

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILIZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA HISTORIE

Mikuláš Kusánský a jeho názory na islám

Diplomová práce
Jan Červenka

Vedoucí práce: doc. Mgr. Antonín Kalous, M.A., Ph.D.

Olomouc 2014

Prohlašuji, že sem předloženou diplomovou práci zpracoval samostatně a uvedl v ní
veškeré použité prameny a literaturu.

V Olomouci 3. května 2014

.....
Bc. Jan Červenka

Poděkování:

Za rady, které přispěly ke konečné podobě práce, děkuji svému vedoucímu práce doc.

Mgr. Antonínu Kalousovi, M.A., Ph.D. a Mgr. Radimu Červenkovi.

Obsah

Obsah.....	4
1. Úvod.....	6
2. Historie polemik s islámem ve středověku	9
3. Podoba a účel polemik s islámem	15
4. De pace fidei.....	21
4.1. <i>Muslimové v De pace fidei</i>	<i>28</i>
4.2. <i>Islám u zástupců nemuslimských národů</i>	<i>34</i>
5. Cribratio Alkorani	37
5.1. <i>Pia Interpretatio.....</i>	<i>40</i>
5.2. <i>Cribratio Alkorani a útoky na islám</i>	<i>49</i>
6. Vztah mezi De pace fidei a Cribratio Alkorani	58
6.1. <i>Pia Interpretatio a Una religio in rituum varietate</i>	<i>58</i>
6.2. <i>Opakování argumentů</i>	<i>60</i>
7. Podmínky Kusánského tolerantního myšlení	64
7.1. <i>Intelektuální zdroje Kusánského tolerance</i>	<i>64</i>
7.2. <i>Politická činnost a její vliv na utváření Kusánského myšlení</i>	<i>72</i>
7.3. <i>Tolerance jako výsledek metafyzicko-gnozeologických úvah</i>	<i>76</i>
8. Kusánského současníci a jejich názory na islám	80
8.1. <i>Dionýsios Karteziánus</i>	<i>81</i>

8.2.	<i>Jan ze Segovie</i>	82
8.3.	<i>Pius II.</i>	84
9.	Závěr	92
10.	Seznam pramenů a literatury	95
10.1.	<i>Prameny:</i>	95
10.2.	<i>Literatura:</i>	96
10.3.	<i>Internet:</i>	101
11.	Resumé:	103

1. Úvod

Mikuláš z Kusy je bezesporu jednou z nejvýznamnějších osobností celého 15. století. Málokdo se podílel na tolika zásadních událostech – konciliární hnutí, jednání s husity, unie s ortodoxní církví, pokus o reformu říšské církve. To všechno jsou úkoly, se kterými se Kusánský musel vypořádat. Samozřejmě ne vždy byl úspěšný, někdy vlastní vinou, jindy jeho plánům zase nepřála doba a okolnosti. Ale to není jediná stopa, kterou po sobě následujícím generacím zanechal. Navíc přišel s originálním metafyzickým konceptem postaveným na novoplatónských myšlenkách, politicko-právní teorií o fungování církve a státu, propagoval určitou formu náboženské tolerance a prosazoval měření jako základ přírodovědecké metody. Navíc po sobě zanechal na několik set kázání, ve kterých se zabíral nejrůznějšími teologickými problémy.

Počátky moderního kusánologického bádání lze hledat ve vydání prvního moderního Kusánova životopisu od Edmonda Vansteenberghe *Le cardinal Nikolas de Cues (1401–1464) L'action – la pensée* v roce 1920. Velký zájem se však probudil až v Německu po druhé světové válce. Kusánským se soustředěně zabývají i Erich Meuthen a Hermann Hallauer, kteří se podílí i na vydávání *Acta cusana: Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, edice pramenů, která se zabývá Kusánského životem. Německé provenience je také latinské kritické vydání Kusánových spisů *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum heidelbergensis ad codicum fidem edita*. K dokončení této edice chybí už jen několik svazků.

Zájem o Kusánského v Anglo-americkém světě přišel poněkud opožděně za kontinentální (zejména německou) produkci. Ještě v roce 1975 si James Biechler posteskl, že v anglosaském světě nenajdeme jedinou monografii věnovanou

Kusánskému.¹ V 80. letech zájem o Kusánského v USA značně vzrostl a jeho vyústěním bylo založení American Cusanus Society (mezi vůdčí osobnosti společnosti patří Thomas Izbicki, Morimichi Watanabe a Gerald Christianson), která na začátku 90. let začala vydávat sborníky studií věnovaných Kusánskému a v této činnosti pokračuje až dodnes.²

U nás jde spíše o myslitele pozapomenutého. Některá jeho důležitá díla sice byla přeložena do češtiny, ale soustavně se jim věnoval jen Pavel Floss, jenž je autorem i dvou monografií s antologií překladů Kusánského děl do češtiny a několika studií publikovaných ve *Studia Comeniana et historica*. Zde lze najít i práce zabývající se Kusánským od dalších autorů. Floss se ale mnohem více věnoval Kusánského filosofickým názorům, zejména metafyzice, epistemologii a jeho místu v dějinách evropského myšlení.

Cílem této studie je osvětlit Kusánského názory na Islám v jeho polemickém díle *Cribratio alkorani*, které sepsal na sklonku svého života. Přestože bývá často považováno za důkaz otupení Kusánského irénického postoje, pokusím se ve své studii naopak dokázat, že i v *Cribratio Alkorani* navazuje na myšlenky svého tolerantního dialogu *De pace fidei*. Proto v první části práce představím historii a podobu žánru polemik s islámem, která mi následně umožní ukázat, že *Cribratio alkorani* má sice typickou podobu polemik a používá tradičních polemických prvků, ale jeho účel se z tohoto tradičního pojetí vymyká. Naopak se snaží o v mnoha směrech pozitivní interpretaci islámského náboženství v podobném duchu, jaký naznačil ve svém starším díle. Proto bude v dalších kapitolách provedena důkladná analýza obou spisů, zakončená jejich důkladnou komparací, která má prokázat přenos argumentů a tím i kontinuitu myšlenek mezi oběma díly.

¹ WATANABE, Morichimi: *Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*. Renaissance Quarterly, 34, č. 4, 1981, s. 557

² Seznam nejvýznamnějších prací, o něž jsem se z velké části opíral lze nalézt zde: http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/cusanus/Cusanus_Publications.html

Druhá část práce bude sledovat vznik a vývoj tohoto Kusánského specifického postoje k islámu na pozadí širšího historického kontextu. Důležité je proto představit si motivy, které Kusánského k vytvoření tohoto originálního pojetí vedly a filosofické pozice, které umožnily formulaci jeho tolerantního postoje. Ty lze vystopovat pomocí dvou hlavních způsobů. Filosoficky, analýzou Kusánského metafyzických a gnozeologických názorů a skrze jeho recepci starších filosofů zabývajících se islámem a tolerancí. Druhý způsob je historický, bude sledovat politické události, na kterých se Kusánský podílel a které formovaly jeho charakter, jako je jeho účast na koncilním hnutí, jednání s husity nebo cesta do Konstantinopole a jednání o církevní unii z řeckokatolickou církví.

Dalším úkolem je zasadit *Cribratio Alkorani* do dobového rámce, neboť polovina 15. století, kdy *Cribratio* vzniká, je dobou, ve které dochází k zásadním událostem z hlediska křesťansko-muslimských vztahů. Klíčovou událostí je pád Konstantinopole a postup osmanských sil hlouběji do nitra Evropy. S ním přichází nová vlna polemik, ale i objevení nových, netradičních přístupů k islámu. To vedlo dokonce R. W. Southerna k označení této doby a osob kolem Mikuláše Kusánského a papeže Pia II. jako „moment of vision“³. Zasazením Kusánského díla do synchronního kontextu umožní prozkoumat oprávněnost tohoto pojetí. Komparace s diskurzem Kusánského současníků umožní lepší zhodnocení přínosu a originality jeho díla. Cílem práce je tedy důkladně prozkoumat Kusánského dílo vztahující se k islámskému náboženství ve všech možných kontextech

³ SOUTHERN, Richard, W.: *Western views of Islam in Middle Age* (dále jen SOUTHERN, Richard, W: *Western views of Islam*). Harvard 1962, s. 67-111.

2. Historie polemik s islámem ve středověku

První polemiky vznikají už v 8. století na byzantském území podrobeném islámskou expanzí hned z několika důvodů. Zejména proto, že křesťané, kteří se ocitli pod muslimskou nadvládou, si museli zodpovědět otázku, jak je možné, že Bůh dopustil vítězství islámu nad křesťanstvím. Jednou z možných odpovědí bylo, že křesťanství není to pravé náboženství a že by jím mohl být islám. Patrně tomu u mnoha křesťanů bylo, jak dokládá značný počet konvertitů k islámu. A právě proto začínají vznikat polemiky, které dokazují nadřazenost křesťanské víry nad muslimskou a mají tak čtenáře ujistit, že úspěch islámu není dán jeho lepším naplněním Božího plánu.⁴

Není možné říct, že by křesťané zpočátku v muslimech viděli primárně hrozbu náboženskou. V počátcích výbojů byli muslimové jak na východě, tak na západě bráni zejména jako nepřítel vojenský a nikoli náboženský.⁵ Snaha vypořádat se s islámským náboženstvím přišla později, teprve až generace křesťanů, které se už narodily do arabské říše, začaly vést s konkurenčním náboženstvím polemický boj. Teprve tehdy se totiž jasně ukázalo, že islám není jen nepřítelem vojenským ale i kulturním a náboženským.⁶ Mnoho křesťanů totiž začalo podléhat arabské kultuře a zvolilo si pohodlnější život muslima před pozicí tolerovaného, ale přece jen druhořadého člena společnosti.⁷ První polemiky byly proto psány jako spisy obranné, apologetické a jejich hlavním účelem bylo

⁴ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu půlměsíce: obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí* (dále RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu půlměsíce*). Praha 2002, s. 128.

⁵ LEVIN, Paul T.: *From "Saracen Scourge" to "terrible Turk": Medieval, Renaissance, and Enlightenment Images of the "Other" in the Narrative Construction of "Europe"* (dále LEVIN, Paul T.: *From "Saracen Scourge" to "terrible Turk"*). ProQuest, 2007, s. 146.

⁶ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval* (dále TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval*). New York, 2002, s. 46.

zabránit další apostazi křesťanů a zároveň obhájit nebo vylepšit postavení křesťanů v muslimské společnosti.⁸

Prvním významným autorem píšícím proti islámskému náboženství byl Jan z Damašku, byzantský filosof žijící v muslimy podmaněném městě. Jeho polemické dílo není příliš rozsáhlé, islám rozebírá pouze ve dvou spisech a ani v jednom z nich mu nevěnuje příliš mnoho prostoru. Jde o jeden krátký dialog tzv. *Disputatio Saraceni et Christiani*⁹ a poslední, stou kapitolu spisu o herezích *Peri hairéseōn - Proti herezím*, která je součástí knihy *Pégé gnóseós – Pramen moudrosti*.¹⁰ Významné je zejména proto, že v mnohém předurčilo budoucí podobu ostatních polemik a zejména jejich základní témata, která se následně opakovala po staletí jak na východě, tak na západě.¹¹

Západní křesťanstvo se do bližšího kontaktu s muslimským náboženstvím dostalo nejprve na Pyrenejském poloostrově na přelomu 8. a 9. století. V této době zájem o islám nepřekročil hranice poloostrova. Bylo tomu tak až do 12. století a to zejména ze dvou důvodů: Za prvé křesťané žijící mimo područí muslimů měli zpočátku pouze minimální informace o islámské vírouce, považovali ji za pouze jedno z mnoha pohanských náboženství a nepřikládali mu větší důležitost oproti jiným pohanským kultům.¹² Za druhé proto, že ani neměli příliš mnoho důvodů se islámem zabývat kvůli geografické vzdálenosti, muslimská nadvláda totiž končila na Pyreneích. Vše se změnilo s počátkem

⁷ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval*, s. 72.

⁸ Tamtéž, s. 53.

⁹ SAHAS, Daniel J.: *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites."* (dále jen SAHAS, Daniel J.: *John of Damascus on Islam*) Leiden 1972, s. 99.

¹⁰ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval*, s. 51.

¹¹ Přesto ale není jasné, zdali první západní autoři jeho dílo znali. Polemiky na západě vykazují značnou tématickou podobnost a tak se naskytá otázka, jestli nemohly být na západě známy byzantské polemiky. Vzhledem k tomu, že se nám nedochoval, žádný rukopis, který by umožnil jednoznačnou odpověď, mnoho autorů se domnívalo, že tato otázka bude muset zůstat nezodpovězena. Jednou z možností, jak se dozvědět více, je zkusit sledovat transmisi myšlenek nikoli na rovině rukopisné, ale osobní, tak jako to činí WASILEWSKI, Janna.: *The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: some evidence for the transmission of Greek polemic to the Latin west. Early Medieval Europe*, 16, 2008, č. 3, s: 333–353.

¹² LEVIN, Paul T. *From "Saracen Scourge" to "terrible Turk"*, s. 146.

reconquisty a křížových výprav do Svaté země a s prvním překladem Koránu do latiny v roce 1143.¹³

Na samotném Pyrenejském poloostrově byla po islámské expanzi situace velmi odlišná. Podrobení křesťané museli zaujmout vůči islámu nějaký postoj, podobně jako tomu bylo u východních křesťanů zhruba o století dříve. Proto zde také můžeme sledovat postupný přechod od chápání muslimů jako vojenského nepřítele po nepřítele kulturního a náboženského, ke kterému dochází na přelomu 8. a 9. století.¹⁴ Po tomto přechodu vznikají první Mohamedovy životopisy (které ho samozřejmě nevykreslily zrovna v pozitivním světle a tak se podílely na utváření argumentů proti islámu¹⁵) a první pokusy o polemiku z katolického pohledu. Polemika se posléze stala jedním z hlavních nástrojů pro vyrovnání se s islámskou nadvládou. Mezi hlavní cíle patřila snaha odradit křesťany od apostaze a udržet jejich status jako chráněné minority, podobně jako tomu bylo u polemik východních.¹⁶ Přesto se dá najít jeden silný nový prvek – snaha podkopat legitimitu muslimských vládců, na které se podílelo hlavně hnutí toledských mučedníků.¹⁷

První nám vcelku dochovaná západní polemika vyšla z pera mnicha Eulogia. Ten si jako základní terč kritiky vybral odmítnutí Kristovy božské přirozenosti v Koránu, tedy podobnost islámu s ariánskou herezí. Nicméně rozhodně nejde o nejstarší spis proti islámu, Eulogius sám cituje pasáž vyvracející islámské pojetí Ráje od mnicha Sporangeia, o dalším spisu *Disputatio felicis cum sarraceno* je zmínka v jednom z dopisů mnicha Alkuina Karlu Velikému.¹⁸ Nedlouho potom se objevují první polemiky z pera pokřtěných muslimů, neboli mozarabů. Ti plyně ovládali arabštinu, takže byli schopní

¹³ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu pŕlměsíce*, s. 123.

¹⁴ WOLF, Kristian B.: *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*. In Tolan, J.: *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*. (dále WOLF, Kristian B.: *Christian Views of Islam*) Routledge 2000, s. 92.

¹⁵ Tamtéž, s. 98.

¹⁶ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval*, s. 61.

¹⁷ WOLF, Kristian B.: *Christian Views of Islam*, s. 98-101.

¹⁸ BURMAN, Thomas E.: *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs: C. 1050-1200*. (dále BURMAN, Thomas E.: *Religious Polemic*) Leiden 1994, s. 33.

číst samotný Korán, hadithy¹⁹ a další arabské zdroje, což dodalo polemikám další rozměr.²⁰

Výrazným krokem k poznání muslimské kultury a náboženství byly křížové výpravy, které spolu s vynuceným soužitím Arabů s křesťany na Sicílii a na území dnešního Španělska zprostředkovávaly informace a vzbudily značný zájem o islámské náboženství na celém latinském západě. Pro žánr polemiky s islámem v západním křesťanství byl klíčový první překlad Koránu do latiny provedený Robertem z Ketonu. Tento první, a ve středověku zdaleka nejvlivnější, překlad²¹ už je sám o sobě jakousi automatickou polemikou. Ve všech dnes známých dochovaných exemplářích a těch je několik desítek,²² je součástí tzv. Toledské kolekce. Ta kromě samotného překladu vždy obsahuje i několik spisů kritizujících islámské náboženství. Mezi nimi jsou například i polemiky *Summa totius haeresis saracenorum* a *Liber contra sectam sive heresim Saracenorum*²³ od Petra Ctihodného, který se cíleně zabýval disputací s islámem a byl také iniciátorem tohoto překladu Koránu do latiny.

Samotná podoba vydání tak velice ovlivnila i způsob, jakým byl Korán na západě čten a vnímán a přidáním těchto spisů k překladu nepochybně hodně umocnilo polemické čtení.²⁴ I marginální poznámky a ilustrace v rukopisech latinského překladu mají většinou polemický charakter a představují tak další doklad o hlavním způsobu jakým středověcí

¹⁹ Jde o spisy představující tradiční výklad pasáží Koránu

²⁰ Vliv mozarabské kultury na polemiky s islámem, včetně podrobného popisu některých mozarabských polemik je možné najít u BURMAN, Thomas E.: *Religious Polemic*, zejména s. 33-62.

²¹ Známe ještě jeden další kompletní překlad od Marka z Toleda z počátku 13. století. Další částečný překlad udělal Flavius Mithridates a nedochvaný je trilingviní překlad Jana ze Segovie, z něhož je známa pouze předmluva viz BOBZIN, Hartmann.: *Latin translations of the Koran: A short overview*. Der Islam, 70, 1993, s. 192-206 a BURMAN, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom: 1140-1560*. (dále BURMAN, Thomas E.: *Reading the Qur'ān*) Philadelphia, 2007, kde lze najít podrobný rozbor každého z výše zmínovaných překladů.

²² BURMAN, Thomas E.: *Reading the Qur'ān*, s. 189.

²³ GLEI, Reinhold F.: *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam* Altenberge, 1985, s. XV.

²⁴ BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom*. (dále BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*) Journal of Islamic Studies, 15, 2004, č. 2, s. 189.

čtenáři Korán studovali.²⁵ Tento přístup byl dán právě opakovaným a cíleným hledáním motivů obsažených v polemikách v Koránu. Někteří autoři šli dokonce tak daleko, že se ani samotným překladem nezaobírali a vystačili si s tropickými motivy z polemik. Většina z těchto tropů se traduje už od spisů ortodoxních křesťanů, některé další přibyly ve spisech, které doplňovaly Korán v rukopisech Kettonova překladu. Další vznikly díky, ne vždy zcela přesnému, překladu Koránu, protože na několika místech Robert z Kettonu sledoval jiné cíle než přesné zachování smyslu věty, tak jak je tomu u moderních kritických edic. Kromě významové roviny se totiž pokoušel zachytit i rovinu uměleckou, neboť Korán je dílo veršované. Tento převod básnického jazyka Koránu do na svou dobu vysoké latiny s sebou nutně nesl určitá zkreslení a nepřesnosti.²⁶

Překlad Koránu následovala polemická smršť, jako kdyby se západní intelektuálové snažili dohnat těch několik století, kdy islámské náboženství prakticky ignorovali. Mnoho polemik reagovalo na zásadní události křesťansko- muslimských vztahů, spojených zejména s křížovými výpravami. Mezi nejvýznamnější patřil pád Akkonu v roce 1291 a pád Cařihradu v roce 1453. I proto se dochovalo z období 12. až 15. století minimálně 13 spisů přímo vyvracejících Mohamedovo náboženství, mezi nimi byli i věhlasní myslitelé jako Roger Bacon, Raimundus Llullus nebo Jan ze Segovie.²⁷ Mnoho dalších děl se touto tematikou také zabíralo, alespoň okrajově.

Většina z těchto děl nebyla příliš originální a autoři mezi sebou opisovali (například všechny tři dochované předbělohorské polemiky z českých zemí byly postaveny na výtahu a překladu z jiných děl z evropských zemí²⁸), ale v tomto ohledu zapadají do tradic středověké literární tvorby. Samozřejmě i mezi nimi bychom mohli

²⁵ BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 183; Týž.: *Reading the Qurān*, s. 60.

²⁶ BURMAN, Thomas E.: *Reading the Qurān*, s. 199.

²⁷ SALA, Juan P. M. a kol.: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. Leiden 2012, s. 24.

²⁸ MENDEL, Miroslav - OSTRÁNSKÝ, Bohuslav- RATAJ, Tomáš: *Islám v srdci Evropy*. (dále MENDEL, Miroslav - OSTRÁNSKÝ, Bohuslav- RATAJ, Tomáš: *Islám v srdci Evropy*) Praha 2000, s. 198.

najít výjimky, které žánr nějakým způsobem obohatily nebo se alespoň snažily překročit hranice dané tradičním výkladem Koránu, jako už výše zmíněný Raimundus Llullus nebo františkán Ricoldo da Montecroce, který své spisy obohatil o konfrontaci s vlastní misijní zkušeností. Je zajímavé, že na Kusánského měli vliv právě ti autoři, kteří z tradice spíše vybočovali.²⁹

I v období vrcholného a pozdního středověku byla většina autorů polemik nějakým způsobem svázána s Pyrenejským poloostrovem, protože zde byl problém vypořádání se islámem palčivým tématem až do konce středověku. Druhým význačným centrem byl papežský dvůr zejména kolem poloviny 15. století, převážně v souvislosti s papežskými plány na další křížovou výpravu. A tak v rozmezí několika málo let se vypořádáním s islámským náboženstvím věnovalo hned několik autorů – na Kusánského popud píše polemiku *Contra perfidiam Mahometi* kartuziánský mnich Dionýsus Kartuzián³⁰, další sepíše kardinál Jan Torquemada za polemiku se dá považovat i dopis papeže Pia II. adresovaný Mehmedovi II. a samozřejmě hlavní cíl této práce, spis *Cribratio Alkorani* Mikuláše Kusánského.

²⁹ Popis rukopisů, které patřily do Kusánského vlastnictví a které odkázal špitálu v Kues lze najít u BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*. (dále BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*) Manuscripta, 27, 1983, č. 2, s. 91-100.

³⁰ GURDON, Erik: "Denys the Carthusian." (dále GURDON, Erik: "Denys the Carthusian.") The Catholic Encyclopedia. Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908. 4 Nov. 2013 <<http://www.newadvent.org/cathen/04734a.htm>>. Citováno 1. 4. 2014.

3. Podoba a účel polemik s islámem

Přístup západních křesťanů k polemikám měl mnohá specifika. Jedním z nich byl ambivalentní přístup ke Koránu. Kromě obvyklého vyvracení falešných nauk Mohamedova učení scholastičtí autoři cíleně vyhledávali i pasáže, které potvrzovaly křesťanské učení a pravdivost biblického textu. Podobně ambivalentní byl i vztah k samotnému textu Koránu. Na jednu stranu totiž šlo o spis heretický, apostatický, který si nezasloužil nic než opovržení. Na druhou stranu se ale těšil i značné úctě, protože jde o jeden ze starých posvátných textů, který potvrzuje biblické učení. V tom se zřetelně odráží i nejednotný postoj k arabské kultuře, která byla zavrhovaná jako pohanská, ale pro svou vysokou učenost obdivována a ceněna. I proto je polemický výklad Koránu svou strukturou a provedením hodně blízký základním scholastickým příručkám vykládajícím antické autory. Ty rovněž obsahovaly mnoho věcí odporujících křesťanskému učení a byly napsány pohanem, ale zároveň poskytovaly mnoho užitečných argumentů posilující biblické učení.³¹

Význam slova polemika pochází z řeckého slova *polemos*, znamenající boj nebo spor.³² V literatuře jde o útvar sepsaný za účelem vyvrácení pozice protivníka.³³ Polemiky jako literární žánr mají svou určitou ustálenou strukturu. Nejprve dojde ke konstatování, že Korán potvrzuje pravdivost Bible a na tomto základě dochází ke srovnání jednotlivých pasáží v Koránu a Bibli, které si ale často odporují. To je označeno za nekonzistentnost islámského náboženství, protože Mohamed sám na několika místech Koránu uznává Bibli jako svatou knihu. Tyto odporující články pak jsou označeny za

³¹ BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 185-7.

³² Heslo *Polemos*. ABZ Slovník cizích slov. Dostupné na <http://www.slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/polemos-rec>. Citováno 1. 4. 2014.

³³ DANIEL, Norman: *Islam and the West: The Making of an Image*. (dále DANIEL, Norman: *Islam and the West*) Oxford 1993, s. 294.

heretické a toto překroucení Písma je dáno za vinu Mohamedově zvrhlosti a posedlosti d'áblem.³⁴

Stejně jako mnoho jiných středověkých žánrů, i polemiky s islámem měly několik základních tropů, které se objevovaly v průběhu celého středověku a v některých případech ještě i mnohem později.³⁵ Mezi ty nejzákladnější patří kritika Koránu jako přímého slova Božího, Mohamedovy osobnosti (mnohoženství, pýcha, věrolomnost apod.), nesouhlas s vyzdvihováním tělesných slastí nad duchovními v nebeském životě, popírání triadického učení a božské podstaty Ježíše Krista. Časté je rovněž vyprávění o vlivu ariánského mnicha Sergia nebo židů na Mohamedovy názory.³⁶ A tak některé z těchto polemik nejsou ničím jiným než autorovým výběrem těch míst v Koránu, které podle něj čtenáři polemiky nejjasněji ukazují falešnost islámu, popřípadě nejvíce stvrzují pravdivost Bible.

Nástin historického vývoje a rozbor motivů, které se objevují v drtivé většině polemik, jasně ukázal, že rozhodně nejde o žánr, který by v průběhu středověku prodělal nějaký revoluční vývoj. Naopak polemiky příliš nemění svůj obsah ani strukturu. Přestože v mnoha ohledech jsou polemiky statickým útvarem, bylo by unáhlené tento závěr rozšířit i na vnímání jejich účelu. Ačkoli to nemusí být na první pohled patrné, cílem těchto polemik obvykle nebyla snaha přesvědčit muslimy k opuštění jejich náboženství a následné konverzi ke křesťanství. Naopak hlavní cílovou skupinou bylo křesťanské publikum, přestože byly oficiálně adresovány muslimům³⁷, což se často odráželo i ve stylu jakým byly psány. O tom, že ve skutečnosti ale byly určeny čistě pro

³⁴ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu pŕlměsíce*, s. 124.

³⁵ MENDEL, Miroslav - OSTŘANSKÝ, Bohuslav - RATAJ, Tomáš: *Islám v srdci Evropy*, s. 197.

³⁶ To je přebíráno z apologie al-Kindího, která byla běžnou součástí Toledské kolekce. *The Apology of Al-Kindi*. Tien, Anton (ed.) In *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries*. London 1885, s. 318-516.

³⁷ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu pŕlměsíce*, s. 134.

křesťanského čtenáře, svědčí, že ani nebyly překládány do muslimům srozumitelnějším jazyků.³⁸

Existuje samozřejmě více možností jak dělit polemická díla. Nancy Bisaha, která se zabývala pohledem humanistů na Islám, dělila polemiky do tří kategorií – na učené polemiky s islámem a Mohamedem, díla snažící se o konverzi muslimů a eschatologické práce, která využívají motiv muslima nebo Turka v rámci apokalyptické vize.³⁹ Přestože je její dělení chronologicky bližší, tato práce vychází z dělení mírně odlišného, protože účelem této kapitoly je kategorizovat polemiky zejména z hlediska jejich účelu. Proto je přínosnější Tomáš Rataj, který v kontextu raného novověku uvádí trojí možný účel polemik – protiturecká propaganda, posílení vlastní víry, nezavrhuje dokonce ani misijní myšlenku.⁴⁰ Pro starší období je třeba některé věci přeformulovat, ale na tomto základě se dá vytvořit kategorizaci i pro středověk. Podle těchto tří možných cílů lze polemiky rozdělit do tří kategorií:

- 1) Apologetické
- 2) Denunciační
- 3) Misionářské

Hlavním použitým vodítkem pro zařazení konkrétních děl do uvedených kategorií je práce s tropickými motivy. Samozřejmě není vždy možné přiřadit konkrétní dílo do některé z těchto uměle vytvořených kategorií, na to je jejich definice příliš úzká, zejména co se týče denunciačních polemik, protože každá polemika v sobě implicitně obsahuje určitý útočný podtón. Stejně tak je nemožné od sebe jednotlivé typy jasně časově nebo místně oddělit, častokrát existovaly vedle sebe a není ani na místě hledat mezi jednotlivými typy nějakou vývojovou linii nebo hierarchii. Každé jednotlivé dílo je dáno

³⁸ BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 185-187.

³⁹ BISAHA, Nancy. *Creating East and West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks* (dále BISAHA, Nancy: *Creating the East and the West*). Philadelphia, 2004, s. 136.

⁴⁰ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu púlměsíce*, s. 125.

mnoha historickými okolnostmi, které není vždy možné plně zohlednit, a tak je třeba mít na mysli, že jako při každém členění nevyhnutelně došlo k značnému zjednodušení pohledu na celou problematiku.

Apologetické polemiky

Tyto polemiky jsou historicky nejstarším typem, jejich hlavním účelem bylo omezit nebo nejlépe zabránit konverzi křesťanů k islámu, ale také obhájit pozici křesťanství jako náboženství Knihy na území ovládaném muslimy. Nejdůležitějším motivem pro ně bývá obrana křesťanských nauk, tedy především triadičního principu a Kristovy boží přirozenosti před nařčeními z mnohobožství. Vznikají zejména na územích podmaněných muslimy v období těsně po jejich podmanění, ale objevují se i později, pokud nastane riziko velké perzekuce křesťanů muslimy. Jako typický příklad by bylo možné uvést polemiku Jana z Damašku nebo polemiky spjaté s hnutím Toledských mučedníků.⁴¹

Denunciační polemiky

Druhým a patrně nejčastějším typem jsou polemiky denunciační, jejichž primárním účelem byl útok na islámské náboženství. V nich najdeme nejprůkřežší odsouzení islámu, hemží se urážkami a posměšky vůči islámu, na síle nabírají negativní tropy – podle nich je Korán kniha plná nekonzistentních nesmyslů, islám je iracionální náboženství, plné chtíče a násilí. Tímto protikladem základních křesťanských hodnot polemiky vytvářely obraz muslimů jako kulturního Jiného. Využívají ve velké míře převrácení hodnot – takže muslimům systematicky přisuzují záporné podoby hlavních

⁴¹ WOLF, Kristian B.: *Christian Views of Islam*, s. 98;

křesťanských ctností. Jejich autoři často nemají valnou znalost Koránu a častokrát je možné je podezřívat z toho, že Korán dokonce ani nečetli. Tyto polemiky vytvářely systematický podklad pro spravedlivou válku a dodávaly argumenty pro ideologickou podporu vojenských výbojů proti muslimům, zejména křížových výprav. Mezi ně by bylo možné zařadit polemiku Jana Torquemady *Contra principales errores perfidi Machometi*⁴² nebo jednu z mála polemik z českého prostředí, *Antialkorán* Václav Budovce z Budova.⁴³

Misionářské polemiky

Ani misionářský výklad není možné úplně zavrhnout, neboť alespoň někteří autoři, jako byl Raimundus Llullus, Ricoldo da Montecroce nebo další františkánští a dominikánští kazatelé se o konverzi muslimů patrně snažili, nebo se dokonce i sami na misie vydali a pokoušeli se křesťanství na arabském území šířit.⁴⁴ Ale ani v nich není možné vidět propagační materiály, které by se měly šířit mezi muslimy. Jejich autoři tyto polemiky chápali více jako obhajobu vlastní misijní činnosti. Proto v nich bývají obsáhlé pasáže vyzdvihující místa, ve kterém Korán potvrzuje Bibli nebo místa, která jsou společná jak pro křesťanství, tak pro islám.

Šlo více o propagandu možností misijní činnosti a podporu mírového vypořádání s muslimy v křesťanském světě. Jiné z nich zase mohly sloužit jako návod pro křesťanské misionáře, který jim poskytoval základní znalost Koránu a odpovědi na základní námitky,

⁴² ECHEVARIA, Anna.: *The Polemic Use of the Crusades in Fifteenth century literature of Mendicant orders in Spain*. In SEMAAN, Khalil I. a kol: *The Crusades: Other Experiences, Alternate Perspectives: Selected Proceedings from the 32nd Annual CEMERS Conference* (dále ECHEVARIA, Anna.: *The Polemic Use of the Crusades in Fifteenth century*). New York, 2003, s. 143.

⁴³ RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu púlměsíce*, s. 131.

⁴⁴ O misiích mezi araby více TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval*, s. 201-281.

s kterými se mezi muslimy mohli setkat.⁴⁵ Za jejich rozmachem je možné vidět zejména vznik a rozšíření dominikánského a františkánského misijního hnutí⁴⁶ a dají se pokládat za chronologicky nejmladší typy polemik, protože se objevují zejména ke konci středověku.

⁴⁵ Typickým příkladem může být dílo Raimunda Lulla, jeho misionářskou strategii popisuje TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, s. 256-258

⁴⁶ GODDARD, Hugh: *A History of Christian-Muslim Relations*. Washington 2000, s. 115-117.

4. De pace fidei⁴⁷

První Kusánského spis, zabývající se přímo tématem náboženské tolerance, *De pace fidei*, vznikl až v září roku 1453.⁴⁸ Jak lze vyvozovat z úvodu *De pace fidei* hlavním podnětem pro sepsání byly zprávy o dobytí Konstantinopole Turky a je tedy zjevné, že muslimská tematika bude hrát ve spisu významnou roli.⁴⁹ Mužem z úvodu díla, který viděl oblast Konstantinopole, a kterému se dostalo vize o nalezení jednoty mezi jednotlivými náboženstvími, není nikdo jiný než Kusánský sám. Vize zde popisovaná je typickou literární fikcí, která byla často využívána humanisty. Podobnou vizi popisuje Kusánský už v úvodu svého prvního filosofického díla *De coincidentia oppositorum*.⁵⁰

Hned v první kapitole vysloví i důvod pro zaznamenání této vize: „aby se s ní mohli seznámit ti, kteří mají v těchto obzvláště důležitých záležitostech slovo.“⁵¹ To je první indicie naznačující, že Kusánského snahou bylo představit možnosti mírového

⁴⁷ V celém textu používám latinský název, který se mi jeví jako nejméně zkreslující. Překladatelé do angličtiny používali různé varianty – nejméně vhodný se mi jeví doslovný překlad On the Peace of Faith (O míru ve víře, takto překládá i Floss), který implikuje spíše nějaký mystický traktát o míru duše skrze náboženský prožitek než pojednání o náboženské toleranci. Z dalších variant On the interreligious harmony (O mezináboženské harmonii) a On the peaceful unity of Faith (O mírovém sjednocení ve víře) se mi zdá smyslem i jazykově nejlepším překladem poslední varianta, kterou navrhuje HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and analysis*. (dále HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*) 2. vydání. Minneapolis 1994, s. 3. Zde lze nalézt i podrobnější analýzu jednotlivých termínů.

⁴⁸ Tamtéž, s. 3

⁴⁹ Tamtéž, s. 633. Přestože Floss spekuluje o možném vlivu neúspěšných jednání s husitskými představiteli na obsah *De pace fidei*, pád Konstantinopole jako hlavní důvod sepsání tím zůstává nezpochybněno. Vliv jednání s husity se ale rozhodně projevuje v postavě Čecha, který řeší právě otázku eucharistie.

⁵⁰ Názory, zdůrazňující teologicko-mystickou stránku Kusánského, vidí tyto vize jako autentické. FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. (dále FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*) Praha 1977, s. 12–13.

Názor, který zastávám i já, přijímající tezi vize jako literárního topoi a zdůrazňující Kusánského příslušnost k humanistické tradici viz. O'ROURKE, Boyle, M. *Cusanus at sea: the topicality of illuminative discourse*. The Journal of religion, 71, 1991, č. 2, s. 180-201. Názor přijímá i ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica* (dále ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*). In Kreuz, P. - Šustek, V.: *Seminář a jeho hosté II. Sborník příspěvků k nedožitým 70. narozeninám doc. PhDr. Rostislava Nového*. Praha, 2004, s. 83.

⁵¹ „ut haec visio ad notitiam eorum qui hiis maximis praesunt aliquando deveniret.“ *DPF*, kap. I, ods. 1; Hopkins, s. 633.

Všechny odkazy na Kusánského díla cituji z *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. [online]. Dostupné na: <<http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>>. [cit. 2012-04-28]. Na konci citace uvádím odpovídající stránku Hopkinsova anglického překladu.

jednání s nekřesťanskými národy. Příznačný je i žánr, který Kusánský používá – fiktivní dialog. Nejen proto, že tím poukazuje na svou příslušnost k humanistům, s jejich obdivem ke stylu antických dialogů. Navíc tím navazuje i na tradici dialogu jako literárního formátu pro řešení otázek tolerance.⁵² Není v tomto snažení osamocený, středověcí autoři poměrně často využívali žánru dialogu pro zodpovídání náboženských otázek, svědčí o tom díla Petra Abelárda, Raimunda Llulla nebo Petra Alfonsiho. Je ale třeba vždy si uvědomit, že dialog jako literární žánr středověku je nutné chápat jako dialog fiktivní. Jednotlivé situace nejsou záznamem skutečných událostí a ani nemusí věrně respektovat názory představitelů jednotlivých náboženství.⁵³ O to více to platí pro *De pace fidei*, které tento rys středověkého dialogu ještě více zvýrazňuje umístěním na Nebesa a charakteristikou aktérů jako nejmoudřejších zástupců z daného národa.

Velmi netradiční je popis, jak a proč vznikla odlišná náboženská vyznání. Mnoho lidí žije v těžkých podmínkách jako poddaní králů. Jen málo z nich má možnost užít svou svobodnou vůli k tomu, aby dosáhli vědomostí, protože jsou tak zaneprázdnění tělesnými starostmi, že nemohou věnovat čas na hledání Boha. Proto byli vyvoleni králové a proroci, kteří ustanovili různé zákony a obřady, aby vedli nevzdělané lidstvo. Lidé ale mají bohužel tendenci zaměňovat dlouhotrvající zvyk za pravdu. Tak začaly vznikat velké spory, postupně přerůstající v náboženské války, protože každý národ se snažil prosadit svou víru před ostatními.⁵⁴

Podle Kusánského různost obřadů (ritus) nemůže být zcela zrušena, ba co víc ani není dobré, aby byla zrušena, protože podporuje zbožnost. Lidé totiž nevyhnutelně věnují více pozornosti obřadům, na které jsou zvyklí. Různé obřady by ale měly být zaštitěny

⁵² O výhodách a důvodech použití dialogu pro řešení náboženské tolerance více FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 16-17. O dialogu, toleranci a vztahu mezi Abelardem a Kusánským píše i MATULA, Josef: *Středověké cesty k (in)toleranci: Peter Abelard - Mikuláš Kusánský - Bartolomé de Las Casas* (dále MATULA, Josef: *Středověké cesty k (in)toleranci*). *Studia Comeniana et Historica*, 39, 2010, č. 81-82, s. 10.

⁵³ TVRTKOVIC, Rita, G.: *Ambivalence of interreligious experience: Riccoldo da Monte Croce's Theology of Islam* (dále TVRTKOVIC, Rita, G.: *Ambivalence of interreligious experience*) ProQuest 2007, s. 46-47.

⁵⁴ DPF, kap. I; odst. 4; Hopkins, s. 635.

jednotnou vírou (religio). A tady přichází na řadu základní heslo Kusánského náboženského programu: Je jen jedna víra v množství obřadů - „non est nisi religio una in rituum varietate.“⁵⁵

Ačkoli v *De pace fidei* Kusánský nikde nevyjadřuje tuto podobnost přímo, vztah mezi religio – ritus je prakticky stejný jako vztah complicatio – explicatio, pomocí kterého Kusánský vysvětluje vztah nekonečného Boha a konečného světa ve svých starších metafyzických dílech jako je *De docta ignorantia*. Tato komparace přivedla mnohé badatele na myšlenku, že spis *De pace fidei* je vlastně aplikací tohoto metafyzického principu na otázky vztahů jednotlivých náboženství.⁵⁶ Tuto teorii podporuje i podobný přístup u jiných problémů, jako je tomu například u politického spisu *De concordatia catholica*.⁵⁷

V této vizi Bůh vyslyší nářky těch, kteří trpí kvůli své náboženské víře, a na nebesa povolá moudré muže jako představitele jednotlivých národů, aby spolu našli společné základy každé víry. Důležité je přitom si všimnout místa i charakteru jednotlivých aktérů, protože jde o sněm mudrců v božské doméně rozumu a povolání mudrcové se „neobjevili se jako lidé, ale jako intelektuální ctnosti.“⁵⁸ Zde Kusánský jasně naznačuje utopičnost svého projektu skrze idealizaci podmínek, které jsou pro takovou mírovou konferenci nutné.

Řek vznese pochybovačnou poznámku, že chce vědět, jak se bude postupovat, protože bude velmi těžké pro každý národ přijmout odlišnou víru. Zvláště pro ty, kteří jí bránili svými životy. Slovo mu na to odpovídá: „Zjistíte, že všude se předpokládá víra, která není jiná, nýbrž víra, která je jedna a ta samá.“⁵⁹

⁵⁵ *DPF*, kap. I; odst. 1; Hopkins, s. 633.

⁵⁶ MATULA, Josef: *Středověké cesty k (in)tolerancii*, s. 10.

⁵⁷ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 13.

⁵⁸ „non enim habitu ut homines sed intellectuales virtutes comparebant“ *DPF*, kap. I, ods. 2; Hopkins s. 633.

⁵⁹ „Non aliam fidem, sed eandem unicam undique praesupponi reperietis.“ *DPF*, kap. IV; ods. 10; Hopkins, s. 637.

V *De pace fidei* nejde o dialog mezi jednotlivými národy, jak by se na první pohled mohlo zdát. Mudrci pouze pokládají otázky a odpovědi na ně dává Boží Slovo, v pozdější části dialogu jsou pak povoláni k výkladu i sv. Petr a Pavel. Nejde tedy ani tak o mírový sněm národů, jako spíš o jednotlivce, kteří si přišli pro naučení k vyšší instanci. Může to vést až k dojmu, že celý spis je spíše apologií a výkladem křesťanského učení, případně misionářskou polemikou, než platformou pro hledání určité možnosti náboženského soužití.

Proti misionářskému výkladu *De pace fidei* však svědčí fakt, že Indovi, jako představiteli polyteizmu, je věnována jenom jedna krátká kapitola, ve které je velmi rychle a jednoduše přesvědčen o existenci jediného Boha. Pokud by jeho hlavním cílem bylo přesvědčit příslušníky ostatních náboženství ke konverzi, věnoval by více prostoru náboženstvím, jejichž nauka je velmi odlišná. Zatím polemice s judaismem a islámem, které jsou podle Kusánského křesťanství velmi blízko, by mělo být vzhledem ke konverzi věnováno pouze malé úsilí.

Proti apologickému vyznění svědčí pasáže, kde se věnuje svátostem a obřadům. V nich je jasně patrné, že je ochoten připustit různé odlišnosti, které jdou dost daleko od klasické křesťanské věrouky: „Pavel: Tam, kde shodu o způsobech nebude možno nalézt, budou národům dovoleny – při zachování víry a míru – jejich vlastní pobožnosti a ceremonie.“⁶⁰ Koneckonců sám Kusánský přímo píše, že nalezení jednotné víry má být prostředkem k ukončení náboženské persekuce a nikoli konečným cílem.⁶¹

Hlavním důvodem, proč mezi sebou nejednají přímo zástupci jednotlivých národů je Kusánský názor, že k dosažení vytouženého míru skrze přijetí zásad společné víry, bude třeba určitého Božího zásahu. V době, kdy se chystala další křížová výprava proti Turkům a osmanské síly se nezadržitelně valily na Balkán, bylo nereálné jakékoli jednání

⁶⁰ „Paulus: Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes – salva fide et pace – in suis devotionibus et ceremonialibus.“ *DPF*, kap. XIX; ods. 41; Hopkins, s. 654.

⁶¹ *DPF*, kap. II; ods. 9; Hopkins, s. 636.

založené pouze na touze po míru jednotlivých stran. Kusánský sdílel s Janem ze Segovie myšlenku na uspořádání takovéto muslimsko-křesťanské konference.⁶² Někteří autoři se domnívají, že *De pace fidei* může být reakcí a utopickou náhradou, za tuto neuskutečněnou konferenci.⁶³ Proti tomuto výkladu, ale svědčí zejména to, že *De pace fidei* bylo sepsáno předtím než Kusánský obdržel zmíněný dopis Jana ze Segovie popisující jeho plán na uskutečnění mírové konference.⁶⁴

V dialogu vystupuje celkem 17 národů, přičemž nejsilnější zastoupení mají katolíci (Angličan, Francouz, Němec, Španěl, Ital a Řek, zařadit sem můžeme i Čecha⁶⁵) následují muslimové (Arab, Peršan a Turek), křesťanské blízkovýchodní sekty (Armén, Syřan, Chaldec), polyteistický Ind, dále Mongol a Skyt s naivním monoteizmem.

Není překvapivé, že společné jádro všech náboženství, které se v debatě hledá, vykazuje největší podobnost se zásadami latinsko-katolické církve. Ovšem bylo by chybou se domnívat, že je to jenom záminka autora, která by měla přivést ostatní k této církvi, jak tvrdí například Zilynská.⁶⁶ Na několika místech můžeme vidět, že Kusánský

⁶² SCHWOEBEL, Robert H.: *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks* (dále SCHWOEBEL, R. H.: *Coexistence, Conversion, and the Crusade*.) *Studies in the Renaissance*, 12, 1965, s. 176-178.

⁶³ DALLMAYR, F.: *Desire and the Desirable: Nicholas de Cusa's Interfaith Imagination*. In *Religion and the Arts*, 12, 2008, s. 429.

Floss rovněž píše o nereálnosti celého projektu a spisu připisuje utopický ráz. Jako jeden z motivů uvádí i vynahrazení si zklamání z ne zcela úspěšných jednání s Čechy v letech 1451-52 a nepovedené unie z ortodoxní církvi z roku 1437. FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 145.

⁶⁴ Dopis je datován k 29. prosinci 1454, tedy zhruba rok po sepsání *De pace fidei*. Nikolaus von Kues - *Daten seines Lebens*. Institut für Cusanus-Forschung. <http://www.cusanus-portal.de/>. Citováno 8. 4. 2014.

⁶⁵ Otázkou je zdali Kusánského osobu Čecha máme ztotožnit s katolíkem nebo utrakvistou a pokud ano jestli by ho Kusánský řadil mezi katolíky.

⁶⁶ „Při bližším zkoumání však vidíme, že veškerý výklad směřuje k přesvědčení přítomných, že tato společná víra se má odvíjet na bázi křesťanství...“ a „Smyslem myšlenky „una religio in rituum varietate“ tedy není náboženská tolerance v moderním smyslu, nýbrž dokazování priority křesťanství jak z hlediska doby vzniku, tak i jeho významu.“ ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*, s 89.

Ačkoli je zjevné, že u Kusána rozhodně nejde o toleranci v moderním slova smyslu, která by vyžadovala i toleranci přímo jiného názoru, tedy i jiné víry – religio, stále jde o ustanovení určité dobové meze tolerance, minimálně na úrovni obřadů – ritus. Rozhodně v *De pace fidei* nejde o dokazování priority křesťanství z hlediska doby vzniku (tu má určitě judaismus a Kusánský ji nikde nezpochybňuje). Pochybná je i teze priority z hlediska významu – spíše jde o to, že křesťanství je nejvyš v novoplatónské hierarchii náboženství, že je nejpodobnější hledanému základu všech náboženství.

připouštěl možnost nejrozumnějších odchylek i od pravověrného katolicismu, pokud by to bylo v zájmu míru a jednoty.

„Nebot' jestliže tímto způsobem ostatní národy by přijaly víru od křesťanů a křesťané by přijali v zájmu míru obřízku od těchto národů, pak by měl mír lepší výsledky a lépe byl ustanoven.“⁶⁷

Důvody pro tuto podobnost není těžké najít, zejména jde o Kusánského přesvědčení, že katolické náboženství je kvalitativně nejbližší ideálnímu náboženství, protože je nejracionálnější a nejlépe dovršuje humanitu.⁶⁸ Dalším důvodem je kvantitativní převaha katolíků, protože i tady se Kusánský řídí heslem, že většina se má podříditi menšině. Na sněmu je totiž jasná převaha katolických národů – přitom většina z nich, nehraje v dialogu žádnou specifickou roli. Z toho lze vyvodit, že mají ilustrovat početní převahu katolíků nad příslušníky ostatních náboženství a dost možná reprezentují i největší blízkost katolického vyznání hledanému religio.

Pro Kusánského je důležité, že představitelé všech národů jsou věřící, protože víra je pro Kusánského nutnou podmínkou k tomu, aby mohly být řešeny konkrétní problémy pomocí racionální argumentace. Pro Kusánského je víra nutným předpokladem pro odhalení nejhlubších racionálních pravd, které jsou bez její přítomnosti nedosažitelné.⁶⁹ Na základě společného uznání víry jako předcházející rozumu⁷⁰ se teprve může jednat o konkrétních ustanoveních jednotlivých náboženství. Proto taky jako první problém řeší pojetí jediného Boha jako samozřejmého předpokladu každé náboženské víry. K tomuto pojetí se dostává skrze uznání existence jediné Moudrosti a její ztotožnění s Bohem.⁷¹

⁶⁷ „Sic enim aliae nationes a Christianis fide et Christiani ab ipsis ob pacem circumcisionem recipiendo, pax melius fieret et solidaretur.“ *DPF*, kap. XVI; ods. 60; Hopkins, s. 665.

⁶⁸ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 141.

⁶⁹ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 153.

⁷⁰ O Kusánského složitém, ale koherentním pojetí víry a rozumu píše HOPKINS, James: *Prolegomena to Nicholas of Cusas conception of the relationship of faith to reason* [online]. Dostupné na: < www.jasper-hopkins.info/cusafaith_reason-engl.pdf > Citováno 30. 4. 2014.

⁷¹ *DPF*, kap. IV – V.

Vzápětí se vypořádává s polyteismem⁷² a idolatrií,⁷³ aby plynule přešel k otázkám trojjedinosti Boha – to už je problém rozumový, který se proto snaží řešit zejména pomocí racionálních argumentů, a i z tohoto důvodu mu věnuje podstatně více místa.⁷⁴

Další rozsáhlou částí je argumentace na nejrůznější problémy spojené s naukou o Ježíši Kristu jako vtěleném Bohu.⁷⁵ Přestože se snaží ostatní přesvědčit pomocí rozumu, jeho argumentace není precizní po formální stránce. Argumenty v *De pace fidei* často využívají faktu, že jsou konstruovány k přesvědčení už věřících, nikoli nevěřících. Kusánský nestaví nějakou apriorní argumentaci, která by byla přesvědčivá pro každého, ale naopak využívá toho, co už všichni shromáždění sami uznávají.⁷⁶

Poslední část se vypořádává zejména s nejrůznějšími praktickými problémy, které se týkají konkrétních svátosti, obřadů a zvyklostí a právě zde jde nejlépe vidět, že Kusánský se snažil uplatnit opravdovou toleranci, alespoň co se týče jednotlivých rituálů. Nejlépe to jde vidět na příkladu eucharistie. Kusánský jasně tvrdí, že není důležitý samotný akt, ale víra:

„Eucharistie nesymbolizuje nic jiného než fakt, že v milosti Ježíše Krista obdržíme obnovující potravu věčného života, tak jako v tomto světě se doplňujeme prostřednictvím chleba a vody.“⁷⁷

I když je nemístné pokládat tuto nauku jako předchůdce reformačního chápání eucharistie, protože následuje důkladná obhajoba a vysvětlení transsubstantiační nauky, rozhodně nejde o ortodoxní pojetí svatého přijímání.⁷⁸

⁷² DPF, kap. VI.

⁷³ DPF, kap. VII.

⁷⁴ DPF, kap. VII. - X.

⁷⁵ DPF, kap. X. - XV.

⁷⁶ Kusánský počítá s nutností víry, nejde mu o konverzi, ale o *manuducere* – vedení za ruku. Podstatou konceptu „*manuducere*“ je vést příslušníky jiných náboženství k poznání přesnější pravdy. HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 13.

⁷⁷ DPF, kap. XVI; ods. 60.

⁷⁸ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 149; ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*, s. 86-87.

Závěr je poměrně náhlý a stručný. Potom, co byly vyloženy všechny výše zmíněné problémy, mudrcové zkoumali různé spisy starověkých autorů a došli k názoru, že všechny rozdílnosti leží v obřadech, nikoli v samotném uctívání jednoho Boha. Tak tomu bylo od počátků věků a všechny odchylky byly způsobeny působením Prince temnoty, který způsobil, že mnozí lidé nevěděli, co vlastně činí.⁷⁹ Potom, co „v nebeské doméně rozumu“⁸⁰ (a je důležité zdůraznit, že jenom tam), došlo k nalezení harmonie mezi náboženstvími, dostali mudrcové za úkol vrátit se zpět na zem, a vést své národy k jednotnému uctívání. Ti se pak měli sejít v Jeruzalémě na shromáždění a jménem celých svých národů „přijmout jedinou víru a ustanovit věčný mír.“⁸¹

Závěrečná pasáž spisu nemá vyznívat do ztracena, jak tvrdí Zilynská.⁸² Naopak spíše má podtrhovat utopičnost celého projektu, které si je Kusánský dobře vědom, a celý závěr opětovně zdůrazňuje úlohu Boha, bez jehož pomoci nemůže dojít k dosažení celosvětového míru. Závěr tedy představuje naplnění modlitby k Bohu z předmluvy.

4.1. Muslimové v *De pace fidei*

Výše již bylo zmíněno, že v dialogu je islám zastoupen představiteli tří národů – Arabem, Peršanem a Turkem. Přestože jde o poměrně malý počet, pokus o nalezení společného základu s islámem tvoří páteř celého spisu. Svědčí o tom i prostor, který je věnovaný problémům mezi islámem a křesťanstvím jako je ukřižování Krista a jeho chápání jako Syna Božího, pojetí Ráje nebo Triadická nauka. Mnoho z těchto témat je nadneseno příslušníky nemuslimských národů, ale i v těchto rozpravách se často mluví o muslimském náboženství.

⁷⁹ DPF, kap. XIX, ods. 68. Hopkins, s. 667

⁸⁰ „in caelo rationis“ DPF, kap. XVIII, ods. 63.

⁸¹ „unam fidem acceptent et super ipsa perpetuam pacem firment.“ DPF, kap. XIX, ods. 68.

⁸² ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*, s. 84.

Hlavní náboženství, které se v dialogu snaží sjednotit, jsou křesťanství a islám. Je to poměrně logické, protože Kusánského primárním cílem je zastavení náboženských konfliktů a kvůli neustálému postupu Osmanů na východě, byl islám rozhodně nejpalčivější hrozbou. K tomu se ještě přidává horlení za křížovou výpravu na západě.

Při své snaze o dosažení míru dokonce vysloví až nečekaně moderní, demokratickou myšlenku. Pavlovými ústy říká v kapitole věnované obřízce „Vzhledem k tomu, že větší část světa je bez obřízky a jelikož jsme došli k názoru, že obřízka není nutná, proto považuji za užitečné, kvůli zachování míru, aby se menšina přizpůsobila většině, se kterou by se sjednotila ve víře.“⁸³

Snahu o ukončení válečných konfliktů podporuje i Petrova odpověď na Peršanovu otázku, jak přimět Židy, aby uznali boží podstatu Ježíše Krista. Sv. Petr tam přímo říká: „Odpor Židů nebude mít dopad na ustanovenou harmonii. Jejich počet je malý a nebudou schopni ohrožovat celý svět silou zbraní.“⁸⁴

Na rozdíl od židů, muslimové takovouto hrozbu představují, a proto mnoho úsilí věnuje přesvědčování zástupců vyznávajících islám, že jejich vlastní muslimská nauka potvrzuje boží podstatu Ježíše Krista.

Arab

Jako první z příslušníků islámského náboženství nastupuje Arab. Je to logické, protože i u jiných postav postupuje Kusánský chronologicky. Celý dialog zahajuje Řek, který pravděpodobně symbolizuje starověké Řecko, za ním následuje Ital jako starověký Řím. Kusánský zde opětovně demonstroe svou příslušnost k humanistickému hnutí, s

⁸³ „Unde cum maior pars mundi sit sine circumcissione, attento quod circumcisio non est necessitatis, quod tunc se minor pars conformem faciat maiori parti, cui unitur in fide, ob pacem servandam opportunum iudico.“ *DPF*, kap. XVI;ods. 60; Hopkins, s. 665.

⁸⁴ „Haec tamen Iudaeorum resistentia non impedit concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt“ *DPF*, kap. XII; ods. 41; Hopkins, s. 654.

jejich úctou k starověké tradici. Arab jako příslušník národa, z kterého vzešel sám prorok Mohamed, tak dostává přednost před ostatními muslimskými zástupci.

Arab nejprve potvrdí, že souhlasí s výkladem o existenci jediné absolutní Moudrosti, která je cílem hledání všech filosofů. A mezi filosofy je tato pravda uznána velmi rychle a jednoduše. Fakt, že to byl právě Arab, kdo potvrdil vůbec nejzákladnější premisu celého hledání společného náboženství, dokládá primární roli islámu v celém dialogu. Arab poté začne nastiňovat problémy, které na uskutečnění projektu společného základu víry v pozemském mezi obyčejnými lidmi vidí.

Nejprve se zeptá, jak postupovat při vyvracení polyteistických náboženství. Tento problém je vyvrácen prakticky stejným způsobem, jako byla dokazována existence jediné Moudrosti. Slovo totiž vysvětluje, že víra ve více bohů implicitně předpokládá existenci vyššího, jedinečného principu božství, skrze který jednotliví bůžkové získávají své označení.⁸⁵ Kusánský zde jasně předvádí svou příslušnost k linii novoplatónský filosofů, protože tento výklad napodobuje nauku o participaci z Jedna.

Druhý problém přednesený Arabem se týká uvedení tohoto názoru do praxe: „Ale bude těžké odstranit uctívání bohů. Protože lidé mají za jisté, že tito bohové jim poskytují za uctívání pomoc a následovně se přiklánějí k těmto bohům kvůli své vlastní spáse.“⁸⁶

I tento problém Slovo vysvětlí během pár vět. Pokud lidé správně pochopí výše zmíněnou nauku, tak jistě nebudou hledat spásu u menších bohů, kteří vše co dokážou, dokáží pouze skrze jednoho, který je Spasitelem. Po správném vysvětlení spásy nebude mít nikdo problém s uctíváním jediného Boha.⁸⁷

Arabovy otázky týkající se odvracení od polyteismu vyjadřují islámskou úzkost ohledně uctívání jediného Boha, té si povšiml i Kusánský a v této rozpravě ji využil jako

⁸⁵ *DPF*, kap. VI; ods. 17; Hopkins, s. 640.

⁸⁶ „sed tollere culturam deorum erit grave. Nam populus suffragia sibi ex cultura praestari pro certo tenet et inclinatur ob hoc pro sua salvatione ad illa numina.“ *DPF*, kap VI, ods. 18; Hopkins s. 641.

⁸⁷ *DPF*, kap VI, ods. 18; Hopkins, s. 641.

zbraň proti polyteismu. Byl si ale zároveň velmi dobře vědom, že odtud také pramení největší rozpor s křesťanstvím. Tuto otázku ale ponechal ostatním představitelům v dialogu.

Peršan

Druhou muslimskou postavou je zástupce Persie a jeho otázka je rovněž příznačná. Ptá se po vysvětlení Krista jako vtěleného slova:

„Na tomto místě vystoupil Peršan a řekl: Pokud Petře, Slovo Boží je Bůh, jak je potom možné, že bůh, který je neměnný stal člověkem? Stvořitel stvořeným? Protože skoro všichni z nás, kromě několika málo v Evropě, popírají tuto možnost.”⁸⁸

Tato otázka nám představuje jeden ze zásadních problémů, který Kusánský vnímal ve vztahu křesťanství s islámem- tedy chápání Ježíše Krista jako Syna Božího. Muslimové totiž Kristovo Božství popírají, neboť v něm vidí přechod k polyteismu, podobně jako je tomu v případě Boží trojice.

Petr, který se jal vysvětlovat tyto věci na místo Slova, se potom snaží dokázat, že říct o Kristu, že je to Slovo Boží, nutně také znamená přiznání jeho božské přirozenosti.

„Ale jak vy všichni, kteří uctíváte zákon Arabů, říkáte a správně, že Kristus je Slovo Boží, nutně vyznáváte, že je také Bohem samotným.”⁸⁹

Jenže to Peršanovi nestačí, protože podle něj to nutně neznamená, že je Kristus Bůh. Hlavně proto, že by z toho vyplývalo výše zmíněné mnohobožství, protože na Boží přirozenosti se podílí více osob. V následujících odstavcích Petr představuje několik metafor, které mají Peršanovi přiblížit tuto nauku. Využívá faktu, že muslimové o Kristu

⁸⁸ „Hic Persa locutus est dicens: «Petre, Verbum Dei est Deus. Quomodo Deus, qui est immutabilis, fieri posset non Deus sed homo, creator creatura? Negamus enim hoc paene omnes, paucis in Europa demptis” *DPF*, kap. XI, ods. 30; Hopkins s. 649.

⁸⁹ „Sed cum vos omnes qui legem Arabum tenetis, dicatis Christum esse Verbum Dei – et bene dicitis –, necesse est et quod fateamini ipsum Deum.” *DPF*, kap XI, ods. 30; Hopkins 649.

tvrdí, že je největším prorokem a následují metafory s královstvím, dědicem a adopcí.

Celý výklad je zakončen:

„Proto měl říct, že v Kristu se spojila lidská a božská přirozenost takovým způsobem že lidská podstata nijak neovlivňuje tu božskou ale je s ní neodlučitelně spjata.“⁹⁰

Přestože Peršan po tomto vysvětlení přijímá tuto nauku, dožaduje se ještě dalších příkladů, které by celou věc ještě více projasnily. A Petr podává další vysvětlení skrze moudrost a nejvyšší umění. Peršanovi to ale stále nestačí, protože se mu toto sjednocení jeví jako sjednocení díky milosti a tohoto sjednocení mohou dosáhnout přece všichni lidé, poskytne-li jim Bůh milost. A tak Petr uvádí další vysvětlení pomocí rozdílu mezi kontrahovanou a rozvinutou moudrostí, pomocí prohlášení Koránu, že Kristus je nejvznešenější člověk a nakonec použije přirovnání k magnetu. Posledním argumentem jsou zázraky vykonané Kristem, a které jsou zapsány i v Koránu:

„Sekta Arabů, která je velká, stále uznává, že Kristus vzkřísil mrtvé a stvořil ptáky z hlíny. A je tam ještě mnoho dalších věcí, které jasně uznávají ... že udělal Kristus.“⁹¹

Poznámka o velikosti sekty arabů, zde není umístěna beze smyslu, neboť na konci odstavce najde uplatnění, když Petr vysvětluje, proč není problém, že židé touto argumentací nemusí být přesvědčeni:

„Tento odpor židů nebude mít dopad na harmonii, protože jich je malý počet a nebudou schopni ohrozit celý svět silou zbraní.“⁹²

Z rozsahu je vidět, že Kusánský považuje tuto otázku za klíčovou pro nalezení společného náboženství a rozhodně není náhodou, že ji řeší právě s představitelem

⁹⁰ *DPF*, kap. XI, ods. 35; Hopkins s. 651.

⁹¹ „Adhuc Arabum secta, quae magna est, fatetur Christum mortuos resuscitasse et de luto volatilia creasse, et multa alia quae Iesum Christum tamquam ... expresse fecisse confitentur.“ *DPF*, kap. XII, ods. 41; Hopkins s. 654.

⁹² „tamen Iudaeorum resistentia non impedit concordiam. Pauci enim sunt et turbare universum mundum armis non poterunt.“ *DPF*, kap. XII, ods. 41; Hopkins s. 654.

islámu. Podporuje to i fakt, že k vysvětlování často používá výroky Koránu, které mohou pomoci přesvědčit jenom muslimy a pro následovníky ostatních náboženství nemají žádnou přesvědčovací hodnotu.

Turek

Posledním muslimem, který předstoupí na nebeském koncilu, je Turek, který završuje chronologickou posloupnost muslimských představitelů. Turci jsou totiž pro Evropany rozhodně nejmladším etnikem vyznávajícím islám. Je překvapivé, že Turkovi věnoval Kusánský poměrně málo prostoru a i jím přednesený problém je snadno a rychle vyřešen. To se může zdát v protikladu k narativní konstrukci z úvodu, kdy Kusánský uvádí, že mu byla vize seslána jako odpověď na pád Konstantinopole do rukou osmanských Turků. Možná to má co dělat s humanistickým přesvědčením, že starověkým autorům by měla být věnována větší pozornost než soudobým, možná Kusánský nepovažoval Turky za národ, který by představoval nějakého velkého protivníka společnému základu náboženství na doktrinní rovině. Také to může být pouze proto, že už na něj žádné větší téma jednoduše nezbylo z důvodů chronologického postupu popsaného výše. Ovšem zvláštní je, že v *Cribratio Alkorani* nazývá muslimy neustále Arabi, přestože většina soudobých autorů v polemikách kritizovala přímo Turky.

V každém případě ale i téma, které nastolí Turek, má jasnou návaznost na křesťansko-muslimský dialog. Turek chce vyjasnit otázku ukřižování a smrti Krista, protože Korán Kristovu smrt na kříži popírá.

„Co se týká popírání Kristova ukřižování židy, vypadá to, že to dělají z důvodů povznesení Krista, protože předkládají, že takoví lidé nemohli mít moc nad Kristem. Ale

povšimni si historických zpráv, které jsou nespočetné a kázání Apoštolů, kteří kvůli pravdě zemřeli, jistě by mělo být uvěřeno, že Kristus zemřel tímto způsobem.“⁹³

Zaprvé je zde jasně vidět, že Kusánský opravdu přistupuje k islámu s tolerancí, snaží se učení Koránu vyložit, podle svého nejlepší vědomí. Místy dokonce působí jako apologet islámu, neboť se snaží Korán vyložit v co možná nejlepším světle. Díky tomu, lze i tento problém vyřešit velmi snadno, stačí totiž Turkovi vysvětlit, že ukřižování Krista neznamena jeho ponížení.

„a ohledně Království on tvrdil věci, které nemohly být lépe dokázány než svědectvím jeho vlastní krve. Proto, aby ukázal, že je nejposlušnější Boha Otce a aby dodal úplnou jistotu pravdě, kterou On sám vyhlášoval, zemřel tou nejhorší možnou smrtí, aby žádný člověk neodmítl pravdu.“⁹⁴

Jakmile muslimové pochopí, že Kristus se sám dobrovolně podrobil nejhorší možné smrti, aby uposlechl Boha-Otce a dokázal tak možnost vzkříšení, přestanou popírat jeho ukřižování.

4.2. *Islám u zástupců nemuslimských národů*

Muslimské náboženství je často zmíněno i u výkladů zástupců jiných národů, což jen dokládá tezi o primárním postavení muslimů pro úspěšnost pro ustanovení náboženského míru. Slovo například připomíná, když vykládá trojiční nauku Židovi, že i

⁹³ „Et quod negant ipsum a Iudaeis crucifixum, ad reverentiam Christi ista dicere videntur, quasi tales homines in Christum nullam potestatem habuissent. Sed attende quomodo historiis illis, quae sunt multae, et praedicationi apostolorum, qui pro veritate mortui sunt, merito credi debet, scilicet Christum esse sic mortuum.” *DPF*, kap XIV, ods. 47, Hopkins s. 657.

⁹⁴ “et ea de illo regno dixit quae melius per ipsum probari non poterant quam in testimonio sanguinis sui. Unde, ut esset oboedientissimus Deo patri et pro veritate quam annuntiabat omnem certitudinem offerret, mortuus est, et orte turpissima, ut omnis homo hanc non refutaret veritatem recipere” *DPF*, kap. XIV, ods. 47; Hopkins s. 658.

arabové⁹⁵ popírají Trojici. Patrně proto, aby bylo zcela jasné, že následující výklad se týká jak židovství, tak islámu.⁹⁶ Na konci kapitoly to znovu připomíná, když vysvětluje, že pomocí Trojice lze lépe vysvětlit tvrzení Koránu, že Bůh má ducha a Slovo.⁹⁷

Chaldejec během triadického výkladu připomíná, že arabové odmítají, že by Bůh mohl mít syna, který by se podílel na jeho božské přirozenosti.⁹⁸ Obsáhle se mluví o muslimské nauce o Ráji v rámci výstupu Němce, který se ptá na sjednocení představ posmrtného života. Zde je vysvětleno, že v Království nebeském bude samozřejmě intelektuální odměna a že Korán je v tomto ohledu třeba chápat obrazně.

„Jak by mohli být šťastni, kdyby tam dostali věci, které nechtějí ani tady? Korán tvrdí, že tam jsou velmi krásné černé panny, s očima které jsou velmi velké a s velmi bílým bělmem. Ale ani na tomto současném světě by si žádný Němec, dokonce ani ten který podléhá tělesným neřestem, nepřál takovéto panny.“⁹⁹

Není přece možné, aby se v Nebeském království souložilo, když souložení Arabové zakazují i ve svých mešitách, protože je to nehodné posvátného místa. A jen těžko mohou považovat chrám za posvátnější místo než Ráj.¹⁰⁰

Arabové jsou zmíněni v části věnované Syřanovi, který se snaží dále rozvíjet christologické téma. Uvádí, že židé a arabové přijmou Kristovu dvojí přirozenost, protože o něm tvrdí, že je „zástupce všech národů“ a mesiáš. Významná je závěrečná pasáž, která opětovně upozorňuje na důležitost islámu pro sjednocení náboženství:

⁹⁵ Slovo arabové schválně uvádím s malým počátečním písmenem, abych odlišil araba jako příslušníka etnika/náboženství od postavy Araba vystupující v dialogu, podobně je tomu i u ostatních příslušníků náboženství.

⁹⁶ *DPF*, kap. IX, ods. 26; Hopkins s. 646.

⁹⁷ *DPF*, kap. IX, ods. 26; Hopkins s. 646-647.

⁹⁸ *DPF*, kap. VIII, ods. 24; Hopkins s. 645.

⁹⁹ „quomodo erunt illi felices, si assequuntur ibi quae hic nollent habere? Dicit in Alchorano virgines pulcherrimas nigras reperiri, cum oculis habentibus albuginem albissimum et magnum; nullus Alamanus in hoc mundo, etiam vitiis carnis datus, tales appeteret.“ *DPF*, kap. XVI, ods. 51, Hopkins s. 660.

¹⁰⁰ *DPF*, kap. XVI, ods. 51, Hopkins s. 660.

„Je dostatečné když jak arabové, tak křesťané, stejně jako ostatní, kteří nesou svědectví ve své krvi, na základě skutků, které byly o něm předpovězeny a které nadlidsky vykonal během pobytu na tomto světě, dosvědčí, že On přišel.”¹⁰¹

Kromě toho, že Kusánský opětovně dává sjednocení s muslimy přednost před příslušníky ostatních sekt, je důležité si povšimnout i toho, že arabové jsou počítáni mezi ty, kteří nesou svědectví v krvi. Jako by Kusánský naznačoval, že i oni jsou zahrnuti do dědičné úmluvy Abrahamovy, což ale později v *Cribratio Alkorani* vehementně popírá.¹⁰² Svědectví křesťanů a arabů ohledně Kristovy vznešenosti a zázraku vzkříšení mrtvých je opětovně použito v dialogu s Tatarem.

¹⁰¹ „Sufficit quod tam Arabes quam Christiani, atque alii qui testimonium in sanguine suo perhibuerunt, testificentur per ea, quae prophetae de ipso locuti sunt et quae dum esset in mundo super hominem operatus est, eum venisse.” *DPF*, kap. XIII, ods. 44, Hopkins s. 655-656.

¹⁰² Viz. *CA III*, kap. XI, která to popírá už ve svém názvu - Contra id, quo lex Alkorani sit lex Abrahae

5. Cribratio Alkorani¹⁰³

Spis sepsaný v letech 1461-1462 je členěn na tři knihy rozdělené do celkem 51 kapitol, přičemž v každé rozebírá jednu konkrétní otázku. Nepostupuje tedy chronologicky, ale tematicky. A jeho práce je velmi pečlivě členěna, navzdory tomu, že se v předmluvě omlouvá za nedostatečnou přehlednost své práce.¹⁰⁴ Na začátek celého spisu představí výklad obsahu Koránu výklad podle arabských mudrců a až teprve potom přichází obsah Koránu z hlediska křesťanského stanoviska, které je samozřejmě kritické.¹⁰⁵ Jeho postup svou důkladností připomíná scholastické sumy mnohem více než lehký styl humanistického dialogu *De pace fidei*.

Cribratio začíná s velkou pravděpodobností fiktivním vyprávěním. V předmluvě totiž Kusánský mluví o obchodníku Baltazarovi z Lupary, ten mu vyprávěl o učeném Turkovi, který v Peře tajně studoval evangelium sv. Jana. Ten spolu s dvanácti vzdělanci chtěl po Kusánském tajný převoz do Říma, aby mohli být papežem řádně zasvěceni do katolické nauky. Naneštěstí před odjezdem vypukl mor a muslimský učenec se jím nakazil a zemřel, protože byl správce nemocnic.¹⁰⁶ Účelem tohoto vyprávění je podpořit údajný výrok výše zmíněného Baltazara, že „všichni jejich učenci milují evangelium nadevše a dávají mu přednost před jejich vlastní knihou zákonů.“¹⁰⁷

¹⁰³ Odvozeno z latinského slovesa *cribrare*, což znamená prosívat. Tedy jde o metaforu, kterou se Kusánský snaží naznačit, že mu jde o oddělení zrna od plev, pravdy obsažené v Koránu, od nánosů mylných výkladů. Hopkins překládá jako *Scrutiny of Coran*, tedy Podrobné zkoumání Koránu. Já se přikláním k Flossovu návrhu - Očištění Koránu. Pro větší jasnost a přesnost i v tomto případě v celé práci používám latinský název.

¹⁰⁴ „Hinc ignoscendum mihi, si non videbor undique congruum ordinem tenere, quando confusissimi libri continentiam discuto.“ *CA Alius Prologus*, ods. 16; Hopkins s. 971.

¹⁰⁵ HOPKINS, James: *The Role of pia interpretatio in Cusanus Hemreutical Approach to Quran* (dále HOPKINS, James: *The Role of pia interpretatio*). In Týž: *Miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis 1994, s. 41.

¹⁰⁶ *CA Prologus*, ods. 3; Hopkins s. 966.

¹⁰⁷ „saepius mihi rettulit omnes doctos eorum evanelium valde amare et libro legis eorum praefearre.“ *CA Prologus*, ods. 3; Hopkins 966.

Tato myšlenka, že muslimští mudrci v Koránu odhalili skryté pravdy evangelia, se v celém spisu ještě několikrát objevuje znovu a tvoří jeden ze základních prvků ospravedlňujících specifický hermeneutický přístup Kusánského ke Koránu.

Cribratio Alkorani je na první pohled oproti *De pace fidei* vedeno v mnohem polemičtějším duchu. Celý spis je věnovaný papeži Piovi II., jenž „celou svou kariéru vytrval v nenávisti k Turkům a považoval islám za bezbožnou nápodobu náboženství, dílo Satanovo nebo jeho pohůnků“,¹⁰⁸ a věnoval tolik úsilí k uspořádání velké křížové výpravy proti osmanskému sultánovi.¹⁰⁹ Kusánský Piovi dává za vzor

„svatého papeže Lva, vašeho předchůdce, který zapudil nestoriánské kacířství skrze apoštolského ducha, andělskou schopnost a božskou výřečnost a vy ukazujete vzestup tohoto stejného ducha, stejnou schopnost a výřečnost, že Mohamedova sekta, **která vykazuje stejné chyby**, má být zapuzena.“¹¹⁰

Jako by Kusánský podsouval papeži myšlenku, že z islámu mají být odmítány ty myšlenky, ve kterých navazuje na Nestoria. Zároveň se tady silně ozývá tradice polemik, neboť v nich byl islám často chápán jako křesťanská hereze. Velký vliv má samozřejmě i samotná forma *Cribratio Alkorani*, protože nejde o nějaký fiktivní, utopický sněm mudrců na nebesích.

Když Kusánského srovnáme s ostatními tvůrci podobných spisů, zjistíme, že u něj vyvažuje apologický tón vůči islámu tón kritický. Dokonce na několika místech nechává zaznít i argument protistrany v různých dialogických vsuvkách.¹¹¹ Navíc Kusánský se

¹⁰⁸ SCHWOEBEL, R. H.: *Coexistence, Conversion, and the Crusade*, s. 180.

¹⁰⁹ Pius II. i autorem slavného dopisu sultánovi Mehmedu II., ve kterém mu nabízí uznání za Byzantského císaře, pokud přijme křest z jeho rukou. Více o tomto dopis a vztahu mezi Kusánským a Piem II. v samostatné kapitole.

¹¹⁰ „sancti Leonis papae praedecessoris tui Nestorianam haeresim apostolico spiritu, angelico ingenio divinoque eloquio damnantis tu Mahumetanam sectam de illa exortam eodem spiritu, pari ingenio facundiaque aequali erroneam eliminandamque ostendes,“ *CA Prologus*, ods. 1; Hopkins, s. 965. Zvýraznění přidáno.

¹¹¹ Jako příklad lze uvést námitky Araba uvozené takto: „Dicit fortassis aliquis Arabs“. *CA II*, kap. I, odst. 87; Hopkins s. 1014.

snaží interpretovat Korán nejenom jako neodporující Písmu, ale zároveň i jako vnitřně nerozporný.¹¹²

Kusánský se rozhodně snažil přistupovat ke Koránu co možná nejpoctivěji, svědčí o tom i fakt, že se snažil Kettonův překlad opravit porovnáváním různých rukopisných verzí latinského překladu.¹¹³ Rovněž měl velkou snahu vycházet z co nejvíce zdrojů a nespolehal se jen na žánr polemik a spisů obsažených v Toledské kolekci. I proto Kusánský zmiňuje, že existují odlišné verze Koránu na východu a západu a že Korán byl sepsán apokryfně, po Mohamedově smrti.¹¹⁴

Přes veškerou snahu se mu ale nepodařilo většinu chyb z Kettonova překladu vymýtit.¹¹⁵ Pokud se Kusánský dopouští chyb při interpretaci, není to většinou z nedostatku pochopení pro Korán, ale spíše z jeho přehnané snahy nalézt v Koránu za každou cenu pravdy evangelia.¹¹⁶ Jedním z těchto výkladů, kdy skrze Kettonův překlad Kusánský interpretuje Korán sice nesprávně, ale za účelem jeho pozitivního výkladu je místo, kde čte, že Kristus je „vir bonus et optimus et facies ommnium gentium in hoc futuroque saeculo“¹¹⁷. Toto potom používá k důkazu, že Korán uznává Krista jako Syna Božího.¹¹⁸ Další neoprávněnou interpretací kvůli překladu je tvrzení, že Korán přisuzuje Kristovi stejnou Moudrost, jako má Bůh sám. Nehledě na nepřesný překlad, rovněž mlčky opomíjí rozdíl mezi Kristem majícím sapiens a Bohem, který je sapiens

¹¹² HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 21-22. Je ale na místě podotknout, že Kettonův překlad nemusel být tak zavádějící jak ho popisuje Hopkins. Thmoas Burman se totiž snaží Kettovo práci hájit na základě faktu, že do svého překladu zapracoval i výklad na základě hadith. BURMAN, Thomas E: *Reading the Qurān*, s. 40-41.

¹¹³ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 96-8.

¹¹⁴ CA I, kap. I, ods. 20-21; Hopkins s. 974.

¹¹⁵ Příklady uvádí HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 16-17.

¹¹⁶ HOPKINS, James: *The Role of pia interpretatio*, s. 42.

¹¹⁷ „je to muž dobrý a nejlepší a zástupcem všech národů jak v tomto věku, tak i v budoucím“ CA I, kap. XIX; Hopkins s. 1001-1002.

¹¹⁸ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 15.

absoluta.¹¹⁹ Kusánský se tak v zápalu pia interpretatio opomíná i logickou koherenci svého vyvozování.

To ale neznamená, že by se v *Cribratio Alkorani* neobjevilo mnoho útoků převzatých z tradice děl starších nebo Kusánského vlastních. Tvrdou kritiku zaměřil na etické učení Koránu a hlavně na morálku samotného Mohameda. Podle Kusánského byly rozpory nikoli teologické ale víceméně praktického a etického rázu.

5.1. *Pia Interpretatio*

Základním cílem pojednání je podobně jako v *De pace fidei* hledání společného základu obou náboženství. Aby svého cíle dosáhl, musí se Kusánský vypořádat s dalšími třemi hlavními problémy – s pasážemi, kde Korán odporuje Bibli, kde protirečí sám sobě a s místy, kde Mohamed mluví vágně a ambivalentně, aby oslovil co nejširší publikum.¹²⁰ K tomu slouží Kusánského hermeneutický přístup ke Koránu, tzv. pia interpretatio (zbožná interpretace).

Někteří autoři jako Frederick Burgevin nebo Nicholas Rescher tento postup nebrali v úvahu nebo jeho úlohu v celém spise značně podcenili. Proto třeba Burgevin může tvrdit, že *Cribratio Alkorani* je plně protichůdných tvrzení.¹²¹ I když logická koherentnost Kusánského spisu není perfektní, jím uváděné příklady pramení z faktu, že na tato tvrzení neaplikoval pia interpretatio.¹²²

Hermeneutika pia interpretatio má podle Hopkinse dvě základní části. První lze vysvětlit tak, že v momentech, kdy text Koránu explicitně odporuje Písmu svatému, je

¹¹⁹ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 16.

¹²⁰ HOPKINS, James: *The Role of pia interpretatio*, s. 44.

¹²¹ RESCHER, Nicholas: *Nicholas of Cusa on the Quran. A Fifteenth - Century Encounter with Islam* (dále RESCHER, Nicholas: *Nicholas of Cusa on the Quran*). *The Muslim World*, 55, 1965, č. 3, s. 195-202; BURGEVIN, Frederick H.: *Cribratio Alchorani: Nicholas Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of His Philosophy of Religion* (dále BURGEVIN, Frederick H.: *Cribratio Alchorani: Nicholas Cusanus's Criticism* . New York, 1969.

¹²² HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 24-26

třeba začít hledat implicitně obsažené pravdy. Podle Kusánského totiž lze i v těchto, na první pohled protikladných tvrzeních, nalézt společnou pravdu, pokud jsou správně pochopeny. Odpověď na druhou část problémů je méně sofistikovaná, má se aplikovat tehdy, když nalezneme takovýto nesoulad nebo nesrozumitelnost ve vlastním výkladu Koránu. V ten moment je totiž podle Kusánského třeba brát Korán tak, jako by vyjadřoval pravdy obsažené v Bibli.¹²³

Proto píše, že „nebude problém najít v Koránu pravdy evangelia, přestože Mohamed byl od pravd evangelia vzdálen.“¹²⁴ Pravda je částečně vyslovená a částečně implicitně myšlená, ale spíše než díky Mohamedovi, tak jemu navzdory: „Protože Mohamed neusiloval o slávu Boha nebo spasení lidstva, ale o spíše o svou vlastní slávu.“¹²⁵

U tohoto ale Kusánského pochopení pro Korán nekončí, protože formuluje ještě jakousi nadstavbu. Na mnoha místech je totiž možno pravdy křesťanství odhalit, pokud pochopíme pravý, skrytý záměr autora Koránu, kterým je podle Kusánského samozřejmě Mohamed.¹²⁶ Tento přístup by nebyl zcela bezprecedentní, James Hopkins připomíná jeho použití Maimonidem, který se bál, aby jeho myšlenky nebyly nesprávně pochopeny a tak je ukryl do protikladných tvrzení, ve kterých se mohou vyznat jen poučení metafyzici.¹²⁷

Kusánský tento svůj mírný, optimistický přístup vyžadující po čtenáři značné předporozumění a reinterpetaci textu Koránu vysvětluje v předmluvě. Pro takovéto chápání poskytuje zajímavý filosofický argument, založený na vyložení toho, co automaticky předpokládá jakékoli náboženství nebo uctívání Boha. Podobně postupoval

¹²³ HOPKINS, James: *The Role of pia interpretatio*, s. 41.

¹²⁴ "Non igitur erit difficile in Alkorano reperiri evangelii veritatem, licet ipse Mahumetus remotissimus fuit a vero evangelii intellectu." *CA Alius Prologus*, ods. 16; Hopkins, s. 971.

¹²⁵ „Mahumeto vero non dei gloriam et hominum salutem sed gloriam propriam quaerente.“ *CA Prologus*, ods. 10; Hopkins, s. 969.

¹²⁶ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani*, s. 22.

¹²⁷ Tamtéž, s. 25.

Kusánský už v *De pace fidei*, jenom na místo jediné Moudrosti, kterou uznává každý filosof, k tomu používá pojem Dobra, po kterém touží každá duše. Toto Kusánský bez nějaké větší argumentace přijímá jako základ svého postupu: „Toto je zřejmé každému, kdo má porozumění.“¹²⁸

V tomto světě se ale musíme na posmrtné přijetí Dobra připravovat tím správným způsobem. Jednu cestu k přijetí Dobra ustanovil Mojžíš, Kristus tuto cestu povznesl a rozšířil a nakonec jako poslední z velkých proroků přišel Mohamed. Ten se ji pokusil zjednodušit tak, aby byla pochopitelná pro každého, dokonce i pro uctíváče model.¹²⁹ Kusánský zde vychází z tvrzení, které se objevuje v Koránu, že totiž Bůh vyslal každému národu jeho proroka.¹³⁰

Kusánský ale nezapomíná ani na ostatní náboženství, výše uvedená jsou pouze nejznámější. Existuje i mnoho jiných způsobů podaných různými mudrci.¹³¹ Vzhledem k tomu, že Mojžíš i Mohamed byli obyčejní lidé, nemohli doopravdy spatřit toto Dobro, které je Bohem, a tím pádem ani předat ostatním správnou cestou k jeho nalezení. Avšak Ježíš Kristus, jehož příchod byl předpovězen Mojžíšem, zvěstoval tuto cestu nejdokonaleji – „**jak dosvědčuje také Mohamed.**“¹³²

Pro pia interpretatio má ale i mnohem méně esoterický argument. Patrně nejčastěji opakovaným motivem Cribratio Alkorani je neustálé upozorňování na fakt, že Korán na mnoha místech tvrdí, že uznává předchozí proroky a zákony. Je to logické, protože tato místa dokládají oprávněnost tohoto neobvyklého hermeneutického přístupu. Korán tak dává jasně najevo, že pokud je něco nejasné nebo si Korán někdy protiřečí, je třeba se obrátit na starší zjevení.

¹²⁸ „Haec sic se habere cuique intellectum habenti clarum est.“ *CA Prologus*, ods. 7; Hopkins, s. 967.

¹²⁹ „Moyses quidem descripsit unam, sed non est ab omnibus recepta nec intellecta. Christus illam illuminavit et perfecit multis tamen adhuc incredulis remanentibus. Mahumetus eandem viam, ut ab omnibus etiam idolatris reciperetur, faciliorem describere nisus est.“ *CA Prologus*, ods. 7, Hopkins, s. 967.

¹³⁰ *CA Alius Prologus*, ods. 27, Hopkins, s. 978

¹³¹ *CA Prologus*, ods. 7; Hopkins, s. 968.

¹³² „attestante etiam Mahumeto“ *CA Prologus*, ods. 9; Hopkins, s. 968. Zvýraznění přidáno.

„Obrátme se i k objasnění Trojice, kterou zbožně uctíváme a ukažme, že zbožnou interpretací Korán neodporuje Trojici v tom smyslu, jakým se o ní mluví v evangeliu.“¹³³

Podle Kusánského Mohamed nepíše nic proti Trojici ani proti příchodu Mesiáše v podobě Krista, ale pouze proti pluralitě Bohů. „Proto nebude těžké nalézt v Koránu pravdy evangelia, přestože Mohamed sám byl velmi daleko od správného pochopení evangelia.“¹³⁴

„Proto je obzvlášť absurdní, když Arabové pronásledují následovníky evangelia z toho důvodu, že evangelium podle jejich chápání nesouhlasí s Koránem. Jednají totiž proti Koránu, když pronásledují věřící a s nimi i evangelium, které je schvalováno Koránem.“¹³⁵

Do svého interpretačního schématu se Kusánský snaží napasovat tvrzení Koránu často příliš násilně. Jako příklad může posloužit 5. kapitola III. knihy, kde rozebírá tvrzení naznačující, že Bůh Koránu je Mohamedův sluha.¹³⁶

Kusánský představuje několik faktorů, které způsobily odchylky Koránu vůči křesťanskému náboženství. Ty mohly vzniknout kvůli Mohamedově nevědomosti, úpravám Mohamedova zjevení, snaze přesvědčit nevzdělané Araby aby upustili od modloslužebnictví, ukrytí pravdy evangelia, tak aby je objevili pouze moudří. Správnou aplikací pia interpretatio na Korán je možné tyto odchylky odhalit a uvést na správnou míru.

¹³³ „accedamus ad elucidationem trinitatis, quam in divinitate colimus, et ostendamus Alkoranum pia interpretatione non contradicere trinitati, modo quo nos de ipsa loquimur, qui evangelio inhaeremus.“ *CA II*, kap. I, ods. 86; Hopkins s. 1014.

¹³⁴ „Non igitur erit difficile in Alkorano reperiri evangelii veritatem, licet ipse Mahumetus remotissimus fuit a vero evangelii intellectu.“ *CA Alius Prologus*, ods. 16; Hopkins, s. 971.

¹³⁵ „Absurdum est igitur valde Arabes persequi evangelii observatores ex eo capite, quia cum eorum Alkorano secundum ipsorum intellectum non concordat. Faciunt enim contra Alkoranum in eo, quod persequuntur credentes et in ipsis evangelium in Alkorano approbatum.“ *CA II*, kap. XIII, ods. 121; Hopkins s. 1029.

¹³⁶ „Quod deus Alkorani videatur minor omnibus rebus et servus Mahumeti atque eius conceptus.“ *CA III*, ods. 176; Hopkins, s. 1064.

Mohamedova nevědomost

Tento prvek Kusánský přímo popisuje na konci prvního prologu následujícím způsobem:

„Mým cílem je, za předpokladu Kristova evangelia, prozkoumat knihu Mohameda a ukázat, že dokonce i v ní je obsaženo a jejím prostřednictvím je potvrzeno evangelium, tam kde potvrzení potřebuje a kdekoli nesouhlasí, je tento nesouhlas způsoben Mohamedovou nevědomostí, z níž vzešel jeho zvrhlý záměr.“¹³⁷

Je zde jasně vidět, že Kusánský připisuje chyby a vnitřní nekonzistenci Koránu na vrub Mohamedovy nevědomosti a nedostatečné znalosti Evangelia. Tedy nikoliv zlé vůli, opovrhování Novým zákonem, zvrhlosti nebo posedlosti ďáblem tak jako tomu bylo u mnoha jiných autorů.¹³⁸ Navíc se Kusánský snaží tuto Mohamedovu nevědomost i omlouvat – Mohamed se totiž setkal pouze s nestoriánskou herezí a považoval ji za jediný výklad křesťanské nauky.¹³⁹ Mohamed nemohl číst evangelium v originále, neboť neznal jeho jazyk a žádný překlad do arabštiny tehdy patrně neexistoval.¹⁴⁰ Kusánský si toho byl velmi dobře vědom a v *Cribratio Alkorani* na to upozorňuje.¹⁴¹

Momenty, kdy je Mohamedovi vytýkána nevědomost, není třeba brát nezbytně negativně, naopak mohou Mohamedovy výstřelky spíše zlehčovat. Tam kde Mohamed nabádá k chování proti smyslu evangelia, tak nečiní úmyslně, ale pouze proto, že neví, jak to má správně být. Podle Kusánského tomu ani jinak být nemůže: „Musíme věřit, že

¹³⁷ „Intentio autem nostra est praesupposito evangelio Christi librum Mahumeti cribrare et ostendere illa in ipso etiam libro haberi, per quae evangelium, si attestatione indigeret, valde confirmaretur, et quod, ubi dissentit, hoc ex ignorantia et consequenter ex perversitate intenti Mahumeti evenisse.“ *CA Prologus*, ods. 10; Hopkins, s. 969.

¹³⁸ BURGEVIN, Frederick H.: *Cribratio Alchorani: Nicholas Cusanus's Criticism*, s. 30-31.

¹³⁹ *CA I*, kap. IV, ods. 3; Hopkins s. 980.

¹⁴⁰ *Korán* (dále *Korán*). Hrbek, Ivan (ed.), Praha 1972, s. 83.

¹⁴¹ *CA I*, kap. IV, ods. 2. Hopkins s. 979.

nevědomost je příčinou chyb a zlovolnosti. Nikdo, kdo pozná Krista, s ním nemůže nesouhlasit ani ho znevažovat.“¹⁴²

Židovské a nestoriánské úpravy Koránu

Kusánský se při ní opírá o vyprávění „vznešeného pokřtěného Araba“.¹⁴³ Ten tvrdil, že Mohamed se vlastně nechal pokřtít jistým nestoriánským mnichem Sergiem a až do smrti pak následoval křesťanská nařízení. Jenže se k němu připojili tři vzdělaní židé, kteří se ho snažili svést na scestí, a proto ho přesvědčovali k různým odchylkám od křesťanské víry. Po jeho smrti potom poupravili spisy přidáním a vymazáním některých pasáží.¹⁴⁴

Proto některé Mohamedovy omyly vychází z nestoriánského učení o splynutí lidské a božské podstaty v Ježíši Kristu, které bylo zavrženo na 3. a 4. ekumenickém koncilu. Nestoriánskému vlivu lze proto připsat Mohamedovo odmítání Boží podstaty Ježíše Krista.

Během života Mohamed Korán nikdy nepublikoval, ani jeho obsah nikomu v celém znění nepředal; po Mohamedově smrti, předtím než odevzdali kolekci Alímu, kterému ji Mohamed rozkázal předat, židé kteří se k němu přidali a měli jeho nařízení ve svém držení, ...vložili tyto a mnoho dalších změn, které v Koránu zůstaly.“¹⁴⁵

¹⁴² *CA Prologus*, ods. 7; Hopkins s. 967.

¹⁴³ Jde o část z *Disputatio Christiani*, fiktivního dialogu mezi Al-Hashimimim a Al-Kindim, který v disputaci brání křesťanské stanovisko (tzv. *Rescriptum Christiani*), které bylo částí rukopisu vlastněného Kusánem. *Disputatio Christiani* a další spisy byly běžnou součástí Toledské kolekce. BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 189-190; *The Apology of al-Kindi*. (dále *The Apology of al-Kindi*) Tien, Anton (ed.). In Newman, N. A (ed.), *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.): Translations with Commentary*. Hatfield, 1993, s. 381-546.

¹⁴⁴ *CA Alius Prologus*, ods. 11; Hopkins s. 969.

¹⁴⁵ „Alkoranum numquam in vita Mahumeti publicatum neque eius umquam continentia plene cuiquam reperitur communicata; post mortem Mahumeti, antequam Iudaei illi, qui Mahumetum adhaeserant et collectionem praeceptorum eius in sua potestate habuerant, ipsam Hali, cui Mahumetus tradi mandavit,..., atque alia multa, quae sic in Alkorano remanserunt." *CA II*, kap. XVII, ods. 228; Hopkins, s. 1090.

Jako příklad takového působení židů na islámskou nauku uvádí Kusánský pasáže, kde se Mohamed vysmívá křesťanům, že uctívají své kněží namísto Boha nebo kde je Mohamed vyhlášován za proroka vlastního náboženství a ne křesťanství. Samozřejmě lze židovským vsuvkám připsat i místa, kde Korán dává přednost Starému zákonu před evangeliem.¹⁴⁶

V Koránu je skrytá pravda tak, aby ji moudří dokázali odhalit

„Jak je možno se dočíst v Koránu, kde je uvedeno mnoho podobností, které ale jsou ponechány nevysvětlené, tak aby byly známy pouze moudrým.“¹⁴⁷

„Z Koránu září k moudrým krása evangelia, to je těm, kteří jsou vedeni duchem Krista, dokonce i navzdory záměru autora.“¹⁴⁸

Podle Kusánského je nutno ke Koránu přistupovat skrze pia interpretatio i proto, že mnoho z uznávaných pravd je úmyslně skryto, aby nedošlo ke zmatení nevzdělaných lidí. To se týká zejména uctívání Ježíše Krista jako Syna božího, které by mohlo snadno být zaměněno za víru ve více bohů. Primárním účelem totiž je přivést Araby k uctívání jednoho Boha a některé body obsažené v křesťanské nauce by mohly Araby dokonce od správné víry odrazovat.

„Tak Bůh, který je milosrdný, chtěl, aby všechny tyto věci byly vloženy, aby tímto způsobem Korán předával moudrým odkaz pravdy. Jinak by totiž oddaloval nevzdělané od Krista, kdyby bylo otevřeně na základě následujících úvah známo, že Kristus je Syn Boží.“¹⁴⁹

¹⁴⁶ *CA Alius Prologus*, ods. 12; Hopkins s. 969.

¹⁴⁷ „ut in Alkorano legitur, plures similitudines introduxit, quas tamen non exposuit, sed sapientibus illas notas reliquit.“ *CA II*, kap. 18, ods. 150; Hopkins s. 1044.

¹⁴⁸ *CA I*, kap. VI, ods. 42; Hopkins s. 985.

¹⁴⁹ „Haec enim omnia misericors deus inseri voluit, ut sic sapientes remittat ad veritatis testimonia, ne Christo detrahat, si rudi populo hoc palam non publicat ob causam supra positam Christum filium dei.“ *CA I*, kap. XVII, ods. 73; Hopkins s. 998-999.

Proto je i v Koránu odmítána Kristova smrt na kříži: „Je jisté, že kdyby bez vysvětlení mystéria Kristovy smrti, Korán otevřeně přiznal, že byl Kristus ukřižován, nepovznášelo by to Krista v jejich myslích. Proto Korán zbožnou interpretací skryl před Araby nízkou smrt a tvrdil, že stále žije a přijde.“¹⁵⁰

Korán ale nerezignoval na pravdu, jenom ji ukryl a pouze skrze náznaky je možné tuto pravdu objevit:

„Zde je evidentní, že podle zbožné interpretace Korán neměl odhalit tajemství pouze moudrým. Proto Korán tvrdí, že neukrývá žádná tajemství, ale že jen pro moudré je to jednoduché, zatímco pro ostatní složité.“¹⁵¹

Pro moudré to může být až příliš jednoduché, jak dokazuje Kusánského historka, která podtrhuje sílu jeho přesvědčení o síle pravdy evangelia a možnosti ji v Koránu najít:

„Kalifové v Bagdádu, kde se nachází škola této sekty, zakazují, aby bylo evangelium a filosofie veřejná přednášena; protože zjistili, že před tímto zákazem se učenci pracující s evangeliem stávali křesťany a že jeden kalif pořád nosil křesťanský kříž ukrytý na prsou a filosofové Koránu zesměšňují.“¹⁵²

Cílem Koránu je přimět Araby, aby se vzdali modloslužebnictví

Podle Koránu by Evangelium na přesvědčení arabů k opuštění polyteismu nestačilo a tak bylo nutno jeho podání poupravit:

¹⁵⁰ „Certum est igitur, quod Alkoranus illis Arabibus, si sine mysteriorum apertione Christum crucifixum aperte asseruisset, Christum in eorum mentibus non magnificasset. Voluit igitur secundum piam interpretationem occultare ipsis vilem mortem et quod adhuc viveret et venturus esset affirmare.“ *CA II*, kap. XII, ods. 124, Hopkins s. 1031.

¹⁵¹ „Unde patet secundum piam interpretationem Alkoranum haec secreta non nisi sapientibus voluisse revelare. Ideo ait illum nihil secretorum subticere et solis sapientibus facilem esse Alkoranum, aliis autem difficile.“ *CA II*, kap. XII, ods. 119, Hopkins s. 1028.

¹⁵² „Califae in Baldach, ubi studium eius sectae est, inhibent evangelium et philosophiam publice legi; experti enim sunt ante prohibitionem eos, qui evangelio operam dederunt Christianos factos et quendam Califam Christianum crucem in secreto pectoris continue portasse ac philosophos Alkoranum deridere.“ *CA II*, kap. I, ods. 87; Hopkins s. 1014.

„Zpočátku, když byli Arabové nevzdělanci, které Korán nazýval nejhoršími ze všech nevěřících, neměli být přímo poučeni o tajemstvích. Pokud by Mohamed jednoduše kázal evangelium a nedal jim jejich vlastní zákon, nepřešli by ke křesťanskému zákonu, který odmítali takřka šest set let.“¹⁵³

Z generace na generaci se totiž předávalo tvrzení, že ti kteří přijmou křesťanství a nedodržují jeho přikázání, trpí v pekle mnohem více než ti, kteří hřeší, ale tuto víru nepřijali. Proto Mohamed tyto pravdy ukryl a doufal, že po čase budou moudřími odhaleny „i v evangeliu byly zpočátku mnohé pravdy ukryté a neznámé a až následně více a více známy. A kdyby to nebylo prospěšné, pak by Kristus běžně nemluvil obrazně.“¹⁵⁴

Proto také Mohamed vyvozuje původ arabů z Ismaela, syna Abrahamova. Pravě Abrahamova příkladu měli Arabové následovat a upustit od uctívání model. Abraham přitom nebyl ani křesťan ani žid, neboť jeho doba předcházela vznik obou náboženství.¹⁵⁵ Přesto je na mnoha místech spojení mezi Abrahamem, Ismaelem a Araby v souvislosti s upuštěním od uctívání model připomínáno.

Aplikace tohoto typu *pia interpretatio* umožňuje Kusánskému dosáhnout až pozoruhodnou míru pochopení pro islám v jeho chápání pojetí Nebeského království. Většina polemistů vzala představu Ráje v islámu, plného panen a dalších smyslových potěšení jako jasný důkaz zvrhlosti islámu. Kusánský ale Korán omlouvá skrze výklad učených arabů:

¹⁵³ „Non erant enim rudes Arabes, quos Alkoranus ait omnium incredulorum pessimos, aperte de secretis in illo principio informandi. Quod si Mahumetus simpliciter ipsis evangelium praedicasset et non dedisset propriam legem, non accessissent ad legem Christianam, quam paene sescentis annis refutarunt.“ *CA II*, kap. XII, ods. 119; Hopkins s. 1028.

¹⁵⁴ „etiam evangelium multis mansit in principio obscurum et incognitum et successive est magis et magis apertum. Et nisi hoc expeditisset, Christus vulgo non fuisset parabolice locutus.“ *CA II*, kap. XII, ods. 120; Hopkins s. 1029.

¹⁵⁵ *CA II*, kap. XII, ods. 120, Hopkins s. 1028.

„Jsou tací, kteří tvrdí, aby omluvili autora Koránu, že chtěl přemluvit nevzdělané Araby, aby v jednoho Stvořitele uvěřili tak, že Stvořitel jim dopřeje ve věčně trvajícím, budoucím věku, život bez nedostatku, život mnohem lepší než ten současný.“¹⁵⁶

Navíc to není jediný způsob odměny, kterou lze obdržet v nebi: „Bůh odměňuje věřící, kteří mu slouží podle toho, co si přejí služebníci: ti kteří slouží kvůli dočasným věcem dočasnými, ty kdo pro věčné věci věčnými, ty kdo smyslovým požitkům smyslovými a ty kteří slouží pro intelektuální požitky, dostanou intelektuální.“¹⁵⁷

Proto tvrdí, že ani zde není Korán v rozporu s křesťanstvím: „Přesto Korán tvrdí, i když ne tak rozsáhle, že perfektní štěstí je v znalosti Boha a Moudrosti, stejně jako je tomu v evangeliu na základě Kristova nejskvělejšího učení.“¹⁵⁸

5.2. *Cribratio Alkorani a útoky na islám*

I když Kusánský se snaží vykládat Korán v tom nejlepším možném světle, ani tak se nevyhnul práci s běžnými motivy, které se opakují v celé historii polemik s islámem. Většina z nich vychází z ostatních spisů Toledské kolekce, které byly považovány za autentické.¹⁵⁹ Některé z těchto tropů nechybí ani v *Cribratio Alkorani*. Z mnoha se Kusánský snaží pracovat a vykládat je pomocí *pia interpretatio*, ale i tak se objevují některé výtky vůči Koránu v nezměněné podobě.

Za povšimnutí rozhodně stojí fakt, že skoro všechny útoky jsou soustředěny na úplném konci spisu, největší koncentraci jich můžeme najít v poslední, 19. kapitole II.

¹⁵⁶ „Sunt tamen qui allegant pro excusatione compositoris Alkorani, quomodo ipse rudes Arabes trahere volebat, ut in unum creatorem crederent, qui dedit eis vivere in hoc saeculo temporalis, quod ille etiam eis esset daturus in saeculo futuro perpetuo vitam sine defectu“ CA II, kap. XVIII, ods. 150; Hopkins s. 1044.

¹⁵⁷ „deus est remunerator fidelium sibi servientium secundum spem et desideria servientis: qui servit pro temporalis, temporalis assequetur, pro perpetuis perpetua, pro voluptuosis voluptuosa, pro intellectualibus serviens intellectualia habebit.“ CA II, kap. XVIII, ods. 150; Hopkins s. 1044.

¹⁵⁸ „Sed Alkoranus, licet minus extense, perfectam felicitatem sapientum ponat in notitia dei et sapientiae, quae est filius dei secundum praemissa, quemadmodum et evangelium ex Christi perfectissima doctrina.“ CA II, kap. XVIII, ods. 153; Hopkins s. 1045.

¹⁵⁹ BURMAN, Thomas E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 188.

knihy příznačně nazvané *Invectio contra Alkorum*, která působí jako stručný výtah tradičních výtek polemik. Další ostřejší polemické pasáže lze najít i ve III. knize, což vede k zamyšlení nad jednotou díla a postupem jakým bylo psáno. Je totiž dobře možné, že by tyto závěrečné pasáže byly sepsány dříve nebo později než zbytek díla nebo případně, že tyto pasáže byly více závislé na výtahu z jiných děl než pasáže úvodní.

Několikrát opakuje výtky starších komentátorů a místy ustupuje i jeho vstřícnost a snaha vykládat Korán v co nejlepším světle, například od Montecroceho přebírá tvrzení, že: “Není boha kromě Boha“ je pouhý truismus nemající žádnou hodnotu, nebo tvrdí, že Korán mluví na různých místech o jediném a zároveň i o dvou různých bozích.¹⁶⁰ Několikrát také bere Korán až příliš doslovně a nesnaží se ani hledat nějakou logickou interpretační variantu – jako když vyčítá, že na jednom místě Bůh Mohameda nabádá, aby Korán četl i v noci. Přitom podle středověké tradice byl Mohamed *illiteratus*, a tedy neuměl číst a psát. Přitom latinské lege v Kettonově překladu nemusí znamenat pouze předčítat, ale také recitovat. Tuto možnost Kusánský ale úplně pomíjí.¹⁶¹

Jedinou výtku, kterou můžeme najít v prvních dvou knihách, je Kusánského kritika tvrzení, že Korán je přímé Boží slovo „Kdyby nebyl od Boha měl by mnoho rozporů. Takže když si protiřečí tak často, jistě nemůže být od Boha.“¹⁶²

Ani poetická krása Koránu nic takového nedokazuje.¹⁶³ Toto je samozřejmě klíčová námitka pro jakoukoli polemiku. Pokud by totiž Korán byl považován za přímé Boží zjevení, žádná polemika by ani nebyla možná, protože s Božím slovem není možno polemizovat.

Ale Korán zároveň učí i mnoho věcí, které křesťanství odporují, a je tedy vnitřně nekonzistentní. Pro většinu západních polemik jde o jasný doklad nesmyslnosti Koránu a

¹⁶⁰ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani*, s. 14

¹⁶¹ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribatio Alkorani*, s. 221, pozn. 78.

¹⁶² CA II, kap. VII, ods. 183; Hopkins s. 1068.

¹⁶³ CA I, kap. I, ods. 20-24; Hopkins, s. 974-976. a CA I, kap. VII, ods. 43-44; Hopkins, s. 985-986.

jako důvod proč není možné muslimy přesvědčovat rozumem.¹⁶⁴ Tyto rozpory však Kusánskému nepřekáží v pozitivním výkladu, neboť ve většině případů je lehce eliminuje skrze pia interpretatio. Najdou se ale i případy, kdy tyto výroky používá k útoku na Korán, nebo přesněji řečeno na Mohameda:

„Povšimni, že on otevřeně přiznává, že nechce protirečit příkazům zákonům a zvykům odhalených předchozím prorokům, ale spíše jim učit, a z tohoto důvodu nabádá, aby se drželi těchto příkázání a v ničem se neodchylovali. Jinde nazývá křesťany a židy nevěřícími a všechny takové zatracuje. Kdo je schopen z tohoto získat něco jistého?“¹⁶⁵

Jednou z příčin těchto rozporuplných výroků v Koránu je podle Kusánského snaha Mohameda zavděčit se všem možným vyznáním:

„Ten, kdo čte Korán, si musí povšimnout, že i když zachovává víru, že není boha kromě Boha, tak se snaží nikomu neprotirečit. Z tohoto důvodu tam, kde věděl, že jsou neshody, měnil svá tvrzení tak, aby každý měl něco, za co by byl vděčný, ať už by patřil k jakékoli herezi nebo sektě.“¹⁶⁶

Jako příklady uvádí výroky o tom, co se děje s duší mezi smrtí a Posledním soudem, o ambivalentním pojetí království nebeského nebo tvrzením o následování proroka Abrahama a nedodržováním jeho nařízení a obřadů.¹⁶⁷ Takových protichůdných výroků v Koránu Kusánský prezentuje ještě mnohem více a patří mezi vůbec jeho nejčastější výtku vůči Koránu. To ale poněkud problematizuje výše zmíněný Hopkinsův výklad, že jedním z cílů pia interpretatio je vyložit Korán tak, aby byl vnitřně

¹⁶⁴ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval European Imagination*, s. 255.

¹⁶⁵ „Ecce aperte fatetur non velle praeceptis legum et morum praeteritis prophetis patefactis contradicere, sed illa docere, et ideo illis praecipit adhaerere et nequaquam ab illa ut lex praecipit discedere. Alibi ait Christianos et Iudaeos incredulos et omnes tales condemnatos. Quis potest ex his solidi aliquid elicere?“ *CA III*, kap. X, ods. 194; Hopkins, s. 1073.

¹⁶⁶ „Oporet, ut, qui Alkoranum legit, advertat, quomodo salva fide, quae est non deus nisi deus, nulli intendit contradicere. Ideo ita variat ea, ubi dissensiones esse scivit, ut quisque aliquid grati reperiatur, cuiuscumque haeresis aut sectae fuerit“ *CA III*, kap. I, ods. 159, Hopkins, s. 1056.

¹⁶⁷ *CA III*, kap. I, ods. 159-162; Hopkins, s. 1001-1002.

nerozporný.¹⁶⁸ Pokud by toto bylo opravdu jedním z Kusánského cílů, pak by tak často na tyto protichůdné pasáže Koránu neupozorňoval bez toho, aby nabídl způsob jejich správného výkladu.

Nejvíce útoků je směřováno na samotnou osobnost Mohameda, protože Korán sám, jak již bylo řečeno, v sobě ukrývá pravdy evangelia a tak mu není mnoho co vytýkat. A tak většinu pochybných učeních, které kolovaly během staletí latinským západem a na které Kusánský nenašel žádné vysvětlení, jednoduše připsal na vrub Mohamedovi a jeho učitelům:

„Proto vše, co čteme v Koránu, že Bůh údajně řekl je nutno připsat Mohamedově koncepci. A protože napsal (nebo byl donucen napsat) mnoho věcí, které slyšel od Sergia a Bahiry a jeho židovských společníků, ale kterým nerozuměl ani on a dokonce ani ti, kteří ho informovali, nerozuměl všemu.“¹⁶⁹

Ačkoli Kusánského hlavním cílem je teologická disputace s učením Koránu, nevyhnul se ani problémům etickým. Vůbec nejvíce ho pohoršuje Mohamedův morální profil.

„Od začátku jsi byl hříšník a hřešit jsi nepřestal a zemřel jsi v domě své ženy po nespočetném prolévání krve, plenění, souložení a utlačování chudých.“¹⁷⁰

Tento citát velmi dobře shrnuje největší Mohamedovy charakterové vady – posedlost chťicem, touhu po bohatství a sklony k násilí. Není divu, že zrovna tyto tradované vlastnosti nejvíce vzbuzují Kusánského hněv, protože přesně tyto neřesti se snažil potlačovat i v rámci církve a potažmo celého křesťanstva. Jeho snahy reformovat západní církve si braly za cíl napravit právě tyto hříchy, které sužovaly křesťanskou

¹⁶⁸ HOPKINS, James: *The Role of Pia Interpretatio*, s. 46-47.

¹⁶⁹ „Omne igitur, quod in Alkorano reperitur, deum dixisse – si est verum aut falsum – non nisi conceptui Mahumeti adscribi debet. Et quia multa scripsit aut scribi fecit, quae a Sergio et Baheira atque suis sociis Iudaeis audivit et non intellexit, sicut forte nec illi, qui ei rettulerunt, ideo ipse non omnia intellexit.“ *CA III*, kap. V, ods. 178, Hopkins, s. 1065.

¹⁷⁰ „Fuisti ab initio peccator et peccare non cessasti et mortuus es in domo unius mulieris tuae post innumeras sanguinis effusiones, praedas, stupra et pauperum oppressiones.“ *CA III*, kap. V, ods. 177; Hopkins, s. 1064.

církev.¹⁷¹ I když brání muslimskou představu Ráje plného smyslových potěšení jako metaforu, Mohameda samého pro jeho sklony k sexuálním radovánkám a mnohoženství kritizuje:

Kusánský ale i těmto kritickým pasážím dokáže vnutit určitý pozitivní rozměr: „například, když někdo čte Mohamedův život, který je zapsán v Koránu, okamžitě pochopí, že byl vložen díky Božímu svolení, aby bylo známo, že Mohamed není srovnatelný ani preferovaný před Ježíšem nebo Mojžíšem nebo ostatními proroky.“¹⁷² Tedy Mohamedův kritický životopis má poučeným ukazovat, že ve skutečnosti není pravým prorokem, jako byl Ježíš Kristus a jde tedy o další příklad pravdy ukryté v Koránu.

Další obvyklým terčem útoku na islám je snaha muslimů rozšiřovat své náboženství mečem. Za snahu násilně rozšiřovat islám a pronásledování křesťanů v Kusánského podání však může také Mohamed, neboť neuposlechl Božího napomenutí:

„Nikdy nepoužívej sílu pro mé zákony... ustup od nevěřících, bez toho aniž by jim způsobil újmu či urážku i když kvůli hněvu nebo nevědomosti haní Boha. Protože každému národu jsme udělali jeho vlastní věci, tak aby jeho věci mu připadaly odsouhlasitelné a líbivé.“¹⁷³

Tento Mohamedův prohrěšek je často kritizován a dokládá, jak je pro Kusánského stále důležité dosáhnout náboženského míru. To ale nemusíme nutně brát pouze jako výtku namířenou proti islámu. Důraz na kritiku šíření víry mečem může být i skrytý osten

¹⁷¹ Více o Kusánského legaci SULLIVAN, Donald. Nicholas of Cusa as Reformer: The Papal Legation to the Germanies, 1451-1452. *Mediaeval Studies*, 36, 1974, č. 1, s. 382-428; MEUTHEN, Erich.: Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452 in Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Le voyage de Nicolas de Cues comme légat en Allemagne en 1451-1452. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 178, 1989, s. 421-499.

¹⁷² „puta cum quis legit vitam Mahumeti, quae in Alkorano scribitur, statim intelligat ideo illam deo permittente insertam, ut esse nec Christo nec Moysi nec aliis prophetis comparandum et minus praeferendum“ *CA I*, kap. VII, ods. 44; Hopkins s. 986.

¹⁷³ „Vim nequaquam propter legis inferas... Ab incredulis quidem nil mali seu contumeliarum illis inferens, licet illi per iram et inscientiam de deo male loquantur, cuique namque gentium sua sibi placida formosaque videri fecimus, recede“ *CA III*, kap. VI, ods. 179; Hopkins, s. 1065.

proti podobnému snažení ze strany křesťanů. Proto i často připomíná místa v Koránu, které podporují klidné soužití mezi příslušníky různých náboženství.

„A v kapitole 19 je řečeno, že národy nemají být přesvědčovány k víře, protože nikdo nemůže věřit bez souhlasu Boha, který ponechává v jejich zkaženosti lidi zvrhlé a se špatným úsudkem.“¹⁷⁴

Kusánský proto odsuzuje Mohamedovo prohlášení se za učitele národů. Je tím totiž v rozporu s Koránem, protože tam píše, že byl Bohem vyslán, aby vyvedl Araby z modloslužebnictví.¹⁷⁵ Podle Kusánského tak svévolně překračuje kompetence dané mu Bohem a je to jeden z příznaků Mohamedovy pýchy. Ta ho potom donutila hájit své názory mečem, protože neměl jiného ospravedlnění - ani v Bibli ani v Koránu:

„Poté Mohamed uviděl, že se mu nedostává pravdy a že lži, které vyslovil ohledně Testamentu a Evangelia nemohou zůstat skryty neučenými a ignorantskými lidmi, když křesťané a židé popírají jejich pravdivost.“¹⁷⁶

Kromě toho se Mohamed uchýlil k šíření své víry mečem ještě z jiného důvodu, totiž proto, aby se mohl proslavit a prosadit svou vládu. Obhajobě tvrzení, že cílem Mohamedova snažení bylo zejména proslavit se je věnována celá osmá kapitola třetí knihy, ve které Kusánský obviňuje Mohameda:

„Ale podle mého názoru, o Mohamede, shledáš pod záminkou náboženství moc ovládat; všechny problémy řešíš mečem a mečem usiluješ i o dosažení úcty.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ „et capitulo XIX dicitur, quod non sunt gentes cogendae ad fidem, quia «nisi deo volente nemo credere poterit, qui malos et indiscretos in sua sorditie dimittit“ *CA III*, kap. VI, ods. 179; Hopkins, s. 1066.

¹⁷⁵ „se doctorem gentium nominavit, qui secundum praemissa nuntius ad Arabes idolatras fuit.“ *CA II*, kap. XIX, ods. 157; Hopkins, s. 1047.

¹⁷⁶ „Postquam Mahumetus vidit se deficere in veritate et mendacia, quae ex testamento et evangelio allegabat, rudi et ignoranti populo non posse diu occultari Christianis et Iudaeis hoc verum negantibus.“ *CA III*, kap. III, ods. 168; Hopkins, s. 1060.

¹⁷⁷ „Sed visus es mihi, o Mahumete, praetextu religionis dominandi potentatum quaesivisse; omnia enim in gladium resolvís et gladio saltem ad tributum pervenire contendis.“ *CA III*, kap. VIII, ods. 184; Hopkins, s. 1068.

Ze stejného důvodu, tedy aby snadněji získal moc mezi Araby tím, že bude apelovat na jejich hrdost, prohlásil Ismaela za proroka a posla Božího, přestože pro to nemá žádnou oporu v Písmu:

„Mohamed toto vložil do Koránu, aby snadněji přesvědčil Araby, že je prorok a posel tím, že ukáže, že každý Ismaelita, je z rasy proroka. Ale jeho selhání, ukazuje, za koho by měl být považován“¹⁷⁸

Kusánský na několika místech kritizuje nauku Koránu o dědičnosti Abrahamovy smlouvy skrze Ismaela, který byl podle středověké tradice potomkem služebné Agar:

„a nemáte žádnou účast na dědictví Abrahamově, protože jste zplozeni ze služebné Agar a protivníci ducha, tak jako je tělo v protikladu k duši. A nemůžete být požehnání jako potomci Abrahamovi, pokud se vírou nestanete Abrahamovými potomky v duši.“¹⁷⁹

Zároveň ale tato pasáž názorně ukazuje, že Kusánský i tady má stále na mysli možnost spásy muslimů – i když nemají dědičnou účast na smlouvě, pořád mohou spásu obdržet skrze víru. Na důležitosti víry jako základního prvku společného náboženství je postaven, jak už bylo řečeno výše, celý jeho tolerantní dialog *De pace fidei*.¹⁸⁰ A tak toto místo je možné uvést jako jeden z dokladů kontinuity myšlení u Kusánského, přestože jde svým způsobem o útok na učení Koránu. Ještě lépe v tomto směru poslouží Kusánského výklad o obřízce ze začátku XVI. kapitoly:

„Obřízka nedokazuje, že jste potomky Abrahama, který věřil v Boha a kterému to bylo připsáno za zásluhu, ale teprve víra Abrahamova ospravedlňuje.“¹⁸¹

¹⁷⁸ „Posuit autem Mahumetus haec in Alkorano, ut se, qui erat Ismaelita de genere prophetae probando, facilius prophetam et nuntium esse Arabibus persuaderet; sed deficiens in hoc, qualis sit habendus, ostendit.“ *CA III*, kap. XIV, ods. 212; Hopkins, s. 1082.

¹⁷⁹ „et nullam habetis partem hereditatis Abrahae, quia ex ancilla Agar geniti et adversarii spiritus, sicut caro semper est contra spiritum, et non potestis esse benedicti in semine Abrahae, nisi sitis filii Abrahae in spiritu per fidem.“ *CA III*, kap. XIV, ods. 209; Hopkins, s. 1080.

¹⁸⁰ Viz kapitola Islám a muslimové v *De pace fidei*

¹⁸¹ „Circumcisio non arguit vos Abrahae filios, qui «credidit deo et reputatum est ei ad iustitiam», sed fides Abrahae iustificat.“ *CA III*, kap. XIV, ods. 216; Hopkins, s. 1084.

Další odchylkou muslimů od učení Abrahama je chápání obřízky, protože ta má sloužit jako znamení ochoty prolít pro Boha krev a zároveň jako nesmazatelná známka pohany pro ty, kteří opustí Abrahamovu víru. Ovšem zcela jiná situace je u Arabů, kde „je obřízka znamením rozsévání slasti tělesných, pak jistě ukazuje váš zákon, který nezměrně odpouští rozkoše těla, že není zákon Abrahamův.“¹⁸²

Zde je jasně vidět, že ani Kusánský nebyl imunní vůči dlouho udržované tradici a motiv orientace muslimů na smyslové požitky, zejména nejružnějšího sexuálního charakteru si našel cestu i do jeho díla.

Paradoxně se Kusánský dopouští stejných chyb, jaké vyčítá Mohamedovi, protože ani jeho dílo není vždy plně logicky konzistentní. V mnoha případech tak tomu je proto, aby napomohl pozitivnímu vyznění islámu nebo Mohameda. A proto například argumentuje ve prospěch Mohameda jako pokřtěného křesťana oproti výrokům Koránu, že byl následovníkem Abrahama:

„Pověz: když byl Mohamed ve věku 40 let konvertován z modloslužebnictví díky Sergiovi, křesťanovi a nestoriánovi, jak je možné, že Mohamed, o kterém je řečeno, že přijal tento náboženský způsob a že v této víře zemřel, že následoval Abrahamův zákon?... ale protože byl křesťan, i když nestorián, jistě byl pokřtěný. Nestoriáni přijímají evangelium a jsou pokřtění.“¹⁸³

Výše byl už zmíněn vliv, jaký Kusánský připisoval židovským úpravám Koránu. Na stejném místě Kusánský tvrdí, že se Mohamed až do své smrti držel křesťanské víry,

¹⁸² „circumcisio signum est, voluptatum carnis abscisio, utique legem vestram illas abundantius indulgentem non esse Abrahae ostendit.“ *CA III*, kap. XVI, ods. 216; Hopkins, s. 1084.

¹⁸³ „Dicito: Cum Mahometus XL annorum de idolatria conversus sit per Sergium monachum Christianum et Nestorianum, cuius etiam habitum religiosum accepisse dicitur et in ea fide mortuus asseritur, quomodo est hoc verum, quod Abrahae legem tenorit? ... Sed quia Christianus licet Nestorianus utique baptizatus fuit. Nestoriani enim evangelium amplectuntur et baptizantur.“ *CA III*, kap. XVIII, ods. 226, Hopkins, s. 1089.

respektive nestoriánské hereze.¹⁸⁴ Ve třetí knize je Mohamedovi naopak vyčítáno, že od křesťanství odešel:

„Přestože si býval křesťanem, od víry křesťanské jsi odstoupil, aby ses uzpůsobil k vládnutí. Přesto tvrdíš, že jsi od Krista neodstoupil, i když o něm vyznáváš méně než předtím.“¹⁸⁵

Tyto nekonzistentní pasáže by mohly napovídat o poněkud improvizovaném koncipování spisu a právě vůči nim by mohl odkazovat Kusánského povzdech z prologu, kterým omlouval nedostatečnou propracovanost svého díla.¹⁸⁶ Rovněž může jít o doklad teze, že práce na *Cribratio Alkorani* neprobíhaly obvyklým způsobem – Kusánský možná neměl dost času na patřičnou revizi textu, jiným vysvětlením by bylo, pokud by práce probíhala v několika etapách, mezi kterými proběhl delší časový odstup, což je ale vzhledem k době vzniku dost nepravděpodobné.

¹⁸⁴ To Kusánský uvádí na mnoha místech, například *CA Alius Prologus*, ods. 14; Hopkins s. 970.

¹⁸⁵ „Fuisti aliquando Christianus et abnegasti, ut aptus esses ad principatum, fidei Christianam. Non fateris te Christum renegasse, sed minus credere de eo quam prius.“ *CA III*, kap. XVII, ods. 220; Hopkins, s. 1086.

¹⁸⁶ *CA Alius Prologus*, ods. 16; Hopkins 971.

6. Vztah mezi *De pace fidei* a *Cribratio Alkorani*

Jednou z důležitých otázek pro hodnocení Kusánského jako teoretika náboženské tolerance, zejména ve vztahu k muslimům, je otázka návaznosti mezi jeho hlavními díly. Na první pohled je totiž mezi nimi patrný značný rozdíl už v samotné formě spisu. *De pace fidei* je humanistický dialog, zatímco *Cribratio Alkorani* je polemika spíše scholastického typu. Tento očividný rozpor po formální stránce vedl některé autory¹⁸⁷ k názoru, že Kusánský tolerantní přístup opustil, popřípadě ho podstatně omezil.

Pro správné pochopení Kusánského myšlení je ale potřeba podrobný rozbor obou spisů, protože formální rozdíly mohou lehce skrýt společné myšlenky. Cílem této kapitoly je srovnat obě díla a vysledovat, zdali je možné najít nějakou jednotnou myšlenkovou linii, nebo opravdu došlo k změně Kusánského přístupu k možnosti mezináboženského mírového soužití.

6.1. *Pia Interpretatio a Una religio in rituum varietate*

Prvním společným prvkem je základní princip obou děl. I když v každém poněkud jinak, obě metody mají společný cíl - najít společné prvky jednotlivých náboženství, ukryté pod povrchem různých rituálů nebo uvnitř na první pohled protichůdných výroků svatých knih. Kusánského dílo je celé prochnuto myšlenkou, že je jedna společná Pravda, která je teoreticky přístupná všem:

„Protože ta je jedna a svobodný intelekt nemůže být neschopen ji uchopit, všechny náboženství mohou být přivedeny k jedné pravověrné víře.“¹⁸⁸

¹⁸⁷ Například James Biechler, Pavel Floss nebo Blanka Zilynská

¹⁸⁸ „Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam.” *DPF*, kap. III, ods. 8; Hopkins s. 636.

To ovšem ani v jednom případě není jednoduché, protože tyto pravdy dokážou odhalit pouze moudří, před obyčejnými lidmi zůstanou skryty. Uznání tohoto jediného principu, společného všem lidem je základním kamenem každého dalšího rozvažování o společné víře. Základem tolerance je maximální abstrakce a redukce na to co mají všichni lidé společné – tedy hledání štěstí, které spočívá v nazírání Pravdy.¹⁸⁹ Proto tyto pasáže můžeme najít na začátku obou spisů. V *De pace fidei* se zástupci národů shodnou, že všichni usilují o poznání jediné společné Moudrosti,¹⁹⁰ zatímco v *Cribratio Alkorani* je v úvodu deklarováno, že všichni lidé touží a vyhledávají jedno absolutní Dobro.¹⁹¹

Různé označení této vůdčí ideje není třeba nijak zvláště problematizovat, protože jde o různé pohledy na jednu absolutní ideu a ne na dvě odlišné entity. Toto rozlišení v obou dílech má víceméně rétorický charakter - na shromáždění největších myslitelů každého národa více zapůsobí apel na hledání Moudrosti, zatímco v *Cribratio* jde o obecné prohlášení ke čtenáři, a proto Kusánský používá univerzálnější ideu Dobra. Myšlenka že všichni lidé samozřejmě touží po Dobru se navíc objevuje už i v *De pace fidei*: “Ve skutečnosti nikoho nelze spatřit, že by toužil po něčem jiném než po dobru, kterým jsi Ty.”¹⁹²

V obou dílech se objevuje i Kusánského přesvědčení, že pokud jednou člověk dosáhne pravého poznání a objeví společné základy pravé víry, už se od ní nikdy neodloučí:

„Protože nikdo se od Tebe neodlučuje, jedině že by byl neznalý Tebe.”¹⁹³

„Protože nikdo, kdo je obeznámen s Kristem, s ním nemůže nesouhlasit ani jej znevažovat.”¹⁹⁴

¹⁸⁹ HOYE, William. *The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance According to Nicholas of Cusa with Comparisons to Thomas Aquinas*. In BOCKEN, Inigo (ed.): *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicolas of Cusa*. Leiden 2004, s. 161-176.

¹⁹⁰ *DPF*, kap. IV, ods.10-11; Hopkins s. 637-638.

¹⁹¹ *CA Prologus*, ods. 5-6; Hopkins s. 966-967.

¹⁹² „Nam nemo appetit in omni eo quod appetere videtur nisi bonum, quod tu es.” *DPF*, kap. I, ods. 5; Hopkins s. 634.

¹⁹³ „Nam nemo a te recedit, nisi quia te ignorat.” *DPF*, kap. I, ods. 5; Hopkins s. 643.

A s tím úzce souvisí Kusánského přesvědčení, že příčinou rozdílných náboženských názorů je zejména nevědomost a nesprávné pochopení některých základních principů, kterými se mají lidé řídit. Rozhodně odmítá, že by některé náboženství bylo vyloženě špatné, všechny se odvíjí právě z onoho jednoho ideálního vzoru. V tomto pohledu se silně odráží Kusánského ovlivnění novoplatonismem.

Tyto paralely samy o sobě samozřejmě nedokazují kontinuitu tolerantního myšlení v Kusánského dílech, pouze poukazují na jednotný myšlenkový rámec, z něhož oba spisy vycházejí. Aby bylo možné potvrdit tezi o návaznosti Kusánského myšlení v *Cribratio Alkorani*, bude třeba analyzovat konkrétní argumenty týkající jednotlivých problému mezi náboženstvími.

6.2. *Opakování argumentů*

Lze najít i mnoho konkrétních argumentů, které se objevují v obou spisech. Například, když se vyvozuje božská přirozenost Krista skrze výrok Koránu, že Kristus je vtělené Boží slovo.¹⁹⁵ Rovněž se opakuje podobný argument vycházející z tvrzení Koránu, že Bůh má ducha a esenci, kterému v *Cribratio Alkorani* věnoval celou sedmnáctou kapitolu, ale použil ho i dříve v *De pace fidei*.¹⁹⁶

Například, když obhazuje nauku o Trojici poukazem na výroky Koránu, že má Bůh ducha a slovo,¹⁹⁷ podobně vyvozuje Trojici z Boží tvořivé schopnosti.¹⁹⁸ V *Cribratio* opakuje i mnoho argumentů, které použil pro dokazování Kristovy Božské přirozenosti, jako je tvrzení, že Kristus je největší z proroků¹⁹⁹ a nejvznešenější ze všech lidí.²⁰⁰

¹⁹⁴ „Nemo enim cognoscens Christum dissentit ab ipso aut detrahit eidem.” *CA Prologus*, ods. 9; Hopkins s. 968.

¹⁹⁵ *DPF*, kap. XI, ods. 30; Hopkins s. 649.

¹⁹⁶ *DPF*, kap. VI, ods. 26; Hopkins s. 646 a *CA I*, kap. XVII; Hopkins s. 1000-1001.

¹⁹⁷ *CA II*, kap. XI, ods. 112; Hopkins, s. 1025 a *DPF*, kap. IX, ods. 26; Hopkins, s. 647.

¹⁹⁸ *CA II*, kap. IV; Hopkins, s. 1018 a *DPF*, kap. IX, ods. 26; Hopkins, s. 646.

¹⁹⁹ *DPF*, kap. XI, ods. 32; Hopkins s. 650. *CA III*, kap. IX, ods. 188; Hopkins s. 1070.

Někdy se dokonce opakují i celé metaforu mající za účel lépe znázornit obtížné teologicko-filosofické spekulace, jako je například přirovnání přiléhání Kristovy lidské a božské přirozenosti k přitažlivosti železa k magnetu:

„Vezmi tento příklad, i když vzdálený. Magnet železo přitahuje nahoru a během tohoto přitažení je magnet ve vzduchu díky přirozenosti magnetu, nikoli kvůli své vlastní těžké přirozenosti; protože jinak by nevisel ve vzduchu, ale poklesl by podle své přirozenosti směrem ke středu Země. Ale díky síle přirozenosti magnetu zůstane ve vzduchu, a nikoli díky síle vlastní přirozenosti, podle které by tam nemohl být.“²⁰¹

Obdobnou argumentaci používá i v otázce ukřižování Krista, neboť v obou spisech se snaží dokázat, že tak Arabové činí kvůli tomu, že smrt z rukou židů chápou jako pohanu a nechtějí snižovat vznešenost Kristovy osoby.²⁰² Stejně také vysvětluje Kusánský i popis Království nebeského v Koránu jako metaforu. Přitom opětovně používá v obou dílech analogickou strukturu argumentu, včetně závěrečné poznámky o Avicenově názoru. Ten podle Kusánského tvrdil, že Království Nebeské bude plné intelektuálních slastí, navzdory tomu, že byl následovníkem Mohamedova náboženství.²⁰³

Stejně tak u Kusánského vytrval i motiv převahy víry nad důležitosti obřadů. I když tady se forma podání argumentu značně liší. V *De pace fidei* na toto téma narazíme několikrát a je jedním ze základních motivů, od nichž se odvíjí pojem *una religio in rituum varietate*. *Cribratio Alkorani* má tento motiv více zastřený a ani zdaleka nehraje ústřední roli. Objevuje se zejména ve třetí knize, když Kusánský obhájí Abrahama jako pravého křesťana:

²⁰⁰ DPF, kap. XII, ods. 39; Hopkins s. 653. CA I, kap. XIX, ods. 77; Hopkins s. 1001.

²⁰¹ „Cape exemplum, licet remotum. Lapis magnes attrahit sursum ferrum, et adhaerendo in aere magneti natura ferri non in sua ponderosa natura subsistit – alias enim non penderet in aere, sed caderet secundum naturam suam versus centrum terrae –, sed in virtute naturae magnetis ferrum magneti adhaerendo subsistit in aere, et non virtute propriae naturae secundum quam ibi esse non posset.” DPF, kap. XII, ods. 40; Hopkins s. 654.

²⁰² CA II, kap. XIII, ods. 124; Hopkins s. 1031.

²⁰³ DPF, kap. XV, ods. 52; Hopkins s. 661. CA II, kap. XVIII, ods. 153; Hopkins s. 1045.

„A tyto sliby mu byly dány ne proto, že dodržoval zákon nebo měl obřízku, ale před obřízkou, pouze díky jeho víře.“²⁰⁴

Abraham vystupuje jako hlavní aktér argumentu přednosti víry pro spásu i v *De pace fidei* v dialogu s Tatarem.²⁰⁵ Zvláštní je důraz jaký klade na obřad obřízky, protože v obou spisech v souvislosti s obřady mluví právě o ní. Pravděpodobně jde o další příznak Kusánského snahy usmířit křesťanství s islámem. To by vysvětlovalo, proč během diskuzi o obřízce nezmiňuje, že tomu tak je i u židů.

Na základě srovnání argumentace je možné poměrně přesvědčivě ukázat, že *Cribratio Alkorani* nepředstavuje žádný větší zlom ve vývoji Kusánského myšlení. Pokud se podíváme na jakýkoli z největších problémů mezi křesťanstvím a islámem, jako je uznání Boží Trojice, Krista jako Syna Božího a jeho smrt na kříži nebo povaha Nebeského království, vždy Kusánský používá obdobnou, na několika místech přímo stejnou, argumentaci. Těžko si lze představit, že by Kusánský používal stejné argumenty pro dosažení různých závěrů. Proto je na místě hledat nějaké uspokojivější vysvětlení, proč by psal dvě různá pojednání na stejné téma. Je docela dobře možné, že by sepsání polemiky vyžadoval papež Pius II, který zhruba v téže době koncipoval svůj dopis sultánu Mehmedovi II. Další důvodem může být nespokojenost s dílem Dionýsa Karteziána, který na Kusánského popud sepsal polemiku krátce předtím.

Rozhodně to lze považovat za důkaz, že středověk nakládal s jednotlivými žánry velice volně. To lze vidět i v kapitole o účelu a podobě polemik, neboť ve středověku bylo možno s jediným žánrem nakládat velice různými způsoby. Není tedy nikdy možné vyvozovat smysl díla pouze na základě jeho formální podoby. *Cribratio Alkorani* lze považovat za další důkaz, že rozdíly mezi mezináboženskými dialogy a polemikami nejsou zdaleka tak jasné, jak se může na první pohled zdát.

²⁰⁴ CA III, kap. XII, ods. 205; Hopkins s. 1078.

²⁰⁵ DPF, kap. XVI, ods. 60; Hopkins s. 665.

Z tohoto rozboru je patrné, že *Cribratio Alkorani* není nějakým protikladem nebo odklonem oproti *De pace fidei*, pokud by tomu tak bylo, objevily by se jiné argumenty. Je proto na místě konstatovat, že *Cribratio Alkorani* je spíše konkretizací, či spíše přímou aplikací myšlenek z *De pace fidei* na jedno náboženství. Ne náhodou je tímto náboženstvím islám, protože ten hrál zjevně primární roli už v rámci *De pace fidei*.

7. Podmínky Kusánského tolerantního myšlení

Žádný myslitel není schopen vybudovat svůj filosofický systém ve vzduchoprázdnu a proto je nutné, sledovat okolní vlivy, které vznik dané myšlenky umožnily. Ještě ve větší míře je to potřeba pokud se chceme zabývat problémem náboženského dialogu a možných tolerantních přístupů v něm. Jak poznamenal Tolan, není možné v polemikách s islámem vidět jen jediný narativ přísné netolerance, ale je třeba vždy přihlížet ke kontextu díla a motivaci jeho autora.²⁰⁶

Tato studie sleduje tři linie, které umožnily Kusánskému formulovat jeho originální systém chápání náboženství, se zvláštním zřetelem na jeho chápání vztahu křesťanství a islámu. První bude tradiční sledování intelektuálních vztahů, ať už osobních nebo skrze literární díla. Tento přístup ale v Kusánského případě stačit nebude, neboť jeho myšlení bylo v mnoha směrech originální, a tedy nevysledovatelné na základě pouhého sledování intelektuálních zdrojů. Proto je nutné tento přístup obohatit o sledování konkrétních životních situací, které ovlivnily Kusánského filosofii. Nakonec bude nutné prozkoumat Kusánského širší metafyzicko-gnozeologické myšlení, ze kterého byl tento neobvyklý přístup vůči ostatním náboženstvím odvozen.

7.1. *Intelektuální zdroje Kusánského tolerance*

Není samozřejmě možné vysledovat všechna díla a autory, kteří mohli mít vliv na formulaci Kusánského myšlenek, protože jen jejich pouhý seznam by zabral několik stran. Místo toho se pokusím vybrat pár nejvýznamnějších jmen a formulovat důvody, proč považuji jejich vliv za nejdůležitější z hlediska vývoje Kusánského názorů na islám. Užitečným vodítkem pro tento výběr byly vlastní slova Mikuláše Kusánského, který

²⁰⁶ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval*, s. 281.

v úvodu ke *Cribratio Alkorani* zmínil hlavní autory, o které se opíral. Druhým kritériem pro zařazení do tohoto výčtu byl možný vliv myslitele na formulaci Kusánského pojetí tolerance.

Raimundus Llullus

Kusánského první setkání s otázkou mezináboženského dialogu proběhlo už během jeho studií v Kolíně, kde se setkal se spisy Raimunda Llulla a jeho názory na univerzální náboženství, tak jak je podal ve svém dialogu *Liber de gentile et tribus Sapientibus*.²⁰⁷ Kusánský Llulla znal a dokonce vlastnil i jeho dialog o islámu, který se dodnes nachází ve špitální knihovně v Kues. Llullovy spisy tvořily dokonce vůbec největší kolekci rukopisů v Kusánského knihovně – tvořilo ji celkem 39 děl, které byly celé nebo alespoň částečně obsažena v celkem 68 rukopisech.²⁰⁸ O velkém Llullově vlivu na Kusánského myšlení celkově²⁰⁹, ale zejména vzhledem ke vztahu k mezináboženskému dialogu proto nemůže být pochyb. Z hlediska vzájemného vztahu je zajímavé, že oba dva myslitelé se dali na dráhu filosofie po údajné mystické vizi. To by nebylo zase až tak neobvyklé, neboť mnozí autoři zaštiťovali své myšlenky tvrzením, že jim byly seslány vyšší mocí.²¹⁰ Zvláštní je, že oba při popisu vize tvrdí, že jim byla seslána otcem světél,²¹¹ a není vůbec nepravděpodobné, že i zde našel Kusánský inspiraci.

²⁰⁷ HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani*, s. 4.

²⁰⁸ WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and His Time* (dále WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life*). Farnham 2011, s. 157.

²⁰⁹ Vztahu Raimunda Llulla a Mikuláše Kusánského se věnuje rozsáhlá literatura, zde alespoň některé studie, aspektů, které mohly mít vliv na Kusánského toleranci. PINDL-BÜCHEL, Theodor: *The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa*. American Catholic Philosophical Quarterly, 64, 1990, č. 1, s. 73-87; BIDESE, Ermenegildo - FIDORA, Alexander - RENNERT, Paul.: *Ramon Llull Und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung Im Zeichen der Toleranz: Akten des Internationalen Kongresses Zu Ramon Llull Und Nikolaus von Kues*. Brixen und Bozen, 2005.

²¹⁰ CERMANOVÁ, Pavlína: *Čechy na konci věků*. Praha 2013, s. 112-113.

²¹¹ LLULL, Ramon: *Doctor Illuminatis: A Ramon Llull Reader*. Bonner, Antony (ed.), Princeton 1985, s. 7. Obdobnou formulaci používá Kusánský při popisu své vize v *De docta ignorantia*

Llullus kritizoval soudobý misijní postup vůči muslimům, protože cílem většiny misionářů nebylo přesvědčení arabů, ale hledání mučednické smrti.²¹² Navrhoval, aby misionáři důkladně studovali Korán, nejlépe přímo v arabštině. Pro tento účel také navrhoval ustanovení stolic arabštiny na předních západních univerzitách. Trval na tom, že konverze muslimů je možné pouze na základě racionálního přesvědčování. Svou filosofii postavil okolo speciálního umění – Ars, které se dalo právě použít i v rámci misionářského přesvědčování. Velkou předností Ars podle Llulla bylo, že se zakládalo na principech klíčových pro všechna velká monoteistická náboženství. Tyto principy se pak měly stát výchozím bodem konverze.²¹³ Toto je rovněž metoda, která by se měla v jím navrhovaných katedrách vyučovat a kterou by měli všichni misionáři používat.²¹⁴

Korán

Zcela klíčovým spisem pro formování vztahů k ostatním náboženstvím byl rozhodně samotný latinský překlad Koránu a vůbec všechny spisy Toledské kolekce, kterou několikrát přímo cituje jak v *Cribratio Alkorani*, tak v *De pace fidei*. Tu intenzivně studoval minimálně při třech příležitostech, alespoň podle Biechlerovy analýzy Kusánského marginálních poznámek.²¹⁵ Při prvním zkoumání Koránu se věnoval zejména právním záležitostem v Koránu.²¹⁶ Podle výskytu marginálií lze usuzovat, že s četbou Koránu skončil někde kolem sedmé sůry, pak bylo jeho studium přerušeno prací

²¹² Zejména své kolegy františkány viz TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval*, s. 215-220.

²¹³ WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life*, s. 159.

²¹⁴ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval*, s. 256

²¹⁵ Bohužel jsem neměl možnost studovat Kusánského rukopis přímo, naštěstí jej ale podrobně zkoumal James Biechler a ve svém článku přináší obsáhlý seznam nalezených poznámek, byť poněkud selektivní. První set poznámek byl vepsán patrně již během působení u Oldřicha z Maderscheidu, pravděpodobně během jednání na Basilejském koncilu. Další dvě série Biechler logicky spojuje se studiem Koránu pro sepsání svých hlavních spisů týkajících se mezináboženského dialogu, v roce 1453 pro *De pace fidei* a v letech 1460-1461 pro *Cribratio Alkorani*. Ne všechny ale musely být vepsány během jedné z těchto etap, každopádně tři rozdílné období lze jasně paleograficky rozeznat. BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 92-93.

²¹⁶ Toto Biechlerovy zjištění může podpořit vliv Heimericha de Campo a jeho studia Koránu na Kusánského, jak bylo zmíněno výše.

pro koncil a cestou do Konstantinopole. Během trvání této cesty zapůjčil svůj rukopis Janovi ze Segovie, a tak ho nemohl studovat několik následujících let.²¹⁷

Ale ani v tomto mezidobí nevynechal jedinou příležitost k jeho studiu a jiné rukopisy Koránu a polemické spisy studoval i během pobytu v Konstantinopoli, jak již bylo řečeno. Další dvě série poznámek prokazují, že po návratu z Konstantinopole se Kusánského intelektuální zájem velmi proměnil a s ním i jeho přístup k interpretaci Koránu – většina z tohoto typu poznámek odráží jeho zájem o teologické problémy.²¹⁸

Druhý set poznámek je veden snahou hledat společná témata mezi křesťanstvím a islámem, a je tedy pravděpodobně součástí přípravy *De pace fidei*. Dokonce lze u textu na verzu folia 25 nalézt poznámku zvýrazněnou ukazatelem ruky, která zní „fides una, ritus diversus.“²¹⁹ Jde tedy pravděpodobně o základní inspiraci principu *religio una in rituum varietate*, kolem kterého je vystavěn celý dialog *De pace fidei*. Korán Kusánského inspiroval ve vysvětlení existence různých rituálů. Je tomu jednoduše proto, že každému národu byl poslán prorok, který mu měl ukázat vlastní cestu k pravé a společné víře.

Jeho třetí typ poznámek je nejpodrobnější, a je proto na místě se domnívat, že šlo o přípravu spisu *Cribratio Alkorani*. Biechler popisuje styl psaní jako méně pečlivý, uspěchanější s méně precizními tahy písmen. Přesto ale svědčí o zvědavosti, kritické mysli a pozorném čtení.²²⁰ Biechler identifikoval dva hlavní motivy – biografická data o Mohamedovi a hledání společných bodů mezi islámem a křesťanstvím.²²¹ I tyto poznámky svědčí o Kusánského snaze pokračovat ve směru vytyčeném v *De pace fidei*. Žádný zásadní obrat v přístupu ke čtení a interpretaci Koránu se zde neobjevuje, mnoho

²¹⁷ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 94

²¹⁸ Tamtéž, s. 94.

²¹⁹ Tamtéž, s. 94. Podle Biechlera k této poznámce a inspirovala pasáž ve spisu *Doctrina Mahometi*, který je rovněž součástí rukopisu Toledské kolekce vlastněného Kusánským, Tamtéž, s. 95.

²²⁰ Tamtéž, s. 95

²²¹ Tamtéž, s. 95.

poznámek se soustředí na pasáže Koránu, které stvrzují přednost dřívějších zjevení a potvrzují evangelium a Starý zákon.²²²

Fakt, že právě v Koránu lze vysledovat základy jeho klíčových argumentů, svědčí a jeho snaze přistupovat ke Koránu, jako knize, která má velkou výpovědní hodnotu. Ke zkoumání Koránu tedy nepřistupuje plný předem připravených domněnek, které se potom snaží potvrdit. Pro Kusánského tedy nejde o knihu plnou lží a smyšlenek, jak bývá často označována ostatními tvůrci polemičských spisů.

O intelektuální poctivosti Kusánského svědčí i to, že objevil několik vadných folií, které se snažil opravit srovnáním s jiným rukopisem, což svědčí o poměrně intenzivní filologické kritice.²²³ Jestli jde o překlad, který podle svých slov našel v Konstantinopoli, není jasné, ale nezdá se to pravděpodobné, alespoň pokud je Biechlerova domněnka správná a tento rukopis citoval i při psaní *Cribratio Alkorani*.²²⁴ To by ale znamenalo, že Kusánský měl v rukou celkem čtyři různé rukopisy Koránu, včetně arabského originálu²²⁵, Ty navíc mezi sebou porovnával, aby dosáhl co nejpřesnější interpretace. To by znamenalo až překvapivě pečlivé studium Koránu, které rozhodně nebylo na latinském západě zvykem.

²²² Například poznámky 17rb „Alchoran firnamentum legis mosaice“; 45va „optime dicit de evagelio quod est supplementum legis. Alibi ut hic dicit alchoran confirmationem legis“; 93ra „nota dicit librum nihil praeteris prophetis contrarium continere“; 95vb „alchoran confirmat pentateuchum“. Tamtéž, s. 95-96.

²²³ BURMAN, Thoma E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence*, s. 197.

²²⁴ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 96. Je ovšem zvláštní, že o tomto druhém rukopisu Koránu nemluví v předmluvě, kde podrobně rozebírá zdroje, z nichž vycházel při tvorbě *Cribratio Alkorani*, včetně rukopisů Koránu.

²²⁵ V Konstantinopoli totiž viděl Kusánský rukopisy dva, jeden v arabském originále, který diskutoval s tamějšími mnichy a druhý, který byl přeložený stejně jako ten zanechaný v Basileji - „ad Constantinopolim perrexi, ubi apud Fratres Mirores habitantes ad sanctam crucem repperi Alkoranum in Arabico, quem mihi in certis punctis fratres illi, prout sciverunt, explanarunt. In Pera autem in conventu sancti Dominici erat translatus modo, quo Basileae dimisi.“ *CA Prologus*, ods. 2; Hopkins s. 965.

Heimeric da Campo

Ještě při studiích narazil Kusánský na názory Heimerica da Campo, možná byl dokonce jeho žákem během studia teologie v letech 1425-1426 na Kolínské univerzitě.²²⁶ Spolu s Kusánským za účelem opsání spisů Raimunda Llulla dokonce navštívili karteziánský klášter v Paříži.²²⁷ Další významné setkání proběhlo na Basilejském koncilu, kde se Heimeric dostal jako zástupce Kolínské univerzity. Oba dva se účastní jednání s husity a sepisují práce na obhajobu autority koncilu.

Ten ve svém spise *Disputatio de potestate ecclesiastica* se pokoušel rozřešit církevní rozkol tak, že hledal v učení Koránu argumenty jak pro konciliarismus, tak pro papalismus.²²⁸ To svědčí zejména o tom, že Korán mohl najít různé uplatnění v rukou neortodoxních myslitelů. Právě tady mohl Kusánský objevit myšlenku, že Korán může sloužit i jinému účelu, než k vytváření polemik s islámem. Pravděpodobně právě na Basilejském koncilu začal Kusánský podrobněji Korán studovat, dost možná s podobným úmyslem jako Heimeric, neboť jeho první poznámky v Koránu sledovaly zejména právní tematiku.²²⁹

Ricoldo da Montecroce

Ricoldo da Montecroce, vlastním jménem Ricoldo Pennini, se narodil ve Florencii a později se stal dominikánským mnichem a převorem v klášteře Santa Maria Novella.²³⁰ Ricoldo byl jedním z nemnoha autorů polemik s islámem, kteří měli rozsáhlou osobní zkušenost s muslimským stylem života. Ricoldo totiž procestoval Svatou Zemi, Turecko,

²²⁶ HAMANN, Florian. *Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues* (dále HAMANN, Florian. *Koran und Konziliarismus*). Vivarium, 43, 2005, č. 2, s. 275-279.

²²⁷ Bohužel není jasné, kdo koho inspiroval k četbě Llullovy textů, každopádně tuto cestu inicioval Heimeric da Campo. WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life*, s. 95.

²²⁸ HAMANN, Florian: *Koran und Konziliarismus*, s. 275.

²²⁹ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 93.

²³⁰ Ricoldův životopis podala nejnověji GEORGE-TVRTKOVIČ, Rita. *After the Fall: Riccoldo da Montecroce and Nicolaus of Cusa on Religious Diversity* (dále GEORGE-TVRTKOVIČ, Rita. *After the Fall*). Theological Studies, 73, 2012, č. 3, s. 30-78, zde citováno zejména s. 32-35.

Arménii, Írán a Irák a přes deset let působil jako misionář v Bagdádu. Dokonce se zde učil kvůli svému misionářskému poslání i arabsky.²³¹ Tento osobní kontakt s muslimy zásadně ovlivnil jeho názory, a ve svém cestopise *Liber Peregrinationis* chválí pohostinnost, časté modlitby, dávání almužen a časté vzývání Božího jména, což je na svou dobu nebývalé uznání pro vyznavače islámu. Ricoldo není jediný křesťan, který dlouho žil a studoval islám, ale je jeden z mála, který tyto své osobní zkušenosti tematizoval i ve svém polemickém díle.²³²

Důležitým pojítkem mezi oběma autory je jejich reakci na pád velkého křesťanského centra od muslimských rukou – Montecroce zažil pád poslední křižácké pevnosti ve Svaté zemi, Akry a Kusánský pád byzantského hlavního města Konstantinopole. Oba myslitelé byli těmito událostmi velmi poznamenáni a jejich emociální reakce na ně byly velmi podobné. Ricoldo v reakci na pád Akry napsal dílo s názvem *Epistolae ad ecclesias triumphantem*. Navíc se oba ve svých dílech obrací s prosbou o pomoc k Nebeskému království, které jediná dokáže problém mezináboženských vztahů vyřešit. I když je rozdíl jak ve formě, tak ve vyznění obou reakcí, neboť Montecroce píše „dopis do nebe“, kde přednáší řadu zoufalých otázek, na které neposkytuje žádnou jistou odpověď. Jediné co můžeme dělat je náboženské napětí přijmout a smířit se s ním.²³³ Tato rezignace představuje zajisté velký rozdíl oproti dialogu popisujícího setkání mudrců v Nebi, kteří byli povoláni, aby si vyslechli návod na ukončení náboženských válek, a který velmi snadno naleznou.

Důležitým pojítkem je určitě povrchní nekonzistence díla, protože Ricoldo má velmi pozitivní osobní zkušenost s muslimskými náboženskými praktikami, ale zároveň poměrně přísně odsuzuje samotný zdroj těchto praktik – Korán, a to dokonce v rámci

²³¹ GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita. *After the Fall* s. 645.

²³² TVRTKOVIC, Rita, G.: *Ambivalence of interreligious experience*, s. 2.

²³³ GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita. *After the Fall*, s. 642.

jednoho díla,²³⁴ takže není možné se odvolávat na myšlenkový vývoj mezi díly nebo jejich žánrovou odlišnost. Jasně to ukazuje složitost vnímání islámu u středověkých intelektuálů – podobně i Kusánský zaujímá k muslimům ambivalentní postoj.

Co je ale pro zkoumání *Cribratio Alkorani* mnohem důležitější je, že Kusánský v předmluvě vyzdvihuje jeho dílo jako nejpřínosnější pro své závěry.²³⁵ Nepochybně má na mysli Ricoldovu polemiku *Contra legem Sarraceronum*,²³⁶ která patřila mezi nejrozšířenější polemiky na západě ke konci středověku. Jeden její rukopis je součástí Kusánského knihovny a velké množství poznámek svědčí o jejím důkladném studiu. Je proto na místě důkladněji prostudovat Ricoldovy názory, jeho život a v čem se Kusánským zmiňovaný vliv projevil.²³⁷ Ricoldův vliv je patrný zejména v částech, kde se Kusánský vyjadřuje o Koránu spíše negativně – zejména po něm opakuje pasáže, kde si Korán protiřečí,²³⁸ Od Ricolda přebírá i mnohé detaily o Mohamedově životě, myšlenku, že výrok „není boha kromě Boha“ je truismus a mnoho dalších polemických motivů. Na druhou stranu jejich interpretace u Kusánského je někdy dost odlišná. Oba myslitelé rozlišují mezi tím, co se píše v Koránu a jak to vykládají muslimští učenci. Dokonce se zdá, že *Contra legem Sarracenorum* se na několika místech vydává stejným směrem jako Kusánského pia interpretatio – například při stavbě argumentu dokazujícího, že Kristus je Syn Boží na základě jeho ztotožnění se Slovem Božím,²³⁹ Kusánský přebírá i chápání gramatického plurálu v přímých Božích promluvách jako důkaz, že Korán uznává

²³⁴ TVRTKOVIC, Rita, G.: *Ambivalence of interreligious experience*, s. 4.

²³⁵ „Vidi post hoc Romae libellum fratris Ricoldi Ordinis Praedicatorum, qui Arabicis litteris in Baldach operam dedit, et plus ceteris placuit.“ *CA Prologus*, ods. 4; Hopkins s. 966.

²³⁶ Také často nazývána *Disutatio contrea Sarracenos et Alkoranum*, *Impugnatio Alkorani* nebo *Antialkoranum Machometi*. Poslední název upomíná na dílo Václava Budovce z Budova a jeho Antialkorán a ne náhodou, neboť dílo Ricoldo da Montecroce bylo jedním z inspiračních zdrojů této české polemiky.

²³⁷ GEORGE-TVRTKOVIC, Rita. *After the Fall*, s. 646. Ačkoli například časté modlení bývá vyzdvihováno ve velkém množství cestopisů, Ricoldův seznam je obsáhlejší než je obvyklé a zejména nesrovnává muslimy s křesťany a tedy pravděpodobně jeho hlavním cílem nebylo zahanbení a kritika křesťanů, ale upřímné uznání náboženských zvyklostí.

²³⁸ HOPKINS, James: *Miscellany on Nicholas of Cusa*, s. 62.

²³⁹ Tamtéž, s. 72.

triadiční nauku.²⁴⁰ U často opakovaných útoků na Korán často není možné vyhledat jejich přímý zdroj a je těžko zodpověditelnou otázkou v jakém smyslu Kusánský Ricoldovo dílo považuje za nejprínosnější. Je to proto, že z něj nejvíce čerpal, nebo proto, že mu jeho práce přišla jako myšlenkově nejbližší? Výše zmíněné analogie dávají tušit, že by tomu mohlo být obojím způsobem. Od Ricolda totiž přebírá, jak útoky na Korán, tak některé jeho pozitivní interpretace.

7.2. Politická činnost a její vliv na utváření Kusánského myšlení

Mnoho nenasvědčuje tomu, že by pro mladého Kusánského byla tolerance důležitým tématem²⁴¹, ještě na samotném Basilejském koncilu vystupoval především jako obhájce Oldřicha z Manderscheidu v jeho při o arcibiskupský stolec. Aby podpořil nároky svého zaměstnavatele, nechal se začlenit do koncilu. Díky svému právníckému a teologickému vzdělání byl začleněn do Komise pro víru, kde měl mimo jiné vyjádřit k nároku husitů na přijímání pod obojí i pro laiky. A právě tehdy se musel tolerancí začít zabývat, neboť cílem koncilu bylo dojít k usmíření s husity.²⁴² Toho nemohlo být docíleno jinak než za cenu nějakých kompromisů. Kusánský s jedním takovým přišel.

Právě tady vznikají jeho první polemická díla proti užívání kalicha pro laiky při bohoslužbách, tzv. *De usu Communionis contra Bohemorum errorem*. V něm tvrdí, že za hlavní zdroj pravdy a soudce ve věcech rituálů má být považována církev, nikoli Písmo. Pravda je ovšem chápána jako souhlas většiny církevních příslušníků, nikoli pouze jejich

²⁴⁰ HOPKINS, James: *Miscellany on Nicholas of Cusa*, s. 81-82.

²⁴¹ Jediný náznak by mohlo být zvýšený zájem o studium díla Raimunda Llulla, ale vzhledem k tomu, že jeho intelektuální úsilí bylo zaměřeno zejména na jeho právníckou kariéru a teologické spisy začal sepsovat až po návratu s Konstantinopolské mise, viz WATANABE, Morimichi: *The Episcopal Election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa*. Church History, 39, 1970, s. 299-316. I první set poznámek v jeho rukopisu Koránu svědčí zejména o zájmu o právní zvyklosti muslimů. Viz. kapitola Intelektuální zdroje Kusánského tolerance. BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 91-92.

²⁴² JACOB, Ernest. F.: *Bohemians at Council of Basel, 1433* (dále JACOB, Ernest. F.: *Bohemians at Council of Basel*.) In SETON-WATSON, Robert William. Prague essays: presented by a group of British historians to the Caroline University of Prague on the occasion of its six-hundredth anniversary. Freeport, 1969: s. 81-124.

nejčelnějších představitelů. Tato argumentace je přesně v duchu konciliárního spisu *De concordatia Catholica*. V *De usu communionis* tvrdí, že musí být zachována poslušnost církvi, a proto jakékoli odchylky od *unitas rituum* musí být schváleny církví. Kdo nedodržuje *unitas rituum*, nemůže být považován za člena církve.²⁴³ Pokud by ovšem rítus byl změněný samotnou církví, pak by se to nedalo považovat za herezi, protože všechna rozhodnutí církve jsou neomylná.²⁴⁴

Podruhé se ke slovu Kusánský dostal při zákulisním vyjednávání, kterým se snažil světský protektor koncilu Vilém Bavorský zabránit odchodu husitů po vážné roztržce v březnu, sehrál Mikuláš zásadní roli. Kusánského Vilém Bavorský již předtím jmenoval svým sekretářem a během těchto jednání hojně využíval Kusánského služeb, protože sám neuměl latinsky a nebyl vzdělaný v teologii.²⁴⁵ Kusánský husitům navrhl uznání prvního artikulu výměnou za okamžité začlenění do koncilu, po kterém by se jednalo o zbylých třech požadavcích. Mikuláš se je snažil přesvědčit, že začleněním se vyřeší teologický spor o kalich a zbylé tři artikuly budou koncilem jistě uznány, neboť jsou v souladu s hlavním cílem koncilu – církevní reformou.²⁴⁶ Důležitý podle něj není problém artikulů, ale zachování jednoty, kterou může zaručit jen církev svatá.

Na vyjednávání s husity lze vidět, že cesta k formulaci určitých náznaků tolerantního myšlení vedla přes politickou aktivitu Kusánského. Zejména je třeba si povšimnout, jak Kusánský odlišuje rítus od církve, potažmo víry. Později toto rozlišení bude hrát klíčovou roli v klíčové formulaci Kusánského tolerance – „*religio una in rituum varietate*“.

²⁴³ WATANABE, Morichimi.: *Nicholas of Cusa as legal and political thinker*. In: Yamaki, K. A kol.: *Nicholas of Cusa: Medieval thinker for Modern age*. Routledge, 2002, s. 53.

²⁴⁴ PRUGL, Thomas: *The concept of infallibility by Nicholas of Cusa*, In CASARELLA, Peter J. (ed.). *Cusanus: A Legacy of Learned Ignorance*. Washington, 2006. s. 152-154.

²⁴⁵ ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*, s. 92.

²⁴⁶ KRCHŇÁK, Alois: *Čechové na Basilejském sněmu*. (dále KRCHŇÁK, Alois: *Čechové na Basilejském sněmu*) Svitavy 1997, s. 121.

Na Basilejském koncilu se poprvé střetl s husity a jednání o přijímání pod obojí se stalo problémem, se kterým se potýkal dlouhodobě. Musel se s ním vyrovnávat i během své legace do Říše a Čech v letech 1451-52, potom během jednání s delegací Jiřího z Poděbrad v Říme a i těsně před smrtí se podílel na jednání mezi odbojnou katolickou Vratislaví a králem Jiřím z Poděbrad.²⁴⁷ Ale žádné z těchto dalších jednání nemělo na Kusánského myšlení takový dopad, i když například Pavel Floss vidí v *De pace fidei* jakýsi terapeutický spis kterým si chce vynahradit mimo jiné i neúspěšné jednání s utrakvisty z let 1451-1452.²⁴⁸ Přestože postava Čecha má v rámci dialogu specifické postavení a rozhodně má odkazovat na Kusánského jednání s utrakvisty, v porovnání s pádem Konstantinopole nehrály takové drobné neshody příliš velký vliv a tak nemá smysl příliš spekulovat o vlivu těchto jednání na sepsání *De pace fidei*. Častými citacemi Koránu dává Kusánský jasně najevo, které náboženství je nejdůležitější usmířit. Čechové už v tu dobu dlouho nepředstavovali hrozbu pro mír, přestože stále se dali považovat za rozkol vůči církevní jednotě.

Ještě jeden velmi výrazný vliv zanechalo konciliární hnutí na myšlení o toleranci. Konciliarismus dokázal totiž do středověkého světa vnést systém řešení věroučných otázek skrze dispute vedené účastníky jako rovný s rovným, a hlavně že tato učená hádání mohou slavit úspěch. Úspěšná jednání s představiteli husitských Čech toho byla jasným důkazem. Nemenší úspěch znamenalo prosazení unie s východními církvemi na papežském koncilu ve Ferrare a Florencii, na kterém se Kusánský značnou měrou podílel.²⁴⁹ Tento nový způsob myšlení přetrval i prohru a zánik konciliaristického hnutí. A

²⁴⁷ V Římě byl totiž považován za odborníka na českou otázku, a tak byl často pověřován k jednání s Čechy podobně jako kardinál Karvajal. Viz KALOUS, Antonín. *Plenitudo potestatis in partibus?: papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450-1526)*. Brno 2010, s. 186.

²⁴⁸ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský*, s. 193; Kusánský jednal proti svým názorům i podle BARTOŠ, František M.: *Cusanus and the Hussite Bishop*. *Communio Viatorum*, 5, 1962, s. 40.

²⁴⁹ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život renesančního filosofa*, s. 20.

zachoval se také v mysli Kusánského a Jana ze Segovie, jak svědčí jejich debata o řešení vztahu s islámem, kde popisují konferenci učenců jako ideální řešení tohoto problému.

Druhým diplomatickým úkolem, který ovlivnil a přispěl k rozvoji tolerantního myšlení u Kusánského, byla jeho mise do Konstantinopole. Nejen proto, že to byla jedna z mála příležitostí, kdy mohl získat osobní zkušenost s muslimy. Jestli k nějakému bližšímu setkání došlo, nelze s jistotou říci, přestože Kusánský sám v předmluvě ke *Cribratio Alkorani* píše o jedné takové disputaci.²⁵⁰ Ta podle jeho popisu skončila prosbou muslimů o křest, ke kterému nedošlo údajně proto, že ve městě vypukla nějaká nákaza a oni zemřeli. I když podání celé historky nasvědčuje, že jde o fiktivní vyprávění, neznamena to, že by k nějakému setkání s muslimy nedošlo. K podobné konfrontaci dojít mohlo, ale pravděpodobně by byl její výsledek i průběh poněkud odlišný.

Nelze opomenout, že návštěva Konstantinopole velmi rozšířila Kusánského znalosti o islámu. Měl tady možnost pracovat s arabským originálem Koránu, díky pomoci místních mnichů, protože sám arabštinu neovládal. Také zde mohl přečíst byzantské polemiky s islámem, sám v předmluvě zmiňuje práci Jana z Damašku, jak dosvědčuje Kusánského poznámka „zkoumal jsem, zdali někteří Řekové napsali něco proti těmto bláznivým chybám a zjistil jsem, že jedině Jan z Damašku.“²⁵¹ Je zarážející, že by polemika Jana z Damašku byla jediná, kterou by bylo možno nalézt v Konstantinopoli.²⁵²

A konečně po cestě zpátky došlo k údajné vizi, která ho inspirovala k formulování teze coincidentia oppositorum. Jde o klíčové metafyzické dílo, které zanechalo silnou stopu v Kusánského tolerantních spisech. Jak v *De pace fidei*, tak v *Cribratio Alkorani* totiž používá princip complicatio-explicatio, který poprvé popsal právě v *De docta*

²⁵⁰ *CA Prologus*, ods. 3; Hopkins s. 967.

²⁵¹ „Quaesivi, si quis eGracorum scripsisset contra illas ineptias; et non repperi nisi Iohannem Damascenum“ *CA Prologus*, ods. 2; Hopkins s. 965.

²⁵² O Byzantských přístupech k islámu MEYENDORFF, John: *Byzantine views of Islam*. *Dumbarton Oaks Papers*, 18, 1964, s. 113-132.

ignorantia. Zjednodušeně řečeno celý jeho přístup k ostatním náboženstvím by se dal zahrnout pod hlavní myšlenku *De docta ignorantia*, kterou je sjednocení protikladů – *coincidentia oppositorum*. V mnoha případech navíc jde totiž přímo sledovat aplikace teorie *complicatio-explicatio*, kterou používá k překonání protikladů, v jeho přístupu k mezináboženskému dialogu. O tom, jak velmi vlivné byly principy *De docta ignorantia* na formování Kusánského pojetí tolerance svědčí i to, že princip *complicatio-explicatio* ve svých dílech zabývajících se islámem stále používá i dlouho potom, co formuloval jinou ontologickou koncepci.²⁵³

7.3. Tolerance jako výsledek metafyzicko-gnozeologických úvah

Dějiny tolerance jsou do značné míry spjaty s dějinami skeptického myšlení, neboť je to právě skepse a nejistota v otázce správnosti vlastních morálních hodnot, co vede člověka k nutnosti tolerantního přístupu. Pokud není jistý způsob poznání pravdy, nemůže si ani nikdo být jistý vlastními morálními závěry. Skepticismus nebyl ve středověku častým gnozeologickým východiskem, nicméně skoro vždy je možné najít nějaké prvky skepse u myslitelů tematizujících toleranci.²⁵⁴

Gnozeologický názor převažující ve středověku byl realismus. Realisté věřili v pevnou, objektivní existenci významů a zejména hodnot, což je pro tolerantní myšlení velmi problematický koncept. Pokud totiž nějaké společenství objevily tyto pravé hodnoty, každý kdo tyto hodnoty nesdílel, byl buď intelektuálně méněcenný, nebo přímo zvrácený, že tyto hodnoty je schopen poznat, ale ignoruje je.²⁵⁵ Křesťanský svět bral za samozřejmé, že tyto pravé hodnoty znal. A protože křesťanství bylo náboženstvím míru, ostatní náboženství – tedy islám, musely vyznávat jiné hodnoty, tedy válku. Specifický

²⁵³ V češtině podává vývoj Kusánského ontologického myšlení nejlépe FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha 2001, s. 21-47.

²⁵⁴ NEDERMAN, Cary J.: *Worlds of difference: European Discourses of Tolerantion, c. 1100 - c. 1550* (dále NEDERMAN, Cary J.: *Worlds of difference*). Philadelphia, 2010, s. 40.

²⁵⁵ DESCORTE, Joe: *Tolerance and Trinity*. In BOCKEN, Inigo (ed.): *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicolas of Cusa* (dále DESCORTE, Joe: *Tolerance and Trinity*). Leiden 2004, s. 111.

případ znamenali židé, kteří nepoznali pravé hodnoty nikoli kvůli své zvrácenosti, ale díky nevědomosti, protože neviděli v Ježíši Kristu pravého mesiáše.²⁵⁶

Ovšem Kusánského gnozeologické východisko se od většinového značně odlišovalo, protože přišel s novým originálním filosofickým systémem. Jeho nauka o poznání se opírá o pojem konjektury, který podrobně rozebírá ve spise *De Coniecturis*. Konjekturální poznání není absolutní a ani nikdy takové být nemůže, protože jde o limitní nekonečné přibližování k Pravdě. Poznání je o to hodnotnější, čím lépe nám umožňuje pochopit, že to co víme, není absolutní Pravda.²⁵⁷ Kusánského gnozeologie ale není skepsí, protože každé poznání má smysl. Naše poznání je důležité a není možné ho zavrhnout a rezignovat na něj. Každá parciální pravda totiž nějakým způsobem odráží a odkazuje k pravdě absolutní. Toto gnozeologické schéma viditelně odráží Kusánského novoplatónskou orientaci.

Kusánského přechod od dualistických k triadičním ontologickým modelům ke konci Kusánského života a jeho vliv na formulování tolerance už tak neproblematický není.²⁵⁸ Jak jsme viděli výše, Kusánský totiž model *complicatio-explicatio* několikrát přímo uvádí i ve svých tolerantních spisech, a tak není možné ho postulovat jako prvek, který by měl omezující vliv na rozvinutí konceptu *una religio in rituum varietate*.

Smysl konjektur a jejich význam pro toleranci přibližuje Descorte na příkladu Boží Trojice – jak je možné pochopit tuto podle Kusánského nedosažitelnou Absolutní pravdu? Lidské intelektuální schopnosti nám nikdy nedovolí zcela vysvětlit a úplně pochopit triadismus, protože podle rozumu není možné, aby tři věci byly zároveň jedinou entitou. Proto se také často vydává cestou negativní teologie – *via negativa*. Na tu upozorňuje dokonce i v *Cribratio Alkorani*:

²⁵⁶ HOPKINS, Jasper.: *Nicholas of Cusa's Intellectual Relationship to Anselm of Canterbury*. In CASARELLA, Peter J. (ed.): *Cusanus: A Legacy of Learned Ignorance*. Washington, 2006, s. 54-74.

²⁵⁷ DESCORTE, Joe: *Tolerance and Trinity*, s. 114.

²⁵⁸ DESCORTE, Joe: *Tolerance and Trinity*, s. 117.

„Jistě potom, protože přesahuje veškeré poznání smyslové i rozumové a každé jméno i jakékoli pojmenování, proto nelze říct, že jeden nebo tři, dobrý nebo moudrý nebo Otec nebo Syn nebo Duch svatý a toto je obdobné pro všechno o čem lze mluvit nebo co lze myslet.“²⁵⁹

Pluralita epistemologických analogií poskytuje člověka k pravdě nejlepší možný přístup.²⁶⁰ Proto také je logické, že tolerantní spisy na sebe obvykle berou podobu dialogu, i když není tomu tak vždy. Forma rozhovoru je ztělesněním skepse už proto, že není vždy jasné, která z hovořících postav má pravdu. Všechny postavy mají nějaký názor a argumentují pro něj, dialog je tak příkladným žánrem, který představuje hledání pravdy. Kusánského *De pace fidei* v tomto sice trochu vybočuje. Když na otázky mudrců odpovídají vůbec největší myslitelné křesťanské autority, samo Boží slovo a dva přední apoštolové – Petr a Pavel, nejde zjevně o rovnocennou diskuzi. Stejně tak netradiční je i prostředí – Království nebeské, na které jsou zástupci všech národů povoláni, aby si vyslechli návod na dosažení náboženského míru. Samozřejmě i tady jde o hledání pravdy, mudrci kladou zvědavé otázky, argumentují a debatují, ale nakonec vždy přijmou a souhlasí s poučeními, kterých se jim dostává od autority.

Podobná dialogická rétorika zaznívá v *Cribratio Alkorani*, i když v mnohem menší míře a často jde spíše o řečnické obraty, které mají zapůsobit na čtenáře, než o opravdové dialogy. I tak ale několik z těchto dialogických narážek obsahuje prostor pro debatu, neboť umožňují přiložit větší váhu argumentům protistrany v polemice.

Posledním gnozeologickým prvkem, který se podepsal na podobě Kusánského přístupu k jiným náboženstvím, je hermeneutický přístup k textům, který začal být hojně

²⁵⁹ „Tunc certe, cum excedat omnem sensum et omnem intellectum et omne nomen et omne nominabile, nec dicitur unus nec trinus nec bonus nec sapiens nec pater nec Filip nec spiritus sanctus et ita de omnibus, quae dici aut cogitari possunt“ *CA II*, kap. I, ods. 88; Hopkins s. 1015.

²⁶⁰ FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa*, s.28.

využíván v renesanci.²⁶¹ Hermeneutika umožňuje hledat v díle významy, které jsou z nějakého důvodu skryté, a tak umožňuje velkou volnost při výkladu díla. Důležitost *pia interpretatio*, Kusánského hermeneutického přístupu ke Koránu, pro rozvoj jeho tolerantního přístupu k islámu je toho jasným příkladem.

²⁶¹ GRAFTON, A.: Renaissance Readers and Ancient Texts: comments on some commentaries. *Renaissance Quarterly*, 1985, s. 615-649.

8. Kusánského současníci a jejich názory na islám

Jak již bylo několikrát připomenuto, doba 15. století byla svědkem mnoha převratných změn. To se samozřejmě netýká jen křesťansko-muslimských vztahů, ale ty rozhodně byly jedním z hlavních nositelů těchto změn. Podle R. W. Southerna dokonce šlo o zcela klíčové a ojedinělé období z hlediska tolerantního myšlení, protože došlo k bezprecedentnímu okamžiku, kdy se nebývalého rozvoje dočkala právě tolerance. Podle něj šlo o „moment of vision“ – krátký okamžik, který ve své tolerantní vizi předběhl svou dobu. Tento moment spojuje především s papežem Piem II., Janem ze Segovie a samozřejmě s Mikulášem Kusánským. Cílem této kapitoly bude právě komparace Kusánského díla se spisy jeho současníků a zhodnocení oprávněnosti Southernova konceptu.²⁶²

Klíčovou prací bude *Epistolam ad Mahometum* z roku 1461, záhadný neodeslaný dopis Pia II. určený pro sultána Mehmeda II. Vztah Kusánského a Pia II. má pro správné zasazení *Cribratio Alkorani* výjimečnou pozici, už kvůli věnování. O vlivu a setkáních Kusánského a Jana ze Segovie už několikrát byla řeč, ale jejich vzájemný vztah je třeba podrobněji prozkoumat, neboť Segovia měl být jedním z nositelů moment of vision.

Ještě než dojde na podrobnou komparaci jednotlivých autorů, je třeba se zamyslet nad množstvím polemických spisů, které vznikly v poměrně krátké době z malého okruhu lidí. Jedno z nabízejících se vysvětlení je pokračující trauma z pádu Konstantinopole. Jenže zde rozebírané spisy vznikly skoro o deset let později, což je poněkud dlouhá prodleva na reakci. Navíc Mikuláš Kusánský i papež Pius II. (ještě pod občanským jménem Aeneas Sylvius Piccolomini) se s touto událostí explicitně vypořádávají ve svých

²⁶² SOUTHERN, Richard, W.: *Western views of Islam in Middle Age*. Harvard 1962.

starších dílech.²⁶³ Pravděpodobnější je, že spíše šlo o výsledek zvýšeného zájmu o islám v souvislosti s propagací křížové výpravy, kterou se chystal uspořádat Pius II. Aby křížácká propaganda byla účinnější, potřeboval papež lépe poznat svého nepřítele a jeho náboženství a zároveň získat silné argumenty na jeho vyvrácení. Toto byl samozřejmě jeden z hlavních účelů polemik po celá staletí, a tak není divu, že papežovi oddaní kardinálové se pustili do práce na polemikách. Ať už šlo o úkol přímo jim zadaný samotným Piem II., jak tomu bylo v případě polemiky Jana Torquemady,²⁶⁴ nebo jen o snahu se papeži zavděčit.

8.1. *Dionýsios Karteziánus*

Jedním ze soudobých děl zabývajících se islámem, které Kusánský určitě četl, je polemika *Contra perfidiam Mahometi*. Nejen, že ji Kusánský četl, ale dokonce její vznik sám inspiroval, jak sám uvádí v předmluvě ke *Cribratio Alkorani*²⁶⁵ a jak dosvědčuje i věnování celého spisu právě kardinálu od sv. Petra. I tento spis je součástí dochované Kusánského knihovny a marginálie v něm svědčí o tom, že ho rovněž podrobně studoval. Poznámky ale zdaleka nejsou tak rozsáhlé jako u kodexu obsahujícího spisy Toledské kolekce. Podle stylu písma Biechler zařadil studium *Contra perfidiam Mahometi* do druhé etapy, tedy období kolem roku 1453 spjatém s tvorbou *De pace fidei*.²⁶⁶ Každopádně Karteziánovo dílo znal nejpozději v roce 1454, neboť se o něm zmiňuje v dopise Janu ze Segovie. Kusánského kritický přístup k textům se projevuje i vůči

²⁶³ Kusánský v *De pace fidei* a Piccolomini v často citovaném lamentování, kde označuje pád Konstantinopole za druhou smrt Homéra a Platóna. BIECHLER, James: *Christian Humanism Confronts Islam*: s. 10. Piccolomini dokonce krátce na to poslal Kusánskému dopis, ve kterém reaguje na pád Konstantinopole. *Reject Aeneas, Accept Pius: Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II)*. IZBICKI, Thomas M. - CHRISTIANSON, Gerald - KREY, Philip (eds.) (dále *Reject Aeneas, Accept Pius: Selected Letters*). Washigton 2006, s. 313.

²⁶⁴ Podle všeho Torquemada dostal tento úkol během kongresu v Mantově, jeho účel bylo předvést argumenty k vyvrácení islámu před vládci v Mantově, viz. ECHEVARIA, Anna: *The Polemic Use of the Crusades in Fifteenth century*, s. 45.

²⁶⁵ *CA Prologus*, ods. 4; Hopkins s. 966.

²⁶⁶ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 96.

Karteziánově dílu. Opravuje ho v chybné citaci Koránu i výkladu Avicenova učení – podle Kusánského Avicena netvrdil, že Kristus je nadřazen Mohamedovi obecně, ale že pouze Kristova nauka o duchovní povaze slasti v Království nebeském je morálnější, a v tomto ohledu nadřazena Mohamedově učení.²⁶⁷

Karteziánovo dílo je v souvislosti s Kusánským zajímavé zejména kvůli jeho roli při vzniku *Cribratio Alkorani*. Přestože byl iniciátorem Karteziánovy práce, ve svém díle jeho práce využíval pouze minimálně a tak je třeba si položit otázku, proč tomu tak bylo. Je pravděpodobné, že s Karteziánem nesouhlasil a to nejspíše právě kvůli jeho útokům na islám. Kusánský zjevně chtěl přijít s alternativním přístupem a ne pouze opakovat mnohokrát omílaná témata.

8.2. Jan ze Segovie

Další výraznou postavou poloviny 15. století zabývající se islámem je už několikrát zmíněný Jan ze Segovie. Ten spojil svůj život s univerzitou v Salamance – nejen, že zde vystudoval svůj mistrovský titul z teologie a později i přednášel, ale postupem času získal v univerzitní hierarchii významnou pozici. Proto byl dvakrát vyslán do Říma, aby vyjednával s papežem o schválení a financování nově ustanovené Fakulty teologie. Jeho diplomatické úspěchy ho dosadily do role jediného reprezentanta univerzity v Salamance na Basilejském koncilu.²⁶⁸ Stejně jako Kusánský se stal členem komise pro víru a tato skutečnost je svedla dohromady.

Spolu s Kusánským vedli na Basilejském koncilu disputace o mezináboženském dialogu²⁶⁹ a postupem času se mezi nimi vyvinulo pouto důvěry, které postupně přerostlo

²⁶⁷ BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam*, s. 98.

²⁶⁸ WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life*, s. 198.

²⁶⁹ BIECHLER, James: *Interreligious dialogue*. In BELLITTO, Christopher M. - IZBICKI, Thomas M. - CHRISTIANSON, Gerald (eds.). *Introducing Nicholas of Cusa: A guide to a Renaissance man* (dále BIECHLER, James: *Interreligious dialogue*). New York, 2004, s. 280.

v přátelství. I proto zřejmě Segovia obdržel Kusánského manuskript k opsání, zatímco Kusánský musel odcestovat na jednání do Konstantinopole.²⁷⁰ V pozdějším dopise Jan ze Segovie mluví o Kusánském jako o příteli, což je zvláštní vzhledem k tomu, že se jejich cesty záhy po koncilu na dobro rozešly - Kusánský se dal do služeb papeže Evžena, zatímco Segovia zůstal věrný konciliárnímu hnutí. O to překvapivější tento dopis je, vzhledem k tomu, že od té doby uběhlo skoro dvacet let. Jejich názory na islám a jejich zápal pro jejich uskutečnění musel být v Basileji opravdu velký, když překonal propast času i tak zásadní názorový rozkol.

Segovia hledal podporu pro svůj program mírového řešení válek mezi muslimy a křesťany skrze uspořádání konference učenců. Na té by se diskuzí vyřešily náboženské rozdíly. Proto si vzpomněl na Kusánského. Podobně jako Jan ze Segovie chápe vypořádání se s islámem jako vypořádání intelektuální, dosažení jednoty nenásilnou cestou.²⁷¹ Dokonce si od Kusánského půjčil latinský překlad Koránu, aby si ho mohl nechat opsat. Segovia uvádí čtyři možné způsoby jak docílit konverze – zázraky, válkami, misijním kázáním a mírovým jednáním. Za jedinou reálnou cestu považuje mírové jednání, které nazývá *contraferentia*²⁷². Kusánský je touto myšlenkou nadšen (aby také ne když jde vlastně o krok k naplnění jeho vize z *De pace fidei*), souhlasí se východisky Jana ze Segovie. Dokonce zde i vysvětluje svou účast na organizaci křížových výprav – má za to, že úspěch takového počínání je velmi nejistý a navíc nebezpečný,²⁷³ a navrhuje hned několik vylepšení původního plánu – například, že té konference by se neměli účastnit muslimští duchovní, ale raději světští učenci a političtí činitelé.²⁷⁴

²⁷⁰ THOMAS, David – MALLET, Anthony a kol.: Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500). Leiden 2012, s. 432.

²⁷¹ WATANABE, Morichimi a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life*, s. 199

²⁷² BIECHLER, James: *Interreligious dialogue*, s. 281.

²⁷³ BIECHLER, James: *Christian Humanism Confronts Islam: Sifting the Qur'an with Nicholas of Cusa* (dále BIECHLER, James: *Christian Humanism Confronts Islam.*) *Journal of Ecumenical Studies*, 13, 1976, č. 1, s. 10.

²⁷⁴ BIECHLER, James: *Interreligious dialogue*, s. 282.

Jan ze Segovie se rovněž angažoval v pokusech o mezináboženský dialog, ale přitom působil po zcela jiné linii než výše zmínění autoři. Jeho kontakty s papežskou kurií byly až do poslání dopisu Kusánskému ze zcela zjevných důvodů minimální. Proto ani není možné ho řadit do jedné linie s Kusánským, přestože jejich názory byly v konečném důsledku značně podobné a navíc pravděpodobně i ovlivněné vzájemnými diskuzemi na Basilejském koncilu. Jenže východiska Jana ze Segovie byly dány mnohem více praktickou politickou situací na Pyrenejském poloostrově než striktně teoretickou spekulací, jako tomu bylo u Kusánského.

8.3. *Pius II.*

Vztah mezi Mikulášem Kusánským a papežem Piem II. nebyl vždy jednoduchý. Přestože jejich kariéra i zájmy byly do značné míry podobné – oba byli inspirováni humanismem a oba začínali na straně konciliarismu a později přešli na stranu papeže. Přesto mezi nimi bylo vždy hodně rozdílů. Kusánský byl od počátku mnohem více ovlivněný středověkou tradicí a filosofií, navíc se silnými sklony k mysticismu a asketismu. Zatímco Piccolomini byl jedním z čelních humanistů, jeho hlavní předností byla schopnost rétoriky a poměrně dlouhou dobu žil poměrně nevázaným světským životem. Po svém přechodu na stranu papeže a jakémusi duchovním přerodu spojeného s přijetím kněžského svěcení se dostalo Piccolominimu závratného a strmého vzestupu v církevní hierarchii. Vyvrcholením jeho kariéry se stal získání úřadu papeže a tak se stal jako papež Pius II. dokonce Kusánského nadřízeným. Tyto dvě odlišné osobnosti se několikrát dostaly do sporu – během jednání mezi koncilem a papežem, kvůli otázce kompaktát a přijetí utrakvistů zpět do církve nebo, a to byla patrně oblast největších sporů, kvůli reformě katolické církve. Tato kapitola řeší jejich názory na islám a míru

jejich provázanosti. Pro ty je klíčové, že *Cribratio Alkorani* je papeži Piovi II. přímo věnováno.

Dopis Mohamedovi - Epistola ad Mahometum

Tento dopis vzbudil velký ohlas mezi historiky, neboť výzva papeže k tureckému sultánu, aby se vzdal své víry, nechal se pokřtít a stal se tak největším vládcem logicky rozproudila značné diskuze. Protože tento dopis by pak znamenal náhlý obrat v politickém snažení Pia II., který bývá označován za jednoho z největších zastánců křížové výpravy proti Turkům v 15. století. Někteří autoři jako James Hankins, Franz Babinger, Kenneth Setton považují Piův deklarovaný záměr přesvědčit Mehmeda ke konverzi za upřímný, podobně jako Richard Southern.²⁷⁵ Tyto názory naráží především na fakt, že dopis nebyl nikdy odeslán nebo přeložen do turečtiny a dokonce i vydán byl až po Piově smrti. Navíc tento dopis v žádném svém jiném díle nezmiňuje a nedlouho po jeho sepsání ohlašuje kardinálům svůj úmysl vést křížovou výpravu osobně.²⁷⁶ Při srovnání s podobnými dopisy muslimských vládců od starších papežů vykazuje poněkud odlišnou rétoriku.²⁷⁷

Druhý tábor historiků klade důraz na to, že dopis nebyl odeslán a že ani nikdy Mehmedovi určený nebyl. Robert Schwoebel vidí hlavní účel dopisu ve výhrůžce křesťanským vládcům – pokud nedojde k sjednocení a vyřešení turecké otázky, papež korunuje za císaře sultána Mehmeda výměnou za to, že se nechá pokřtít.²⁷⁸ Nancy Bisaha

²⁷⁵ HANKINS, James: *Renaissance crusaders: humanist crusade literature in the age of Mehmed II* (dále HANKINS, James: *Renaissance crusaders*). *Dumbarton Oaks Papers*, 49, 1995, s. 129; BABINGER, Franz: *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton 1978, s. 198-199; SETTON, Kenneth: *Papacy and the Levant*. 2. díl. Philadelphia 1978, s. 233; SOUTHERN, Richard W.: *Western views of Islam*, s. 99.

²⁷⁶ BISAHA, Nancy: *Creating the East and the West*, s. 152.

²⁷⁷ MERCAN, Ozkan: *A Self-image in the image of the Other. Political and religious interpretations of pope Pius II. Letter to Mohamed* (dále MERCAN, Ozkan: *A Self-image in the image of the Other*). Budapešť 2008, s. 21-22. (Nevydaná diplomová práce)

²⁷⁸ SCHWOEBEL, Robert: *The Shadow of the Crescent: the Renaissance image of the Turk*. Nieuwkoop 1967, s. 66.

tento dopis považuje spíše za dílo ve kterém Pius II. zkouší sílu humanistické rétoriky.²⁷⁹ Obzvláště nepravděpodobné se jí zdá, že by Pius II. tak zásadním způsobem degradoval svátost křtu na pár kapek vody.²⁸⁰ Navíc byl papež až příliš dobře informován o situaci v Čechách a Uhrách na to, aby myslel vážně prohlášení, že Češi a Uhři by ho hned a rádi zvolili za krále, jen pokud by se nechal pokřtít.²⁸¹ Toto prohlášení, je nutné brát jako nadsázku, která měla zapůsobit na netečné křesťany.

Na účel tohoto polemického dopisu je možné vrhnout světlo, pokud se podaří vystopovat texty, z nichž Pius II. vycházel. Již bylo zmíněno, že jich v šedesátých letech vzniklo několik, včetně Kusánského *Cribratio Alkorani*. Pokud by bylo možné prokázat, že Pius používal Kusánského dílo a jeho argumenty, mohlo by to podpořit názor o upřímné snaze vytvořit dílo určené pro konverzi²⁸² a zároveň potvrdit tezi o moment of vision.

Epistola ad Mahumetum se liší už samotným faktem, že Piova polemika je vtělena do dopisu – nejde tedy ani o dialog ani typický polemický traktát. Jasně se zde projevuje velký rozdíl mezi Kusánským a Piem II. První přistupuje k problému vztahu s islámem s filosofického hlediska a podle toho volí žánry svých spisů i jejich hlavní typ argumentace, zatímco druhý nezapře styl humanisty – Piova argumentace je především politická a etická, jeho hlavním nástrojem je rétorika. Navíc dopis je humanistickým žánrem par excellence, zatímco polemika má zřetelně scholastické rysy. Kusánský se snaží být pokud možno co nejobecnější, nadčasový a zpřístupnit tak svou argumentaci všem, kdo dokážou racionálně rozvažovat. Pius oproti tomu neustále používá nejrůznější příklady z historie i současnosti, které osloví jen určitý okruh čtenářů.

²⁷⁹ BISAHA, Nancy: *Pope Pius II Letter to Mehmed II: A Reexamination*. Crusade, 1, 2002, s. 198.

²⁸⁰ BISAHA, Nancy: *Creating East and West*, s. 151.

²⁸¹ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 18.

²⁸² Podobným směrem se vydala i BISAHA, Nancy: *Creating the East and the West*, s. 148. Já se pokusím o podrobnější srovnání na základě interpretace *Cribratio Alkorani* podaného v předchozích kapitolách.

Humanistický ráz spisů se projevuje na mnoha místech, například když vyzývá Mehmeda, aby napodobil slavného římského císaře Konstantina, přijal křest a spojil východ a západ a tak se stal pravým nástupcem starověkých císařů, humanistickým rysem je i důraz jaký kladou oba autoři na moudrost.

Místy je rétorika *Epistola ad Mahometum* až neuvěřitelně pragmatická, kromě výše zmíněné pasáže s pojetím křtu jako párem kapek vody zaujme zejména Piův způsob jakým kritizuje polygamii u muslimů. Popisuje, jak mnohoženství vede k nerovnosti, někteří muži vymírají na nedostatek žen, zatímco ženy zase nedostanou plnou míru lásky, protože jejich manžel ji musí mezi ně dělit.²⁸³ Na jiném místě potom vyvrací vyprávění Koránu o Mohamedově cestě do Nebes tím, že předloží výpočty slavných astronomů o vzdálenosti jednotlivých nebeských sfér a dokazuje, jak je tato cesta fyzicky nemožná.²⁸⁴

Pius se taky vypořádává s jedním z nejběžnějších útoků islámu na křesťanství a judaismus – nařčení, že židé i křesťané poupravili své spisy a zamlčeli pasáže, které předpovídají příchod proroka Mohameda.²⁸⁵ Jenže na to papež odpovídá, že Starý ani Nový zákon nemohly být tak pozměněny, protože jde o spisy velmi staré a obíhající svět ve velkém počtu kopií a je proto nemožné, aby někdo cíleně vymazal ze všech těchto knih předpověď příchodu Mohameda.²⁸⁶ Oproti tomu Kusánský se námitce o sfalšování Pisma ve svém díle vůbec nezabýval.

Na začátku spisu lze najít několik motivů, které evokují podobnost s Kusánského dílem. Jedním z nich je konstatování, že všechny duše touží po moudrosti.²⁸⁷ Na druhou stranu je třeba připomenout, že moudrost byla v renesančním myšlení často

²⁸³ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 70.

²⁸⁴ Tamtéž, s. 92. Podle Aristotelské fyziky, která v 15. století stále převažovala, byla Země středem vesmíru a kolem ní se pohybovaly jednotlivé planety a hvězdy na mnoha různých pohyblivých sférách. Díky množství pomocných oběžných drah – epicyklů byli astronomové schopni až překvapivě přesných výpočtů.

²⁸⁵ LAZARUS-YAFEH, Hava: *Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity*. Harvard Theological Review, 89, 1996, č. 1, s. 64.

²⁸⁶ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 78.

²⁸⁷ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 36 a 42.

tematizována,²⁸⁸ a tak nemusí jít u Pia nutně o inspiraci *Cribratio Alkorani*. S Kusánským sdílí, alespoň na rétorické rovině, snahu o dosažení míru. Ten by podle papeže nastal, pokud by Mehmed přijal křest – tím by totiž zastavil boje za náboženství. Ostatní, malé války kvůli zisku sice zůstanou, ale ty nepředstavují takový problém.²⁸⁹ Toto sjednocení musí být pod záštitou křesťanství, neboť křesťané by k islámu nikdy nepřistoupili. Kusánský také na mnoha místech uvádí, že jeho cílem je zastavení válek kvůli náboženství. To je koneckonců hlavní myšlenka, která se objevuje jak v *De pace fidei*, tak v *Cribratio Alkorani*.

Mnohem přesvědčivěji poukazuje na spojitost mezi oběma díly analogické vysvětlování Boží Trojice, vztahů jednotlivých osob²⁹⁰ a jejího chápání jako jednoho z největších rozporů mezi křesťanstvím a islámem. Podle Pia vysvětlení Trojice bude stačit k usmíření všech rozporů mezi oběma náboženstvími.²⁹¹

Věnuje se ještě jednomu dalšímu spornému bodu mezi křesťanstvím a islámem, kterým je povaha Ráje a vymezuje se proti jeho tělesné povaze u muslimů.²⁹² To je ale jediný rozpor teologického charakteru, který se pokouší Pius II. řešit. Pokud by myslel svůj pokus o přesvědčení Mohameda ke konverzi vážně, musel by přijít s vysvětlením mnoha dalších problémů, kterým se v dopise vůbec nevěnuje. O tom, že Pius nehodlal provádět v tomto spise jakékoli další teologické diskuze, svědčí i výzva k Mehmedovi:

„Vyzývám tě, abys to chápal jako ilustraci a přijal na základě autority to, čemu nerozumíš.“²⁹³

Je docela dobře možné, že jak poznamenal Tolan, humanisté neviděli v muslimech intelektuálně zajímavé protivníky,²⁹⁴ a proto také nevěnoval Pius větší úsilí

²⁸⁸ CONLEY, Kieran. *The Renaissance Idea of Wisdom*. The New Scholasticism, 35, 1961, č. 1, s. 120-126.

²⁸⁹ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 23.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 50-52.

²⁹¹ Tamtéž, s. 42.

²⁹² PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 50.

²⁹³ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 45.

²⁹⁴ TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the Medieval*, s. 276.

o vypořádání se s teologickými odchylkami islámu. I pokud by tomu tak bylo, tak každopádně ale přisuzuje Mohamedovi určitou vychytralost, byť v ne příliš pozitivním smyslu. Mohamed si podle něj vymyslel důmyslnou strategii, jak se ubránit mocným protivníkům. Proti autoritě používá argument o úpravě Bible a proti rozumu se brání prosazováním svých názorů násilnou cestou – s pomocí meče.²⁹⁵ Jenže síla zbraní podle Pia II. neznamena Boží přízeň, protože Egypťané, Řekové i Římané ji také měli na své straně, ale přesto nakonec zvítězili křesťané. Navíc současná Turecká vítězství jsou způsobena jenom díky velké početní převaze. I přesto však katolická vojska několikrát porazily armády muslimů, kteří mají vždy početní převahu.²⁹⁶ Proti rozumovému vyvrácení svého náboženství se Mohamed brání i zákazem diskuzí o Koránu, což je pro Pia kardinálním důvodem proti vyznávání tohoto náboženství.²⁹⁷

Pro správné pochopení *Epistola ad Mahometum* je třeba si pečlivě všimat pasáží, které se věnují křesťanským panovníkům. Hned v úvodu spisu popisuje všechny možné ctnosti a zejména udatnost křesťanů a Mehmedovi vysvětluje, že pokud se rozhodne na křesťany zaútočit, všichni se proti němu spojí a na všechny vnitřní rozbroje zapomenou. Ještě více pak vychvaluje sílu a vyspělost své rodné Itálie.²⁹⁸ Podobně vychvaluje i katolické učence a instituce, kteří se podílí na velkém pokroku v poznání.²⁹⁹ To, že jde spíše o papežovo o zbožné přání, než o konstatování skutečných politických poměrů v Evropě dosvědčuje neúspěch Mantovského kongresu, který pravděpodobně sepsání dopisu inspiroval. Pius zde popisuje situaci, jaká by podle něj měla být, a ne jaká doopravdy je. I proto je možné tvrdit, že dopis patřil křesťanskému publiku. Odložení

²⁹⁵ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 76. Kusánský také kritizuje Mohamedovu snahu prosazovat svoje názory násilím a dokonce ji i spojuje s Mohamedovou neschopností vypořádat se s námitkami odpůrců.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 84, tento názor o početní převaze Turků, která ani tak nestačí na porážku křesťanského, v tomto případě maďarského, vojska opakuje i ve svých pamětech, viz. PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Commentaries II* (dále Meserve, Margaret - Simonetta, Marcello (eds.). Harvard 2007, s. 55.

²⁹⁷ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 88.

²⁹⁸ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum*, s. 12-14.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 98.

sporů křesťanských panovníků bylo totiž nutnou podmínku pro uskutečnění výpravy, jak poznamenal i burgundský vyslanec.³⁰⁰ Dopis měl v křesťanech probudit zápal pro křižáckou výpravu, podobný jako měl Pius II. sám. Jak poznamenal ve svých autobiografických komentářích:

„ze všech posláních, která mám ve svém srdci, žádné není milejší než pozvednutí křesťanů proti Turkům a vyhlášení války proti nim“³⁰¹

Odlišný účel Piova dopisu vyplývá i ze srovnání se staršími papežskými výzvami ke konverzi.³⁰² Pokud se na Piův dopis podíváme ve světle těchto skutečností, už ani zdaleka nevypadá jako seriózní výzva ke konverzi. Navíc pokud připustíme, že šlo o skrytou agitaci pro křesťanské publikum, budou Piovy postoje vůči islámu mnohem konzistentnější. Formu dopisu volí kvůli své humanistické orientaci, protože psaní dopisů bylo jedním z nejčastějších způsobů literárních vyjádření, navíc byl tento žánr chápán mnohem šířeji než dnes. Dopis nemusel být vždy jen součástí osobní korespondence, ale mohl také nahrazovat učenecský traktát v přívětivější podobě. Proto je na místě chápat *Epistola ad Mahometum* jako klasický polemický spis. Odpovídá tomu i jeho rozdělení, kde první část je apologie křesťanství a ve druhé přechází k vyvrácení učení Koránu.

Cribratio Alkorani Pius II. zjevně příliš nevyužil, ale patrně ho četl a inspiroval se některými jeho argumenty, zejména v první apologické části. Kusánským inspirovaná ale mohla být i povrchní forma dopisu. Je možné, že Pia na myšlenku sepsat dopis, který by vyzýval Mehmeda ke konverzi (ať už za jakýmkoliv účelem), protože právě krátká pasáž, kde se snaží přesvědčovat Mehmeda ke konverzi teologickými argumenty, vykazuje s *Cribratio Alkorani* největší podobnosti.

³⁰⁰ Zprávu popisuje Pius II. ve svých pamětech PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Commentaries II*, s. 53.

³⁰¹ PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Commentaries II*, s. 115.

³⁰² Komparaci s dopisy papeže Řehoře VIII. Alžírskému vládci al-Násirovi a Alexandra III. sultánu Kilič Arslanovi II. lze najít u MERCAN, Ozkan: *A Self-image in the image of the Other*, s. 22-38.

Je tedy zjevné, že moment of vision, tak jak ho popsal Southern je poněkud idealizovaný koncept. Pius II. nejen, že nezměnil svou politiku vůči muslimům, ale patrně ani nezapochyboval a o konverzi Mehmeda neuvažoval. Šlo pouze o rétorickou strategii, která měla podpořit propagandu křížových výprav.

9. Závěr

Polemiky s islámem mají na latinském západě dlouhou historii, během níž vznikla ustálená podoba žánru a jeho základní tropy. Přestože lze vysledovat jistou strnulost, co se týká formy a podoby polemik v době po překladu Koránu do latiny, rozhodně se to netýká účelů polemik. Jak bylo snad přesvědčivě ukázáno v této studii, polemiky byly psány z mnoha různých důvodů, z nichž některé se snažily křesťanství obhajovat, jiné útočit na Korán a další přesvědčit o životaschopnosti misií mezi muslimy.

O různorodosti polemik svědčí i dílo Mikuláše Kusánského, neboť jeho *Cribratio Alkorani* dokazuje, že ani výše zmíněné varianty nepokrývají všechny možnosti, jakými lze polemiku využít. Kusánský přichází s něčím netypickým, ve svém spisu se totiž snaží čtenáři přesvědčit o společném základu obou náboženství. V Koránu hledá Boží záměr a pravdy evangelia, tak aby položil základy pro uskutečnění vize ze svého staršího díla. Polemika se u Kusánského, navzdory svému názvu, tak stává nástrojem pro uskutečnění náboženského míru.

To není v rámci Kusánského myšlení žádnou novinkou, možnost dosažení náboženského míru hledal už ve svém starším dialogu *De pace fidei*. I když mnozí autoři hledají mezi těmito díly změnu Kusánského přístupu v otázce přístupu k islámu, nejde o příliš plausibilní vysvětlení. Naopak Kusánský ze svých pozic nikam zásadně neustupuje, pořád hledá možnosti dosažení náboženského smíru - dokládá to jak časté opakování argumentů z *De pace fidei*, tak i formulace dvou zásadních konceptů *una religio in rituum varietate* a *pia interpretatio*. Pia interpretatio je hermeneutický přístup hledající společné prvky náboženství aplikovaný na látku Koránu, který je ale formulován zcela v intencích *una religio in rituum varietate*. Důvody pro odlišnost vyznění obou spisů je třeba hledat jinde. Méně smířlivý tón *Cribratio Alkorani* je dán zejména samotnou

formou spisu a okolnostmi jeho vzniku. *Cribratio* je určeno papeži Piovi, který se intenzivně věnoval přípravám křížové výpravy proti Turkům a zjevně hledal ideologickou oporu pro své snažení. Proto také vzniklo během několika málo let tolik polemik s islámem, přičemž většina z nich vznikla na popud, či byla přímo sepsána kurijními hodnostáři. Kusánský sám zadal sepsání polemiky za úkol Dionýsiovi Karteziánovi, ale zjevně s ní nebyl spokojen, když krátce poté sepisuje vlastní dílo a Karteziána v něm takřka nepoužívá.

Kusánského práce ale směřovala za jiným účelem a zřejmě i proto se nedočkala velkého ohlasu ani u papeže, který její myšlenky a argumenty ve svém dopise Mehmedovi skoro vůbec nevyužívá. Piův dopis, ačkoli na první pohled vyzývá ke konverzi, ve skutečnosti není ničím jiným než neobvyklou formou psanou polemikou, která má za cíl vyburcovat apatické křesťan k účasti na křížové výpravě. Kusánský s politikou válečného vypořádání se islámem nesouhlasil, jak je patrné z dopisu Janovi ze Segovie a je docela dobře možné, že šlo o jednu z třecích ploch ne vždy ideálního vztahu mezi papežem a jeho kardinálem. Kusánský chtěl s muslimy vést racionální debatu, jeho smělý plán, ale s výjimkou Jana ze Segovie, nenašel podpory. I to je patrně jeden z důvodů proč jeho práce neměla v pozdějších letech takových ohlas jako jiné polemiky vzniklé v téže době. Jeho dílo totiž nenaplněovalo cíl, který čtenáři od polemik očekávají.

V další části práce je sledována geneze *Cribratio Alkorani* a to zejména s ohledem na myslitele a prvky, kteří měli na vliv na formulování Kusánského specifického přístupu k islámu. Velký vliv měl nejen zmíněný Jan ze Segovie, ale například i Ricoldo da Montecroce, Raimundus Lullus nebo samotné studium Koránu, o němž svědčí velké množství poznámek v Kusánského vlastním rukopisu. Jen těžko by ale šlo vysvětlit Kusánského originální pojetí, pokud bychom sledovali pouze autory, kterými se inspiroval, a proto je třeba hledat další vlivy.

Nezanedbatelnou roli při utváření Kusánského smýšlení v tomto ohledu byla jeho diplomatická kariéra. Jako diplomat a konciliarista se přesvědčil o možnosti a síle, kterou představuje jednání a přistoupení na kompromisy. Ať už šlo o jeho účast na Basilejském koncilu, jednání s husity nebo o církevní unii v Konstantinopoli. Důležité je si povšimnout, že Kusánského zájem o islám byl dlouhodobý, jeho počátky lze s určitostí vysledovat už během účasti na Basilejském koncilu. Tento zájem ho provázel po celý život i přesto, že *De pace fidei* a *Cribratio Alkorani* sepsal až ve svém stáří. Zároveň by bylo chybou se domnívat, že šlo o Kusánského hlavním směr zájmu, protože tím nepochybně byla reforma církve.

Posledním prvkem, který umožnil formulaci Kusánského tolerantního přístupu, jsou jeho vlastní metafyzické a gnozeologické úvahy. Jeho originální pojetí ovlivněné novoplatonismem poskytlo skvělou platformu pro vznik zárodků tolerantních myšlenek. Kusánského přístup k islámu, tak přirozeně vyplývá z celku Kusánského myšlení a zároveň je intelektuálně podloženo na základě prací starších autorů, rozhodně se nedá říct, že by šlo o nějakou náhlou intuici seslanou z nebe. Celý Kusánského koncept je ale o to věrohodnější.

Kusánského utopický pokus nenašel velký ohlas ani ve své době a ani dlouho později, i tak je jedním z pohybů, které nakonec vyústí v lavinu. Přestože moderní koncept tolerance a mezináboženského soužití vzešly ze zcela jiných zdrojů, Kusánského příspěvek k dějinám tolerance má stále značnou hodnotu.

10. Seznam pramenů a literatury

10.1. Prameny:

Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. [online] Dostupné na: <<http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>>. Citováno 1. 4. 2014.

Nicolai de Cusa De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia. Klibansky, Raimund – Bascour, Hildebrand (eds.). Hamburgi, 1959.

Nicolai de Cusa Cribratio Alkorani. Hagemann, Ludvig (ed.). Hamburgi, 1986.

Nicolai de Cusa De docta ignorantia. Hoffman, Ernest – Klibansky, Raimund (eds.). Lipsae 1932.

Nicolai de Cusa De coniecturis. Koch, Josef – Bormann, Karl (eds.). Hamburgi 1972.

Nicolai de Cusa De concordantia catholica libri tres. Kallen, Gerhard (ed.). Hamburgi 1963.

Korán. Hrbek, Ivan (ed.) Praha 1972.

LLULL, Ramon: *Doctor Illuminatis: A Ramon Llull Reader.* Bonner, Antony (ed.), Princeton 1985.

PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Reject Aeneas, Accept Pius: Selected Letters of Aeneas Sylvius Piccolomini (Pope Pius II).* IZBICKI, Thomas M. - CHRISTIANSON, Gerald - KREY, Philip (eds.). Washigton 2006.

PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Epistola ad Mahometum.* Richard Bacca (ed.). New York 1990.

PICCOLOMINI, Aeneas Sylvius: *Commentaries I-II*. Meserve, Margaret - Simonetta, Marcello (eds.). Harvard 2003 a 2007.

The Apology of al-Kindi. Tien, Anton (ed.). In Newman, N. A (ed.): *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.): Translations with Commentary*. Hatfield, 1993, s. 381-546.

10.2. Literatura:

BABINGER, Franz: *Mehmed the Conqueror and His Time*. Princeton 1978.

BARTOŠ, František M.: *Cusanus and the Hussite Bishop*. *Communio Viatorum*, č. 5, 1962, s. 35-46.

BARTOŠ, František M.: *Martin Lupáč a jeho spisovatelské dílo*. In *Reformační sborník*, 7, 1939, s. 115-140.

BELLITO, Marcus a kol.: *Introducing Nicholas of Cusa: A Guide to a Renaissance Man*. New York 2004.

BIDESE, Ermenegildo - FIDORA, Alexander - RENNER, Paul (eds.): *Ramon Llull Und Nikolaus von Kues: Eine Begegnung Im Zeichen der Toleranz: Akten des Internationalen Kongresses Zu Ramon Llull Und Nikolaus von Kues*. Brixen und Bozen, 2005.

BIECHLER, James: *Three Manuscripts on Islam from the Library of Nicholas of Cusa*. *Manuscripta*, 27, 1983, č. 2, s. 91-100.

BIECHLER, James: *Christian Humanism Confronts Islam: Sifting the Qur'an with Nicholas of Cusa*. *Journal of Ecumenical Studies*, 13, 1976, č. 1, s. 1-14.

BISAHA, Nancy: *Pope Pius II Letter to Mehmed II: A Reexamination*. *Crusade*, 1, 2002, s. 183-200.

- BISAHA, Nancy: *Creating the East and the West: Renaissance Humanists and the Ottoman Turks*. Philadelphia 2004.
- BLANKS, David R. - FRASSETTO, Michael (eds.). *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*. Basingstoke, 1999.
- BOBZIN, Hartmann.: *Latin translations of the Koran: A short overview*. Der Islam, 70, 1993, s. 192-206.
- BOCKEN, Inigo (ed.): *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicolas of Cusa*. Leiden 2004.
- BURGEVIN, Frederick H.: *Cribratio Alchorani: Nicholas Cusanus's Criticism of the Koran in the Light of His Philosophy of Religion*. New York, 1969.
- BURMAN, Thomas E.: *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs: C. 1050-1200*. Leiden 1994.
- BURMAN, Thoma E.: *Polemic, Philology, and Ambivalence: Reading the Qur'an in Latin Christendom*. Journal of Islamic Studies, 15, 2004, č. 2, s. 181-209.
- BURMAN, Thomas E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom: 1140-1560*. Philadelphia, 2007.
- CASARELLA, Peter J. (ed.). *Cusanus: A Legacy of Learned Ignorance*. Washigton, 2006.
- CERMANOVÁ, Pavlína: *Čechy na konci věků*. Praha 2013.
- CONLEY, Kieran. *The Renaissance Idea of Wisdom*. The New Scholasticism, 35, 1961, č. 1, s. 120-126.
- DALLMAYR, Fred.: *Desire and the Desirable: Nicholas de Cusa's Interfaith Imagination*. Religion and the Arts, 12, 2008, s. 420–433.
- DANIEL, Norman: *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford 1993.
- ECHEVARIA, Anna.: *The Polemic Use of the Crusades in Fifteenth century literature of Mendicant orders in Spain*. In SEMAAN, Khalil I. a kol.: *The Crusades: Other*

- Experiences, Alternate Perspectives: Selected Proceedings from the 32nd Annual CEMERS Conference. New York, 2003.
- FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Praha 1977.
- FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha 2001.
- GLEI, Reinhold F.: *Petrus Venerabilis, Schriften zum Islam Altenberge*, 1985.
- GODDARD, Hugh.: *A History of Christian-Muslim Relations*. Washington 2000.
- HAMANN, Florian. *Koran und Konziliarismus. Anmerkungen zum Verhältnis von Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*. Vivarium, 43, 2005, č. 2, s. 275-291.
- HANKINS, James: *Renaissance crusaders: humanist crusade literature in the age of Mehmed II*. Dumbarton Oaks Papers, 49, 1995, s. 111-207.
- HOPKINS, James: *Nicholas of Cusa's De Pace Fidei and Cribratio Alkorani: Translation and analysis*. 2. vydání. Minneapolis 1994.
- HOPKINS, James: *Miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis 1994.
- CHRISTIANSON, Gerald a kol.: *Nicholas of Cusa on Christ and the Church: Essays in Memory of Chandler McCuskey*. Leiden 1996.
- IZBICKI, Thomas a kol.: *Writings on Church and Reform*. Harvard 2008.
- JACOB, Ernest. F.: *Bohemians at Council of Basel, 1433*. In SETON-WATSON, Robert William. *Prague essays: presented by a group of British historians to the Caroline University of Prague on the occasion of its six-hundredth anniversary*. Freeport, 1969, s. 81-124.
- KALOUS, Antonín. *Plenitudo potestatis in partibus?: papežští legáti a nunciové ve střední Evropě na konci středověku (1450-1526)*. Brno 2010.
- KRCHŇÁK, Alois: *Čechové na Basilejském sněmu*. Svitavy 1997.
- LAZARUS-YAFEH, Hava: *Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity*. Harvard Theological Review, 89, 1996, č. 1, s. 61-84.

LEVIN, Paul T.: *From "Saracen Scourge" to "terrible Turk": Medieval, Renaissance, and Enlightenment Images of the "Other" in the Narrative Construction of "Europe"*. ProQuest, 2007.

MATULA, Josef: *Stredoveké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard - Mikuláš Kusánský - Bartolomé de Las Casas*. In: *Studia Comeniana et Historica*, 39, 2010, č. 81-82. s. 8-16.

MENDEL, Miroslav - OSTŘANSKÝ, Bohuslav- RATAJ, Tomáš: *Islám v srdci Evropy*, Praha 2000.

MEUTHEN, Erich.: *Nicolaus of Cusa: Skizze for an biography*, Washigton 2010.

MEUTHEN, Erich.: *Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452 in Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik, Bildung, Naturkunde, Theologie. Le voyage de Nicolas de Cues comme légat en Allemagne en 1451-1452*. *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Gottingen, Philologisch-Historische Klasse*, 178, 1989, s. 421-499.

MEYENDORFF, John: *Byzantine views of Islam*. *Dumbarton Oaks Papers*, 18, 1964, s. 113-132.

MERCAN, Ozkan: *A Self-image in the image of the Other. Political and religious interpretations of pope Pius II. Letter to Mohamed*. Budapešť 2008, s. 21-22. (Nevydaná diplomová práce)

NEDERMAN, Cary J.: *Worlds of difference: European Discourses of Toleration, c. 1100 - c. 1550*. Philadelphia, 2010.

O'ROURKE BOYLE, M.: *Cusanus at sea: the topicality of illuminative discourse*. *The Journal of religion*, 71, 1991, č. 2, s. 180-201.

PINDL-BÜCHEL, Theodor: *The Relationship Between the Epistemologies of Ramon Lull and Nicholas of Cusa*. *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64, 1990, č. 1, s. 73-87.

RATAJ, Tomáš: *České země ve stínu půlměsíce: obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*. Praha 2002.

RESCHER, Nicholas: *NICHOLAS OF CUSA ON THE QUR'ĀN A Fifteenth - Century Encounter with Islam*. The Muslim World, 55, 1965, č. 3, s. 195-202.

SAHAS, Daniel J.: *John of Damascus on Islam: the "Heresy of the Ishmaelites"*. Leiden 1972.

SALA, Juan P. M. a kol.: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)*. Leiden 2012.;

SETTON, Kenneth: *Papacy and the Levant*. 2. díl, Philadelphia 1978.

SCHWOEBEL, Robert H.: *Coexistence, Conversion, and the Crusade against the Turks*. Studies in the Renaissance, 12, 1965, s. 164-187.

SCHWOEBEL, Robert: *The Shadow of the Crescent: the Renaissance image of the Turk*. Nieuwkoop 1967.

SOUTHERN, Richard, W.: *Western views of Islam in Middle Age*. Harvard 1962.

SULLIVAN, Donald. *Nicholas of Cusa as Reformer: The Papal Legation to the Germanies, 1451-1452*. Mediaeval Studies, 36, 1974, č. 1, s. 382-428.

THOMAS, David – MALLET, Anthony a kol.: *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 5 (1350-1500)*. Leiden 2012.

TOLAN, John V.: *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. New York 2002.

TVRTKOVIC, Rita: *Ambivalence of interreligious experience: Riccoldo da Monte Croce's Theology of Islam*. ProQuest 2007.

GEORGE-TVRTKOVIĆ, Rita. *After the Fall: Riccolda da Montecroce and Nicolaus of Cusa on Religious Diversity*. Theological Studies, 73, 2012, č. 3, s. 641-662.

WASILEWSKI, J.: *The 'Life of Muhammad' in Eulogius of Córdoba: some evidence for the transmission of Greek polemic to the Latin west. Early Medieval Europe*, 16, 2008, č. 3, s. 333–353.

WATANABE, Morichimi.a kol.: *Nicholas of Cusa: A Companion to His Life and His Time*. Farnham 2011.

WATANABE, Morimichi: *The Episcopal Election of 1430 in Trier and Nicholas of Cusa*. Church History, 39, 1970, s. 299-316.

WOLF, Kristian B.: *Christian Views of Islam in Early Medieval Spain*. In Tolan, J.: *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*. Routledge 2000.

YAMAKI, Kazuichi a kol.: *Nicholas of Cusa: Medieval thinker for Modern age*. Routledge, 2002.

ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*. In Kreuz, P. - Šustek, V.: *Seminář a jeho hosté II. sborník příspěvků k nedožitým 70. narozeninám doc. PhDr. Rostislava Nového*. Praha, 2004, s. 71-99.

10.3. Internet:

GURDON, E.: "*Denys the Carthusian*." The Catholic Encyclopedia.Vol. 4. New York: Robert Appleton Company, 1908 [online]. Dostupné na: <http://www.newadvent.org/cathen/04734a.html>. Citováno 1. 4. 2014.

Stránky Jaspera Hopkinse, [online]. Dostupné na: <http://jasper-hopkins.info/> . Citováno 1. 4. 2014.

HOPKINS, James: *Prolegomena to Nicholas of Cusas conception of the relationship of faith to reason* [online]. Dostupné na: www.jasper-hopkins.info/cusafaith_reason-engl.pdf>. Citováno 1. 4. 2014.

Heslo *Polemos*. ABZ Slovník cizích slov. Dostupné na <http://www.slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/polemos-rec>. Citováno 1. 4. 2014.

TAKASHI, Shimiru: *European Ideas of Peace in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. [online] The European Legacy: Toward New Paradigms, 2010.

Dostupné na: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2010.528904>. Citováno 1. 4. 2014.

American Cusanus Society [online]. Dostupné na:

<http://www.haverford.edu/library/reference/mschaus/cusanus/Cusanus_Publications >

Citováno 1. 4. 2014.

11. Résumé:

The polemics with Islam have a long history full of often repeated themes. Although it is possible to find a lot of stagnation in a form of the genre, it is not so according to its purpose. This study has proved that polemic might be used not only to attack the religious Other, but they were also used as apologies of the Christian faith or as an argument for viability of missionary endeavors. But neither of the above mentioned themes suits for the work *Cribratio Alkorani* written by Nicholas of Cusa. He was sifting the Quran to prove that the truth of Gospel is implicitly hidden in its teachings. Despite arguments of many historians, the *Cribratio Alkorani* is a tool for finding a religious peace. Nicholas did not abandon his older position, presented in his older work *De Pace Fidei*. Rather *pia interpretatio*, the main hermeneutic principle of the *Cribratio Alkorani*, is an application of his older and more general idea - *una religio in rituum varietate*.

The main purpose was to provide an alternative view on Muslim religion to the pope Pius II., who was preparing a new crusade against the Turks. As Cusa clearly indicates in his correspondence with another prominent philosopher, John of Segovia, he did not consider the crusade as the best solution of interreligious issues of his time. Rather, both Cusa and Segovia, thought that establishing a conference would be a more appropriate answer to the Turkish advance. But their bold plan did not catch Pius attention. The pope did not even find *Cribratio* as useful source for his own polemic - letter *Epistola ad Mahometum*. This thesis is also concerned with development of the idea of tolerance in Cusa's thinking. The study is especially concerned with philosophers, which might had an influence on formulating this original attitude. But direct intellectual dependency to older thinkers cannot be considered as only factor involved in the development. Nicholas of Cusa's engagement in the conciliar movement and diplomatic career had a profound

influence too. The last but not least influence was Nicholas's original philosophical thoughts, especially the epistemology.

Nicholas of Cusa was engaged in interreligious dialogue almost entire his life, but it would be wrong to consider it as his main, or only concern. Nicholas's intellectual interest was far wider than that and his most desired goal was without doubt the reform of the Catholic Church. Despite the fact, that Nicholas of Cusa is not direct predecessor of modern tolerant thinking, the *Cribratio Alkorani* and *De Pace Fidei* are valuable source of intellectual history, which deserve attention of modern historians.