

# Renaissance

## Složité duch té doby

V období mezi středověkem, který začíná pádem západořímské říše a končí objevením Nového světa, Ameriky, v 15. století, překlenuje přechod k novověku na počátku 16. století, zvláště, všestranně výrazná a obsahově bohatá epocha, nazývaná **renaissance** (znovuzrození). O období renaissance existuje mnoho významných historických a filosofických děl: vedle německého klasika Jacoba Burckhardta (*Renesanční kultura v Itálii*, 1860) je to významné filosofické dílo amerického badatele německo-židovského původu Paula Oskara Kristellera (1964, čes. *Osm filosofů italské renaissance*, 2007). Duchovní atmosféra renaissance je spojována s pojmem humanismus, ale co tento **pojem renesančního humanismu** znamená, není chápáno jednoznačně. P. O. Kristeller (2007, s. 141) uvádí, že renesančním humanistům vděčíme za to, že jsme získali přístup k mnoha antickým spisovatelům, „že nás již nesvazují scholastické formy argumentace ... a že smíme vyjadřovat své myšlenky... Jinými slovy, renesanční humanismus přinesl do západního světa v oblasti vzdělanosti, literatury a filosofie obrovský korpus světského vědění a zaujal ve vzdělání, v literární tvorbě a v myšlení významné a nezávislé postavení vedle teologie a odborných disciplín. Humanistická vzdělanost je v mnohem větší míře než poněkud skromný kurs středověkých svobodných umění zdrojem toho, co chválíme jako humanitní vědy“. Otázkou ovšem je, zda by P. O. Kristeller to, co napsal před více než půl stoletím, byl ochoten napsat o evropském duchovním životě i dnes, v době hluboké krize fakticky všech kulturních hodnot, politickými počínaje a estetickými konče. Nicméně má nepochybně pravdu, když si klade otázku: „Proč se svět v roce 1600 tolik lišil od světa v roce 1300?“ (P. O. Kristeller, 2007, s. 145). Lze proti sobě tak ostře do protikladu stavět **svět scholastiky a svět renaissance**? Nepochybně jsou zde značné rozdíly a nepochybný pokrok, ale také první významné příznaky krize křesťanství, která se s dalším vývojem lidské společnosti už jen prohlubuje.

Renaissance znamená především velký rozkvět kulturního života, obohacený nejen objevením antiky v překladech řeckých filosofů (zejména Platóna a Aristotela) do latiny, ale i příklon k racionalismu

a světskosti (Boccacciovy „rozpuštěné novely“, ale i projasněná architektura), nový životní styl a nové myšlení, pokoušející se překračovat hranice vymezované zejména v přírodních vědách (hlavně v astronomii a kosmologii) církevními dogmaty. Do duchovního života proniká, kromě jiných vlivů, **esoterismus** (židovská Kabala, nadšený objev a překlady spisů Herma Trismegista), v souvislosti s tím znovu ožívá zájem o magii (M. Ficino, G. Bruno), ožívá metafyzický koncept „duše světa“. Katolický teismus je nezřídka nahrazován panteismem (G. Bruno), racionalismus mystikou (sv. Jan od Kříže), objevuje se církevní reformace (M. Luther), mění se formální i obsahová stránka životního stylu (proti askezi vystupuje smyslnost), ale i výtvarného umění, zvláště malířství, je to doba slavných mistrů (Leonardo da Vinci, Michelangelo Buonarroti, Tizian, Rafael, P. P. Rubens, v grafice A. Dürer), novou tvář dostává literatura (Dante Alighieri, F. Villon, S. M. Cervantes), ale i věda (Galileo Galilei, M. Koperník), filosofie a teologie (M. Ficino, P. Pomponazzi, G. Pico della Mirandola), ale i další obory („politolog“ N. Machiavelli, utopisté T. More a autor *Slunečního státu* T. Campanella). Pod záštitou Medicejských (Lorenzo de Medici) vzniká ve Florencii Platónská akademie, která se vedle univerzit (zejm. v Paříži, Oxfordu, Boloni, Salamance, Krakově, v Praze a dalších) stává centrem evropského duchovního života. Šíří se zájem o platonismus a novoplatonismus, studuje se aristotelismus a dochází k viditelnému odlivu scholastiky a přílivu humanismu.

Německý historik filosofie Hermann Meyer (1950, s. 38) označuje za velké metafyziky renesance Mikuláše Kusánského, Giordana Bruna, Paracelsa a Jakoba Böhma. Za další významné myslitele této doby pokládá Niccolò Machiavelliho, Thomase Mora a Tommasa Campanellu. Pro období renesance, jak dále uvádí, bylo příznačné to, že s novým přírodovědeckým obrazem světa došlo k průlomem nového náboženského hnutí, s historickými vlivy v oblasti metafyziky pak došlo k posunutí otázek na vztah boha a světa, boha a člověka, na možnost a způsob poznání světa a boha, na výstavbu kosmu a na hodnocení světa a individua. Jako prvního, kdo s tímto průlomem přišel, pak jmenuje Mikuláše Kusánského.

## Mikuláš Kusánský

Mikuláš Kusánský (1401–1464 – Nicolaus Cusanus, vlastním jménem Johann Chrypffs (Krebs) z Kues nad Moselou), vědec a filosof německého původu, je pokládán za nejvýznamnějšího filosofa rané renesance. Začal jako přírodovědec, potom se stal duchovním, studoval v Itálii, byl papežem vyslán jako legát do Cařihradu (Konstantinopole,

dnešní Istanbul), kde začal pracovat na svém proslulém a nejznámějším díle *De docta ignorantia* (1440, *Učená nevědomost*), jeho druhým nejvýznamnějším dílem bylo *De Concordantia catholica*, 1434). V církevní hierarchii to dotáhl na kardinála. Píše se o něm, že stál mezi scholastikou a humanismem, který je podstatným znakem renesance. Psychologický význam má jeho dílo „**O učené nevědomosti**“; není v něm podán nový, ale výrazný pohled na starý problém poznávání boha. Sousedství „učená nevědomost“ znamená paradox „vědění o nevědění“, čili vědou získané „vědění o nepochopitelnosti boha“ jako takového – víme, že o bohu nic nevíme, resp. víme, že je, ale nevíme, kým nebo čím je. Rudolf Eisler (1913, s. 146) ve svém skvělém slovníku filosofických pojmů o „učené nevědomosti“ říká, že je to nepochopení boha jako nekonečného, „*kteřý je povznesen nad všechny pozitivní predikáty a současně spojuje všechny protiklady v jednotu*“. To je tedy ono člověkem nikdy nepochopitelné, ale bůh je současně také nepředstavitelný, ať už jako logos nebo jako bytost. V jistém smyslu je to i nový pohled na vztah vědění a víry ve smyslu spolehnutí se na víru a jí komplementární vědění, které víru posiluje bez nutnosti vědět více o podstatě objektu náboženské víry. Rozum prostě není uzpůsoben k tomu, aby pronikl k podstatě boží existence. Současně s tím vystupoval **teologický problém teismu či deismu**, tedy otázka, zda bůh je existující bytost od světa odlišná a o svět pečující (teismus), nebo je to prapříčina vzniku světa, ale dále v něm již nepůsobící. Vlivem šířícího se hermetismu se prosazovala třetí možnost, panteismus, že bůh a svět jsou jedno. Český znalec života a díla Mikuláše Kusánského Pavel Floss (1977, s. 19 n.) výstižně charakterizuje dobu, v níž se Cusanus ocitl: „*V době, kdy scholastika začala degenerovat v příliš abstraktní a příliš formalisticky subtilní doktrínu a byla stále více cizí probouzejícím se zájmům o přírodu a čistotu a eleganci jazyka, zvyšuje se i odpor některých teologů k této filosofii. Chtějí k bohu proniknout ‚božštěji‘ než skrze spletitou terminologii a logické systémy. Chtějí být neučenými, tj. scholasticky neučenými*“. Pavel Floss připomíná, že sponátní city akcentované přiblížením se k bohu má také sv. František, mystik Jindřich Suso a zakladatel „*teologie jako vědoucího nevědění*“ mystik Mistr Eckhart; můžeme k nim přičíst i Dionýsia Areopagitu a neznámého autora mystického spisu *Oblak nevědění* (viz dále). Nejsem aprobován pro teologické rozbory, chci tu jen připomenout, že i teologické spory o poznávání boha mají své psychologické aspekty ve zkoumání vztahu vědění a věření, které vrcholí analýzou vztahu vědy a náboženské víry. Značná část toho, o čem tu byla dosud řeč, je **problematika náboženské psychologie**, což je poněkud zanedbávaná oblast psychologie, neboť je to celý komplex otázek o psychologické podstatě náboženské víry (resp. religiozity vůbec) a duchovního života,

vztahu „posvátného a profánního“ (Mircea Eliade, něm. 1956). Pavel Floss (1977, s. 166) pokládá za „velkého žáka“ Mikuláše Kusánského Giordana Bruna, jenž byl „*opuštěn církví, jíž byl jeho ‚učitel‘ kardinálem*“. Giordano Bruno zemřel na hranici „*mimo jiné za články, jež byly shodné s naukou Mikuláše z Kusy. Kusánus měl obdobný osud jako Koperník: za jeho názory byli pronásledováni jiní*“. Mikuláš Kusánský se kromě jiného zabýval také gnozeologickým problémem nesmrtnosti, např. v dialogu *Idiota de mente* (Soukromník o myslí), který dále uvádíme pro ilustraci.\*

Vystupují zde osoby představující „intelektuální typy své doby“: soukromník (idiot a hrubec, ignorant), filosof (typ vzorného učence), řečník („neobyčejně zvědavý člověk ... orientovaný na tradici krásné literatury“ – (P. Floss). Diskuse XII má toto téma: „*Jak se filosof obrátil na soukromníka, aby se poučil o povaze myslí. Že mysl je o sobě myslí, svou funkcí je duši a jméno latinské – mens – že má od mensurare, měřit*“.

XII: „*Neexistuje jeden rozum společný všem lidem. Počet oddělených duší, který je pro nás nesčetný, je znám Bohu*“.

„*Filosof: Ještě zbývá několik málo otázek, o kterých bych rád slyšel tvé mínění. Jsou jistí peripatetikové, tvrdící, že ve všech lidech je jeden jediný intelekt (Nús). Jiní zase, mezi nimi někteří platonikové, myslí, že neexistuje jediná duše poznávající, ale že naše duše mají touž substanci jako duše světa, o níž se domnívají, že v sobě obsahuje všechny naše duše, ale tvrdí, že naše duše se liší počtem, protože mají různý způsob působnosti: říkají však, že po smrti se rozplývají do světové duše. Pověz mi prosím, co ti přitom přichází na mysl!*“

Soukromník: „*Jak jsi slyšel už dříve, já tvrdím, že mysl je intelekt. Nechápu však, jak má být ve všech lidech mysl jedna. Neboť mysl má přece ten úkol, kvůli němuž se nazývá duši, a to vyžaduje přiměřený stav těla, které je jí adekvátně přizpůsobeno tak, že je-li dán v některém těle, nemůže se vyskytovat v žádném jiném. Tak jako nelze rozmnožit identitu proporce, nelze to udělat ani s identitou myslí, která není schopna oživit tělo bez této adekvátní proporce. Tak jako vidění tvého oka by nemohlo být viděním kohokoli jiného, i kdyby bylo vyřato z tvého a vloženo do oka někoho jiného, protože svou proporcí, kterou nachází v oku tvém, by nemohlo najít v oku někoho jiného, tak nemůže též rozlišování, které je v tvém oku, být rozlišováním v oku někoho jiného...*“

Shora uvedený výňatek zde slouží především jako ukázka usuzování a vyjadřování, charakteristického pro období renesance. Ve srovnání s filosofickou dikcí Tomáše Akvinského je to již prostší, ale nikoli přesnější, a nicméně stále ještě poplatné nedostatku přírodovědeckých poznatků (příklad s okem). Avšak co je nejdůležitější, do tematického popředí filosofie, ale i výtvarného umění a literatury vstupuje člověk, nikoli už především ve vztahu k bohu, ale také jako subjekt radostně prožívaného života a jako subjekt i objekt mezilid-

\* Tento dialog je obsažen v díle: Floss, P.: *Mikuláš Kusánský: Život a dílo*. 1977, s. 286-340.

ských vztahů. Nicméně otázka jeho posmrtné existence zůstává v popředí teologických i metafyzických diskusí. Určitý posun od teismu k panteismu s převahou platonismu udržuje v popředí metafyzických debat metapsychologické téma duše světa a s ní úzce spojené prastaré téma mimolidských duchovních bytostí.

## Pietro Pomponazzi

Filosof italského původu (1462-1525), studoval na univerzitě v Padově, která byla v té době považována za nejlepší evropskou univerzitu, pěstovala údajně aristotelovsky orientovanou filosofii a byla relativně nezávislá na teologii. Pietro Pomponazzi zde od r. 1487 vyučoval přírodní filosofii a rozebíral Aristotelův spis ‚O duši‘. Jako mimořádný profesor přešel později na univerzitu v Boloni, měl však spory s kolegy a papež mu nařídil, aby „*vedl svou nauku v soulad s věroukou*“ (T. Nejeschleba, 2012 – další výklad předmětného díla zde opíráme o Nejeschlebovu studii o tomto díle).<sup>\*</sup> Spory o nesmrtnosti lidské duše se zabýval V. Lateránský koncil (1513), který potvrdil pojetí Viennského koncilu z r. 1312, že lidská duše je „*substanciální formou lidského těla*“, a co tomu odporuje, je kacířství. Papež Lev X. pak v bule *Apostolici regiminis* z r. 1513 zakázal obhajovat averroistickou i alexandrijskou teorii a zavrhl všechny „*kdož tvrdí, že rozumová duše je smrtelná*“, a ty, kdož pochybují o tom, že „*je bytostnou formou lidského těla*“; učení, které tomu odporuje, je kacířstvím (T. Nejeschleba, 2012, s. 25 n.). Pomponazziho podrobné **důkazy o nesmrtnosti lidské duše** vycházejí z jejího vztahu k intelektu, zdůrazňuje však zásadní rozdíl mezi inteligencí a lidským intelektem. (O nesmrtnosti duše, X, 110). To je např. rozdíl mezi kosmickou inteligencí, která řídí pohyby nebeských těles, a lidským intelektem jako subjektivní mentální dispozicí k myšlení, které jako produkt intelektu se neobejde bez představ, a z toho plyne, že „*tento způsob myšlení prostřednictvím je bytostně vlastní člověku*“ (O nesmrtnosti duše, IX, 110, 112). Na tomto místě pak P. Pomponazzi dospívá ke svému „*hlavnímu a zamýšlenému závěru*“: „*Lidská duše je naprosto materiální a v určitém ohledu nemateriální ... lidský intelekt je nemateriální a materiální, jak je z řečeného již zřejmé; ale nemá stejnou účast na obojím a není víc nemateriální než materiální...*“ V tomto smyslu je lidská duše současně materiální a nemateriální a „*lidský intelekt je smrtelný*“. A také podle Aristotela Pietro Pomponazzi soudí: „*Lidská duše je smrtelná*“,

<sup>\*</sup> Nejeschleba, T.: *Pietro Pomponazzi o nesmrtnosti lidské duše*; In: Pietro Pomponazzi: *Pojednání o nesmrtnosti lidské duše*. Praha, OIKOYMENH, 2012; s. 7-57.

avšak: „Poněvadž je ovšem uprostřed mezi tím, co je naprosto odloučené od látky, a tím, co je do látky pohroužené, jistým způsobem má účast na nesmrtnosti ... potřebuje tělo jako objekt a v tom se shoduje se zvířaty. Proto je také smrtelná“ (O nesmrtnosti duše, IX., 112, 114, 116). „Potřebovat orgán jako subjekt znamená být přijímán v těle způsobem kvantitativním a tělesným, takže přijímání se děje extenzivně, říkáme, že všechny ústrojné schopnosti plní své funkce tím, že přijímají, například oči, když vidí, a uši, když naslouchají, neboť vidění se děje v oku a extenzivně. A proto nebýt v orgánu anebo nepotřebovat orgán jako subjekt znamená nebýt v těle nebo nebýt v něm kvantitativním způsobem. Proto říkáme, že intelekt při svém myšlení nepotřebuje tělo jako subjekt, nikoli proto, že jeho myšlení žádným způsobem není v těle: poněvadž je intelekt v těle, je nemožné, aby nebyl v těle jako imanentní činnost ... říkáme, že myšlení není v orgánu a v těle, protože v něm není kvantitativním a tělesným způsobem. Proto se také intelekt ale může obracet k sobě samému, uvažovat diskursivním způsobem a chápat všeobecně, čehož nejsou mocny schopnosti ústrojné a extenzivní [tj. smyslové orgány, pozn. M. N.]; toto vše má původ v bytnosti intelektu, a proto jakožto intelekt nezávisí ani na látce, ani na kvantitě. Jestliže tedy lidský intelekt přece závisí na látce, pak pouze potud, pokud je spojen se smyslovým vnímáním ... A proto také jako jeho činnost není více odloučena od těla než jeho bytnost ... Lidský intelekt je uprostřed jak s ohledem na bytí, tak i s ohledem na svou činnost ...“ (O nesmrtnosti duše, IX., 118). P. Pomponazzi (2012, IX., 120, 122) sofistikovanou analýzou a syntézou různých aspektů činnosti a povahy intelektu a duše dospěl k závěru, že např. v konfrontaci s Aristotelem je rozumnější soudit, že „lidská duše, která je nejvyšší a nejdokonalejší z materiálních forem, upravdě jest tím, díky čemu je něco právě ‚toto něco‘, aniž je jakkoli sama ‚tímto něčím‘. Proto je upravdě formou, která začíná být spolu s tělem a spolu s tělem být přestává, nemůže být bez těla činná, ani existovat, a má jen jeden způsob bytí nebo činnosti ... Duše má orgánové a naprosto materiální schopnosti, totiž schopnosti sensitivní a vegetativní. Protože však mezi materiálními věcmi je duše nejušlechtlejší a hraničí s nemateriálním, dává pocítit cosi z nelátkovosti, avšak nikoli naprostým způsobem. Má tedy intelekt a vůli, v čemž se shoduje s bohy, avšak zcela nedokonale a mnohoznačným způsobem, protože bohové jsou zcela oproštěni od látky, zatímco duše je vždy s látkou, protože poznává vždy spolu s představou, spolu s následností, časem, diskursivně a temně. Proto v nás intelekt a vůle nejsou čistě nemateriální, nýbrž pouze v určitém ohledu a v menším stupni. Proto by bylo lépe mluvit o rozumu než o intelektu ... není to intelekt, nýbrž jen stopa a stín intelektu ... myšlení je v lidské duši co do účasti na vlastnosti, a nikoli na bytnosti“. V těchto úva-

hách je P. Pomponazzimu (2012, 126) ústředním bodem pojetí smíšenosti a oddělenosti intelektu: „Lidský intelekt však podržuje obojí, je totiž oddělen od těla jakožto subjektu, a není od něho oddělen jakožto od objektu. Intelekt jakožto intelekt nikterak není uskutečněním ústrojného těla, poněvadž inteligence nemají při svém nahlížení zapotřebí orgánu, třebaže při pohybování ho potřebují. Avšak lidský intelekt jakožto lidský je uskutečněním ústrojného těla, a tedy není oddělen, ale nepotřebuje tělo jako subjekt, a potud je oddělený“ (2012, IX., 126). V polemice s Aristotelem, který soudil, že zkoumání intelektu nepatří do přírodního bádání, pak P. Pomponazzi (tamtéž) uvádí, že to platí o pravém intelektu, který „pohybuje, aniž je pohybován. Avšak lidský intelekt je pohybující i pohybovaný“, a proto „patří do oblasti bádání přírody“, kdežto „pravý intelekt“, jaksi nadlidský, nikoli. Z faktu **existence dvojího intelektu** pak P. Pomponazzi (2012, IX., 134) vyvozuje toto: „Tvrdit jako ti, kdo říkají, že lidský intelekt je absolutně nesmrtelný a že tento intelekt má dva způsoby poznávání, totiž jeden zcela bez představy a druhý s představou, znamená proměnit lidskou přirozenost v přirozenost božskou.“ Zkrátka, podle P. Pomponazziho (2012, XIV, 230) „má i lidská duše něco z vlastností inteligencí a má rovněž cosi z vlastností všech materiálních věcí, proto jestliže koná činnosti, jimiž se shoduje s inteligencemi, je nazývána božskou a přeměňuje se v bohy, pokud koná činnost zvířat, říká se, že se mění ve zvíře ... Ti, kdo dávají přednost tělesným rozkošim před morálními anebo intelektuálními ctnostmi, více si cení zvířete než Boha, a kdo dávají přednost bohatství, více si cení zlata než Boha; proto první musíme nazvat zvířaty a druhé pošetilci ... Nemůže proto dosáhnout dokonalosti nemateriálního“.

Po všech těchto dlouhých a konfrontačních úvahách dospívá P. Pomponazzi (2012, XV, 232) k tomuto závěru: „Problém nesmrtelnosti duše stejně jako problém věčnosti světa je problém neřešitelný jedinou odpovědí ... nelze podat žádné přirozené argumenty, z nichž by nutně vyplývalo, že duše je nesmrtelná, jak dosvědčují mnozí učenici, kteří ji pokládají za nesmrtelnou ... Jestliže se různí tolik znamení- tých mužů, potom, jak soudím, může v této věci zjednat jistotu pouze Bůh“, neboť, jak říká dále, pravý Bůh je pravým světlem, „skrze které je všechno viditelné“. P. Pomponazzi cituje pak řadu míst z bible poukazujících na nesmrtelnost lidské duše a činí tento závěr: „A tak jako se světlo liší od osvětleného a pravda od pravdivého a jako je neko- nečná příčina silnější než konečný účinek, právě tak tato slova a tento skutek, avšak ještě působivěji, ukazují nesmrtelnost duše ... Jestliže se tedy zdá, že určité argumenty dokazují smrtelnost duše, potom jsou chybné a pouze zdánlivé, poněvadž první světlo a první pravda staví před oči nesmrtelnost duše. Když však některé argumenty dokazují její

nesmrtelnost, jsou sice pravdivé a osvětlující, avšak nejsou samo světlo a pravda. Proto pouze toto je cesta nejjistější, neotřesitelná a pevná, zatímco všechny ostatní jsou nejisté“. Posléze P. Pomponazzi (2012, XV, 234) na základě **teorie dvojí pravdy** (rozumu a víry) dospívá konečně k tomu, že, jak je zřejmé na základě Apoštolského a Athanasiova Vyznání víry, „že je duše nesmrtelná, je článek víry“, a proto „dokazovat se musí tím, co náleží víře“, a „prostředky, jichž užívá víra, jsou zjevení a písmo svaté ... ti, kdo jdou cestou víry, vždy zůstávají pevní a neotřesitelní“; sám pak prohlašuje, že se ve věci nesmrtelnosti duše podřizuje Apoštolskému stolci (P. Pomponazzi, XV., 236, 238). Na základě toho, co tu bylo o Pomponazziho názorech na nesmrtelnost duše uvedeno, se nelze divit, že nebyl u papeže v oblibě a pohyboval se na hranicích kacířství. Josef Tvrđý (1947, s. 174) o něm píše: „Protí církevnímu soudu se kryje pojmem dvojí pravdy a rozlišuje mezi rozumem a vírou, která jest věcí vůle, a ne rozumu. Můžeme v něco věřit, třebas to popíráme rozumově“. Nesmrtelnost lidské duše je primárně odvoditelná z víry, nikoli z rozumu. Podle Tomáše Akvinského však nesmrtelnost duše může být odvozena myšlením z jejích atributů a může být ovšem i předmětem víry.