

VÍRA U MIKULÁŠE KUSÁNSKÉHO JAKO POZNÁNÍ, PODMÍNKA POZNÁNÍ A JEHO OBSAH

Šimon Nemec

Mikuláš Kusánský patří k nejvýznamnějším myslitelům 15. století.¹ Jako diplomat, právník, matematik, filosof, teolog i mystik spojoval ve svém díle různé formy vědění do myšlenkového projektu, jehož středem je otázka poznatelnosti Boha. Jak výstižně poznamenává Wilhelm Weischedel, Kusánský je *nomenclator Dei*:² jeho texty neustále tematizují obtíž, ba nemožnost adekvátně mluvit o Bohu. Mikuláš se v nich přitom o nejlepší „obraz“ Boha neustále pokouší. Cesty k Bohu, k pravdě, jsou podle Mikuláše mnohé, avšak všechny předpokládají víru. Vztah víry a poznání je přitom v jeho myšlení mnohovrstevnatý. Právě tato mnohovrstevnatost je jedním z důvodů, proč není tento vztah v sekundární literatuře stále zcela vyjasněn.

Cílem této studie je proto analyzovat funkce víry v Mikulášově teorii poznání se zvláštním důrazem na spis *De docta ignorantia (DI)*. Ukážu, že víra v *DI* vystupuje v několika navzájem propojených funkcích: jako předpoklad poznání, jako jeho obsah, jako metodologický a rétorický nástroj i jako princip, který poznání sjednocuje a dovádí k pravdě.

První část studie mapuje interpretační debatu o Mikulášově teorii poznání a ukazuje, že v ní dosud chybí hlubší reflexe role, jakou v této teorii hraje víra. Druhá část rozebírá pojem víry ve vztahu k terminologii užívané v *DI*. Třetí část diskutuje způsoby, kterými Mikuláš vyžaduje víru od čtenáře svého spisu. Čtvrtá část analyzuje Mikulášovu argumentaci v *DI* a dovozuje, že v Mikulášově pojetí víra představuje počátek i završení procesu poznání.

¹ Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 550325).

² Wilhelm Weischedel, *Zadní schodiště filosofie*, přel. J. Horák, Olomouc 1995, str. 87.

1. Shrnutí debaty o poznání a jeho vztahu k víře

Tato část shrnuje hlavní interpretační linie, v nichž byl Mikuláš čten z hlediska epistemologie, a ukazuje, že pojem víry byl v těchto interpretacích často upozaděn nebo tematizován pouze okrajově. Cílem není podat vyčerpávající přehled bádání, nýbrž vymezit interpretační pole, do něhož bude předkládaný výklad zasazen.

V českém kontextu se o porozumění Mikulášovi zasloužil zejména Pavel Floss.³ V knize *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika* Floss nabídl průřez Mikulášovými spisy, rozebral mj. jeho užití geometrie, pojetí umění či pojetí duše jakožto obrazu Boha ve spisu *Idiota de mente*. Víru zde diskutoval na pozadí svého výkladu, ale nedostalo se jí explicitního rozboru.⁴ V knize *The Philosophy of Nicholas of Cusa. An Introduction into His Thinking* pak zběžně komentuje povahu víry jakožto *initium intellectus* a jako *facultas*.⁵ V rozsáhlé monografii *Aktěři humanismu a rané renesance* se Floss věnuje téměř celému Mikulášovu dílu.⁶ Víru však v této knize zkoumá jen okrajově, pouze na jednom místě ji nazývá mohoucností a přiznává jí určitý vztah k poznání, ovšem hlouběji toto téma nerozebírá.⁷

Floss se nicméně důsledně zaobírá způsoby, jimiž je podle Mikuláše možné Boha poznat, přičemž se varuje anachronismů a svévolné tvůrčí reinterpretace.⁸ O to nápadnější jsou interpretace, které se tomuto omezení částečně vymykají a výrazněji je překračují. Některé novokantovce například silně zaujala představa kosmografa ze spisu *Compendium*, kterou rekonstruuje Floss následujícím způsobem:

„... lidský duch je v tomto spise představen jako kosmograf, který na náměstí za hradbami města koncipuje mapu okolního světa.

³ Nicméně samozřejmě i mnozí další, například Jan Patočka, Jan Sokol, Zdeněk Neubauer, Vojtěch Hladký, Petr Pavlas, Aleš Novák, Jakub Šenovský a další. O badatelských závěrech některých z nich také referuji v této části.

⁴ P. Floss, *Úvodní studie*, in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, přel. J. Patočka – P. Floss – J. Sokol, Praha 2001.

⁵ P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa. An Introduction into His Thinking*, Basel 2020, str. 108–109.

⁶ P. Floss, *Aktěři humanismu a rané renesance*, Praha 2021.

⁷ Tamt., str. 287.

⁸ V této tradici pokračuje například Vojtěch Hladký při rozboru *non aliud* mj. jakožto jména pro Boha, in: V. Hladký, *The Concept non aliud in the Philosophy of Nicholas of Cusa*, in: *Acta Komeniana*, 30 (LIV), 2016, str. 9–30.

Hradební systém má pět věží, z nichž z města vede ven pět bran, které jsou ztělesněním pěti lidských smyslů. Kosmograf vysílá ven do krajiny z těchto bran posly, kteří mu přinášejí zprávy, na základě nichž pak začne kreslit svou mapu [...] co se děje poté, co je empirické zkoumání skutečnosti uznáno za ukončené: když má konečně ve svém městě popis všech smyslových věcí hotov, zakreslí jej do mapy, když předtím vše uspořádá a vztahově vyměří. Pak vyslance propustí, uzavře brány a obrátí se k vnitřnímu nahlédnutí do základu řádu světa.“⁹

Alegorie kosmografa přiměla některé novokantovce interpretovat Mikuláše jako myslitele, podle něhož existuje *apriorní* forma času, jejíž pomocí mysl strukturuje *datum*.¹⁰ Další interpretovali Mikuláše tak, že podle něj mysl získává vjemy a na základě svých schopností rekonstruuje svět zkušenosti ke své podobě.¹¹ Jiní zase vykládali Mikulášovu epistemologickou terminologii, počínajíc termínem „učené nevědění“ (*docta ignorantia*) v kontextu (znovu)objevení perspektivy v umění, jakožto obrat k novému typu transcendentální filosofie.¹²

V českém prostředí pak Mikuláše za novověkého myslitele označil právě Floss.¹³ Pomineme-li novokantovské interpretace, nacházíme také silný interpretační proud, který upozorňuje na Mikulášův motiv z dialogu

⁹ P. Floss, *Úvodní studie*, in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, str. 69.

¹⁰ N. Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster 1969, str. 59.

¹¹ F. Nagel, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Münster 1984, str. 24.

¹² H. Schwaetzer, *Non aliud quam docta ignorantia*, in: *Das Mittelalter*, 19, 2014, č. 1, str. 34–60.

¹³ „Kusánus pokročil jenom na okraj, otevřel dveře, ale nevstoupil.“ (str. 70) a „... Kusánus je zakladatelem moderní přírodovědy i autorem nejméně metafyzického konceptu kosmu až do 19. století.“ (str. 99), in: P. Floss, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*, Praha 1977. Tuto interpretaci kritizuje a rozpracovává, aniž by ji jednoduše přejímal, i Zdeněk Neubauer, když píše mj.: „A tak jakkoliv je novověká racionalita takřka v konečné podobě, k její proměně ve vědeckou metodu – univerzálního implementačního postupu *possest* – mohlo dojít teprve vlivem renesančního hermetismu, jenž je kusánovské ontoteologii naprosto cizí.“ Z. Neubauer, *Doplňk o káče aneb Idiota de ludo trochi*, in: *O čem je věda?*, Praha 2009, str. 154. Podle mého názoru Mikulášova kristologie vyjadřuje vrchol středověkého myšlení, zatímco některé jeho epistemologické závěry a pohled na otevřenost světa toto myšlení v jistém slova smyslu překračují.

Idiota de staticis experimentis, kde můžeme nalézt apel na vytvoření intersubjektivní empirické vědy.¹⁴ Ta by měla vzniknout jakožto systém vážení, který sice není naprosto přesný, ale je pro své účely postačující.

V současnosti existuje silný odklon od novokantovského čtení. Jasper Hopkins, jeden z předních znalců Kusánského díla, tak například přesvědčivě kontruje Fritzi Nagelovi, když píše, že Mikuláš nepředpokládá, že by mysl restrukturovala svět podle svého pojmu, ale svým neustálým tvořením aproximuje a napodobuje Boží řád.¹⁵ Podobně novokantovské interpretaci oponuje i Clyde Lee Miller, který kosmografa (*mapmaker*) zasazuje do kontextu Mikulášovy tvorby.¹⁶ Miller interpretuje Mikulášovu teorii poznání skrze termín domněnky, který je klíčový, protože se objevuje napříč Mikulášovým dílem a označuje způsob, jímž lidská mysl pouze přibližně postihuje pravdu.

Ačkoliv je novokantovcům – a zejména Ernstu Cassirerovi¹⁷ – třeba vyjádřit vděk za znovuoživení zájmu o Mikuláše, odklon od jeho čtení jakožto předchůdce Immanuela Kanta je dnes zjevný a oprávněný.

Vrátíme-li se ke vztahu víry a poznání,¹⁸ pak jeho hlubší pojednání můžeme najít u již zmíněného Hopkinse.¹⁹ Ten popisuje víru a rozum u Mikuláše jako vzájemně propojené – rozum víru připravuje, zatímco víra rozum přesahuje, vede ho a doplňuje tam, kde jeho možnosti končí. Vztahu rozumu a víry u Mikuláše věnovala rozsáhlou studii také Meredith K. Ziebartová.²⁰ Ta víru u Mikuláše považuje za neodmyslitelnou součást samotné struktury mysli. Na její interpretaci navazuje například

¹⁴ V českém prostředí tento motiv rozpracovali například Aleš Novák (in: A. Novák – V. Zajíc – J. Pippich, *Síla světa. Kapitoly k pojetí vztahu člověka a světa mezi Mikulášem Kusánským a G. W. F. Hegelem*, Praha 2009) a Jakub Šenovský (J. Šenovský, *Metafyzické předpoklady empirického projektu Mikuláše Kusánského v Idiota de staticis experimentis*, in: *Civilia*, 3, 2012, č. 2, str. 141–152).

¹⁵ J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis 1996, str. 14–15.

¹⁶ C. L. Miller, *The Art of Conjecture. Nicholas of Cusa on Knowledge*, Washington 2021, str. 55–72.

¹⁷ E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1994.

¹⁸ Přestože v německojazyčném světě už tato diskuse existovala dříve (např. K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus*, München 1964).

¹⁹ J. Hopkins, *Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*, Trier 1996.

²⁰ K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, Boston 2014.

také Paula Pico Estradová,²¹ která vykládá poznávající mysl u Mikuláše jako jedinou sílu pohybující se k pravdě a rozlišuje mezi dvěma vzájemně se kultivujícími složkami tohoto pohybu, a to afektivní a intelektivní. Nachází u Mikuláše oddělení mezi před-poznáním, které identifikuje s vírou, a intelektivním poznáním, které nikdy plně neuchopuje svůj předmět. Interpretaci, kterou představuje Ziebartová, rozvíjí kromě Estradové také Luisa Brottová a vztahuje ji k Giordanu Brunovi.²² Brottová upozorňuje na to, že podle Bruna Mikuláš víru vztahuje na každou sféru poznání. Od Mikuláše se však Bruno liší tím, že odmítá a zesměšňuje (pro Mikuláše ústřední) kristologickou povahu víry. V interpretační tradici přitom zůstává řada nesnází, které lze vzhledem ke vztahu víry a poznání symbolicky shrnout tvrzením Ziebartové, že vztah mezi epistemickými a náboženskými aspekty víry není v *DI* dostatečně vyjasněn.²³

Interpretační tradice naznačuje rozkol v otázce, kolik pozornosti věnovat v rámci výkladu Mikulášovy teorie poznání problému víry. Je proto třeba obrátit se k samotnému textu *DI* a sledovat, jaké funkce pojem víry v argumentaci skutečně plní skrze různé termíny, jimiž je vyjádřen. Následující část proto bude zaměřena na terminologii užívanou v *DI* a na rozložení výrazů spjatých s vírou a poznáním.

2. Výskyt termínů

„... pozvedneš-li se od znaku k pravdě a budeš-li slovům rozumět přeneseně, dovedou tě k podivuhodné sladkosti.“²⁴

²¹ P. Pico Estrada, *Nicholas of Cusa (1401–1431) on the Role of Faith in the Human Mind's Return to God*, in: C. D'Amico – J. F. Finamore – N. Strok (vyd.), *Platonic Inquiries. Selected Papers from the Thirteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, 2017, str. 257–275.

²² L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*, in: S. J. G. Burton – J. Hollmann – E. M. Parker (vyd.), *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden – Boston 2019, str. 232–256.

²³ K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, str. 24.

²⁴ „... si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent“ (M. Kusánský, *De docta ignorantia*, vyd. P. Wilpert, rev. H. G. Senger, Hamburg 1970 [lib. I]; P. Wilpert, Hamburg 1967 [lib. II]; R. Klibansky, Hamburg 1977 [lib. III]). Není-li uvedeno jinak, odkazy na *De docta ignorantia* uvádějí postupně knihu, kapitolu [příp. Prolog], marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *DI* I, 10, 29.19–21 k právě citovanému textu označuje knihu I, kapitolu 10, marginální číslo 29 a řádky 19–21. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.)

Cílem této části je ukázat, jak se pojem víry skrze termíny, jimiž je explicitně vyjadřován, podílí na struktuře Mikulášovy argumentace v *DI*.

DI je rozvržena do tří knih, jejichž tematické zaměření se zřetelně liší.²⁵ První kniha se soustředí především na metodologii poznání, na povahu naprostého maxima (*maximum absolutum*) a na způsoby, jimiž je lidská mysl schopna k tomuto maximu (k Bohu) přistupovat. Druhá kniha rozvíjí kosmologické důsledky těchto úvah a tematizuje vesmír jakožto stažené maximum (*maximum contractum*), v němž není možné nalézt naprostý střed ani naprostý klid. Třetí kniha pak pojednává o povaze spojení naprostého maxima a staženého maxima a o spojení člověka s Bohem skrze Krista.

Základním metodologickým rozlišením druhé části studie je rozdíl mezi explicitním užitím termínů, jako jsou *fides*, *credere*, *putare* aj., a implicitní přítomností pojmu víry, který je třeba rekonstruovat exegeticky. Uvidíme, že pojem víry a její typologii získáváme právě analýzou rozložení termínů, které v *DI* slouží k vyjádření tohoto pojmu, analýzou užití těchto termínů a rozbořem Mikulášovy širší argumentace, který bude následovat v dalších částech. Při této analýze bude třeba ptát se, zda a jak je pojem víry přítomen i tam, kde se například ani jeden z termínů užívaných k vyjádření pojmu víry nevyskytuje.

Mikulášovy práce s termíny, kterou je třeba vzít v potaz při zkoumání termínů spojených s vírou *DI*, si můžeme povšimnout na Hopkinsově analýze *DI*. Ten ukazuje, že termíny rozum (*ratio*) a intelekt (*intellectus*) jsou v *DI* I a v *DI* II používány nejednotně a zaměnitelně, zatímco v *DI* III jsou definovány a užívány jako technické termíny.²⁶ Konzistentní rozlišování mezi rozumem (*ratio*) a intelektem (*intellectus*) je tak zavedeno až v Mikulášově spisu *Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum* (*ADI*). Tento Hopkinsův badatelský závěr nás musí vést k obezřetnosti alespoň ve dvou ohledech: (i) význam námi zkoumaných termínů nemusí být stabilní napříč *DI*; (ii) k rekonstrukci pojmu, který je vyložen pomocí terminologie, jež si odporuje, může být zapotřebí využít pozdější Mikulášovy spisy, i pokud je výsledná rekonstrukce v rozporu s obskurnějšími pasážemi *DI*. Než se zaměřím na některé příklady, v nichž se termíny používané Mikulášem k vyjádření pojmu víry objevují, nejprve přistoupím k popisu jejich terminologického rozložení v *DI*.

²⁵ Kusánský, *DI* I, 2, 5–9.

²⁶ J. Hopkins, *Translators Introduction*, in: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, Minneapolis 1985, str. 48.

Následující termíny²⁷ (vybrané z *DI* podle jejich vztahu k předmětu této studie) lze schematicky rozdělit do tří skupin: (A) termíny s převážně assentivní (ve smyslu přitakání Bohu) či obecněji náboženskou funkcí, (B) termíny s převážně epistemickou funkcí a (C) termíny označující afektivní a dynamické pohyby mysli. Rozložení výskytů skrze tři knihy lze vidět v následujících tabulkách:

T1: (A) převážně assentivní či obecněji náboženská funkce			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>fides, fidei, f.</i>	2	0	85
<i>religio, religionis, f.</i>	1	1	2
<i>credo, credere</i>	6	7	20
<i>credulitas, credulitatis, f.</i>	0	0	2
<i>credibilis, credibile</i>	0	0	1
<i>certitudo, certitudinis, f.</i>	1	0	2

T2: (B) převážně epistemická funkce			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>opinio, opinionis, f.</i>	1	0	3
<i>scientia, scientiae, f.</i>	4	2	4
<i>puto, putare</i>	4	6	2
<i>inquisitio, inquisitionis, f.</i>	10	0	0
<i>comprehendo, comprehendere</i>	8	3	10
<i>apprehendo, apprehendere</i>	12	9	15
<i>mensura, mensurae, f.</i>	45	10	6
<i>veritas, veritatis, f.</i>	58	38	68
<i>ignorantia, ignorantiae, f.</i>	60	37	25
<i>intellectus, intellectus, m.</i>	31	23	44
<i>intelligentia, intelligentiae, f.</i>	11	24	8

²⁷ Lze namítat, že by se daly zvolit termíny jiné, proto také mluvím pouze o schematizaci. Jde mi o to, upozornit na jisté tendence v textu, k jejichž představení považuji vzorek termínů za postačující. Metodicky tyto tabulky vznikly kombinací blízkého čtení textu a korpusové analýzy (KWIC), přičemž jednotlivé výskyty byly dohledávány pomocí regulárních výrazů tak, aby byly zachyceny všechny relevantní

T3: (B) převážně epistemicko-komparativní funkce

Termín	DI I	DI II	DI III
<i>comparatio, comparationis, f.</i>	2	6	5
<i>similitudo, similitudinis, f.</i>	10	9	7
<i>diversitas, diversitatis, f.</i>	8	18	10
<i>proportio, proportionis, f.</i>	11	17	7
<i>verior, verius</i>	1	4	0
<i>perfectior, perfectius</i>	0	6	2
<i>propinquier, propinquius</i>	0	3	0

T4: (C) převážně afektivní funkce

Termín	DI I	DI II	DI III
<i>caritas, caritatis, f.</i>	0	0	24
<i>spes, spei, f.</i>	0	0	5
<i>appetitus, appetitus, m.</i>	4	1	2
<i>desiderium, desiderii, n.</i>	2	1	19
<i>fruitio, fruitionis, f.</i>	0	0	7
<i>affectus, affectus, m.</i>	0	0	3
<i>amor, amoris, m.</i>	4	1	8

DI I dominují termíny s epistemickou funkcí, zejména *ignorantia* (60), *veritas* (58), *mensura* (45) či *intellectus* (31). Termíny, jež jsou využívány k vyjádření pojmu víry, jsou zde naopak zastoupeny pouze okrajově – *fides* (2). To odpovídá rozvrhu první knihy – problém poznání je zde formulován převážně v rámci epistemologického slovníku: poznání je chápáno jako proces poměřování, srovnávání a aproximace, Bůh je zde koncipován jako nedosažitelný úběžník, přičemž první principy poznání jsou tematizovány bez explicitního užití termínů, kterými Mikuláš vyjadřuje pojem víry.

DI II zaujímá z hlediska distribuce termínů přechodové postavení. Dochází zde k poklesu výskytu některých klíčových epistemických výrazů (*inquisitio* zcela mizí, *mensura* výrazně klesá), zatímco naopak

flexivní tvary daných slov. Výsledné počty proto nepředstavují izolované výskyty konkrétního tvaru, nýbrž souhrn výskytů celého lexikálního pole daného termínu.

narůstá frekvence termínů s komparativní funkcí (*proportio, comparatio, diversitas, verior*). Významná je přitom skutečnost, že termín *fides* se zde nevyskytuje. Tato absence není nahodilá, ale odpovídá charakteru druhé knihy, v níž je svět tematizován jako síť vztahů bez naprostého středu *in se*. Problém poznání zde není vyřešen, nýbrž je rozvinut do kosmologické roviny, v níž se relativita perspektiv stává strukturálním rysem skutečnosti. Tato relativita je ukotvena pouze skrze Boha.

V *DI* III dochází k výraznému obratu. Frekvence použití termínu *fides* zde prudce narůstá (85), zatímco počet výskytů termínu *ignorantia* dále klesá (25). Současně dochází k častějšímu používání afektivních termínů *caritas* (24), *desiderium* (19), které byly v předchozích knihách buď zcela nepřítomné, nebo jen marginálně zastoupené. Tento posun ukazuje, že řešení problému poznání není nalezeno pouze na rovině epistemických operací, nýbrž v jiném typu vztahu k pravdě, který zevrubněji popíše ve čtvrté části této studie.

Mimo komentář k výskytu termínů schematicky rozřazených do tří skupin (T1–T4) si zaslouží bližší pohled kvantitativní posun ve výskytu termínů *ignorantia*, *veritas* a *fides*. Viz T5:

T5: komparace výskytů termínů <i>ignorantia</i> , <i>veritas</i> a <i>fides</i>			
Termín	DI I	DI II	DI III
<i>ignorantia, ignorantiae, f.</i>	60	37	25
<i>veritas, veritatis, f.</i>	58	38	68
<i>fides, fidei, f.</i>	2	0	85

Kromě toho, že termín *ignorantia* v textu *DI* představuje „posvátné nevědění“,²⁸ označuje problém, epistemickou nouzi, kterou člověk ze své podstaty trpí. Postupný úbytek výskytů tohoto termínu však neznamená odstranění problému samotného, ale posun k jeho řešení skrze víru. Termín *veritas* je spojený především s termínem *Deus*, neboť pouze Bůh je pravdou o sobě.²⁹ V první knize se pravda vyskytuje jako problém, protože zjišťujeme, že nemůžeme adekvátně poznat Boha. V *DI* II je pak méně výskytů termínu *veritas*, mj. protože v rámci poznávání věcí ve vesmíru lze dospívat pouze k pravděpodobným závěrům. Problém

²⁸ „Sacra ignorantia.“ (Kusánský, *DI* I, 26, 87.1)

²⁹ Kusánský, *DI* II, 9, 149–150.

pravdy však nemizí, jen je diskutován prostřednictvím termínů odpovídajících kosmologickému charakteru této knihy. Výskyty termínu *fides* v *DI* III pak souvisejí jak s nárůstem výskytů termínu *veritas*, tak s úbytkem výskytů termínu *ignorantia* užívaného k vyjádření nedostatku.

Následujícími příklady nemíním podat vyčerpávající přehled významů, které termíny mají, zaměřím se však na významovou variabilitu těchto termínů v různých kontextech *DI*. Indikují záměrně i takové významy daných termínů, které se nehodí do předešlé schematizace.

Termín *credere* například Mikuláš využívá, když rozvíjí svůj perspektivismus v druhé knize: „Ať je kdokoliv kdekoliv, věří (*credit*), že je uprostřed.“³⁰ *Credere* zde má epistemickou funkci, vyjadřuje domnívání se jedince o jeho poloze v kosmu, relativně k ostatním jednotlivinám. Termín *credulitas* je pak využit i v náboženském kontextu, jak to můžeme vidět ve třetí knize, když Mikuláš mluví o víře muslimů:

„Hle, jak rozporuplná je víra (*credulitas*) Saracénů, kteří tvrdí, že Kristus je největší a nejdokonalejší člověk, narozený z panny a za živa přenesený do nebe, avšak popírají, že je Bůh.“³¹

Užití termínu *fides* a termínu *credibilia* vidíme na následujícím příkladu: „To jest mocná víra (*fides*), která je největší takovým způsobem, že je nejmenší, takže stahuje vše uvěřitelné (*credibilia*) do toho, který je pravdou.“³² Termín *credibilia* zde zastává podřadnou (diskursivní) rovinu, zatímco termín *fides* je mu nadřazený jak co do moci (rozvíjet se a uvěřitelné utvářet), kterou vyjadřuje, tak co do možnosti spojení, která je apoteózní (vedoucí k přijetí Kristovy formy), a tak veskrze náboženská.

U termínů s převážně epistemickou funkcí je naopak patrná větší sémantická stabilita. To vidíme například na termínu *inquisitio*, který označuje proces bádání založený na poměřování a je nejhojněji užíván v *DI* I:

³⁰ „Et ubicumque quis fuerit, se in centro esse credit.“ (Kusánský, *DI* II, 11, 161.9–10)

³¹ „Age quam absona est Sarracenorum credulitas, qui Christum maximum atque perfectissimum hominem de virgine natum et ad caelos vivum translatum affirmant, Deum negant...“ (Kusánský, *DI* III, 8, 229.4–7)

³² „Haec est potens fides, quae ita est maxima quod et minima, ut omnia complectatur credibilia in eo, qui est veritas.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 249.1–2)

„... v těchto mnohých věcech budeme pátrat (*inquiremus*) po jednom maximu...“;³³ „Jestliže se bádání (*inquisitio*) uskutečňuje prostřednictvím obrazu, musí být obraz sám prost jakékoli pochybnosti...“³⁴

Podobně jako je význam termínu *inquisitio* stabilní, je stabilní i význam termínu *putare*. Ten je bez výjimky v *DI* I–III využit v epistemických kontextech, naopak u termínu *fides* vidíme rozsáhlou významovou rozmanitost. Mikuláš například píše: „Co myslíš (*putas*), jaký je to duch, v němž skrze víru (*per fidem*) přebývá Kristus?“³⁵ V prvním případě jde o otázku po *domnívání se* čtenáře, v druhém případě jde o vztah ducha věřícího a Krista skrze víru. Víra jakožto „prostředek“, skrze nějž Kristus vstupuje do věřícího, může být nicméně chápána i v tomto kontextu epistemicky, protože věřícímu skrze spojení s pravdou (Kristem) zajišťuje nejdokonalejší poznání. Zaměříme se pro tuto rozmanitost na významy termínu *fides*:

„Pročež se musíme snažit skrze milost našeho pána Ježíše Krista o uskutečnění našich možností, abychom prostřednictvím něho, který je víra (*fides*) a láska, kráčeli od [stávající] ctnosti k ctnosti [vyšší] a od [stávajícího] stupně k stupni [vyššímu].“³⁶

Víra (*fides*) je zde tematizována ve své nejvyšší neomezenosti. Společně s láskou je potvrzeno její místo mezi dokonalostmi. Kristova víra však není tatáž jako víra běžného člověka bez spojení s Kristem. Dále:

„Tudíž všichni, kteří věří ve vzkříšení, ale nevěří, že Kristus je prostředníkem [k uskutečnění] této možnosti, jsou zaslepení, protože víra (*fides*) ve vzkříšení je stvrzením božství a lidství Krista, jeho smrti a vzkříšení, neboť on, jak bylo dříve řečeno, jako první vstal z mrtvých.“³⁷

³³ „... in ipsis pluribus inquiremus unum maximum...“ (Kusánský, *DI* I, 2, 7.3–4)

³⁴ „Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse...“ (Kusánský, *DI* I, 11, 31.1–2)

³⁵ „Quis, putas, hic spiritus est, in quo habitat Christus per fidem?“ (Kusánský, *DI* III, 11, 252.7–8)

³⁶ „Hinc nostram possibilitatem laborare debemus gratia Domini nostri Iesu Christi ad actum deduci, ut sic simus de virtute in virtutem ambulantes et de gradu ad gradum per ipsum, qui est fides et caritas.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 257.6–10)

³⁷ „Obcaecati itaque sunt omnes resurrectionem credentes et Christum medium possibilitatis ipsius defitentes, cum resurrectionis fides sit divinitatis et humanitatis

Zde se jedná o přitakání evangeliu, nikoliv o samotné spojení s Kristem nebo o atribut, který samotnému Kristu náleží.

Co se týče užití termínu *fides* v epistemické rovině, můžeme uvést následující příklad: „Intelekt (*intellectus*) je pak rozvinutím víry (*fidei*). Intelekt (*intellectus*) je veden vírou (*per fidem*) a víra (*fides*) je rozvíjena intelektem (*intellectum*).“³⁸ Z těchto slov je zřejmé, že se jedná zejména o popis vztahu kognitivních mohutností a mohoucnosti víry.³⁹ Jistě, ani zde si nemůžeme náboženskou rovinu termínu *fides* úplně odmyslet, nicméně je patrné, že v tomto případě je význam daného termínu silně posunut například v porovnání s tím, jak ho Mikuláš užíval v úryvku o vzkříšení výše.

Tyto příklady pro naše účely prozatím postačují. Terminologická analýza ukázala postupný přechod uvnitř *DI* od převážně epistemického rámce k rámci, v němž je vztah k pravdě určován afektivním pohybem mysli a s ním spojeným věřením. I přes obecné tendence výskytů termínů, je nicméně třeba podotknout, že Mikuláš používá významově stabilnější i významově méně stabilní termíny. Variabilitu významů některých termínů jsem ukázal zejména na termínu *fides*. Terminologická analýza přitom nemůže posloužit k vyčerpávajícímu výkladu pojmu víry, slouží jako nástroj, který umožňuje odhalit základní tendence v jeho užití a připravuje půdu pro jeho systematickou interpretaci. To, že pojem víry může být i tam, kde žádný z termínů (*fides*, *credere* aj.) není, ukázu na začátku čtvrté části této studie. Než přistoupím k Mikulášově argumentaci, zaměřím se na způsob, jakým argumentuje. Budu tedy sledovat, jak Mikuláš využívá víru rétoricky a metodologicky – nikoli pouze jako pojem, o němž pojednává, ale také jako předpoklad porozumění vlastního výkladu.

Christi et ipsius mortis ac resurrectionis affirmatio, qui primogenitus est ex mortuis secundum praemissa.“ (Kusánský, *DI* III, 8, 231.1–5)

³⁸ „Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.10–12)

³⁹ Pro intence tohoto textu rozlišuji mezi mohutností a mohoucností. Mezi mohutností řadím rozumové poznání, smyslové poznání a poznání intelektu. Jako mohoucnost označuji pouze víru. Jak ukážu zejména v části 4.3, je víra podle Mikuláše možností neboli půdou veškerého poznávání a také poznávacích mohutností. K širšímu odůvodnění tohoto rozlišení zde však není prostor. Srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 109.

3. Rétorická a metodologická funkce víry: Víra jakožto podmínka porozumění textu *De docta ignorantia*

Terminologická analýza ukázala, že termíny používané k vyjádření pojmu víry prostupují různé oblasti Mikulášovy argumentace: od pouhého epistemického přitakání přes vyjádření náboženského přesvědčení až po konstituci takového světa, v němž je možná apoteosis. Nyní je třeba se ptát, jakým způsobem je víra využívána při samotném čtení *DI*. Následující část proto zkoumá rétorickou a metodologickou funkci víry v tomto textu. Nastíním formální strukturu *DI*, přičemž ukážu, jakým způsobem je víra potřebná k porozumění tomuto spisu, tj. v čem Mikuláš při své argumentaci, která se mj. týká víry, spoléhá na víru svého čtenáře. V návaznosti na Hopkinsovu typologii víry rozliším jednotlivé způsoby, jimiž Mikuláš víru od svého čtenáře vyžaduje.

Hopkins rozlišuje u Mikuláše tři druhy víry: (1) propoziční víru, (2) víru jako důvěru a závazek vůči Bohu a (3) víru jako systém náboženských dogmat.⁴⁰ Toto rozlišení představuje užitečný výchozí bod, avšak pro účely této studie není dostatečně jemné. V nynější části se zaměřím především na propoziční víru, protože právě akty přitakání, přijímání principů a uznávání určitých tvrzení jsou rozhodující pro analýzu rétorické a metodologické funkce víry v *DI*. Ukážu přitom, že i v rámci toho, co Hopkins označuje jako propoziční víru, je třeba rozlišit několik odlišných funkcí.

Propoziční víra podle Hopkinsova čtení dává souhlas (*assensus*) s pravdivostí určitého tvrzení na základě autority, která jej předkládá. Nejde tedy o přímé poznání ani důkaz, ale o to, „myslet s přisvědčením“ (*cum assensione cogitare*). Analýza *DI* ukazuje, že tento druh víry plní v Mikulášově argumentaci více funkcí, než Hopkinsovo vymezení zachycuje. Navrhují ji rozlišit následujícím způsobem na:

- (a) víru, která je potřeba k přijetí neodvoditelných principů,
- (b) víru v závěry obecného rozumu,
- (c) víru jako schopnost zvláštního druhu porozumění čtenáře.

⁴⁰ J. Hopkins, *Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of the Relationship of Faith to Reason*, str. 9. Hopkins na dalších stranách svého textu rozvádí „deset heuristicky organizovaných tezí“ o víře, které již brát v úvahu nebudu, přestože se částečně překrývají s tím, co budu tvrdit dále. Hopkins v textu sleduje jiný cíl, což je vidět například na jeho páté tezi. Podle té hřích narušil lidské poznávací schopnosti v oblasti morální a duchovní, pročež je korektiv víry nutný k dosažení pravdy v těchto oblastech (str. 13).

V každém z příkladů (a–c) jde o určitý typ přitakání. Nicméně v (a) mj. přitakáváme k (3) a v (c) přitakáváme k (2), čímž (2) spoluutváříme, jak bude zjevnější v závěru této studie při představení nově navržené typologie.

Rozlišení (a–c) nás posouvá ke způsobu, jímž je argumentace podávána a pomocí něhož lze porozumět problematice víry u Mikuláše odlišným způsobem, než bylo na základě mapování vztahů jednotlivých termínů učiněno v předešlém oddílu.

(a) Závěry víry

V *DI* I, 2 vidíme, že je na autoritě „nepochybné víry všech národů“ založena identifikace naprostého maxima s Bohem. Je tedy třeba přitakat k tomu, že naprosté maximum je Bůh: „O tomto maximu, o němž nepochybná víra (*fide indubie*) všech národů věří (*creditur*), že je Bůh.“⁴¹ Podobně pak Mikuláš ukazuje skrze tři druhy participace a tři druhy poznání (poznávající, poznávané a poznání) jejich analogii se svatou trojicí (*unitas, aequalitas, conexio*)⁴².⁴³ Z toho, jakým způsobem Mikuláš přejímá jak termín nekonečna, tak tři druhy participace, vidíme, že víra nepostupuje sama; je podpořena argumenty.⁴⁴ To je ostatně patrné v *DI* III, kde Mikuláš píše: „... našimi předešlými úvahami a nepochybnou vírou jsme byli dovedeni k tomu, že pevně a bez váhání pokládáme [jejich] předpoklady za nejpravdivější...“⁴⁵

⁴¹ „Hoc maximum, quod et Deus omnium nationum fide indubie creditur...“ (Kusánský, *DI* I, 2, 5.14–15)

⁴² Kusánský, *DI* I, 8, 21.1–2.

⁴³ Trojice *unitas, aequalitas, conexio* označuje jednotu, rovnost a spojení, které Mikuláš chápe jako analogický obraz Trojice. Vztah mezi jednotou a trojicí pak Mikuláš ukazuje analogicky i na třech druzích participace. Všechny případy ukazují, jakým způsobem je trojíc zároveň jedno. Na základě tohoto světa se pak můžeme pokusit o pochopení tajemství toho, jakým způsobem je Bůh jeden a trojíc. To však, že jsou poznání, poznávající a poznávané součástí úkonu poznávání, neprokazuje jakoukoliv spojitost s Bohem, Kristem a Duchem svatým; proto musíme přijmout vírou skutečnost, že tři druhy participace, které nacházíme v tomto světě, jsou analogické ke svaté Trojici.

⁴⁴ To, jak pochopení rozvíjí víru a víra rozvíjí pochopení, rozvedu níže (4.2).

⁴⁵ „... indubia nunc fide hīs talibus ratiocinationibus proveci sumus, ut in nullo haesitantes firmiter teneamus praemissa verissima esse...“ (Kusánský, *DI* III, 4, 203.4–6)

(b) Závěry rozumu

Kromě toho, že se Mikuláš odvolává na společnou víru, poukazuje i na společné závěry moudrých. Zaujmout nás mohou následující formulace, jimiž Mikuláš uvádí svůj výklad. V první knize píše: „Všichni naši nejmodřejší a nejvznešenější učitelé dospěli ke shodě...”⁴⁶ Posléze následuje diskuse přístupů mnohých filosofů jak křesťanských (Augustin, Boëthius), tak starších (Epikúros). Mikuláš diskusi stylizuje tak, že má čtenář pocit, že společné závěry rozumu pouze upravuje za pomoci křesťanské víry; to plyne i ze závěru kapitoly, kde píše: „Kráčejíce touto cestou starých a shodujíce se s nimi, říkáme...”⁴⁷

Podobně ve druhé knize vidíme,⁴⁸ jak Mikuláš uvozuje diskusi o formě nebo duši vesmíru, když píše: „Všichni moudří se v tomto shodují...”⁴⁹ Shoda je mezi moudrými podle Mikuláše na vztahu možnosti a skutečnosti, nicméně diskuse se rozchází mezi platoniky a peripatetiky, kdy jedni věří na duši světa, druzí nikoliv.⁵⁰ Mikuláš nám pak na základě Písma předkládá třetí možnost: Duše světa neexistuje, jak si mysleli platonici, ale oproti tomu, co tvrdili peripatetici, je nutné prostředkování mezi staženým maximem (vesmírem) a naprostým maximem (Bohem). Tímto prostředníkem je Bohočlověk (Kristus), který je konečný i nekonečný. Tak, jako je maximum identifikováno s Bohem na základě nepochybné víry všech národů, je Kristus identifikován s prostředníkem na základě víry, kterou platonici neměli, ba ani mít nemohli.⁵¹

⁴⁶ „Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores...” (Kusánský, *DI I*, 11, 30.4–5)

⁴⁷ „Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus...” (Kusánský, *DI I*, 11, 32.25–26)

⁴⁸ Srv. „De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia...” (Kusánský, *DI II*, 8, 132.6–7)

⁴⁹ „Sapientes omnes in hoc concordant...” (Kusánský, *DI II*, 9, 141.3)

⁵⁰ Kusánský, *DI II*, 9, 141–142.

⁵¹ Závěr této polemiky vidíme plně rozvinutý na konci *DI II*, 9: „Neboť pouze Bůh je duší a myslí světa takovým způsobem, jakým je duše považována za něco naprostého, v [něm] existují všechny formy věci uskutečněně. Filozofové nebyli dostatečně zpraveni o nejneprostějším Slovu Božím; proto považovali mysl, duši a nutnost jako nestaženou v jakémsi rozvinutí naprosté nutnosti.“ („Solus enim Deus anima et mens mundi est eo modo, quo anima quasi quid absolutum, in quo omnes rerum formae actu sunt, consideratur. Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant; ideo mentem et animam ac necessitatem in quadam explicatione necessitatis absolutae sine contractione considerarunt.“ [Kusánský, *DI II*, 9, 150.9–19])

Ve třetí knize je problém vztahu víry a poznání uveden slovy: „Všichni naši předkové svorně tvrdí...“⁵² Toto svorné tvrzení je následně stvrzeno citací z knihy *Izajáš* 7,9. Mikuláš v návaznosti na to oznamuje, že existuje víra méně dokonalá a víra dokonalejší: „... není dokonalejší víry, než je sama pravda, kterou je Ježíš.“⁵³

Nechce po nás přitom, abychom těmto závěrům slepě věřili, nýbrž předkládá argumenty na jejich podporu, což ostatně uvidíme níže (4.2) v rozboru pojmu víry. Svoji argumentaci však rámuje tvrzeními o: (a) společném závěru víry; (b) společném závěru usuzování všech moudrých, což jeho textu propůjčuje specifický charakter. Úkolem, který si Mikuláš rétoricky stanovuje, je pouze rozklíčovat cestu, která k již daným závěrům spěje, případně upravit filosofii jiných autorů na základě propojení obecného pochopení (*communibus ingeniis*)⁵⁴ s křesťanskou vírou. Důvěra v závěry rozumu, které jsou reprezentovány právě „shodou moudrých“, a víra v Krista tedy hluboce prostupují Mikulášův styl. Po čtenáři je vyžadováno, aby přitakal skrze víru východiskům, na nichž stojí závěry obecného rozumu, a následně tyto závěry na základě daného přitakání upravil.

(c) Čtenář

Z perspektivy obecného rozumu se křesťanské články víry jeví jako problematické. Jak má například rozum uchopit tvrzení, že Bůh je jeden, a přesto ve třech osobách? Mikuláš se proto zaměřuje na hádanky víry a jejich projevy ve světě. Výroky, které se v *DI* jeví jako protikladné, jsou srozumitelné pouze tehdy, je-li přijato to, co je sjednocuje. Kromě ústní a písemné tradice, kterou přejímáme, chápeme pravdy o tom, že Bůh je nad všemi protiklady a že je jeden a zároveň troj, skrze mystické spojení. Odlišení mystického spojení od běžné zkušenosti pak podle Jeana-Michela Couneta záleží na dvou „předmětech“: (i) na „předmětu“ mystického spojení, kterým je Bůh, a (ii) na „předmětu“ dobrého druhu (*good other*), kterým je Mikulášův přítel, kardinál Julián Cesarini (tomu je *DI* jakožto čtenáři adresována).⁵⁵ Dobrý druh „bude schopen rozeznat

⁵² „Maiores nostri omnes concordanter asserunt...“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.3)

⁵³ „Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.15–16)

⁵⁴ Kusánský, *DI* I, 2, 8.14.

⁵⁵ J.-M. Counet, *The Meaning of Apology and Reconciliation for an Apophatic Theology*, in: I. Bocken (vyd.), *Conflict and Reconciliation. Perspectives on Nicholas of Cusa*, Boston 2004, str. 196–200.

ohromující cenu toho, co je řečeno⁵⁶. A čtenář takového rozeznání docílí právě skrze zkušenost. Zkušenost dobrého druhu spočívá primárně ve vidění, neboť ten, kdo vidí, nemůže nevěřit.⁵⁷ Dobrý druh musí ale chtít vidět. Toto chtění patrně není jen postačující, ale nutná podmínka poznání, o něž tu jde. Je totiž vidění, které víru nepotřebuje. Když Tomáš spatří rány na Kristových rukou, nemůže než uvěřit. Je tu ale i intelektivní vidění či zření, které spočívá v tom, že v oproštěnosti nespátřuje nicotu, ale plnost (4.3). Toto zření předpokládá silnou víru. Protiklady se při něm podle Mikuláše nehrouť do sebe – jak to ostatně bude tvrdit jeho kritik heidelberský profesor Johannes Wenck,⁵⁸ když bude trvat na tom, že Mikuláš principem „spadání protikladů vjedno“ (*coincidentia oppositorum*) zamezuje veškerému věděni – ale vytvářejí prostor pro překonání protikladnosti samotné.

Prošli jsme terminologickým, metodickým i rétorickým využitím víry v *DI*. Analýza rétorických a metodologických postupů ukazuje, že víra není pouze obsahem Mikulášovy nauky, ale také podmínkou jejího pochopení. Čtenář musí být veden k přijetí určitých principů a závěrů ještě předtím, než se bude snažit pochopit výklad samotný.

Jestliže se ukázalo, že víra strukturuje samotné čtení textu, je třeba nyní sledovat, jakou roli hraje v procesu poznání. V další části se proto zaměřím na funkci víry při počátku poznávání, poté na problém, který podle Mikuláše v poznávání vzniká, a nakonec ukážu, jak jej Mikuláš řeší prostřednictvím pojmu víry.

⁵⁶ J.-M. Counet, *The Meaning of Apology*, str. 200. (Autorský překlad.)

⁵⁷ M. Kusánský, *Sermones* III [1452–1455], vyd. S. Donati et al., Hamburg 2007 [Nicolai de Cusa opera omnia, XVIII]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na Kusánského kázání uvádějí postupně číslo kázání, marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *Sermo* 186, 2.27 k právě citovanému textu označuje kázání 186, marginální číslo 2 a řádek 27. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.

⁵⁸ Wenck ve svém spisu *Ignota Litteratura* o *DI* a argumentu v něm obsaženém (že naprosté maximum spadá vjedno s naprostým minimem) píše, že ničí veškerý vědecký postup a veškerou možnost vyvozování, možnost opozice a zákon sporu. In: J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck. A Translation and an Appraisal of De Ignota Litteratura and Apologia Doctae Ignorantiae*, Minneapolis 1984, str. 29.

4. Víra a poznání

Povahu začátku každého poznávání Mikuláš oznamuje v kapitole *DI I*, 1, která nese název: „Jakým způsobem je poznání nevěděním“.⁵⁹ Na tomto místě Mikuláš píše:

„Všichni, kdo bádají (*omnes investigantes*), posuzují nejisté srovnáváním s něčím, co předpokládají jako jisté, a v poměru k tomu.“⁶⁰

Bádání postupuje za pomoci porovnávání (*comparatio*) a připodobňování (*adaptare*). Toto porovnávání však zajišťuje pouze poznání konečných věcí, a to vždy jen v aproximačním smyslu. Protože však Bůh je oproštěný a nekonečný, nemá ke konečnému žádný poměr; tam, kde lze nalézt vztah přesahujícího a přesahovaného, nelze dospět k naprostému maximu. Naprosté maximum je však jedinou dokonalou a úplnou pravdou, cílem poznání a jeho nejdokonalejším „předmětem“. Vraťme se však k začátku poznání, neboť pomocí způsobu jeho uchopení bude teprve možné vysvětlit způsob uchopení „předmětu“ poznání.

V první knize Mikuláš mluví o tom, co je předpokládáno jako jisté, na začátku kapitoly *DI III*, 11⁶¹ se však k začátku poznání vrací a je konkrétnější:

„Neboť v každém oboru [poznání] se předpokládají první principy, které jsou uchopovány pouze vírou (*sola fide*), z nich se vyvozuje rozpoznání přebírané [látky]. Neboť každý, kdo chce k učenosti stoupat, musí nutně věřit (*credere*) v tyto [principy], bez nichž vystoupat [k učenosti] nemůže.“⁶²

Role víry je s ohledem na začátek poznání tedy zřejmá: „nejisté“ je uchopováno „pouze vírou“. V citované pasáži z první knihy není termín víra (*fides*) či věřit (*credere*) použit, nicméně pojem tam je zjevně obsažen:

⁵⁹ „Quomodo scire est ignorare.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 2.2)

⁶⁰ „Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 2.16–17)

⁶¹ „Mysteria Fidei.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.2)

⁶² „In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide apprehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitor. Omnem enim ascendere volentem ad doctrinam credere necesse est hiis, sine quibus ascendere nequit.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.4–8)

V to, co není jisté, totiž zjevně můžeme pouze věřit, nebo se o tom něco domnívat. V *DI* III, 11 je však termín víra (*fides*) explicitně použit ve vztahu k poznání.

Na počátku poznání tak nestojí jistota, nýbrž přijetí principů,⁶³ které nemohou být odvozeny čistě rozumově. Víra zde plní funkci přijetí toho, co musí být předpokládáno, aby vůbec mohl začít poznávací proces. Akt víry je tak na začátku každého poznávání.

4.1 Problém poznání

Problém poznání obecně je Mikulášem uveden hned v *DI* I, 1. Spočívá v tom, že mezi známou *x* a neznámou *y* je vždy nějaký poměr. V případě Porfyriova stromu by tak mezi „substancí“ a „konkrétním jedincem, kterého jsme zrovna potkali“, byla řada kroků, jako je třeba „tělo“, „zvíře“ či „člověk“, přičemž by bylo dovozování složitější, než kdybychom chtěli poznat kámen, a poměřovali tak mezi „substancí“ a „kamenem“. Porfyriův strom by však pro Mikuláše byl příkladem příliš hrubým, on hledá příklad nejčistšího rozumového poznání, aby mohl následně samo rozumové poznání problematizovat.

Uvádí tak příklad matematických vět: jednoduché matematické věty lze jednoduše převést na jejich principy; složité matematické věty lze převést na jejich principy obtížnější, protože mají větší množství středních členů.⁶⁴ Představa převádění složitých matematických vět na jednoduché předpokládá implicitní teorii matematiky, kde jsou v jejích prvních větách obsaženy všechny možné věty matematiky. Tj. jde o rozvíjení čísla do mnohých matematických vět, kde mohou figurovat malé

⁶³ Není zcela jasné, co přesně Mikuláš myslí prvními principy: (i) V religiózním smyslu je prvním principem nepochybně Bůh; (ii) první principy se mohou lišit vzhledem k poznávací mohutnosti, tj. mezi první principy rozumu by tak podle Mikuláše mohl patřit například zákon sporu, závěry negativní teologie by však naopak mohly stát na předpokladu principu, který tvrdí, že *a* a *non-a* spadá v jedno. Brottová v tomto ohledu komparuje termín *fides* s Aristotelovým termínem *pistis* (L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*, str. 235). Toto srovnání je namístě, zvláště pak v *DI* I. Co se týče výskytů v *DI* III, domnívám se, že má možnost (ii) je schůdnější, protože na rozdíl od Aristotelovy *pistis* uchopuje Mikulášův pojem víry na různých úrovních (např. rozum × intelekt) jako jisté principy, které se navzájem vylučují. Vztah mezi poznávacími mohutnostmi v *DI* jsem schematizoval in: Š. Nemeček, *Opakovaně vykročit za poznáním – epistemologie Mikuláše Kusánského*, bakalářská práce, vedoucí M. Žemla, Praha 2023, str. 57–74. Dostupné online v Digitálním repozitáři UK: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/186610>.

⁶⁴ Kusánský, *DI* I, 1, 2.21–25.

i velké extenze. Zde se však dostáváme do nesnází, jelikož tato teorie matematiky je rozbořena termínem, který tímto způsobem nemůže být převeden na první věty. Mikuláš totiž hned v dalších řádcích píše: „Proto nekonečno jakožto nekonečno, jež je prosto každého poměru, zůstává neznámé.“⁶⁵ Nekonečnem jakožto nekonečnem je myšleno naprosté nekonečno, tedy Bůh. To je důležitá distinkce, kterou například Roman Murawski nezohledňuje, když tvrdí, že „Kusánus oponoval Aristotelově myšlence potenciálního nekonečna, protože je založené na nekonečné progresi konečných kvantit“.⁶⁶ Mikuláš soudí, že existuje jak nekonečno naprosté, tak nekonečno potenciální, tj. vesmír, který je do nekonečna potenciálně se rozvíjející, aniž by aktuálně nekonečna dosahoval. Rozdíl mezi Aristotelem a Mikulášem spočívá v tom, že Aristotelés argumentuje pouze pro existenci nekonečna potenciálního, zatímco Mikuláš předpokládá nekonečno naprosté.⁶⁷ To znamená, že u Mikuláše probíhá nekonečná progresse konečných kvantit ve sféře staženého maxima, aniž by někdy dosáhla aktuálně nekonečné extenze. Ta je totiž uskutečněna pouze ve sféře naprostého maxima.

Vraťme se k usuzování z toho, co považujeme za „známé“, na to, co je „neznámé“. Poznáváme-li jednu věc, vymezujeme ji ve vztahu k věcem ostatním: každé poměřování je jak připodobňování, tak odlišování od dalšího. Spolu s Mikulášem lze tvrdit, že „... úplná shoda mezi známým a neznámým přesahuje lidský rozum...“⁶⁸ Zde už nejde o to, že mezi konečnem a nekonečnem není poměr, ale o to, že úplná shoda mezi (známým) konečnem a (neznámým) konečnem není možná. Příklad Porfyriova stromu se tímto stává relevantním i vzhledem k čistě terminologickým operacím. Je sice možné tvořit tautologie a tvrdit například, že vraník je černý kůň, nicméně to bychom jen stěží mohli

⁶⁵ „Propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.“ (Kusánský, *DI I*, 1, 3.2–3)

⁶⁶ R. Murawski, *Mathematics and Theology in the Thought of Nicholas of Cusa*, in: *Logica Universalis*, 13, 2019, str. 482. (Autorský překlad.)

⁶⁷ To, že Mikuláš v *DI* věnuje dokazování naprostého maxima jen málo místa, je nápadné. Jistě v *DI I*, 6 poskytuje několik náznaků důkazu. Jedná se například o argument z postačujícího důvodu či o argument, který tvrdí, že každá omezená věc musí mít původ a důvod v něčem mimo sebe. Krátkou diskusí následně uzavírá tím, že by bylo možné vymyslet nespočet podobných důkazů. Samotný pojem naprostého maxima však výmluvně poukazuje k Anselmovu ontologickému důkazu boží existence, který je podán v jeho *Proslogionu*.

⁶⁸ „... adaptio congrua noti ad ignotum humana rationem supergreditur...“ (Kusánský, *DI I*, 1, 4.2–3)

označit za poznání. Co se týče poznání jednotlivin, jako je „konkrétní jedinec, kterého jsme zrovna potkali“, shoda mezi známým a neznámým zůstává nedosažitelná. Tuto svou představu potvrzuje Mikuláš v *DI II*, když vyzývá čtenáře, aby připustil, že ve většině věd neexistuje přesnost. Píše:

„Dále, použijeme-li naše pravidlo na aritmetiku, vidíme, že se žádné dvě [věci] nemohou shodnout co do čísla. A protože se podle různosti číselného [určení] mění složení, struktura, poměr, harmonie, pohyb i vše [ostatní], přičemž tato proměnlivost se rozvíjí do nekonečna, poznáváme z toho své nevědění. Žádný [člověk] totiž není zcela [stejný] jako jiný – ani smyslem, ani obrazotvorností, ani intelektem, ani činností, psaním, malířstvím nebo uměním – i kdyby se jeden [člověk] snažil tisíc let napodobit druhého v čemkoliv, nikdy by přesto nedosáhl přesnosti, ačkoli smyslový rozdíl někdy není postřehnutelný.“⁶⁹

Nepřesnost věd je přitom Mikulášem vyvozena z individuálních rozdílů mezi jednotlivci. Mikulášovo přesvědčení, že i kdyby jednotlivec studoval tisíc let, v ničem by se s druhým neshodoval, vychází z obecnějšího principu: k tomu, abychom překonali epistemickou propast mezi dvěma jednotlivinami, potřebujeme znát všechny difference, na nichž se jednotlivina podílí.

Z tohoto principu Mikuláš dovozuje mnohé důsledky například pro podobu vesmíru – to můžeme vidět na již citovaném výroku, který je symbolem Mikulášova útoku na ptolemaiovský geocentrismus: „Ať je kdokoli kdekoli, věří, že je uprostřed.“⁷⁰ Kde věření znamená domnívání se. Mikuláš nám tak říká, že ve vesmíru žádný fyzický střed (*locus*) nenajdeme. Můžeme tak jen doufat, že nás správná víra přivede ke správnému středu, protože ani smyslové, ani rozumové poznání nás k tomuto středu nedovede. Mikulášův perspektivismus však kromě

⁶⁹ „Praeterea: Si regulam nostram arithmeticae applicemus, nulla duo in numero convenire posse videmus; et quoniam ad varietatem numeri compositio, complexio, proportio, harmonia, motus et omnia variantur extendendo infinita, ex hoc nos ignorare intelligimus. Quoniam nemo est ut alius in quocumque – neque sensu neque imaginatione neque intellectu neque operatione aut scriptura aut pictura vel arte –: etiam si mille annis unus alium imitari studeret in quocumque, numquam tamen praecisionem attingeret, licet differentia sensibilis aliquando non percipiatur.“ (Kusánský, *DI II*, 1, 94.1–11)

⁷⁰ „Et ubicumque quis fuerit, se in centro esse credit.“ (Kusánský, *DI II*, 11, 161.9–10)

povahy vesmíru popisuje stav poznávajícího. Ten musí střed hledat jinde než v oblasti stvoření, které v sobě neobsahuje střed ani okraj a v němž neexistuje ani naprostý pohyb, ani naprostý klid. To vše náleží k povaze naprostého maxima: jestliže je v Bohu pohyb naprosto maximální, musí v něm být všechen pohyb, tedy i ten nejmenší ze všech pohybů, a nejmenší ze všech pohybů je naprostý klid.⁷¹ Naprosté maximum je tak středem světa a jeho okrajem, je světu zároveň imanentní i transcendentní: imanentní jakožto jeho počátek, střed a konec; transcendentní proto, že není obsaženo v žádném stvoření kromě Krista, jenž je současně naprosto nekonečný i konečný, Bůh i člověk.

Vraťme se však ještě k rozumovému poznání. To, že něco poznáváme za pomoci termínů, chápeme prostě tak, že se pohybujeme v jurisdikci rozumu. Je to totiž rozum, nikoliv intelekt, v jehož sféře vznikají symboly, termíny či pojmy.⁷² Přes svoji nesouměřitelnou malost vůči Bohu si podle Mikuláše člověk zachovává výsostné postavení v rámci vesmíru. Mikuláš lidskou přirozenost na některých místech nazývá „mikrokosmem

⁷¹ Kusánský, *DI* II, 11, 156–162.

⁷² Přestože zde není prostor k podrobnému rozlišení jednotlivých poznávacích mohutností, je i pro účely tohoto textu vhodné upozornit, že Mikuláš explicitně rozlišuje mezi oblastí smyslu, oblastí rozumu a oblastí intelektu již v *DI* III. Toto rozlišení však plně rozvíjí a důsledně zachovává až ve své dialogické odpovědi na kritiku Wencka. Ve své apologii Mikuláš píše: „Rozumná zvířata uvažují diskursivně. Diskursivní uvažování zkoumá a vyvozuje závěry. Vyvozování je nutně ohraničeno počátečním vymezením a konečným vymezením (*inter terminos a quo et ad quem*), přičemž vývoody, které si navzájem odporují, nazýváme kontradiktorními. Proto protikladné a oddělené hranice patří k diskursivnímu uvažování. A tak jsou v oblasti rozumu (*ratio*) krajní meze oddělené; například pokud jde o výměr (*ratio*) kruhu. Totiž, že jsou linie od středu k obvodu stejné a střed [kruhu] se nemůže shodovat s obvodem. Avšak v oblasti intelektu (*intellectus*) [...] se shody jednoty a mnohosti, bodu a přímky, středu a kruhu dosahuje zrakem mysli bez vyvozování...“ („*Rationabilia vero animalia ratiocinantur. Ratiocinatio quaerit et discurrit. Discursus est necessario terminatus inter terminos a quo et ad quem, et illa adversa sibi dicimus contradictoria. Unde rationi discurrenti termini oppositi et disiuncti sunt. Quare in regione rationis extrema sunt disiuncta, ut in ratione circuli, quae est, quod lineae a centro ad circumferentiam sint aequales, centrum non potest coincidere cum circumferentia. Sed in regione intellectus coincidentia unitatis et pluralitatis, puncti et lineae, centri et circuli attingitur visu mentis sine discursu...*“ [M. Kusánský, *Apologia doctae ignorantiae*, vyd. R. Klíbanky, Hamburg 2007 /*Nicolai de Cusa opera omnia*, II/. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *Apologia doctae ignorantiae* uvádějí postupně marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *ADI*, 21.8–17 k právě citovanému textu označuje marginální číslo 21 a řádky 8–17. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.]

neboli malým světem“, ⁷³ na jiných říká, že má člověk „střední přirozenost“. ^{74, 75} To znamená, že je v člověku látková i duchovní přirozenost, pročež v sobě stahuje veškerou přirozenost vesmíru. Skutečnost, že se člověk podílí na látkovém i duchovním, potvrzuje jeho výsostné postavení ve vesmíru. Vztah mezi Bohem a člověkem je pak vyjádřen jinak na jiném místě, když Mikuláš píše, že člověk je „druhý bůh“. ⁷⁶ Člověk je druhý bůh a jeho mysl je nazvána obrazem Boha kvůli její tvůrčí povaze. Tak jako Bůh tvoří svět, člověk tvoří pojmy a termíny. Zdá se proto, že matematické termíny či symboly (*signis mathematicalibus*), ⁷⁷ ježto jsou zcela nezávislé na smyslovém poznání, jsou „jisté naprosto“. Mikuláš píše: „... protože se nám k božským věcem neotevřela jiná cesta než skrze symboly, budeme moci vhodněji používat symboly matematické, a to pro jejich neporušitelnou jistotu.“ ⁷⁸

Z toho by se mohlo zdát, že jsme narazili na jistotu, která nepotřebuje víru, na pevný bod, na jehož základě můžeme pohnout Zemí. Jistotu nám matematické termíny například ve srovnání s termínem „kámen“ bezpochyby zajišťují. Sám Mikuláš nám však postupně ukazuje, že přestože můžeme za pomoci těchto termínů vytvořit nejlepší možné hádanky o Bohu, a tak s největší možnou přesností zachytit to, co Bůh je, největší přesnost našeho rozumového poznání je stále nekonečně vzdálená od

⁷³ „... microcosmos aut parvus mundus...“ (Kusánský, *DI* III, 3, 198.4)

⁷⁴ „... natura media...“ (Kusánský, *DI* III, 3, 197.5)

⁷⁵ Srv. s termínem druhý bůh (*secundus deus*), „který vytváří podobnosti podobností božského intelektu...“ („Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus...“), o němž Mikuláš mluví ve spisu *De beryllo* (M. Kusánský, *De beryllo*, vyd. J. G. Senger – K. Bormann, Hamburg 1988 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, XI/1]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *De beryllo* uvádějí postupně kapitoly a marginální číslo kritické edice; odkaz *De beryllo* 7.1–7 k právě citovanému textu označuje marginální číslo 7 a řádky 1–7. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.); s termínem mysl jakožto míry (*mensura mentis*) v textu *Idiota de mente* (M. Kusánský, *Idiota de mente*, vyd. R. Steiger, Hamburg 1983 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, V]. Není-li uvedeno jinak, odkazy na *Idiota de mente* uvádějí postupně číslo knihy, marginální číslo a řádky kritické edice; odkaz *Idiota de mente* I, 57.5–7 k právě citovanému textu označuje knihu I, marginální číslo 57 a řádky 5–7. Není-li uvedeno jinak, překlady latinských citátů jsou autorovy.).

⁷⁶ „... secundus deus.“ (Kusánský, *De beryllo* 7.6)

⁷⁷ Kusánský, *DI* I, 12, 33.1.

⁷⁸ „... ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem convenientius uti poterimus.“ (Kusánský, *DI* I, 11, 32.27–29)

toho, aby zachytila nekonečnou pravdu, tj. Boha. Naprosté maximum je totiž prosto každého poměru, tudíž i poměru, který by mohl být popsán slovy „přesnější“ nebo slovy „méně přesné“, „jistěji“ či „méně jistě“. O naprostou jistotu se tedy ani zde jednat nemůže.

Povahu nesnáze s poznáním v *DI* vystihuje trefně John L. Longeway, když píše: „Pro Kusánského jsou pojmy myslí formulované odhady.“⁷⁹ To, že se dokážeme skrze naše provizorium pravdy, které je utvořeno z těchto odhadů, orientovat ve světě, neznamená, že o světě, o Bohu či o sobě samém víme něco přesně. Přesto je Mikulášem vyžadován vývoj našeho poznání: vývoj od *DI* I, kde je ukázáno, že naše mysl formuje aproximace, až po *DI* III, kde je klamné a nedokonalé konečně rozeznáno jako klamné a nedokonalé. Mikuláš tu píše:

„Požehnán buď Bůh, který nás skrze svého Syna vykoupil z temnot tak velkého nevědění, abychom poznali všechny lživé a klamné [věci], bez ohledu na jejich dokonalost, které jsou uskutečňeny jiným prostředníkem, než je Kristus, jenž je pravdou, a skrze jinou víru (*fide*), než je [víra] v Ježíše.“⁸⁰

Neschopnost našeho rozumového poznání dosáhnout přesnosti vyplývá z jeho vlastní podstaty⁸¹ a kulminuje propojením nesnáze poznat Boha a nesnáze přesné shody mezi *comparandum* a *comparans*. Bůh je podle Mikuláše *forma formarum*.⁸² Musíme-li pak znát k poznání formy jaké-

⁷⁹ J. L. Longeway, *Nicholas of Cusa and Man's Knowledge of God*, in: *Philosophy Research Archives*, 13, 1987, str. 289–313, zde str. 294–295. (Autorský překlad.)

⁸⁰ „Benedictus Deus, qui per Filium suum de tenebris tantae ignorantiae nos redemit, ut sciamus omnia falsa et deceptoría, quae alio mediatore quam Christo, qui veritas est, et alia fide quam Iesu, qualitercumque perficiuntur!“ (Kusánský, *DI* III, 11, 253.20–23)

⁸¹ To, že rozum k poznání nekonečna, a tedy ani k poznání pravdy, nepostačuje, už jsem naznačil výše. Přesto je dobré připomenout ještě pasáž z třetí knihy *DI*, kde Mikuláš píše: „Jestliže však rozum vládne smyslům, je přesto ještě zapotřebí, aby intelekt vládl rozumu, aby se skrze víru povznesenou nad rozum připojil k prostředníkovi, a tak mohl být skrze Boha Otce přitažen ke slávě.“ („Si vero ratio dominatur sensui, adhuc opus est, ut intellectus dominetur rationi, ut supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per Deum Patrem attrahi possit ad gloriam.“ [Kusánský, *DI* III, 6, 217.14–16]). Srv.: „Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio.“ (Kusánský, *De quaerendo Deum* V, 49.18)

⁸² Naše lidská víra by tak byla v *DI* obrazem božské pravdy, a byla by formou všech našich forem tak, jako je jen: „... una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines...“ (Kusánský, *DI* II, 9, 149.21–22)

koli věci formu obecnější (k poznání formy lidství například formu zvířete), pak platí, že máme-li poznat cokoliv přesně, musíme znát formu vesmíru. Abychom však poznali formu vesmíru, musíme znát formu Boha. *Forma formarum* je ale rozumově nepoznatelná, protože není s ničím porovnatelná a každé rozumové poznávání je porovnáváním. K přesnému poznání nás tak musí dovést nevědění, jež bude naplněno věděním skrze víru a které není porovnáváním.⁸³

Zatímco v *DI I* a v *DI II* Mikuláš rozvíjí své úvahy převážně prostřednictvím matematických podobností a kosmologických konstrukcí, v *DI III* dochází k výraznému posunu. Kvantitativní nárůst termínů jako *fides*, *caritas*, *spes* a *desiderium* ukazuje, že se mění nejen tematické zaměření, ale i samotný způsob, jímž je pravda uchopována. Do popředí se dostává osobní víra, napodobování Krista a spojení s pravdou, které přesahuje možnosti rozumu i intelektu.

4.2 Jak řeší problém poznání víra?

Terminologické rozložení *DI* naznačuje, že přestože je i k rozumovému poznání víra implicitně potřebná, Mikuláš nemíní, že je o ní třeba explicitně mluvit, když popisuje proces a problém poznání. Jak již jsme viděli: v *DI I*, kde je problém poznání představen, nacházíme pouze minimální výskyt termínů spojených s vírou. I z toho důvodu je v této knize pojem víry nesnadné terminologicky uchopit. Nyní, když jsem rekonstruoval širší argumentaci a prokázal jsem, že je v ní pojem implicitně obsažen, ukazuje se jasněji, proč je všechny funkce víry u Mikuláše obtížné rozlišit a popsat vyčerpávajícím způsobem. Víra totiž překračuje hranice rozumu, který vytváří (konečné) termíny a pojmy.

Na začátku této čtvrté části jsem již ukázal, že pro Mikuláše je víra nutnou podmínkou každého poznání. V předešlém oddílu jsem rozpracoval problém poznání jakožto poměřování. Nyní se znovu vracím ke vztahu poznání a víry, abych ukázal, jakým způsobem víra řeší problém poznání. Ten je rozpracován v *DI III*, kde Mikuláš píše:

⁸³ Zároveň je třeba poznamenat, že Mikuláš nezpochybňuje užitečnost poměřování; naopak výslovně vyzývá k rozvoji empirické vědy, která by na poměřování byla založena. To je patrné v dialogu *Idiota de staticis experimentis*, in: M. Kusánský, *Idiota de staticis experimentis*, vyd. R. Steiger – R. Klibansky – C. Bormann – J. G. Senger, Hamburg 1983.

„Intelekt (*intellectus*) je pak rozvinutím víry (*fidei*). Intelekt (*intellectus*) je veden vírou (*per fidem*) a víra (*fides*) je rozvíjena intelektem (*intellectum*). Kde tedy není zdravá víra (*sana fides*), tam není ani pravý intelekt (*verus intellectus*). Je zřejmé, jaký závěr plyne z mylných principů a ze slabého základu. Není však dokonalejší víry než sama pravda, kterou je Ježíš.“⁸⁴

Pravé principy jsou uchopovány pouze vírou, to jest: afirmace, že naprosté maximum či Jedno, které uchopujeme teoreticky, je identifikováno s Bohem a to, co plyne z povahy Boha a Bohočlověka jakožto důvodu a původu všeho stvořeného, je předpokladem pravého pochopení a pravé vědy. Rozvinutím (*explicatio*) má Mikuláš na mysli rozvedení jednoty do mnohosti. Nejedná se o vyobrazení víry, ale o její rozvinutí do mnohých forem.⁸⁵ Podobně jako je z víry rozvíjen intelekt, je z naprostého maxima rozvíjena přirozenost vesmíru. Zároveň však lidská víra v jednom ohledu není podobna naprostému maximu: není naprosto maximální a musí být rozvíjena pochopením, intelektem. Mikulášovo *dirigitur igitur intellectus per fidem* jakožto implicitní dialog s Anselmovým *fides quaerens intellectum*⁸⁶ ukazuje na to, že víra sice musí být rozšiřována poznáním, ale poznání musí být řízeno vírou, protože poměrování má přístup pouze k pravděpodobnosti, zatímco víra má přístup k pravdě. Mikuláš píše: „Řád podřizuje smysly (*sensum*) rozumu (*rationi*) a rozum (*rationem*) intelektu (*intellectui*).“⁸⁷ Avšak intelekt je nutně podřízen víře, bez níž neprohlédne temnotou (*caliginem*) k pravdě a bez níž ani to nejnížší poznání, poznání smyslů, které porovnává jednu věc s druhou věcí, neobstojí a nesestaví úsudek.

⁸⁴ „Intellectus autem est fidei explicatio. Dirigitur igitur intellectus per fidem, et fides per intellectum extenditur. Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus. Error principiorum et fundamenti debilitas qualem conclusionem subinferant, manifestum est. Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas, quae Iesus est.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.10–16)

⁸⁵ Srv. *Idiota de mente* IV, 74–80. V tomto pozdějším textu popisuje Mikuláš rozdíl mezi obrazem a rozvíjením. Mnohost forem je rozvinuta, zatímco mysl je obrazem. Jednota je tak rozvíjena v mnohost, zatímco jedna mysl je obrazem jednoho Boha.

⁸⁶ A. Anselm z Canterbury, *Fides quaerens intellectum*, přel. L. Karfíková, Praha 1990. Pro další porovnání s Anselmem srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 47.

⁸⁷ „Ordo autem submittit sensum rationi, rationem vero intellectui.“ (Kusánský, *DI III*, 6, 215.6–7)

Domnívám se, že na základě této genealogie lze poznávání u Mikuláše chápat jako specifický druh věření, totiž jako uvědomělé domnívání se o vlastní ne-jistotě.⁸⁸ Miller náležitě shrnuje místo domněnek v Mikulášově teorii poznání, když píše, že domněnky (*coniecturae*) „... předpokládají a přijímají, že postrádáme jak pozitivní poznání Boží přirozenosti, tak jakékoliv konečné nebo úplné poznání povah stvořených věcí“.⁸⁹ Smysly, představivost, rozum a intelektivní zření vytvářejí domněnky vhodné k provizornímu poznávání věcí, k jejichž poznávání jsou uzpůsobeny, nicméně intelektivní zření vyčnívá svou oproštěností, pročež je nejvhodnější k poznávání Boha. Mikuláš píše: „Intelektivní poznání je obecné; proto je ve vztahu ke smyslovému poznání oproštěné a abstrahované od partikularizujícího omezení.“⁹⁰

Přestože je však intelekt uzpůsoben k nejlepšímu poznání, jen víra opodstatňuje, že hádanka, k níž intelekt dospívá, neukazuje pouze do temnoty a prázdnoty, ale k Bohu. Vysvětlení tohoto zření je pak nutně omezeno rozumem, který pohled intelektu rozkládá na termíny a omezuje jej v nich.

Řešení problému poznání přitom nespočívá v odstranění hranic rozumu, ale v jejich přijetí a překročení skrze víru. Víra neimplikuje absenci poznání, ale umožňuje jeho jiný způsob: pohyb mysli k pravdě skrze lásku a sjednocení s Kristem. Tím se završuje pojetí víry jako principu, který strukturuje celý poznávací proces.

⁸⁸ Srv. P. Floss, *The Philosophy of Nicholas of Cusa*, str. 281.

⁸⁹ C. L. Miller, *The Art of Conjecture*, str. 7. Mikuláš již v *DI* ukázal, že naprostý klid i naprostý pohyb mohou být pouze v Bohu, a vzhledem k tomuto důkazu pak rozvíjí svoji teorii poznání ve sféře stvoření. V *DI* II píše: „A protože pohyb můžeme rozeznat pouze porovnáním s [tím, co je] pevné, to jest s póly nebo středy, a [protože póly a středy] předpokládáme při měření pohybů, proto se pohybujeme (*ambulantes*) v [rámci] domněnek. Ve všem [měření] se mýlíme a jsme překvapeni, když podle pravidel starověkých [myslitelů] nesouhlasí poloha hvězd. Věříme [totiž], že správně pojali středy, póly a měření.“ („Et quoniam nos motum non nisi comparatione ad fixum, scilicet polos aut centra, deprehendere possumus et illa in mensuris motuum praesupponimus: hinc in coniecturis ambulantes in omnibus nos errare comperimus et admiramur, quando secundum regulas antiquorum stellas in situ non reperimus concordare, quia eos recte de centris et polis et mensuris credimus concepisse.“ [*Kusánský, DI* II, 11, 159.2–9])

⁹⁰ „Intellectualis cognitio est universalis, propter quod respectu sensualis absoluta existit atque abstracta a contractione particulari.“ (*Kusánský, DI* III, 4, 205.3–5)

4.3 Vztah mohoucnosti víry k poznávacím mohutnostem

Z toho, jak Mikuláš tematizuje domněnku, je zřejmé, že význam termínů musí být omezený a vždy jen natolik přesný či určující, nakolik odpovídá tomu, k čemu se vztahuje. Ve vztahu k Bohu zůstává termín Bůh neko-
nečně vzdálený – stejně jako ve vztahu k víře zůstává vzdálený termín víra, věřit (*fides, credere*). Protože však i toto zkoumání postupuje pouze za pomoci omezených termínů, nejpřesnějšímu rozumovému poznání Mikulášova pojmu víry se můžeme přiblížit, prozkoumáme-li difference mezi blízkými termíny. Termín *fides*, který je diskutován především v náboženských kontextech *DI* III, se významově částečně překrývá s termínem *intellectus*. To, že mezi nimi dochází k vzájemné kultivaci, vidíme z následujícího: „Intelekt (*intellectus*) je totiž u všech lidí v možnosti vším a postupně přechází z možnosti do skutečnosti; čím je více ve skutečnosti, tím je méně v možnosti.“⁹¹

Toto pojetí vidíme rozvedené v Mikulášově 217. promluvě:

„Rolník pak z pole shromažďuje všechno: mléko i máslo, oděv, víno a chléb, zlato, stříbro a vše, co je nezbytné pro pozemský život. Tak také člověk shromažďuje z pole intelektivního (*agro intellectuali*) všechno, co je nezbytné pro život božský, nebeský a neporušitelný... Z plodnosti onoho pole se shromažďuje poznání všech věcí i vše, co je žádoucí. Neboť ono pole je živé, jako zrcadlová záře představující podobu všech věcí, jelikož je pokladnicí čili místem forem. Tak jako kdyby forma světa či mapa, jež by v sobě nesla podobu vesmíru a ob-
sahovala v sobě všechny věci světa, v ní intelektově (*intellectualiter*) zazářila, a v tomto zazáření by intelekt (*intellectus*) v sobě samém nahlížel vše, co by chtěl poznat, takže by jako učený písař mohl z po-
kladu pole vynášet věci nové i staré.“^{92, 93}

⁹¹ „Intellectus enim in omnibus hominibus possibiliter est omnia, crescens gradatim de possibilitate in actum, ut quanto sit maior, minor sit in potentia.“ (Kušánský, *DI* III, 4, 206.6–9)

⁹² Srv. *Mt* 13,52.

⁹³ „Colligit autem de agro rusticus omnia, et lac et butyrum et vestem et vinum et panem, aurum, argentum et omne id, quod est necessarium ad vitam terrenam. Sic colligit homo de agro intellectuali omnia necessaria ad vitam divinam, caelestialem et incorruptibilem... Omnium rerum scientiam et omne desiderabile colligitur ex fructificatione agri illius. Est enim ager ille vivus quasi specularis splendor omnium rerum speciem repraesentans, quia est thesaurus seu locus specierum. Sicut si forma mundi seu carta mappae, quae universi in se gereret similitudinem et in se

Termín *intellectus*, který je Mikulášem využíván v jistých kontextech technicky k tomu, aby oddělil diskursivní oblast, v níž operuje mohutnost rozumu,⁹⁴ je zde používán patrně volněji a zahrnuje celou šíři poznání, což usuzuji z toho, že Mikuláš mluví o poznání všech věcí. Věci a jejich formy jsou však poznávány i za pomoci rozumu.

Je tedy pole intelektu (poznání), které je možností domněnek, o víře však můžeme mluvit jako o možnosti v podobném slova smyslu. Na poli víry toho však zřejmě může vyrůst daleko více než v půdě intelektu (poznání). Tak jako jsem ve čtvrtém oddílu ukázal, že víra je na počátku každého bádání, přihlédneme-li k dalšímu místu v promluvě 217, zaznamenáme podobnou tendenci. Mikuláš píše: „Měli bychom si všimnout, jak víra tvoří půdu intelektivního pole...“⁹⁵ Funkce víry jsou však širší, víra totiž není pouze počátkem poznání a jeho možností, ale je počátkem duchovního spojení. To je ostatně patrné z toho, jak Mikuláš mluví o čarodějnictví na konci *DI* III, 11. Tam se obrací k čarodějům, kteří (tvrdí, že) skrze víru a jiné praktiky (*operationibus*) získávají moc jakýchsi vlivných duchů (*spirituum influentialium*), a píše:

„... silou takových duchů, s nimiž se skrze víru spojují, působí mnohé a podivuhodné věci: v ohni, ve vodě, v harmonických vědách, ve zjevných proměnách, v odhalování skrytého a v podobných projevech. Je totiž zřejmé, že ve všech těchto věcech je klam a odklon od života a pravdy.“⁹⁶

omnia mundi contineret, in eo intellectualiter reluceret, in qua relucetia intueretur intellectus in se ipso quidquid scire vellet, ut tamquam doctus scriba in thesauro agri proferre posset nova et vetera.“ (M. Kusánský, *Sermones* IV [1455–1463], vyd. M.-A. Aris et al., Hamburg 2008 [*Nicolai de Cusa opera omnia*, XIX])

⁹⁴ Kusánský, *ADI*, str. 15–21.

⁹⁵ „Notare debemus, quo modo terra agri intellectualis est fides...“ (Kusánský, *Sermo* 217, 14.1–3)

⁹⁶ „... sibi connaturalium quibusdam operationibus mediante fide ascendere dicunt, ut in virtute spirituum talium, quibus per fidem uniuntur, plura et singularia mirabilia aut in igne aut in aqua aut scientiis harmonicis apparentiis transmutationum, manifestatione occultorum et similibus efficiant. Manifestum est enim in hiis omnibus seductionem esse et recessum a vita et veritate.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 253.5–11)

A hned na dalších řádcích Mikuláš o čarodějích píše:

„Někdy sice skrze víru dosahují oněch pomíjivých věcí, o něž žádají, avšak spojují se tímto způsobem s duchem, k němuž se však zároveň přimknou i v trestech, navěky odloučení od Krista.“⁹⁷

Čarodějové pro nás *per se* nejsou podstatní. Důležité však je, že podobně jako v případě pole intelektu záleželo na poznávajícím, co se rozhodne poznávat, záleží na věřícím, co z jeho víry vyroste. Tak Mikuláš ukazuje v *DI I*, 25, že „... pohané rozmanitě pojmenovávali Boha podle vztahu ke stvořením“.⁹⁸ Bohyně plodnosti se tak například vztahovala k úrodě, ale i porodnosti. Víra může být obrácena k Bohu, k bohům nebo duchům a může být užita k poznávání poměřováním, nebo může být užita k jiným účelům.

Mikuláš v *DI III*, 11 píše, že „v sobě víra zavinuje vše poznatelné (*intelligibile*)“⁹⁹ a něco podobného tvrdí o intelektu ve své 217. promluvě, když píše: „Z plodnosti [intelektu] se shromažďuje poznání všech věcí i vše, co je žádoucí.“¹⁰⁰ Víra však je původem či počátkem intelektu.¹⁰¹ Půda víry tedy nutně přesahuje hranice pole intelektu (poznání), protože je snad náležitější říci, že v sobě pole intelektu obsahuje. Přestože tedy narážíme na to, že je využití termínů v jistých kontextech podobné, je třeba hledět na to, jak figuruje pojem víry v celém procesu poznávání. Mohoucnost víry v sobě zavinuje každou poznávací mohutnost, struktura myslí tak kopíruje genealogický popis poznání, který jsem představil výše. Víra se rozvíjí do podoby smyslového poznání, představování, rozumu a intelektu. To je patrné z toho, že na začátku je sama a posléze se stává součástí každého kroku poznávání. Nicméně rozvíjí se také ve formy náboženského věření a spojení, jak jsme zjistili nyní na příkladu s čaroději. Kromě čarodějů jsou tu však i prostí věřící, kteří nepostupují skrze každou poznávací mohutnost až k pravdě. Je zde také nedokončený

⁹⁷ „Consequuntur aliquando per fidem ipsa caduca petita, uniti sic spiritui, cui etiam a Christo aeternaliter divisi in suppliciis adhaerebunt.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 253.17–19)

⁹⁸ „... peganos deum secundum respectum ad creaturas varie nominasse.“ (Kusánský, *DI I*, 25, 84.4–5)

⁹⁹ „Fides igitur est in se complicans omne intelligibile.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.9–10)

¹⁰⁰ Týž, *Sermo* 217.9.

¹⁰¹ „... fidem initium esse intellectus.“ (Kusánský, *DI III*, 11, 244.3–4)

proces poznávání, který musí být dovysvětlen: pokud jsme byli poučeni o našem nevědění, co musíme udělat k tomu, abychom uchopili pravdu?

Analýza mohoucnosti víry ukazuje, že víra u Mikuláše nepředchází poznání pouze časově, ale i strukturálně. Obsahuje v sobě potenciálně všechny poznávací mohutnosti a může se rozvíjet jak epistemicky, tak nábožensky. Tím se potvrzuje, že víra není jednou funkcí mezi jinými, nýbrž základní silou, mohoucností, z níž se poznávání i věření teprve vydělují.

4.4 Víra prostých lidí a nápodoba Krista

Víra nefiguruje pouze v argumentaci a rétorice spisu *DI*, ani není pouze na začátku nutnou a později odhozenou částí v procesu poznání. Víra je pro Mikuláše obsahem a základem všeho mentálního života i poznávání. V tomto oddílu se proto zaměřuji na víru jakožto odevzdanost Bohu a sjednocení s Kristem. Ve způsobu argumentace, či v odůvodnění jinak neodůvodnitelných tvrzení, je Mikulášem pojednána víra přímo jakožto nutná podmínka nejvyššího poznání a (což je s tím nezbytně spojeno) nabytí Kristovy formy, a mimoto je také uvedena jako ústřední motiv v dopise Cesarinimu, který knihu doprovází. Mikuláš jej uvádí následujícími slovy:

„Přijmi nyní, ctihodný otče, to, co jsem už dlouhou dobu toužil uchopit skrze různé způsoby učení, ale nedařilo se mi to až do té doby, kdy jsem se přes moře vracel z Řecka. Tehdy jsem byl, jak věřím (*credo*), nejvyšším darem Otce světél, od něhož pochází vše dokonalé,¹⁰² přiveden k tomu, abych to, co je neuchopitelné, chápal nepochopitelným způsobem v učeném nevědění skrze překročení neporušitelných pravd, které jsou člověku poznatelné... V těchto hlubinách má náš lidský duch ve všem svém snažení usilovat o to, aby se mohl povznést k oné jednoduchosti, kde protiklady spadají v jedno.“¹⁰³

¹⁰² Srv. *Jk* 1,17.

¹⁰³ „Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium... Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se eleveat simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt; in quo laborat prioris libelli conceptus.“ (Kusánský, *DI* III, *Epistola auctoris*, 263.3–264.3)

Ono „jak věřím“ (*credo*) se v textu téměř ztrácí a mohlo by být vnímáno jako čistě stylistický doplněk. Avšak následující „nejvyšší dar otce světel“ není nic jiného než „dar víry“. Vždyť Mikuláš sám píše v *DI* III: „Jak by někdo nepochopil, že nejlepším Božím darem je správná víra (*recta fides*)?“¹⁰⁴ Správná víra, na jiných místech pak zdravá víra¹⁰⁵ nebo pravá víra,¹⁰⁶ je tedy na jedné straně darem, protože je nemožné, aby obecný rozum z víry rozvinutý došel k závěrům nejlepší víry sám, na druhé straně je však vrozenou mohoucností, která je formována ctnostmi, jež jsou s ní příbuzné: nadějí, láskou i touhou po Bohu.

Nejlepší víra (víra v Krista) je rozvinutím víry, která je počátkem pochopení a každé poznávací mohutnosti. Postupný průchod vzestupnou hierarchií mezi poznání od smyslů po intelekt však není nutnou podmínkou zformování nejlepší víry ani nutnou podmínkou získání nejlepší pravdy. Věřící totiž podle Mikuláše může dojít nejjistější pravdy, aniž by se zabýval poměřováním a hádankami založenými na zkoumání intelektu, tedy aniž by zvolil cestu filosofů. To vidíme v Mikulášově pozdějším dialogu *Idiota de mente*:

„Filosof: ... když tak vidím míjet kolem sebe v husté tlačenci nesčetné houfy lidu skoro ze všech končin země, dívám se jejich víře, jež je jediná v tak veliké různosti těl... Řečník: To však, že je tato víra dar boží, musí nutně být jasněji pochopeno od soukromníků vírou než od filosofů rozvažováním. Vždyť víš, jak dlouhého hledání je třeba, abys rozumem rozebral nesmrtelnost ducha, kterou nikdo z těchto lidí na základě pouhé víry nemá za pochybnou... Filosof: ... již v Delfách učili, že mysl má poznávat sebe a pocítovat své spojení s myslí boží. A přece jsem to, co hledám, dosud nikdy neobdržel tak dokonale na základě jasného rozumu, jako zde ten neučený národ vírou.“¹⁰⁷

Z toho je patrné, že víra může být přivedena k pravdě láskou či napodobováním Krista (*imitatio Christi*). Víra spojuje věřícího s Kristem, a tak

¹⁰⁴ „Quis non intelligit excellentissimum Dei donum esse rectam fidem?“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.17–18)

¹⁰⁵ „Sana fides.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 244.12)

¹⁰⁶ „Vera fides.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 254.20)

¹⁰⁷ M. Kusánský, *Idiota de mente*, 1, in: Mikuláš Kusánský. *Život a dílo renesančního filosofa*, přel. J. Patočka, str. 196.

i s Bohem nade vším rozumem.¹⁰⁸ Lze projít skrze rozum tak, že rozum překonáme poučením v nevěděním, nebo aniž bychom vůbec k problému poznání dospěli, lze se spojit s Kristem tím, že bude věřící činit to, co činil Kristus.

Poznání v jistém slova smyslu se však stejně nevyhneme, termín *scire* (poznání) totiž Mikuláš využívá i ve zcela neracionálních a neintelektivních kontextech, což vidíme například v jeho 244. promluvě, kde píše, že poslušnost z lásky je poznáním.¹⁰⁹ Z toho Mikuláš dále dovozuje, že kdokoli Boha miluje, měl by ho podle míry své lásky také poslouchat. Nejdokonalejší láska je pak ta, která je obrácena pouze k Bohu. Věřit v Boha, jak vidíme, však znamená také Boha poslouchat, a i poslušnost se tak stává podle Mikuláše druhem poznání. Taková je také cesta prostých lidí k nejlepšímu poznání.

V Kristu jakožto v Bohu se všechny tyto atributy (láska, víra, rozum, poslušnost i poznání) nerozeznatelně spojují, protože Kristus jakožto člověk ztělesňoval všechny tyto mohutnosti a duchovní hnuty v nejvyšší možné míře: „... ani maximální víra, ani maximální láska nepatří jednoduše nikomu jinému než Ježíši Kristu, který byl poutníkem a poznávajícím, milujícím člověkem i milovaným Bohem.“¹¹⁰

Stejně jako víra toho, kdo je veden učeným nevěděním, spočívá v poučenosti o tom, že negativní výrok je afirmací nevyjádřitelné velikosti Boha, víra milujícího, jež byla zformovaná láskou, spočívá v tom, že je zcela vydána Kristově poutnictví – ve vše ostatní, v co věřící věří, věří skrze Krista. „Je-li tedy pro Krista všechno dáno stranou a [nejsou-li] tělo ani duše ve srovnání s [Kristem] ničím, je to znamení největší (*maximae*) víry.“¹¹¹

Slova „všechno stranou“ chápeme ve vztahu daného jednotlivce k sobě samému, nikoliv k jinému. Jedinec má věřit, nakolik mu to jeho specifické schopnosti umožňují:

¹⁰⁸ „... supra rationem fide formata mediatori adhaereat, ut sic per Deum Patrem attrahi possit ad gloriam.“ (*DI* III, 6, 217.17–19)

¹⁰⁹ „Christus scivit oboedientiam caritatis esse scientiam...“ (Kusánský, *Sermo* 244, 29.7–8)

¹¹⁰ „... nec fides nec caritas maxima simpliciter alteri quam Iesu Christo, qui viator et comprehensor, amans homo et amatus Deus fuit, competiit.“ (Kusánský, *DI* III, 12, 254.16–18)

¹¹¹ „Si igitur propter Christum omnia postponuntur, corpus et anima eius comparatione pro nihilo habentur, signum est maximae fidei.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 250.15–17)

„[V takovém případě] i ten, který by ve srovnání s ostatními sotva získal víru [o velikosti] hořčičného zrnka,¹¹² bude mít víru tak mocnou, že by [ho] dokonce i hory poslouchaly, neboť by rozkazoval silou (*virtute*) Slova Božího, s nímž by byl – podle svých schopností – co možná nejvíce spojený vírou a jemuž nic nemůže odporovat.“¹¹³

Stejně jako v poznávání, také ve věření, milování a skutcích je nám Bůh podle Mikuláše nekonečně vzdálen, a dokonalost je po nás vyžadována pouze úměrně našim specifickým schopnostem. Jak jsme totiž viděli výše, není možné napodobit druhého zcela a už vůbec není možné zcela napodobit Krista, který je ze všech nejdokonalejší. Proto musí být nápomocen Bůh,¹¹⁴ jenž k sobě věřícího, milujícího a doufajícího pozvedává. Věřící, který nabývá Kristovy formy, nabývá i formy Boží, a tak je povznesen nad protiklady a stává se nejvyšším poznávajícím.

Závěr

„... tomu, co je viděno, nelze nevěřit. Proto věřit, že je pravdivé to, co je viděno, je zásluhou nepatrnou. Co si totiž takový člověk zaslouží více než všichni ostatní, když není nikoho, kdo by nevěřil stejně jako on? Tato víra nevychází z nějaké ctnosti ani z vítězství nad tím, co jí stojí v cestě. Proto Kristus řekl: „Blahoslavení, kteří neviděli, a přesto uvěřili.“¹¹⁵ Neboť veliká je ta víra, která není potvrzena žádným vi-

¹¹² Srv. *Mt* 17,20.

¹¹³ „Et tunc is, qui in comparatione aliorum vix ut granum sinapis fidem sortiretur, adhuc immensae virtutis illius fides est, ut etiam in montibus oboedientiam reperiret, cum ipse in virtute Verbi Dei, cum quo – quantum in se est – maxime per fidem unitur, imperet; cui nihil resistere potest.“ (Kusánský, *DI* III, 11, 249.7–11)

¹¹⁴ To vidíme v *Promluvě 54*, kde Mikuláš píše: „Víra tedy, která přistupuje ke Kristu jako ke Spasiteli, působí to, že Kristus spasí; takže spása je dílem Krista a víry nikoli jako dvou odlišných [skutečností], jako by jedna byla víra a druhý Kristus, nýbrž na základě jejich spadání v jedno, takže Kristus je onou vírou, která přináší spásu.“ („Fides igitur, quae accedit ad Christum tamquam ad Salvatorem, hoc agit, ut Christus salvet, ut sic salvatio sit Christi et fidei non tamquam duorum, ut alia sit fides et alius Christus, sed per coincidentiam, ut Christus sit fides, quae salvat.“ [M. Kusánský, *Sermones* II /1443–1452/, vyd. M.-A. Aris et al., Hamburg 2009 /*Nicolai de Cusa opera omnia*, XVII/].)

¹¹⁵ Srv. *J* 20,29.

ditelným svědectvím. Proto si zasluhují dosáhnout blaženosti ti, kdo věří.¹¹⁶

Na základě této studie lze rekonstruovat následující typologii víry v *DI*:

(1) Víra jako neuvědomělý předpoklad poznání, v níž to, v co poznávající věří, pokládá za jisté. Tento způsob víry odpovídá výchozí situaci poznávání popsané ve čtvrté části této studie: víra na počátku procesu poznání nahrazuje jistotu, k níž nás dovádí až nejlepší poznání.

(2) Víra jako uvědomělý předpoklad poznání. Poznávající si uvědomuje, že jeho poznání nevychází z jistoty, nýbrž právě z víry. Tento způsob víry byl rozveden zejména v souvislosti se vztahem mezi známým a neznámým v oddílech 4.1 a 4.2, kde se poznávání stává vědomým domníváním se.

(3) Víra v naprosté maximum, která umožňuje uchopení jednoho Boha jakožto původu veškerenstva. Tento typ víry odpovídá analýze vztahu víry a intelektu v oddílech 4.2 a 4.3, kde bylo ukázáno, že naprosté maximum nemůže být uchopeno rozumem, neboť jej poznáváme pouze díky přitakání víry.

(4) Víra jako spojení s nadpřirozenem.¹¹⁷ Tato forma víry byla tematizována v oddíle 4.3 na příkladech víry obrácené k duchům, bohům či jiným nadpřirozeným skutečnostem, které ukazují ambivalentní povahu mohoucnosti víry.

(5) Víra v Boha bez víry typu (2) vyjadřuje, že k nejlepšímu poznání může prostý člověk dojít i bez poučeného nevědění. Tento typ víry odpovídá víře prostých věřících, jak byla popsána v oddíle 4.4.

(6) Víra formovaná láskou a nápodobou Krista, která podle Mikuláše představuje nejvyšší podobu víry i poznání. Tato podoba víry byla rozvedena v tomto oddíle jako vyústění celého procesu poznání i věření, v němž se epistemický a náboženský rozměr víry sjednocují v nápodobě Krista. Může k ní vést víra (3) i víra (5).

¹¹⁶ „... nam non potest non credi quod videtur; ideo credere hoc verum quod videtur parvi meriti est. Quid enim meretur ille prae aliis omnibus, quando nemo est qui non ut ipse credat? Non venit haec fides ex aliqua virtute seu victoria obstantis. Ideo Christus dixit: ‚Beati qui non viderunt et crediderunt.‘ Nam magna est fides illa, quae nullo visibili testimonio comprobatur. Ideo beatitudinem merentur assequi qui credunt.“ (*Sermo* 186, 2.27–36)

¹¹⁷ Je možné dále rozdělit na dvě podskupiny a mluvit o spojení s duchy (4a) a o spojení s Kristem (4b).

Tato typologie není odvozena z prostého třídění termínů, jimiž Mikuláš o víře hovoří. Terminologická analýza naopak ukázala, že mezi jednotlivými termíny (*fides*, *credere*, *credulitas* aj.) a funkcemi víry neexistuje vztah jedna ku jedné. Tentýž termín může v různých kontextech označovat odlišné modalities víry, zatímco jeden typ víry může být vyjadřován více různými termíny. Navržená klasifikace proto nevychází (a ani vycházet nemůže) pouze z terminologického rozboru, ale z rekonstrukce argumentačních funkcí, které víra v *DI* plní.

Při blízkém čtení *DI* se tak ukazuje, že zaměříme-li se na problém poznání, musíme zohlednit funkce víry. Víra zde vystupuje jako podmínka jeho možnosti i jako princip, který celý poznávací proces strukturuje a dovádí k jeho cíli. Poznání nezačíná jistotou, ale přijetím principů, které nelze odvodit rozumem, a končí tam, kde rozum naráží na svou nepřekročitelnou mez. Tato mez není odstraněna, nýbrž přijata. Právě v tomto přijetí se poznání proměňuje: z poměřování se stává vědomé domnívání se, které je vedeno vírou. Nemožnost přesného poznání proto není překážkou pravdě, ale podmínkou jiného způsobu jejího uchopení. Víra v Mikulášově spisu *DI* prostupuje všechny fáze poznávání a v jeho nejvyšší podobě jej přesahuje. Nejvyšší poznání není dosaženo zpřesňováním termínů, nýbrž proměnou vztahu k pravdě, která se uskutečňuje ve víře formované láskou. Z toho plyne, že epistemický a náboženský rozměr víry nelze v *DI* důsledně oddělit. Poznání se zde ukazuje jako specifický způsob věření, protože z víry vychází a vírou je završeno.

Zde navržená typologie má systematicky zachytit různé způsoby, jimiž se víra v *DI* vztahuje k problému poznání. Zůstává však otevřenou otázkou, do jaké míry lze tuto typologii aplikovat i na další Mikulášovy spisy a jak se jednotlivé modalities víry proměňují v jeho pozdějším myšlení.¹¹⁸ Další bádání v Mikulášově díle by mělo ukázat, nakolik je tato typologie věrná pouze *DI* a nakolik ji lze aplikovat na jeho další spisy.

¹¹⁸ Otevřenou, ale nikoli zcela neprobádanou. Například Ziebartová (K. M. Ziebart, *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*), Brottová (L. Brotto, *The Notion of Faith in the Works of Nicholas Cusanus and Giordano Bruno*) nebo Estradová (P. P. Estrada, *Nicholas of Cusa [1401–1431] on the Role of Faith in the Human Mind's Return to God*, in: C. D'Amico – J. F. Finamore – N. Strok [vyd.], *Platonic Inquiries*) se tomuto tématu věnují. Ziebartová však víru rozděluje na epistemic-kou a dogmatickou a tvrdí, že epistemická vždy vede k dogmatické (str. 6–24). Estradová naopak vyzdvihuje víru jakožto předpoznání (str. 269). Nedospěl jsem k závěru, že pohyb od epistemické víry k víře náboženské je nutný, přestože víra v Krista je vírou nejvyšší. Jsem také toho mínění, že přílišný důraz na víru jakožto předpoznání upozaďuje její ostatní funkce. Výčet šesti typů víry má tu výhodu, že pokrývá momenty věření, které se nám v *DI* odkrývají, aniž by konstatoval nutnost

Ač jsem k pozdějším dílům, jako je například *Idiota de mente*, přihlížel, aplikovatelnost typologie by mohla být prokázána až rozsáhlejší studií.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser Studie analysiere ich den Begriff des Glaubens in *De docta ignorantia* von Nikolaus von Kues und zeige, dass der Glaube nicht lediglich den Inhalt religiöser Überzeugungen darstellt, sondern mehrere miteinander verknüpfte epistemische Funktionen erfüllt. Ich vertrete die These, dass der Glaube in der Konzeption von Cusanus sowohl eine Erkenntnisvoraussetzung als auch eine Bedingung ihrer Möglichkeit ist und zugleich den Weg zur Erfassung der vollkommenen Wahrheit, nämlich Gottes, eröffnet. Auf der Grundlage der vorliegenden Analyse entwickle ich eine systematische Typologie der Funktionen des Glaubens, die den Erkenntnisprozess von seinem Ausgangspunkt bis zu seinem höchsten Gegenstand, Gott, nachzeichnet. Die Studie bietet damit eine neue Interpretation des Verhältnisses von Glaube und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues.

SUMMARY

In this study, I analyze the concept of faith in Nicholas of Cusa's *De docta ignorantia*, showing that faith figures not only as the content of religious conviction, but performs several interconnected epistemic functions. I argue that, in Nicholas's view, faith is a precondition for cognition, a condition of its possibility, and a path to grasping absolute truth – namely, God. Based on this analysis, I propose a systematic typology of the functions of faith that traces the process of cognition from its outset to its highest object, which is God. The study thus offers a new interpretation of the relationship between faith and cognition in Nicholas of Cusa.

jejich vývoje; dokáže tak lépe popsat víru u většího množství různých věřících i nevěřících, poznávajících i „čarodějnů“, než to dokážou jiné typologie.