny významu jména pro kult pocházejí z představy o nutnosti znát zaklínací jméno, který bylo možno božstvo vzývat a přimět k činnosti ve prospěch člověka, nelze s určitostí zjistit. V každém případě jméno Boží je klíčem ke vztahu mezi lidským a božským. Absolutní bytí je poznatelné a „popsatelné“ prostřednictvím jména. V textu *De apice theoriae*, který Kusánský píše krátce před smrtí, jde Mikuláši o to, najít co nejdůstojnější jméno či titul Boží. V dialogu kardinála (jde o autobiografickou postavu Mikuláše Kusánského) a mladého kněze odhaluje Kusánský svůj pokus vystihnout moc Boží jako nejlépe vystihující atribut absolutního bytí. Titul Posse (moci, ale také umět, tvořit) je podle Kusánského lidské slovo, které nejlépe aproximuje Boží bytí. Augustinovská inspirace Mikulášovy snahy etablovat Posse v tomto smyslu souvisí s triadickým pojetím Boha u teologa z Hippo. Jak píše Pavel Floss:

Základní Augustinovou dvojicí triád, které měly na křesťanské filosofy po celá staletí velký vliv (jak vidíme např. ještě u Campanelly a Komenského) jsou: esse, nosse, velle a Esse, Notitia, Amor. Tyto triády byly aplikovány jak v úvahách o Bohu, tak i o člověku (memoria, intellectus, voluntas). Ačkoli tyto Augustinovy triády nejsou základem Kusánových onto-teologických trinitárních meditací, nelze nevidět, že Mikuláš, který patrně znal Augustinův komentář k evangeliu svatého Jana, mohl být inspirován Augustinovým ztotožněním božského „Bytí“ (Esse) a

„Mocí“ (Posse). Augustinova identifikace těchto dvou pojmů byla asi jedním z historických předpokladů Kusánovy koncepce Boha jakožto Posses.¹⁹³

Zde je na místě učinit malý exkurs do významu slova *Possest*, které je složeninou dvou latinských slov: *posse* a *est*. Dalo by se s nadsázkou přeložit jako Bytí a moc, jak to navrhuje Karel Floss ve své stejnojmenné studii¹⁹⁴. V češtině je slovo „moc“ zatíženo mimo jiné také významem násilí. Floss podotýká, že tomu tak nemusí být v jiných jazycích. Například německé *können*, který se latinské *posse* často překládá, znamená také být schopen, umět. Vyjadřuje tedy spíše tvořivý aspekt moci, než aspekt síly a převahy. Slovo *posse* má také svůj kontext ve filosofickém rozvažování slovní dvojice *potentia* a *actus*. V tomto smyslu lze slovo *posse* chápat ve smyslu potence, tedy možnosti. Zde se již dostáváme velmi blízko Augustinově *voluntas*, tedy vůle, jako *potence*. Možnost, potence, umění či moc mají co do činění s rozhodnutím a vůlí konat. Jak zdůrazňuje Floss:

Podle Aurelia Augustina je všechno Boží působení založeno ve svobodné vůli Stvořitele, Bůh je všemohoucí právě proto, že může všechno, co chce (De trin. XV, 20, 28; Boží vůle je ovšem bytostně spjata s láskou: quid aliud caritas quam voluntas, přičemž základním pramenem je láska). Tento Augustinův přístup k Božím vlastnostem se zračí i v pojetí lidské svobodné vůle (srov. De libero arbitrio).¹⁹⁵

Kusánský sám ve svém Stručném shrnutí spisu „O vrcholu zření“ zmiňuje činnost a tvorbu jako vrchol „*posse*“, tedy jako něco, v čem je člověk Bohu alespoň vzdáleně podoben. Lidská mysl je v moci konat u pramene moci a umění jako takového.¹⁹⁶ Tvorba, umění a moc jsou v napětí trojúhelníku 1. moci toho, kdo tvoří, 2. toho, co je vytvářeno a 3. v propojení dvou přechozích bodů. Zde Mikuláš Kusánský přináší další triádu, jako předobraz triády vnitřního života Trojice:

¹⁹³ Cusanus, str. 95.

¹⁹⁴ Karel Floss: *Bytí a moc*, in: Mikuláš Kusánský: *O vrcholu zření*, Vyšehrad, Praha 2003.

¹⁹⁵ Karel Floss: *Bytí a moc*, in: Mikuláš Kusánský: *O vrcholu zření*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 57.

¹⁹⁶ *O vrcholu zření*, str. 24.

Nejsou to tři moci, nýbrž totéž je moc vytvářejícího, vytvořitelného a spojení obého. Tak v čítí, vidění, chutnání, představování, poznávání, chtění, při rozhodování, rozjímání a vůbec všech dobrých a ctnostných dílech, spatřuje trojjediná moc odlesk moci jako takové, nad níž není nic výkonnějšího ani dokonalejšího. Naproti tomu neřestná díla, v nichž nezáří moc jako taková, prožívá mysl jako prázdná, špatná a mrtvá, jako něco, čím se mysl zatemňuje a zamořuje.¹⁹⁷

Je-li tvorba, umění, schopnost vytvořit a konat na počátku bytí všech věcí, pak nelze myslet *Posse* jinak než jako princip podstaty bytí jako takového. Kde *Posse* chybí, tam chybí základ.¹⁹⁸ *Jako vše prázdné, každý nedostatek, omyl, neřest, smrt, porušení a podobné věci postrádají jsoucnost, protože postrádají projev moci jako takové.¹⁹⁹* Kusánský pak uzavírá svou úvahu o Božím jméně *Posse* trinitárně a christologicky. Bůh je trojí a jeden, je všemohoucí, protože je u něj možné vše a nic není nemožné. Bůh je pro Kusánského *silou všech sil a zdatností všech zdatností*. Ježíš Kristus je pak pro Mikuláše nejdokonalejším sebezjevením Božím, protože jeho skutky, slovo a příklad nám ukazuje moc Boží samu o sobě.²⁰⁰

4.2.9. Theose jako dokonalost

Podle Kusánského ve stvořeném světě lze poznávat věci prostřednictvím smyslů, které se dotýkají jednotlivin. Intelekt nás přivádí k univerzálním idejím, které jsou přístupné rozumovému rozvažování, jež je primární charakteristikou člověka, potažmo jeho duše.²⁰¹ Je-li něco dokonalé, pak to existuje v plnosti, v maximálním naplnění svého smyslu, účelu a potenciálu. U Kusánského je druhá božská osoba, vtělení Syna v člověku Ježíši Kristu, maximem absolutním, jako Bůh, a jako dokonalý člověk. V Kristu tedy člověk nachází své naplnění a dosahuje svého nejzazšího limitu – božství.²⁰² Viděli jsme již dříve, že Kusánský osobám trojice dává atributy Jednota (Otec), Rovnost (Syn) a Spojení (Duch). Je-li člověk povolán k theosi, tedy k naplnění maximálního potenciálu

¹⁹⁷ *O vrcholu zření*, str. 24.

¹⁹⁸ *O vrcholu zření*, str. 25.

¹⁹⁹ *O vrcholu zření*, str. 25.

²⁰⁰ *O vrcholu zření*, str. 25.

²⁰¹ *De Filiatione Dei*, II, hlava 57.

²⁰² *De Docta Ignorantia*, hlava 206.

lidství, pak jeho cílová meta je Rovnost, ve smyslu Božího obrazu, jemuž jsme povoláni být rovni. Pojem *filiatio* (dětství či synovství, ve smyslu být dítětem nebo synem Božím) v sobě obsahuje aspiraci člověka naplnit svůj potenciál božským cílem – podobností Ježíši Kristu. Pro Kusánského – realisticky, můžeme-li dodat – je zřejmé, že tohoto cíle nelze dosáhnout v tomto životě.²⁰³ Je tedy zřejmé, že v tomto životě je theose zaslíbením a nadějí, které člověk dosáhne v eschatonu, ať již osobním nebo na konci času. Vtělení jako předobraz theose, jako základní moment této dynamiky, je událostí i příslibem, který se postupně naplňuje. Mikuláš Kusánský v tomto smyslu píše:

*... dospělost nepatří do světa dětství, kdy se člověk stále rozvíjí, naopak, patří do světa plného rozvoje (člověka). Chlapec je toutéž osobou, jako dospělý muž, ale synovství se neprojevuje v chlapci, který je počítán mezi služebnictvo, nýbrž v dospělém věku, kdy syn vládne společně s otcem. Ten, který je nyní ve škole, je tentýž, který se později stane mistrem. V tomto světě se stále učíme, v následujícím světě dosáhneme mistrovství.*²⁰⁴

Je tedy zřejmé, že dovršení theose klade Kusánský za horizont lidského života. Je to cesta, na níž se vydáváme s cílem hledání deifikace, synovství či dětství Božího.²⁰⁵ Tento proces je dovršen v následujícím životě. Již na tomto světě však zakoušíme předchůt theose, k níž jsme pozváni. Je také zřejmé, že podle Mikuláše Kusánského je deifikace procesem nekonečným, a to procesem přibližování se intelektu k Bohu. Tím, že Bůh sám je hlubinou a nekonečnem, nelze říci, že v dané chvíli je theose dovršena a dokončena. Vždy lze jít dál, blíže nebo hlouběji k Bohu. Cesta k Bohu je nekonečná, stejně jako je nekonečná chuť člověka překonávat vzdálenost a být blíže nekonečnému Bohu, který je Pravda, Moudrost a Život:

Neboť intelektuální duše je vždy hnána nejradostnější touhou, takže nebude nikdy úplně uspokojena ve svém kontaktu s Moudrostí. Moudrost je nejlahodnější pokrm,

²⁰³ *De filiatione Dei*, hlava 54.

²⁰⁴ *De filiatione Dei*, hlava 56.

²⁰⁵ *De filiatione Dei*, hlava 72.

ten, který při syčení (duše) neumenšuje touhu toho, který se jí sytí, takže sytící se nikdy nepřestane radovat z věčného pokrmu.²⁰⁶

²⁰⁶ *Idiota de sapientia*, hlava 18, str. 506, <http://jasper-hopkins.info/DeSap12-2000.pdf>. 2.2.2016.

4.3. Exkurs: Kusánský a Palamas?

Naskytá se otázka, zda dílo Mikuláše Kusánského, a jeho myšlenkové inspirace ohledně theose, mohou mít souvislost s diskusí (a kontroverzí), která se vyvinula okolo hesychastického hnutí a v prostředí myšlenkového vlivu Řehoře Palamy, předního představitele hesychasmu.

Hesychastické hnutí má kořeny v tradici tzv. nepřetržité modlitby, také zvané modlitby srdce, kterou pěstovali již egyptští křesťanští poustevníci. Ve 14. století se název hesychasmus objevuje ve spojení s modlitební praxí východní církve tzv. Ježíšovy modlitby (v různých variantách, např. „Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou hříšným“), která je pronášena „vnitřním hlasem“ v tichosti a v osamění, ve velkém počtu opakování (tato opakování jdou do stovek denně) při současném pravidelném rytmu dýchání, kdy první část modlitby je pronášena při nádechu, a druhá část při výdechu. Hesychasta, tedy praktik této modlitby se dostává do stavu nepřetržité pozornosti a čistého, pozorného uvědomění si boží přítomnosti²⁰⁷. Ježíšova modlitba zažívá jistou renesanci dnes, kdy se tato praxe šíří bez ohledu na konfesní příslušnost také na Západě.

Hesychastická kontroverze je série událostí související s naukou Řehoře Palamy a jeho sporem s Barlámem z Kalábrie. Šlo o teologický spor mezi příznivci a odpůrci hesychastické praxe. Řehoř Palama (*1296 v Cařihradu, +1357 v Soluni), uctívaný pravoslavnými církvemi jako světec, byl teolog a autor duchovních spisů, z nichž některé byly zařazeny do antologie Filokalie, a který se zúčastnil sporu o hesychasmus na několika zasedáních pátého cařihradského koncilu.

Základem nauky Řehoře Palamy je učení o theosi, které lze dosáhnout pomocí hesychastické praxe vnitřní modlitby, spojené s rytmickým dýcháním. Cílem hesychastické praxe je sjednocení s Bohem – jednou z významných charakteristik této praxe je dar vidění tzv. tábořského světla, tedy nestvořené Boží energie, kterou zakusili učedníci na hoře Tábor, když se Ježíš před nimi proměnil. Palama rozlišuje mezi nepřístupnou boží bytností (ousia), a mezi nestvořenými energiemi (energeia), které

²⁰⁷ *Encyclopedia of Christian Theology*, heslo Hesychasm, str. 693.

Bůh udílí lidem ve svém sebezjevujícím aktu té které lidské bytosti, zakoušející boží přítomnost. Palama přišel do kontaktu s hesychastickou praxí na hoře Athos, kde se v letech 1316 až 1326 při svém pobytu v kláštorech s tímto způsobem modlitby zkušenostně seznámil. Palama se roku 1326 pod hrozbou turecké invaze na Athos přesouvá do Soluně, kde se stává knězem. Krátký čas působil jako opat jednoho z klášterů v blízkosti Soluně, nicméně pro velkou asketickou přísnost byl roku 1335 nucen rezignovat na funkci opata.

Barlám z Kalábie, oponent Řehoře Palamy, řecký pravoslavný mnich původem z jižní Itálie, kde od starověku žila řecká komunita, přijel do Cařihradu okolo roku 1330, kdy započal pracovat na svých komentářích k textům Pseudodionýsia Areopagity. Roku 1336 Řehoř Palama dostal od Barláma texty polemik, které Barlám napsal proti latinským, západním křesťanům, a které si braly za cíl západní nauku o vycházení Ducha svatého z Otce i Syna, tedy známé *Filioque*. Přestože oba, Palama i Barlám se v otázce *Filioque* shodli, spor se rozhořel ohledně otázky, zda člověk vůbec může poznat Boha, který je transcendentní a ve své podstatě „nepoznatelný“. Barlám a Palama si vyměnili několik spisů, které polemizují ohledně otázek související s naukou o Trojici, o principiální poznatelnosti nebo nepoznatelnosti boží podstaty a také ohledně hesychastické praxe. V různých fázích vleklého a složitého sporu, který zde dále nebudeme detailněji rozebírat, se na tu či onu stranu začaly přidávat církevní, mnišské a sekulární autority. Spor se vyostřil také v tzv. byzantské občanské válce v letech 1341 – 1347, v konfliktu souvisejícím s poručnictvím Jana V. Palaiologa, nezletilého potomka zesnulého byzantského císaře Andronika III. Pátý cařihradský sněm v letech 1341 až 1351 odsoudil nauku Barláma z Kalábie, který se po odvolání svých učení vrací do Itálie, konvertuje do římskokatolické církve a stává se biskupem v kalábrijském městě Gerace. Palamistická strana postupně získala navrch ve většině regionů východní křesťanské tradice, i když dočasně některé oblasti jako Kypr nebo Kyjev či Antiochie po jistou dobu zastávaly antipalamistické postoje.

Nauku Řehoře Palamy lze shrnout do několika tezí, které byly postupně ustáleny v dogmatickou nauku, vyjádřenou přibližně takto²⁰⁸:

²⁰⁸ JUGIE Martin, *The Palamite Controversy*. Zdroj online <https://bekkos.wordpress.com/martin-jugie-the-palamite-controversy/6-palamism-as-official-church-doctrine/> 2.2.2016

1. *Světlo, které zazářilo při proměnění Spasitele na hoře Tábor, není ani stvořené, fyzické světlo, ani nejde o podstatu božího bytí. Jde o nestvořenou milost a osvětlení, které pramení v boží podstatě, nestvořené boží energie.*
2. *V Bohu jsou dva neoddělitelné aspekty: podstata a čin, který z podstaty pramení, jak podstata, tak čin jsou nestvořené a věčné.*
3. *Rozlišení mezi podstatou a činem neruší jednoduchost boží.*
4. *Pojem „božství“ neoznačuje jen božskou podstatu, ale také čin, podle inspirované nauky svatých a církve.*
5. *Táborské světlo je nepopsatelná a věčná sláva Syna, království zaslíbené svatým, nádhera, ve které se Kristus zjeví na konci věků, kdy bude soudit živé i mrtvé.*

Palamistická nauka se postupně stala jak svou teologickou přitažlivostí, tak také za přispění politiků, pro svou anti-západní rétoriku, oficiální naukou východních ortodoxních církví. Západ tuto nauku po dlouhou dobu odmítal, ve hře byla nepřijatelnost zavedení dalšího rozlišení uvnitř Trojice a také podezření z polyteistických náběhů. Hesychastická tradice, která tvrdí, že rytmickým dýcháním a opakováním Ježíšovy modlitby lze dospět pod vedením duchovního starce až k nahlédnutí nestvořených božích energií ve formě táborského světla, byla na Západě vnímána jako magie. Od doby palamistické kontroverze s Barlámem z Kalábrie prakticky až do 20. století byla nauka o nestvořených božích energiích, o táborském světle, atd. odmítána jako pohanská, odporující západnímu scholastickému konceptu o Bohu, který je *actus purus*, čirý čin. Oddělení podstaty a činu v Bohu bylo chápáno jako umělé rozdělení jednoduchého božího bytí. Hesychastická praxe byla považována za kvietistickou praxi, která navozuje autosugescí stavy, které lze vysvětlit přirozeně. Tak například *Catholic Encyclopedia*²⁰⁹ z počátku 20. století o hesychasmu píše, že jde o „*obskurní spekulaci, s nejdivočejším způsobem mystické extravagance, (hesychasmus) se stal heslem politické strany, s případným použitím v neustále kontroverzi s Římem.*“ Ve 20. století však, zejména v jeho druhé polovině, palamistická nauka nachází na katolické straně větší porozumění – objevují se pokusy o smíření a o vykreslení palamismu jako případu akceptovatelné teologické plurality, kdy boží vnitřní život a jeho působení ve

²⁰⁹ *Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company New York, NY 1907 – 1912, heslo Hesychasm

světě je popsáno jazykem „nestvořených energií“, který se jen nepatrně liší od tradičního paradigmatu západní nauky o působení boží milosti²¹⁰.

Mohl být Kusánský inspirován Palamou? Mohl se setkat při své cestě do Cařihradu se stoupenci palamismu? Dají se v jeho díle vysledovat terminologické a konceptuální shody, pokud jde o theosi, tedy divinizaci člověka? Zdá se, že nelze najít přímou linii inspirace – Kusánský nepoužívá palamistický jazyk nestvořených energií nebo táborského světla. Na druhé straně, motiv světla, osvětlení, daru „Otce světla“ Kusánský věnuje dostatek prostoru a pozornosti. V textu *De visione Dei* Kusánský uvádí svůj pohled na vidění Boží slávy jazykem a metaforou světla a tmy takto:

Nejprve, prosím nebeské Slovo a výraz Všemohoucího, který jediný se může dát poznat, abych dostal schopnost vysvětlit úměrně ke tvé schopnosti divy, které jsou zjeveny za vším, co lze vidět smysly, rozumem a intelektem. Pokusím se tě však uvést, jednoduše a běžnými prostředky, k zakoušení nejsvětější temnoty. Jakmile se tam ocitneš a zakusíš přítomnost Nepřístupného Světla, každý, způsobem darovaným Bohem, se bude pokoušet přiblížit se mu více a více. A budeš toužit získat v tomto životě, skrze nejlibější zakoušení, předchut' pokrmu nebeské blaženosti, ke které jsme povoláni Slovem života v evangeliu nejblaženějšího Krista.²¹¹

Diskurs o učené nevědomosti a spojení s Bohem – theosi – byl nepochybně ovlivněn zkušeností Mikuláše Kusánského, které se mu dostalo při návštěvě Byzance. Přestože Kusánský nepoužívá jazyk hesychastického popisu mystické zkušenosti, jeho metafory tmy a nepřístupného světla, v kontextu s paradoxním jazykem učené nevědomosti dávají tušit, že Kusánský mohl přinejmenším být účastníkem diskusí se zastánci palamistického pohledu na boží podstatu a hesychastickou praxi.²¹² Společným jmenovatelem pohledů Řehoře Palamy a Mikuláše Kusánského může být – překvapivě – Maxim Vyznavač. Deno Geanakopulos, profesor dějin na univerzitě v Yale poukazuje na

²¹⁰ CHRISTENSEN Michael J., WITTUNG Jeffery A. (editors), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Associated University Presses 2007, str. 243–244.

²¹¹ *De visione Dei*, kap. 1, <http://jasper-hopkins.info/dialecticalmysticism.pdf>, vlastní překlad.

²¹² COUNET Jean Michel, *Nicolas de Cuse et l'Orient. Théologie négative, révélation et humanisme dans la pensée de Nicolas de Cuse et dans la théologie orthodoxe*, via www.academia.edu. 2.2.2016.

společné dědictví východní a západní teologie²¹³, která se Maximem Vyznavačem inspirovala, a kde lze vystopovat stopu tohoto byzantského teologa sedmého století v obou „plících“ všeobecné církve. Jinou cestou, která mohla Mikuláše Kusánského přivést k dílu Řehoře Palamy mohl být teoreticky arcibiskup nicejský Basil Bessarion, později kardinál římské církve a významný představitel florentského unionistického koncilu, kterého se za řeckou východní církev zúčastnil společně s byzantským císařem Janem VIII Palaeologem, a s dalšími duchovními a státníky byl součástí pro-latinského křídla byzantské církve, která podepsala krátce trvající unii s latinskou církví. Bessarion byl přítelem Mikuláše Kusánského, kterého potkal v Cařihradě, se kterým se plavil do Benátek roku 1438, a s nímž navázal celoživotní přátelství, které bylo jistě podpořeno teologickým a filologickým rozhledem Basila Bessariona. Bessarion byl odpůrce nauky Řehoře Palamy, a nelze tedy očekávat, že by skrze přátelství Bessariona s Kusánským mohl Mikuláš získat pozitivní pohled na hesychastické hnutí ve všech jeho jednotlivostech, zejména v otázce nestvořených energií. Na druhé straně, lze předpokládat, že Bessarionova polemika proti Palamovi a ve prospěch Palamova protivníka Jana XI Becca²¹⁴ umožnila Kusánskému seznámit se s kontextem palamismu a mohla ovlivnit jeho slovník a symbolický jazyk, zejména pak metafory tmy a světla. Kusánský příznačně píše o Bohu jako prameni světla – nikoliv jako o světlu samotném, což by mohlo hypoteticky naznačovat paralelu s palamistickým pojetím, tedy distinkce mezi Boží podstatou a nestvořenými energiemi:

Nyní je na nás, abychom uvažovali o Apoštolově výroku, v němž říká, že Bůh je Otcem světla.²¹⁵ Neříká, že Bůh je světlo, ale že On je Otcem světla, a odmítá, že ten, o němž říká, že je Otec světla, je temnota. Naopak, On je pramen světla. Věci, které přicházejí do našeho poznání, považujeme za existující, ale věci, které nám nejsou zjevné, nepovažujeme za jsoucí. Proto, všechny věci jsou jistým způsobem manifestací, světlem. Ale protože existuje jen jeden Otec a Pramen světla, všechny věci jsou manifestací jednoho Boha, který, přestože je Jeden, se manifestuje pouze

²¹³ GEANAKOPLIS Deno J., *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximus the Confessor on the Theology of East and West*. Church History, vol. 38, No. 2 June 1969, str. 150 - 163. Online http://www.verujem.org/maksim_ispovednik/Some_aspects.pdf 2.2.2016.

²¹⁴ Morichimi, *A Companion*, str. 84.

²¹⁵ ČEP, Jk 1,17: *Každý dobrý dar a každé dokonalé obdarování je shůry, sestupuje od Otce nebeských světla. U něho není proměny ani střídání světla a stínu.*

*skrze mnohost. Jak jinak by se nekonečná Moc mohla manifestovat, než skrze mnohost?*²¹⁶

²¹⁶ *De Dato Patris Luminum*. Zdroj online <http://jasper-hopkins.info/DeDato12-2000.pdf>, hlava 108, vlastní překlad.

4.4. Theose jako spása skrze intelekt

Současné paradigma člověka jako psychofyzické jednoty, tedy bytí, které má aspekt fyzický (tělo jako hmotný objekt - předmět studia biologie) a aspekt psychický (tedy přítomnost niternosti, centrality vnitřního života a sebeuvědomění v člověku, nositele subjektivity) může být v překvapivé opozici k důrazu Mikuláše Kusánského na intelekt, jako hlavní cíl theose. Jistě, platí, že Kusánský považuje intelekt za vrchol lidství. Intelekt je to, co nás činí lidskými, je tím, čím se odlišujeme od našich zvířecích přátel a předků. Nancy Hudson zmiňuje ve svém textu o theosi v díle Mikuláše Kusánského výtku Martina Luthera na adresu novoplatónské filosofie, potažmo směrem k Pseudodionýsiovi Areopagitovi: *plus platonisans quam christianisans*.²¹⁷

Filosofická teologie Mikuláše Kusánského je jistě ovlivněna jeho novoplatónským zaměřením a inspiracemi, od kterých přebírá hlavní náměty, které pak tvořivě rozvíjí a přepracovává. Podobné výhrady ohledně přílišného příklonu k novoplatónské terminologii a zásadním konceptům tohoto směru filosofického myšlení padly ostatně také na adresu Řehoře Nysského, Maxima Vyznavače²¹⁸, a jak bylo řečeno výše, na adresu Areopagity. Jak je to s Kusánským a jeho křesťanskou ortodoxií? Platí výtky směrem k jeho novoplatónským inspiracím? Je Kusánského křesťanství jen povinnou úlitbou vládnoucí ideologii, která by jinak nepřijala Mikulášovo novoplatónské poselství bez povinného křesťanského nátěru?

Bezpochyby platí, že Mikuláš Kusánský jednoznačně považuje mysl a intelekt za apex lidského bytí. Tělesnosti ve své filosofické teologii věnuje menší důraz, než by moderní čtenář mohl očekávat, jsa poučen o riziku odhmotnění teologické spekulace, která by byla jen řečí o duši, ponechávaje hmotu a tělo negativnímu hodnocení manichejského ražení. Mikuláš věnuje také málo místa diskursu o hříchu – rozhodně se v jeho textech slovo hřích téměř neobjevuje, protože hřích považuje za ne-bytí, nepíše o hříchu ve smyslu morální kategorie s mínusovým znaménkem. Kusánský velmi často zmiňuje ve svých textech ascendentní pohyb, tedy směrem vzhůru. Božský Duch je pro Kusánského světlo, které osvětluje intelekt. Kontemplací (ne nepodobnou platónskému ideálu

²¹⁷ Více platonizující, než christianizující – Hudson, str. 179.

²¹⁸ Hudson, str. 180.

nahlížení věcí a idejí za nimi kontemplativním způsobem) zdánlivě nahrazuje klasický křesťanský pohled a jazyk o pádu, hříchu, spáse, milosti a vykoupení.

Málokdy u Kusánského zazní slovo o hříchu a obnově po pádu²¹⁹ – častěji lze v Mikulášových textech najít výroky o intelektu, který překračuje své hranice, a jakoby asymptoticky se přibližuje k Nekonečnu. Jakoby šlo u Mikuláše Kusánského o intelektuální spásu, založenou na poznání, na vzdělání a na zušlechťujícím úsilí člověka o sebezdokonalení. Pohled na člověka v teologii Mikuláše Kusánského dává rovnítko mezi lidským pádem a jeho konečností. Jeho christologie je spíše výrazem přemostění ontologické propasti mezi Bohem a člověkem, než slovem o Ježíši, který křížem, utrpením, smrtí a vzkříšením zachraňuje hříšné lidstvo.²²⁰ Láska v Mikulášově pojetí je především afinita k Moudrosti, která nemá horizontální rozměr nebo společenský aspekt. Kusánský se problému zla ve světě, původu zla nebo jeho ontologii nevěnuje prakticky vůbec. Kristus v teologickém konceptu Mikuláše Kusánského má charakter Slova, předvěkého Plánu, Rozumu, božské Moudrosti. V aktu vtělení jde hlavně o iluminaci lidského intelektu a překonání hranic a omezení, méně již o vykoupení od hříchu. Lidství Ježíše je především ideální stav a cílová aspirace člověka, než tělo trpící na kříži za spásu světa.

Lze s velkou mírou jistoty ukázat, že spása a vykoupení pro Mikuláše Kusánského znamená vzestup, iluminaci a plné uskutečnění rozumu či intelektu člověka. V tom smyslu platí, že Kusánský je žákem svých učitelů, především Areopagity nebo Maxima Vyznavače.²²¹ Zde je Mikuláš Kusánský svým myšlením více „východní“ než „západní“, přestože podobné pohledy na spásu jako plnou aktualizaci rozumu najdeme také např. u Mistra Eckharta nebo Jan Eriugeny²²², kteří oba hledali své inspirační zdroje a teologické prekurzory u řeckých otců. V každém případě se Kusánský napojuje na prameny západní teologie, které vyvěrají z patristických inspirací Východu, méně pak z novoplatónských proudů řecké filosofické tradice. Zde bezpochyby můžeme vidět vliv studia textů východní církve, s jejímž myšlenkovým světem byl Kusánský ve spojení

²¹⁹ Výjimkou jsou kázání Mikuláše Kusánského, jako například text *Na počátku bylo slovo*, Cusanus, str. 119.

²²⁰ Hudson, str. 182.

²²¹ Hudson, str. 183.

²²² Hudson, str. 183.

v průběhu basilejsko-florentského koncilu. Kde tedy zůstává tělo a jeho theose, spása, dovršení, v myšlenkovém ekosystému textů Mikuláše Kusánského?

Předně platí, že Mikuláš Kusánský se na tělo dívá pozitivně (opak by byl indikací novoplatónských inspirací). Pro Kusánského se Bůh zjevuje ve stvoření a v theosi celého kosmu. Jak zmiňuje Nancy Hudson:

I když (Kusánský) přinesl nové zaostření na roli lidského myšlení ve vztahu božského a lidského, nepředznamenává ani moderní subjektivitu či kosmologii, ani nekapituluje před novoplatónskou filosofií. Spíše se angažoval ve vývoji a znovupředstavení starokřesťanských motivů. Podobně jako byl Akvinský zavázán Janovi z Damašku nebo Bonaventura Dionýsiovi, tak Mikuláš Kusánský byl ovlivněn byzantským a pravděpodobně také patristickým myšlením. Proto lze porozumění intelektuálního přístupu ke spáse, které je vlastní východní křesťanské teologii, také rozšířit na myšlení Mikuláše Kusánského.²²³

Pohled na tělesnost Vykupitele v teologii Mikuláše Kusánského lze najít v jeho kázání Na počátku bylo slovo²²⁴, kde Kusánský obhájí nutnost vtělení:

Avšak smrt kterého člověka mohla učinit zadost tomuto výroku²²⁵? Mezi zrozenými z ženy se totiž nikdo vhodný nenalzá. Vykoupení přece nepřinese anděl, nýbrž člověk; jak ale člověk plný bídy a zatížený vinou?... dokáže to pouze Bůh: a tak je nutné, aby se Bůh stal člověkem – Bůh pro doklad lásky, člověk pro výrok Stvořitele.²²⁶

Tento text kázání, který se jistým způsobem vymyká ostatním spisům Mikuláše Kusánského, snad mohl mít svou inspiraci v satisfakční teorii Anselma z Canterbury. V každém případě platí, že teologie kříže je v díle Mikuláše Kusánského přítomná zejména prostřednictvím jeho kázání, zejména v homiliích velikonočního cyklu.²²⁷

²²³ Hudson, str. 184. Vlastní překlad.

²²⁴ Cusanus, str. 121.

²²⁵ „neboť zemře jeden pro národ, aby nezhynulo celé pokolení“, Cusanus str. 121.

²²⁶ Cusanus, str. 121.

²²⁷ *Sermo LIII* in Opera Omnia XVII nebo *Sermo CXXII*, Opera Omnia XVIII in Hudson, str. 186.

Závěr

Mikuláš Kusánský je originálním myslitelem a filosofem, teologem, který zpracoval novoplatónské impulsy v originální syntéze teologické antropologie a kosmologie. Tato teologie v několika významných momentech předznamenala nástup renesančních a reformačních témat. Pokusme se zařadit předložená témata matematické teologie a nauky o theosi do širšího proudu evropského myšlení 15. století.

Panteismus a panentheismus

Novoplatónské inspirace v křesťanské teologii lze vystopovat do prvních křesťanských století. Na Západě se sv. Augustin domníval, že křesťanské pojmy Boha a světa jsou do značné míry koherentní s Plotinovými představami Jednoho, který v křesťanském pojetí splývá s Bohem. Rozdíl křesťanského pojetí a plotinovského konceptu spočívá v původu a počátku světa. Zatímco u Plotina je svět emanací a degradací božského principu *ex deo*, pak v křesťanském pojetí svět byl stvořen Bohem *ex nihilo*. Odtud pochází obezřetnost křesťanských myslitelů, kteří jakékoliv ztotožnění Boha a kosmu považují za nepřijatelný panteismus, kdežto koncept *ex nihilo* dává Bohu absolutní schopnost tvořit a totální odlišnost, transcendenci ve vztahu ke stvořenému světu.

Jan Scotus Eriugena, křesťanský myslitel irského původu, byl silně ovlivněn novoplatónským pojetím kosmu u Pseudodionýsia. Jeho nauka o stvoření vykazuje některé znaky nebo podobnost s plotinovským panteismem a dostalo se mu odsouzení ústy papežů a církevních sněmů. Akvinský se na mnoha místech proti panteismu vymezuje, nicméně v prostředí dominikánského řádu se dají některé panteistické momenty vysledovat v díle Mistra Eckharta nebo Giordana Bruna²²⁸.

Text protivníka Mikuláše Kusánského *De ignota literatura* Johanna Wencka z Herrenbergu, profesora univerzity v Heidelbergu obviňuje Kusánského z panteismu, podle něhož všechno splývá s Bohem²²⁹. Wenck má za to, že duch panteismu, který byl

²²⁸ *New World Encyclopedia*, Online zdroj
http://www.newworldencyclopedia.org/entry/Nicholas_of_Cusa 2.2.2016.

²²⁹ Cusanus, str. 89.

odsouzen s Eckhartem a Wicklefem, byl probuzen právě Kusánským – absurditu tohoto názoru dosvědčuje právě Kusánského konfrontace s husity. Podle Wencka jsou názory Kusánského jako jed otravující duše, a sám sebe Wenck považuje za scholastického aristotelika. Kusánský podle Wencka odmítá Boha jako nehybného hybatele a neslýchaným způsobem povýšil Zemi mezi nebeská tělesa jako *stella nobilis*. Kusánského christologie ve Wenckově kritice znamená prý znevážení Kristova božství a zbožštění člověka, která paušalizuje jedinečnosti hypostatické unie v Kristu a představuje Ježíše jako pouhý prototyp lidství.²³⁰

Přestože Kusánský není autorem, který má jako hlavní cíl přesné definice a jasné formulace (je spíše mistrem nových představ a radikálně překvapivých řešení, která spojují protiklady a nebojí se nových cest myšlení), Wenck pravděpodobně nepochopil základní Kusánského východiska, a to zejména fakt, že kosmos má prostředkující funkci mezi Bohem a jednotlivými stvořenými věcmi, což Wenck vykládá jako nepřijatelný panteismus. Nauka Mikuláše Kusánského o kosmu lze snad být příhodně popsána jako *panentheismus* – vše je *v* Bohu, jde tedy o radikální přítomnost Boha zde a teď, což je rozdíl od panteismu, tedy „vše je Bůh“.

Jak píše Petr Vopěnka ve svém díle *Rozpravy s geometrií*:

*V době, kdy se zdálo, že jsou jen dvě možnosti, buď rozum zcela znevážit, nebo dopustit, aby si podmanil Boha, přichází s pozoruhodnými myšlenkami Mikuláš Kusánský. ... Kusánský především odmítá podříditi Boha čemukoliv, tedy i rozumu i absolutnímu nekonečnu. Následkem toho není o Bohu možná žádná věda v antickém smyslu. Avšak na druhé straně i Kusánský je křesťan, a nemůže tedy než cestu od člověka k Bohu schvalovat. Přitom neodmítá ani cestu vědy, a jak jsme již uvedli, za zvláště užitečnou považuje cestu zprostředkovanou matematikou. ... Cestami vědy a také ovšem každou jinou cestou, tedy například i cestou mystiky, se můžeme k Bohu toliko povznášet, nemůžeme to však takto zkoumat.*²³¹

²³⁰ Cusanus, str. 90.

²³¹ VOPĚNKA Petr: *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci*, str. 344 – 345.

Z tohoto nástinu je jasné, že o panteismu v díle Mikuláše Kusánského nemůže být při hlubším porozumění řeč – Bůh v myšlenkovém světě Kusánského má jak znaky transcendence (nerozlišné apeiron jako základ Boží nekonečnosti), tak také imanence.

Logos a Arithmos

Jak číst Kusánského dnes? Co z toho, co Mikuláš Kusánský napsal v patnáctém století má dodnes platnost? Člověk se středoškolskou znalostí geometrie se pozastaví nad relativně naivním pohledem na teologizující pokusy německého kardinála maximalizovat přímku, kružnici nebo trojúhelník a ilustrovat tak teologické výpovědi o Bohu, Kristu nebo o člověku. Soudobá převládající kultura post-křesťanského západního světa je ovládána matematikou a jejími praktickými aplikacemi. Cesty moderního člověka jsou od odluky přírodních věd od teologického myšlení (přínejmenším od roztržky církve s Galileem, přes Darwina až k Freudovi) pod vlivem kvantifikace, matematizace a algoritmizace rozsáhlých oblastí života. Lidský genom byl analyzován, automatické algoritmy ovládají finanční trhy, vlády států se pokoušejí o náhled do všech oblastí života prostřednictvím informačních technologií. Není potřeba malovat čerta na zeď, ani jásat nad vítězstvím rozumu nad tmářstvím minulých staletí. Arithmos vítězí nad Logosem, přínejmenším ve veřejném prostoru.²³²

Matematický jazyk jako způsob popisu světa, jak již bylo zmíněno výše, je výsledkem procesu, který zahájil Galileo a Descartes, a který dominuje našemu chápání světa. Myšlení moderní fyziky je korpuskulární - věci jsou složeny z chemických látek, ty pak z molekul, dále z atomů a subatomárních částic – na rozdíl od aristotelské a ptolemaiovské představy o čtyřech živlech jako konstitutivních prvcích všeho stvořeného. Náboženské myšlení bylo odloženo nejprve do říše náboženského citu, pak dále do světa mýtů, aby bylo velkou částí západní populace nakonec odmítnuto jako nepotřebné zboží.

V křesťanské teologii je primární cestou diskursu o Bohu, o světě a o člověku narativ Logu, tedy příběh Boha, který promlouvá. Přírozená teologie je buď odmítnuta zcela (Barth) nebo zabírá nepatrné místo v dějinách teologického myšlení (cesty k poznání

²³² Albertson, *Mathematical Theologies*, str. 278.

existence Boží skrze stvořený svět, např. tzv. důkazy Boží existence u Akvinského). Vidí-li Galileo svět jako bytí sepsané v jazyku čísel, jaké místo v něm má Logos? Vidí-li teolog jako hlavní způsob mluvy o světě božský Logos, jaké místo v něm má Arithmos?

Přesto je na místě poukázat na Mikulášův pokus smířit Logos a Arithmos jako dva rovnoprávné způsoby teologické výpovědi. Vystává-li dnes potřeba vidět svět v globálních souvislostech, nelze odtrženě hovořit světským, matematickým jazykem o věcech světa, a jazykem teologického diskursu o procesu Zjevení, aniž by se oba světy vědy a teologie mohly jakkoliv sejít a být v dialogu přesto, že si zachovají svou autonomii. Texty Mikuláše Kusánského jsou jedním z mála pokusů spojit jazyk přírodních věd s jazykem teologie ve funkční jednotu. Odkazu Kusánského učiníme zadost, přijmeme-li výzvu německého renesančního myslitele vzít znovu vážně fakt, že Bůh Stvořitel a Vykupitel je jeden a týž, že disruptivní předěl mezi matematikou a teologií není nutně fatální propastí, a že dialog teologie s přírodními vědami je údělem teologie 21. století, nechce-li myšlenkový svět křesťanů zůstat zajatcem teologického ghetta, kterému návštěvníci z venku pramálo rozumí.

Theose

Východní inspirace Mikuláše Kusánského, jeho kosmický Kristus a jeho snad optimistická vize teologického pohledu na dějiny, včetně kritiky o nedostatku akcentaci teologie hříchu, pádu, vykoupení nebo kříže připomíná v mnohém dílo Teilharda de Chardin a jeho nepřijetí některými teology pro údajný nedostatek hamartologie a klasické soteriologie. Podobně jako možné výtky na adresu Kusánského dějinného optimismu, v němž témata hříchu, pádu a spásy jako záchrany možná nejsou tak akcentována jako u západních teologů, tak i Teilhardovi de Chardin bylo vytýkáno optimistické, evolucionistické křesťanství, v němž je hřích redukován pouze na jakousi místní nedokonalost, fluktuaci a nepravidelnost, slepou větev vývoje, kterou evoluce brzy vyřadí ze hry ve svém postupu od bodu Alfa k bodu Omega. Je pozoruhodné, že také Teilhard de Chardin čerpal ze zdrojů východní patristiky a má bezpochyby kladný vztah například k Řehoři Nysskému, jenž je také inspirátorem Kusánského v jeho pozitivním pohledu na tělo a svět. V díle Teilharda de Chardin zaznívá pozoruhodná věta, svědčící o pozitivním vztahu k tělu, jenž mohl a může dráždit jak kritiky Mikuláše, tak kritiky Teilharda:

„Kdo by nepoznával v těchto obecných dějinách hmoty velké symbolické gesto křtu? Kristus se ponořuje do vod Jordánu, jež jsou symbolem sil této země. Posvěcuje je. A jak praví svatý Řehoř Nysský, když se vnořuje, pozvedá s vodou, jež stéká z jeho těla, celý svět.“²³³

Víra Mikuláše Kusánského, jeho pohled na cílové určení člověka a kosmu je vírou filosofa – je to víra formovaná křesťanským zjevením, založená na biblických základech, na patristické tradici Řehoře Nysského, Maxima Vyznavače a Pseudodionýsia Areopagity. Jazyk novoplatónské tradice sice Kusánský používá tam, kde chce vyjádřit primát mysli, ideje a Boží transcendence, jde však o jazyk nikoliv nekritický recipovaný. Kusánský má za to, že filosofie je základem teologického myšlení. Jeho filosofické představy jsou formovány křesťanskou vírou, jsou vyjádřeny neutřelým jazykem, který přináší překvapivé pohledy do soudobého diskursu o struktuře kosmu a o místě člověka v něm. Ačkoliv je Kusánský sám intelektuál, je přesvědčen o tom, že filosofická pravda není majetkem úzké sekty filosofických profesionálů, nýbrž že volá a křičí na denním světle a na rušné ulici. Důrazy Mikuláše Kusánského mohou znít uchu západního teologa provokativně, ba dokonce místy i hereticky. Kusánský se nebojí použít paradoxní řeč k vyjádření logiky víry, která se usiluje pochopit nekonečno prostřednictvím finitního lidského jazyka.

Jeho nauka o hříchu je ztlumena, akcentuje více konečnost než pád, nevědomost více než neposlušnost. Až na několik kázání, jeho teologie nereflektuje vykoupění jako existenciální zkušenost vítězství nad smrtí, která drtí lidskou duši. Zjevení a očista mají navrch nad usmířením a zadostiučiněním.²³⁴

Shrnutí

Kusánského pohled na dějiny spásy, vykoupění, spásu, divinizaci a cílové určení člověka má zřetelné rysy východního teologického paradigmatu, které zdůrazňuje jazyk theose a negativní teologie více, než západní teologický diskurs o Bohu jako Slovu a jeho

²³³ Teilhard de Chardin, *Chuť žít*, str. 70.

²³⁴ Hudson, str. 195. Vlastní překlad.

zachraňujícím působení v lidských dějinách. Kosmický Kristus má v jeho díle více místa, než ukřižovaný Ježíš. Kusánský hovoří více o osvícené mysli, než o vykoupení prostřednictvím utrpení, smrti, vzkříšení a milosti. Mikuláš Kusánský je autorem, jehož hlavní téma je intelektuální spása jako cesta z temnoty do světla prostřednictvím paradoxního pojetí „učené nevědomosti“. Mikuláš Kusánský svým viděním kosmu, člověka a Boha představuje průnik západní *theologia crucis* a východního diskursu o divinizaci. Výstup mysli k Bohu je jedním z aspektů velké východní tradice theose, který Mikuláš Kusánský tvořivě adaptuje v prostředí západního teologického myšlení pozdního středověku a začínající renesance. Akcenty jeho díla *De docta ignorantia* na jedné straně používají apofatický postoj k vědění jako nevědění; a navazují tak jak na Areopagitovy pohledy, na druhé straně na západní frontě Kusánský není osamocen v použití jazyka negativní teologie, kde dále rozvíjí akcenty Mistra Eckharta nebo Jana Eriugeny, jejichž díla pravděpodobně znal. Kusánský je pozdně středověký západní myslitel, který jako nikdo jiný ve své době nerozvíjí právě východní teologické akcenty. Jeho pochopení theofanie, Boží imanence, transcendence a nepoznatelnosti, stejně jako christologický pohled na theosi je možná uším západního teologa neobvyklou řečí, nicméně čerpá z východní teologické tradice, kterou tvořivě tlumočí svým čtenářům.²³⁵

²³⁵ Hudson, str. 202.

Literatura

Primární prameny

1. AUGUSTIN, Dionysios AREOPAGITA, Tomáš AKVINSKÝ a William OCKHAM. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1994. Sestavil Stanislav Sousedík.
2. AUGUSTINE, De Doctrina Christiana (Oxford Early Christian Texts). Clarendon Press. 1996.
3. CONFESSOR, Maximus. *The ascetic life: the four centuries on charity*. Westminster: Newman Press, 1955. Ancient Christian writers.
4. CUSANUS, Nicolaus. *Mikuláš Kusánský: život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2001. Přeložil Jan Patočka, studie: Pavel Floss.
5. CUSANUS, Nicolaus. *O vrcholu zření*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003.
6. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa*. 2nd ed. Minneapolis: University of Minnesota, 1978.²³⁶
7. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *Nicholas of Cusa on God as not-other: a translation and an appraisal of De li non aliud*. 2nd ed. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1983.
8. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *Nicholas of Cusa On learned ignorance: a translation and an appraisal of De docta ignorantia*. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1981.
9. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *Nicholas of Cusa's metaphysic of contraction*. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1983.
10. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *On being a son of God (De Filiatione Dei)*. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1994.

²³⁶ Všechny překlady Jaspera Hopkinse jsou k dispozici online: <http://jasper-hopkins.info/> 2.2.2016.

11. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *On God as not-Other (De li non aliud)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 1987.
12. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *On Surmises (De coniecturis)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 2000.
13. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *The Bowling-Game (De ludo globi)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 2000.
14. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *The gift of the Father of lights (De dato Patris luminum)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 1983.
15. HOPKINS, Jasper a Nicolaus CUSANUS. *The vision of God (De visione Dei)* Minneapolis: A. J. Banning Press, 1985.
16. HOPKINS, Jasper, Johannes WENCK a Nicolaus CUSANUS. *Nicholas of Cusa's debate with John Wenck: a translation and an appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*. 2nd ed. Minneapolis: A. J. Banning Press, 1984.
17. IRENEJ z Lyonu, *Svatého otce Ireneia patero kněh proti kacířstvím. Proti bludům*. Dědictví sv. Prokopa, Praha. 1876.
18. MIGNE, Jacques Paul: *Patrologia Graeca*, Imprimerie Catholique, Paris, 1857 – 1866. Online <http://www.roger-pearse.com/weblog/patrologia-graeca-pg-pdfs/> 2.2.2016.
19. NEUBAUER, Zdeněk a Nicolaus CUSANUS. *O čem je věda?: (De possess - O duchovním bytí Božím)*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2009.
20. ŘEHOŘ Z NYSSY, Lenka KARFÍKOVÁ a Matyáš HAVRDA. *O stvoření člověka: řecko-české vydání*. První vydání. Praha: OIKOYMENH, 2013. Knihovna raně křesťanské tradice.
21. ŘEHOŘ Z NYSSY. *The life of Moses*. HarperCollins, San Francisco, 2006. HarperCollins spiritual classics.

Sekundární literatura

22. ALBERTSON David. *Mapping the Space of God: Mystical Weltbilder in Nicholas of Cusa*. In: *Weltbilder im Mittelalter*, eds. Philipp Billion, et al. (Bonn: Bernstein-Verlag, 2009), 61-81.
23. ALBERTSON David. *Mystical Philosophy in the Fifteenth Century: New Directions in Research on Nicholas of Cusa*. *Religion Compass* 4/8 (2010): 471-485.
24. ALBERTSON David. *That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa*. *International Journal of Systematic Theology* 8/2 (2006): 184-205.
25. ALBERTSON, David. *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*. New York, USA: Oxford University Press, 2014.
26. ALEKSANDER Jason. *Time, History, and Providence in the Philosophy of Nicholas of Cusa* in: *Mirabilia*, 2014.
27. ARTEMI Eirini. *The Divine Gnosiology of Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa* in: *International Journal of Social Science and Humanities Research*, vol 3, issue 1, 11 – 19.
28. BIECHLER James E. *Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity*. *Church History*, Vol. 44, No. 1. (Mar., 1975), str. 5-21.
29. BOCKEN, Inigo Kristien Marcel. *Conflict and reconciliation: perspectives on Nicolas of Cusa*. Leiden: Brill, 2004. Brill's studies in intellectual history.
30. *Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company New York, NY 1907 – 1912.
31. CHRISTENSEN Michael J., WITTUNG Jeffery A. (editors), *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*, Associated University Presses 2007

32. CHRISTIANSON, Gerald a Thomas M IZBICKI. *Nicholas of Cusa, in search of God and wisdom: essays in honor of Morimichi Watanabe*. Leiden: E. J. Brill, 1991.
33. COUNET Jean Michel, *Nicolas de Cuse et l'Orient. Théologie négative, révélation et humanisme dans la pensée de Nicolas de Cuse et dans la théologie orthodoxe*, via <http://www.academia.edu>. 2.2.2016.
34. CROSS, F. L. (editor). *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, New York, 1997.
35. CUNNINGHAM, Mary B., THEOKRITOFF, Elizabeth (editors). *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, New York, 2009.
36. DENDORFER Jurgen. *Die Reformatio generalis des Nikolaus von Kues zwischen den konziliaren Traditionen zur Reform in capite und den Neuansätzen unter Papst Pius II. (1458-1464)*, in: Thomas Frank/Norbert Winkler (Hgg.), *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert* (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 13), Göttingen 2012, 137-155.
37. FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung : Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Klostermann, 2008.
38. FLOSS, Karel. *Jednota a mnohost*. Praha: Vyšehrad, 2002.
39. GEANAKOPOLOS Deno J., *Some Aspects of the Influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West*. Church History, vol. 38, No. 2 June 1969, str. 150 - 163.
40. HOFF, Johannes. *The analogical turn: rethinking modernity with Nicholas of Cusa*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.
41. HUDSON, Nancy J. *Becoming God: the doctrine of theosis in Nicholas of Cusa* Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2007.
42. JACOBS Jonathan. *An Eastern Orthodox conception of theosis and human nature*. Faith and Philosophy, 2009, 26(5), str. 615-627.

43. JASPERS Karl. *Nicolaus Cusanus*, München, 1966.
44. JUGIE Martin, *The Palamite Controversy*. Zdroj online
<https://bekkos.wordpress.com/martin-jugie-the-palamite-controversy/6-palamism-as-official-church-doctrine>. 2.2.2016
45. KOETSIER Teun a BERGMANS Luc. *Mathematics and the Divine: A historical study*. Elsevier: Amsterdam, 2005.
46. KOYRÉ, Alexandre. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: John Hopkins Press, 1957.
47. LACOSTE, Jean-Yves (editor). *Encyclopedia of Christian Theology*, Routledge, London, 2005.
48. McGUICKINI, John A (editor). *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2011.
49. MEUTHEN, Erich. *Nicholas of Cusa: a sketch for a biography*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2010.
50. MIENCIL, Petr. *Člověk jako součást stvoření v teologii Dumitru Stăniloae: bakalářská práce, vedoucí práce: prof. Ivana Noble, Ph.D. ETF UK Praha, 2014. 55 s.*
51. MILLER, Clyde Lee, *Cusanus, Nicolaus [Nicolas of Cusa]*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/cusanus>.
 18.4.2016.
52. MILLER, Clyde Lee. *Reading Cusanus: metaphor and dialectic in a conjectural universe*. Washington: Catholic University of America Press, 2003.
53. MORIMICHI, Watanabe, CHRISTIANSON, Gerald, IZBICKI Thomas. *Nicholas of Cusa : a companion to his life and his times*. Farnham, UK: Ashgate Publishing Limited, 2011.
54. PETRY, Ray C. *Late medieval mysticism*. London: SCM, 1957. The library of christian classics.
55. RUSSELL Bertrand, *History of Western Philosophy*, London, 1961.

56. TEILHARD DE CHARDIN, Pierre a Jiří NĚMEC. *Chut' žít: (výbor studií a meditací)*. 1. vyd. v Praze: Nakladatelství Vyšehrad, 1970. Prameny - Knihovna životní orientace.
57. THUNBERG Lars, *Man and the Cosmos – The Vision of St. Maximus the Confessor*, St. Vladimirs Seminary Press, New York, 1985.
58. VALLIERE Paul: *Conciliarism: A History of Decision-Making in the Church*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
59. VOPĚNKA, Petr. *Úhelný kámen evropské vzdělanosti a moci: souborné vydání Rozprav s geometrií*. Praha: Práh, 2000.