

Nejeschleba, Tomáš

Proč se hovoří o panteismu v renesanční filosofii?

Pro-Fil. 2018, vol. 19, iss. 1, pp. 2-18

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf18-1-1762>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138306>

Access Date: 01. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

PROČ SE HOVOŘÍ O PANTEISMU V RENESANČNÍ FILOSOFII?¹

TOMÁŠ NEJESCHLEBA

Katedra filosofie FF UP, Centrum pro práci s renesančními texty,
Olomouc, Česká republika, tomas.nejeschleba@upol.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ■ OBDRŽENO: 17. 3. 2018 ■ PŘIJATO: 5. 4. 2018

Abstrakt: Článek se zabývá panteismem v období renesance. Ačkoli termín panteismus se objevil až na konci 17. století a později v kontextu tzv. “Pantheismusstreit”, za předchůdce moderního panteistického myšlení byl označen renesanční filosof Giordano Bruno. Následně i Mikuláš Kusánský, a to jakožto pokračovatel myšlení Mistra Eckharta, začal být považován za panteistu. Jak Kusánský, tak Bruno v určitém smyslu obhajovali imanenci božského ve světě, avšak zároveň oba zdůrazňovali rozdíl mezi Bohem a přírodou a připisovali Bohu transcendentu nebo přinejmenším transcendentální aspekty. Toto není v souladu s definicí panteismu v tzv. silném slova smyslu, kdy se tvrdí striktní identita Boha a světa. Zdá se, že pojem renesanční panteismus je konstruktem, který byl vytvořen násilnou aplikací terminologie osvícenské filosofie na renesanční období.

Klíčová slova: Giordano Bruno; Mikuláš Kusánský; panteismus; renesanční filosofie

WHY DO WE SPEAK ABOUT PANTHEISM IN RENAISSANCE THOUGHT?

Abstract: The aim of the paper is to determine the concept of Pantheism in Renaissance. Although the term “Pantheism“ only emerged at the end of the 17th century in the context of so-called “Pantheismusstreit”, Giordano Bruno was labeled the predecessor of Modern pantheistic thought. Nicolaus of Cusa, as a follower of Maister Eckhart, also began to be viewed as a pantheist. Both Nicolaus of Cusa and Giordano Bruno advocated in a certain sense the immanence of the divine in the world, but simultaneously also stressed the difference between God and nature and ascribed transcendence or at least transcendental aspects to God. This view is not in concord with the definition of pantheism in a strong sense as the identity of God and the world. It seems, therefore, that the concept of Renaissance pantheism is an artificial construct, which was created by violently applying the terminology of Enlightenment philosophy on the Renaissance period.

Keywords: Giordano Bruno; Nicolaus of Cusa; Pantheism; Renaissance philosophy

¹ Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR 14-37038G „Mezi renesancí a barokem: Filosofie a vědění v českých zemích a jejich širší evropský kontext“. Studie vychází z encyklopedického hesla “Pantheism”, které jsem zpracoval pro *Encyclopedia of Renaissance Philosophy* (ed. M. Sgarbi, Springer International Publishing Switzerland). Studie toto heslo podstatně rozšiřuje, přičemž analyzuje a interpretuje písemné prameny způsobem, který v encyklopedii jako literatuře terciálního typu nemohl být využit.

„*Panteismus*“ patří mezi termíny, které nutí k ostražitosti při jejich používání. Na jednu stranu sice podobně jako většina neologismů usnadňuje orientaci v problematice, v různých dějinně-filosofických koncepcích, na stranu druhou jeho nereflektovaná aplikace může vést k anachronismům. Přes svoje starobylé znění odkazující na starou řečtinu je totiž termín panteismus původem až novověký, rodí se až se stoletím osmnáctým. Nicméně již záhy po jeho zavedení do filosofického diskursu začal být používán pro deskripci starších myšlenkových koncepcí: starověkých, středověkých a především renesančních. Naskytá se otázka, zda novověký kontext vzniku termínu není natolik určující, že jeho používání ve starších dějinách vede k desinterpretaci.

Cílem této stati je proto nejprve nastínit dějiny pojmu panteismus včetně dějin jeho aplikace na dějiny renesanční filosofie, neboť klíčové referenční práce zabývající se „*Begriffsgeschichte*“ překvapivě nejsou v tomto ohledu dostačující (Schröder 1989). Dále shrneme současné diskuse ohledně významu pojmu panteismus, což nám umožní získat metodologický klíč k přístupu k renesančnímu panteismu, abychom mohli ukázat, proč je anachronismem hovořit o panteismu v případě dvou prominentních renesančních filosofů, kteří bývali (a někdy stále ještě bývají) označováni za panteisty, tj. Mikuláše Kusánského a Giordana Bruna, a které Hans Blumenberg označil za klíčové svědky změny doby a zrodu novověku (Blumenberg 1996, 544).

„*Pantheismusstreit*“ a zrod renesančního panteismu

Problematika panteismu se v dějinách filosofického myšlení explicitně objevuje až v osmnáctém století. Když v roce 1783 Friedrich Heinrich Jacobi napsal Mosesu Mendelssohnovi, že Gotthold Ephraim Lessing, vůdčí postava německého osvícenství, se stal na sklonku svého života přesvědčeným spinozistou, hodlal tím podtrhnout svůj názor na osvícenství jako na směr, který ústí v ateismus a fatalismus (Janssens 2003). Stěžejním tématem sporu Mendelssohn–Jacobi (který se rozrostl v rozsáhlou debatu o základech a legitimitě osvícenství) se přitom stal právě Spinozův panteismus jakožto zdroj osvíceneckého ateismu, a tak celá slavná debata dostala název *panteistická kontroverze* (Scholz 2004).²

První použití termínů *panteismus* a *panteista* se však datuje o necelých sto let dříve a setkáme se s ním v díle cambridgeského matematika Josepha Raphsona *De Spatio reali seu Ente infinito* (Raphson 1697, 2, 20): panteismus, v němž Bůh je univerzální substancí, která zahrnuje vše materiální i rozumové, klade Raphson proti materialistickému *panhylismu*, v němž je veškerá realita odvozena od matérie (Daniel 1997; Suttle 2005a, 1342). Od Raphsona převzal termín John Toland, byť literatura často uvádí až tohoto původem irského literáta a diplomata jako prvního, kdo razil termín panteista,³ přičemž termín panteismus se měl poprvé objevit následně u Tolandova kritika a oponenta, utrechtského kazatele Jacquese de la Faye (La Faye 1709; Voigt 2003, 31–34). Jak u Raphsona, tak u Tolanda je užití termínu

² První vydání 1916. K dispozici je v českém překladu (Jacobi 1997).

³ Poprvé v předmluvě ke knize *Socinianism Truly Stated, Being an Example of Fair Dealing in All Theological Controversys* (Toland 1705, 7): “recommended by a Pantheist to an orthodox friend” (Daniel 1984, 211). John Toland popsál svůj panteismus podrobněji v knize *Pantheisticon. Sive Formula Celebrandæ Sodalitatis Socraticæ, in Tres Particulas Divisa*, vydané pod pseudonymem Ianus Iunius Eoganesius ve smyšlené Cosmopolis. Tolandovi připsuje prvenství v užití termínu ještě i Michael Levine (Levine 1994, 17), i když zmiňuje pochybnosti Thomase McFarlanda (McFarland 1969, 266) o původu termínu. Tolandovu návaznost na Raphsona prokázal Stephen H. Daniel, když poukázal na to, že Toland Raphsonův spis nejenže znal a četl, ale že jej i opoznámkoval (Daniel 1997, 306).

úzce spjato s jejich výkladem filosofie Barucha Spinozy, podobně jako tomu bylo později u Jacobiho a dalších. Toland dokonce víceméně chápe termín panteista jako synonymum pro „spinozista“ (Israel 2001, 612; van der Lugt 2012, 116).

Přestože tedy panteismus je od počátku primárně velmi úzce vztažen ke Spinozově filosofii, která spadá do sedmnáctého století, právě Tolandovo dílo z přelomu století sedmnáctého a osmnáctého se stává významné i pro naše uchopení panteismu renesančního. John Toland byl totiž velmi ovlivněn dílem Giordana Bruna (Jacob 1981, 153), pozdně renesančního filosofa, kritika aristotelismu a tvůrce novoplatónsky orientované metafyziky a kosmologie, jehož dialog *Spaccio della bestia trionfante* sám vydal v roce 1713 jako Brunův nejvíce podvrtný text (Champion 2003, 31). Toland četl Bruna především jako volnomyšlenkáře (Brown 2012, 97) a výslovně svůj panteismus (respektive spinozismus) s Brunovými názory na universum a jeho principy do souvislosti nedával, přesto je v jeho díle naznačena provázanost Brunova myšlení a Spinozovy filosofie alespoň implicitně (Suttle 2005b, 1639–40). Ve spojování obou filosofů nebyl sám. Ve stejné době o Brunově filosofii jako v zásadě podobné Spinozově psal i Pierre Bayle (Bayle 1983, 119), který se snad nejvíce zasloužil o novověký obraz Bruna jako předchůdce Spinozy (Israel 2001, 136) a jeho teze o podobnosti obou myslitelů se dostala později i do Diderotových *Názorů starých filosofů* (Diderot 1800, 6:92).

Nezávisle na Tolandovi a spíše se znalostí francouzské tradice propojil panteismus s Brunovou filosofií již zmiňovaný Friedrich Jacobi, nyní však explicitně a s velkým důrazem na Brunův panteismus. První příloha k druhému vydání jeho díla *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelsohnovi* (z roku 1789) je výtahem z Brunova dialogu *O příčině, principu a jednom (Della causa, principio e uno)*, který považuje za „trest“ „Nolanovy filosofie“ a označuje jej za „nejčistší a nejkrásnější nástin panteismu v širokém slova smyslu“ (Jacobi 1997, 43). Jeho cílem je srovnat Brunovu a Spinozovu filosofii a dospět tak k sumě filosofie „hen kai pan“. Tento řecký slogan, „jedno a vše“, který pochází již od Lessinga, se objevuje jako „Symbol“ v Hegelově albu v roce 1791, kde spojuje tübingské studenty, přátele Hegela, Hölderlina a Schellinga (Baeumer 1967), a stává se následně heslem panteismu (Yasukata 2003, 131).

Jacobi se v podstatě zasloužil jak o uvedení filosofie Giordana Bruna do novověkého filosofického diskursu, tak o její asociaci s panteismem. Z jeho výtahu z Brunova dialogu *O příčině, principu a jednom* čerpal Friedrich Schelling, když sepisoval dialog *Bruno, neboli o božském a přírodním principu věci* (Schelling 1802; Horyna 2003),⁴ v němž Bruna učinil mluvčím svého vlastního filosofického systému. Následně Jacobiho jako myslitele, který vyvolal zájem o Brunovu filosofii, připomíná Hegel a Brunovu spinozovskému panteismu věnuje poměrně velkou pozornost ve svých *Dějínách filosofie*, byť tvrdí, že sláva, kterou Bruno díky Jacobimu získal, překračuje jeho zásluhy (Hegel 1974, 3, 160–173).⁵

Jacobiho kniha s výtahem z Giordana Bruna se stala zdrojem panteistických úvah i anglického romantického básníka Samuela Taylora Coleridge, jehož vztah k Brunovi se vyvíjel i podle toho, zda v dané době zastával panteistické pozice, či naopak byl jejich kritikem (Gatti 2011, 201–219). Jeho dílo je zásadní pro recepci Bruna jako panteisty v Británii; chápali ho takto např. George Henry Lewes, George Eliot nebo Constance M. Plumtree, která je autorkou jak

⁴ Dialog vznikl v zimě 1801–1802 a Bruno, který v něm vystupuje vedle dalších tří mluvčích, nepředstavuje historickou postavu, nýbrž načrtává základní rysy Schellingovy vlastní filosofie.

⁵ Hegelovy přednášky k Brunovi pocházejí z let 1805–6, vydány byly posmrtně až v roce 1836 (Hegel 1836). Pro detailní přehled vývoje termínu panteismus především v německém prostředí viz Schröder (1989).

romantizující Brunovy biografie, tak knihy *General Sketch of the History of Pantheism* z roku 1878 (Gatti 2011, 220–248). Coleridge, který je nezdávajícím citován v moderních pracích hledajících povahu panteismu, zároveň kladl Brunovu filosofii do úzké souvislosti s mysticismem Jakoba Boehma. Do překladu Boehmových děl si poznamenal, že “Platón v Parmenidovi a Giordano Bruno později napsali mnohé o tomto strašném mystériu; Bruno to vyjádřil jasněji” (Gatti 2011, 249–250). Svou oblibou v mystice Coleridge do jisté míry určil druhý a v podstatě zcela odlišný směr hledání zdrojů panteistického myšlení, než je spinozovská linie.

Již na počátku vzniku problému panteismu jako novověkého filosofického postoje, který má mít své anticipátory v období renesance,⁶ se tedy rýsují dvě linie renesančního panteismu, protikladné ve svém základním určení. První z nich je filosofie Giordana Bruna, která je původně uváděna v kontextu Spinozova myšlení – a z důvodu specifické osvícenecké interpretace také v kontextu ateismu či materialismu, jak se s tím můžeme setkat například u Denise Diderota, jenž vztahuje Brunovu filosofii k materialismu Davida z Dinantu, středověkého autora, který považoval materii za božskou (Diderot 1800, 6:92). Co do svého základního postoje je tento směr panteismu paradoxně ateistický: Pokud lze Boha ztotožnit s přírodou, z koncepce se vytrácí teistický bůh, ergo panteismus je ateismem (Owen 1971, 3). Bůh je pouze nadbytečným jménem pro svět, jak na to poukázal Arthur Schopenhauer (Schopenhauer 2011, 2:60–61). Druhá linie odkazuje k Jakobu Boehmovi, a vede tak k tradici německé mystiky, kterou bychom mohli sledovat až k Mistru Eckhartovi. Panteismus tohoto typu křesťanské mystiky, jejímž cílem je splynutí duše s Bohem, naopak zásadně počítá s Boží existencí a ateismus jí tak je zcela cizí.

V historiografickém úvodu by jistě bylo možné dále pokračovat a analyzovat přístupy mnoha myslitelů především devatenáctého století. Např. Vincenzo Gioberti (1801–1852), původně kantovec, se hlásil k panteismu jako jediné pravé filosofii a oslavoval právě Giordana Bruna jako představitele tohoto “panteismu, založeného na pravdě, zdravé, morální a náboženské” (Garin 2008, 892). Panteismus pod vlivem Hegela a Jacobiho ve svém raném období zastával také Ludwig Feuerbach (Gooch 2013). Pro vlastní téma příspěvku však postačí zastavit se až u Wilhelma Diltheye, jehož charakteristika panteismu a jeho renesančních zdrojů do jisté míry završuje předchozí uchopování tématu.

Dilthey analyzuje fenomén evropského panteismu, především německého panteismu devatenáctého století (Herder, Goethe, Schelling, Steffens, Oken, Schleiermacher, Hegel), a hledá jeho spojení se staršími panteistickými systémy (Dilthey 1921a). Všimá si antických monistických systémů, středověké mystiky, a především uvádí dvě postavy renesančního myšlení, které pro zrod moderního evropského panteismu chápe jako klíčové: na počátku renesance Mikuláš Kusánský, u kterého se podle Diltheye vytvářejí základní pojmy nového panteistického světonázoru, a na jejím konci pak Giordano Bruno, u něhož tyto pojmy spolu s předchozí tradicí vedly k novému obrazu světa (Dilthey 1921b).

Diltheyův přístup nám umožňuje načrtnout hypotézu propojující obě výše uvedené, na první pohled disparátní linie renesančního panteismu. Úběžníkem obou, tedy jak filosofie Giordana Bruna, tak Boehmova mysticismu, se stává Mikuláš Kusánský, který je dědicem jak německé, eckhartovské mystiky, tak novoplatonismu, jenž stojí v pozadí Brunova myšlení.

⁶ Záměrně na tomto místě opomíjíme nacházení panteismu v řecké filosofii, které se stalo od Jacobiho vystoupení obvyklým tématem v rámci sepisování dějin panteismu; jedním z prvních pokusů uchopení tohoto žánru představuje Jäsche, 1826–1832. Téma antického panteismu již zcela překračuje rámec této studie.

Zároveň je z úvodních poznámek zjevné, že budeme-li zde analyzovat renesanční panteismus, budeme se jím zabývat jakožto tématem v první řadě filosofickým, a nikoli jako náboženským postojem, respektive jako náboženstvím, byť problematika obsahuje i aspekty, které se náboženství úzce dotýkají, především i možná faktická obvinění z hereze. V moderní literatuře je sice analyzován panteismus i jako náboženství, diskutuje se především otázka, zda panteismus je slučitelný s institucí prosebné modlitby, v níž se člověk obrací k osobnímu Bohu (Mander 2007); toto téma však přistupuje k filosofickému panteismu až jako sekundární.

Problém definiční: co to je panteismus?

Po stručném nástinu problému panteismu v moderní době je zapotřebí zaměřit se na jeho definici. Věta Wilhelma Schmidt-Biggemanna o tom, že na definici panteismu závisí, určíme-li nějakou teorii jako panteistickou (Schmidt-Biggemann 2004, 259), je banální pouze zdánlivě. Je zcela zjevné, že klasické, z etymologie slova odvozené vymezení, „jedno a vše“ nemusí být pro svou obecnost dostačující. Standardní encyklopedie nabízejí různé definice, jež se často rozcházejí při bližších specifikacích. Na vzájemnou rozpornost, a v některých případech dokonce na vnitřní spory u jednotlivých definic, poukazuje ve své monografii o panteismu Michael Levine (Levine 1994, 2). Uvádí vymezení panteismu, jehož autorem je Alasdair MacIntyre: „vše existující vytváří jednotu a tato všezahrnující jednotu je v nějakém smyslu božská“ (MacIntyre 1967, 34),⁷ a doplňuje je definicemi H. P. Owena, především: „Bůh je vše a vše je Bůh... svět je buď identický s Bohem, nebo je nějakým způsobem sebevyjádřením jeho přirozenosti.“ (Owen 1971, 74)⁸

V obou případech je pro uchopení podstaty panteismu třeba určit, co se myslí jednotou a co božskostí. Levine sám usiluje o precizaci pojmu panteismus při současném odmítnutí jeho „ateistických“ interpretací, např. Schopenhauera, které chápe jako neporozumění problému. Panteismus je podle něj pozicí stojící mezi striktním ateismem a klasickým teismem. Oproti teismu panteisté odmítají absolutní boží transcendenci a tvrdí, že Bůh je radikálně imanentní (Levine 1994, 2). To ovšem neznamená, že by nutně popírali nějaké transcendentní aspekty božství. Zároveň imanence božství nemusí v panteismu vést k popření mnohosti, k monismu. Levine nakonec rezignuje na jasné vymezení panteismu a uchyluje se k obecnému chápání celku jako jednoty, která je božská (Levine 1994, 71). Máme-li odlišit panteismus jako non-teismus (ale ne ateismus) od teismu, je pak podle něj v první řadě nutné uvést neexistenci koncepce personálního Boha.

Levinova analýza panteismu (Levine 1986b; Levine 1986a; Levine 1992; Levine 2012), která je považována za zásadní příspěvek k problematice a má zároveň polemický charakter (Oakes 1983; Oakes 1985), postupně přerůstá v jeho obhajobu a v rozvahu nad možnostmi jeho pěstování, a to dokonce jako „náboženského“ systému. Proti jeho „stranickému“ přístupu se v současné době preferuje výčet různých variant panteismu a deskripce různých pojetí jednoty, božskosti, jejich vzájemného vztahu, přirozenosti kosmu či distribuce hodnot v celku. Dokonce se neexistence personálního Boha nepovažuje za nutný znak panteismu (Mander 2007; Mander 2012).

⁷ “everything that exists constitutes a unity and...this all-inclusive unity is divine ...”

⁸ “God is everything and everything is God...the world is either identical with God or in some way a self-expression of his nature”. Druhou Owenovu definici – „Panthéism’ ... signifies the belief that every existing entity is, only one Being; and that all other forms of reality are either modes (or appearances) of it or identical with it.” – považuje Levine za problematickou, neboť se v ní na jedné straně naznačuje pluralita jednotlivých jsoucn, na straně druhé se však zároveň hovoří jen o jednom jsoucnu.

Není divu, že pojem panteismus může být zaměňován s tzv. panenteismem, jehož představitelem byl např. Charles Hartshorne. Autorem tohoto termínu byl Karl Krause (1781–1832) a podle něj má panenteismus být jakousi teistickou verzí panteismu, v níž silný požadavek jednoty světa a božství je nahrazen sloganem „vše je v Bohu“. Oproti ontologické jednotě Boha a světa se v panenteismu, v návaznosti na slova sv. Pavla (ze Sk 17,28: „v něm žijeme, pohybujeme se, jsme“ a 1Kor 15,28 „tak bude Bůh všechno ve všem“) zdůrazňuje přítomnost Boha ve světě, zároveň se však mezi Bohem a světem drží diference (Clayton 2004). Definiční nevyjasněnost lze demonstrovat faktem, že mnozí autoři, kteří jsou považováni za panteisty, vystupují často právě i v seznamu filosofů, kteří zastávali panenteismus.

Zdá se, že pokusy o jednoznačnou definici panteismu selhávají a jednotliví autoři nabízejí různá, často velmi rozdílná pojetí jednoty celku a božství podle názorů těch, kteří se k panteismu hlásí. V závěru tohoto oddílu zmiňme jeden z dílčích aspektů rozsáhlé diskuse, který se úžeji týká problematiky panteismu renesančního.

Levine, ve snaze obhájit neateistický panteismus, přidává k obecnému vymezení panteismu jako identity Boha s vesmírem několik upřesnění, která se ukáží jako problematická. Douglas Hedley systematizuje Levinův přístup prostřednictvím čtveřice silný/slabý panteismus/teismus. Nabízí se totiž rozlišovat mezi silným panteismem, v němž se kosmos považuje striktně za identický s Bohem, a silným teismem, který charakterizuje víra ve zcela dobrého, všemohoucího, transcendentního a osobního Boha. V případě tohoto rozlišení nejsou spory, přičemž silný panteismus ústí v ateismus, zatímco silný teismus má výrazné antropomorfní rysy. Problém je podle Hedleye v rozlišování slabých (subtle) verzí panteismu a teismu. Slabý panteismus má věřit ve sjednocující sílu, která je imanentní kosmu a je neosobní, zatímco slabý teismus věří v transcendentní, tvořící jedno, jež může, ale nemusí být považováno za osobní (Hedley 1996, 62).⁹ Hedley poukazuje mimo jiné na to, že Levine je příliš závislý na pojmu *panteistická tradice*, který přejal od Thomase McFarlanda. Ten však, tvrdí Hedley, nesprávně spatřoval ontologické základy panteismu v novoplatónské metafyzice. Ve výsledku pak Levine neoprávněně směšuje tyto slabé varianty a novoplatoniky, u kterých absentuje koncepce osobního Boha, označuje za panteisty, zdůrazňující imanenci božství, byť zároveň zachovávající jeho transcendentní aspekty. Novoplatonismus je však postaven na transcendenci jedna, které je absolutně autonomní a může, ale nemusí být vnímáno jako osobní Bůh.¹⁰

Při analýze myšlení renesančních filosofů, kteří jsou tradičně označováni jako panteisté, respektive kteří byli obviňováni z hereze, jež je v moderní době chápána jako panteismus, budeme vycházet z výše uvedených postřehů ze současné diskuse o panteismu. Ponecháme jako rozhodující kritérium panteismu jeho obecné vymezení jako identity Boha a světa a budeme sledovat, zda je daní renesanční autoři naplňují.

⁹ “CP (crude pantheism): the belief that the entire cosmos just is, i.e. is strictly identical with, the divine: 'pan' is 'theos'. and SP (subtle pantheism) the belief in a higher unifying force which is both impersonal and immanent within the cosmos.... CT (crude theisms) a wholly good and omnipotent personal transcendent agent. As opposed to a belief in ST (subtle theism) a transcendent creative unity who may or may not be deemed personal.”

¹⁰ Hedley nakonec rozlišuje čtyři základní pozice v západní metafyzice: novoplatónský teismus; stoicko-spinozovský panteismus; deismus; a německý idealismus, který je směsicí prvního a druhého. (Hedley 1996, 76–77).

Mikuláš Kusánský

Již ve středověké filosofii se objevil heretický postoj, který je běžně považován za panteismus (Moran 1990). Amaury (Almaric) z Bène byl v návaznosti na Jana Scota Eriugenu na počátku třináctého století (1210) odsouzen za to, že zastává nauku o Bohu jako formě všeho (*Deus est forma omnium*). Druhá „panteistická“ varianta pochází ze stejné doby (odsouzeno 1225) od Davida z Dinantu, který ztotožnil Boha s látkou – *Deus est materia omnium* (Floss 2014, 150–52). V určitém smyslu se v obou případech tvrdí identita Boha a světa. Na tomto místě se nebudeme věnovat detailnímu rozboru obou koncepcí. Odkaz na středověké „panteisty“ má pro nás význam především ve vztahu k Mikuláši Kusánskému (1401–1464), kterého Dilthey považuje za myslitele stojícího u zrodu moderního panteismu a který byl ve své době obviněn z obdobné (amaurovské) hereze.

Mikuláše Kusánského napadl heidelberský teolog Johannes Wenck (zemř. 1460) ve svém spise *De ignota litteratura* (1442 nebo 1443), v němž reaguje na Kusánovo slavné dílo *De docta ignorantia* (1440) a mimo jiné mu vytýká, že považuje Boha za stvoření a člověka a Boha za identické (Hopkins 1981). Wenckovy výpady přiměly Kusánského k tomu, aby sepsal *Obhajobu Učené nevědomosti* (*Apologia Doctae ignorantiae*, 1449, tedy již jako kardinál církve); a moderní bádání ukázalo, že Kusánský měl pravdu, když Wenckův útok označil za překroucení a desinterpretaci jeho vlastnímu programu (Hopkins 1994, 3–38). Diskuse zároveň nabízí vhodný materiál k posouzení Kusánova „panteismu“.

Kusánský skutečně v *Učené nevědomosti* (*De docta ignorantia* I, xxiii, 70) hovoří o Bohu jako o formě forem: „A tak je maximum formou forem a formou bytí čili největší skutečnou jsoucností“ (Floss 2001, 154), což připomíná amaurovskou herezi. Avšak Mikuláš sám se v *Apologii* od Amauryho explicitně distancuje. Podle něj Amaury pochybil a po právu byla jeho hereze odsouzena, neboť nepochopil, že Bůh je ve všech věcech zavinitě – *complicite* (Cusa 2007, 2:43).¹¹ Do omylu totiž lehce upadnou mužové slabého ducha, tvrdí dále Kusánský, když hledají vyšší skutečnosti bez učené nevědomosti.¹² Proti Wenckovu nařčení z „panteistické“ hereze se tedy Kusánský brání odkazem na svou vlastní metafyziku, která vychází z novoplatónských principů.

Dermot Moran analyzoval Kusánův „panteismus“ s připomenutím metafyzického pozadí převzatého od Dionýsia Pseudoareopagity i Jana Scota Eriugeny. Na straně jedné je to především myšlenka emanace, tj. vycházení veškeré skutečnosti z původního jedna a návratu k němu (*proodos/epistrofé*, resp. *exitus/reditus*), která určuje povahu vztahu Boha a světa a mohla by vést k jejich identitě: vychází-li svět z Boha, je jeho sebezjevováním, pak můžeme Boha chápat jako formu (esenci) všech věcí. Na straně druhé je to princip negativní teologie, podle kterého Bůh stojí nad každým pozitivním tvrzením i popíráním, je negací všeho (*negatio omnium*), je tak radikálně jiný, že o něm nemůžeme říci ani, že „je“, a spíše bychom měli říkat, co „není“, což panteistické identitě Boha a světa zásadně protičeří (Moran 1990, 137–38).

¹¹ Nicolaus de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, 43: “Et si fuerunt Begardi, qui sic dicebant, ut scribit, scilicet se esse Deum per naturam, merito fuerunt condempnati, prout etiam Almericus fuit per Innocentium Tertium condempnatus in concilio generalí, de quo in capitulo “Dampnamus de Summa Trinitate”; qui non habuit sanum intellectum, quomodo Deus est omnia complicite;”

¹² Ibid.: “Accidit autem hoc viris parvi intellectus, un in errores incidant, quando altiora sine docta ignorantia perquirunt;”

Mikuláš Kusánský, který se brání nařčení, že ztotožňuje člověka s Bohem a „kámen s Bohem“, rozvíjí výše uvedené principy novoplatónské filosofie a tvrdí jednak, že Bůh je bytím všech věcí (*esse omnium*), jednak, že všechno jsoucí transcenduje (*super esse*). Jak tomu lze rozumět? Novoplatónské vycházení a návrat popisuje Kusánský jako rozvinutí a zavinití (*explicatio/complicatio*): „nakolik je Bůh zavinitím všech věcí, všechny věci jsou v něm jím samým, nakolik je rozvinutím, ve všech věcech on je to, co jsou ony samy.“ (Cusa 1932, 111).¹³ Byť takové vyjádření může panteismus připomínat, proces sebezjevování Boha je natolik komplexní, že jej nelze uchopit jednoduše jako panteistickou identitu Boha a stvoření (Moran 1990, 142).

Kusánovo pojetí je možné upřesnit prostřednictvím dalších klíčových pojmů jeho metafyziky. Na prvním místě se jedná o splynutí protikladů (*coincidentia oppositorum*). V Bohu existuje vše, co se může realizovat ve světě, i když to aktuálně ve světě neexistuje, to znamená, že věci jsou v Bohu čirou možností, zároveň však v Bohu existují aktuálně (skutečně), ne jako možné. Jako splynutí protikladů (možnosti a skutečnosti) je kámen v Bohu, a v určitém smyslu bychom mohli říci, že kámen je Bůh, i že Bůh je kámen (Moran 1990, 145), což však ještě pro Kusána neznámá, že mezi kamenem a Bohem je identita. Protože Bůh je absolutním bytím každé věci, všechny věci svou plnou aktualitu (skutečnost) mají pouze v Bohu a nejsou v něm ničím jiným než Bohem samotným. To vede Johannese Wencka k tomu, že Kusána obviní z panteismu: Bůh je absolutní esence všech věcí, to znamená, že všechny věci mají stejnou esenci (Bůh) a neliší se od sebe (Hopkins 1981, 36).

To se shoduje s aspekty, které Wilhelm Dilthey vyjmenovává jako základní pojmy panteistického světonázoru a které se podle něj objevily u Mikuláše Kusánského: chápání světa jako rozvíjení jednoty zavinité v Bohu, v němž je vše obsaženo jako splynutí protikladů, chápání jednotliviny jako reprezentace nekonečného (Boha) v ohraničené formě, nahlížení jednoty jako imanentní v mnohosti jevů.

Mikuláš Kusánský však z panteismu uniká, a to prostřednictvím své nauky o kontrakci, která zakládá diferenci, díky níž nelze Boha a svět považovat za totožné: pouze Bůh je absolutní, všechno ostatní je „kontrahované“ (Cusa 1932, 150).¹⁴ Kusána to vede k rozlišování dvou módů existence. Všechny věci mají svou vlastní „kontrahovanou“ esenci, která je dělá tím, čím jsou v tomto kontrahovaném universu, což znamená, že mezi jednotlivými věcmi ve světě je diference co do jejich kontrahované esence. Bůh však, jakožto absolutní esence, je absolutní esencí všech věcí, což ukazuje na druhý „modus bytí“ (Moran 1990, 150–51).

Ukazuje se, že je problematické Kusánovu myšlení připojit nálepku „panteismus“. V určitém smyslu Kusánský hovoří o identitě světa a Boha (esencí jednotlivých věcí je Bůh), zároveň však klade mezi Boha a svět diferenci. Z jiného úhlu pohledu by se Kusánova filosofie mohla jevit jako panenteistická, neboť podle něj všechny věci mají své bytí v Bohu, nicméně i toto je možné relativizovat poukazem na diferenci mezi absolutním a kontrahovaným. Pokud panteismus znamená scholastickou terminologií chápání jednoty věcí a Boží esence (*omnia sunt divina essentia*), proti kterému se klade pravověrné stanovisko, tj. v Bohu jsou všechny věci identické s Boží esencí (*omnia sunt in ipsa divina essentia*),¹⁵ zdá se, že Mikuláš

¹³ Nicolaus de Cusa, *De docta ignorantia*, II, III: „... licet scias Deum omnium rerum complicationem et explicationem, et – ut est complicatio – omnia in ipso esse ipse, et – ut est explicatio – ipsum in omnibus esse id quod sunt, ...”

¹⁴ *Ibid.*, II, IX: „Solus Deus est absolutus, omnia alia contracta.“

¹⁵ Tato formulace slovně odpovídá definici panenteismu a nalezneme ji jako ortodoxní názor u Alexandra Halského v reakci na odsouzení Amauryho z Bène. Citace pochází z Alexandrovky *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, I, 1, 36, 1. Podoba s moderním „panenteismem“ je víceméně pouze verbální;

Kusánský v jistém smyslu zastával jedno i druhé stanovisko, respektive obě současně, přičemž je nutné doplnit, že mezi Boha a svět kladl zároveň diferenci.

Chápat Kusánského jako panteistu bychom mohli pouze v momentě, kdybychom odhlédli od ontologického pozadí a zvažovali jednotlivé výroky vytržené z kontextu. V tomto ohledu je Kusánovo dědictví podobné dědictví Mistra Eckharta (1260–1327), porýnského mystika a Kusánova oblíbeného autora, který byl také (a z podobných důvodů neprávem) obviněn z „panteistické“ hereze a který tak je podobně jako Kusánský často řazen mezi panteisty. Důvodem pro to však není přesvědčení o identitě Boha a světa, ale obecně cíl mystiků, kterým je sjednocení duše s Bohem, což za znak panteismu považuje již Dilthey. Nicméně označovat Eckhartovu mystiku jako panteismus ukazuje na neporozumění povaze mystického spojení – *unio mystica*. Když byl Eckhart obviněn z toho, že ztotožňuje Boha a stvoření, vycházelo obvinění z výroků, které lze nalézt v jeho kázáních, jako např. zvolání „*Já jsem v Bohu*“ – „*Da bin ich in gote*“. Avšak Eckhart, přestože ztotožňuje bytí s Bohem, neustále drží rozdíl mezi Bohem a konkrétním jsoucím (*hoc et hoc*), který dokonce zůstává v platnosti i u posledního sjednocení v nebi (McGinn 2001, 148).

Oproti Eckhartovi je Kusánus přesnější, neboť se mu podařilo vytvořit vlastní jazyk pro popis transcendence, jenž mu umožnil vyjádřit vztah Boha a světa lépe než aristotelsko-tomistická filosofie, ze které vycházel Eckhart (Dupré 2006, 80). Právě specifická jazyka Kusánovy metafyziky a teologie se zdá být hlavním argumentem proti panteistickým interpretacím jeho myšlení. Jeho myšlení překračuje principy aristotelské logiky, v jejímž rámci lze obvinění z panteismu vznést (Arfé 2003, 143). Kusánův Bůh však stojí před veškerou diferencí, a tak vlastně není ani třeba Mikuláše obhajovat proti nařčení z panteismu, neboť takové obvinění pracuje s kategoriemi jednoty a difference, rozdílu Boha a světa. Nachází se tedy v oblasti, ve které se Kusánovo myšlení o Bohu vůbec nepohybuje (Flasch 1998, 608–9). Jednalo by se o pojmové zmatení, obdobně jako kdybychom považovali novoplatonismus za zdroj panteistického myšlení (Hedley 1996, 63).

Giordano Bruno

Hlavní postavou renesanční panteistické filosofie¹⁶ je však zmiňovaný Giordano Bruno. Výtah z jeho dialogu *O příčině, principu a jednom* stál u zrodu panteistické kontroverze, jeho jméno plnilo stránky publikací o dějinách panteismu v 19. století, na něj se často odkazovali myslitelé daného období, kteří se k panteismu hlásili, jako na jeho předspinozovského tvůrce (Fiorentino 1861; Canone 1998, xviii). Ostatně se stále zdá, že vliv Bruna na Spinozu nelze vyloučit (Kristeller 1984). Dokonce i pro Hanse Blumenberga je Giordano Bruno klíčovou postavou v linii myšlení, která vrcholí Spinozou a vede k přechodu od renesanční přírodní filosofie k novodobému panteismu (Blumenberg 1976, 182). Moderní odborná literatura však až na výjimky (Pisarek 2003; Lechner 2014) ponechává téma Brunova panteismu stranou a více se zabývá dějinami recepce Brunova myšlení v rámci pozdějšího panteismu než systematickým zpracováním tématu panteismu u Bruna.

Máme-li se tedy zabývat Brunovým panteismem, nabízí se vyjít z Diltheyovy charakteristiky. Podle německého filosofa lze Brunův panteismus vyjádřit pomocí několika základních vět

Alexandr zdůrazňuje, že to znamená přítomnost idejí jednotlivých věcí v mysli boží, respektive v Boží moudrosti.

¹⁶ Na tomto místě záměrně opomím postoj Miguela Serveta (1511–1553), antitrinitáře a Kalvínova oponenta, neboť jeho pozice je spíše teologická a někdy bývá označována jako „christopanteismus“ (Schaff 1882, 8. Modern:442).

a pojmů. 1. panteistické universum se vyznačuje jednotou a kontinuálním propojením všech jeho částí; 2. svět je nutnou explikací božství; 3. nekonečné je přítomné v konečném, které se stává vyjádřením nekonečného; 4. člověk ze stavu omezení smyslovostí může po stupních vystoupat k věčnosti a jednotě, a lidská duše se tak dostane do stavu blaženosti kontemplance, čímž panteismus získává etické konsekvence (Dilthey 1921a, 326–35). Bruno, píše Dilthey, vychází z představy stoického kosmu, jímž prostupuje božský oheň, a tento obraz světa propojuje s kopernikanismem. Výsledkem je představa homogenního kosmu, který není ničím ohraničen. Pokud se uchopí vztah božství ke světu jako nutnost, vyplývá z toho ztotožnění možnosti a uskutečnění v božství. Možnost v Bohu zároveň není nic jiného než to, co se ve skutečnosti rozvine ve světě. Jak tomu rozumět? Svět je prostoupen duší, božská duše je přítomna ve všech jeho částech, tělesné i duchovní mají jednotný zdroj, vlastně jsou jednou substancí. Proto je také vesmír pro Bruna nekonečný, vždyť nekonečnost je vlastností boží, která se ve světě nutně realizuje. Dilthey ukazuje, jak podle něj Bruno navazuje na Kusána, přesahuje jej a připravuje cestu Spinozovi, u kterého všechny tyto aspekty jsou následně plně rozvinuty. Tuto panteistickou linii interpretace Giordana Bruna opakuje později i Johannes Hirschberger ve svých vlivných dějinách filosofie: svět u Bruna již není obrazem nekonečného Boha, jak tomu bylo u Kusána, nýbrž on sám je nekonečný (Hirschberger 1980, 2, 39). I Ernst Cassirer, který odmítá hovořit o panteismu u Kusánského (Cassirer 2013, 38), považuje Brunovu přírodní filosofii za základ moderního, spinozovského panteismu (Cassirer 1922, 78–79). Do této linie je možné zařadit i Hanse Blumenberga (Mulsow 1998, 20), který obdobně srovnává Kusána a Bruna, když podle něj Kusánský chápe svět jako „sebeomezení Boha“ (Selbstbeschränkung Gottes), zatímco Bruno jako „sebestvoření Boha“ (Selbsterschöpfung Gottes) (Blumenberg 1996, 639–700).

Mnozí historikové renesanční filosofie nicméně zpochybňují, že by Brunorazil panteistickou filosofii (např. Beierwaltes 1993, XXVIII). Pro analýzu jeho panteismu jsou přirozeně klíčové pasáže z dialogu *Della causa, principio et Uno*, které byly podnětem pro jeho pozdější panteistickou interpretaci. Jacobi jako doklad správnosti svého výkladu cituje doslovně pasáž z druhého dialogu tohoto Brunova díla (Jacobi 1997, 158–60), kde jeho účastníci diskutují o oživenosti celého universa i všech jednotlivých věcí na základě ztotožnění formy s duší. Teofilo (který v dialogu zastupuje Bruna) postupně přivádí diskutéry od oživenosti celku přes oživenost jeho částí až k oživenosti částí těchto částí. Dokonce odpovídá kladně i na otázku po oživenosti „kopyta do bot“, „pantoflí“ atd. a míní tím oduševněnost nejmenších tělísek, z nichž jsou jednotlivé věci složeny. Uzavírá, že „duch, duše, život“ se „nalézají ve všem“ a naplňují „nestejnou měrou veškerou materii.“ (Bruno 2008, 164–68) Tento myšlenkový postup zdůrazňoval i Dilthey jako doklad Brunova panteismu.

Z uvedeného lze vyvodit, že Bruno zastával koncepci, která se označuje jako panpsychismus a která v jeho době nebyla neobvyklá (Skrbina 2005, 67–75). Lze však z panpsychismu usuzovat na panteismus? Bruno považuje univerzální intelekt, který je podle něj nevyšší schopností světové duše, za účinnou příčinu světa, avšak k tomu Paul Oskar Kristeller dodává, že neexistuje doklad, že by Bruno jedno nebo druhé ztotožnil s Bohem (Kristeller 2007, 134). Na druhou stranu se zdá, že Bruno, když hovoří o substancích, má na mysli jen jednu jedinou, a to Boha, zatímco vše ostatní, tj. jeho účinky, považuje za akcidenty. A vedle toho chápe univerzum jako substancii, která je jedna a nekonečná a v níž veškerá mnohost je pouze mnohostí jejích projevů. I Kristeller proto přiznává, že se zde jakoby vytrácí rozdíl mezi univerzem a Bohem a že Brunovo pojetí v mnohém připomíná pozdější filosofii Spinozovu (Kristeller 2007, 133, 135).

Brunova filosofie je zatížena mnoha nejasnostmi. Není zcela zřejmé, zda Bruno „anticipuje“ Spinozův monismus, nebo spíše karteziánský dualismus (když rozlišuje dvě substance, látku a formu), či nakonec leibnizovský pluralismus (když zavádí pojem monády). Stejně nejasná je i jeho filosofie z hlediska panteismu. U Bruna nalezneme výroky podporující panteistický výklad, když uchopuje univerzum jako jednu jedinou nekonečnou substanci. K tomu však připojuje dovětek, že zde hovoří o univerzu fyzikálním, a ne o univerzu z teologického zorného úhlu. Tato pasáž, na kterou upozorňuje opět Kristeller, ukazuje, že považovat Bruna za panteistu není zcela jednoznačné. Je možné obhajovat interpretaci, podle které Bruno neustále drží diferenci mezi přírodou a Bohem, respektive mezi „Bohem v přírodě“ a Bohem jako „stvořitelem přírody“, tj. mezi Bohem imanentním a Bohem transcendentním (Eusterschulte 1997, 109). Bruno vskutku ani v dialogu *Della causa* neklade jednoznačnou identitu mezi Boha a svět, naopak explicitně tvrdí, že svět se od Boha liší jako jeho účinek od příčiny: „Nazýváme Boha první příčinou potud, že všechny věci se od něho liší jako účinek od původce, výtvor od tvůrce“ (Bruno 2008, 157). O transcendenci Boha hovoří Bruno i tehdy, když svět nazývá platónsky „odleskem prvního principu“. Jakožto vnitřní princip je ovšem Bůh ve světě imanentní: „Božství naproti tomu je celé v každé části tak, jako můj hlas je slyšitelný ve všech částech této komnaty,“ říká Bruno ústy Teofilovými (Bruno 2008, 174).

Z identity možnosti a skutečnosti v Bohu, na kterou poukazuje Dilthey, ještě nevyplývá identita Boha a světa. Brunovo universum jistě má jednu stejnou vlastnost jako Bůh, tj. je nekonečné. To je dáno tím, že Brunův všemohoucí Bůh je činný, tedy předmět jeho činnosti, který mu odpovídá, je také nekonečný, je to nekonečné universum. Svět však zároveň, má-li být skutečný, musí být konkrétní, pokud by totiž byl jednoduše identický s Bohem, byl by stejně abstraktní a absolutní jako božství (Blum 2012, 47).

I v dalších Brunových dílech lze nalézt panteisticky znějící formulace, nicméně i v těchto případech je problematické jednoduše identifikovat Boha se světem. Slavná pasáž pochází z dialogu *Spaccio della bestia trionfante*, kde Giordano Bruno hovoří o přírodě jako Bohu ve věcech – *Natura est Deus in rebus* (Bruno 1958, 776). Paul Richard Blum považuje danou formulaci za způsob, jakým Bruno propojuje kosmologii a filosofii náboženství. Reflexe náboženství a jeho kritika jsou podle něj vlastním tématem uvedeného dialogu, v němž se Bruno také zabývá mnohostí kultů a uctíváním božství ve zvířatech, rostlinách a dalších předmětech. V kosmologii se za mnohostí přírodních jevů ukrývá Jedno, které je jeho principem, a toto Jedno také Brunovi slouží jako vysvětlení mnohosti náboženských projevů. V kosmologii i náboženském kultu je jevová různorodost uchopována jako manifestace božství (Blum 2012, 58). Imanence božství se tím stvrzuje, ale zároveň se drží ontologická diference mezi Bohem a světem, který je jeho projevem, je manifestací Boha v mnohosti (Blum 2010, 51). Je tak možné považovat Giordana Bruna spíše za propagátora novoplatonismu než panteismu. Vzhledem k tomu, že Bruno staví svou filosofii na stupňovitosti bytí, přičemž vše je zahrnuto v prvním principu, je tato hierarchizace v rozporu s panteistickým myšlením (Lechner 2014, 175).

Nelze nicméně popřít, že Bruno má k panteismu mnohem blíže než Kusánus, ze kterého zčásti vychází. Není zřejmě možné z jeho filosofie vyvodit striktní identitu Boha a světa, i když na druhou stranu Brunovo univerzum je nadáno atributy božství, což by s panteismem mohlo souznít, ovšem za předpokladu, že se ponechá prostor pro transcendenci božství. Při analýze Brunova myšlení se tak znovu naráží na nejasnost definice panteismu. Je přítomnost božského v jednotlivých věcech – jako manifestace jednoty v mnohosti při současném zachování rozdílu mezi mnohostí a jednotou – slučitelná s panteismem?

Závěrem: anachronismus renesančního panteismu

Navzdory osvícenecké tradici i výkladům slavných filosofů tázajících se po zdroji moderny, Wilhelma Diltheye, Ernsta Cassirera či Hanse Blumenberga, se nezdá být oprávněné hovořit o panteismu v renesanční filosofii. S panteismem postaveným na striktní identitě Boha a světa se v renesanci stěží setkáme. Novoplatónská diference mezi absolutním jedním, které je transcendentní, a jeho rozvinutím v mnohosti, v níž je božství imanentní, odporuje panteismu „ex definitione“. Samotná imanence božství ve světě není dostačujícím znakem pro panteismus. Není jím ani absence osobního Boha (kterou bychom ostatně minimálně u Kusána stěží našli), protože z toho nevyplývá, že neosobní božství není transcendentní. Novoplatónský vztah mezi transcendentí a imanencí je klíčový nejen pro Mikuláše Kusánského, ale i pro Giordana Bruna. Přestože mnohé Brunovy formulace se blíží identitě Boha a světa, jako především nauka o nekonečném univerzu, jiné poukazují na diferenci mezi prvním principem a jeho manifestací. Kusánus i Bruno jsou vskutku více novoplatoniky než panteisty, které z nich chtělo učinit osvícenství.

Obtíže s přiřazením nálepky „panteismus“ k těmto vybraným renesančním autorům ukazují na to, že uchopování dějin filosofie prostřednictvím pojmů, které se zrodily až v pozdější době, může být zavádějící a nijak neusnadní lepší uchopení dějin, jak na to v případě Giordana Bruna upozorňuje Paul Oskar Kristeller. Zdá se, že termín *renesanční panteismus* je konstruktem vytvořeným násilnou aplikací osvíceneckých pojmů na předchozí období.

Proč se však osvícenství, jež je postaveno na odvratu od tradice, obrací k historii a hledá v ní potvrzení své vlastní myšlenky? Argumentace z historie, tak typická pro období renesance, byla sice v pozdějších obdobích opuštěna, avšak „Pantheismusstreit“ ukazuje, že odkaz na historii stále hrál určitou roli, a to v legitimizaci vlastního úsilí. Když Jacobi nachází zdroj spinozovského ateismu v Brunově panteismu, když Dilthey analyzuje panteistický světonázor jako myšlenku, která má svůj původ především u Kusána a Bruna, snaží se legitimizovat osvícenství ne jako začátek něčeho zcela nového, ale prostřednictvím odkazu na již řečené, které je přeformulováno. Přesvědčení o radikalitě nového je doplňováno touhou po historické kontinuitě.

Osvíceneckou legitimizaci panteismu přejali i autoři zabývající se původem moderny a zasadili ji do velkých vyprávění o zrodu novověku. Dověřili tak to, co si osvícenci předsevzali: ospravedlnit jejich vlastní myšlenku poukazem na její dějiny. Navzdory proklamované historické objektivitě se nechali svést osvícenským výkladem a stvrdili anachronické používání moderního pojmu. Renesanční panteismus je tak součástí výkladu dějin filosofie, nikoli však filosofie renesanční, ale jejího moderního přeuvyprávění.

Literatura

Arfé, P. (2003): Alberto Magno e Nicola Cusano interpreti dell'Asclepius, in Thurner, M. (ed.) *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Akademie-Verlag, 129–51.

Baeumer, M. L. (1967): Hölderlin und das Hen kai Pan, *Monatshefte* 59(2), 131–47.

Bayle, P. (1983): *Écrits Sur Spinoza*, eds. Moreau, P.-F. – Charles-Dauber, F., Berg international.

- Beierwaltes, W. (1993): Einleitung, in Giordano Bruno, *Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einem*, ed. P. R. Blum, Felix Meiner, IX–L.
- Blum, P. R. (2010): *Philosophy of religion in the Renaissance*, Ashgate.
- Blum, P. R. (2012): *Giordano Bruno : an Introduction*, Rodopi.
- Blumenberg, H. (1976): Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität, in Ebeling, H. (ed.) *Subjektivität und Selbsterhaltung: Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Suhrkamp, 144–207.
- Blumenberg, H. (1996): *Die Legitimität der Neuzeit, Neuauflage*, Suhrkamp.
- Brown, M. (2012): *A Political Biography of John Toland*, Pickering & Chatto.
- Bruno, G. (1958): *Dialoghi italiani: dialoghi metafisici e dialoghi morali*, eds. Gentile, G. – Aquilecchia, G., Sansoni.
- Bruno, G. (2008): *Dialogy*, přel. Kozák, J. B., Academia.
- Canone, E. (1998): *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, Bruniana & Campanelliana. Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Cassirer, E. (1922): *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Zweiter Band, Bruno Cassirer.
- Cassirer, E. (2013): *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Felix Meiner.
- Clayton, P. (2004): Pantheism in Metaphysical and Scientific Perspective, in Clayton, P. – Peacocke, A. (eds.) *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, William B. Eerdmans, 73–91.
- Cusa, Nicolas de (1932): *De docta ignorantia*, eds. Hoffmann, E. – Klibansky. R., Heidelberger Ausgabe der Opera omnia, sv. 1., Felix Meiner, dostupné z <http://urts99.univ-trier.de/cusanus/content/werke.php>.
- Cusa, Nicolas de (2007): *Apologia doctae ignorantiae*, ed. Klibansky. R., Heidelberger Ausgabe der Opera omnia, sv. 2, Felix Meiner, dostupné z <http://urts99.univ-trier.de/cusanus/content/werke.php>.
- Daniel, S. H. (1984). *John Toland: His Methods, Manner, and Mind*, McGill-Queen's University Press.
- Daniel, S. H. (1997): Toland's Semantic Pantheism, in McGuinness, P. – Harrison, A. – Kearney, R. (eds.) *John Toland's Christianity Not Mysterious: Text, Associated Works and Critical Essays*, The Lilliput Press, 303–312.
- Diderot, Denis (1800): *Opinions des Anciens Philosophes*, Deterville.

- Dilthey, W. (1921a): Der Entwicklungsgeschichte Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen, in Misch, G. (ed.) *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Band 2*, G. B. Teubner, 312–90.
- Dilthey, W. (1921b): Giordano Bruno, in Misch, G. (ed.) *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion. Wilhelm Diltheys gesammelte Schriften, Band 2*, G. B. Teubner, 297–311.
- Dupré, L. (2006): The Question of Pantheism from Eckhart to Cusanus, in Casarella, P. J. (ed.) *Cusanus : The Legacy of Learned Ignorance*, Catholic University of America Press, 74–88.
- Eusterschulte, A. (1997): *Giordano Bruno zur Einführung*, Junius Verlag.
- Fiorentino, F. (1861): *Il panteismo di Giordano Bruno*, M. Lombardi.
- Flasch, K. (1998): *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Klostermann.
- Floss, P. (2001): *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Vyšehrad.
- Floss, P. (2014): *Architekti křesťanského středověkého vědění*, UP Olomouc.
- Garin, E. (2008): *History of Italian Philosophy*, Rodopi.
- Gatti, H. (2011): *Essays on Giordano Bruno*, Princeton University Press.
- Gooch, T. (2013): Bruno Reincarnate. The Early Feuerbach on God, Love and Death, *Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für neuere Theologie-Geschichte* 20, 21–43.
- Hedley, D. (1996): Pantheism, Trinitarian Theism and the Idea of Unity: Reflections on the Christian Concept of God, *Religious Studies* 32(1), 61–77.
- Hegel, G. W. F. (1836): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Band 3*, Duncker und Humbolt.
- Hegel, G. W. F. (1974): *Dějiny filosofie, svazek 3*, Academia.
- Hirschberger, J. (1980): *Geschichte der Philosophie, Band 2, Neuzeit*, Herder.
- Hopkins, J. (1981): *Nicholas of Cusa's Debate with John Wenck : a Translation and an Appraisal of De ignota litteratura and Apologia doctae ignorantiae*, Arthur J. Banning Press.
- Hopkins, J. (1994): *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Arthur J. Banning Press.

- Horyna, B. (2003): Schellings Bruno: Ein Dialog über die Erkenntnis des Ewigen, in Nejeschleba, T. (ed.) *Philosophy of Giordano Bruno / Die Philosophie von Giordano Bruno*, UP Olomouc, 159–66.
- Champion, J. (2003): *Republican Learning : John Toland and the Crisis of Christian Culture, 1696–1722*, Manchester University Press.
- Israel, J. I. (2001): *Radical Enlightenment : Philosophy and the Making of Modernity, 1650–1750*, Oxford University Press.
- Jacob, M. (1981): *The Radical Enlightenment : Pantheists, Freemasons and Republicans*, Allen & Unwin.
- Jacobi, F. H. (1997): *O Spinozově učení v dopisech panu Mojžíši Mendelsohnovi*, přel. Loužil, J., Oikoymenh.
- Janssens, D. (2003): The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy, *The Review of Metaphysics* 56(3), 605–31, dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/20131859>.
- Jäsche, G. B. (1826): *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen, seinem Ursprung und Fortgange, seinem speculativen und praktischen Werth und Gehalt*, Reimer.
- Kristeller, P. O. (1984): Stoic and Neoplatonic Sources of Spinoza's Ethics, *History of European Ideas* 5(1), 1–15.
- Kristeller, P. O. (2007): *Osm filosofů italské renesance*, Vyšehrad.
- La Faye, Jacques de (1709): *Defensio religionis nec non Mosis et gentis judaicae contra duas Dissertationes Joh. Tolandi*, Ultrajectum.
- Lechner, G. (2014): *Transzendenz und Immanenz Gottes bei Giordano Bruno*, GRIN Verlag.
- Levine, M. (1986a): More on 'Does Traditional Theism Entail Pantheism?', *International Journal for Philosophy of Religion* 20, 31–35.
- Levine, M. (1986b): Why Traditional Theism does not Entail Pantheism, *Sophia* 23(2), 13–20.
- Levine, M. (1992): Pantheism, Substance and Unity, *International Journal for Philosophy of Religion* 32(1), 1–23.
- Levine, M. (1994): *Pantheism a Non-Theistic Concept of Deity*, Routledge.
- Levine, M. (2012): Pantheism, in Zalta, E. N (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], [cit. 2016-10-30], dostupné z: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/pantheism/>.
- MacIntyre, A. (1967): Pantheism, in Edwards, P. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, sv. 5., Macmillan and Free Press.

- Mander, W. J. (2007): Theism, Pantheism, and Petitionary Prayer, *Religious Studies* 43(3), 317–31.
- Mander, W. J. (2012): Pantheism. Zalta, E. N (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [online], [cit. 2016-10-30] dostupné z: <<http://plato.stanford.edu/entries/pantheism/>>.
- McFarland, T. (1969): *Coleridge and the Pantheist Tradition*, Clarendon Press.
- McGinn, B. (2001): *The Mystical Thought of Meister Eckhart : the Man from whom God Hid Nothing. The Edward Cadbury Lectures*, Crossroad Pub.
- Moran, D. (1990): Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa, *American Catholic Philosophical Quarterly* 64(1), 131–52.
- Mulsow, M. (1998): *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung: Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance*, Max Niemeyer Verlag.
- Oakes, R. (1983): Does Traditional Theism Entail Pantheism. *American Philosophical Quarterly* 20(1), 105–12.
- Oakes, R. (1985): Theism and Pantheism Again, *Sophia* 24, 32–37.
- Owen, H. P. (1971): *Concepts of Deity*, Macmillan.
- Pisarek, H. (2003): Über den Pantheismus von Giordano Bruno, in Nejeschleba, T. (ed.) *Philosophy of Giordano Bruno / Die Philosophie von Giordano Bruno*, UP Olomouc, 65–76.
- Raphson, J. (1697): *De Spatio reali seu Ente infinito*, John Taylor.
- Schaff, P. (1882): *The History of Christian Church*, sv. 8., Charles Scribner's Son.
- Schelling, F. W. J. (1802): *Bruno; oder, Über das göttliche und natürliche Princip der Dinge. Ein Gespräch*, F. Unger.
- Schmidt-Biggemann, W. (2004): *Philosophia perennis. Historical Outlines of Western Spirituality in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Springer.
- Scholz, H. (2004): *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, H. Spenner.
- Schopenhauer, A. (2011): *Parerga a paralipomena: malé filosofické spisy*, přel. Váňa, M., sv. 2, Nová tiskárna Pelhřimov.
- Schröder, W. (1989): Pantheismus, in Ritter, J. – Gründer, K. – Gabriel, G. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 7, Schwabe, 59–63.
- Skrbina, D. (2005): *Panpsychism in the West*, MIT Press.
- Suttle, G. (2005a): Raphson, Joseph (1648–1715), in Taylor, B. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, Thoemmes Continuum, 1341–42.

Suttle, G. (2005b): Toland, John (1670–1722), in Taylor, B. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, Thoemmes Continuum, 1639–40.

Toland, J. (1705): *Socinianism Truly Stated, Being an Example of fair Dealing in all Theological Controversys*, London.

van der Lugt, M. (2012): ‚I will utter dark sayings of old‘: John Toland, Pantheism and Pathos of Secrecy, *De Achttiende Eeuw* 44(1), 103–30.

Voigt, Ch. (2003): *Der englische Deismus in Deutschland : eine Studie zur Rezeption englisch-deistischer Literatur in deutschen Zeitschriften und Kompendien des 18. Jahrhunderts*, Mohr Siebeck.

Yasukata, T. (2003): *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*,: Oxford University Press.