

Univerzita Karlova v Praze  
Filosofická fakulta  
Ústav filosofie a religionistiky  
Filosofie

Martin Žemla

**DISERTAČNÍ PRÁCE**

**Proměny „německé mystiky“:  
Tauler – *Theologia Deutsch* – Luther – Paracelsus – Weigel**

Transformations of the „German Mysticism“:  
Tauler – *Theologia Germanica* – Luther – Paracelsus – Weigel

vedoucí práce: doc. Filip Karfík, Ph.D.

2010

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Martin Žemla

V Praze dne

## Obsah

<i>Úvod</i> .....	6
<b><i>I. Jan Tauler a Albertova škola</i></b> .....	<b>9</b>
<b>Úvod</b> .....	<b>9</b>
<b>Tauler a Tomáš</b> .....	<b>11</b>
<b>Tauler a Albertova škola</b> .....	<b>15</b>
1. Albert .....	15
2. Dietrich z Freibergu .....	23
3. Berthold z Moosburgu .....	26
4. Mistr Eckhart .....	28
<b>Tauler a „intelektualismus“</b> .....	<b>34</b>
<b>Jiskra v duši a „základ“</b> .....	<b>36</b>
<b>Afektivní mystika</b> .....	<b>42</b>
<b><i>II. Theologia Deutsch a „svobodní duchové“</i></b> .....	<b>47</b>
<b>Úvod</b> .....	<b>47</b>
<b>Novoplatónská východiska</b> .....	<b>51</b>
<b>Unio mystica a „svobodní duchové“</b> .....	<b>54</b>
<b>Intelekt versus vůle</b> .....	<b>58</b>
<b>„Ungeordnete friiheit“ versus „Christus leben“</b> .....	<b>62</b>
<b>Božství – Bůh – stvoření: rozvinutí ústřední myšlenky Theologia Deutsch</b> .....	<b>64</b>
<b>Stvoření, zlo a „věčná vůle“</b> .....	<b>68</b>
<b>Theologia Deutsch, voluntarismus a nominalismus 14. století</b> .....	<b>70</b>
<b><i>III. Luther, Theologia Deutsch a spor o Taulera v 16. století</i></b> .....	<b>74</b>
<b>Historický úvod</b> .....	<b>74</b>
<b>Luther, „blouznivci“ a „německá mystika“</b> .....	<b>77</b>
<b>Výhled</b> .....	<b>86</b>
<b><i>IV. Paracelsus a přírodní filosofie</i></b> .....	<b>88</b>
<b>Úvod</b> .....	<b>88</b>
<b>Hermés Trismegistos v „německé mystice“ a v Německu 16. století</b> .....	<b>90</b>
<b>Paracelsus a florentská renesance: Ficino, Pico della Mirandola</b> .....	<b>95</b>
1. Antropologie: tělo, duše, spiritus .....	98
2. Člověk jako obraz Boží a obraz světa: svoboda a důstojnost člověka .....	100
3. Přirozená magie a kabalistická magie .....	103
4. Hvězdy a svoboda .....	109
<b>Paracelsus jako dědic „německé mystiky“</b> .....	<b>114</b>
<b>Exkurs: Liber de Sancta Trinitate</b> .....	<b>118</b>
<b>Paracelsus jako reformační teolog</b> .....	<b>121</b>

<b>V. Valentin Weigel.....</b>	<b>125</b>
<b>Úvod.....</b>	<b>125</b>
<b>A. Rané texty a „německá mystika“.....</b>	<b>131</b>
Zween nützliche Tractat – Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theology – Von dem gesetze oder willen Gottes .....	132
1. Eckhartovsko-taulerovská tradice: zbožštění, rození Boha v duši, „základ duše“ .....	134
2. Přirozenost a milost.....	136
3. Unio mystica, „bytočná víra“ a „následování Krista“ .....	138
4. Zákon a svoboda .....	140
5. Vnější znamení vnitřního ducha – Písmo jako „Memorial“ – „oko mysli“ .....	141
6. Svobodná vůle a zlo .....	142
7. Hermeneutické „pravidlo“ .....	143
8. Další vlivy: Paracelsus, Boëthius, Kusánský .....	144
Gnothi seauton II.....	146
1. „Zbožštění“ jako následování Krista .....	147
2. „Světlo přírody“ a „světlo milosti“ .....	148
3. Víra.....	148
4. Rovnost .....	149
5. Hvězdy .....	150
Vom wahren seligmachenden Glauben .....	150
1. Unio jako imitatio Christi.....	151
2. Vnitřní a vnější člověk .....	151
3. Víra.....	151
Shrnutí raných spisů.....	152
<b>B. Vyměřování přirozenosti: vliv Paracelsovy přírodní filosofie .....</b>	<b>156</b>
Úvod: Boëthius, Hugo od Sv. Viktora, Mikuláš Kusánský.....	156
Gnothi seauton I.....	160
1. Mikrokosmos.....	160
2. Tři mody poznání – Weigelova gnoseologie .....	162
3. Hvězdy .....	164
4. Hermetica .....	165
Vom Ort der Welt .....	165
1. Místo tohoto světa: mystická geografie.....	166
2. „Německá mystika“: svobodná vůle a zákon, „zbožštění“, „jiskra v duši“ .....	167
3. Vliv Paracelsovy přírodní filosofie a výklad Genese .....	169
Der güldene Griff.....	170
1. Racionální hledání jistoty – dvojí moudrost.....	170
2. Oculus mentis a „bytočná víra“ .....	171
3. Rovnost .....	172
4. Kritika vnějškových obřadů .....	173
Výklady Genese .....	174
1. Informatorium: dvojí moudrost a augustinovský výklad stvoření.....	175
2. Natürliche Auslegung von der Schöpfung: motiv separatio .....	178
3. Viererlei Auslegung über daß erste Capitell Moysi: spojení gnoseologie a kosmologie; vliv Pikův..	179
4. Vom Ursprung aller Dinge: výklad stvoření jako mystická antropologie; preludium k Böhmovi .....	182
Shrnutí přírodně filosofických spisů .....	184
<b>C. Pozdní spisy: kritika a radikalizace .....</b>	<b>186</b>
Von der Vergebung der Sünden oder vom Schlüssel der Kirchen – Dialogus de Christianismo .....	186
1. „Německá mystika“, kritika lutherského pravověří a „svoboda ducha“ .....	187
2. Následování Krista a unio essentialis – radikalizace poměru vnitřního a vnějšího člověka.....	188
Shrnutí pozdních spisů .....	190
<b>Závěrečné shrnutí.....</b>	<b>193</b>

<i><b>Bibliografie</b></i> .....	<i><b>197</b></i>
<b>Prameny a překlady primárních textů</b> .....	<b>197</b>
<b>Sekundární literatura</b> .....	<b>200</b>
<i><b>Abstrakt</b></i> .....	<i><b>211</b></i>
<i><b>Summary</b></i> .....	<i><b>213</b></i>

## Úvod

U zrodu této disertace stály nezodpovězené otázky, které otevřela diplomová práce na téma „*Ungrund*“ aneb kořeny myšlení Jakuba Böhma, obhájená na FF UK roku 2001. Jejím cílem bylo systematicky analyzovat základní myšlenkové struktury v díle zhořeleckého autodidakta, filosofa a mystika Jacoba Böhma (1575–1624). Zároveň však jasně ukázala, že pro plnější pochopení Böhmovy díla bude důležité provést podrobnější kontextuální prozkoumání duchovních a intelektuálních tradic, které jej inspirovaly. To bylo v rámci diplomové práce možné provést jen zčásti.

Mým dalším záměrem se proto po předběžné úvaze stala přesnější identifikace zejména dvou linií, pozdně středověké „německé mystiky“ a parcelsovske přírodní filosofie, které se v Böhmově díle zřetelně setkávají.

K tomuto setkání ve výrazné a taktéž pro Böhma vlivné podobě došlo ovšem už v díle protestantského pastora Valentina Weigela (1533–1588). Tento myslitel, jenž v evropských duchovních dějinách zanechal svou výraznou stopu, nepatří dnes k těm obecně známým. I z těchto důvodů jsem považoval za vhodné podrobit jeho dílo, jemuž probíhající nová kritická edice zajistila dnes přece jen poněkud větší pozornost, zevrubnějšímu rozboru a zároveň jej učinit bodem, k němuž by v posledku spěly předchozí dílčí analýzy této práce. Ty se, z důvodů, které vyplynou v dalším textu, počínají u rozkrytí inspiračních zdrojů a myšlenkového světa pozdně středověkého dominikánského kazatele Jana Taulera.

Ačkoli starší i novější pojednání dokázala uvedené téma nejednou dobře postihnout z dílčích aspektů, celkové zpracování, které by si nevypomáhalo jen povšechnými a nedokládanými tvrzeními, k dispozici není. Tato absence není nakonec tolik překvapivá. Jen samotná „německá mystika“ je jevem tak širokým a pestrým, že jeho důkladné zpracování by si vyžádalo několik svazků;<sup>1</sup> totéž platí pro parcelsovskou tradici a stejně tak i pro myšlenkové proudy reformační doby v Německu, které do daného rámce zkoumání samozřejmě také patří.<sup>2</sup> Prvním úkolem se tak stává stanovení metody práce, která by vůbec umožňovala velké časové i

<sup>1</sup> Pojem „německá mystika“ si zaslouží vysvětlení. Tento termín se zrodil v 19. století u hegeliana K. Rosenkranze a nesl v sobě mj. odkaz na souvislost eckhartovského myšlení s německým idealismem, nejde tedy jen o geografické či jazykové určení. Dnes se někdy užívá raději neutrálního a širšího pojmu „porýnská mystika“, který shrnuje jistou lokálně a časově vymezenou duchovní tradici a zároveň se snaží respektovat její názorovou pestrost i fakt, že k ní koneckonců náležejí nejen díla psaná různými německými dialekty, ale i texty latinské. Přesto skutečnost, že její významní protagonisté vůbec mluvili o filosofii, teologii a spiritualitě v němčině, je natolik významná, že v tomto směru pojem „německé mystiky“ ospravedlňuje. V novější době se ostatně objevují například i snahy Eckharta, tradičně jedné z jejích centrálních osobností, vůbec „vymanit z mystického proudu“ (srv. K. Flasch, *Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten*; in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, ed. P. Koslowski, Zürich 1988; ke K. Rosenkranzovi srv. tamtéž s. 103n). Přidržujeme se zde tradičnějšího pojmu „německá mystika“, poněvadž pro účely této práce je vyhovující.

<sup>2</sup> Sluší se na tomto místě zmínit alespoň některá z děl, jež se o širší postižení tématu pokusila. Větší časové rozpětí zachycuje, ovšem za cenu značné zkratkovitosti, F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969. Čtyřsvazkové dílo K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* I–IV, München 1990–1999, pokrývá sice dobu od antiky až po 16. století, avšak v tomto posledním období mu jde pouze o pozdní výhonky „holandské mystiky“. Starší práce W. Pregera, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter* I–III, Leipzig 1874–1893, sahá od 12. do 14. století. Naopak pouze 16. a 17. století pokrývá obsáhlé pojednání S. Wollgasta *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988. Monumentální francouzský *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932–1995, je velmi zevrubný, avšak pochopitelně bez jednotícího konceptu pro naše téma nezbytného. Za zmínku stojí v této souvislosti i rozsáhlá weigelovská monografie B. Gorceixe *La mystique de Valentin Weigel*, Paris 1971, která v rámci analýzy Weigelova díla uvádí řadu strukturovaných odkazů na eckhartovsko-taulerovskou tradici i na Paracelsa (aniž ovšem tyto tradice dále samostatně rozkrývá); z böhmovské perspektivy se o totéž přičinil A. Koyré v knize *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929, zatímco samotné Paracelsovo dílo *sub specie* vlivu „německé mystiky“, Lutherova učení a přírodně filosofických doktrín nedávno prozkoumal M. Bergengruen v podnětné knize *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmselshausen), Hamburg 2007.

myšlenkové vzdálenosti smysluplně překlenout. Příliš extenzivní zkoumání by při dané šíři záběru nutně sklouzlo k nežádoucí povrchnosti, což tento přístup předem vylučovalo. Aby bylo detailní prozkoumání obou výše uvedených tradic při současném zohlednění jejich vzájemného vztahu vůbec smysluplně proveditelné, rozhodl jsem se stanovit menší počet záchytných bodů, základních kamenů do budoucna vlivných cest myšlení určitého typu. Časové, osobní i jiné limity mi dovolily takto, s různou zevrubností, zpracovat pět ohnisek, která pro danou historickou a geografickou oblast považuji za exemplární. Strukturu této práce tak tvoří několik portrétů, které si svou povahou vyžádaly zčásti odlišný přístup. Ty dřívější se přitom už z hlediska časového stávají předpokladem následujících a jsou také v textu fakticky provázány vzájemnými poukazy, nicméně lze je do jisté míry chápat i jako solitéry. Některé z nich v průběhu práce na disertaci také samostatně vyšly tiskem.<sup>3</sup>

V centru pozornosti následujících pěti kapitol tedy stojí:

I. německý dominikán Jan Tauler (+1361), patřící k myšlenkové linii Alberta Velikého (+1280) a Mistra Eckharta (+1328), jež v sobě osobitě spojuje novoplatónské vlivy s působením arabského aristotelismu;

II. anonymní spis *Theologia Deutsch*, pocházející snad z přelomu 14. a 15. století, který v koncizní podobě reformuluje taulerovskou mystiku s kritickým zřetelem na antinomismus „svobodných duchů“ a jehož tištěné vydání v druhém desetiletí 16. století hluboce zasáhlo do myšlení reformační doby;

III. Martin Luther (+1546) jako vlivný editor *Theologia Deutsch* a význačný interpret taulerovské mystiky;

IV. lékař, přírodní filosof a samozvaný teolog Theophrastus Bombastus von Hohenheim řečený Paracelsus (+1541) jako dědic „německé mystiky“ v její lutherské reinterpretaci a zároveň dědic novoplatónského myšlení florentské renesance;

V. luteránský pastor Valentin Weigel (+1588), v jehož vlivném díle se proudy taulerovské mystiky poprvé zcela vědomě a záměrně spájejí s tradicí paracelsovskou, jakož i s mnoha dalšími, zvláště novoplatónskými elementy, a jenž spolu se všemi prve jmenovanými myšlenkovými zdroji utvářel myšlenkový svět Jacoba Böhma (+1624).

Z časového hlediska se k sobě přirozeně pojí první dvě kapitoly, zabývající se podobou zkoumaného typu myšlení v rámci 14. století. Zbylé tři se společně věnují jeho reformulaci, či spíše reformulacím ve století šestnáctém. Z hlediska obsahového zkoumají kapitoly 1 až 3 různé podoby „německé mystiky“, kdežto kapitoly 4 a 5 se již věnují také nově přistoupivší tradici přírodní filosofie a dědictví florentské renesance. Jejich vzájemná souvislost a rámcový průběh zkoumání je zhruba následující:

Rozkrytím zdrojů, souvislostí a implikací myšlenkových konceptů Jana Taulera a *Theologia Deutsch* poodhalíme ideje novoplatónského původu. Zároveň budeme sledovat rozvíjení struktur a příčiny modifikací těchto v zásadě spekulativních prvků ve směru jejich pozdějšího utlumení a překrytí voluntaristicko-afektivními koncepty. Jako centrální se ukáže motiv svobody, který zde – a v „německé mystice“ vůbec – je mimořádně akcentován. I když se nebudeme detailně zabývat dalšími texty pseudo-taulerovské provenience, jejichž četba hrála v duchovních dějinách často rovněž nemalou roli (zvláště stojí za zmínku tzv. *Institutiones* neboli *Medulla animae*), získáme provedeným rozbořením přesnější představu o vlivné linii „taulerovské“ spirituality, jejích zdrojích a variacích (kap. I).

Její dosah ovšem plně vynikne teprve tehdy, pochopíme-li ji nikoli osamoceně, v rámci pozdního středověku a jeho témat, nýbrž vtáhneme-li ji do rozhovoru s následujícími generacemi, především s německým 16. stoletím, věkem reformace a přírodní filosofie. Jestliže v úvodních

<sup>3</sup> Kap. I vyšla v upravené podobě jako součást úvodní studie v knize Jan Tauler, *Propast k propasti volá. Kázání*, Praha 2003. Kap. II vyšla v mírně přepracované německé verzi pod názvem „Theologia Deutsch: brisante Ideen zwischen Mittelalter und Neuzeit“, in: *Acta Comeniana*, 22/23 (2009), s. 9–57. Část kap. IV, věnovaná vztahu Paracelsa a florentské renesance, vyjde ve sborníku: J. Herúfek (ed.), *Pico della Mirandola (1463–1494)*, Červený Kostelec 2010 (v tisku).

dvou kapitolách volíme jako *pars pro toto* – z historického hlediska ne bez dobrého důvodu – Jana Taulera a *Theologia Deutsch*, je i v závěrečné kapitole (kap. V) potřebí už vzhledem k rozsahu našeho předmětu zvolit jednoho typického dědice „německé mystiky“. Tímto reprezentantem, jak řečeno, činíme Valentina Weigela, jednak s ohledem na hlubokou provázanost jeho díla s tradicí „německé mystiky“, jejímž zprostředkovatelem se pro mnohé stal Martin Luther a jeho vydání *Theologia Deutsch*, jednak pro jeho markantní sepětí s proudem dobové přírodní (paracelsovske) filosofie v Německu. Díky tomu podává Weigel komplexnější, byť osobitý, obraz myšlenkového prostředí v Německu 16. století. Weigel je navíc v tomto směru prvním, kdo podobnou syntézu v *takové* míře zcela *záměrně* provedl. V méně jasné a explicitní, zato však ještě vlivnější formě se už před ním uskutečnila v díle Paracelsově, jemuž také věnujeme pozornost. Nadto připadá Weigelovi i důležitá role zprostředkovatele této syntézy následujícím generacím, neboť jeho díla se stala jádrem velmi bohaté a inspirující (namnoze též pseudepigrafní) literatury „weigelianismu“, jak se toto jím inspirované a svého času intenzivně pronásledované ideové hnutí s pejorativním příděchem nazývalo: po celé 17. století sloužil pojem „weigelianismus“ k označení heterodoxie všeho druhu. Před tím, než se obrátíme k Weigelovu dílu, načrtneme tedy ještě v dílčích portrétech dvě jeho důležitá východiska: recepci taulerovské mystiky u Martina Luthera jako jejího zprostředkovatele (a interpreta) německému šestnáctému století (kap. III) a dědictví florentské renesance, přírodní filosofii, jakož i recepci „německé mystiky“ a protestantských myšlenkových vlivů v díle Paracelsově, to jest v té podobě, v níž tehdy dosáhla největšího rozmachu a jež je ve Weigelově – a potažmo i Böhmově – díle nejvíc patrná (kap. IV). Posledně jmenované kapitoly mají ve vztahu ke zbývajícím pouze prostředkující charakter, a neusilují proto o komplexní vykreslení oněch tak obtížně postižitelných osobností 16. století, jakými jsou Luther a Paracelsus.



# I. Jan Tauler a Albertova škola

## Úvod

„Lepší jeden mistr, který ví, jak žít, nežli tisíc učenců.“<sup>1</sup> Tato údajně Eckhartova slova by mohla být mottem celého díla Jana Taulera (1300–1361). Právě tento proslavený dominikán byl nejen ve své době, zkraje 14. století, ale ještě velmi dlouho poté mnohými považován za mistra, který učí pravému životu (*lebemeister*) a pranýřuje ty, kdo jen chytře rozumují (*lesemeister*). Pravda, nedostalo se mu zřejmě takového filosofického a teologického vzdělání jako třeba jeho spolubratřím Eckhartovi či Susovi. Přesto bylo, zvláště v poslední době, vícekrát poukazováno na to, že ani Jan Tauler se vysokým otázkám filosofie nevyhnul, jakkoli k nim zaujímal svérázný postoj.

Když Petr Canisius, blízký spolupracovník Ignáce z Loyoly a „druhý apoštol Německa“, vydal roku 1543 v Kolíně sebrané Taulerovo dílo, nazval je ve své předmluvě „drahocennou knihou, která nám jasnými slovy vpravdě odkrývá a ukazuje tu pravou nejkratší cestu k našemu počátku“ a „všechno o dokonalém křesťanském životě, kterak se máme sjednotit s Bohem a stát se s ním jedním duchem“.<sup>2</sup> O jejich autorovi pak praví: „Tento doktor byl výtečný učenec a znalec Písma svatého, lidských umění a svatého života, byv přitom tak bohatě osvícen Duchem a přetvořen v Bohu, že svým duchem předvídal i velká neštěstí a omyly a jasnými slovy je popsal. Smysl jeho učení je především v tom, že si máme s pomocí Boží milosti vnitřně uvědomovat svůj základ, odumírat všem hříchům a neřestem a zahubit v sobě všechnu chůť a lásku k pomíjivým věcem, vydat svou vlastní vůli do přelíbezné vůle Boží, opustit ji a popřít a následovat ve všech ctnostech Krista a svou duši ze všech sil spájet v pravé lásce s Bohem.“

Ani pro Canisia, ani na druhé straně pro Luthera a mnoho dalších nebyl Jan Tauler vposledku významný jako filosof, nýbrž jako *muž víry* a *znalec duše*. Přesto byl nazván „výtečným učencem“ a v dobových textech bývá často uctivě označován jako „mistr“ či „doktor“, třebaže se tímto titulem sotva mohl pyšnit. Vůči školským učencům, možno říci vůči „intelektuálům“ vůbec cítil Tauler jistý odstup, který byl bezesporu spolupodmíněn tím, že mu jejich pokladnice vědomostí měly zůstat uzavřeny.<sup>3</sup> Předmětem jeho zájmu se nestala teoretická spekulace, nýbrž duchovní život a zkušenost, jež kazatel – poněkud v rozporu s dominkánskou tradicí – ostře odlišoval od pouhého intelektuálního porozumění (*vernúnft*). Pro Taulera je *samotný* rozum – v širokém významovém spektru takto vágně postaveného pojmu – pouze příčinou jednoho z pater „zajetí“ (*gevegnisse*)<sup>4</sup> a rozumování, které není provázáno pravým životem, je mu nezřídkou trnem v oku: „Tu přijdou tací, kteří budou mluvit o velikých, všechno bytí a formu přesahujících věcech, jako by se byli povznesli nad samo nebe ... Možná že dojdou rozumové pravdy, jenže k pravdě žijoucí ..., k té nikdo nedojde jinak než skrze svou vlastní nicotu.“<sup>5</sup> Naneštěstí se ale v přirozeném světle rozumu „skrývá taková rozkoš, že všechna potěšení světa, co jich jen svět

<sup>1</sup> *Spruch* 8, in: F. Pfeiffer, *Deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts*, sv. 2, *Meister Eckhart*, Lipsko 1857 (dále jen „ed. Pfeiffer“), s. 599, 19n; franc. překlad in: E. Zum Brunn, *Voici Maître Eckhart, à qui Dieu jamais rien ne cela*, in: *Voici Maître Eckhart*, ed. E. Zum Brunn, Grenoble 1994, s. 51–78.

<sup>2</sup> *Des erleuchten D. Johannis Tauleri / von ein waren Evangelischen leben / Göttliche Predig / Leren / Epistolen / Cantilenen / Prophetien / Alles ein kostbar Seelenschatz / in alten geschriben Büchern finden / vn nū erstmals ins liecht kommen...*, Köln 1543, „Vorred“, s. I.

<sup>3</sup> Taulerova teologická studia byla pravděpodobně jen základní a nikdy nezískal titul *magister*, srv. M. Žemla, M. Dostál, „Život a dílo Jana Taulera“, in: Jan Tauler, *Propast k propasti volá*, Praha 2003, s. 7n.

<sup>4</sup> Johannes Tauler, *Predigten*, ed. F. Vetter, Berlin 1910, kázání 19 (77,22nn). (Dále značeno jako „V“, číslo kázání a v závorce číslo stránky a řádku.) – Příklady negativního hodnocení *vernúnft* u Taulera viz in: D. M. Schlüter, OP, „Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Tauler“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschr. z. 600. Todestag, ed. E. Filthaut, OP, Essen 1961, s. 122–177, zde s. 139, pozn. 65.

<sup>5</sup> V 45 (200,6nn): *So koment etliche und sagenit von also grossen vernúnftigen überweselichen überformlichen dingen, recht als si über die himel sin geflogen... Si mügen wol sin komen zuo vernúnftiger worbeit, sunder zuo der lebenden worbeit, do die worbeit worbeit ist, dar zuo enkumet nieman denne durch disen weg sins nibtches.*

skýtá, jsou proti tomu nicotná“;<sup>6</sup> je však třeba dojít světla, které „je bytostné, rozumové poznání přesahující, neuchopitelné. Tohle světlo září do toho nejniternějšího, do toho nejhlubšího, do základu člověka“.<sup>7</sup> Rozumování bez pravého žití je pouhé *flogieren*, jak Tauler říká, pouhé naparování se a jalová vypínavost.<sup>8</sup> Právě od Taulera pochází ona ostražitost vůči rozumu, která později přeroste přímo v jeho pranýřování a ve spílání slepým „aristotelikům“, jež bude v německé duchovní tradici tak hojně v 16. století i později.

Nejde však o odmítnutí rozumu vůbec, ale jen jeho falešného nároku na soběstačnost.<sup>9</sup> Rozlišovací a analytické schopnosti rozumu, nezbytné v procesu sebepoznávání a odhalování pravých motivací jednání, Tauler naopak vždy vyzvedá. V kázání V 23 na slova z prvního listu Petrova (4,8) „bud'ťe chytří a bděte na modlitbách“ například vysvětluje, co znamená ona „chytrost“, jíž je člověku třeba. Není to, říká, chytrost v běžném slova smyslu, nýbrž „obeznámenost“ či „vhled“ (*kündekeit*): „když totiž člověk dobře a často zkoumal nějakou věc, je mu dobře známa, dobře ji prohlédl a vhlédl do ní ... vhléd znamená tudíž, že veškeré své konání prohlížíme světlem svého rozumu (*redelicheit*), abychom dobře věděli a znali, čím se zaobíráme“.<sup>10</sup> A v jednom hezkém podobenství Tauler říká: tak jako Abraham nechal sluhu a osla pod kopcem, když šel obětovat Bohu na horu, a dál šel jen se svým synem, tak i ty „opuť osla, to jest člověka v jeho živočišnosti ... a sluhu, to jest svůj přirozený rozum (*natürliche vernunft*) ..., když posloužili k tomu, aby člověka dovedli k výstupu na tuto horu ... Tady musíš oba zanechat dole a jen se svým synem, to jest s myslí (*gemü'te*) musíš kráčet do tajemství, do *sancta sanctorum*, a učinit svou oběť. Odevzdej se a skryj svou skrytou mysl (*verborgen gemü'te*), jak to nazývá Augustin, do skrytosti božské propasti.“<sup>11</sup>

Rozum, který je *lidskou aktivitou*, nemůže nalézt poslední pravdu, k té člověk dochází jen skrze svou *pasivitu*, skrze sebeodevzdání; může na ni však poukázat a zejména může ukázat, kde pravda neleží, může odhalit klam. Tauler však rozlišuje různé stupně a ohledy rozumové schopnosti. Aniž tyto pojmy fixuje jednou provždy, rozlišuje mezi *redelicheit* (rozum), *bescheidenheit* (rozmysl) a *vernunft* (intelekt). Právě pro *vernunft*, tedy (povětšinou) *intellectus*, je často typické, že si jakožto nejvyšší rozumová složka či sama podstata rozumnosti činí nárok na falešnou svrchovanost. První dva pojmy naopak označují nižší, rozlišovací schopnosti rozumu, jež jsou vesměs pozitivní a nehrozí u nich nebezpečí jejich zvráceného užívání. Mohutnosti *redelicheit* či *bescheidenheit* je třeba užívat k pravému rozlišování, o němž mluvil Eckhart (srv. jeho *Rede der unterscheidung*) a k němuž nakonec míří i scholastická zásada *bene docet, qui bene distinguit*. Pokud už někdo ta či ona užitečná rozlišení provedl, nezdráhá se je Tauler přijmout, pakliže po jeho soudu správně připravují cestu víře, respektive zkušenostnímu poznání Boha – *unio mystica*.

Třebaže Jan Tauler není a nechce být v první řadě filosofem, v mnoha ohledech samozřejmě buduje na stávajících filosofických a teologických základech, v nichž spatřuje bezpečnou oporu a pevné východisko – nikdy je však nepovažuje za sám cíl. Stačí se jen podívat, kolik velkých jmen se v jeho kázáních objevuje: Albert Veliký, Ambrož, Anselm, Aristotelés, Augustin, Benedikt, Bernard z Clairvaux, Dietrich z Freibergu, Dionysios Areopagita, Eckhart, Hildegarda z Bingen,

<sup>6</sup> V 10 (48,24nn): *wan do ist so gros lust in der natürlichen vernunft daz aller lust der welte dawider nüt enist.*

<sup>7</sup> V 61 (329,5n): *Dis liecht das lúchtet in das aller inwendigoste, in das aller tiefste des menschen grunt.*

<sup>8</sup> Srv. V 19 (77,25nn), V 52 (236,3nn), V 54 (250,13 a 19), V 64 (348,7).

<sup>9</sup> Srv. Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 141nn.

<sup>10</sup> V 23 (91,22nn): *also ein mensche ein ding wol und dicke versuohet bet, so ist ime das wol kündig unde bet es sol durchseben und ist wol getreigert in den dingen. Also meinet dis wort, daz er uns hie heisset und daz wir kündekeit súllent han und só'llent an allem unserm tuonde und lossende mit eime lichte unser redelicheit ein iegelich ding durchseben, daz wir wol wissent und uns wol kündig si womitte wir umbegont.*

<sup>11</sup> V 65 (357,35nn): *Also las den esel, den vibelichen menschen der wol ein esel ist, und den knecht, das ist dine natürliche vernunft, die ist hie wol ein knecht; wan si hant her zu<sup>o</sup> gedienet, wan si leitent den menschen an den berg dis ufganges; aber do sol si bliben. Und du solt dise beide do lossen do nidenan und solt alleine mit dem sunne uf gon, das ist mit dem gemü'te in das heimliche, in das sancta sanctorum, und tu'n do din opher. Gib do dich al zemole uf und gang do in und verbirg din verborgen gemü'te, das S. Augustinus also nemt, in die verborgenheit des gö'tlichen abgründes...*

Hugo a Richard od Sv. Viktora, Platón, Proklos, Tomáš Akvinský...<sup>12</sup> Je pravda, že Taulerovy citace jsou mnohdy nepřesné či osobitě upravené a že nejednou šlo snad spíše o vědomosti z druhé ruky.<sup>13</sup> Přesto všichni výše jmenovaní jsou „jeho“ autoři, kteří mu, byť i velmi zprostředkovaně, dávají do rukou nástroje, jimiž zpracovává své jediné a věčné téma: sjednocení člověka s Bohem.

Seznámení s filosoficko-teologickým myšlením, z něhož Tauler vycházel a do něhož nakonec i sám přispěl, je proto nejen zajímavé, nýbrž přímo nevyhnutelné, máme-li správně pochopit nejen tohoto kazatele samého, ale i pozdější duchovní tradici německého 16. století.

## Tauler a Tomáš

Podívejme se nejprve na Taulerovy dominikánské spolubratry. Omezíme se přitom jen na ty, kteří jsou v této souvislosti nejvýznamnější.<sup>14</sup>

Na prvním místě se sluší jmenovat jednu z nejvýznamnějších osobností středověkého myšlení vůbec, Tomáše Akvinského (+1274). Jeho nauka platila od roku 1309 v dominikánském řádu za závaznou; roku 1323 byl Tomáš svatořečen, 1567 prohlášen učitelem církve.<sup>15</sup> Vzdor tomu nelze říci, že by od chvíle, kdy Tomášova nauka byla prohlášena za oficiální nauku řádu kazatelů, všichni šli svorně touto cestou. Sám velký Tomášův učitel Albert uvozuje linii těch, kdo se ve svém díle nechali hlouběji inspirovat novoplatonismem a arabskou novoplatonizující interpretací Aristotela. Do této linie se řadí i Jan Tauler – což ale samozřejmě v žádném případě neznamená, že by se proto s „andělským doktorem“ nadobro rozešel. Tomáš je mezi scholastiky 13. století tím, koho Tauler cituje nejčastěji, celkem devětkrát (tím, kdo je citován vůbec nejčastěji, je ovšem Augustin).<sup>16</sup> Radu jeho základních konceptů přejímá a zcela samozřejmě s nimi pracuje, neboť myšlenky shrnuté zejména v *Sumě teologické* patřily už k základní výzbroji dominikána.<sup>17</sup> Těžko bychom mohli vyjmenovat všechna místa, kde Tauler na Tomáše navazuje; k tomu, abychom v nejdůležitějších rysech naznačili, jaký byl jeho vztah k Tomášově nauce, však postačí, uvedeme-li ta nejdůležitější.<sup>18</sup>

V kázání V 23 například hovoří o „hrabivé přirozenosti“, která si „přisvojuje, co jí nepatří“, připisuje to „jedu, který následkem dědičného hříchu pronikl do přirozenosti, [a tak] je tato přirozenost ve všech věcech obrácena jenom sama k sobě. A jak praví mistr Tomáš, právě následkem této otravy miluje člověk sám sebe víc než Boha a jeho anděly a vůbec všechno, co Bůh stvořil.“ Pojmy „svojnost“ (*selbheit*), „jáství“ (*icheit*), „přivlastňování“ či „přisvojování“

<sup>12</sup> Srv. L. Gnädinger, „Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes Taulers“, in: *Cîteaux commentarii cistercienses* 30 (1979), s. 393, pozn. 23.

<sup>13</sup> Srv. L. Sturlese, „Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des ‚Seelengrundes‘ in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 109 (1987), s. 390–426, zde s. 391.

<sup>14</sup> Podrobněji naznačuje možné vlivy a myšlenkové spojnice E. Filthaut („Johannes Tauler und die deutsche Dominikaner-Scholastik des XIII./XIV. Jahrhunderts“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschrift zum 600. Todestag, ed. E. Filthaut, Essen 1961, s. 94–121), v jehož studii figurují Albert Veliký, Hugo Ripelin ze Štrasburku, Ulrich Engelberti ze Štrasburku, Dietrich z Freiburgu, Jan z Freiburgu, Jan (Picardi) z Lichtenbergu, Jan ze Sternengassen, Gerhard ze Sternengassen a Mikuláš ze Štrasburku.

<sup>15</sup> Srv. M. Lohrum, „Dominikaner“, in: *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, ed. P. Dinzelsbacher a J. L. Hogg, Stuttgart 1997, s. 129n.

<sup>16</sup> Po Biblii cituje Tauler nejčastěji Augustina (42krát), Bernarda z Clairvaux (21krát), sv. Řehoře (20krát), Dionysia Areopagitu (15krát), Tomáše (9krát), Alberta (8krát), sv. Dominika (6krát), Prokla (5krát), Hildegardu z Bingen (4krát) atd.

<sup>17</sup> Srv. M. Lohrum, „Dominikaner“, s. 129. – K Taulerovu vztahu k Tomášovi srv. zvl. A. Hufnagel, „Taulers Gottesbild und Thomas von Aquin“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschrift zum 600. Todestag, ed. E. Filthaut, Essen 1961, s. 162–177. K celkovému filosofickému zázemí Taulera srv. Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 123–161, a G. Müller, „Scholastikerzitate bei Tauler“, *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1 (1923), s. 400–418.

<sup>18</sup> V následujících odstavcích se přidržuji především již klasické studie G. Müllera citované výše.

(*annemen* či *eigenheit*), které patří neodmyslitelně k „německé mystice“ přinejmenším od Eckharta, může Tauler opřít i o Tomášovu koncepci, podle níž lidská vůle po Adamově pádu „následuje vinou pokažené přirozenosti své soukromé dobro“. <sup>19</sup> V zásadě však jde o myšlenku daleko starší: tak už pro Augustina není hřích nic jiného než „odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty“. <sup>20</sup> Podle Jana Taulera tato otrava má „své kořeny tak hluboko v základě, že žádný z učených mistrů ji svou myslí nedokázal dohledat a při vši své pili se jí sotva kdy bude moci dotknout, natož ji vytrhnout“. <sup>21</sup> Vhodné antidotum není *vernunft*, neexistuje žádná „filosofická blaženost“, nýbrž jedinou cestou je zbožný život, to jest celkové obrácení člověka, zahrnující všechny jeho „síly“, při němž úloha „rozumu“, v širokém smyslu slova, nespočívá v pozitivním formulování pojmů, nýbrž v rozlišování a v odstraňování mylných konceptů. Na rozdíl od některých radikálních mystiků své doby se navíc Tauler nedomnívá, že by tento jed bylo možno v tomto životě vyvrhnout z lidské přirozenosti jednou provždy. O tom však později.

V kázání V 40 se Tauler zabývá hodnotou vnějších skutků, což je téma, k němuž se s oblibou vrací. Říká zde: „Svatý Tomáš o tom píše, že velkým vnějším skutkům, ať jsou jakkoli velké, odpovídá, nakolik jsou to skutky, jen nahodilá odměna (*zufällender lon*).“ Naproti tomu „bytostná odměna“ (*weselich lon*) náleží „bytostnému obratu“ (*weselich ker*), totiž „obratu k Božímu Duchu ze základu“ (*inker zu Gottes geiste us dem grundē*), a to je láska „smyslů zbavená“ (*unsinnig minne*). <sup>22</sup> Tauler tu navazuje na Tomášovu myšlenku ze *Sumy teologické*, kde se praví: „velikost zásluhy z množství skutků odpovídá odměně nahodilé“ a „velikost zásluhy z kořene lásky a milosti odpovídá odměně bytostné“. <sup>23</sup> Avšak co je pro Tomáše prostě „z kořene lásky“, Tauler dále upřesňuje: nestačí jakákoli láska, nýbrž jen ta nejvyšší – a tou je láska „smyslů zbavená“ čili „vytrhující“ a „šílící“ (*rasende minne*), jak se říká jinde. <sup>24</sup> Co za touto myšlenkou stojí, vychází najevo při srovnání s kázáním V 64, kde je řeč o „božském vytržení“ či „šilenství“ (*götlich rasen*), a to výslovně s odkazem k Proklovi. <sup>25</sup> Jak plyne z jiných míst, tato láska je nejen smyslů zbavená, nýbrž je i *nad* všemi smysly a silami duše. <sup>26</sup> Toto „nad“ (*über*), které Tauler velmi rád a často používá, je ovšem charakteristikum novoplatónského myšlení Dionysia Areopagity a Prokla. <sup>27</sup> Ti spolu s Augustinem a Albertem (a v jiném smyslu též Bernardem) formují samo jádro Taulerových kázání. Můžeme předběžně říci, že v otázkách *vysoké mystiky* čerpá Tauler rád z *novoplatónských* zdrojů; v *těchto* bodech se zároveň odchyluje od Tomáše – ten koneckonců svou *Sumu*, jak praví v jejím prologu, psal „pro poučení záčátečníků“ (*ad eruditionem incipientium*). Přitom je třeba mít stále na paměti, že Taulerovi nešlo v první řadě o spekulativní výkon, nýbrž o povzbuzení duše. Tam, kde Tomáš skýtá kazateli bezpečí a jistotu, že neupadne do excesů a jednostranností, jaké se projevíly zvláště u tzv. „svobodných duchů“ a v dobovém „averroismu“, dávají novoplatónské myšlenky naopak sílu a vzletnost jeho řeči.

V kázání V 60d je Tomáš citován hned dvakrát. Významný je zvláště druhý citát. Tauler tu hovoří o tom, jakým způsobem je v člověku přítomen obraz Boží, k němuž byl člověk stvořen

<sup>19</sup> Tomáš Akv., STh I, q. 2, a. 109, c. 3: *in statu naturae corruptae ... voluntas ... propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum*. – Taulerův pojem „jedu“ a „otravy“ (*gifte*, resp. *vergiftekeit*) navazuje na Tomášovo pojetí *infectio* ze STh I-II, 81, a. 1co. a 83, a. 1, ad 4, kde se mluví o nákaze prvotního hříchu, *peccatum originale*.

<sup>20</sup> *Conf.* 7,16.

<sup>21</sup> V 23 (94,15nn): *Nu ist dise vergiftekeit die ist so tief in den grunt gewurtzelt das alle künsterliche meister disem mit sinne nüt enmogent nochgegon, und mit allem flisse mügent sū ime kume iemer getuon oder uzgerūten*.

<sup>22</sup> V 40 (169,5nn).

<sup>23</sup> STh I, q. 95, a. 4co.: *quantitas meriti ex radice caritatis et gratiae ... respondet praemio essentiali; quantitas meriti ex quantitate operis ... respondet praemio accidentalī*.

<sup>24</sup> K totožnosti *unsinnige minne* a *rasende minne* srv. V 61 (333,32 a 334,9).

<sup>25</sup> V 64 (350,21): *Proculus, ein heidenscher meister...* – Srv. Proklos, *De providentia* 31,5nn, a komentář k Proklově *Elementatio theologica* od Bertholda z Moosburgu, podle nějž platonikové velebí nadrozumové poznání, které označují jako božskou *mania*, a říkají, že toto poznání je ono „jedno v duši“ (*unum animae*; viz *Elementatio* I, s. 65, ř. 436–8; srv. tamtéž II, s. 72, ř. 259). K božské *mania* srv. Plátón, *Faidros* 244a nn.

<sup>26</sup> Srv. např. V 11 (55,33nn), V 60c (293,28) aj.

<sup>27</sup> Srv. např. *De coel. hier.* II,11: *amorem divinum ipsam intelligere oportet super rationem et intellectum* („božskou lásku samu třeba chápat nad rozumem a intelektem“).

(Gn 1,26). Cituje zde myšlenku svatého Tomáše, který se v té věci dovolává Augustina, že obraz Boží Trojice spočívá v aktu „vyšších sil“ ducha, rozumu a vůle. Podle Tomáše „nejprve a hlavně se bere obraz Trojice v myslí podle aktů ... obraz Trojice se může brát v duši podle potencií a hlavně podle habitů, pokud v nich virtuálně existují akty“<sup>28</sup>, což Tauler zhuštěně a nepřesně reprodukuje slovy: „Mistr Tomáš řekl, že tento obraz je dokonalý jedině ve své působnosti, ve výkonu duševních sil, totiž v uvádění paměti v činnost, v činném rozumu a účinné lásce; a v tomto smyslu už to pak Tomáš nechává být.“<sup>29</sup> Tauler se ale s Tomášovým řešením na tomto místě nespokojuje: „Jiní mistři však říkají – a to je mnohem a daleko významnější –, že [obraz svaté Trojice] leží v tom nejvnitřnějším, nejskrytějším a nejhlubším základu duše; tam má Boha v jeho podstatě, působení i bytí (*wesentlichen und wirklich und isteklich*); tady Bůh působí a je a okouší tu sám sebe.“ Kdo jsou tito jiní mistři, se dovídáme vzápětí – a jsme možná překvapeni: „Pohanský mistr Proklos o tom praví:<sup>30</sup> ‚Dokud se člověk zaměstnává obrazy, které jsou pod námi, a jimi se zabývá, sotva se lze nadít toho, že kdy vejde do tohoto základu. Nevěříme tomu, máme-li připustit, že tento základ je v nás; nemůžeme uvěřit, že to je a že je to v nás. Proto, pokračuje, ‚chceš-li zakusit, že to je, nech stranou veškerou mnohost a upři pohled rozumu toliko na Jedno. A chceš-li dojít ještě výš, nech stranou i pohled rozumu a nahlížení, neboť rozum leží pod tebou, a sjednot’ se s Jednem.‘ Toto Jedno nazývá ‚tichou, dřímající, božskou, nadsmyslovou temnotou‘.“<sup>31</sup>

Na jiném místě, v kázání V 11, Tauler nejprve, aniž Tomáše jmenuje, přitakává jeho myšlence, podle níž obraz Boží v člověku spočívá v činnosti vyšších mohutností duše, avšak vzápětí ji svým typickým způsobem překročí: „[Bůh] chce a musí přebývat ve vyšších silách a tam působit božským a sobě vlastním způsobem. Jedině tady je jeho místo, tady nalézá svůj vlastní obraz a podobenství, tady Bůh přebývá a působí, a kdo chce Boha doopravdy najít, ať hledá zde a nikde jinde. ... Tady je totiž duch *přes všechny síly* tažen do plané pustiny (*wüste wilde*), o níž nikdo neumí promluvit, do tajné temnoty Dobra, které nemá žádné určení. ... Tu ‚temnotou‘ je třeba chápat takto: je to světlo, k němuž nedospěje žádný stvořený rozum ani je od přirozenosti nemůže pochopit; a je to ‚pustina‘ (*wilde*), protože sem nevede žádný přístup. Zde je *duch vyveden nad sebe sama* a nad všechno své chápání a uvažování. Tady pije z pramene ze samého základu, z pravého zřídla bytí.“<sup>32</sup>

<sup>28</sup> STh I, q. 93, a. 7co.: *Si ergo imago Trinitatis divinae debet accipi in anima, oportet quod secundum illud principaliter attendatur, quod maxime accedit, prout possibile est, ad repraesentandum speciem divinarum personarum. Divinae autem personae distinguuntur secundum processionem verbi a dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV de Trin. Et ideo primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiae; unumquodque autem virtualiter est in suo principio, secundario, et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundum potentias, et praecipue secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt. – K „vyšším silám“ srv. STh I, q. 77, a. 4co. (*potentiae intellectivae sunt priores potentis sensitivis ... Et similiter potentiae sensitivae ... sunt priores potentis animae nutritivae*).*

<sup>29</sup> V 60d (300,14nn): *Meister Thomas sprach daz vollekomenheit dis bildes lige an der würglicheit dis bildes, an der u'bung der krefte, also an gebunisse gegenwürglich und würglich verstantnisse und an minnen würglich; do lat er das ligen in disem sinne. – E. H. Weber zdůrazňuje, že původní Tomášova myšlenka je zde „zmrzačena“ (*mutilée*) a nepochopena. Viz E. H. Weber, OP, „Jean Tauler et Maître Eckhart“, in: *Jean Tauler. Sermons. Édition intégrale*, Paříž 1991, s. 687n.*

<sup>30</sup> Srv. *De providentia* cap. 8: *Donec autem circa ea quae deorsum volvitur, increduliter habemus circa haec.*

<sup>31</sup> V 60d (300,27nn): *Hievon sprach ein heidenscher meister Proculus: 'alle die wile und also lange da der mensche mit den bilden die under uns sint, umbget und mangelt do nüt, so ist daz nüt gelo'plich daz der mensche in disen grunt iemer komen müge; das ist uns zuomole ein ungl'o'be daz das in uns si; wir mügent nüt gelo'ben das es si und o'ch in uns si, sunder', sprach er, 'wiltu daz bevinden das ez si, so la alle manigvaltekeit und sich dis an mit eime verstantlichen gesibte dis ein; wiltu nu noch hober kumen, so la das vernünfftige gesibte und daz ansehen, wan die vernunft ist under dir unde wurt eins mit dem einen', und er nemmet dis eine alsus: 'eine stille swigende sloffende gö'tteliche unsinnige dünternisse.'*

<sup>32</sup> V 11 (54,24nn): *er wil unde muos wonen in den obersten kreften und do würcen gö'tteliche und eigenlichen, do alleine ist sine stat, do vint er sin eigen bilde und sine gelichnisse, do wonet Got und würcet do, und wer Got eigenliche vinden wil, der suoche do und niergent anders ... Do wurt denne der geist ge'zogen über alle die krefte in eine wü'ste wilde, do nieman kan von gesprechen, in daz verborgen vinsternisse des wiselosen gal'tes; do wurt der geist also nohe gefürt in die einikeit in der simpelnen wiselosen einikeit, daz sū verlust alle underscheid, sunder fürwürlflichen und berintlichen, wan in einikeit verlüret man alle manigvaltekeit, und die einikeit die einiget alle manigvaltekeit. ... dis heisset und ist eine unsprechenliche vinsternisse ... Das vinsternisse sol man also verstan. Es ist ein lieht do*

Místem, kde se toto děje je podle Taulera *grunt* či *gemüt* – základ či mysl. *Gemüt* je překladem latinského *mens*.<sup>33</sup> Že „základ“ je místem, kde leží skryt obraz Trojice, jsme již slyšeli. O mysl, která je vlastně synonymem základu<sup>34</sup>, pak Tauler říká: „Mysl (*gemüt*) je úžasná věc; v ní jsou shromážděny všechny síly: intelekt, vůle... Co do své bytnosti [však] vnitřně *vyčníká* nad činnost sil“<sup>35</sup>, „[mysl] je daleko vyšší a vnitřnější než ty síly, neboť ony z ní čerpají všechnu svou mohoucnost, jsou v ní a vyplývají z ní, a přece je mysl nezměrně přesahuje“.<sup>36</sup> Tomáš výslovně říká: „Mysl (*mens*) není nějaká potence vedle paměti, inteligence a vůle, nýbrž je jakýmsi celkem potenciálně zahrnujícím tyto tři.“<sup>37</sup> Podle Tomáše je nemožné, aby „esence duše“ byla sama zvláštní mohutností; je nemožné, aby „substance duše“ byla sama činná, neboť tak je tomu toliko u Boha.<sup>38</sup> Právě to ale Tauler tvrdí: „mysl“ je podle něj vlastní činná „substance duše“<sup>39</sup>; zároveň je to „nejvyšší část“ duše<sup>40</sup>, což je podle Tomáše rovněž nemožné, neboť částí duše může být toliko funkcionální celek „sil duše“ (*potentiae enimae*) určitého řádu (vegetativní, smyslové, intelektivní potence).<sup>41</sup>

Pokud bychom měli Tomášovo působení na Jana Taulera shrnout do několika málo vět, lze s G. Müllerem konstatovat následující: „Úplné navázání na tomismus citáty neprokazují. ... Ve všeobecných etických otázkách je brán Tomáš v potaz při určení dědičného hříchu a záslužnosti skutků, avšak ... [je to řečeno] jinými slovy a v jiném smyslu. ... Zatímco je Tomáš v otázkách všeobecné dogmatiky přinejmenším formálně uznáván jako nepochybná autorita, jediné místo, kde je Tomáš doslovně citován v ústřední otázce mystiky, vyjadřuje přesvědčení, že školskou doktrínu je možno podstatně překročit.“<sup>42</sup>

Tím, co – vedle dalších důležitých vlivů, o nichž budeme mluvit později – dává Taulerovým kázáním jejich osobitý ráz, je ve skutečnosti právě novoplatónský proud, který stojí v pozadí tak důležitých Taulerových pojmů, jako je „základ duše“ či „mysl“.<sup>43</sup> Jde nejen o značný vliv Augustinův či Dionysiův, ale především o dědictví tzv. „kolínských dominikánských škol“ či školy Albertovy, jež k Taulerovi přichází od Alberta Velikého (+1280) přes Ulricha ze Štrasburku (+1277/8), Dietricha z Freibergu (+ asi 1320), Mistra Eckharta (+1328) a Bertholda z Moosburgu (+ asi 1361). Pokusme se alespoň v obrysech načrtnout pozoruhodnou tvář této školy. Jedním z důležitých rozdílů oproti koncepci Tomáše Akvinského je její odlišné pojmání biblické představy o člověku jakožto obrazu Božím.<sup>44</sup>

---

*enkein geschaffen verstantnisse zu gelangen noch verston enmag von naturen, und ist darumb wilde wanne es enkeinen zuogang enbat; in dis wurt der geist gefül ret über sich selber und über al sin begriffen und verstan. Do wurt der burne getruncken uz sime eigenen grunde, uz der waren wesentlichen quillen...*

<sup>33</sup> Srv. V 65 (357,30 a 358,7). – Srv. též Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 153, pozn. 114.

<sup>34</sup> Srv. P. Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, in: *Altdutsche und altniederländische Mystik*, ed. K. Ruh, Darmstadt 1964, s. 343.

<sup>35</sup> V 56 (262,4nn): *Das gemüt das ist ein wunneklich ding; in dem sint alle die krefte versament: vernunft, wille ... Es hat einen innigen weselichen fürwuf über die wirklicheit der krefte...*

<sup>36</sup> V 64 (350,9nn): *[Dis gemüte] ist verre hoher und innerlicher wan die krefte` wan die krefte nement al ir vermügen dannan us und sint do inne und dannan us geflossen und ist in allen doch ob sunder mosse.*

<sup>37</sup> *De veritate* 10,1 ad 7: *mens non est una quaedam potentia prater memoriam, intelligentiam et voluntatem; sed est quodam totum potentiale comprehendens haec tria...* Srv. Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 155, pozn. 120.

<sup>38</sup> STh I q. 77 a. 1 co.: *impossibile est dicere quod essentia animae sit eius potentia; licet hoc quidam posuerint. ... Operatio autem animae non est in genere substantiae; sed in solo Deo, cuius operatio est eius substantia. Unde Dei potentia, quae est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura.*

<sup>39</sup> V 4 (21,11n): *ein lutere blosse substancie der selen.*

<sup>40</sup> V 64 (348,25): *das gemüte, das oberste teil der selen.*

<sup>41</sup> Srv. Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 155n.

<sup>42</sup> Müller, „Scholastikerzitate bei Tauler“, s. 413n.

<sup>43</sup> Srv. Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, s. 325. Wyser považuje za nejdůležitější zdroj Taulerova pojmu „základ duše“ Proklova tzv. *Tria opuscula* (tamtéž, s. 333, pozn. 28), přičemž zde poukazuje rovněž na velký význam Augustinův.

<sup>44</sup> A. Hufnagel ve své studii z roku 1961 o obrazu Boha u Tomáše a Taulera tvrdil (s. 176), že zjevně novoplatónské prvky byly široce recipovány i Tomášem Akvinským, který je zasadil do křesťanského rámce, a není tudíž důvodu stavět Taulera nutně do opozice vůči Tomášovi. Pokud Tauler skutečně převzal pro něj tolik významné proklovské

## Tauler a Albertova škola

### 1. Albert

Nejvýznamnější a zakladatelskou osobností tohoto myšlenkového směru je Albert Veliký. Roku 1248 Albert po návratu z Paříže, na jejíž univerzitu působil jako vůbec první Němec, založil v Kolíně nad Rýnem *studium generale* dominikánského řádu, kde pak působil až do své smrti roku 1280.<sup>45</sup> V německých zemích, které dosud neměly univerzitu, se tak objevila instituce, jejíž intelektuální význam byl díky postavám jako Albert, Ulrich ze Štrasburku, Dietrich z Freibergu, Eckhart či Berthold z Moosburgu záhy srovnatelný s Paříží, centrem tehdejší vzdělanosti, s níž Kolín ostatně udržoval čilé styky; jedním z kolínských Albertových žáků byl též Tomáš Akvinský. V letech 1339 a 1346 je doložen také Taulerův pobyt v Kolíně, kde pronesl i většinu těch svých kázání, která se dochovala.<sup>46</sup>

Albertovo monumentální úsilí směřovalo ke studiu Aristotelových filosofických spisů, jež hodlal jako první zpřístupnit Západu jakožto svébytný celek („naším záměrem je zpřístupnit latiníkům všechny řečené části – fyziku, metafyziku a matematiku“).<sup>47</sup> Ve svém úhrnu je však Albertovo myšlení novoplatónské, což je ostatně zčásti dáno tím, co se v té době vůbec aristotelismem rozumělo.<sup>48</sup> Proklovský *Liber de causis* považoval Albert za korunu aristotelické metafyziky; krom toho znal i překlad Proklových *Základů teologie*<sup>49</sup> roku 1268 dokončený Vilémem z Moerbecke, byl ovlivněn texty připisovanými Hermu Trismegistovi<sup>50</sup> stejně jako dobovým averroismem a arabskou filosofií vůbec, nadto vedle Aristotela komentoval jako jediný ve své době i celého Dionysia Areopagitu.<sup>51</sup> „Je-li spolu s Tomášem Akvinským označován za zakladatele ‚křesťanského aristotelismu‘,“ tvrdí Kurt Flasch, „pak se tím nivelizuje rozdíl oproti Tomášovi a ruší se tak otevřenost Albertovy filosofické pozice.“<sup>52</sup> Tento rozdíl je mimo jiné – a pro to, čím se nyní zabýváme, vlastně nejvíc – dán rozdílným pojmáním vztahu člověka a Boha, v němž se právě zrcadlí Albertovy novoplatónské a arabské inspirace. Zřejmě právě tímto svým postojem otevřel Albert cestu „německé mystice“, u jejíž kolébky tak stanul.<sup>53</sup> Pokud jde o jednotlivá díla, velmi proslulý byl Albertův spis *De eucharistiae sacramento*, který byl záhy přeložen

---

motivy z druhé ruky, mohl prý recipovat nauky zprostředkované už Tomášem. Jak ovšem prokázal L. Sturlese, Tauler sice opravdu znal Prokla jen zprostředkovaně, především však nikoli přes Tomáše, nýbrž přes Bertholda z Moosburgu (srv. níže).

<sup>45</sup> Srv. W. Sennert OP, „Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölner *Studium generale* der Dominikaner“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 149–169; srv. též N. Largier, „Die ‚deutsche Dominikanerschule‘. Zur Problematik eines historiographischen Konzepts“, in: tamtéž, s. 202–213.

<sup>46</sup> Srv. Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 394.

<sup>47</sup> *Nostra intentio est omnes dictas partes (physicam, metaphysicam et mathematicam) facere Latinis intelligibiles* (Physic. 1,1,1; cit. dle: M. Grabmann, „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik“, in: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, sv. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 346).

<sup>48</sup> Srv. K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000 (druhé, rozšíř. vyd.), s. 371nn; k celkové „novoplatonizující“ povaze aristotelismu 13. stol. srv. A. de Libera, *Středověká filosofie*, Praha 2001, s. 360nn; srv. též P. O. Kristeller, *Renaissance Thought and Its Sources*, ed. M. Mooney, New York 1979, zvl. kap. „Aristotelismus“, s. 33nn.

<sup>49</sup> M. Grabmann, „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben...“, s. 348. – Srv. E. Degen, *Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen „Liber de causis et processu universitatis“ zur „STOICHEIÓISIS THEOLOGIKÉ“ des Neuplatonikers Proklos, und was lehren uns dieselben?* (dis.), Mnichov 1920.

<sup>50</sup> Srv. L. Sturlese, „Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste“, in: *Archives de philosophie* 43 (1980), s. 615–634.

<sup>51</sup> K Albertovým východiskům srv. též sborník vydaný k 800. výročí Albertova narození *Albertus Magnus (1200–2000)*, ed. W. Sennert, OP, Berlín 2001, zde zvl. 1. část „Alberts Quellen“ (s. 1–90).

<sup>52</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 372.

<sup>53</sup> Podle C. Greitha, „co Albert napsal ve svých scholastických a asketických spisech o křesťanské mystice, stalo se hlavním zdrojem, z něhož následující němečtí mystikové čerpali bohatou látku pro svá pojednání“ (C. Greith, *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, Freiburg 1862, s. 42nn; cit. dle: M. Grabmann, „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben...“ s. 368; srv. tamtéž, s. 326). – Srv. H. Wilms, „Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik“, *Zeitschr. f. Ascese u. Mystik* 12/1937, s. 157n; srv. též G. M. Gieraths, OP, *Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1956, s. 11.

do němčiny a jehož ozvuky možná nacházíme i u Taulera.<sup>54</sup> Zhruba až do třetiny 20. století se rovněž mělo za to, že Albert je autorem pozoruhodného mystického spisku *De adberendo Deo*, jenž byl považován za korunu jeho díla a na základě mylného autorství a datace byl vyzdvihován jeho vliv na „německou mystiku“.<sup>55</sup>

Na tomto místě musíme zmínit jednu významnou dobovou polemiku, do níž byl Albert (a implicitně i Tauler) zapojen. Sám říká, že jde o „debatu velmi obtížnou, k níž je třeba připustit jen ty, kdo jsou odkojeni filosofií“.<sup>56</sup> Je třeba ji nastínit, nakolik je to smysluplné pro naše téma.

Jde o spor o povahu intelektu ve vztahu k individuální duši, který se ve 13. století rozhořel právě v souvislosti s rozvojem studia Aristotelových filosofických spisů a vyvrcholil roku 1277 odsouzením 219 „averroistických“ tezí pařížským biskupem Stephanem (Etiennem) Tempierem. Tato polemika s Averroem se odráží nejen u Alberta či Tomáše, nýbrž i v díle Mistra Eckharta,<sup>57</sup> a její osobité ozvuky lze zaslechnout též u jeho žáka Jana Taulera.

Celou tuto diskusi otevřel Aristotelés na proslulém místě třetí knihy spisu *O duši*. Nejprve zde ve 4. kapitole o intelektu (*nú's*) říká, že je oddělen od těla, načež v kapitole následující rozliší rozum či intelekt „činný“, oddělený od těla a nesmrtelný, od rozumu či intelektu „trpného“, pomíjivého, neboť „rozum je vskutku jednak takový, že se stává vším, jednak takový, že jako jakási zdatnost všechno působí“.<sup>58</sup> Už u Aristotelova vykladače Alexandra z Afrodisiady (2./3. stol.) je zdůrazněna božská povaha činného intelektu, který je spojen přímo s Aristotelovou myšlenkou sebemyslicího boha, Themistius (4. stol.) později ve svém komentáři tvrdí, že tento intelekt je jeden společný všem lidem.<sup>59</sup> Averroes (12. stol.) pak na základě své interpretace Aristotela a Alexandra považoval jak pasivní, tak aktivní intelekt za všem lidem společný (tzv. monopsychismus),<sup>60</sup> čímž byla fakticky popřena nesmrtelnost individuální duše, což ovšem zase implikovalo nemožnost posmrtného trestu a odměny. Tato myšlenka tak, jak rozpoznal již Tomáš Akvinský, mířila proti samému jádru křesťanství.<sup>61</sup> Její zastánci mezi latiníky proto rozvinuli teorii tzv. dvojí pravdy (pravdy filosofické a pravdy víry), podle níž je možné něco ve filosofickém smyslu tvrdit, aniž je třeba se zabývat tím, zda je dané tvrzení v soulase s křesťanským učením; každá oblast má svou pravdu.<sup>62</sup>

To je idea, která se – spolu s myšlenkou monopsychismu a nemožnosti stvoření světa v čase – odráží v řadě averroistických tezí odsouzených pařížským biskupem, jenž možnost existence dvojí pravdy zavrhuje hned v úvodu svého odsuzujícího dekretu.<sup>63</sup> Jedním z těch, kdo

<sup>54</sup> Srv. kázání V 60c; viz K. Illing, *Alberts des Großen „Super Missam“-Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen. Untersuchungen und Texte*, Mnichov 1975, s. 51n.

<sup>55</sup> M. Grabmann tento spis identifikoval jako dílo Jana z Kastlu, pocházející až z počátku 15. století („Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben...“, s. 358).

<sup>56</sup> *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus (De unitate intellectus)*, in: D. Alberti Magni *Opera omnia*, Lyon 1651, V, 220 (cap. 3): *est autem haec disputatio difficilis valde, nec ad eam admittendi sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia*.

<sup>57</sup> K vlivu na Eckharta srv. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 392–399; týž, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, in: *Freiburger Zeitschr. f. Phil. und. Theol.* 45 (1993), s. 151–168, zvl. s. 164nn.

<sup>58</sup> Aristotelés, *De anima* III, 5, překl. A. Kříž.

<sup>59</sup> *De Anima*, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 5, Berlin 1900, s. 103n. – Srv. J. Kenny, OP, *The Human Intellect: The Journey of an Idea from Aristotle to Ibn-Rushd*, in: *Orita* 30 (1998), s. 65–84 (<http://www.diafrica.org/nigeriaop/kenny/phil/RushdInt.htm>, [10. 2. 2007]).

<sup>60</sup> Srv. kap. „Ibn-Rushd“, in: J. Kenny, cit.d.

<sup>61</sup> Srv. Tomáš Akv., *De unitate intellectus*, proemium, § 2 (ed. L. W. Keeler, Pontificia Universitas Gregoriana, textus et documenta, series Philosophica, 12, Roma 1936).

<sup>62</sup> Historická podoba této teorie není tak docela jednoznačná. P. O. Kristeller kupř. upozorňuje, že „nikdo ... nikdy neřekl, že něco je pravdivé pro teologii a protiklad toho je pravdivý pro filosofii. ... co mnoho vážených myslitelů řeklo ..., je to, že nějaká teorie ... je pravdivá v rámci víry, ale nemůže být dokázána na základě pouhého rozumu, a že se zdá, že její opak je podporován stejně silnými nebo dokonce pravděpodobnějšími argumenty“ (*Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007, s. 90). Zdá se však, že výslovně jako „teorie dvojí pravdy“ je kriticky formulována až v díle svých odpůrců, a to právě v onom Kristellerem odmítaném smyslu (viz násl. pozn.).

<sup>63</sup> V proemiu těchto *Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae* zavrhuje biskup Tempier ty, kdož „tvrdí, že je to pravda ve smyslu filosofie, nikoli však ve smyslu katolické víry, jako by byly dvě rozporné pravdy a jako by proti pravdě Písma svatého



se proti tomuto učení tvrdě postavili, byl Albertův žák Tomáš Akvinský. „Jsou tací,“ píše Tomáš, „kteří studují filosofii a tvrdí věci, které se neshodují s vírou. Když se jim namítne, že to odporuje víře, prohlásí, že tak praví Filosof, oni že to však netvrdí, nýbrž jen opakují Filosofova slova. To však je špatný prorok a špatný filosof, neboť vznést něco pochybného a nerozřešit to, je totéž jako s tím souhlasit.“<sup>64</sup> Odpověď, kterou Tomáš předložil zvláště ve spise *De unitate intellectus contra Averroistas*, byla mnohými považována za definitivní rozřešení sporu, nicméně i ona zůstává problematická;<sup>65</sup> je to odpověď vedená proti filosofům jejich vlastními prostředky.<sup>66</sup> Tomáš považuje aktivní i pasivní intelekt za individuální mohutnosti osoby.<sup>67</sup> Tuto myšlenku se snažil podepřít důsledným uplatněním aristotelského hylemorfického schématu: Duše je formou těla, jak tvrdil Aristotelés.<sup>68</sup> Podle Tomáše však je možný intelekt (*intellectus possibilis*) toliko mohutností duše, pročez i on je individuální. Není-li však duše než formou těla, je stejně jako tělo pomíjivá i ona, a tedy i intelekt. Tomášovo řešení zní: duše je sice v látce jakožto forma těla, avšak možný intelekt jakožto síla (*virtus*) duše je „oddělený“, tj. ve své *činnosti* nezávislý na tělesném orgánu. Intelekt je tedy oddělený, avšak toliko jako síla odkázaná na tělesný orgán.<sup>69</sup> Intelekt se tak u Tomáše stává funkcí, „čímisi na duši“ (*aliquid animae*)<sup>70</sup>; u Aristotela však je intelekt (*nús*) substancí, a sice substancí stále činnou, sám intelekt je činnost (*energeia*)<sup>71</sup> – právě tuto myšlenku vyzdvihne s novou silou jiný z bratří kazatelů, Dietrich z Freibergu.

Albert ve vztahu k této polemice sehrál zvláštní ambivalentní roli. Na jedné straně se na jeho myšlenku „věnuji-li se filosofii, nezajímají mne zázraky“<sup>72</sup> mohli odvolávat zastánci dvojí pravdy; na druhé straně však, jak poukazuje M. Grabmann, chce ve svém aristotelismu (na rozdíl od pozdějších „averroistů“, tedy „radikálních aristoteliků“) jít jen tak daleko, aby se neoctl v rozporu s vírou.<sup>73</sup> Právě Albert se ve svých komentářích rád staví jako ten, kdo o naukách nestranně referuje, parafrázuje je, aniž se k nim přitom nutně hlásí (právě to ovšem Tomáš zavrhoval).<sup>74</sup> Averroovo učení o jednotě intelektu pak ve svém komentáři k Aristotelově *Etice Nikomachově* označuje přímo za *haeresis*<sup>75</sup> – třebaže jinde nabízí řešení, které je, jak sám říká, jen o

---

stála pravda vyřčená zavrženíhodnými pohany“ (*dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium dampnatorum*). – Podle A. de Libera (*Penser au Moyen Age*, Paris 1991, s. 123) je celá koncepce dvojí pravdy až Tempierovým dílem či předsudkem, jež ovšem inicioval už Tomáš Akvinský v *De unitate intellectus* § 123 (ed. L. W. Keeler, c.d.), kde kárá Sigeru z Brabantu za tvrzení: *per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem*, což jsou podle Tomáše slova pro uši věřících nesnesitelná (*quod fidelium aures ferre non possunt*). Podle B. Nardiho (*Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Firenze 1958) však takové tvrzení nelze v dochovaném Sigerově díle nalézt (srv. A. Baumgarten, „Miracle and Discourse. The Rise of the Theory of Science in Latin Averroism and the Problem of the Double Truth“, in: *Arches* 7, Bukurešť 2004, <http://www.arches.ro/revue/no07/no7art11.htm>, [10. 8. 2006]).

<sup>64</sup> Kázání *Attendite a falsis prophetis*, in: *Opera omnia*, sv. 32, ed. S. E. Fretté, Paris 1879, s. 676a; cit. dle: O. Pluta, „Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium De anima*“, in: *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Stuttgart 1998, s. 314, pozn. 4.

<sup>65</sup> Srv. K. Flasch, „Thomas von Aquino: *De unitate intellectus*“, in: *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Stuttgart 1998, zvl. s. 265n, a nově zejména A. de Libera, *L'unité de l'intellect : commentaire du De unitate intellectus contra averroistas de Thomas d'Aquin*, Paris 2004.

<sup>66</sup> *De unitate intellectus*, cap. 5, § 124 (ed. L. W. Keeler, c.d.): *Haec igitur sunt quae in destructionem praedicti erroris conscripsimus, non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*.

<sup>67</sup> Srv. *S. contra gen.* II, c. 59.

<sup>68</sup> *De anima* 2, 1, 412b 8–12: *anima ... forma substantialis corporis phisici organici*.

<sup>69</sup> Viz Flasch, „Thomas von Aquino: *De unitate intellectus*“, s. 256n.

<sup>70</sup> *De unitate intellectus* I, 464–468 (ed. Leonina, sv. 43): *intellectus sit aliquid anime que est actus corporis; ita tamen quod intellectus animae non habeat aliquod organum corporale*.

<sup>71</sup> Viz *De anima* I,4,408b a III,5,429a. – Srv. Flasch, „Thomas von Aquino: *De unitate intellectus*“, s. 261n.

<sup>72</sup> *De generatione et corruptione* I, tr. 1, c. 22, ed. Borgnet 4, 363; srv. *De coelo et mundo*, ed. Colon. 5, 1, Hossfeld 101, 7–12; cit. dle: Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 372n.

<sup>73</sup> Srv. M. Grabmann, „Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus“, in: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen ur Geschichte der Scholastik und Mystik*, sv. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 290nn.

<sup>74</sup> Tamtéž, s. 295nn; srv. Flasch, „Thomas von Aquino: *De unitate intellectus*“, s. 246.

<sup>75</sup> Grabmann, „Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus...“, s. 292.

maličko jiné než Averroovo.<sup>76</sup> Samy o sobě jsou podle Alberta spekulativní intelekty intelektem jediným, totiž nakolik jsou to intelekty; avšak jsou mnohé, nakolik náležejí určitým lidem – „v tomto určení se s námi Averroes shoduje, třebaže způsobem, jakým intelekt odděluje, se snad od nás poněkud liší“.<sup>77</sup>

Osobitým zpracováním řecko-arabského dědictví je Albertova nauka o „získaném intelektu“ (*intellectus adeptus*).<sup>78</sup> „Získaný intelekt“ je vlastní duši, jejíž „možný intelekt“ (*intellectus possibilis*) vstupuje často ve styk s odděleným „činným intelektem“ (*intellectus agens*). Takovýto „nazíravý život“ (Aristotelův *bios theóretikos*) činí duši „božskou“.<sup>79</sup> Snad nejlépe shrnuje Albert tuto svou ideu ve své „knížce proti těm, kdož tvrdí, že po odloučení ze všech duší nezůstane nic než jediný intelekt“, čili v *De unitate intellectus*.<sup>80</sup> V naší rozumové duši (*anima rationalis*), tvrdí zde Albert, jsou jednak síly (*virtutes*) vycházející z duše samé, které působí v těle, jednak jsou tu síly, které nejsou silami působícími v těle a které pocházejí „z její [tj. duše] podobnosti první příčině“ (*ex similitudine sua ad causam primam*), díky níž duše jest. Intelekt z duše plyne (*fluit*) natolik, nakolik ona sama vychází (*emanat*) z první příčiny a uchovává se v bytí. Intelekt, který z duše plyne natolik, nakolik duše náleží první intelektivní přirozenosti, obracejíc se k první příčině skrze účast na jejím světle (*conversa ad primam causam per lucis suae participationem*), je intelekt *činný*, který je v duši „jako světlo“ (*sicut lux*). Co však z duše plyne proto, že ona sama je substancí, jež uchovává přirozenost těla, je intelekt *možný*. Intelekt tak má dvojí přirozenost: jedna je bližší první příčině, druhá přirozenosti tělesné. Svou nutnost (*necessitas*) má duše od první příčiny, svou potencialitu (*possibilitas*) ze sebe samé. Obrátí-li se sama nad sebe (*supra se*), světlo z první příčiny pronikne její potencialitu a zformuje ji, a ona přijme intelekt formální čili spekulativní, poznávajíc takto principy. Tyto principy se působením činného intelektu utvářejí v intelektu možném, a sice nikoli jako forma v látce, kde jedna forma vylučuje druhou, nýbrž tak, že „intelekt spíše přijímá intenci formy než formu samu; a nepřijímá ji podle intence individua, ani jako subjekt, nýbrž spíše jako místo a *species* forem: místem je proto, že je objímající potencií oněch forem, *species* pak je skrze světlo činného [intelektu], které jej proniká a zdokonaluje“.<sup>81</sup> Takto povstává „cosi třetího“ (*unum tertium*) – totiž „intelekt získaný“, *intellectus adeptus*. Ten vzniká „jen tehdy, obrací-li intelekt svou *speciositas* k inteligencím, odkud tato zprvu vyšla, a tak skrze vše přichází k první příčině, od níž odvisí co do svého nutného bytí, a tím se spojuje s kořenem nesmrtelnosti a věčného štěstí“.<sup>82</sup>

V základě Albertova řešení stojí interpretace podaná už Alexandrem z Afrodisiady, u něhož se (v latinském překladu Gerharda z Cremony) též objevuje pojem *intellectus adeptus*.<sup>83</sup> Stejně jako u Alberta je tento intelekt dokonalostí intelektu možného a není v každém člověku, nýbrž jen v tom, kdo dosahuje filosofického vhledu.<sup>84</sup> Albert však jde dál, když na jiném místě tvrdí, že kdo

<sup>76</sup> *Nos autem in paucis dissentimus ab Averroee ... In causa autem, quam inducemus, et modo convenimus cum Averroee in toto. (De anima 1,3, tr. 3, c. 11, ed. Colon. 7, 1, Stroick 221, 9 a 70n; cit. dle: Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, s. 722, pozn. 11.)*

<sup>77</sup> *Et hoc est, quod supra dixi, quod speculativi intellectus sunt unus, in eo quod intellectus sunt, sed sunt multi, secundum quo horum vel illorum sunt. Et in hac determinatione convenit nobiscum Averroes, licet in modo abstractionis intellectus aliquantulum differat a nobis. (De anima III, tr. 2, c. 12; cit. dle: Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter, s. 722, pozn. 15.)*

<sup>78</sup> Srv. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 394n; srv. týž, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, ed. A. Zimmermann, Berlin 1989, s. 49nn.

<sup>79</sup> Srv. *Etika Nikomachova* X, 7, 1177b; X, 8, 1178b.

<sup>80</sup> *Libellus contra eos, qui dicunt, quod post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus (De unitate intellectus), Opera omnia V, 232nn, kap. 6: „De manifestatione opinionis tenendae de anima rationali“.*

<sup>81</sup> *Sed intellectus potius accipit intentionem formae quam formam, nec accipit eam secundum intentionem individui, nec sicut in subiecto, sed potius sicut locus & species formarum, & est locus secundum quod est potentia ambiens tales formas. Species autem est per lumen agentis penetrans ipsum & perficiens. (Tamtéž, s. 233.)*

<sup>82</sup> *hic vocatur intellectus adeptus, & non est nisi quando convertit speciositatem suam ad intelligentias unde venit primo ista speciositas: & sic per omnes deveniens ad causam primam unde dependet secundum esse suae necessitatis: & sic continuabitur radici immortalitatis & felicitatis aeternae. (Tamtéž.)*

<sup>83</sup> *De intellectu*, c. 6.

<sup>84</sup> *De anima in Commentaria in Aristotelem Graeca, Supplementum II*, Berlin 1887, s. 81n; cit. dle: J. Kenny, *The Human Intellect...*, kap. „Alexander of Aphrodisias“.

následuje intelekt a oddává se filosofické kontemplaci je „přenesen a proměněn v boha“ (*homines in deos transponi et transformari*).<sup>85</sup> To je možné jen proto, že – jak Albert říká, odkazuje tak zřejmě na hermetický spis *Asclepius* – člověk je „pojítkem Boha a světa“ (*homo nexus est dei et mundi*).<sup>86</sup> – Programové vyjádření a rozvedení této „renesanční“ teze můžeme později číst u Pika della Mirandola na začátku jeho slavného díla *De dignitate hominis* (1486/7).<sup>87</sup>

Právě Albertovo pojetí intelektu a filosofické blaženosti, která spočívá v neustálém oprošťování lidské duše od smyslových předmětů a již lze dosáhnout již na tomto světě, nalezlo v německé oblasti svou živnou půdu v dominikánské škole.<sup>88</sup> Odtud posléze vyrostla „německá mystika“. Cesta od Albertova pojmu „získaného intelektu“ k pozdějším Eckhartovým pojmům „vznešeného“, „odevzdaného“, „chudého“ člověka, s nimiž pracuje také Jan Tauler,<sup>89</sup> však předpokládá zásadní proměnu celého pojetí života založeného v „blaženém nazírání“ (*beatitudo contemplativa*), jež spočívalo na Aristotelových etických úvahách<sup>90</sup> a bylo v zásadě, a především ve svém rozvedení, intelektualistické a elitářské.<sup>91</sup> Svě vyhocené podoby toto arabskou filosofií ovlivněné učení o prioritě filosofické *magnanimitas* před křesťanskou pokorou, *humilitas*, dosáhlo v latinském „averroismu“. Tak Siger z Brabantu tvrdí, že ona první ctnost náleží lidem velkým, kdežto druhá těm malým.<sup>92</sup> Boetius z Dacie prohlašuje, že ti, kdo nežijí jako filosofové, žijí podle nižších mohutností duše, a tak „hřeší proti přirozenému řádu“, zatímco filosofové „vychutnávají intelektuální potěšení ze spekulace o pravdách jsoucnu“. <sup>93</sup> Aubert z Remeše pak dospívá až k tvrzení, že „ten, kdo zanedbává filosofii, je člověkem jen podle jména“. <sup>94</sup> Tyto vyhocené teze, které staví filosofa vysoko nad ostatní, lze najít mezi tezemi odsouzenými roku 1277 pařížským biskupem.<sup>95</sup> V podobě, která byla v další době a především v renesanci velmi vlivná, vyslovuje pak tyto myšlenky o „filosofické blaženosti“ také Dante ve třetí knize svého *Convivia*.<sup>96</sup>

<sup>85</sup> *De XV problematibus* q. 1, ed. Colon. 17,1; dle Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 375.

<sup>86</sup> *Sicut subtiliter dicit Hermes Trismegistus ... homo nexus est dei et mundi...* (*Metaph.* I, 1, 1; srv. též *De intellectu et intelligibili* 2, 9, Borgnet 517 a *De animalibus* 22, 1, 5, Stadler 1353: *solus homo nexus est Dei et mundi, eo quod intellectum divinum in se habet*; srv. L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Grossen*, Mnichov 1993, s. 384nn).

<sup>87</sup> Srv. např. Pico della Mirandola, *De dignitate hominis*, Reclam 1997, s. 8.

<sup>88</sup> Srv. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 395; srv. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, s. 385nn.

<sup>89</sup> Slavný pojem „vznešeného“ člověka odkazuje ovšem k tradici minnesangu; v novoplatónské tradici se objevuje např. v *Liber de causis* III, 27n a XVI, 42. Motiv „chudoby“ je obecně dominikánský, třebaže u Eckharta dostal svou novou podobu chudoby duchovní jakožto *cíle*, nikoli odvrhnutí všeho vnějšího jakožto *počátku* duchovní cesty. Pojem „odevzdanosti“ (*gelâzenheit*) je Eckhartův a odpovídá zhruba pojmu předchozímu.

<sup>90</sup> Srv. *Etika Nikomachova* X, 6–8.

<sup>91</sup> A. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, s. 65n. – Srv. též L. Bianchi, „Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277“, in: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, ed. K. Flasch a U. R. Jeck, Mnichov 1997, s. 78nn.

<sup>92</sup> Siger z Brabantu, *Questiones morales*, q. 1: *Utrum humilitas sit virtus*; in: *Notes sur Siger de Brabant* II, 33, 86; cit. dle: tamtéž, s. 66, pozn. 46.

<sup>93</sup> *Omnes autem alii homines qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, quae sunt in illi operibus, innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine, et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat. ... philosophus autem gustavit delectationem intellectualem in speculando veritates entium. (De summo bono sive de vita philosophi)*

<sup>94</sup> Aubry z Remeše, *Philosophia*, ed. R. A. Gauthier, in: *Notes sur Siger de Brabant* II, 33, 86; cit. dle: tamtéž, s. 66, pozn. 46.

<sup>95</sup> Srv. např. teze 40 (*Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae*), 145 (*Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum*) a 157 (*Quod homo ordinatus quantum ad intellectum, et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alia morales, de quibus loquitur Philosophus in Ethicis, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam*). Posledně zmiňovaná teze by mohla patřit i Albertovi Velikému; do souvislosti s některými tezemi byl stavěn i Tomáš Akvinský, proti němuž hodlal biskup Tempier rovněž zavést proces (srv. L. Bianchi, „Der Bischof und die Philosophen“, s. 70).

<sup>96</sup> Srv. *Convivio* III, 2: *l'anima umana, la quale con la nobilitate de la potenza ultima, cioè ragione, partecipa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenza; però che l'anima è tanto in quella sovrana potenza nobilitata e dimodata da materia, che la divina luce, come in angelo, raggia in quella: e però è l'uomo divino animale da li filosofi chiamato*. – Srv. F. Cheneval, „Dante Alighieri: Convivio“, in: *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Stuttgart 1998, s. 362–371.

Takové učení by však sotva mohlo být přitažlivé pro Jana Taulera, který byl především kazatelem obracejícím se k filosoficky nevzdělaným vrstvám a v němž pozdější doby s radostí shledávaly pravý opak intelektualismu.

Pro Taulera je ve skutečnosti cestou k pravé blaženosti „pravá pokora a naprosté zapření sebe sama“.<sup>97</sup> Ne snad, že by jeho předchůdci tuto myšlenku tak či onak nesdíleli, jde však o důraz, jaký je na ni kladen. Tauler zkrátka nedokázal přijmout Albertovu myšlenku, že „je třeba být sjednocen s Bohem skrze intelekt“ (*oportet per intellectum uniri deo*),<sup>98</sup> neboť slovo *intellectus* (*vernunft*) znamenalo v jeho očích zřejmě cosi nebezpečně domýšlivého a bezmála sektářského. Přesto se mohl s jistými výhradami právě na Alberta odvolávat, neboť jeho teorii intelektu pojímal po svém, a navíc v něm spatřoval především mistra, který zdůrazňuje bytostnou možnost zakoušet božské, jež zůstává s člověkem nějak niterně spojeno, a sám o tuto zkušenost usiluje: teologie pro Alberta s jeho sklonem k mystice ostatně nebyla jen přísná věda, ale též *scientia affectiva a scientia secundum pietatem*.<sup>99</sup>

Jakou podobu má tedy ono novoplatónské dědictví, jež Tauler přijímá? V jeho základu stojí Platónova nauka o rozpomínání (*anamnēsis*) duše na to, co nazírala před vstupem do těla, a již zmíněné Aristotelovo pojetí činného intelektu. Na toto učení navázal Plótinos myšlenkou, že lidská duše neklesla docela, nýbrž „něco v ní zůstává stále v inteligibilním světě“ (*estī ti autēs en tō noētō aei*; *Enn.* IV, 8, 8, 2–6). Člověk je prostředníkem mezi nižším a vyšším.<sup>100</sup> Pojem „inteligibilního“ (*noēton*) či intelektu (*nūs*) tu nemá pachut' žádné intelektuální „zpupnosti“ nebo něčeho neživoucího, neboť myšlení není pro Plótina abstraktním, od života odtrženým procesem, nýbrž něčím, co toho, kdo se myšlení oddává, cele přetváří.<sup>101</sup> To už Tauler takto nevnímá, a má k tomu koneckonců své důvody. Především má jistě před očima onen „averroistický“ intelektualismus a „subtilní distinkce“; zároveň však má na mysli dobovou scholastiku jako takovou, která už *ex definitione* učila jen tomu, co lze formalizovat a naučit, nikoli vnitřní zkušenosti. Inteligibilní, *vernunftig*, tak pro Taulera znamená něco jiného, něco *menšího* než ono „božské“, o něž mu jde. Podobně tvrdil-li Plótinos, že ten, kdo zří, je ve svém zření nikoli pouhým divákem, nýbrž sjednocuje se s viděným (*Enn.* 6,11,6nn; 10,14n),<sup>102</sup> pak Tauler, zdá se, už tak docela nevěří v „blažené intelektuální zřetí“, když neustále zdůrazňuje, že vše se musí dít ne v rozumu, *vernunft*, nýbrž *weselich*, bytostně. Tauler z platonismu přebírá myšlenku přítomnosti čehosi „vyššího“ v duši, čehosi „božského“ v člověku. Proklos toto „něco“ označil za „Jedno v duši“, které jediné je schopno poznat Jedno božské.<sup>103</sup> Tauler toto „Jedno“ spojí s Augustínovou „hlubinou myslí“ (*abditum mentis*) a s Dionysiovou představou nevyslovitelného a nemyslitelného, vše přesahujícího, a v tomto smyslu „temného“ Boha, a stavě na osobitěm – totiž ne-intelektuálním – pochopení Albertovy nauky o „získaném intelektu“ bude neustále zdůrazňovat, že nestačí se k tomuto božskému „základu“ vztahovat rozumem, nýbrž je potřeba lnout k němu *celým* svým životem.

<sup>97</sup> V 64 (347,25nn): *Nu sullen wir den weg prüfen der zu der woren selikeit leitet ... das ist wore demutikeit und ein gantz verlobigenen der mensche sin selbs in eigener wise, von im selber nüt halten noc von allem dem das er tüt oder getün mag: dem allem enphallen, und halte sich ze mole für nut, als er och ist.*

<sup>98</sup> *Super Dion. Myst. theol.*, c. 2, ed. Colon., sv. 37,2, s. 465, 8–9; cit. dle: W. J. Hoye, „Mystische Theologie nach Albert dem Großen“, in: *Albertus Magnus (1200–2000)*, s. 587.

<sup>99</sup> Srv. Grabmann, „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben...“, s. 354; Grabmann Alberta nazývá „gottinnige, zur mystischen Betrachtung geneigte Albertus“ (tamtéž, s. 356). Srv. dále de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, s. 52n. – De Libera připomíná, že podobně podle Ulricha ze Štrasburku je teologie *scientia affectiva* a v souladu se Sír 6,23 (*Dilectio Dei honorabilis sapientia*) je pravou moudrostí *affectus caritatis*. (tamtéž, s. 55).

<sup>100</sup> Srv. *Enn.* III, 4, 3, 21–27.

<sup>101</sup> Viz W. Beierwaltes, „Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins“, in: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974, s. 12.

<sup>102</sup> Viz Beierwaltes, „Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins“, s. 31.

<sup>103</sup> *Omnia enim simili cognoscitur: sensibile sensu, intelligibile intellectu, unum unialii* (*Procli Diadochi Tria opuscula*, Berlin 1960, s. 140). – Srv. W. Beierwaltes, „Der Begriff des ‚Unum in nobis‘ bei Proklos“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1963), s. 255–266, s odkazy k Eckhartovi a Taulerovi na s. 265n.

Albert své přesvědčení o hluboké a trvalé přítomnosti božského elementu v člověku, v němž jaksi „zevnitř“ působí, vyslovuje na řadě míst. Ve svém rozsáhlém výkladu otčenáše rozjímá například o tom, co se míní úvodním oslovením „Otče náš...“, a hovoří o jakémisi božském semeni či kvasu v člověku zevnitř působícím: „Jako v přírodě vidíme, že v semeni je síla otce, jež se duchovým způsobem šíří veškerou látkou syna a takto ji dokonává a přivádí k lidskému bytí, právě tak se [tato síla] šíří v semeni milosti Božích zrozenců (jež má sílu Boha Otce a je nejvznešenějším podobenstvím jeho dobroty, s níž i on přebývá ve svých synech) a přivádí je k bytí božskému a činí je dokonalými. Proto se říká (Ž 81): ‚Pravil jsem: bohové jste, všichni jste synové Nejvyššího.‘“<sup>104</sup> Na jiném místě pak Albert praví, že všichni máme účast na Otci „skrže jeho podobu, kterou v nás rodí proto, abychom se stali bohy (*ut dii simus*)“.<sup>105</sup> Ještě příznačnější je však pasáž, která se nachází o několik stránek dál a stojí bezpochyby za ocitováním: „Když se pak odstraní poskvrna hříchu, pozemský vliv, churavost porušitelnosti a pohroužíme se do záře pravdy, tu se v nás zjeví jméno synovství a zazáří nad námi Bůh Otec v plném světle krásy, pravdy věčných dober. ... A sama substance duše tak bude jako upevněný trůn, na němž spočívají všechny krásy božské kontemplace, pravdy a dobroty. Tehdy v nás zazáří nestvořené světlo Boží, z něhož se do nás vlije duchovní světlo ... a srdce se stane síní nejvyššího Otce a nádvořím věčného světla, a sama naše mysl bude trůnem veškeré božské krásy.“<sup>106</sup>

Ve svých kázáních Tauler zmiňuje Alberta celkem osmkrát. V kázání V 64 (což je zároveň jediné místo, kde je přímo jmenován Eckhart) říká: „O této vnitřní vznešenosti, která leží skryta v základu, mluvilo mnoho mistrů, starých i nových: biskup Albert, mistr Dietrich, mistr Eckhart. Jeden mluví o jiskře v duši (*funke der selen*), druhý o dně (*boden*) či vrcholku (*tolden*), jiný o jakési prvotnosti (*erstekeit*), a biskup Albert to nazývá obrazem (*bilde*), na němž je zobrazena a do nějž je vsazena svatá Trojice. A tato jiskra vzlétá, děje-li se jí po právu, tak vysoko, že rozum ji není s to následovat; neboť ona nespočine, dokud zase nedospěje do základu, z něhož vyplynula a kde byla ve své nestvořenosti.“<sup>107</sup> Opět takřka po způsobu renesančních novoplatoniků shledává zde Tauler pradávňou teologii (*prisca theologia*), když říká, že o tom už dávno, ještě před Kristovým Vtělením, hovořili i staří mistři Platón, Aristotelés a Proklos.<sup>108</sup> O kus dál pak Tauler cituje přímo z Alberta.<sup>109</sup>

„To je to nejpodivuhodnější, co se tu nachází. To nejryzejší, nejjistější, to, co této touze nemůže být odňato a co nemůže přestat. Není tu žádný protiklad, neboť tu není žádný obraz ani smyslovost ani čas ani pomíjivost.“ A o něco níže: „Ze tří důvodů se to nazývá věčná blaženost: zaprvé proto, že je to zcela božské a je to Boží obraz v člověku; dále proto, že je to božské,

<sup>104</sup> In *Euang. secundum Matthaeum*, *Opera omnia* VIII, 119.

<sup>105</sup> Tamtéž, VIII, 122.

<sup>106</sup> Tamtéž, VIII, 129: *Quando autem removetur peccati pollutio, terrenorum contagio, fragilitatis defectus, & provehimur ad veritatis fulgorem: tunc apparet nomen filiationis in nobis, & tunc resplendet super nos Deus /ater in pleno lumine pulchrorum & verorum bonorum aeternorum. ... Et ipsa animae substantia sic sicut sedes confirmata, in qua resident omnes pulchritudines contemplationis & veritatis & bonitatis divinae. Et tunc lux Dei increata fulget in nobis, a quo influatur nobis lumen spirituale ... & cor efficitur aula summi Patris, & vestibulum aeterni luminis: & ipsa mens nostra thronus omnis divinae pulchritudinis...*

<sup>107</sup> V 64 (347,9nn): *Von disem invendigen adel der in dem grunde lit verborgen, hant vil meister gesprochen beide alte unde nūwe: bischof Albrecht, meister Dietrich, meister Eghart. Der eine heisset es ein funke der selen, der ander einen boden oder ein tolden, einer ein erstekeit, und bischof Albrecht nemmet es ein bilde in dem die heilige drivaltikeit gebildet ist und do inne gelegen ist. Und diser funke flūiget als hoch, do im recht ist, das dem das verstentnisse nūt gevolgen enmag, wan es enrastet nūt, es enkome wider in den grunt do es us geflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit. – Srv. V 36 (137,1–3): ‚Duše má v sobě jakousi jiskru, jakýsi základ, jehož žizeň nemůže Bůh ... uhasit ničím jiným leda sebou samým‘ (*Die sele die hat einen funken, einen grunt in ir, das des Got nūt envermochte, der alle ding vermag, das er den turst gelōschen mochte mit út anders denne mit im selber*) a V 19 (80,13): ‚...vznešená niterná jiskérka se stejně tak nese a vplývá do svého počátku, z něhož vyplynula‘ (*daz edele indewendige funkelin hat ein gelich widertragen und ein gelich widerfliessen in sinen ursprung do es usgeflossen ist*).*

<sup>108</sup> Marsilio Ficino uvádí např. tuto posloupnost protagonistů oné *prisca theologia*: Zoroastér, Hermés, Orfeus, Aglaofemus, Pythagoras, Platón (*Theologia Platonica*; in: *Opera*, s. 386).

<sup>109</sup> V 64 (351,7nn): *‘Das ist das aller wunderlichest’, sprichet bischof Albrecht, ‘das man do vindet, es ist das aller luterste und das aller sicherste und das aller unabzjebelicheste und das aller ungebinderste und das unentthelticheste in diser gelust’. Und es ist kein widervertikeit, wan in disem enist nūt bildunge noch sinlicheit noch zītlicheit noch vergenglicheit. – Srv. Albert Veliký, In *Euang. secundum Lucam* 10,24, *Opera omnia* X, 22.*

nebot' je to úplně ponořeno do Boha; a za třetí proto, že dílo tohoto úsilí okouší Bůh sám, a je to božská substance, která se nazývá božskou proto, že bere z Boha. Tohle neměnné a nezměnné, o čem tu tento mistr hovoří, však nespočívá v působení (*würklichkeit*), nýbrž v podstatném bytí (*wesenlichkeit*), v základu: tam je to neodlučně a trvale, a ne v časném působení. Nebot' v tomto čase jsou věci proměnlivé a nesčetné je i působení. V tomhle všem může [ono neměnné] sice jakoby polevovat v působení, nikoli však v podstatném bytí, je-li vše, jak má být. Kdo sem vskutku vstoupí, může být na mou věru zván blaženým.<sup>110</sup>

Stejně jako v kázání V 60d i tady jde kazateli o to, ukázat oproti Tomášovi, že obraz Boží v člověku nespočívá v činnosti sil duše, nýbrž hlouběji, v samé její podstatě – tj. v tom, co sám nazývá nejčastěji „základ“, *grunt*, či „mysl“, *gemüt*.<sup>111</sup> Zároveň zde však Tauler překračuje a proměňuje samotného Alberta. V uvedeném citátu vypouští totiž všechna místa, kde Albert tvrdí, že zření Boha je zřením *intelektuálním*, kontemplací.<sup>112</sup> Když například cituje: „zaprvé je to zcela božské a je to obraz Boží v člověku“, opomíjí Albertův důležitý dodatek: *et hoc est intellectus!*

Zajímavé a zároveň příznačné je, že Tauler tu dělá pravý opak toho, co činí Albert ve svém komentáři k Pseudo-Dionysiově *Mystické teologii*, kde se snaží o jakousi „intektualizaci“ mystiky.<sup>113</sup> Taulerova oblíbená místa, kde se Dionysios snaží ukázat, že Bůh se poznává skrze nevědění (*agnósia*), vykládá Albert v tom smyslu, že se míní toliko nevědění ve smyslu absence vědění přirozeného (*connaturalis*), nikoli však vědění, které „je v nás z božského světla“.<sup>114</sup> O extázi, která je podle Dionysia absolutně odloučena od všeho a vše přesahuje, Albert tvrdí, že „nic nepřesahuje samo sebe co do bytí, nýbrž může se nad ně vzepnout jen jeho mohutnost“,<sup>115</sup> jinak řečeno, člověk se pozvedá jen ve své nejvyšší části, v intelektu. Když o tomtéž ale hovoří Tauler, odvolává se na Prokla, podle něhož „božské vytržení“ vede daleko za veškeren rozum a chápání; když se duše obrací sem, do svého základu, „stává se božskou a žije božským životem“.<sup>116</sup> Sám Tauler na jiném místě ukazuje, oč praktičtější a komplexnější je jeho pojetí, když říká, že má-li se člověk stát „blízkým Bohu“ a „božským člověkem“, vyžaduje to „odloučenost ... a více ryzosti,

<sup>110</sup> V 64 (351,30nn): *Und dis ist genant die ewige selikeit umbe drijer sachen willen; wan es ze mole götlich ist und ein bilde Gotz in den menschen. Och ist es götlich, wan es in Got ze mole gesunken ist. Die dritte sache ist: wan dis werke diser uf bunge gebruchet Got selber, und götlich substancie die dar umbe götlich heisset, von dem teile das si von Gotte nement. Alle dise unwandelber und unzelleicheit da diser meister hie ab sprach, das enist nüt in der würlcheit, sunder es ist in der wesenlicheit, in dem grunde: da ist es unabzuehelic und bi bliplich und nüt in der würlcheit noch wise der zit hie; wan in diser zit sint die ding wandelber und die unzelleicheit der würlcheit; von allem disem hat es wol ein underval in dem werke und nüt in dem wesende, da disem recht ist. Und der recht her in ist komen, der mag wol selig hinnan ab heissen.*

<sup>111</sup> Srv. V 23 (92,25n): *in den wunnenlichen grunt, do daz edele bilt der heiligen drivalteit verborgen lit* („do blaženého základu, kde leží skryt vznešený obraz svaté Trojice, který je tím nejvznešenějším v duši“). Srv. V 56 (262,4nn): *Das gemüt das ist ein wunneklich ding; in dem sint alle die krefte versament: vernunft, wille ... Es hat einen innigen weselichen fürwurf über die würlcheit der krefte...* („Mysl je podivuhodná věc; v ní jsou shromážděny všechny síly: rozum, vůle... Ona má vnitřní bytostnou přednost před činností sil...“) – Ke vztahu pojmů *grunt* a *gemüt* srv. např. V 56 (261,30nn); srv. dále Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, s. 326; k totožnosti obou pojmů srv. tamtéž, s. 346. – Srv. C. Champollion, „La place des termes ‚gemuete‘ et ‚grunt‘ dans le vocabulaire philosophique de Tauler“, in: *La mystique rhénane*, Paříž 1963, s. 179–192. Rozdílné nuance obou pojmů se snaží postihnout rovněž A. Walz, OP, „Grund und Gemüt bei Tauler“, in: *Angelicum* (1963), s. 328–369.

<sup>112</sup> Srv. Filthaut, „Johannes Tauler und die deutsche Dominikaner-Scholastik des XIII./XIV. Jahrhunderts“, s. 95; srv. Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 419nn. – Uvedené místo u Alberta zní: *Beatitudo contemplativa, quae est secundum actum perfectum virtutis intellectualis in summo contemplationis: quae consistit in actu contemplationis mirabillissiorum, purissimorum, & certissimorum; non retracta & non impedita, retenta in contemplando delectatione non habente contrarium. Et contemplatio quidem est secundum solum intellectum visio, nihil habentem continui & temporis, sive imaginationis & sensus... & illa est beatitudo divina dicta propter tres causas, quarum una est, quia est secundum hoc quod solum divinum est & imago Dei in homine, & hoc est intellectus. Secunda est, quia est de divinis ista contemplatio. Tertia est, quia...* (Albert, *In Euang. secundum Lucam* 10,24, *Opera omnia* X, 22.)

<sup>113</sup> Srv. W. J. Hoye, „Mystische Theologie nach Albert dem Großen“, s. 587–603.

<sup>114</sup> *Super Dion. Myst. theol.*, c. 1, ed. Colon., sv. 37,2, s. 458,16–18; cit. tamtéž, s. 590 a pozn. 19.

<sup>115</sup> *Nihil excedit se secundum esse, sed virtus sua potest extendi supra ipsum* (*Super Dion. Myst. theol.*, c. 1, ed. Colon., sv. 37,2, s. 458,23–26; cit. tamtéž, s. 591 a pozn. 24).

<sup>116</sup> Proklos, *De decem dub.* q. 10 (v překl. Viléma z Moerbecke): *... in quod et consummans anima et locans se ipsam divina est et vivit vita divina.*

prostoty, spořádané svobody a jednoty, vnitřního i vnějšího mlčení, a hlubokou pokoru a všechny ctnosti, které mají své místo *v nižších silách*.<sup>117</sup>

Tauler nechce připustit, že by pouhý „intelekt“ byl pravý „základ“. Pro tohoto kazatele není tím nejvyšším Albertova *contemplatio secundum solum intellectum visio*, neboť v tom spatřuje mimo jiné již zmíněné nebezpečí rozumové pýchy (*flogieren*) a aristokratické výlučnosti, jež v pravém „katolickém“ křesťanství nemá co dělat; Tauler se nedomnívá, že člověk je „toliko intelekt“ (*solus intellectus*) a jeho cílem má být *felicitas contemplativa*, jak tvrdí Albert.<sup>118</sup> On sám usiluje o nalezení jaksi životnějšího a celistvějšího sjednocení člověka s Bohem, kterého lze dosáhnout jen pokorou a ponořením se do své nicoty – v tom už je Tauler věrným pokračovatelem Eckhartovým, třeba i jeho učení si musel uzpůsobit. Zhruba a předběžně řečeno: Taulerův anti-intelektualismus je patrný i v tom, nakolik právě oproti Eckhartovi vyzdvihuje význam Ježíše Krista jakožto *člověka*, nikoli jako *Logu*, který věčně vychází z Boha Otce. Tak jako Eckhart bere i Jan Tauler za svou starou patristickou myšlenku, že Bůh se stal člověkem proto, aby se člověk stal Bohem,<sup>119</sup> avšak zdůrazňuje nejen druhou část této věty jako Eckhart, nýbrž stejně tak i část první. Jak říká v jednom krásném obraze, „Pravda“ a „Ježíš Kristus“ jsou dva kameny, o něž *oba* se musí člověk na své cestě k Bohu neustále „třít“.<sup>120</sup> Tauler tak na jedné straně zdůrazňuje, že „obraz Boží“ je v člověku přítomen v čemsi *vyšším*, než je intelekt, na druhé straně ale vyzdvihuje nutnost celkové proměny člověka, jež zasahuje i jeho „nižší síly“. V těchto nižších silách nemůže jít o *unio mystica*, „zbožštění“ toho druhu, o jaké jde v případě Albertova „intelektu“, neboť taková proměna by nutně znamenala úplné zbožštění člověka včetně jeho přirozenosti, doslova jeho proměnu v Boha – což připomíná heretickou koncepci takzvaných „svobodných duchů“, již Tauler právě odmítá; v „nižších silách“ se proměna realizuje jako „oproštění“, „odevzdanost“ či jako následování Krista.<sup>121</sup> Stejně tak ale Tauler neuznává *unio* prostřednictvím intelektu, neboť ten evidentně chápe nikoli jako podstatu lidství, nýbrž jen jako další, byť vysokou, mohutnost člověka; „intelektuální“ poznání je pro něj tím, čeho mohou sice dosáhnout filosofové a učenci, co však nakonec není pro křesťanský život, ba ani pro *unio mystica* nezbytné. Třebaže se odmítá vyjádřit o tom, zda tato *unio* tkví v intelektu či v afektivitě, a třebaže pro vezdejší život dává jednoznačně přednost lásce,<sup>122</sup> neznamená to nutně, že by intelektualistické pojetí odmítal co do jeho původního smyslu, nýbrž proto, že mu rozumí z hlediska své doby: po zkušenosti s radikálním aristotelismem i s odsouzením Mistra Eckharta.

Právě ohled na tyto vnější události jej, domnívám se, především vede k hledání nových obrazů a koncepcí, které sice zůstávají věrně vysokému ideálu eckhartovské mystiky, zároveň se však vyrovnávají s problémy, jež s sebou přinesla jejich praktická aplikace.

## 2. Dietrich z Freibergu

Vrátíme-li se nyní o kousek zpět před posledně zmiňovanou Taulerovu citaci z Alberta v kázání V 64, nalzáme zde úvahu o povaze „mysli“ (*gemüt*). Na malém prostoru se tu odhalují

<sup>117</sup> V 11 (55,24nn): *abegescheidenheit ... und merre luterkeit, blosbeit, unverbildete friheit und einikeit und innerliche und usserliche swigen und tieffer demütikeit und alle tugende in den nidersten kreften...*

<sup>118</sup> Srv. *De intellectu et intell.* 1, 1, 1, *Opera omnia* V, 239: *Opere autem pretium investigare est huiusmodi: quia his scitis & proprie homo scit quid proprie ipse est, cum sit solus intellectus, sicut dicit Arist. in 10. ethicorum, & scit insuper principiorum inter ea quae faciunt in ipso felicitatem contemplativam.* – Srv. A. de Libera, *Středověká filosofie*, s. 398n.

<sup>119</sup> V 60c (293,23n): *Wan dar umbe wart er mensche, das der mensche Got würde.* Srv. Eckhart, káz. 74: „Proč se Bůh stal člověkem? Proto, abych se já narodil jako tentýž Bůh. Proto Bůh zemřel, abych já zemřel celému světu a všem stvořeným věcem“ (srv. J. Sokol, *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha 2000<sup>2</sup> [dále cit. jako Eckhart<sup>2</sup>], s. 252). Tato myšlenka pochází od církevníků Otců, třebaže bývá formulována umírněněji: člověk se má stát nikoli Bohem, nýbrž božským či Božím synem. Srv. Athanasius, *Oratio de incarnatione Verbi* 45 (PG 25,175); řadu míst uvádí H. Rahner, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“, *Zeitschrift f. kath. Theologie* 59 (1935), s. 333–418, zde zvl. s. 343nn.

<sup>120</sup> V 23 (95,6–30).

<sup>121</sup> Tento motiv bude ústředním tématem anonymního díla „německé mystiky“ sklonku 14. století *Theologia Deutsch*, jež patří do okruhu taulerovské spirituality a jímž se budeme obsáhleji zabývat v další části.

<sup>122</sup> Srv. V 64 (349,1nn).

další pozoruhodné souvislosti. *Gemüt* je sice překladem latinského *mens*, avšak „mysl“ není pro Taulera *totum potentiale*, souhrnem trojice sil duše, jako pro Tomáše, nýbrž označuje cosi vyššího: „[Mysl] je daleko vyšší a vnitřnější než ty síly, neboť ony z ní čerpají všechnu svou mohutnost, jsou v ní a vyplývají z ní, a přece je nezměrně přesahuje.“ A Tauler pokračuje: „[Mysl] je naprosto jednoduchá, podstatná a formující (*gar einvaltig und weselich und formelich*). Jeden mistr o tom říká víc než druzí. Mistři mluví o tom, že tato mysl duše je velice vznešená, že je stále činná, ať člověk spí či bdí, ať o tom ví nebo neví. Je v ní totiž jakési Bohu podobné neutuchající a věčné navracení k Bohu. Avšak tito mistři praví, že neustále zří a miluje a zakouší Boha bez přestání. Jak se to s tím má, to teď nechme stranou. Jisté je, že se poznává jako Bůh v Bohu, třebaže je stvořená.<sup>123</sup> Podobně se v kázání V 60d praví o „základu“ (*grunt*), že zde je Bůh „bytostný, skutečný a vpravdě jsoucí“ (*wesentlichen und wirklich und isteklich*), že zde „působí a je a okouší tu sám sebe“ (*in dem wurket und weset Got und gebruchet sin selbes in dem*), a člověk jej odtud může oddělit právě tak málo, jako se může oddělit od sebe sama.<sup>124</sup>

Italský badatel Loris Sturlese k tomuto textu našel analogickou pasáž ve spise *De vita beatifica* již řečeného dominikánského mistra Dietricha z Freibergu (+1320).<sup>125</sup> Dietrich byl stoupencem a žákem Alberta Velikého a „jedním z nejvýznamnějších myslitelů středověku“.<sup>126</sup> On byl tím, kdo do Německa uvedl znalost Prokla, kterého považoval, vedle Aristotela a Platóna, za předního a vynikajícího filosofa.<sup>127</sup> I mistr Dietrich patřil do linie těch, kdo v některých otázkách polemizovali s Tomášem. Jeho výtky se týkaly mimo jiné právě Tomášova pojetí činného intelektu, které považoval za velmi oslabené.<sup>128</sup> Toto „oslabení“ podle něj spočívalo v tom, že pro Tomáše je intelekt „cosi na duši“, patří mezi „síly duše“ (*potentiae animae*), kdežto pro Dietricha je to sám reálný základ duše. Je to, jak Dietrich po Augustinovi říká, *abditum mentis*, „hlubina mysli“,<sup>129</sup> a zároveň – jak tvrdil Aristotelés – sama činnost.<sup>130</sup> Tento intelekt je vždy činným vzorem všeho jsoucího, je *principium constitutivum* vlastních objektů, aktem bez jakýchkoli vlastností a základem duše a jako takový je ve význačném vztahu k božskému základu světa, jaký nepřísluší ničemu jinému. Intelekt z božského zdroje vychází (*procedit*) jako obraz (*imago*), přičemž „obraz“ zde znamená podstatnou analogii, bytostnou identitu v jinakosti: intelekt neodpovídá nějaké určité ideji v Boží mysli, nýbrž Bohu samému, který je rovněž bytostně intelekt; Bůh však je intelekt nestvořený, kdežto činný rozum nazývá Dietrich stvořeným.<sup>131</sup> Jeho substance, jeho intelektuální činnost, tj. jeho bytnost, i vnitřní předmět jeho intelektuální činnosti jsou totožné.<sup>132</sup> Vychází z božského základu tím, že jej nazírá, takto se v činnosti uskutečňuje, a jeho vycházení je

<sup>123</sup> V 64 (350,9nn): ... *Wie das si, das lassen wir nu ligen; mer dis bekent sich Got in Gotte, und noch denne ist es geschaffen.*

<sup>124</sup> V 60d (300,20nn): *Aber nu sprechent ander meister ... das es lige in dem allerinnigsten, in dem allerverborgnen tieffesten grunde der selen, do sú daʒ in dem grunde hat Got wesentlichen und wirklich und isteklich, in dem wurket und weset Got und gebruchet sin selbes in dem, und man moʒte Got also wenig dannan abe gescheiden also von ime selber.*

<sup>125</sup> Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 410.

<sup>126</sup> K. Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000 (druhé, rozšíř. vyd.), s. 450; srv. týž, „Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektive“, *Phil. Jahrschr.* 85 (1978), s. 1–18; týž, „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, ed. K. Ruh, Stuttgart 1986, s. 125–134; tamtéž srv. B. Mojsisch, „Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, s. 135–144; dále srv. týž, „Konstruktive Intellektualität“. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 68–78; týž, „Einleitung“, in: Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, ed. B. Mojsisch, Hamburg 1980.

<sup>127</sup> L. Sturlese, „Homo divinus“. Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg“, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, s. 147n; týž, „Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg“, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, s. 26n.

<sup>128</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 456n; srv. Sturlese, „Homo divinus“, s. 147n.

<sup>129</sup> Srv. *De Trinitate* XIV, 7, 9 (PL 42,1043).

<sup>130</sup> Srv. B. Mojsisch, „Einleitung“, in: Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, s. XXnn.

<sup>131</sup> Mojsisch, „Dynamik der Vernunft...“, s. 138.

<sup>132</sup> Mojsisch, „Dynamik der Vernunft...“, s. 136.



tak zároveň návratem k božskému základu.<sup>133</sup> Intelekt se tedy vztahuje k Bohu bytostně *v sobě samém*, vždy a bez jakéhokoli vnějšího zprostředkování.<sup>134</sup> Má-li však takto bezprostřední styk s Bohem, má člověk ještě zapotřebí vnějšího řádu, modlitby, církve, svátostí atd.? Radikální aristotelikové na tuto otázku odpovídali nejednou záporně. Dietrich spolu s dalšími mohl toto záludné úskalí překonat tak, že se – jako už vlastně svým způsobem Albert – přihlásil k teorii dvojí pravdy, filosofické a zjevené.<sup>135</sup> Tauler však nic takového jako dvojí pravdu nezná. Je – tak jako Eckhart<sup>136</sup> – přesvědčen o existenci pravdy *jediné*, společné jak filosofii, tak teologii. Je to zřejmě dáno už jeho prioritami: nechce být v prvé řadě filosofem, nýbrž duchovním učitelem, který ke vzrušujícím tezím filosofů sahá především proto, aby jimi povzbudil člověka k touze po spojení s Bohem.

Vratme se ještě k výše uvedeným citátům z Taulerových kázání V 60d a V 64, kde se objevila slova jako *weselich*, *isteklich*, *formelich*, a podívejme se, jaké stopy zde zanechala albertovská nauka o získaném intelektu. Lze říci, že jako u Alberta získaný intelekt vzniká tak, že se činný intelekt stává formou intelektu možného, tak zase pro Taulera je cílem, aby se to, co je vždy poslední příčinou všeho, stalo též jeho formou, tedy aby se Bůh stal formou či bytostí „člověka“, aby se mu stal *bytostným* (*weselich*). Jistě, Tauler vždy vystupoval proti představě, že by se člověk mohl *zde a nyní* stát *cele* božským, na druhou stranu ale odmítá myšlenku, že by se zbožštění odehrávalo na rovině intelektu. V posledně zmíněné citaci z kázání V 64 je opět patrné, nakolik se Tauler snažil vyhnout filosofickému intelektualismu, neboť to, co se relizovalo „jen“ na úrovni intelektu, zkrátka nepovažoval za *weselich*, za „bytostné“. Na rozdíl od mistra Dietricha se tento kazatel vyhýbá tomu, aby *intellectus* jakkoli spojoval s *gemüt* či *grunt*. Co u Taulera zní „mysl duše je velice vznešená ... stále činná“ (*gemüte der selen das si als edel, es si abwegent würent*), u Dietricha zní „hlubina myslí spočívá vždy ve světle své činné inteligence“ (*abditum mentis semper stat in lumine suae actualis intelligentiae*)<sup>137</sup>; má-li u Taulera „základ duše“, tedy tato „mysl“, „jakési Bohu podobné neutuchající a věčné navracení se k Bohu“ (*ein gotformig unzellig ewig widerkaffen in Got*), pak u Dietricha je „hlubina myslí ... vždy obrácena k Bohu svou intelektuální činností, která je její esencí“ (*semper in Deum conversus est sua intellectuali operatione, quae est essentia eius*).<sup>138</sup>

Tauler možná převzal některé teoremy Dietricha z Freibergu, zvláště jeho představu o neutuchající aktivitě základu duše, avšak odmítá tuto aktivitu spojovat s intelektem.<sup>139</sup> Dovolává se Augustína a jeho „hlubiny myslí“,<sup>140</sup> nespojuje však tento pojem s činným intelektem jako Dietrich. Ať už dotyční myslitelé chápou intelekt jakkoli, v Taulerových očích je vždy jen čímsi částečným, a ne samým „základem“ člověka, jež on sám hledá a který je – řečeno s Augustinem – to „nejvnitřnější“, „ze všeho nejnítěrnější“, „to nejvnitřnější duše“ a tak podobně.<sup>141</sup> Sám

<sup>133</sup> Srv. Flasch, „Procedere ut imago...“, s. 128nn.

<sup>134</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 457. – Srv. Dietrich z Freibergu, *De visione beatifica* (*Opera omnia*, ed. R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese aj., Hamburg 1977–1985, sv. I, s. 22nn): 1) *Abditum mentis ... semper stat in lumine actualis intelligentiae et semper actu intelligit*, 2) *tali intellectione se ipsum intelligit per suam essentiam*; 3) *est exemplar quoddam et similitudo entis in eo, quod ens et omnia intelligit*; 4) *intelligendo se ipsum per essentiam eodem modo et eadem simplici intellectione intelligit totum ens, sicut suo modo, scilicet divino, se habet in deo, videlicet quod intelligendo se intelligit omnia alia ... In isto intellectu expressa est principaliter similitudo et imago dei...* – Srv. E. Filthaut, „Johannes Tauler und die deutsche Dominikaner-Scholastik des XIII./XIV. Jahrhunderts“, s. 107.

<sup>135</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 458; srv. J. Halfwassen, „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“, *Theologie und Philosophie* 72 (1997), s. 351.

<sup>136</sup> Srv. Mojsisch, „Dynamik der Vernunft...“, s. 138.

<sup>137</sup> Dietrich z Freibergu, *De visione beatifica*, sv. I, s. 22; cit. dle: Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 410.

<sup>138</sup> Dietrich z Freibergu, *De visione beatifica*, s. 63, 69n; cit. tamtéž.

<sup>139</sup> Srv. Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 411; E. H. Wéber („Jean Tauler et Maître Eckhart“, s. 698, pozn. 53) ovšem soudí, že Sturlese vliv Dietricha na Jana Taulera přeceňuje.

<sup>140</sup> Srv. V 65 (357,29n a 358,7): *das ist in dem grunde das S. Augustinus nemt: 'abditum mentis' ... verbirg din verborgen gemüte, das S. Augustinus also nemt, in die verborgenheit des götlichen abgründes...*

<sup>141</sup> Srv. V 37 (144,2): *das innerste*; V 61 (329,6): *das aller inwendigste, ... das aller tiefste des menschen grunt*; V 13 (63,19): *das vetterliche verborgene heimliche wort ... in dem heiligen gerüne dem innersten der selen wurt gesprochen*, aj. Srv. Augustinus, *Conf. III,6: Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*.

Augustin svou „hlubinou myslí“ (*abditum mentis*) míní jakési podvědomé poznání, které spadá vjedno s *memoria*.<sup>142</sup> V jeho platónském pojetí však paměť zdaleka přesahuje to, jak je běžně pojmána, a tak může Augustin zvolat: „Proto jsi [Bože] dal takovou vznešenost mé paměti, abys v ní ty zůstával!“<sup>143</sup> Tauler tuto „hlubinu“ nespojuje s pamětí. Pro něj je to zkrátka „ryzí a prostá substance duše“ (*lutere blosse substancie der selen*), je to „ryzí a prostý duch“ (*lutere blosse geist*).<sup>144</sup> Z Augustina Tauler vyčetl především to, jak vnitřně a bytostně je Bůh s člověkem spjat. Mluví proto občas o „základu srdce“ (*grund des herzen*)<sup>145</sup>, aby tak zdůraznil, že ono „cosí“, které má na mysl, je člověku nějak blízké a (na rozdíl od intelektu, podle Taulera) *hýbe* jím celým: „Hleďte, aby se ve vás svatá Trojice zrodila v základu, ne rozumovým způsobem, nýbrž bytostně, v pravdě a v bytí, a ne ve slovech.“<sup>146</sup>

Ze kazatel „základem duše“ míní vlastně něco, čeho může člověk ze svých sil dosahovat jen zčásti, neboť ono dosažení spočívá vposledku v odevzdaném očekávání na straně hledajícího a v působení na straně hledaného, to se ukazuje i na jiném místě kázání V 64, kde je řeč o tom, co je „mysl“, která „se poznává jako bůh v Bohu“. Následuje nám již známý citát z Prokla, který prý toto poznání nazývá „spánkem a ztišením a božským šílenstvím“ (či vytržením) a mluví o tom, že „nám přináší tajemné *hledání* Jedna (*süchen des einen*), jež leží daleko za vším rozumem a chápáním“.<sup>147</sup> V latinském originále není totiž řeč o nějakém „hledání“, nýbrž o „stopě“, *vestigium*, kterýžto výraz ovšem Tauler zřejmě dynamizuje jako *vestigatio*, tedy „hledání“. Sturlese toto místo komentuje: „Co by ... mohlo na první pohled vypadat jako zbožná banalizace proklovské intence, ukazuje se jako zdařilý převod, uvážíme-li, že podle Bertholdovy interpretace ‚Jedno v nás‘ není žádná substance ve smyslu nositelky akcidentů, nýbrž zakládající dynamický princip, který se, pokud není zcela uvědoměn, projevuje jako touha po Jednu, a pokud uvědoměn je, jeví se sjednocen s Jednem samým.“<sup>148</sup> Představa „Jedna v nás“, jehož hledání je samotnou naší podstatou, přičemž samo toto hledání a touha vyvěrá právě z onoho „Jedna“, je pro Taulera něčím mnohem bytostnějším a skutečnějším, možno-li tak říci, než představa věčně činného, k sobě samému se obracejícího intelektu. Je to obraz, jímž se kazatel snaží poukázat na hledanou celistvost člověka, jednotu života a myšlení. Jako by měl před očima slova evangelijního podobenství: „S Božím královstvím je to tak, jako když člověk zaseje semeno do země; ať spí či bdí, v noci i ve dne, semeno vzchází a roste, on ani *neví* jak.“ (Mk 4,26n)

### 3. Berthold z Moosburgu

Zaznělo tu jméno mistra Bertholda z Moosburgu (+1361). Tento dominikán je autorem největšího středověkého komentáře k Proklovým *Základům teologie*, které přeložil do latiny roku 1268 Vilém z Moerbecke.<sup>149</sup> Přestože, jak poznamenává A. de Libera, jak u Dietricha, tak u Bertholda je Proklos „všudypřítomný“ a jeho vliv poprvé ve středověku zcela zásadně určuje filosofické i teologické myšlení,<sup>150</sup> na rozdíl od Dietricha se Berthold neopírá jen o toto rozsáhlé Proklovo dílo, nýbrž i o tzv. *Tria opuscula*, tj. spisy *De providentia et fato*, *De malorum subsistentia* a *De*

<sup>142</sup> K pojmu *abditum mentis* srv. *De Trinitate* XIV,7,9 (PL 42,1043).

<sup>143</sup> *Conf.* 10,25. – Srv. Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, s. 339n.

<sup>144</sup> V 4 (21,11n; 21,16n a 33).

<sup>145</sup> Srv. např. V 36 (139,2); V 43 (187,23 a 25); V 47 (209,29); V 60c (292,24). Tauler je v tomto směru vůbec inspirován Augustinem. Srv. Pseudo-Augustinova *Soliloquia animae ad Deum: abyssus cordis* (c. 3), *medullae intimae cordis* (c. 14; 18), *radix medullae intimae* (c. 14) atd. – Srv. Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, s. 328nn; k „teologii srdce“ srv. H. Rahner, „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“, *Zeitschrift f. kath. Theologie* 59 (1935), s. 335nn.

<sup>146</sup> V 60d (299,32n): *Aber sebest das es in úch geborn werde in dem grunde, nüt in vernünftiger wise, sunder in weselicher wise, in der worbeit, nüt in redende, sunder in wesende.*

<sup>147</sup> Proklos, *De decem dub.* q. 10 (v překl. Viléma z Moerbecke): *Et enim in nobis iniacet aliquod secretum unius vestigium...*

<sup>148</sup> Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 421.

<sup>149</sup> Srv. M. Grabmann, „Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbecke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters“, in: týž, *Mittelalterliches Geistesleben*, sv. 2, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 413–424.

<sup>150</sup> A. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, s. 56.

*decem dubitationibus*, s jejichž pomocí se obrací i k výkladu *Základů*.<sup>151</sup> Právě odtud pochází znalost Proklova „Jedna v duši“ (*unum animae*), která byla významná jak pro Bertholda, tak jeho prostřednictvím pro Taulera. Ten se s Bertholdem zřejmě osobně znal a mohl se u něj seznámit mimo jiné s konceptem „stopy Jedna“.<sup>152</sup> Rovněž přitažlivé muselo být Bertholdovo odmítnutí aristotelské metafyziky v teologické i filosofické diskusi a její nahrazení novoplatonismem: Proklovým ve filosofii, Pseudo-Dionysiovým v teologii.<sup>153</sup>

Berthold v mnoha směrech vycházel z Dietrichových koncepcí. Mimo jiné navázal na jeho učení o podstatné a spontánní aktivitě intelektu jakožto principu a příčiny substance duše.<sup>154</sup> Zároveň však tento koncept proměnil, a to v tom směru, jakým mířil už Eckhart a posléze Tauler, totiž ve směru jakési „etizace ontologie“. Nahrazení aristotelského činného intelektu Proklovým „Jednem v nás“ či „Jednem v duši“ učinilo božský element pro člověka čímsi bytostným a ústředním tématem se tak stává „zbožštění“ (*theiōsis*).<sup>155</sup> V souladu s Proklem je Berthold přesvědčen, že „všechno se poznává podobným: věci smyslové smysly, inteligibilní intelektem, Jedno Jedním (*unum unialī*)“.<sup>156</sup> Říká-li Albert, že „dospíváme k pravé filosofické moudrosti, jež tak zdokonaluje intelekt, že v nás existuje cosi božského“,<sup>157</sup> pak pro Bertholda je „moudrostí“ něco dosti odlišného. Člověk spěje „k božské moudrosti, která náleží člověku, ne nakolik je lidský, nýbrž spíše nakolik je božský ... Člověk, který je takto spojen s pravým Bohem a s nevýslovným Jednem skrze své Jedno, to jest skrze božskou podobnost – svým Jednem, které je obrazem Božím, jímž je člověk mocen samého Boha a je s Bohem spjat, má podobnost s Bohem,

---

<sup>151</sup> K dalšímu výkladu srv. zvláště Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 415nn, a týž, „Homo divinus“, s. 149nn. – Sturlese považuje Bertholdův komentář k Proklovým „Základům“ za jeho odpověď na odsouzení Eckharta (viz „Homo divinus“, 146).

<sup>152</sup> Berthold z Moosburgu, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, I, II, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, B. Mojsisch, Hamburg 1984–1986, prop. 20 H, II, s. 71n, a prop. 188 D, s. 87 (cit. dle Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 415n): *quod sit ibi (scil. in homine) unum, testatur Dionysius 7 cap. „De divinis nominibus“ vocans ipsum „unionem excedentem mentis naturam (vel „unitatem superexaltatam“, ut dicit alia translatio), per quam mens coniungitur ad ea, quae sunt supra ipsam“ ... Sed auctor (scil. Proclus) expressius hoc deducit 10 quaest. „De providentia“ in haec verba: „Et enim in nobis iniacet aliquod secretum unius vestigium quod et eo, qui in nobis est intellectus, est divinus, in quem et consummans anima et locans se ad ipsum divina est et vivit divina vita“. Idem habetur „De fato et providentia“ cap. 8, ubi loquitur de mania divina, quam aiunt theologī „unum animae“... unum ipsius animae, quod quidam vocant „deiformem unitatem“ [Dionysius], alii vero „abditum mentis“ sive „faciem“ [Augustinus], quidam autem „intellectum agentem“ [Aristoteles]... (že je tam [tj. v člověku] Jedno, potvrzuje Dionysius v 7. kapitole spisu *O Božích jménech*, kde tomu říká „sjednocení převyšující přirozenost myslí“ [anebo „přesahující jednota“, jak praví jiný překlad], kterým se mysl spojuje s tím, co ji převyšuje“ ... Avšak autor [tj. Proklos] to výslovněji dovozuje v 10. otázce spisu *De providentia* těmito slovy: „Spočívá v nás totiž jakási ztajená stopa Jedna, která je božštější než intelekt v nás. V ní se naše duše završuje a přimyká se k ní stává se božskou a žije božským životem.“ A též v 8. kapitole spisu *De fato et providentia*, kde se mluví o „božském sílenství“ [*mania divina*], jež teologové nazývají „Jedno v duši“ ... toto Jedno v duši ... někteří nazývají „bohohvará jednota“ [Dionysius], jiní „propast myslí“ čili „tvář“ [Augustinus], další zase „činný intelekt“ [Aristotelés]...).*

<sup>153</sup> A. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand“, s. 60n.

<sup>154</sup> Sturlese, „Tauler im Kontext“, s. 403 (zde další odkazy).

<sup>155</sup> Srv. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, c. d., s. 60.

<sup>156</sup> *Omnia enim simili cognoscitur: sensibile sensu, intelligibile intellectu, unum unialī* (*Procli Diadochi Tria opuscula*, Berlín 1960, s. 140, č. 31, ř. 6; cit. dle Wyser, „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, s. 333, pozn. 28). Srv. Proklos, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, prop. 123 (ed. H. Boesse, Lovan 1987, s. 62): „Na to, co je samo Božské, lze vpravdě poukázat jen prostřednictvím nadpodstatné jednoty, kdežto všemu dalšímu je nepoznatelné; tomu, co má na něm účast, je však pochopitelné a poznatelné“ (*omne quod divinum ipsum quidem propter supersubstantiali unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capibile est et cognoscibile...*). Srv. k tomu Tomáš Akvinský, *S. contra gent.* III, cap. 51, n. 2: „Jestliže je nazírána Boží bytnost, pak je třeba, aby intelekt tuto božskou bytnost nazíral skrze ni samu. V takovém zření je božská bytnost vidícím i viděným“ (*Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur*). – Myšlenku, že stejně se poznává stejným, zmiňuje ale jak známo již Aristotelés ve spise *O duši* (I, 2, 404 b 17; srv. též *Met.* III, 4, 1000b), odkazuje v té věci na Empedokla (srv. B109 D-K) a Platóna; v jádru je přítomna i u Homéra (*Odysseia* 17, 218).

<sup>157</sup> *Met.* 1,1,1: *iam ad veram philosophiae sapientiam accedimus, quae sic perficit intellectum, secundum quod ut divinum quiddam existit in nobis.*

ba je tou podobností a svou účastí je bohem –, přijímá podle Trismegista krásy, které nejsou smíšeny se světem...<sup>158</sup>

Pro Bertholda, podobně jako pro Eckharta, je ústřední pojem „božského člověka“ (*homo divinus*) – a podstatná je tato myšlenka i pro Jana Taulera. Člověk se přitom podle Bertholda, stejně jako podle Taulera, nestává „bohohotvarým“ či „božským“ skrze intelekt, jak tvrdili myslitelé navazující více na tradici arabského aristotelismu. Bertholdova filosofie se v tomto směru odlišuje od tehdejší školské filosofie: je pokusem o znovunalezení smyslu života, nikoli „disputováním“. Přesto není odmítnutím rozumu a vzdor občasným citacím Tomáše Galla není příklonem k františkánské tezi o primátu afektivity před intelektem.<sup>159</sup> Třebaže se spojení s Bohem neodehrává na rovině intelektu, je nicméně podle Bertholda dílem „namáhavého zkoumání“ (*laboriosa investigatio*).<sup>160</sup> V momentě, kdy se činný intelekt stane formou intelektu možného (tj. utváří se Albertův *intellectus adeptus*), nejde už totiž podle Bertholda o „intelekt“, neboť ten předpokládá rozdíl mezi myšlením a myšleným: „Pátý stupeň je činný intelekt, který se stal formou řečeného universálního rozumu podle jeho rozumu vyššího, a nazývá se ‚intelekt získaný‘ a ‚Jedno‘ naší intelektuální části [duše]...“<sup>161</sup> Zde vykvétá „květ intelektu“ (Proklův *anthos tú nû*),<sup>162</sup> jímž je samo „Jedno v nás“ (*ben en bémin*).

Bertholdova metamorfóza intelektualistické tradice tak neznamená přestup k františkánskému táboru, v němž je na první místo kladeno nikoli poznání, nýbrž láska a vůle. Jako odmítá Berthold dobový intelektualismus, tak odmítá i snahu mystiky, která chce dosáhnout svého cíle cestou touhy. Bernard z Clairvaux se svým proslulým dílem *De diligendo Deo* ani františkán Bonaventura se svým neméně slavným spisem *Itinerarium mentis in Deum* u něho nenacházejí pochopení.<sup>163</sup> V tomto smyslu lze říci, že Berthold bojoval na dvou frontách – jednak s aristotelským intelektualismem, jednak s františkánským pojetím afektivní *unio* –, aby tak vydobyl vítězství novoplatonismu zbavenému aristotelských pout.<sup>164</sup>

#### 4. Mistr Eckhart

Pokud bychom postupovali přísně chronologicky, byli bychom měli o Janu Eckhartovi z Hochheimu (+1328) promluvit už před mistrem Bertholdem, který se stal fakticky Eckhartovým nástupcem na katedře kolínského *studium generale*. Záměrně jsme jej však zařadili až sem, neboť co do intenzity i šíře vlivu na Jana Taulera z řady dominikánských mistrů jasně vystupuje – třebaže výslovně je v Taulerových kázáních jmenován pouze jednou. Jeho vliv je navíc patrný nejen v oblasti filosofické, nýbrž zvláště na rovině spirituální, kde je jednoznačně určující: Eckhart byl pro Taulera především *lebmeister*, nikoli *lesmeister*.

<sup>158</sup> *Expositio*, prop. 16 a 18, s. 25 a 27: *ad sapientiam divinalem, quae est hominis non inquantum humanus, sed magis inquantum divinus ... Sic ergo homo subnexus Deo vero et indicibili uni per suum unum, hoc est per divinam similitudinem – uno enim suo, quod est imago Dei, qua homo est capax ipsius Dei et conexus Deo, habet similitudinem Dei, immo est capax ipsius participatione –, est accipiens secundum Trismegistum pulchritudines non immersas mundo*; cit. dle: Sturlese. „Homo divinus“, s. 157. – Odkaz k Hermovi, s nímž jsme se setkali už u Alberta, naznačuje mimo jiné opět, jak blízko mohla mít v některých momentech „kolínská dominikánská škola“ k pozdější renesanci, pro niž je Hermés filosofem *par excellence*. I znalost novoplatónských a hermetických spisů možná dovolila myslet intenzivněji onu blízkost Boha a člověka. Například hermetický spis *Asclepius* čili *Logos teleios*, z něhož citují již Lactantius a Augustin, vyzvedá člověka jako *magnum miraculum* (jak později opakuje Pico della Mirandola) a poukazuje na jeho dvojí přirozenost, pozemskou a božskou, na jeho spjatost s božstvím. Je ostatně možné, že právě *Asclepius* významnou měrou přispěl ke zformování Eckhartovy myšlenky „božského člověka“ (srv. C. Gilly, „Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter“, in: *From Poimandres to Jacob Boehme. Gnosis, Hermeticism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, s. 350nn).

<sup>159</sup> A. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, in: *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, ed. A. Zimmermann, Berlin 1989, s. 62.

<sup>160</sup> Výklad viz Sturlese, „Homo divinus“, s. 152n.

<sup>161</sup> Berthold z Moosburgu, *Expositio*, ad prop. 123 D; cit. dle: Sturlese. „Homo divinus“, s. 153.

<sup>162</sup> Srv. zvl. Proklos, *Eclogae de philosophia Chaldaica*, frgm. 4 – Pojem „vykvétání“ či „vzkvétání“ se objevuje od Eckharta až po Jakuba Böhma (jehož částé *Ausgrünen* má už ovšem poněkud posunutý význam vnitřního oživení Duchem svatým).

<sup>163</sup> Sturlese, „Homo divinus“, s. 156.

<sup>164</sup> Srv. de Libera, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, s. 62n.

To jistě neznamená, že by Eckhart skutečným učencem nebyl; o pravém opaku svědčí už to, že byl jako třetí z německých dominikánů (po Albertovi a Dietrichovi) povolán na pařížskou univerzitu, a to dokonce dvakrát. V jeho učení se přitom pozoruhodně spájí názory filosofické s duchovními. Eckhart je zaznamenával ve svých učených latinských spisech, ale také je přednášel ve svých německých kázáních, „hlavně před prostým lidem“, což je mu později papežskou bulou přímo vytýkáno.<sup>165</sup> Tato „profanace“ vysokého scholastického učení však nemalou měrou přispěla ke zformování osobitého Eckhartova stylu, který nabyl nejzřetelnější podoby především v jeho německých kázáních. Právě *zde*, za těchto specifických podmínek se zrodil fenomén, který jsme zvyklí zvat „německou mystikou“, třebaže počat byl již dříve; a právě z tohoto duchovního proudu svébytně čerpá i Jan Tauler.

Jaké jsou tedy základní myšlenky této „mystiky“?<sup>166</sup> Vydavatel a znalec Eckhartova díla J. Quint píše, že jedinou a základní myšlenkou, jediným podnětem, obsahem a cílem Eckhartových kázání bylo „zrození Syna skrze božského Otce v jiskře v duši“. Eckhart je podle něj spekulativním mystikem, jehož mystická intuice mu dala poznat, že jádro duše a božský základ musí být ustrojeny stejně, že obojí je nějak neuchopitelně spřízněno, a právě odtud plyne jeho spelulace o povaze „základu duše“ či „jiskry v duši“.<sup>167</sup> V tomto pohledu je tedy v základě Eckhartova myšlenkového systému duchovní zkušenost, která se o své vyjádření snaží prostředky scholastického pojmosloví, jež si ovšem specificky upravuje, už tím, že je převádí do tehdy zdaleka ne tak filosoficky vytříbeného lidového jazyka. Zároveň si tento pohled všimá především Eckhartových *německých* traktátů a kázání, což je důležité.

Celou věc je ale možné vidět i jinak a právě v poslední době se ozývají hlasy, které se snaží Eckharta „vymanit z mystického proudu“, jak zní podtitul jednoho z textů německého znalce středověké filosofie Kurta Flasche.<sup>168</sup> Ten ve své interpretaci latinského Eckhartova komentáře k Janovu evangeliu (*Expositio sancti Evangelii secundum Ioannem*), jež považuje za jedno z hlavních děl středověké filosofie, poukazuje na následující slova: „záměrem autora je, tak jako *ve všech jeho dílech*, na základě přirozených rozumových důvodů, jichž užívají filosofové, vyložit to, co říká svatá křesťanská víra a obě Smlouvy“.<sup>169</sup> Tento výrok je podle Flasche potřeba vzít za základ *všech* výkladů Eckhartových děl.<sup>170</sup> Z něj a z následujících Eckhartových výroků podle něj vyplývá, že Eckhart chce podat výklad Bible a celé přírody, že chce dokázat pravdu křesťanství i nevěřícímu, že chce předložit filosofii křesťanství; naopak *nevypovídá* z toho, že by stavěl na tom, že je mystik z Porýní, pracující na poli dionysiovské negativní teologie a vycházející ze své křesťanské víry. Za základ Eckhartova myšlenkového systému je tedy vzato jeho filosofické zázemí.

Nechceme zde hodnotit tyto dvě různé pozice ani posuzovat, zda byl Eckhart především mystikem či především filosofem; Jana Taulera zaujal podle všeho hlavně tím prvním. Důležitější je, že oba moderní interpreti se tak jako tak nakonec soustředí v Eckhartově díle na totéž: právě na onu „jiskru v duši“, která je středobodem jak Eckhartovy filosofie, tak jeho spirituality. Ve svém komentáři k Janovu evangeliu se Eckhart snaží toto jádro svého myšlení vyložit na vztahu spravedlivého a spravedlnosti, který často zmiňuje i ve svých německých dílech a jež sám

---

<sup>165</sup> Viz bulu *In agro dominico* papeže Jana XXII. z r. 1329 in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 315. – Srv. de Libera, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, s. 157.

<sup>166</sup> Dávám zde výraz „mystika“ do uvozovek jako poukaz k tomu, že v poslední době bylo bochumskou školou, zvl. pak K. Flaschem, vícekrát poukázáno na to, že chápat Eckharta jako mystika je mylné, ba přímo pro jeho pochopení „škodlivé“ (srv. K. Flasch, „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, ed. K. Ruh, Stuttgart 1986, s. 131). Srv. též násl. pozn.

<sup>167</sup> J. Quint, „Einleitung“, in: *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, vyd. a přel. J. Quint, Zürich 1979, s. 30.

<sup>168</sup> Srv. K. Flasch, „Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“, in: *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, ed. P. Koslowski, Curych/Mnichov 1988, s. 94–110.

<sup>169</sup> Eckhart, *LW* [= *Die lateinischen Werke*, ed. J. Koch et al., Stuttgart 1936nn] III, 4: *intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum...*

<sup>170</sup> K. Flasch, „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, in: *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Stuttgart 1998, s. 386.

prohlašuje za ústřední: „Kdo rozumí tomu, co je spravedlnost a co spravedlivý, rozumí všemu, co říkám.“<sup>171</sup>

Kázání, z něhož tato citace pochází, pronesl Eckhart na slova knihy Moudrosti (5,16) „Spravedliví budou žít věčně“ a najdeme zde mnoho zásadních myšlenek. Kdo jsou tito spravedliví? Jsou to ti, kdo „opustili všechno svoje“, kteří „nemají vůbec žádnou vůli“, a tak „žijí věčně u Boha“; „nejsou rovni ničemu“, a tak „jsou rovni Bohu“. Boží podstata nemá žádnou podobu ani tvar, a tak i oni jsou oproštěni ode všech svých tvarů, obrazů a podob, které má člověk ve své sebelásce. Onu „rovnost Bohu“ přitom míní Eckhart docela vážně. Pavlova slova v 2Kor 3,18 *revelata facie gloriam Domini specularis, in eandem imaginem transformamur* si překládá jako „budeme úplně transformováni a proměněni v Boha“, a to tak, „že tu nezůstane žádný rozdíl“: „Bůh a já jsme jedno...“<sup>172</sup>

Tato myšlenka je ovšem skutečným kamenem úrazu – anebo kamenem prubířským. Jde o krajně spekulativní ideu, která úzce souvisí s Eckhartovou další význačnou (a rovněž v podstatě tradiční) myšlenkou rození božského Slova v duši:<sup>173</sup> „Otec rodí svého Syna v duši právě tak, jak ho rodí ve věčnosti ... rodí svého Syna bez přestání, a říkám ještě víc: rodí mne jako svého syna, a to téhož syna ... rodí mne jako sebe a sebe jako mne, mne jako své bytí a svoji přirozenost ... rodí mne jako svého syna, docela bez rozdílů.“<sup>174</sup> Tento výrok můžeme opět najít mezi odsouzenými tezemi (č. 22). To asi ani v tomto případě nepřekvapí: neříká se zde přece nic menšího, než že Bůh a člověk je totéž, bez jakéhokoli rozdílu! *Bud' tedy člověk není stvoření, nýbrž Bůh; anebo Bůh je stvoření.*

Eckhart v jistém smyslu tvrdí *obojí* – ovšem právě jen *v jistém smyslu*. Vztahem božské Jednoty a světské mnohosti se zabývá nejintenzivněji v komentáři k deuterokanonické knize Moudrosti.<sup>175</sup> Zde jednak Boha jakožto „bytí“ označuje za „od všeho nerozlišného“ (*indistinctum*), takže „nic není ani nemůže být bez něj nebo od něj rozlišné“.<sup>176</sup> Tím však rozhodně nechce říct, že by stvoření bylo totéž co Bůh. Zároveň totiž platí, že Bůh je od všeho nejvíce odlišný: „Všechno, co se liší nerozlišností [tj. Bůh], je tím rozlišnější [tj. od stvořených jsoucen], čím je nerozlišnější; liší se totiž právě tou nerozlišností. ... Bůh však je cosi nerozlišného, co se od všeho liší svou nerozlišností...“<sup>177</sup> Na tuto zvláštní jednotu Boha a stvoření, poukazuje Eckhart, když tvrdí, že „kdyby se všemu stvoření v celém tomto světě odebralo to podstatné bytí, které dává Bůh, zůstalo by z něho holé nic“.<sup>178</sup> Jedině *v tomto smyslu* je snad tedy možno vyhoceně říci, že Bůh je stvořením; jakémukoli jinému ztotožňování se Eckhart vždy bránil. Chybná interpretace tohoto Eckhartova myšlenkového postupu mohla pak snadno vyústit v přesvědčení, že Eckhart byl zastáncem panteismu (či dokonce materialismu).

Nicméně na výše zmiňovaném místě má Eckhart na mysli něco jiného. Člověk není stvoření, ale Bůh – *to* chce Eckhart říct! Samozřejmě opět *v jistém smyslu*. Svůj výrok také hned významně upřesňuje, když říká, že tak je tomu pouze „v tom nejhlubším, kdy vyvěrá v Duchu svatém, tam je jen jeden život a jedno podstatné bytí a jedno dílo“.<sup>179</sup>

<sup>171</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 65, s. 247 (Predigt 6, DW [= *Die deutschen Werke*, Stuttgart 1936nn] I, 105,2–3; srv. LW [= *Die lateinischen Werke*, ed. J. Koch et al., Stuttgart 1936nn], III, 13,1–19,2); srv. K. Flasch, „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, s. 391nn; J. Quint, „Einleitung“, in: *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, vyd. a přel. J. Quint, Curych 1979, s. 23.

<sup>172</sup> Predigt 6, DW I, 105: *Wir werden allgemäße transformiert in got und verwandelt ... daz kein underscheit enist ... Got und ich wir sîn ein...*

<sup>173</sup> Srv. H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen*, in: *Zeitschrift f. kath. Theologie* 59 (1935), s. 333–418.

<sup>174</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 65, s. 248.

<sup>175</sup> Část Eckhartova komentáře (*Expositio libri Sapientiae*, cap. 7; LW II, 481–494) viz česky in: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí*, Praha 2002, s. 9–16, přel. M. Ž.

<sup>176</sup> Tamtéž, s. 10 a 11.

<sup>177</sup> Tamtéž, s. 14.

<sup>178</sup> *Knihy božské útěchy* 2, in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 182.

<sup>179</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 65, s. 248.

O tom, jak podivně přesto tyto myšlenky zněly, svědčí i fakt, že papežská bula z roku 1329, která zmiňuje 28 odsouzeníhodných Eckhartových tezí, obsahuje tři (č. 8, 9 a 22), které pocházejí přímo z výše zmiňovaného Eckhartova kázání. Teze o bytostné rovnosti člověka a Boha, která tu je jasně vyslovena, se objevuje v plné síle v heretickém hnutí tzv. „svobodného ducha“.<sup>180</sup> U Mistra Eckharta jde však zřejmě o úvahu, která úzce souvisí s jeho myšlenkou rození Slova v duši. V naposled citovaném kázání 65 se dále praví: „Otec rodí svého Syna v duši právě tak, jak ho rodí ve věčnosti ... rodí svého Syna bez přestání, a říkám ještě víc: rodí mne jako svého syna, a to téhož syna ... rodí mne jako sebe a sebe jako mne, mne jako své bytí a svoji přirozenost ... rodí mne jako svého syna, docela bez rozdílů.“<sup>181</sup> Pakliže však je přirozenost Boží a lidská totožná, nemohl by být člověk stvořením. Právě to chce Eckhart říci, avšak je tomu tak pouze „v tom nejhlubším, kdy vyvěrá v Duchu svatém, tam je jen jeden život a jedno podstatné bytí a jedno dílo“.<sup>182</sup> Tím „nejhlubším“ však je „základ“ či „jiskra v duši“.

Na začátku *Knihy božské útěchy* je toto ukázáno mimo jiné na příkladě dobra a dobrého, spravedlnosti a spravedlivého. Říká se tu:

„Nejdříve je třeba vědět, že moudrý a moudrost, pravdivý a pravda, spravedlivý a spravedlnost, dobrý a dobro se k sobě nějak vztahují a mají se k sobě takto: Dobro není ani stvořené, ani udělané, ani zrozené, ale naopak samo rodí a dělá dobrého. A dobrý, jakožto dobrý, není ani udělán, ani stvořen, ale narozené dítě a syn dobra. Dobro rodí v dobrém (člověku) sebe sama i všechno, čím jest; vylévá do dobrého všechno bytí, vědění, milování a působení a dobrý bere všechno své bytí, vědění, milování i působení ze samého srdce a z nejnižší podstaty dobra a jen odtud. Dobrý (člověk) a dobro tvoří dohromady jedno jediné dobro, *jediné ve všem kromě rození a rození se*; ale i rození dobra a rození se dobrého jsou jedno jakožto bytí a život. Všechno, co tomu dobrému patří, dostává od dobra a zároveň v dobru. Tam je, tam žije a bydlí. ... Všechno, co jsem teď řekl o dobrém (člověku) a o dobru, platí ve stejné míře o pravdivém (člověku) a pravdě, o spravedlivém a spravedlnosti, o moudrém a moudrosti, o Božím Synu a o Bohu Otci. Platí to o všem, co se narodilo z Boha a nemá žádného otce na zemi, do čeho se nenarodilo vůbec nic stvořeného, nic, co není Bůh sám, v čem není žádná jiná podoba, než pouhý, čistý a jediný Bůh sám.“ Celé toto učení lze podle Eckharta „s jistotou poznat v přirozeném světle rozumné duše“ a je „skutečnou útěchou v každém trápení“.<sup>183</sup>

Uvedli jsme tuto delší citaci, neboť velmi pěkně ukazuje, oč Eckhartovi ve vztahu spravedlivého a spravedlnosti šlo, co jím chtěl ukázat. Podle Eckharta skutečně existuje v duši „něco, co je nestvořené a nestvořitelné“, jak zní jeden ze sedmnácti článků odsouzených papežskou bulou jako heretické.<sup>184</sup> Není to však nějaký rys duše samé (*aliquid animae*), jak se Eckhart hájí, nýbrž jde právě o něco v určitém smyslu *in* ní.<sup>185</sup> Na více místech Eckhart říká, že toto „něco“ je nestvořené, tato nestvořenost je však spjata s jiným typem závislosti, totiž se *zrozeností* – což je vztah k Bohu, který přináleží toliko Ježíši Kristu jako Božímu Synu, jenž jediný je, podle Kréda, „zrozený, ne stvořený“.<sup>186</sup> Eckhart trvá na tom, že „dobrý (člověk) a dobro tvoří dohromady jedno jediné dobro“, avšak „*jediné ve všem kromě rození a rození se*; ale i rození dobra a rození se dobrého jsou jedno jakožto bytí a život“. Mezi plodícím a zplozeným, mezi spravedlností a spravedlivým jde jak o vztah analogie, tak o vztah „bytostné rovnosti“ čili *univocitas*, jak zní příslušný scholastický termín.<sup>187</sup> Kristus na sebe nevzal lidskou osobu, nýbrž

<sup>180</sup> Viz níže kap. II., s. 57n.

<sup>181</sup> Eckhart<sup>2</sup>, s. 248.

<sup>182</sup> Tamtéž.

<sup>183</sup> *Knihy božské útěchy* 1, in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 160n.

<sup>184</sup> Viz doplňující článek č. 1 in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 317.

<sup>185</sup> Srv. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einbeit*, Hamburg 1983, s. 132.

<sup>186</sup> Tuto distinkci *nestvořené* versus *nezrozené* později, v 16. století, dovede k dokonalosti Caspar Schwenckfeld, jeden z oněch Lutherem kaceřovaných „blouznivců“. Srv. např. stručnou studii A. Koyrého in: *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paříž 1955 (1971<sup>2</sup>), kap. „Caspar Schwenckfeld“ (česky vyšlo v překladu autora těchto řádků jako *Mystickové, spiritalisté, alchymisté 16. století v Německu*, Praha 2006).

<sup>187</sup> Srv. K. Flasch, „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, in: *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, ed. K. Flasch, Reclam, Stuttgart 1998, s. 392nn. K otázce „univocity“ u Mistra Eckharta viz zvl. B. Mojsisch, *Meister Eckhart*.

lidskou *přirozenost*. Eckhart říká: „Věčné Slovo na sebe nevzalo žádného [konkrétního] člověka; proto odlož to, co je na tobě člověkem a co jsi ty, a vezmi se toliko podle lidské přirozenosti: pak budeš na věčném Slovu tímtež, čím je lidská přirozenost na něm.“<sup>188</sup>

Jinde Eckhart říká, opakuje tak známé místo z Aristotelovy *Metafyziky* (XII, 9): „Intelekt (*vernünflichkeit*) je chrám Boží. Nikde nepřebývá Bůh vlastněji než v tomto chrámu, v intelektu, jak pravil jiný mistr: Bůh je intelekt, žije v poznávání sebe sama, spočívá jen sám v sobě, ničím nepohnut, neboť tu je sám ve své tišině. Bůh v poznání sebe sama poznává sám sebe v sobě samém.“<sup>189</sup> Jestliže však takovýto Bůh rodí sobě rovného, musí být i jeho přirozenost stejná, tj. intelektuální. A tak jako je intelekt nejvyšším chrámem Božím, spočívá zde i nejvyšší vznešenost člověka. Eckhart tak může, podobně jako Albert, říci: *Homo id quod est, per intellectum est*, „to, co činí člověka člověkem, je intelekt“.<sup>190</sup> Tento „intelekt“ je tou „nejvyšší částí duše“ (*hoehste teil der sēle*) a zároveň tím „nejhlubším“, samým „základem“; tady, v této „jiskře v duši“ rodí Bůh svého jednorozeného Syna.<sup>191</sup> Zde tkví podobnost člověka Bohu, jeho „bohotvárnost“, a ten, kdo se sem obrátí a navrátí, stává se dobrým a spravedlivým, ba „božským“ člověkem (*homo divinus*)<sup>192</sup> – přece však člověkem.

Vrátíme-li se ke vztahu spravedlivého a spravedlnosti, je zřejmé, že pojmy „spravedlnost“ a „intelekt“ jsou si v tomto pohledu velmi blízké: intelekt není jen nějaký akcident, nýbrž je právě tam, kde se rodí spravedlivý.<sup>193</sup> Zrovna tak spravedlnost není ve spravedlivém jako nějaký případek na substanci, nýbrž je to „neustálé plynutí, neutuchající znovuzrození“.<sup>194</sup>

Je snad tedy Eckhart jedním z oněch filosofických „intelektualistů“, k nimž je Jan Tauler tolik nedůvěřivý? V rámci františkánsko-dominikánské polemiky o prvenství poznání či lásky stojí Mistr Eckhart jednoznačně na straně dominikánů proti františkánskému voluntarismu.<sup>195</sup> Stačí ocitovat pár míst z jeho kázání: „Rozum nahlíží a proniká do všech koutů božství, a v srdci Otce bere Syna a staví ho do svého základu. Rozum proniká dovnitř a nespokojí se ani s dobrotou, ani s moudrostí, ani s pravdou, ba ani se samým Bohem. ... Rozum nikdy nespočine a proniká do základu, kde vyvěrá dobro a pravda, a bere ‚in principio‘, na začátku, odkud vychází dobro a pravda, dřív než vytryskne a dostane jméno, bere v základu daleko vyšším, než je dobro a pravda. Jeho sestra vůle se s Bohem spokojí, je-li dobrá. Ale rozum to všechno odliší, vejde a pronikne do kořene, kde vyvěrá Syn a vykvétá Duch svatý.“<sup>196</sup> „V jiné škole jeden mistr říkal, že vůle je vznešenější než rozum, protože vůle bere věci tak, jak ony samy v sobě jsou, kdežto rozum je bere tak, jak jsou v něm. ... Já však říkám, že rozum je vznešenější, lepší než vůle. Rozum chápe Boha jak je, svlečen a zbaven dobra i bytí. Dobro je plášť, pod nímž je Bůh skryt, a vůle bere Boha pod tímto pláštěm dobra. Kdyby na Bohu nebylo žádné dobro, moje vůle by ho nechtěla. ...

---

*Analogie, Univozžität und Einheit*, Hamburg 1983. O. Langer problematizuje Mojsisochovu tezi a argumentuje, že ve vztahu základu duše a Boha se prolíná analogie s univocitou (O. Langer, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, in: *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studientagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985*, ed. M. Schmidt a D. B. Bauer, Stuttgart-Bad Canstatt 1987, s. 189).

<sup>188</sup> DW I, 420,7nn: ...sō bist dū daẓ selbe an dem ēwigen worte, daẓ menschlich natüre an im ist; viz O. Langer, s. 190.

<sup>189</sup> Káz. 10, DW I, 150,3nn: *Vernünflichkeit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in sīnem tempel, in vernünflichkeit, al der ander meister sprach, daẓ got ist ein vernünflichkeit, dū dā lebet in sīn aleines bekanntnisse, in im selber aleine blībende, dā in nie niht engeruorte, wab er aleine dā ist in sīner stilheit. Got in sīn selbes bekanntnisse bekennet sich selben in im selben.* – Srv. např. káz. 84, Eckhart<sup>2</sup>, s. 270: „Bůh je rozum...“

<sup>190</sup> LW 5, *In Gen.* II, n. 113; srv. J. Quint, „Einleitung“, in: s. 25.

<sup>191</sup> Káz. 23, ed. J. Quint, s. 258, 29n.

<sup>192</sup> Srv. *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean: Le Prologue*, ed. Édouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Alain de Libera (komentář), Paris 1989, „Note complémentaire N° 6“, s. 402. Autoři poukazují mj. na Eckhartův text *Comm. in Joan.* § 390n; §397; 119; § 223.

<sup>193</sup> Flasch, „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, s. 397. – Srv. de Libera, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, s. 166.

<sup>194</sup> Tamtéž.

<sup>195</sup> Srv. A. de Libera, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, s. 160; týž, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, s. 62; týž, *Introduction à la Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paříž 1984, s. 278–295.

<sup>196</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 42, s. 237.



Moje blaženost nepochází z toho, že Bůh je dobrý. ... Blažený jsem jen z toho, že Bůh je rozumný a že já to poznávám.<sup>197</sup> A do třetice: „Někteří říkají, že blaženost nespočívá v poznání, nýbrž ve vůli. V tom se mýlí, neboť kdyby spočívala jen ve vůli, nebyla by jedním“<sup>198</sup> – a o toto sjednocení Eckhartovi jde.

Mistr Eckhart však na druhé straně není zastáncem intelektualismu v jeho vyhrocené podobě, s jakou se setkáváme v dobovém „averroismu“. V uvedených citacích staví sice rozum nad vůli, potažmo nad lásku, avšak neznamená to, že by rozum, intelekt bez dalšího vymezení kladl na nejvyšší místo. „Učitelé chválí lásku nade vše,“ říká v traktátu *O odloučenosti*, „já však stavím *odloučenost* nad všechnu lásku“, nad všechnu pokoru a milosrdenství.<sup>199</sup> A v traktátu *O vznešeném člověku* se praví: „Tady se některým lidem zdá ... že květem a jádrem blaženosti je to poznání, díky němuž duch poznává, že poznává Boha. ... Přesto však tvrdím s určitostí, že tomu tak není. ... vznešený člověk bere a čerpá celé své bytí, život a svou blaženost pouze od Boha, u Boha a v Bohu, a nikoli z toho, že Boha poznává, nazírá, miluje nebo něco podobného.“<sup>200</sup> Poznání, o němž Eckhart mluví, je důvěrné setkání, spojení, a nikoli reflektivní „poznání poznání“. Eckhart to znázorňuje též s pomocí aristotelského modelu smyslového vnímání: oko zří, a to je jedna síla; jinou silou však je ta, díky níž oko *poznává*, že vidí.<sup>201</sup> Onoho dokonalého poznání nedosahuje obyčejný „hledající rozum“ jako jedna ze sil duše, nýbrž jakýsi *jiný* rozum (intelekt), „který nehledá, nýbrž spočívá ve své ryzi a jednoduché podstatě bytí“.<sup>202</sup> Tímto „spočívajícím“ intelektem je nestvořený božský intelekt, který je ode všeho odloučen a jehož lze dosáhnout jen cestou „odloučenosti“, neboť i sám Bůh je – již podle Aristotela<sup>203</sup> – od všeho odloučen. Do tohoto božského intelektu, který se neustále rodí jako božský Syn nerozdílný od Otce, nemůže „hledající“ rozum vstoupit: „Kde končí rozum a končí toužení, tam je temno, tam září Bůh.“<sup>204</sup> Cesta k Bohu je otevřena jedině skrze odevzdanost (*gelázenheit*) Bohu a oproštěnost (*abegescheidenheit*) od všeho, co není Bůh.

Toto vyzářování či emanace božského principu je podstatným novoplatónským prvkem Eckhartova myšlenkového systému.<sup>205</sup> Ovšem ve specifické podobě. Pro Eckharta je člověk Božím obrazem co do svého „základu duše“, který je, stejně jako Bůh, *intellectus (vernünffticheit)*.<sup>206</sup> V tomto smyslu není duše jen „podobností“ (*similitudo*) Bohu, jako ostatní stvořené věci, které odpovídají toliko Božím idejím, nýbrž je „obrazem“ (*imago*) Boha, jemuž tak *plně* odpovídá. Eckhart v tomto smyslu mluví o *emanaci* duše, která se liší od „stvoření“: na rozdíl od stvoření není emanace podmíněna Boží vůlí, ale děje se nutně<sup>207</sup> – právě tak jako *rození* Syna, které je zřejmě toliko jiným aspektem a pojmenováním téhož neutuchajícího *dějství*, charakterizující „základ“ jako takový.

---

<sup>197</sup> Káz. 84, tamtéž, s. 271. (Predigt 9, ed. Largier I, 110nn: *Dô sprach ein meister in einer andern schuole, wille waere edeler dan vernünffticheit, man wille nimet diu dinc, als sie in ir selben sint, und vernünffticheit nimet die dinc, als sie in ir sint... Ich spriche aber, daz vernünffticheit edeler ist dan wille. Willen nimet got under dem kleide der güete. Vernünffticheit nimet got blôz, als er entkleidet ist von güete und von wesene. Güete ist ein kleit, dá got under verborgen ist, und wille nimet got under dm kleide der güete. Waere güete an gote niht, mîn wille enwölte sîn niht. ... Dâ von enbin ich niht saelic, daz got guot ist. ... Dâ von bin ich aleine saelic, daz got vernünfftic ist und ich daz bekenne.*)

<sup>198</sup> Káz. 65, tamtéž, s. 249. (Predigt 6, ed. Largier I, 86: *Eitliche sprechent, daz saelicheit niht lige an bekantnisse, sunder aleine an willen. Die hânt unreht; wan laege ez aleine an willen, sô enwaere ez niht ein.*)

<sup>199</sup> Tamtéž, s. 197n.

<sup>200</sup> Tamtéž, s. 194n. – Srv. de Libera, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart’s Theology“, s. 161n.

<sup>201</sup> Tamtéž, s. 195. – Srv. rozlišení na *sensus particularis* a *sensus communis* in: Aristotelés, *De an.* III, 2.

<sup>202</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 19, s. 225.

<sup>203</sup> *Met.* XII, 5, 1073 a 5; XI, 2, 1060 a–b.

<sup>204</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 80, s. 258.

<sup>205</sup> W. Beierwaltes zde poukazuje zvláště na vliv proklovského *Liber de causis*, zvláště 20. teze: „To první je bohaté samo sebou“ (*primum est dives per se*), či *Liber XXIV philosophorum* (W. Beierwaltes, „Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de causis“, in: *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, ed. E. P. Bos, P. A. Meijer, Leiden 1992 [Philosophia antiqua 53], s. 144n).

<sup>206</sup> Srv. Langer, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, s. 182.

<sup>207</sup> Srv. *LW* IV, s. 426; cit. tamtéž, s. 182.

Eckhart přitom onen ustavičně emanující či rodící se božský intelekt, *vernünfticheit*, užívá synonymně s pojmy *grunt*, *vünkelîn* či (v jistém smyslu) *wesen*.<sup>208</sup> Nikoli reflektivní myšlení a aktivita mohutností duše, nýbrž jakýsi její „základ“ je tím, kde leží „to nejvyšší“ duše. S tím pak souvisí i Eckhartovo tvrzení, že „naše blaženost nespočívá v činnosti, nýbrž v tom, že trpně snášíme Boha ... Proto tvé nevědění není nedostatek, nýbrž tvá nejvyšší dokonalost, a tvá trpnost se tak stává nejvyšší činností.“<sup>209</sup> Nejvyšší proto, že je to činnost *Boba* v člověku, nikoli toho či onoho člověka.

Jakkoli tedy z jedné strany stojí Mistr Eckhart na pozicích „intelektualismu“, je zároveň tím, kdo obnovuje pojitko mezi životem a myšlením, kdo – slovy A. de Libera – „přehodnotil etický a intelektuální přínos filosofické kontemplace“ a pokřesťanštil filosofický pojem blaženosti, rozvíjený radikálními aristoteliky, a kdo sehrál ústřední roli v „deprofesionalizaci filosofie“ v pozdním středověku.<sup>210</sup> Podle Eckharta nemůže blaženost spočívat v reflektujícím myšlení Boha, nýbrž v jeho bytostném (*weselich*) zakoušení skrze dionysiovskou *agnósia*, nevědění.<sup>211</sup> Tuto *agnósia* nechápe pak Eckhart jako Albert ve smyslu pouhého „přirozeného“ nevědění, které nevyklučuje intelektuální vědění vyššího řádu, nýbrž jako skutečné vyřazení reflektujícího a nazíravého postoje (*contemplatio*): „Mnozí prostí lidé si myslí, že mají Boha vidět, jako by on byl tam a oni tady. Tak to vůbec není. *Bůh a já jsme jedno*.“<sup>212</sup> Nikoli já jakožto ten či onen člověk, nýbrž ve smyslu toho, co samo lidství zakládá. Pro to však na druhé straně Eckhart nenachází lepší pojmenování než právě *vernünfticheit*. Dionysiovsko-novoplatónská idea překročení intelektu směrem k „základu“ se tak u Eckharta neustále setkává s jeho aristotelským důrazem na intelektuální povahu božství, a tudíž i „základu“ duše.<sup>213</sup>

## Tauler a „intelektualismus“

Tauler, který nebude veden profesionálními filosofickými ambicemi, zato bude usilovat o vyjasnění a správný výklad problematických filosofických tezí i duchovních postojů své doby, je v tomto směru jednoznačnější: pojmu *vernünfticheit*, „intelekt“ se vyhýbá všude – nebo o to alespoň usiluje. Tak v kázání V 45 říká: „Velcí duchovní, učenci a mistři bohovědy (*lesmeister*) disputují o tom, co je vyšší a vznešenější, zda poznání, nebo láska. My však zde raději promluvíme o mistrech života (*lebmeister*). Až přijdeme tam [do života věčného], pak vskutku uzmíme pravdu všech věcí.“<sup>214</sup> Otázka sama je odsunuta *ad acta*. Jak už jsme řekli, nejen zde, nýbrž vlastně ve všech kázáních zajímá Taulera především „jak žít“, nikoli teoretické problémy. Přesto lze z jeho kázání jakousi odpověď vyčíst. Není však tak jednoduchá.

V již mnohokrát citovaném „filosofickém“ kázání V 64, jemuž tu záměrně věnujeme větší pozornost, mluví Tauler podobně jako v kázání právě zmiňovaném: „O lásce vedou učenci spoustu disputací, zda je vyšší poznání, anebo láska. To nechme být.“ Nato však přece jen řekne o něco víc: „Není ale pochyb o tom, že *zde* je láska mnohem záslušnější a užitečnější než poznání. Neboť láska vchází tam, kde poznání musí zůstat venku. Láska nemá zapotřebí žádného velikého, subtilního poznání, nýbrž jen pravé, živoucí křesťanské víry.“<sup>215</sup>

<sup>208</sup> Srv. Langer, „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, s. 177n.

<sup>209</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 2, s. 214.

<sup>210</sup> A. de Libera, „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, s. 158.

<sup>211</sup> Tamtéž, s. 159nn.

<sup>212</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 65, s. 249 (DWI, 113, 6n: ...*Got und ich wir sint ein*).

<sup>213</sup> Srv. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, sv. 3, Paříž 1957, heslo „Denys l'Aréopagite“, s. 359. – Podle A. de Libera („Philosophie et théologie chez Albert le Grand“, s. 67) byl Eckhart, podobně jako Berthold, dědicem dobového sporu mezi aristokratickým intelektualismem a afektivní interpretací Dionysia. Na rozdíl od svého spolubratra na něj však Eckhart odpověděl svou koncepcí „odevzdanosti“ a „pokory“.

<sup>214</sup> V 45 (196,28nn): *die grossen paffen und die lesmeister die tispüterent weder bekenntnisse merre und edeler si oder die minne. Aber wir wollen nu al hie sagen von den lebmeistern. Als wir dar komen, denne sollen wir aller dinge worheit wol sehen.*

<sup>215</sup> V 64 (349,1nn): *Von diser minne hant die meister vil tisputacie, weder bekenntnissin hober si oder die minne. Das lossen wri nu ligen. Aber do enist kein zwivel an, die minne ensi hie vil verdienlicher und nützer wan bekenntnisse. Wan die minne die get do in do das*

Zdá se, jako by tu kazatel vybočoval z aristotelsko-tomistické tradice svého řádu<sup>216</sup> a hlásil se spíše k táboru františkánů, respektive scotistů, teologických protihráčů dominikánů (jakkoli snad už sama zmínka o „subtilním“ poznání kriticky míří právě proti Janu Duns Scotovi, zvanému *doctor subtilis*). Taulera zde ovšem ve skutečnosti nezajímá definitivní rozhodnutí otázky, co je cennější *na věčnosti*, zda poznání či láska; neptá se, zda je Bohu vlastnější rozum, jak tvrdil Tomáš, anebo vůle, jak říkal Duns Scotus. To pro něj jako kazatele není zajímavé. Důležité je, že *zde*, v tomto životě je láska hodnotnější a důležitější než rozum. I Tomáš nakonec praví, že v tomto životě láska míří přímo k Bohu, kdežto poznání k němu kráčí zprostředkovaně. Sám o sobě však je Bůh Tomášovi tím, co naopak všechno poznání zakládá; navíc právě skutečnost, že v tomto životě je láska k Bohu něco většího (*maius aliquid*) než poznání Boha, znamená, že láska poznání předpokládá: poznání totiž míří skrze věci k jinému, u tohoto jiného pak začíná láska, a ta se odtud zase obrací ke všem věcem.<sup>217</sup> Tauler vlastně vyslovuje jen část této myšlenky. Podle P. Wysera ve zmiňovaném kázání takřka doslova opakuje první půli výroku dominikána Giselhera ze Slatheimu, aniž ovšem připojuje jeho tomistické rozvedení: „...ale v životě věčném získává odměnu rozum“.<sup>218</sup> – Ani zde není tedy Jan Tauler jen do svého nitra zahleděným mystikem, nýbrž vyjadřuje se k jedné závažné dobové polemice.

Srovnáme-li některé Taulerovy myšlenky s myšlenkami františkánských mistrů, je na mnoha místech nápadná určitá spřízněnost. Například Tomáš Gallus říká: „Náš duch má mohutnost chápat (kterou můžeme nazvat intelektuálním zřením), jíž mysl nahlíží inteligibilní jsoucna. *Krom toho* má mysl sjednocení (*unitio*) – čímž rozumíme nejvyšší vrchol afekce (*apex affectionis*), která se vpravdě zdokonaluje Boží láskou –, jehož cvičením se rozšiřuje přirozenost myslí, a tím se mysl spojuje se zřeními (*theoriae*), jež převyšují jak její přirozenost, tak její úkony. Tímto sjednocením musíme poznávat věci božské.“<sup>219</sup> Podobně mluví Bonaventura ve svém proslulém *Putování myslí do Boha*. Rozeznává tu šest stupňů duševních mohutností: „smyslovost (*sensus*), obrazivost (*imaginatio*), rozum (*ratio*), intelekt (*intellectus*), vhled (*intelligentia*) a vrchol myslí čili jiskra svědomí (*apex mentis seu synderesis scintilla*)“, a dodává, že v „mystické teologii“ máme být „vytrhováni v extázi, která překračuje mysl“ (*per mysticam rapiamur ad supermentales excessus*).<sup>220</sup> Pro Bonaventuru nevede cesta k Bohu vposledku skrze intelekt, nýbrž skrze touhu, *affectus*: člověk se musí stát „mužem tužeb“ (*vir desideriorum*), má-li být schopen božských nazírání, jež vedou k vytržení myslí (*ad mentales ducunt excessus*).<sup>221</sup> Sedmou kapitolu svého díla tak Bonaventura nadepisuje: „O mystickém vytržení myslí, při němž intelekt odpočívá, kdežto touha tím vytržením zcela přechází v Boha“.<sup>222</sup> „Tážeš-li se pak, jak se toto děje,“ praví Bonaventura v závěru svého *Itineraria*, „ptej se milosti, ne nauky; touhy, ne intelektu; vzdechu modlitby, ne studia spisů; ženicha, ne učitele;

---

*bekentnisse müs husse bliben. Die minne die enbedarf keins grossen subtilen bekentnisse, denne eins luterer lebenden gloʒben in cristenlichen wisen.*

<sup>216</sup> M. Grabmann prohlašuje, že Tauler se nerozhodl jednoznačně pro primát intelektu nad vůlí, a vyzdvihuje jeho názorové rozdíly oproti Tomášovi („Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik“, in: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen ur Geschichte der Scholastik und Mystik*, sv. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 371).

<sup>217</sup> Srv. STh II-II, q. 27, a. 4, ad 2: *dilectio Dei est maius aliquid quam eius cognitio, maxime secundum statum viae, ideo praesupponit ipsam. Et quia cognitio non quiescit in rebus creatis, sed per eas in aliud tendit, in illo dilectio incipit, et per hoc ad alia derivatur, per modum cuiusdam circulationis, dum cognitio, a creaturis incipiens, tendit in Deum; et dilectio, a Deo incipiens sicut ab ultimo fine, ad creaturas derivatur.*

<sup>218</sup> Srv. Müller, „Scholastikerzitate bei Tauler“, s. 416n.

<sup>219</sup> *Mens nostra habet virtutem ad intelligendum (quam dicere possumus theoreticum intellectum), per quam mens intelligibilia inspicit. Habet praeterea mens unitionem (quam intelligimus summam affectionis apicem quem proprie perficit dilectio Dei) extendentem per exercitium naturam mentis, per quam mens conjungitur theoriis tam naturam suam quam exercitia sua excedentibus. Per hanc unitionem oportet nos cognoscere divina (Dionysiaca, Bruges 1937, sv. 1, s. 696, č. 385; cit. dle: Hoye, „Mystische Theologie nach Albert dem Großen“, s. 592, pozn. 28).*

<sup>220</sup> *Itinerarium mentis in Deum* 1, 6 a 7.

<sup>221</sup> *Itinerarium mentis in Deum*, prologus, 3.

<sup>222</sup> *De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in deum per excessum transeunte.*

Boha, ne člověka; temnoty, ne jasu; nikoli světla, nýbrž ohně, jenž cele rozněcuje a skrze posvěcující vytržení a planoucí touhu přenáší do Boha.<sup>223</sup>

To vše mohlo být pro kazatele Jana Taulera velmi přitažlivé: silný vliv Augustina, důraz na modlitbu a živoucí zbožnost, anti-intelektualismus, vyzdvižení celosti člověka, jeho volní mohutnosti a svobody, christocentrismus – a také pojem „jiskry v duši“, který je drahý jak Taulerovi, tak už Mistru Eckhartovi, jenž ve svém díle filosoficky rozvinul to, co je v metafoře jiskry v duši obsaženo.<sup>224</sup>

## Jiskra v duši a „základ“

Sám tento obraz je velmi starý, jeho kořeny sahají až ke stoikům.<sup>225</sup> Svatý Jeroným hovoří o *synderesis* čili „jiskře svědomí“ (*scintilla conscientiae*); podobně Albert, který zná též „jiskru rozumu“ (*sc. rationis*).<sup>226</sup> Bonaventura „jiskru svědomí“ chápe jako „afektivní potenci“, která „vybízí k dobru“.<sup>227</sup> Podle Tomáše „tato nejvyšší jiskra rozumu (*scintilla rationis*), tj. *synderesis*, nemůže být zhašena“.<sup>228</sup> *Scintilla* je duše v její ryzí duchovosti, nakolik přesahuje látku; je to duše ve svém jedinečném vztahu ke Stvořiteli, který ji jako jediný může „aktualizovat“; ona sama je pouhou potencialitou, čímsi ryze pasivním, přičemž její uskutečnění je dílem posvěcující milosti, nikoli její vlastní aktivitou.<sup>229</sup> U Eckharta však přestává tato jiskra být pouhou potencialitou duše a je nahrazena podstatně platónštější představou samopůsobící „jiskry v duši“, která dokonce i ty, kdo jsou v pekle, stále ještě láká k dobru.<sup>230</sup> U Taulera je tomu na jednu stranu obdobně. „Duše,“ říká, „má v sobě jakousi jiskru (*funken*), jakýsi základ, jehož žízeň nemůže Bůh ... uhasit ničím jiným leda sebou samým.“<sup>231</sup> Tato „vznešená niterná jiskérka se ... nese a vplývá do svého počátku, z něhož vyplynula“<sup>232</sup> a „vzlétá, děje-li se jí po právu, tak vysoko, že rozum ji není s to následovat; neboť ona nespočine, dokud zase nedospěje do základu, z něhož vyplynula a kde byla ve své nestvořenosti“.<sup>233</sup>

Znamená to tedy, že se tato „jiskra“, tento božský element v člověku obejde bez působící Boží milosti? Právě v odpovědi na tuto otázku lze na linii mezi Taulerem, Eckhartem a Albertem nalézt jisté rozdíly – třebaže jde nakonec možná jen o různě položený důraz, jsou to odlišnosti důležité. Vezměme třeba otázku původu duše: Tauler neopomene zdůraznit, že Bůh nejprve rozumnou duši *stvoří*, a pak ji vlije do látky budoucího lidského těla.<sup>234</sup> Podobně líčí též proces Eckhart, v jeho výkladu však vystupuje slovo „stvořený“ v dvojím významu, neboť hned vzápětí řekne, že „ve všem, co je [jen] stvořené, není pravda“, a nadto zdůrazňuje, že je „cosi nad stvořeným bytím duše“.<sup>235</sup> Podle Alberta pak není rozumová duše vůbec stvořená, nýbrž je

<sup>223</sup> *Itinerarium mentis in Deum* 7, 6: ... *ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.*

<sup>224</sup> Flasch, „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, s. 393.

<sup>225</sup> Srv. E. von Ivánka, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964, s. 72nn. Srv. týž, „Apex mentis“, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 72 (1950), s. 129–176; dále H. Hof, *Scintilla animae*, Bonn 1952.

<sup>226</sup> Srv. H. Wilms, OP, „Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik“, *Zeitschr. f. Ascese u. Mystik* 12/1937, s. 157nn.

<sup>227</sup> *Sent.* II, d. a. 2, q. 1: *synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum ... synderesis dicit potentiam affectivam...*

<sup>228</sup> *Sent.* II, d. 39, q. 3, a. 1co.

<sup>229</sup> Wilms, „Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik“, s. 164. Wilms odkazuje k STh I, q. 75, a. 2; q. 76, a. 3 ad 4; I-II, q. 110, a. 4; q. 112, a. 1; III, q. 1, a. 3 ad 3.

<sup>230</sup> Srv. *DW* 1,332,2–334,4; 348,10–349,1; aj.

<sup>231</sup> V 36 (137,1nn): *Die sele die hat einen funken, einen grunt in ir, das des Got nüt envermochte, der alle ding vermag, das er den turst gelóschen mochte mit út anders denne mit im selber. Aber gebe er ir och den geist der formen, alles das er ie geschuof in himel und in erden, es enbenuogte in nüt noch ensettet in nüt; das ist im inne von nature.*

<sup>232</sup> V 19 (80,13): *daž edele indewendige fúnkelin hat ein gelich widertragen und ein gelich widerfliessen in sinen ursprung do es usgeflossen ist.*

<sup>233</sup> V 64 (350,14n): *Und diser funke flúget als hoch, do im recht ist, das dem das verstantnisse nüt gevolgen enmag, wan es enrastet nüt, es enkome wider in den grunt do es us geflossen ist, das es was in siner ungeschaffenheit.*

<sup>234</sup> V 55 (257, 15nn).

<sup>235</sup> Káz. 31, ed. J. Quint, s. 301, 24nn.

přímým vlitím (*flux*) první příčiny, přičemž takto „se vylévá jen to, co má tutéž formu v tom, co se vylévá, i v tom, z čeho se vylévá“<sup>236</sup>; „Bůh čili první příčina vytváří ze sebe rozumovou čili intelektuální duši k obrazu a podobnosti *svému*, nikoli k obrazu a podobnosti nebeských sil.“<sup>237</sup> Jinak řečeno, „rozumová duše“ není podle Alberta podrobena tomu, čemu je jinak vystaveno celé stvoření, totiž vlivu hvězd – a proto nemůže být stvořená. Podobně se však na více místech vyjadřuje i Eckhart, u nějž je „základ duše“ nestvořený a je roven božství, z něhož vychází po způsobu Božího rození; „základ“ je nestvořený a nestvořitelný (*ungeschaffen und ungeschepflich*).<sup>238</sup>

I Tauler sice říká: „Neznamená to však pouze, že duše je utvořena podle Boha, nýbrž je to týž obraz (*das selbe bilde*), jímž je Bůh sám ve svém vlastním, čirém božském bytí; a právě zde, v tomto obraze, Bůh miluje, poznává a zakouší sám sebe. A tak Bůh žije, přebývá (*wesit*) a působí v duši. Tím je duše zcela zbarvena Bohem, božská, Boží (*gotvar, gotlich, gottig*).“ Hned nato však zdůrazňuje: „*Milostí* se stává vším tím, čím je Bůh od přirozenosti, totiž ve sjednocení s Bohem, v ponoření do Boha, a je nad sebe vytažena v Boha. Takto zbarvena Bohem tu tedy je: kdyby mohla samu sebe spatřit, měla by se za Boha. A kdo by na ni pohlédl, viděl by ji v oděvu, v barvě, ve způsobu a v bytí (*wesende*) Boha, a to všechno skrze *milost*, a byl by blažený v tomhle vidění, neboť Bůh a ona jsou v tomto spojení jedno, a sice *milostí*, nikoli přirozeností.“<sup>239</sup> Spolu s tím Tauler, na rozdíl od Alberta i Eckharta, často opakuje, že „základ duše“ (*grunt der selen*) je *stvořený*. Na jedné straně, pravda, říká, že k temnotě, v níž přebývá Bůh, nedospěje žádný *stvořený* rozum<sup>240</sup>; že „jiskra“ vzlétá tam, „kde byla ve své nestvořenosti“<sup>241</sup>; že „Boha nelze poznat jinak než v nestvořeném světle, a to je Bůh sám“<sup>242</sup>; že krom rozumového světla stvořeného je i „světlo nestvořené“, „světlo slávy“, „světlo božské, a je to Bůh sám“, „máme-li totiž poznat Boha, pak to musí být skrze Boha, s Bohem, v Bohu, tedy Boha skrze Boha“<sup>243</sup> atd. Zároveň však podotýká, že „základ“ v člověku je cosi stvořeného. „Stvořené nic se noří do „nestvořeného Nic“, přičemž se obojí stává jedním, jež je opět božské a nestvořené; lidský duch zde „tone“ v Duchu božském.<sup>244</sup> Podobně podle kázání V 45 „stvořená propast ... vtahuje do sebe onu nestvořenou, otevřenou propast, a tu vtéká jedna propast do druhé propasti a nastává tu jedno jediné Jedno, jedno nic v druhém Nic“.<sup>245</sup> Když dále Tauler říká, že v božské „skrytosti je stvořený duch vnesen do své

<sup>236</sup> *non enim fluit nisi quod unius formae est in fluente et in eo in quo fit fluxus* (*De causa et proc. univ.* 1, 4, 1, ed. Borgnet, s. 411; cit. dle Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, s. 369).

<sup>237</sup> *animam rationalem sive intellectualem secundum seipsam producit prima causa Deus ad imaginem et similitudinem suam, non ad imaginem et similitudinem virtutum caelestium* (*Summa theologiae* II, 1, 4, 21, 1, ed. Borgnet, 3; cit. dle Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter*, s. 364nn).

<sup>238</sup> Viz ed. J. Quint, s. 215,9nn; srv. 294,5nn; 302,1nn aj. Srv. J. Quint, „Einleitung“, tamtéž, s. 26nn.

<sup>239</sup> V 37 (146,17nn): *Dis bilde enist nüt das die sele nach Gotte si alleine, aber es ist das selbe bilde das Got selber ist in sinem eigenen luterem götlichen wesen; und albie in disem bilde do mint Got, do bekent Got, do gebrucht Got sin selbes; Got lebt und wesent und wirket in ir. In disem wirt die sele alzemole gotvar, gotlich, gottig. Si wirt alles das von gnaden das Got ist von naturen, in der vereinunge mit Gotte, in dem inversinkende in Got, und wirt geholt über sich in Got. Also gotvar wirt si do: were das si sich selber sebe, si sebe sich zemole für Got. Oder wer si sebe, der sebe si in dem kleide, in der varve, in der wise, in dem wesende Gotz von gnaden, und wer selig in dem gesichte, wan Gott und si sint ein in diser vereinunge von gnaden und nüt von naturen.* Srv. V 60d (300,24n). – Srv. však např. Eckhartův traktát *O odloučenosti*, in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 197: „Pročetl jsem mnoho spisů jak pohanských mistrů, tak i proroků Starého a Nového zákona, a se vši vážností a pílí jsem zkoumal, která je ta nejlepší a nejvyšší ctnost, skrze niž by se člověk nejvíce a nejtěsněji spojil s Bohem a mohl se *milostí* stát tím, čím je Bůh z přirozenosti, a *aby se stal co nejpodobnější obrazu, jímž byl v Bohu ještě před stvořením světa, kdy mezi ním a Bohem nebylo žádného rozdílu.*“

<sup>240</sup> V 11 (55,5nn): *Das vinsternisse sol man also verstan. Es ist ein liebt do enkein geschaffen verstantnisse zuogelangen noch verston enmag von naturen...*

<sup>241</sup> V 64 (347,16).

<sup>242</sup> V 61 (332,15n): *nieman in Got enmag komen noch Got enmag erkennen denne in dem ungeschaffen liechte und das ist Got selber.*

<sup>243</sup> V 61 (329,23n): *Wan sullen wir Got bekennen, das muos sin durch Got, mit Gotte, in Got, Got durch Got...*

<sup>244</sup> V 61 (176,2nn): *und wirt mit allem dem nüt und also blos als das nüt en ist und nie nüt engewan, und al do versinkt das geschaffen nüt in das ungeschaffen nüt: das ist nüt was man verstan oder geworten mag. Hie wirt das wort wor das in dem salter der prophete sprach: ‘abyssus abyssum invocat, das abgründe das inleitet das abgründe.’ Das abgründe das geschaffen ist, das inleitet in sich das ungeschaffen abgründe, und werdent die zwei abgründe ein einig ein, ein luter götlich wesen, und do hat sich der geist verlorn in Gotz geiste; in dem grundelosen mere ist er ertrunken.*

<sup>245</sup> V 45 (201,1nn): *‘Abyssus abyssum invocat, das abgründe das in leitet das abgründe.’ Das geschaffen abgründe das in leitet von siner tieffe wegen. Sin tieffe und sin bekant nicht das zübet das ungeschaffen offen abgründe in sich, und do flússet das ein abgründe in das*

nestvořenosti, kde vždycky byl, dříve než byl stvořen, a poznává se jako Bůh v Bohu“, dodává: „a přece je sám o sobě *твор* a je *stvořený*“, i když v Bohu je všechno Bohem.<sup>246</sup> Podobně o „mysli“ (*gemüt*) se praví, že „se poznává jako Bůh v Bohu, třebaže je *stvořená*“<sup>247</sup>, po čemž následuje již několikrát zmíněný citát z Prokla ohledně Jedna v nás. Jinde se přímo, s odvoláním na Dionysia, říká, že když „se do základu duše vyslovuje věčné Slovo a ten základ je natolik připravený a vnímavý, že dokáže to Slovo přijmout v jeho plnosti ... tehdy je ten základ jedno se Slovem a stává se v tom Slově touž podstatou, třebaže si základ i v tomto sjednocení podržuje ve svém bytí svou *stvořenost*“.<sup>248</sup>

Tedy jen výpovědi plné rozporů? Domnívám se, že je třeba jim spíše rozumět jako poukazu k čemusi pro Taulera podstatného. Ve zdůrazňování milosti jako nutné podmínky toho, aby se duše mohla stát „bohovarou“, i (možná ne zcela konsekvantní) důraz na stvořenost „základu“ lze snad opět spatřovat hradbu proti dobovým panteizujícím myšlenkám, jež evokovaly i některé z Eckhartových tezí, později odsouzených. Taulerova kázání jsou charakteristická na jedné straně intenzivní snahou poukázat na velmi úzký vztah člověka s Bohem, jenž dává směr duchovnímu úsilí, na straně druhé pak neméně intenzivním varováním před falešnou představou o vlastním „zbožštění“. Pro Jana Taulera se pravý vztah k Bohu neověřuje ve výšinách radostné kontemplace a slastného zakoušení darů Božího Ducha v člověku, nýbrž v „temnotách“ a „údolích“ všedního, činného života, jež po těchto vrcholcích následují. V tomto smyslu lze mluvit o dvou pólech, mezi nimiž vzniká charakteristické napětí Taulerových kázání, jež sice přejímají vysoké spekulativní myšlenky „Albertovy školy“, avšak vždy u vědomí toho, že jde o myšlenkové vrcholy, proti nimž stojí člověk *hic et nunc*. Člověk je i není příbuzný s Bohem – to je ona středověká „harmonie nad propastí“.<sup>249</sup>

Vraťme se ještě k pojmu „jiskry v duši“. Viděli jsme, že pro Taulera je tato jiskra zdrojem touhy, která vede člověka k jeho základu, je zdrojem lásky k Bohu. Odtud je potřebí rozumět Taulerovu důrazu na afektivní cestu k *unio*, v níž intelekt mlčí a jeho světlo pohasíná. Tak v kázání V 81 hovoří například o sjednocení Boha s milující duší v nevýslovné lásce, která je tak niterná a milující, „že to přesahuje všechno chápání a ani duchaplní pařížští mistři s celým svým důvtipem se k této lásce nepřiblíží, a kdyby se o tom chtěli vyslovit, museli by nadobro umlknout, a čím víc by o tom chtěli říct, tím méně by se jim to dařilo a tím méně by té lásce rozuměli. ... Toliko prostý člověk, který se v pokoře odevzdal Bohu, něco z toho zakouší a cítí ve svém vnitřním základu; pochopit to ovšem přece jen nedokáže...“<sup>250</sup> Na jiném místě, v poetickém kázání V 11, Tauler vysvětluje vztah temnoty a světla, kterýžto motiv jsme zahlédli i u Bonaventury. Vysvětlení je jistě zapotřebí, vždyť, jak praví Písmo: „Bůh je světlo a není v něm nejmenší tmy“ (1J 1,5), přitom však Bůh „přebývá v nepřístupném světle; jeho nikdo z lidí neviděl a nemůže vidět“ (1Tm 6,16). Tauler velmi rád užívá právě symboliku temnoty, kterou převzal z Dionysia, oné „temnoty nevědění, která je pravou temnotou mystickou ... a tím, že [člověk] nic nepoznává, ve svém

---

*ander abgründe und wirt do ein einig ein, ein nicht in das ander nicht.* – Srv. dále V 66 (363,11nn): *Denne als Got den menschen also vindet in der luterkeit und in der blosheit zuo gekert, so neiget sich das götlich abgründe und sinket in den luteren zuo gekerten grunt und überformet den geschafften grunt und zübet in in die ungeschaffenheit mit der überformunge, das der geist als ein mit dem wirt. Mochte sich der mensche in dem sehen, er sehe sich also edel das er gantz wände das er Got were, und sebe sich hunderttusen werbe edelre denne er an im selber ist...* Srv. též kontrapozici „stvořeného“ a „nestvořeného světla“ in: V 63 (344,22n), V 61 (329,21).

<sup>246</sup> V 65 (358,11nn): *In der verborgenheit wirt der geschafften geist wider getragen in sin ungeschaffenheit, do er eweklichen gewesen ist e er geschafften würde, und bekent sich Got in Gotte und doch an im selber creatur und geschafften. Aber in Gotte sint alle ding Got...*

<sup>247</sup> V 64 (350, 18n): *dis bekent sich Got in Gotte, und noch denne ist es geschafften.*

<sup>248</sup> V 61 (334,14nn): *alleine doch der grunt sine geschaffenheit behalte in der weslicheit, mer in der vereinunge.*

<sup>249</sup> J. Patočka, „Renesance: Ficinus, Pico, Pomponatius [Ukázky z nedokončené Filosofie dějin]“, ed. F. Karfík a C. Říha, in: *Kritický sborník* 20 (2000/2001), s. 161.

<sup>250</sup> V 81 (432,1nn): *da z zuo male über trijt alle verstenisse, und aller künsten richen meistere zuo Paris mit alle ire bebendikeit enkünnen nit her bi komen, und wolten si hin abe sprechen, si müsten zu' male verstummen, und ie si hin abe me wolten sprechen, ie sins minre künden und minre verstunden ... sunder ein einvaltig mensche daz an Got gelassen sich hat und demütig ist, daz bevindet und gefüht dis ettewaz an sime inwendigeme grunde und in mag es doch nit begriffen...*

poznávání překračuje samu mysl<sup>251</sup>. Nejenže božské místo, k němuž se zde dochází, nemůže být pochopeno stvořeným čili přirozeným rozumem, jak tvrdil i Albert; podle Taulera, který bere Dionysia velmi doslova<sup>252</sup>, i duch *jako takový* musí být vyzdvižen nad sebe sama, má-li najít ono *světlo*, které je očím rozumu neviditelné, je pro ně tmou, tak jako oči vlaštovky jsou slepé za bílého dne<sup>253</sup>: „Nikdo nechápe právě rozlišování lépe než ti, kdo vstoupili do jednoty. Říká se tomu a je to nevýslovná temnota, a přece je to skutečné světlo, a je to a říká se tomu neuchopitelná planá pustina, kde nikdo neví ‚kam‘ ani ‚jak‘, neboť to všechna určení přesahuje. Tu ‚temnotu‘ je třeba chápat takto: je to světlo, k němuž žádný stvořený rozum nedospěje ani je od přirozenosti nemůže pochopit; a je to ‚pustina‘, protože sem nevede žádný přístup. Zde je duch vyveden nad sebe sama a nad všechno své chápání a uvažování. Tady pije z pramene ze samého základu, z pravého zřídla bytí.“<sup>254</sup> Na jiném místě Tauler k této myšlence přidává jednu z pozoruhodných tezí novoplatónské *Knihy čtyřadvaceti filosofů* (12. stol.) a říká: „O tom píše jeden pohanský král: ‚Bůh je temnota v duši [která tam zbývá] po veškerém světle‘ a ‚člověk jej poznává [pouze] nepoznávající myslí.“<sup>255</sup>

Podobných míst bychom našli povíce. Pro Taulera, jako už pro Eckharta a Dionysia, je typický právě silný důraz na tuto rozumu nepřístupnou „temnotu“, kde není žádných smyslových, ale ani myšlenkových forem, temnotu, do níž proniká jen člověk zcela „odevzdaný“ (*gelossen*), vstupující do své „nicoty“, do „propasti“. Protože Bůh je bezedná propast a hlubina, lze jej nalézt jen v propasti vlastní nicoty: „Propast k propasti volá“ (Ž 41,8).<sup>256</sup> Působivá metaforika hlubiny (*abgründe*), která je u Taulera tak častá, nechce tedy nakonec říci nic jiného, než že Bůh je nevýslovný a nad všechno chápání, přičemž ale i lidská duše má v sobě cosi, jakousi hlubinu, která je Bohu „rovna“, a proto je schopna jej „poznat“ – přičemž toto poznání je právě *hlubší* než poznání „intelektuální“. Tato propast, hlubina či „bezzákladnost“ (*abgründe*) v člověku je totožná se „základem“ (*grunt*), je však viděna z jiného úhlu. Zatímco pojem *abgründe* poukazuje spíše k ontologické či gnoseologické mimořádnosti, *grunt* jakožto „základ duše“ má psychologičtější konotace. Příbuznost „základu“ a božské „propasti“, jež poukazuje k hluboké příbuznosti člověka s Bohem, vyjadřuje Tauler kromě metafory „propasti“ i jinými způsoby: „základ duše“ je například nepojmenovatelný stejně jako Bůh<sup>257</sup> atd.

Položme si však nyní jinou otázku: Jaký je vlastně onen Bůh, který přebývá v propasti, která je „vlastní Boží byt“, jak Tauler říká?<sup>258</sup> Může tento Bůh, který je novoplatónská „jednoduchá jednota *prostá každého určení*“, jak se praví jinde<sup>259</sup>, může být takový Bůh ještě křesťanským Bohem trojičním?

Jak poznamenává D. M. Schlüter, podíváme-li se na to, jakým způsobem čte Tauler samu Bibli, je nápadný jeho důraz právě na Boží jednoduchost. Slova „slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“ (Dt 6,4) čte například jako „slyš Izraeli, tvůj Bůh je *jeden* Bůh, *jediný* Bůh,

<sup>251</sup> *De mystica theologia* 1, 3 (PG 3,1001A): *Et tunc et ab ipsis absolvitur visis et videntibus et ad caliginem ignorantiae intrat, quae caligo vere est mystica, in qua claudit omnes cognitivas susceptiones ... omnino autem ignoto vacatione omnis cognitionis secundum melius unitus, et eo quod nihil cognoscit super mentem cognoscens.*

<sup>252</sup> Podle Schlütera mluví Tauler v negativní teologii nesrovnatelně ostřejším tónem než jiní teologové („Philosophische Grundlagen...“, s. 138).

<sup>253</sup> Jde o Aristotelův přírůbek (*Met.* II, 1, 993b), v němž se ovšem původně logičtěji mluví o očích netopýra, nikoli vlaštovky, opakuje Tauler na dvou místech, ve V 60 (278,12) a V 69 (378,30).

<sup>254</sup> V 11 (55,1nn): *Es emerstet nieman bas war underscheit dan die die geratent in einikeit; dis heisset und ist eine unsprechenliche vinsternisse, und ist doch das wesenliche liebt und ist unde heisset ein unbegriffenliche wilde wiste, do nieman vindet weg noch wise, wan es ist über alle wise. Das vinsternisse sol man also verstan. Es ist ein licht do enkein geschaffen verstantnisse zuogelangen noch verston enmag von naturen, und ist darumb wilde wanne es enkeinen zuogang enhat; in dis wurt der geist gefürret über sich selber und über al sin begriffen und verstan. Do wurt der burne getruncken uz sime eigenen grunde, uz der waren wesenlichen quellen...*

<sup>255</sup> V 69 (378,33nn): *Dannan ab schribet ein heidenscher künig: ‚Got ist ein dinsternisse in der selen nach allem liechte, und man bekennet in mit unbekennnisse des gemútes‘ – Viz Liber XXIV philosophorum, prop. XXI: *Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta*; prop. XXIV: *Deus est, qui sola ignorantia mente cognoscitur* (ed. F. Hudry, Turnhout 1994).*

<sup>256</sup> Srv. např. V 61 (331,12nn).

<sup>257</sup> Srv. V 41 (174,15): *daß ungenante, das namlos das in der selen ist...*

<sup>258</sup> Srv. V 61 (331,13n): *allein Gotz wonunge und sin stat ist bie.*

<sup>259</sup> V 11 (54,24nn); viz výše, pozn. 32.

*jeden jednoduchý Bůh*“, a podobných výkladů lze najít více.<sup>260</sup> Podle Schlütera je pro Taulera pojem Boží „jednoduchosti“ velmi důležitý a natolik samozřejmý, že jeho vysvětlení podává jaksi mimochodem pouze jednou; „jednoduchost“ se přitom objevuje většinou v etických souvislostech, totiž tam, kde se pojednává o potřebě *sjednocení* rozptýleného člověka s bytostnou Boží jednoduchostí.<sup>261</sup> *In Gotz einikeit do verluret man alle manigvaltekeit* – „v Boží jednotě ztrácí člověk vškerou svou mnohost“.<sup>262</sup> Díky této jednotě, kdy „mysl nelpí na věcech, nýbrž míří jen a pouze k Bohu“, může pak člověk „činit všechna svá díla bez sobectví a ... Bůh je mu přítomen ve veškeré rozmanitosti, zatímco on sám zůstává nerozptýlen“.<sup>263</sup> Takové sjednocení se však, jak víme, děje v základu; ten proto musí být taktéž dočista jednoduchý a sjednocený. „Bůh jakožto cíl vzestupu k nejvyšší dokonalosti je Taulerem chápán zjevně ve svém božství v první řadě jako Jedno a Jednoduchost. Božské jednoduchosti odpovídá v člověku výlučně to, co je rovněž jednoduché totiž ‚základ‘ jako takový ... pouze v jednoduchém základě je založeno to, že člověk je obrazem Božím.“<sup>264</sup> V tomto svém důrazu na božské Jedno, jednoduchost Boží a Jedno v nás se Tauler opírá nejen o Dionysia<sup>265</sup>, ale rovněž i o Prokla v již zmíněné citaci ze spisu *De providentia et fato*.<sup>266</sup>

Kde však v tomto schématu zůstala Boží Trojice? Podle toho, co bylo řečeno, by se mohlo zdát, že Bůh, o němž je tu řeč, je zkrátka a dobře novoplatónské Jedno. To by však bylo mylné. Tauler si vzal toto pojetí Boha spíše jen jako nástroj k vyjádření své nauky směřující k prohloubení duchovního života. L. Sturlese upozorňuje na kázání V 60d, kde je v závěru řeč o „základu, v němž nalezneme pravý *obraz svaté Trojice*“.<sup>267</sup> Další příklady lze najít snadno. V témže kázání je již dříve jasně řečeno toto: „Vy raději hleďte, aby se ve vás *svatá Trojice* zrodila v základu, ne rozumovým způsobem, nýbrž bytostně, v pravdě a v bytí, a ne ve slovech. Této *Trojice* si máme v sobě hledět, kterak jsme podle ní vpravdě utvořeni; neboť tento božský obraz, skutečný, pravdivý a ryzí, nalezneme v jeho přirozené podobě v duši, třebaže ne tak vznešený, jaký je v sobě samém.“<sup>268</sup> V kázání V 23 se říká, že ti, kdo Ducha svatého přijímají nejlépe, přijímají jej „do skryté propasti, do tajné říše, do blaženého základu, kde leží skryt vznešený *obraz svaté Trojice*, který je tím nejvznešenějším v duši“.<sup>269</sup> V kázání V 56 je zase řeč o základu, v němž „leží skryt pravý *obraz svaté Trojice*“.<sup>270</sup> Nebo v kázání V 64, jak už víme, referuje Tauler o „vnitřní

<sup>260</sup> V 60 (276,22n): ... *Din Got ist ein Got, alleine Got, ein einvaltig Got*. – Srv. Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 122n, pozn. 5, kde je řada dalších dokladů, a s. 145, pozn. 87.

<sup>261</sup> Viz V 60 (277,14nn): *Denne sebe der mensche an die eigenschaft der einiger einikeit des wesens, wan Got ist an dem lesten ende der einvaltikeit und in ime wirt alle manigvaltekeit geeiniget und einvaltig in dem einigen ein wesende. Sin wesen ist sin wuergen, sin bekennen, sin lonen, sin minnen, sin richten alles ein, sin barmherzikeit, sin gerechtekeit: dar in gang und trage din unbegriffelichen grosse manigvaltekeit, das er die einvaltige in sinem einvaltigen wesende.*

<sup>262</sup> V 21 (87,23n).

<sup>263</sup> V 77 (414,4nn): ...*der mensch alle sine werg mag getuon on sin selbes und ... ime Got also gegenwertig blibet in der manigvaltekeit und unwermanigvaltiget blibet, das kummet alleine hievon und daz man daz gemuete enbeftet an die ding und blos luter uf Got go...*

<sup>264</sup> Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 146n.

<sup>265</sup> Srv. *De div. nom.* I, 4 (PG 3, 590Dnn).

<sup>266</sup> *De providentia et fato* 8,31n, in: *Procli Diadochi Tria Opuscula*, ed. H. Boesse, Berlin 1960, s.139n. – Srv. V 60d (300,27nn).

<sup>267</sup> V 60d (303, 27n): *Daz wir nu alle in disen grunt geroten muessent da wir das ware bilde der heiligen drivaltekeit vinden muessent, des helffe uns die heilige drivaltekeit.*

<sup>268</sup> V 60d (299,32nn).

<sup>269</sup> V 23 (92,23nn): *Die dritten enpfingent in nut alleine in der wise sunder si enpfingent in in das verborgen abgrunde, in daz heimeliche rich, in den wunnenclichen grunt, do daz edele bilt der heiligen drivaltekeit verborgen lit, das daz alleredelste der selen ist.* – Podobně mluví Tauler o eucharistickém přijímání v kázání V 33 (125,29nn), kde „duchovní přijímání“ – za kolínského interdiktů, a o tomto čase je zde výslovně řeč, ostatně jedině možné – považuje za čtvrtý a nejvyšší způsob (*Die vierden die nement diz sacramente geistlichent, sunder sacramente*). Oproti tomu kupříkladu Jindřich Suso jak svátostně, tak duchovní přijímání považuje za rovnocenné (H. Seuse, *Deutsche Schriften*, ed. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, s. 302,16nn; viz B. Acklin Zimmermann, *Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, hrsg. v. W. Haug a W. Schneider-Lastin, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000, s. 577).

<sup>270</sup> V 56 (262,11n): *das ist der grunt do dis wore bilde der heiligen drivaltekeit inne lit verborgen.*



vznešenosti, která leží skryta v základu“ a kterou „biskup Albert ... nazývá obrazem, na němž je zobrazena a do nějž je vsazena *svatá Trojice*“.

Je nicméně pravda, že trojiční nauka má v Taulerových kázáních toliko podřízené postavení oproti neustále zdůrazňované Boží jednotě a jednoduchosti. Na rozdíl od této Boží jednoduchosti, kterou Tauler vyzdvihoval v etickém ohledu pro nasměrování duchovního života člověka, který musí přejít z rozptýlenosti do jednoduchosti, trojiční nauka mu takovéto možnosti neposkytla a spekulativním výkladům na toto téma se bránil.<sup>271</sup> Sám kazatel na jednom místě říká: „Žádný rozum nemůže vůbec pochopit, jak tato vznešená, bytostná jednota prostě a jednoduše je ve svém bytí; jak je tato jednota jedna ve třech osobách; v čem spočívá rozdílnost osob; jak Otec rodí svého Syna; jak tento Syn vychází od Otce, a přece zůstává v něm (v poznání sebe sama vyslovuje Otec své věčné Slovo); jak se z tohoto poznání, které od něho vychází, vylévá nevýslovná láska, to jest Duch svatý, a jak tyto vylévající se divy zase do sebe vplývají a v nevýslovném zalíbení v sobě se okoušejí v podstatné jednotě. A jak je Otec ve své moci, moudrosti a lásce, tak je i Syn; a tak i Syn a Duch svatý jsou jako jeden a týž, a přece jakožto osoby jsou od sebe tak neskonale rozdílní, třebaže se vylévají v jednotě přirozenosti nepředstavitelným způsobem. – O tom lze navykládat překvapivě mnoho slov, a přece se jimi všemi nevysloví a nepochopí, kterak vše přesahující, nadsoucí (*über weseliche*) jednota je v mnohosti. Lépe je to cítit, než o tom mluvit.“<sup>272</sup>

Problémem vztahu Trojice a Jedna se zabývá ve své *Knize pravdy (Büchli der warheit)* i Jindřich Suso.<sup>273</sup> Ve třetí kapitole, nadepsané „Zda v nejvyšší Jednotě (*einikeit*) může být nějaká rozlišnost (*anderheit*)“, se „učedník“ táže: „Proč nenecháme [toto Jedno], ať si je ve své jednoduchosti, kterou přece samo je?“ Odkud pochází všechna ta mnohost, která se do něj vnáší, totiž že je v něm moudrost, dobro, spravedlnost, a kterou teologové vypovídají na základě víry v Boží Trojici? Na to odpovídá „Pravda“: tato mnohost je ve svém základu jednoduchá Jednota (*mit dem grunde und in dem bodme ein einveltigū einikeit*), a tímto základem, zdrojem a původem je „přirozenost a podstata božství“, v kteréžto „bezedné propasti se Trojice osob vlévá do své Jednoty a sama se jaksi zbavuje vší mnohosti“ – a to je „tichá, v sobě se vznášející temnota“.<sup>274</sup> Jak z této jednoduché tišiny může něco vzejít? Náš rozum to může pochopit jen tak, že rozliší mezi „božstvím“ a „Bohem“: božství se „pozvedá“ (*geswungen*) v Boha tím, že přechází z klidu v čin, neboť „božství nepůsobí ani nerodí, kdežto Bůh rodí a působí“ – avšak toto rozlišení je dáno jen omezeností našeho rozumu; v základě je obojí totéž.

Poslední citát pochází z kázání Mistra Eckharta, jehož více či méně skrytou apologii Susovo dílo je.<sup>275</sup> Pro nás bude jistě zajímavé srovnat v tomto bodě Eckharta s Taulerem a jeho pojmem základu duše. Na rozdíl od Taulera zdá se totiž Eckhart v apoteóze „jednoduchosti“ důslednější, neboť jeho pojmové rozpracování a filosofická koncepce je o jeden důležitý bod bohatší. Eckhart říká: základ srdce je tak jednoduchý, že do něj Bůh vstoupí leda v téže jednoduchosti a v *nerozlišenosti božských Osob*<sup>276</sup> – tedy zjevně nikoli jako Trojice. Tomuto „Jednu“ říká Eckhart

<sup>271</sup> Schlüter, „Philosophische Grundlagen...“, s. 151 a pozn. 108.

<sup>272</sup> V 60d (299,3nn): *Dis ist zemole unmöglich allen verstantnissin binnan ab ze verstonde wie die hohe weseliche einikeit so einveltig ist an dem wesende, die einige einikeit und drivalentig an den personen, wie der underscheit der personen ist, wie der vatter gebirt sinen sun, der sun usgande und doch inne blibende (in eime bekentnisse sin selbes sprach der vatter sin ewig wort), und wie von dem bekentnisse das von im usget, usflisset ein unsprechlich minne, das do ist der heilig geist, und die usfliessenden wunder in flissent in unsprechlicher bevellikeit ir selbes und in eime gebruchende ir selbes und in weselicher einikeit. So ist der vatter, das der sun ist in mügenheit, in wisheit und in minnen. Also ist der sun und der heilig geist als ein, und ist doch so gros unsprechlich underscheit an den personen, und das in einikeit der naturen usfliessende unbiltlichen. Hinnan ab mocht man wunderlich vil wort machen, und enist doch alles nüt gesprochen nach verstonde wie die über weseliche über treffende einikeit in underscheide ist. Hinnan ab ist besser ze bevindende wan ze sprechende.*

<sup>273</sup> Cit. dle vyd. Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit*, ed. L. Sturlese a R. Blumrich (mhd.-nhd.), Hamburg 1993.

<sup>274</sup> *Das Buch der Wahrheit*, s. 10: *Das ist dú natur und das wesen der gotheit. Und in diesem grundelosen abgründe siget dú dribeit der personen in ire einikeit, und ellú mengi wirt da ir selbs entsetzet in etlicher wise. Da ist o'ch nach diser wise ze nemanne nüt fré mdes werkes denne ein stillú inswebende dünsterheit.*

<sup>275</sup> Srv. „Einleitung“ L. Sturlescho in: Seuse, *Das Buch der Wahrheit*.

<sup>276</sup> DW I, s. 34,24nn: *wan diz einic ein ist sunder wise und sunder eigenschaft. Und dar umbe: sol got iemer dar in geluogen, ez muoz in kosten alle sine göttliche namen und sine persönliche eigenschaft.*

„božství“ (*gotheit*), a z něho trojiční Bůh teprve (v ontologickém, nikoli časovém smyslu) povstává. Právě toto rozlišení na „Boha“ a „božství“, mezi nimiž je „takový rozdíl jako mezi nebem a zemí“<sup>277</sup>, však Tauler vlastně nezná. Pojem *gotheit* se v jeho kázáních sice vícekrát objevuje, nikoli však ve smyslu Eckhartově, nýbrž pouze v souvislosti s božstvím a člověčenstvím Krista. Jenom dvě místa se Eckhartovi trochu blíží<sup>278</sup> – aniž by však byly vytěženy spekulativní možnosti skryté v takovémto pojmovém rozlišení. Je otázkou, proč Tauler toto zásadní Eckhartovo rozlišení nepřijímá a dále s ním nepracuje. Chtěl snad touto cestou opět překonat to, co v Eckhartově učení, jinak tolik inspirativním, považoval za nebezpečné? Nebo tyto úvahy zkrátka pokládal za nadbytečné a odvádějící od pravého křesťanského života?

## Afektivní mystika

Mluvili jsme už mnohokrát o Taulerově skepsi vůči rozumu. Filosofické spekulace svých předchůdců v zásadě využíval hlavně k tomu, aby jimi podle potřeby podpořil své myšlenky. Sám se do takových úvah *explicite* příliš nepouštěl, třebaže nelze říci, že by se jim vyhnul docela; jde ale o „spekulaci“ jiného druhu. Vždy nakonec ústí do praktické spirituality a vytváří tak typický taulerovský amalgám, který na první pohled skutečně nemá s filosofickou spekulací mnoho společného; ta však bývá skryta pod povrchem. Jde o specifickou směsici albertovského novoplatonizujícího aristotelismu, zvláště pak v jeho eckhartovské podobě, a proudu, který je určen pojmem *affectio* a jenž byl tak akcentován františkány. Proti novoplatónským spekulacím albertovské školy zdůrazňuje Tauler silněji motiv milosti a hodnotu praktické spirituality, pěstování ctností, modlitby, lásky, následování Krista, přičemž ale v zásadě vychází ze spekulativní tradice svého řádu. S pomocí nejrůznějších teorií, jež si bere z pokladnic filosofů, se snaží své posluchače přesvědčit o tom, že „jiskra v duši“ umožňuje výstup člověka k Bohu a že právě *ona* je místem Božího obrazu v člověku.

O Taulerově vřelém vztahu ke spiritualitě lásky svědčí i řada jeho citátů z Bernarda z Clairvaux, jakož i jeho osobité převzetí stupňů lásky podle Richarda od sv. Viktora. Bernarda Tauler výslovně zmiňuje více než dvacetkrát, avšak duch bernardovské spirituality prostupuje celým jeho dílem.<sup>279</sup> Bylo by proto příliš zdouhavé a vlastně i nemožné vypočítat všechna místa, kde je Tauler cisterciáckému opatovi myšlenkově blízko. Bernard je pro něj blízce spřízněnou duchovní autoritou, nikoli však filosofem, jako byli výše jmenovaní spolubratři (jedinou, zato význačnou výjimkou je Mistr Eckhart, který je pro něj důležitý v obojím smyslu). Především je

<sup>277</sup> Eckhart<sup>2</sup>, káz. 56, s. 241. – Rozlišení mezi „Bohem“ a „božstvím“ není Eckhartovým dílem. Už podle Řehoře z Nazianzu „je pouze jedině božství (*theotés*) ... nerozdělené v oddělených hypostazích“, „první příčina a jediný princip“, z něž v bezčasí vzhází Trojice (srv. L. Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1995, s. 49n); pojem *theotés* ve smyslu prapůvodního neuchopitelného božského bytí zná i Areopagita. Mezi latiníky pojmu *deitas* jako vhodnějšího termínu namísto staršího pojmu *divinitas* užívá Augustin, Boethius mluví o *deitas* i *divinitas*. Tomáš Akvinský užívá pojmu „božství“ pro označení božské bytnosti (*essentia divina*) na rozdíl od božských Osob (*S. th.* I, q. 39, a. 3). Podle Héléne Merle je, krom znalosti jmenovaných zdrojů, u Eckharta zřejmá především návaznost na rozlišení *Deus / deitas* u Gilberta Porretana (v jeho interpretaci Boethia). Merle upozorňuje na to, že ani u Eckharta, ani u Gilberta nejde o reálnou distinkci (jak se rozhořčeně domníval Bernard z Clairvaux), nýbrž o dialektické rozlišení *secundum modum intelligendi*. *Deitas, essentia, usia, divinitas unitas* přitom znamenají tutéž „věc“; Gilbert k jejímu popisu užívá často ablativních konstrukcí: [*res*] *ex qua est esse*; *ea Deus est*; *Deus est ipsa essentia*... Eckhartovo pojetí pak, tvrdí H. Merle, spájí koncepci Porretanovu s proklovským pojmem Jedna a Dionysiovým *super esse*, formuje tak plodnou myšlenku dialektické odlišnosti *deitas* a trojičního Boha. (H. Merle, „Deitas“: quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart“, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, s. 12–21; srv. též úvod G. Siedela in: *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung Über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, Gotha 1929, s. 23n.)

<sup>278</sup> V 1 (8,1n): *die verborgene geburt die geschach in der vinsterre verborgenre unbekanter gotheit*; kázání V 1 bývá ovšem někdy považováno za eckhartovský kompilát. V 6 (25,19nn): *Der innerwendige edel mensche der ist uz dem edelen grunde der gotheit heruzkommen und ist gebildet noch dem edeln lutern Gotte*...

<sup>279</sup> Srv. L. Gnädinger, „Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes Tauler“, in: *Cîteaux commentarii cistercienses* 30 (1979), s. 393; 398, 407nn.

mu tím, kdo spolu s Augustinem, Benediktem a Františkem chápal právě tak dobře jako Dominik, že podstata řeholního života spočívá „v pravé božské lásce a pokoře a chudobě ducha i statků“.<sup>280</sup> Taulerovi, podobně jako Eckhartovi, byla vnitřně blízká Bernardova slavná myšlenka ze spisu *De diligendo Deo*: „příčinou, proč je třeba milovat Boha, je Bůh sám, a to způsobem bez všeho způsobu“ (*causa diligendi Deum, Deus est; modus, sine modo diligere*).<sup>281</sup> Nepochybně k tomu odkazují Taulerova slova: „Jeden vznešený mistr vyslovil myšlenku [o dosažení nejvyšší Pravdy], která nemá žádný způsob ani cestu.“<sup>282</sup> Jinde Tauler praví: „O tom mluvil svatý Bernard: všechna vnější cvičení, která kdy může člověk vykonat, se nevyrovnají tomu, má-li kdo údolí pokory.“<sup>283</sup> Navazuje tak na Bernardovy homilie na *Píseň písní*, kde lze číst tato slova: „I stane se, že se každé údolí naplní a každá hora a vrcholek budou poníženy, a tehdy se objeví lesk záře onoho života věčného, nikoli záře vrcholků, nýbrž údolí. ... Spravedlivý je tedy pokorným, spravedlivý je údolím.“<sup>284</sup> Na jiném místě pak Bernard pranýřuje ty nerozumné a pošetilé, kteří důvěřují v jiné hodnoty, v jiné náboženství a v jinou moudrost než v pouhou pokoru.<sup>285</sup> Motiv chudoby, pokory a lásky přitom tvoří konstantní trojici, která se znovu a znovu v Taulerově díle objevuje, tu a tam právě s odvoláním na „medotekoucího“ mistra Bernarda. Tauler si však k této triádě přidává pojmy jako „odevzdanost“ (*gelassenheit*), „základ“ (*grunt*), „oproštění“ (*abegescheidenheit*), které jsou dědictvím eckhartovské mystiky a jež hluboce určují povahu jeho spirituality.

Jiným mistrem, třebaže zdaleka ne tak často zmiňovaným, o jehož myšlenky se ve svých duchovních výkladech Tauler opíral, je Richard od sv. Viktora (+1173). Jeho pojednání *O čtyřech stupních prudké lásky* (*De quattuor gradibus violentae charitatis*) bere za základ svých úvah o povaze jednotlivých podob a úrovní lásky, podobně jako jindy zase užíval rozlišení podob lásky podle Bernarda.<sup>286</sup> Prvním ze dvou míst, kde je Richard výslovně jmenován, je kázání V 60b, kde se kazatel odvolává na Richardovo rozlišení lásky na „zraněnou“ (*wunde minne*), „poutající“ (*gevangene*), „sužující“ (*qwellende*) a „stravující“ (*verzerende*), která je nejvyšší.<sup>287</sup> U Richarda jsou to *charitas vulnerans, ligans, languens, deficiens*: „Máme tedy ve žhnoucí lásce čtyři stupně prudké lásky, o nichž jsme svrchu promluvili. Nuže, k prvnímu stupni prudkosti [lásky] se dochází, když mysl nemůže samou svou touhou setrvat na místě; ke druhému, když na to nemůže zapomenout; ke třetímu, když není nic jiného, co by ji těšilo; ke čtvrtému pak a poslednímu, když jí už ani ono nepostačí. Na prvním stupni je to láska nepřekonatelná (*insuperabilis*), na druhém neodlučná (*inseparabilis*), na třetím osamělá (*singularis*), na čtvrtém neukojitelná (*insatiabilis*). Nepřekonatelná je ta, která neustoupí jinému hnutí myslí; neodlučná, která nikdy neschází z myslí; osamělá, jež nepřijímá žádného druhu; a neukojitelná je tehdy, když jí nelze uspokojit.“<sup>288</sup>

Rovněž druhá Taulerova zmínka o mistru Richardovi se vztahuje k jeho stupňům lásky. Objevuje se na exponovaném místě v již mnohokrát citovaném kázání V 64, a to vzápětí nato, co Tauler odmítl disputovat o tom, zda je láska vyšší než poznání, a konstatoval, že „není ale pochyb o tom, že *zde* je láska mnohem záslušnější a užitečnější než poznání. Neboť láska vchází tam, kde poznání musí zůstat venku. Láska nemá zapotřebí žádného velikého, subtilního poznání, nýbrž jen pravé, živoucí křesťanské víry.“ Následuje jakési aristotelské prozkoumání lásky

<sup>280</sup> V 12 (58,23n): *Do sach er in den grunt und da z wesen und sprach das es were wore gó tliche minne und demú tikeit und armú te des geistes und o ch des gú tes.*

<sup>281</sup> *De diligendo Deo*, cap. 1 – Česky in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 101, přel. L. Karfíková.

<sup>282</sup> V 15 (69,29n): *Ein hoch meister der sprach von diseme sinne sunder wise und sunder wege...* – Srv. zvl. Eckhartova kázání 13 a 19 (tamtéž, s. 223, resp. 229).

<sup>283</sup> V 40 (164,19n): *Von disem sprach S. Bernhardus: 'alle die u bunge die man mag iemer getuon uswendig, enist dem nüt gelich das man habe den dal der demú tkeit.'*

<sup>284</sup> Srv. Bernard z Clairvaux, *Sermones super Cantica Canticorum*, sermo 47, III, 7: *Erit namque cum omnis vallis implebitur, et omnis mons et collis humiliabuntur, et tunc candor illae vitae aeternae, illum plane, non collium, sed convallium, aparebit. ... Iustus ergo humilis, iustus convallis est.* – Srv. též sermo 54, II, 7. (Viz Gnädinger, „Der minnende Bernhardus“, s. 396.)

<sup>285</sup> Srv. Bernard z Clairvaux, *De diversis*, sermo 26, 1: *Insipiens est enim et insanus, quicumque in aliis vitae meritis, quicumque in alia religione seu sapientia, nisi in sola humilitate confidit.* (Viz Gnädinger, „Der minnende Bernhardus“, s. 397.)

<sup>286</sup> V 54 (247,33nn); odkazuje k Bernardově homilii 20, 3 na *Píseň písní*.

<sup>287</sup> V 60b (290,16nn).

<sup>288</sup> *De quattuor gradibus violentae charitatis* (PL 196,1213).

z hlediska jejích příčin: „Nyní musíme uvážit, jaká je forma lásky, co je její látkou a co jejím cílem. Látkou lásky je naše srdce, duše, síly. Jejich forma, to je láska. Jejich uskutečněním je milovat ze všech sil. Cílem a předmětem lásky je bezprostředně Bůh. Podstatou lásky je láska, neboť miluje, aby milovala.“<sup>289</sup> Nato Tauler „cituje“ Richardovo již zmíněné pojednání o stupních lásky: „Nejnižším stupněm lásky je ta, která je v srdci, tj. v myšlenkách; láska (vycházející) z duše, tj. z náklonnosti a zalíbení; a pak láska (pocházející) ze sil, tj. potlačování všeho toho, co je lásce protivné. – Ale ta, o níž zde mluvíme, neodpovídá žádné z nich.“ Druhou část citace u Richarda nenajdeme. Tauler chce opět ukázat, že nad uvedenými stupni, které vrcholí láskou „ze sil“, tj. z mohutností duše, existuje ještě *láska jiná, vyšší*. Podle toho, co bylo již řečeno, nemůže jít o nic jiného než o touhu či lásku, která vychází z „jiskry v duši“, z božského elementu, jenž je z Boží lásky vložen do člověka, aby v jeho nitru působil a obracel jej zpět k jeho Stvořiteli. To se vlastně potvrzuje v dalším textu. Kazatel se tu obrací k Albertovi jako k autoritě, o niž chce opřít svou interpretaci slov „milovat Boha z celého srdce“ a „z celé mysli“, aby pak vzápětí přešel k výkladu myslí, jež završí citátem z Prokla, který „to nazývá spánkem a ztišením a božským vytržením“. Což je pasáž, kterou jsme se již zabývali. Z řečeného tak vyplývá přinejmenším to, že ona „jiskra“, „základ“ či „Jedno v duši“ je pro Taulera jakýmsi prazákladním bytostným lnutím, které má daleko blíž k lásce než k intelektu, jakkoli je kupříkladu Richardovo pojetí lásky pro Taulera zjevně „slabé“. Že ovšem Tauler nedokáže úplně opustit koncept intelektu jako toho nejvyššího, vidíme na jeho následující myšlence, že „když se všecko utiší, spatří duše svou vlastní podstatu a všechny své síly a rozpozná v sobě duchovní (*vernünftig*) obraz toho, z čeho vyplynula“, tedy obraz *intelektuální*. Tauler už jen dodává, s odkazem k Albertovi, že pro tento *pohled* se duše stává blaženou; jde však o „pohled“ velmi zvláštní, neboť při něm není nejen žádná smyslovost, ale ani žádná předmětnost a představa, jak tvrdí Dionysius.<sup>290</sup>

Podívejme se nyní ještě na jedno pozoruhodné místo, kde se Tauler opět zabývá vztahem vyšších potencií duše, tedy intelektu, paměti a lásky, a obrazu Božího. V kázání V 55, které v tomto směru patří k nejzajímavějším, kazatel nejprve hovoří o vztahu přirozených a křesťanských ctností k mohutnostem duše, přičemž říká, že ony vyšší ctnosti, víra, naděje a láska, „se povznášejí nad všechny mohutnosti“. Oč Taulerovi jde, je ukázat, jaké je správné užívání těchto ctností a co se při tom v člověku děje. Především jde o to, že se to vše musí dít bez „vlastnění“ (*eigenheit*), aniž člověk usiluje o svou „příjemnost“ (*annemlichkeit*), tedy tak, že neusiluje o to, něco získat, nýbrž jde mu o cíl pro něj samotný: „Člověk má chovat [tyto] věci v silách [duše], a to docela bez vlastnění, ba nad všemi těmi silami, a nemá mít ani ty věci, ani to vlastnění.“ Přičemž „věcmi“ se zde míní ctnosti, které zde Tauler označuje prostě *ding*. „Jenže přirozenost všech lidí je taková,“ říká se dál, „že mají sklon mít, vědět a chtít: to je působnost sil [duše]“ – tedy činnost paměti, intelektu a vůle jakožto sil duše. Avšak čtěme dál:

„Sem patří oněch šest věcí [ctností], jichž jsme se dotkli na začátku tohoto kázání a kterých si teď musíme povšimnout víc. Tři z nich patří k nižším a tři k vyšším silám. Z těch nižších jsou to pokora, mírnost a trpělivost. A ve vyšších jsou to víra, naděje a láska. Nuže, víra přichází a obírá rozum o všechno jeho vědění a činí ho slepým, a on se toho musí zříct. Síla rozumu musí pryč. Tu přichází naděje a bere jistotu a vlastnění. A pak přijde láska, která připravuje vůli o veškeré vlastnictví a majetnictví. A pak ty ctnosti v nižších silách: pokora, mírnost a trpělivost, které odpovídají oněm třem prvním. Pokora se celá noří do propasti a ztrácí své jméno, a spočívá

<sup>289</sup> Snad odkaz k Tomášovi, STH II-II, q. 27, a. 1co.: *amare convenit caritati inquantum est caritas ... actus caritatis ... est amare*, II-II, q. 27, a. 4 co.: *caritas Deum immediate diligit, alia vero mediante Deo. In cognitione vero est e converso, quia scilicet per alia Deum cognoscimus, sicut causam per effectus, vel per modum eminentiae aut negationis* („láska miluje Boha bezprostředně, u jiných pak prostřednictvím Boha. V poznání však naopak Boha poznáváme skrze jiné, jako příčinu skrze účinky, nebo po způsobu něčeho přesahujícího nebo cestou negace“).

<sup>290</sup> V 64 (351,3nn): *Und als dise ding alle gestült sint, so sicht die sele ir selbes wesen und alle ir krefte und bekent sich ein vernünftig bilde des us dem si geflossen ist. Dise oven mügent von dem gesichte wol selig beissen die her in recht koment und disem mit dem edelen gemüte einvelteklich und weselich anhangent und in das versinken.* – K Albertovu pojetí filosofické blaženosti srv. též L. Sturlese, „Intellectus adeptus“. L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola“, in: M. C. Pacheco, J. F. Mirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2006, s. 305–321.

na svém naprostém nic a samou pokorou nic neví. Mírnost připravila lásku o všechnu vůli vlastnit, takže jí jsou teď všechny věci naroveň a nic jí není protivné. Proto ani neví, zda má nějakou ctnost, a tak jsou pro ni všechny věci ve stejném míru a pokoji. Ctnost ztratila své jméno a stala se bytostnou. A stejně je tomu i s trpělivostí. Takoví lidé milují, žízňají po trpění, a o své trpělivosti ani nevědí.<sup>291</sup>

Na této cestě je tedy za prvé vírou oslepen rozum, čili *vyřazen* intelekt, který „musí pryč“. Za druhé naděje bere jistotu a vlastnění (*haben*), což znamená, že *vyřazuje* mohutnost paměti, jejíž funkcí je uchovávání (*retentio*). Za třetí pak láska *proměňuje* vůli, kterou zbavuje její sebestřednosti, v podstatě ji však jako dynamické napřažení k cíli uchovává. Zdá se tedy opět, že ze všech třech sil duše zůstává v činnosti toliko jedna, a to vůle proměněná láskou. Tím však tato duchovní „pout“ nekončí. Na řadu přicházejí „ctnosti nižší“, jež mají svou paralelu ve ctnostech vyšších, a tedy v i určitých konkrétních silách duše. Pro Taulera je stejně důležité, aby zůstávaly při díle i tyto nižší ctnosti, a právě to je pro něho velmi příznačné. Nejprve tedy pokora, která s sebou nese znicotnění odstraňujíc tak pýchu rozumu (ono již zmíněné *flogieren*): člověk si uvědomuje svou nicotnost a ztrácí všechno vědění. Mírnost proměňuje lásku podobně, jako předtím láska sama proměnila vůli. Láska zbavila vůli její touhy vlastnit, mírnost ji má nyní zbavit téhož a má z ní učinit lásku, která se ke všemu obrací stejně: z prudké lásky (*charitas violens*), o níž mluvil Richard od sv. Viktora, se má stát láska mírná. Taková láska už vlastně není ctností v pravém smyslu slova, neboť není už dosahovaným (*ustragend*) cílem, nýbrž stává se z ní *wesen*, stává se „bytostnou“. Trpělivost (*gedult*) pak opět lásku proměňuje činíc ji odevzdanou a zcela otevřenou, trpnou (*lidelich*).

Tím, k čemu nakonec výklad směřuje, je jakási sublimace lásky. Kazatel však tímto nekončí. Láska, k níž člověk po předcházející cestě dospívá, je v jeho očích patrně sublimována natolik, že ji vlastně ani *nelze* zvat láskou! Znovu přichází na řadu věčně se navracející Taulerova myšlenka temné propasti, kterou musí člověk projít a ozývají se nám již známé tóny: „noř se do neznámé a bezejmenné propasti, která je nad všemi způsoby, obrazy i formami, nad všemi silami sebe sama ztrácej a odstrojuj (*entbilde*). V téhle ztracenosti ti pak nezbude nic než základ, který svou podstatou spočívá na sobě samém: jedno bytí, jeden život, jedno působení.<sup>292</sup> Odtud lze pak říci, že je člověk zbavován poznání, lásky, skutků i ducha.“<sup>293</sup> To, co je odstraněno, je však toliko *lidské* poznání a láska, neboť „o takových lidech může člověk říct, že *Bůh v nich poznává, miluje a okouší sám sebe*.“<sup>294</sup>

Tím by mohlo být řečeno dost. Tauler však k tomu má ještě jednu, nikoli nevýznamnou, poznámku: „To nepochází z přirozené vlastnosti, nýbrž z onoho přetvoření, které Boží Duch dal

<sup>291</sup> V 55 (256,7nn): *Nu stent bie die sechs ding die wir ruorten vor an der bredie, der ist uns bie war ze nemende. Der sint drü in den nidersten und drü in den obersten. In den nidersten das ist demütikeit und senftmütikeit und gedult. Nu ist in den obersten globe, zuoversiht und minne. Nu get dar der glo'be und ber'bet und benimet der vernunft alles ir wissen und machet si blint, und des mu's si verlöigenen. Die vernünftige kraft mu's do ab. So kumet die zuoversiht und benimet die sicherheit und das haben. So kumet die minne und berovbet den willen aller eigenschaft und besitzunge. Nu koment die in den nidersten kreften: die demütikeit und senftmütikeit und gedult; die antwurtent disen drin. Dise demütikeit die entsinkt al ze mole in ein abgründe und verlüret den namen und stet uf irem luterem nute und enweis nüt von demütikeit. Die senftmütikeit die hat die minne von eigenschaft berovbet des willen, und do sint ir die ding alle gelich und enbat enkein wider. Dar umbe so enweis si sich der tugende nüt haben, und do hat si die ding in dem gelichen friden. Die tugent hat iren namen verlorn und ist wesen worden. Also ist och mit der gedult. Dise menschen die minnent, und si túrst nach lidende, und do von enwissent si nüt von gedult.*

<sup>292</sup> Ve Vetterově vydání „všudy přítomnost“ (*über al*), čtu smysluplněji dle Corinovy konjektury (A. L. Corin, *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques*. I. *Le Codex Vindobodensis 2744*, II. *Le Codex Vindobonensis 2739*, Liège-Paris 1924, 1929).

<sup>293</sup> V 55 (257,31nn): *alles fürbas in gon, ie nober ie tieffer versinken in das unbekante und ungenante abgründe über alle wise, bilde und formen, über alle die krefte sich selber verlieren und al ze mole entbilden in disem, so enblibt nüt in diser verlornheit denne ein grunt der weselichen uf im selber stot, ein wesen, ein leben, ein über al. Us disem mag man sprechen das man werde kennelos und minnelos und werkelos und geistlos.* – Srv. Eckhartův traktát *O odloučenosti*: *só wird sie von bekennenne kennelôs und von minne minnelôs und von liehte finster* („duše ztrácí v poznání své poznání, v lásce svou lásku a ve světle své světlo“; Eckhart<sup>2</sup>, s. 204) a Eckhartem citovanou myšlenku Bernarda z Clairvaux, že Boha je třeba milovat bez jakéhokoliv způsobu.

<sup>294</sup> V 55 (258,2nn): *Von disen mag man sprechen das sich Got in disen kenne und minne und gebruche.*

duchu stvořenému toliko ze své svobodné dobrotivosti a pro bezednou ztracenost tohoto stvořeného ducha a pro jeho bezednou odevzdanost.<sup>295</sup> Tato slova tu nejsou jen tak náhodou a jaksí na doplnění, aby vše bylo, jak se patří. Odkazují naopak velmi hluboko do srdce Taulerova učení. Třebaže se snad kazatel nevyjádřil o vztahu Božího obrazu v člověku, oné „jiskry v duši“ a Boží milosti tak jasně jako Tomáš, snaží se zřetelně zmírnit albertovsko-eckhartovské pojetí, podle něhož duše jako by neměla milosti zapotřebí, poněvadž jiskra sama, jakožto božské v člověku, působí a lne k Bohu neustále. Jan Tauler je tu svého druhu prostředníkem mezi silným novoplatonismem albertovské školy a tomismem. Nesouhlasí sice s Tomášovou představou obrazu Božího v člověku, na druhou stranu se však snaží omezit autonomii „našeho“ božského elementu, onoho „skrytého hledání Jedna v nás“. Občas výslovným poukazem k nezbytné Boží milosti, častěji však poukazem k „následování Krista“ jako nutné podmínce křesťanského života. Toto zdůrazňování člověčenství Bohočlověka je jakýmsi umírněním a uspořádáním onoho „nespořádaného“ (*unordentlich*) pnutí k božskému, kterého se Tauler trvale obával jako čehosi zpupného a nebezpečného.

---

<sup>295</sup> V 55 (257,37nn): *Dis enist nüt von natürlicher eigenschaft, sunder von über formunge, die der Gotz geist dem geschaffenen geiste hat gegeben von siner friger güti und von der grundeloser verlornheit dis geschaffenen geistes und grundeloser gelossenheit.*

## II. Theologia Deutsch a „svobodní duchové“

### Úvod

Zabývali jsme se dosud dílem Jana Taulera ve vztahu k filosofickému myšlení 13. století, zejména k albertovské větvi dominikánské tradice. Všimli jsme si především Taulerova postoje k otázce Božího obrazu v duši a dále k polemice o vztahu rozumového poznání a lásky. Třetím mohutným impulsem díla štrasburského kazatele, a možná nejdůležitějším, je vliv tzv. hereze „svobodného ducha“, o níž jsme se už letmo zmínili. Lze říci, že její vzestup bezprostředně souvisel s rozvojem „německé mystiky“, kterou toto hnutí nemalou měrou podněcovalo a formovalo, a to především ve smyslu *kritického vymezování* se vůči tomuto fenoménu. I Jan Tauler spolu s mnoha dalšími existenci tohoto neostře vymezeného duchovního proudu jasně reflektuje a jeho dílo je v mnoha směrech spoluurčováno snahou vytyčit mu hranice a vyjasnit vlastní pozice. Je přitom, podobně jako třeba Jindřich Suso<sup>1</sup>, veden i snahou hájit intence Eckhartovy, „mistra, kterému vy nerozumíte“, mistra, jehož některé myšlenky snad až příliš upomínaly na „svobodné duchy“.<sup>2</sup>

Třebaže Eckhart bekyňskou a porýnskou mystiku své doby nezmiňuje, navazuje na ni. Vedle děl Mechthildy z Magdeburgu a Hadewijch jej ovlivnilo především dílo Markéty Porete (viz níže).<sup>3</sup> Eckhart se s ním zřejmě seznámil ještě v době svého působení na pařížské univerzitě; později za svého kazatelského působení ve Štrasburku (1314–1322/1323) zažil i zdejší velké pronásledování bekyň a „svobodných duchů“.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Suso obhajuje Eckharta (aniž jej jmenuje) – a tím i spekulativní mystiku jako takovou – ve své *Knížce pravdy* (*Das bu̇chli der warheit*). H. S. Denifle (*Die deutschen Schriften des Sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*, sv. III., München 1880, s. XXV) o Susově knize prohlašoval, že je zaměřena „především proti heretickým beghardům a bratrům svobodného ducha, kteří zdiskreditovali i některé německé mystiky, zejména Mistra Eckharta“. Pozdější badatelé však dílo chápou nikoli jako kritiku „svobodných duchů“, nýbrž jako vymezení Eckhartova učení vůči nim a jeho obhajobu, založenou na doslovných či takřka doslovných citacích myšlenek z jeho díla, jež byly jako údajně heretické předmětem procesu proti Eckhartovi (srv. W. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988, kap. V „Heinrich Seuse als Verteidiger Eckharts“, s. 134–163; srv. též H. Piesch, „Seuses ‚Büchlein der Wahrheit‘ und Meister Eckhart“, in: *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966*, ed. E. M. Filthaut, Köln 1966, s. 93).

<sup>2</sup> Srv. V 15 (69,25nn): *Usser diseme lert úch und seit úch ein minnenlich meister, und des enverstont ir nút; er sprach uss der ewikeit, und ir vernement es noch der zjt*. Srv. E. H. Wéber, „Jean Tauler et Maître Eckhart“, s. 678; srv. též *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung Über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, překl. [dle Lutherova vyd.] a úvod G. Siedel, Gotha 1929, „Einleitung“, s. 1n. – Na druhou stranu je pravda, že Taulerovo přikré odmítání „rozumu“ a vysoké spekulace jde do značné míry proti Eckhartovým tendencím, přinejmenším je v tomto směru Tauler daleko kritičtější než třeba Jindřich Suso, jehož obhajoba Eckharta je založena na filosofičtější argumentaci.

<sup>3</sup> Srv. M.-A. Vannier, *La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart*, in: *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, ed. K. Jacobi, Berlin 1997, s. 193–204; K. Ruh, *Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen*, in: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jb. 8/1982, s. 323–334, zvl. s. 330nn; G. M. Gieraths OP, „Life in Abundance: Meister Eckhart & the German Dominican Mystics of the 14<sup>th</sup> Century“, kap. III. („The Importance of Dominican Sisters in German Mysticism“), in: *Spirituality Today*, Autumn 1986, vol. 38, Supplement. – Vliv díla M. Porete byl, vzdor jeho zákazu, značný a bylo hojně čteno zvláště ve Francii a Anglii 15. století (srv. J. Dagens, *Le „Miroir des simples âmes“ et Marguerite de Navarre*, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961, Paris, PUF 1963, s. 281–289; srv. též Patschovsky, „Freiheit der Ketzler“, in: *Die abendländische Freiheit im 10.–14. Jhdt*, ed. J. Fried, Sigmaringen 1991, s. 277; též *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, sv. VII, 1994, sl. 837n).

<sup>4</sup> Objevila se i domněnka, že Eckhart sám se na pronásledování hereze ve Štrasburku podílel (srv. M. Wehrli-Johns, *Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes*, in: *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, ed. W. Haug a W. Schneider-Lastin, Tübingen 2000, s. 243). – Možná už ve Štrasburku se s Eckhartem seznámil Jindřich Suso, který tu v té době studoval; jiný z jeho pokračovatelů, Jan Tauler, se ve Štrasburku kolem roku 1300 narodil a v roce 1361 zde i zemřel.

V jeho díle můžeme vyzdvihnout řadu momentů, které jej s tímto hnutím spojují: ať už v něm chceme vidět tajného vůdce beghardů,<sup>5</sup> či jeho dílo naopak chápeme jako „subtilní ortodoxní odpověď na tuto herezi“,<sup>6</sup> anebo jej zkrátka – v souladu s bulou Jana XXII. – vnímáme jako problematičtějšího a v proudech dobového heterodoxního myšlení utonuvšího kazatele. Koneckonců, články sebrané v odsuzující bule *In agro dominico* Eckharta vskutku předvádějí zčásti jako „averroistu“, zčásti jako „svobodného ducha“, který vyhláší bytostnou rovnost „dobrého člověka“ Bohu a jeho povznesenost nad hřích.<sup>7</sup> Stačí se ale poněkud začíst do Eckhartova díla, aby bylo zřejmé, že tyto myšlenky vytrženy z kontextu postrádají svůj pravý smysl. Zároveň je ale jasné, že i Eckhart se hluboce dotýká témat svobody a autority, vztahu jedince a nadindividuálního – božského či lidského – řádu. Tato témata probírá především jako erudovaný *filosof*. Ne snad, že by jako kazatel nehodlal udílet praktické duchovní rady – jeho *Naučení* (*Rede der unterscheidung*) byla kupříkladu hojně čtena jako skvost duchovní literatury –, nicméně sám sebe prohlašuje za filosofického autora „ve všech svých dílech“.<sup>8</sup> K tradičním výtkám na jeho adresu ostatně patří právě to, že se pokoušel nivelizovat duchovní hierarchii neboli hlásal vysoké myšlenky těm, kdo jim nemohli správně porozumět, a tak je zavedl na scestí.<sup>9</sup>

Eckhart totiž nebyl jen učencem píšícím pro jiné učence; kázal a psal ve styku s emocionálně pohnutým světem ženských klášterů a bekyňských domů, světem, jenž kypěl zbožným nadšením, duchovními zážitky všeho druhu a barvitými vizemi, jemuž se však nedostávalo potřebné teologicko-filosofické opory. Tu mělo zprostředkovat mimo jiné zavedení tzv. *cura monialium*, tedy péče o duchovní život v ženských kláštorech a početných bekyňských domech, která byla svěřena dominikánskému řádu již v druhé polovině 13. století, kdy došlo k nebyvalému a těžko kontrolovatelnému nárůstu komunity zbožných žen, jež se – inspirovány „hnutím chudoby“ žebavých řádů – sdružovaly, aby v chudobě vedly společný duchovní život. Na scholastických distinkcích cvičené myšlení bratří kazatelů jim mělo pomoci projasnit a utříbit jejich duchovní zkušenost a poskytnout jim pevný základ a řád. Tak tomu bylo i u Mistra Eckharta.<sup>10</sup> Jadrná řeč jeho německých kázání a traktátů je určena těm, kdož jsou pro takovoto hluboké a důvěrné myšlenky vnitřně připraveni. Naneštěstí však, jak shledali již Eckhartovi současníci a jeho pokračovatelé, myšlenková výztaž jeho koncepcí byla pro nábožensky zanícené až příliš intelektuálně náročná, a proto málo zřejmá. Bez odpovídajícího porozumění se však Eckhartova nauka spíše než oporou a výzvou k pravé katolické zbožnosti stávala kamenem úrazu a mnozí v ní spatřovali inspiraci pro tehdejší bludné nauky. Ty, kdo ji do hloubky nepochopili, mohla svádět ke zkratkovitým závěrům, působila na ně příliš jadrně, rozuměli jí příliš jednostranně. Eckhartovy teze, vytržené z kontextu, byly nakonec jeho kritiky sepsány a předloženy papeži; patnáct z nich bylo roku 1329 odsouzeno jako bludných. Sám Eckhart se ve

<sup>5</sup> Srv. R. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1972, s. 1nn. – Za tajného vůdce beghardů považoval Eckharta již Johann Lorentz von Mosheim (1694–1755) ve svém vlivném a opakovaně vydávaném díle *Institutiones historiae ecclesiasticae* (1726), z něhož vycházel i autor první eckhartovské monografie Carl Schmidt.

<sup>6</sup> Srv. Wehrli-Johns, *Mystik und Inquisition*, s. 246nn.

<sup>7</sup> „Cokoli říká Písmo svaté o Kristu, je také všechno pravda o každém dobrém a božském člověku“ (teze 12); „cokoli patří božské přirozenosti, to všechno patří i spravedlivému a božskému člověku; proto ten člověk činí všechno, co činí Bůh, spolu s Bohem stvořil nebe i zemi a rodí věčné Slovo a bez takového člověka by Bůh nemohl nic činit“ (13); „kdyby člověk spáchal tisíc smrtelných hříchů, je-li ten člověk, jak má být, neměl by chtít, aby je byl nespáchal“ (15); cit. dle českého překladu in Eckhart<sup>2</sup>, s. 315n

<sup>8</sup> Srv. Meister Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Iobannem*, n. 2–3, LW III,4.

<sup>9</sup> Viz již bulu *In agro dominico* a eckhartovskou legendu „O velkém faráři“, in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 320nn.

<sup>10</sup> Podle teze Kurta Ruha je Eckhartovo německé dílo „pokusem teologicky ukotvit nábožensky hodnotné, povětšinou však teologicky nejasně vyslovené myšlenky bekyňské mystiky, zvláště o dokonalosti, lásce k Bohu a duchovní chudobě, a taktó uchovat jejich spirituální sílu“. Ruh se svým důrazem na bekyňskou spiritualitu vymezuje oproti A. M. Haasovi, který Eckhartovu mystiku považuje za odpověď na „beghardy svobodného ducha“ a bekyně. (Srv. K. Ruh, „Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen“, in: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jb. 8/1982, s. 323–334, zde s. 326.)



své obhajobě ohrazuje, že jeho nauka byla desinterpretována těmi, kdo vinou své hrubosti a nevdělanosti nebyli s to ji pochopit.<sup>11</sup>

Podle názoru J. Kocha bylo Eckhartovo dílo ve skutečnosti bulou stíženo nikoli jako odborná hereze učence, nýbrž jako dílo z pastoračních důvodů potenciálně nebezpečné.<sup>12</sup> Jak dále Koch poukazuje, zákaz se nakonec dotýkal jen inkriminovaných tezí a nikoli mistrova díla jako celku, což nakonec umožnilo jeho další šíření i po papežském odsouzení. Díky tomu mohla vzniknout díla, která z Eckhartových myšlenek čerpala, nebo se naopak proti němu vymezovala.<sup>13</sup>

Velcí Eckhartovi pokračovatelé, zvláště Jindřich Suso, ale i Jan Tauler, ovšem považovali vlastní jádro jeho učení za zdravé a ve svém díle předkládali skrytou obhajobu mistra,<sup>14</sup> který možná zdůrazňoval jen jeden aspekt ve vztahu člověka a Boha, nikdy však – na rozdíl od některých jiných té doby – nepropadl tomu, aby přehlížel onen *řád*, jež „věčné Nic dalo věcem“, jak říká Suso,<sup>15</sup> a potřebu pravého „rozlišování“ (*unterscheidung*). Jejich snahou bylo proto obnovit vzniklou nerovnováhu zvýšeným důrazem na pozemskou pout' člověka, na jeho „následování Krista“, jak je později bude mít před očima Tomáš Kempenský, a tím učinit Eckhartovo učení praktičtější, to jest přístupnější a méně vystaveným riziku mylného výkladu. Jejich myšlení se neustále točí kolem myšlenky řádu, pravého rozlišování a Ježíšova člověčenství. Proč velcí němečtí mystikové po Eckhartovi tolik vyzdvihovali onu potřebu „třít se o dvojí kámen: pravdy a Ježíše Krista“, řečeno s Taulerem, pochopíme lépe, uvážíme-li, k jakým myšlenkám a k jaké praxi údajně dospěli ti, kdo prý sami sebe považovali za *boni homines*, dosáhnuvší již božské dokonalosti

---

<sup>11</sup> Srv. Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, s. 145. – K otázce porozumění Eckhartovým textům a Eckhartově povědomosti o jejich obtížnosti srv. F. Löser, „Pahncke versus Quint. Zu einem Streitfall der Eckhart-Philologie“, in: *Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* 123 (1994), Heft 2, s. 173–200; dále R. Schönberg, „Wer sind ‚grobe liute‘ Eckharts Reflection des Verstehens“, in: *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, ed. K. Jacobi, Berlin 1997, s. 239–259.

<sup>12</sup> Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken*, s. 136n.

<sup>13</sup> Kromě přímých žáků, jako byl Jindřich Suso, Jan Tauler, Jan z Dambachu a snad Eckhart z Gründigu, je vliv Eckhartův patrný zejména ve sbírce kázání *Paradisus anime intelligentis* (ed. P. Strauch, *Deutsche Texte des Mittelalters* XXX, 1919), v díle *Die Blume der Schauung*, dále u anglického dominikána Wilhelma Jordanis, u německého františkána Marquarda z Lindau, augustiniána Jordana z Quedlinburgu a trevírských benediktinů; ovlivněn Eckhartem je zřejmě i Ruysbroeck, který nicméně ostře kritizuje jeho vypjaté kázání o duchovní chudobě (Eckhart<sup>2</sup>, káz. 87, s. 273–278; srv. zvl. s. 277: „Jako nezrozený jsem byl věčně a jsem nyní a zůstanu na věky. ... já jsem byl příčinou všech věcí i sama sebe. Kdybych nebyl chtěl, nebyl jsem, ani nebyly všechny věci. A kdybych nebyl já, nebyl by ani Bůh...“); kritikou Eckharta nešetřil pak ani žák posledně jmenovaného Jan z Lovaně, Eckhartův vliv je pak zřejmý i v hnutí *devotio moderna*, zvl. u Godfrieda van Wefele; v 15. století jde pak především o Mikuláše Kusánského, jež „prvně znovu oživil jádro Eckhartova učení“ (Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken*, s. 156). Gerard Zerboll ze Zulphen, jiný představitel *devotio moderna*, kritizoval kupř. Eckharta, pod jehož jménem se prý vyskytují knihy, jež povětšinou hovoří o ryzi oproštěnosti a svobodě ducha; podle Gerarda „býlí a zkažené sémé svobodných duchů vzniklo z dokonalosti chudoby a doporučení ideálu žebravého života“ (tamtéž, s. 151, dle M. A. Lücker, *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden 1950, s. 57, pozn. 2). Významná jsou rovněž eckhartovská pseudepigrapha, kupříkladu níže zmiňovaný dialog *Schwester Katrei*, nebo legendy (viz Eckhart<sup>2</sup>, s. 319nn), jakož i dolnoněmecký dialog *Meister Eckhart und der Laie* (ed. F. J. Schweitzer, Berlin 1998).

<sup>14</sup> J. Koch považuje Susa za prvního a zřejmě před Kusánem jediného, kdo se, ve své *Knize pravdy*, odvážil obhajovat některé Eckhartovy teze (*Meister Eckharts Weiterwirken*, s. 142). Pokud jde o přímou obhajobu, má Koch pravdu; ani Tauler však podle mého názoru z Eckhartových koncepcí neslevuje, třebaže se je nesnaží – a jako zřejmě filosoficky příliš neškolený kazatel ani nemůže snažit – obhajovat filosofickými úvahami, nýbrž *vychází* z nich a rozvádí je v praktickou aplikaci, aby tak ukázal jejich pravý, to jest neheretický smysl.

<sup>15</sup> H. Seuse, *Das Buch der Wahrheit*, ed. Sturlese/Blumrich, kap. VII, s. 58. – Suso Eckhartovo učení považoval za „o sobě dobré“ (*gut an sich*), obával se však jeho neblahého vlivu na ty, kdo mu nejsou s to správně porozumět (srv. *Vita*, kap. 33, in: *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, ed. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907, s. 96nn; srv. k tomu Trusen, *Der Prozeß gegen Meister Eckhart*, s. 153). Ve své apologetické interpretaci Eckharta proto jeho učení zmírňuje či, jak tvrdí L. Sturlese, „zřetelně posouvá důraz“ (*Das Buch der Wahrheit*, s. XLI). Protože podle Sturleseho Suso psal svou knihu „po odsouzení Eckharta a ve stínu porýnských beghardů“, „nemohl už *vernünftigkeit* [tj. vztah lidské mysli k mysli Boží] sledovat s takovým optimismem jako Albert Veliký, Dietrich z Freibergu a Mistr Eckhart“ (tamtéž, st. LI; srv. též s. LXIIIn).

a vymanivší se z područí veškerého řádu a závaznosti. Nepřímé, ale namnoze i výslovné poukazy na jejich učení nalezneme totiž v dílech mystiků 14. století až překvapivě často.<sup>16</sup>

Jedním z děl, v nichž se kritika „svobodného ducha“ stává nejen okrajovou záležitostí, nýbrž samotným jádrem pozitivní formulace vlastní propracované koncepce, je *Theologia Deutsch*, anonymní text z přelomu 14. a 15. století.<sup>17</sup>

*Theologia Deutsch*, či v latinizované podobě *Theologia Germanica*, patří k těm dílům, jež významně ovlivnila evropské duchovní dějiny, a lze ji v jistém smyslu považovat za vrcholný zjev „německé mystiky“. Z historického přišerí vystupuje roku 1516, kdy Martin Luther vydal její část pod názvem *Eyn geystlich edles Buchleyenn von rechter underscheyd und vorstand*, považuje ji za myšlenkově blízkou Taulerovi, ba za „výtah“ z jeho díla, které tou dobou již dobře znal.<sup>18</sup> O dva roky později pak Luther pořídil v Lipsku edici kompletního díla, které nazval *Eyn deutsch Theologia*. V téže roce vyšla kniha v Augšpurku, tentokrát s názvem *Theologia Deutsch*, pod níž je známa dodnes. Spolu s dílem Taulerovým (a pseudo-taulerovým)<sup>19</sup>, do jehož okruhu se zařadila, se stala nositelem silné tradice, jejíž vliv na německé 16. století i století následující lze jen stěží přecenit.<sup>20</sup>

Je to právě hluboká spjatost s počátky reformace i jejím pozdějším rozvíjením, zejména v neortodoxních kruzích, která *Theologia Deutsch* proslavila především. Tento aspekt spolu s příslušností k eckhartovské a taulerovské tradici stojí vcelku oprávněně v popředí zájmu badatelů. Aniž bychom to opomíjeli, chtěli bychom se v následujícím textu věnovat tomu, co mnohdy zůstává stranou, tedy systematictějšímu myšlenkovému rozboru díla vzhledem k jeho myšlenkovým kořenům i vlastním filosofickým koncepcím. Toto zhodnocení *Theologia Deutsch* se

<sup>16</sup> Vedle již zmiňovaného Susa jmenujme pod čarou alespoň Jana Ruysbroecka, jehož *Dat boecksken der verclaringhe* hodlá „oplakávat oklamané lidi, kteří si namlouvají ..., že jsou povzneseni nad ostatní ve vysokém nazíravém životě (in eene hoghe scouwende leven). A přitom jsou pyšní a svou vůli ani věděním neposlouchají Boha, zákon, svatou církev ani všechny ctnosti“. Vinou „prostého zjednodušení a přirozeného sklonu se obracejí do svého holého bytí, takže se jim pak zdá, že věčný život není než bytostné blažené bytí, a není tu žádný rozdíl v hierarchii, svatosti či odměně. Ba někteří bloudí natolik, že tvrdí, že v božství zaniknou i osoby (*de persone inder godheit vergaen selen*) a na věčnosti nezbyde nic než bytostná substance božství“ a ze stvoření, z jeho činů a vůle nebude nic. Takoví lidé však jen „zbloudili v oproštěné, oslepené jednoduchosti svého vlastního bytí a hledají blaženost v pouhé přirozenosti“. „V nejvyšší části [své duše], kam jsou stále obráceni, cítí totiž pouze jednoduchost svého vlastního bytí, závisující na bytí Božím. A tuto prostou jednoduchost, kterou tu mají, považují za Boha, poněvadž tu nalézají přirozený pokoj. I domnívají se proto, že v základě své jednoduchosti jsou sami Bohem. Schází jim totiž pravá víra, naděje a láska. ... Snaží se proto žít si bez [špatného] svědomí, ať už učiní cokoli zlého.“ Znaří jen svou vlastní vůli a nikomu se nepodrobují: „a to považují za duchovní svobodu (*gheestelijcke vryheit*). Praktikují svobodu těla (*vriheit des vleeschs*), neboť dovolují tělu, co se mu zlíbí; a to považují za svobodu přirozenosti (*vryheit der natueren*). (*Ruusbroec werken* III, ed. L. Reypens SJ, M. Schurmans SJ, Mechelen-Amsterdam 1934, s. 276nn.)

<sup>17</sup> Otázka datace *Theologia Deutsch* je dosud otevřena, stejně jako problém jejího autorství. W. Von Hinten, autor kritického vydání tohoto spisu („*Der Franckforter*“ [*Theologia Deutsch*“], München-Zürich 1982 [zkracují dále jako „H“]), tuto otázku neřeší, pouze shrnuje datace různých autorů sahající od poloviny 14. stol. až po první třetinu století následujícího. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (sv. XV, Paris 1991, sl. 460, autor hesla U. Mennecke-Hanstein) datuje *Theologia Deutsch* do poslední třetiny 14. století. O osobě pisatele víme v podstatě jen z prologu knihy, kde se představuje jako „moudrý a rozumný, pravdivý a spravedlivý člověk, Boží přítel, jenž svého času býval německým rytířem, kazatelem a kustodem v domě německých rytířů při Frankfurtu“. – K otázce historického zařazení *Theologia Deutsch* srv. nově M. Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, in: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*, Praha 2007, zvl. s. 32–52; tam obsažený český překlad a poznámky jsou dílem autora těchto řádků.

<sup>18</sup> Luther vlastnil augšpurské vydání Taulera z r. 1508 (*Sermones des hochgeleerten in gnaden erleuchten doctoris Johannis Tauleri*..., vyd. H. Otmar) obsahově totožné s prvním vydáním lipským z r. 1498). „Výtahem z celého Taulera“ (*cuus totius epitomen*) nazývá Luther *Theologia Deutsch* v listě Georgu Spalatinovi ze 14. prosince 1516 (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883nn [dále cit. jako „WA“], *Briefwechsel* 1, 79).

<sup>19</sup> Ve skutečnosti Taulerovu vlivu značně napomohla díla jemu neprávem podsunutá, zvláště tzv. *Institutiones* čili *Medulla animae* a *Buch der geistlichen Armuth* neboli *Johann Taulers Nachfolgung des armen Leben Christi*. Je rovněž třeba poznamenat, že ve vydáních Taulera postupně rostlo množství textů, jež ani vydavatelé sami už nepovažovali za pravé, ale vědomě sem řadili texty Eckhartovy a dalších autorů. Tak ve vydání Taulera, jež měl k dispozici Martin Luther, patřila tři z celkem 84 kázání Eckhartovi a v basilejském vydání Taulera z roku 1521 je už Eckhart dokonce autorem celé třetiny všech kázání!

<sup>20</sup> Srv. vynikající přehled působení *Theologia Deutsch* až do 20. století, jak jej podává M. Wernisch ve výše zmiňovaném díle (pozn. 17).

zdá vhodné už proto, že fenomén porýnské či „německé mystiky“ se dnes těší novému zájmu badatelů, kteří často vyzdvihují právě její hlubší filosofické souvislosti. Text neznámého „Frankfurt’ana“ však v tomto směru přichází poněkud zkrátka, podle mě nezasloužené.

V prologu knihy autor oznamuje svůj záměr vyrovnat se s učením tzv. „svobodných duchů“ a odlišit je od pravých „Božích přátel“. Jak se pokusím ukázat, jeho vůdčím motivem a jednotícím plánem<sup>21</sup> přitom bylo nalezení správné rovnováhy (pravého řádu) mezi novoplatónsko-aristotelským jádrem, jež dal „německé mystice“ do vínku Albert Veliký a které je v různých obměnách přítomno v dílech Dietricha z Freibergu, Bertholda z Moosburgu i Mistra Eckharta,<sup>22</sup> obezřetnějšími koncepcemi Tomáše Akvinského a františkánským voluntarismem. Nedomníváme se, že by autor opustil myšlenku *unio mystica*, jež bývá považována za podstatnou ideu „německé mystiky“;<sup>23</sup> proměňuje ji však, zjemňuje a – tak jako už Tauler – pečlivěji rozlišuje, a to právě s ohledem na úskalí, která pro něj představují teorie a praxe heretických „svobodných duchů“ (k jejímž údajným naukám má občas Eckhart nebezpečně blízko<sup>24</sup>). Koneckonců samo hledání lidské dokonalosti v *Theologia Deutsch* vrcholí v často opakovaném, centrálním a vždy znovu precizovaném pojmu „božského či zbožštělého člověka“,<sup>25</sup> jenž se neustále spájí a poměřuje s pojmy jako „falešné světlo“, „spořádaná svoboda“, „svobodná vůle“ či „Kristův život“, aby tak před čtenářem vyvstaly specifické vztahy poznání a lásky nebo stvoření (člověka), Boha a božství. Pokusíme se naznačit nejen jejich podobu, ale i některá jejich další rozvinutí ve století 16. a 17., k nimž v některých bodech poukazují.<sup>26</sup>

## Novoplatónská východiska

Předně k autorovým myšlenkovým východiskům. *Theologia Deutsch* se svým akcentováním božské podstaty člověka na některých místech blíží pojetí Eckhartovu, a tím *de facto* i „svobodných duchů“, s nimiž polemizuje; ostatně to, že se jimi autor vůbec tak obsáhle zabývá, už samo naznačuje vnitřní spojitost, kterou se právě text snaží vyjasnit při současném vytyčení jasných hranic. Tyto, možno-li tak říci, antropologicky optimistické pasáže poukazují na novoplatónské kořeny spisku. Obecně vzato postupuje *Theologia Deutsch* od novoplatonizujících pasáží na začátku knihy k christologickým tématům a voluntaristickým koncepcím v závěru. Tak

<sup>21</sup> Co se struktury *Theologia Deutsch* týče, jedni zastávají názor, že její skladba je nadměru volná, ba že šlo zprvu o docela samostatné a nesouvisející kolace, druzí zde hledají propracovaný plán (srv. heslo „Theologia Deutsch“, in: *Dictionnaire de spiritualité*, sv. XV, Paris 1991, sl. 460). Objevuje se i názor, že kniha je zčásti dílem dvou autorů, totiž původního pisatele a dále jejího redaktora, který je též tvůrcem prologu a posledních dvou kapitol (52 a 53 podle číslování kritické edice; srv. L. Abramowski, „Bemerkungen zur ‚Theologia Deutsch‘ und zum ‚Buch von geistlicher Armut‘“, in: *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 97/1986, s. 85–104, zde s. 86nn).

<sup>22</sup> Srv. „Život a dílo Jana Taulera“, c.d. [viz pozn. 6], s. 20–40.

<sup>23</sup> Např. podle Wentzlaffa-Eggeberta *Theologia Deutsch* zná sice myšlenky německé mystiky, zejména Eckharta a Taulera, nicméně podává toliko vybledlý odlesk starého mystického ideálu (F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969<sup>3</sup>, s. 162); podobně soudí též A. M. Haas (viz níže), jenž přitom jinde ukazuje, že jako *unio* svého druhu lze chápat i Lutherovo pojetí víry, v níž se realizuje vztah věřícího k Bohu (A. M. Haas, „Luther und die Mystik“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 60/1986, s. 177–207). Naopak pro takového Schopenhauera představovala *Theologia Deutsch* spolu s Eckhartem vrcholný projev „ducha křesťanství“, kdežto (pseudo-)Tauler klád už o něco níž (*Die Welt als Wille und Vorstellung* I, iv, § 68).

<sup>24</sup> Srv. např. Mosheimovo vylíčení Eckharta, z něhož vycházel i mladý Hegel.; viz výše, pozn. 5.

<sup>25</sup> Je otázkou, kam přesně autor tímto zdvojeným pojmem míří. Častý výraz „božský či zbožštělý člověk“ (*gotlich oder vergotter mensch*) odkazuje zjevně k Bohočlověku Kristu a k možnému „zbožštění“ člověka, které je umožněno předcházejícím Vtělením Boha; podle G. Siedela „božský člověk“ je termín, který mohl být užíván v kruzích Božích přátel, kdežto výraz „zbožštělý“ odpovídá terminologii scholastické (*Theologia Deutsch*, s. 18). Ke konceptu „zbožštění“ a Eckhartovu pojmu *homo divinus* srv. níže pozn. 51.

<sup>26</sup> Z historických důvodů cituji dále dle Lutherovy edice (ve vydání H. Mandela, *Theologia Deutsch*, Leipzig 1908, dále cit. jako „TD“), přestože je dnes již k dispozici edice kritická (viz pozn. 17); relevantní rozdíly obou edic budou příležitostně uvedeny.

je položen odpovídající rámec pro nadcházející polemiku, v níž jsou původní východiska zpřesňována a vysvětlována s pomocí „pravého rozlišování“.

Úvodní kapitola v návaznosti na 1Kor 13,10 („Až přijde dokonalé, tehdy to, co je nedokonalé a částečné, bude zničeno“) mluví o vztahu „dokonalého“ (*volkommen*) a „částečného“ (*geteilt*): „Dokonalé je bytí, které v sobě a ve svém bytí všechno pojímá a zahrnuje, bez něho a mimo něj žádné pravé bytí není a všechny věci mají své bytí v něm. Je to bytí všech věcí a v sobě samém je neproměnné a nepohnuté, ač mění a pohybuje všechno ostatní. Částečné a nedokonalé však je to, co z tohoto dokonalého vzešlo nebo vzejde, tak jako se ze slunce či z nějakého světla line lesk a záře a osvětluje to či ono; a to se nazývá tvor.<sup>27</sup> Žádná z těchto částečných věcí není ono dokonalé; a tak ani dokonalé není žádnou z částečných věcí. Částečné je pochopitelné, poznatelné a vyslovitelné; dokonalé je pro všechna stvoření nepochopitelné, nepoznatelné a nevýslovné, nakolik jsou to stvoření. Proto se dokonalé nazývá Nic, neboť není ničím z toho. Stvoření jakožto stvoření je nemůže poznat ani pochopit, pojmenovat ani myslit.“<sup>28</sup>

Tomista G. Siedel ve své obsáhlé studii považoval celý vstup za naznačení tomistického směru autorova výkladu, za nímž stojí Tomášova interpretace nejvyššího poznání vycházející právě z uvedeného místa 1. listu Korintským.<sup>29</sup> Jinou, panteisticky znějící pasáž: *Das vollkommen ist eyn weßenn, das yn yhm und yn seynem wesen alles begryffen und beschlossen hatt, und an das unnd außwendig dem kein wars weßen ist, unnd yn dem alle ding yr wesen hand. Wann es ist aller ding wesen...,* navrhuje Siedel vykládat v duchu *S. th. I, q. 18, a. 4* „*Utrum omnia sint vita in Deo*“, kde Tomáš odpovídá: *creaturae in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo inquantum continentur et conservantur virtute divina ... Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente.* To podle Siedela vysvětluje výrazy *begryffen* a *beschlossen*, jichž *Theologia Deutsch* používá pro vysvětlení vztahu „částečných“ věcí k „dokonalému“, a navíc to opravňuje překládat *wesen* jako „život“, a předpokládat tudíž jako adekvátní latinský převod (resp. „originál“, jež měl mít autor při psaní na mysli): *quod sit perfectum et participatum? Perfectum est esse, quod in se et in suo esse omnia habet ut contenta et intellecta, et sine quo et extra quod verum esse non est, et in quo omnes res suam vitam habent. Nam omnium rerum vita est...<sup>30</sup>*

Aniž bychom radikálně zpochybňovali, že autor mohl mít tyto Tomášovy texty před očima, uveďme jiné možné souvislosti. Aristotelská myšlenka nehybného a neproměnného hybatele, jenž vším pohybuje (*Met.* 12,7n), pro nás není v tuto chvíli příliš zajímavá. Podnětnější jsou ozvuky novoplatónsko-dionysiovské. Už výraz *aller ding wesen* připomíná Dionysiova slova v *De div. nom.* 1,3 (PG 3,590 C), podle nichž Bůh je *vita viventium, essentia entium, omnis vitae et essentiae principium ac causa propter suam bonitatem, qua et universa producit ut sint, et contineat ne pereant.* Pro tuto referenci, spíše než pro odkaz k Tomášovi, svědčí i 34. kapitola *Theologia Deutsch*, kde se praví: „Bůh je totiž bytím všeho jsoucího, životem všeho živoucího a věděním všeho vědoucího,

<sup>27</sup> Srv. např. Eckhart, *Serm.* XXV, n. 264; LW IV,240,11n: *Hoc enim et hoc creatura est, proprium est, mendacium est* („to a to je totiž stvoření, je to vlastní, je to lež“); srv. podobně káz. 13, DW I,219,6–8. Často opakovaný výraz v *Theologia Deutsch* „to či ono“ je patrně převzetím citovaného Eckhartova označení pro jednotlivou stvořenou bytost (*ens hoc et hoc, esse huius et huius*) na rozdíl od bytosti božské (*esse absolutum*; Eckhart, *Prolog op. prop.* n. 3; LW I,166,12–167,1).

<sup>28</sup> TD, kap. 1, s. 7n: *Das vollkommen ist eyn weßenn, das yn yhm und yn seynem wesen alles begryffen und beschlossen hatt, und an das unnd außwendig dem kein wars weßen ist, unnd yn dem alle ding yr wesen hand. Wann es ist aller ding wesen unnd ist yn yhm selber unwandelber und unbeweglich und wandelt und bewegt alle andere ding. – Aber das geteilte ader das unvolkommen ist das, dass auß dißem vollkommen geursprungt ist ader wirt, recht als eyn glast ader eyn schein außfleust aus der sunnen adder auß eym liecht und schein etwas, diß ader das; und heisset creatur. – Und aller dißer geteilten ist keins das vollkommen. Also ist auch das vollkommen der geteilteln keins. Die geteilteln sind begreiflich, bekentlich und sprechentlich; das volkumen ist allen creaturen unbegreiflich, unbekentlich und unsprechlich ynn dem als creatur. Darumb nennet man das vollkommen „nit“, wan es ist dißer keins. Die creatur als creatur mag dis nit bekennen noch begreifen, genennen noch gedencken.*

<sup>29</sup> *S. th. I, q. 58, a. 7 ad 3: veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur: sicut fides, quae est eorum quae non videntur, evacuatur visione veniente.* Siedel tvrdí: „1Kor 13,10 ist demnach ein thomistischer locus classicus auf dem Gebiete der Höchststerkenntnis und dieser wird ganz im Sinne de Aquinaten zum Thema des Buches erhoben“; „die Th. D. noch viel mehr, als Seuse und Tauler, auf dem Boden des Thomismus steht ... Eckharts und Dietrichs Gedanken fanden in Deutschherrenhause keine Pflege mehr“ (*Theologia Deutsch*, s. 53 a 56).

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 54.

protože všechny věci mají své bytí pravdivěji v Bohu než v sobě samých, a právě tak je tomu s jejich schopností, životem a vším takovým.<sup>31</sup>

O něco dál v úvodní kapitole popisuje *Theologia Deutsch* vznik „částecného“ z „dokonalého“ novoplatónským obrazem emanace; autor nemluví o „stvoření“, nýbrž o „vyplynutí“.<sup>32</sup> „Dokonalé“ je „všem stvořením nepojmitelné, nepoznatelné a nevýslovné, nakolik jsou to stvoření. Proto se dokonalé nazývá Nic“ – jak tvrdí i Dionysios.<sup>33</sup>

Dále kapitola osmá se věnuje otázce, zda „duše člověka může předem okusit něco z věčné blaženosti po čas svého pobytu v těle“, což byla otázka zvláště horlivě diskutovaná koncem 13. a v první půli 14. století.<sup>34</sup> Autor sice poznamenává, že „obvykle se říká, že ne“, odvolává se nicméně na Dionysia, který „to za možné považuje“, neboť vyzývá Timotea, aby vyšel „ze sebe sama do nevědění“ a vstoupil „do jednoty s tím, co je nad vším bytím a poznáním“.<sup>35</sup> A *Theologia Deutsch* dodává: „Jestliže by to Dionysius nepovažoval za možné zde v čase, proč by to vykládal a sděloval člověku, který žije v čase?“ A dále: „Vězte také, že jeden mistr o Dionysiových slovech říká, že je dokonce možné, aby se toto v člověku dalo tak často, až se mu to stane jakýmsi zvykem, takže to pak užijí a uvidí, kdykoli se mu zachce. A není žádný pohled, který by byl milejší Bohu a vznešenější a důstojnější než všechno, co jen mohou stvoření jakožto stvoření vespolek vykonat.“<sup>36</sup> Oním mistrem je snad Albert Veliký (jenž ostatně jako jediný ze scholastiků své doby komentoval všechny Dionysiovy spisy); ve svém kázání o „blažených očích“ na Lk 10,23nn se jeho komentáře k danému místu Lukášova evangelia dovolává Jan Tauler právě v souvislosti s Dionysiovou myšlenkou vše přesahujícího poznání. Alberta přitom téměř doslova cituje, když mluví o „nejjasnějším světle, které bylo samým úsilím a snahou pojato tak, že se stalo jakousi ... přirozeností, přestalo být námahou, a stalo se trvalou schopností“.<sup>37</sup> Na druhé straně ale *Theologia Deutsch* jinde opatrně tvrdí, že takto dokonale „osvícený pravým světlem“ byl jedině Kristus, kdežto v lidech je tomu tak v jednom více, v druhém méně (kap. 10). Tato obezřetnost upomíná na pojetí Tomášovo, podle něž „v tomto životě je možno mít jakousi účast na blaženosti, avšak dokonalé a pravé blaženosti nelze v tomto životě dosáhnout“.<sup>38</sup>

V kapitole deváté *Theologia Deutsch* zmiňuje tuto fundamentální novoplatónskou myšlenku: „Má-li být člověk či duše blažená, musí být v duši samo Jedno. ... A nemůže to do duše vejít, protože to v ní už je; není to však poznáno. ... Neboť blaženost nezáleží v mnohém a

<sup>31</sup> TD, kap. 34, s. 65: *Wan got ist aller wesenden wesen und aller lebentigen leben und aller wiesen weißheit, wan alle ding haben ir wesen warlicher in got dan in yr selber und auch ir vermügen, leben und waz des ist.*

<sup>32</sup> TD, kap. 1, s. 9: *geursprungt ist ader wirt, recht als eyn glast ader eyn schein außsleust aus der sunnen adder auß eym liecht ... Was nu auß geflossen ist, das ist nit war wesen und hat kein weßen anders dan yn dem volkommen sunder es ist eynn zufall oder ein glast und ein schein.*

<sup>33</sup> Srv. Dionysios Areopagita, *De myst. theol.* 1,3; *De div. nom.* 1,2; PG 3,588: *De hac ... supersubstantiali et occulta deitate non est audendum dicere neque cogitare*; tamtéž 13,3; PG 3,981A: *neque nomen ipsius est neque sermo, sed in invis est segregatum*; tamtéž 1,5; PG 3,593C: *ipsa autem nihil, ut ab omnibus supersubstantialiter segregatum.*

<sup>34</sup> Lze říci, že novoplatónštější albertovská větev dominikánské tradice v porovnání s větví tomášovskou k této možnosti více tíhla. Jejím vrcholem je v tom směru bezpochyby Eckhart, ale i třeba relativně umírněný Tauler praví (V 11 [56,1nn]; česky: Tauler, s. 100): *Sicher er bet sú hie alzuomole wole geordent und durch wunderliche wilde wege sú gefuert und geleitet und übergefert in daz tieffe abgrunde in sich selber; waz sú do vint, daz ist über alle sinne, vernunft kan es nit erlangen, nieman mag es begriffen noch verston, es ist ein war fürsmag des ewigen lebendes.* – Z doby 14. stol. pochází též celý traktát nesoucí název *Vorsmak des ewigen lebennes* (ed. F. Pfeiffer, *Predigten und Traktate deutscher Mystiker* II, in: *Zeitschr. f. deutsche Altertum* 8/1851, s. 442–452).

<sup>35</sup> Srv. *De myst. theol.* 1,1 (PG 3,998 B).

<sup>36</sup> Srv. též TD, kap. 19, s. 41: *Wie stet es umb den menschen, der nach möglicheyt dißem waren liecht etwen nachkumpt? Ich sprich werlich: es wirt nymer recht gesagt. Warumb? der es nit ist, der kan es nit gesagen, und der es ist und weiß, der kan es auch nit gesagen. Denn wer es wissen wil, der warte, das er es werd.*

<sup>37</sup> Tauler, V 64 (351,7nn; česky: Tauler, s. 189): *‘Das ist das aller wunderlichest’, spricht bischof Albrecht, ‘das man do vindet, es ist das aller luterste und das aller sicherste und das aller unabziebelicheste und das aller ungebinderste und das unentgeltlicheste in diser gelust’. Und es ist kein widerwertikeit, wan in disem enist nit bildunge noch sinlicheit noch zitlicheit noch vergenglicheit; srv. Albert, *In Euang. secundum Lucam*, *Opera omnia* X, 22.*

<sup>38</sup> *S. th.* I-II, q. 5, a. 3co. – I podle Tomáše lze tedy „něco“ z blaženosti okusit v tomto životě, a není proto tak docela pravda, říká-li *Theologia Deutsch*, že „obvykle se říká, že ne“.

v mnohosti, nýbrž v Jednom a v jednotě.<sup>39</sup> Tato novoplatónská představa přítomnosti „božského“ elementu v duši patří k důležitým motivům celé „albertovské“ dominikánské školy a konkrétně obeznámenost s proklovským konceptem *unum in nobis* nacházíme u Bertholda a přes něj u Taulera; s těmito motivy souvisí i Eckhartova (a Bertholdova) myšlenka „božského člověka“ (*homo divinus*).<sup>40</sup> V této kapitole autor dokonce vyslovuje tezi, že „člověk musí také vědět, že věčná blaženost záleží jenom na něm a na ničem jiném“.<sup>41</sup> Což je tvrzení takřka protikladné tomu, o čem mluví zbytek knihy vyzdvihující potřebu aktivního Božího působení!

Ve 29. kapitole, kde začíná poněkud enigmatická, nicméně pozoruhodná pasáž, jíž se budeme posléze zabývat, je ovšem tato přítomnost božského elementu podle všeho omezena jen na některé z lidí: „Kde však je Bůh Bohočlověkem nebo kde žije v božském či zbožštělém člověku, náleží mu něco, co je mu vlastní a co patří jen jemu a nikoli stvořením...“

V kapitole 41. je dále vyjádřena myšlenka, podle níž „Boha nepoznává nic než Bůh“, což je zásada, kterou nacházíme jak u novoplatoniků, tak u Tomáše.<sup>42</sup>

Krom toho *Theologia Deutsch* zná i eckhartovský pojem „základu duše“, třebaže jej používá už daleko méně často a jeho původní význam je navíc do značné míry vyprázdněn.<sup>43</sup>

## Unio mystica a „svobodní duchové“

Potud tedy nejdůležitější novoplatónské motivy *Theologia Deutsch*, společně více či méně celé eckhartovské a taulerovské tradici. A. M. Haas nicméně ve své studii věnované *Theologia Deutsch* poukazuje na to, že její autor slevuje z jednoho ze základních požadavků „německé mystiky“, totiž důsledného začlenění činného života do života kontemplativního.<sup>44</sup> Haas to poznamenává k pasáži v kapitole 8., kde se v návaznosti na Augustina a Eckharta mluví o dvou očích Kristovy duše: pravém, jež stále hledělo do věčnosti, a levém, jež pohlíželo do času.<sup>45</sup> Obě Kristovy oči

<sup>39</sup> *Und sol der mensch oder seel selig seyn oder werden, so wil und muß das ein allein yn der seel seyn... Auch darff das nit yn die sel kummen, wan es bereyte dynnen ist ... Wann selickeit ligt an vil oder vilickeit, sundern an eyn und eynickeit* (TD, kap. 9, s. 21). Srv. Tauler V 60d a V 64, kde se kazatel výslovně dovolává Prokla (V 64 [350,20nn]; česky: Tauler, s. 188): *Proculus, ein heidenscher meister, nemt es ein slaf und ein stille und ein goetlich rasen und sprichet: 'uns ist ein verborgen suochen des einen, das ist verre über die vernunft und verstentnisse'. So wenne das sich die sele dar in kert, so wirt si goetlich und lebet eins goetlichen lebendes. Die wile das der mensche sus get mangelen und wirken mit disen uswendigen sinnelichen dingen, so enmag er des nit wissen, ja er enmag es nit geloven das das in im si.*

<sup>40</sup> Srv. Eckhart, *Comm. Joan.* § 390n; § 397; 119; § 223; *Parab. Gen.* §27. – Srv. L. Sturlese, „Homo divinus“, *Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg*, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984*, ed. K. Ruh, Stuttgart 1986, s. 145–162, zde s. 157.

<sup>41</sup> TD, kap. 9, s. 21: *Auch ist zu wissen, das ewige seligkeit an ym allein ligt und an nicht anders.* – Srv. Tauler, V 77 (416,27nn; česky s. 197): *Nieman ensol sich sins ewigen lebens an keinen zwiifel lassen, wanne er sol wissen und nit wenen werlichen wie ime Got inne si und wie ime zuo Gotte si.*

<sup>42</sup> Srv. *Procli Diadochi Tria opuscula*, Berlin 1960, s. 140, č. 31, ř. 6: *Omnia enim simili cognoscitur: sensibile sensu, intelligibile intellectu, unum unialit;* též *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, prop. 123 (ed. H. Boesse, Löwen 1987, s. 62): *omne quod divinum ipsum quidem propter supersubstantialem unionem indicibile est et incognoscibile omnibus secundis, a participantibus autem capibile est et cognoscibile...* Srv. k tomu Tomáš Akv., *S. contra gent.* III, cap. 51, n. 2: *Unde oportet, si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.* – Myšlenku, že stejné se poznává stejným, zmiňuje již Aristotelés ve spise *O duši* (I, 2, 404 b 17; srv. též *Met.* III, 4, 1000b), odkazuje v té věci na Empedokla (srv. B109 D-K) a Platóna; v jádru je přítomna i u Homéra (*Odysseia* 17, 218)

<sup>43</sup> Pojem „základ duše“ se jako takový objevuje jen v kap. 21 (TD, s. 44). V kap. 24 (TD, s. 52) se píše: „Kde však je Kristus a ti, kdo jej vpravdě následují, tam musí nutně být i pravá, v samém základu spočívající [doslova: ‚základní‘, *gruntlich*], duchovní pokora a duchovní chudoba“ (srv. např. Tauler, V 64 [348,30]; česky: Tauler, s. 185n: *alle die gevore selikeit die gelit an rechter gelossenheit, willeloskeit; dis wirt alles geborn us dem grunde der kleinmuetikeit*). Kap. 26 (TD, s. 54) mluví o „do samého základu sahající pokoře“ (*gruntlich demütikeit*), stejně tak kap. 33 (TD, s. 64 a nadpis, s. 5: *gruntlich, wesenlich demütikeit*). Jinde se slovo „základ“ nevyskytuje.

<sup>44</sup> A. M. Haas, „Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mystologischen Textes“, in: *Freib. Zschr. f. Phil. u. Theol.*, 25/1978, s. 335, pozn. 77.

<sup>45</sup> Srv. Eckhartovo káz. 10, Eckhart<sup>2</sup>, s. 265: „Duše má dvě oči, jedno vnitřní a jedno vnější. Vnitřní oko duše je to, které hledí do bytí a dostává své bytí bezprostředně od Boha... Vnější oko duše je to, které je obráceno ke všem

přítom dokázaly vidět *zároveň* (jak učí Tomáš<sup>46</sup>). Podle Eckharta je ovšem tato schopnost synchronní aktivity obou očí příznačná nejen pro Krista, ale může a má jí dosáhnout každý.<sup>47</sup> *Theologia Deutsch* má za to, že „tyto dvě oči člověka nemohou nikdy konat své dílo zároveň. Má-li duše pravým okem hledět do věčnosti, musí levé oko zanechat všeho svého konání a chovat se tak, jako by bylo mrtvé. A má-li levé oko konat své vnější dílo, to jest jednat v čase a zaobcházet se stvořenými věcmi, musí pravé oko přijít o svůj zrak.“<sup>48</sup> V tomto smyslu tedy *Theologia Deutsch* skutečně v něčem důležitém „slevuje“: přesněji řečeno, nehodlá připustit, že by člověk v tomto životě mohl dosáhnout takového stavu dokonalosti, nad nějž už by nebylo možno pokročit.<sup>49</sup> Vzdor tomu je spis jednou velkou výzvou a navedením k *unio mystica*, před níž se ale autor vždy obezřetně pozastavuje a neustále tento motiv zjemňuje, obkružuje a starostlivě formuje v podobě *imitatio Christi* neboli, jak říká, v podobě „Kristova života“ (*leben Christi; Christus leben*).<sup>50</sup> Tento „ústupek“ ovšem činí i Suso a Tauler; neříkají sice výslovně, pokud vím, že by obě „oči“ nemohly vidět naráz, připouštějí ale, ba zdůrazňují, že nikdo kromě Krista nemůže dosáhnout takové dokonalosti, aby toto dvojí zření mohl praktikovat neustále a v nejvyšší míře. „Božský člověk“ se u Eckhartových následovníků obecně stává ideálem, jehož lze a je záhodno *dosahovat*, nelze jej však jednou provždy *dosáhnout*.<sup>51</sup>

---

stvořením a které je obrazně a na způsob síly vnímá.“ Rozlišení je původně Augustinovo (*In Ioh.* tr. 13, c. 3; PL 35,1493): „oko tělesné“ (*oculus carneus*) zří věci tělesné, „oko vnitřní“ (*interior*) patří na Boží velikost. K „vnitřnímu oku“ a „vnějšmu oku“ srv. též Tauler V 45 (195,15nn).

<sup>46</sup> Tomáš Akvinský nemluví o dvou očích, ale o dvojím „světle“, totiž stvořeného a Božího vědění (*S. th.* III, q. 9, a. 1 ad 2). Podle *S. th.* III, q. 46, a. 7co. i v čase svého utrpení Kristova duše trpěla jen „ve svých nižších silách, které se zabývají časnými věcmi“, kdežto „vyšší rozum v Kristu netrpěl ze strany svého předmětu, totiž Boha, neboť ten nebyl Kristově duši příčinou bolesti, nýbrž potěšením a radostí“ (*in singulis viribus inferioribus animae, quae circa temporalia operantur, inveniebatur aliquid quod erat causa doloris Christi... Sed secundum hoc superior ratio non patiebatur in Christo ex parte sui obiecti, scilicet Dei*).

<sup>47</sup> Srv. k tomu např. Eckhart, *Rede der unterscheidung*, kap. 20, Eckhart<sup>2</sup>, s. 148: „Hleď, tady si musíš dávat pozor na dvojí věci, které máš, jako je měl i náš Pán. I on měl nejvyšší a nejnižší síly a ty také máš dvojí působení: jeho nejvyšší síly se radovaly z věčné blaženosti, kdežto ty nejnižší byly v tutéž hodinu v tom největším utrpení a zápase na zemi -- a jedno dílo nepřekáželo druhému v tom, oč mu šlo. Tak to také má být v tobě...“ Srv. dále následující 21. kapitulu *Rede der unterscheidung*, kde Eckhart mluví o potřebě být „i uprostřed všeho konání ... vnitřně nevázan“ a jak toho dosáhnout.

<sup>48</sup> TD, kap. 7.

<sup>49</sup> Srv. TD, kap. 10: *Wo erleuchte menschen sind mit dez waren liecht ... Darumb lassen sie alle begerung und ervelung und bebefen und lassen sich und alle dez ewigen gute. Dennoch bleibt yn yhn ein begerung, yn selbs zu einem vortgang und nehung zu dem ewigen gute, das ist : zu einer nebern bekentnuß und hitziger liebe und clarer bebeglicheit und gantzer untertenickeit und geborsams ... und furchtent alletzeit, das sie dez nit genug sein, und begerent auch aller menschen selickeit. Und dißer begerung stent sie ledig und nement sich yr nit an. ... Auch stent diße menschen yn einer freyheit, also das sie verlören haben fürcht der pein oder helle und auch hoffnung lones oder hymelreichs, sunder lebent yn lautter untertenickeit und geborsam der ewigen güte, auß freyen liebe. Das ist in Christo gewesen yn volkaumenheit und yn seynen nachvolgern, yn dem eynen mer, ynn dem andern mynder.* – Srv. též závěr knihy, kap. 56.

<sup>50</sup> „Kristův život“ je v *Theologia Deutsch* pojem poněkud ambivalentní: někdy je chápán velmi abstraktně, jen jako ilustrace novoplatónských myšlenek, jindy se zcela konkrétně váže na osobu Ježíše Krista (srv. Haas, „Die ‚Theologia Deutsch‘, Konstitution eines mystologischen Texts“, s. 340nn, pozn. 83).

<sup>51</sup> Srv. např. Susovu *Büchli der warheit*, kde „Učedník“ vede debatu s „divochem“ („svobodným duchem“) právě tímto směrem. Na tvrzení „divocha“ (*das wilde*), že „onen mistr“ (Eckhart) říká, že „blažený člověk činí všechno to, co Kristus“, Suso-učedník reaguje slovy: „to je pravda, říká [tj. Eckhart], jedině v Kristu a v žádném jiném člověku“ (*Das Buch der Wahrheit*, ed. Sturlese/Blumrich, s. 62). – Sama myšlenka jakéhosi „zbožštění“ člověka je ovšem stará a má své předkřesťanské, patristické i scholastické kořeny. Srv. Aristotelés, *Etika Nik.* VII,1,1145. Podle Boëthia, *De consol. phil.* III,12: *neminem beatum fore nisi qui pariter deus esset*. Výraz *theoides* – lat. *deiformitas* – apod. se nejednou objevuje u Dionysia Areopagity (např. *De coel. hier.* c. 5, PG 3,195 C; *De div. nom.* c. 2, § 11, PG 3,650 C; c. 5, § 8, PG 3,821 C). Tomáš Akv. (*S. th.* I, q. 12, a. 5co.) se zabývá otázkou „*Utrum intellectus creatus ad videndam Dei essentiam indigeat lumine creato*“ a říká, že osvícení blažení vidí Boha a stávají se *deiformes, idest Deo similes*. Albert Veliký přímo vyzývá, „abychom se stali bohy“ (*ut dii simus; In Euang. secundum Matthaeum, Opera omnia* VIII, 122), nicméně výraz *homo divinus* je užíván až Bertholdem z Moosburgu a hlavně Eckhartem, který se v této věci nechal snad inspirovat ve středověku známým hermetickým textem *Asclepius* (kap. 8) a Bertholdovým komentářem k Proklovi. Bula *In agro dominico* z roku 1329 odsuzuje mj. Eckhartovu tezi (č. 13): *Quidquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino*; pojem *homo divinus* se vyskytuje i v tezi 12, též odsouzené (srv. český překl. in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 316). V Eckhartově případě není ovšem jasné, zda „božským člověkem“ míní Krista, nebo toho či onoho člověka. (Srv. C. Gilly, „Die

V tomto opatrném postoji můžeme vidět reakci na odsouzení myšlenek tzv. „bratří a sester svobodného ducha“. Toto hnutí nebylo žádnou organizovanou skupinou ani sektou; jeho přesné dějinné i obsahové vymezení je vůbec problematické. Především proto, že rozdíl mezi pravými „Božími přáteli“ a „falešnými svobodnými duchy“ byly mnohdy více subjektivně pocíťované než skutečné a existence dvou v tomto smyslu zneprátených skupin je do značné míry fikcí.<sup>52</sup> Vzdor tomu je však snaha vymezit se proti – ať už skutečnému, či pomyslnému – nepříteli v díle řady autorů porýnské mystiky výrazně patrná a v díle Jana Taulera i v *Theologia Deutsch* naprosto zásadní.

Zcela všeobecně lze „svobodné duchy“ považovat za dobové hnutí myšlenkově spřízněných mužů a žen, které se nejasně vynořuje z okruhu beghardů a bekyň a tzv. „dobrovolně chudých“ (*willige arme*) na přelomu 13. a 14. století.<sup>53</sup> Patří tedy do stejné duchovní atmosféry jako žebrové řády, zrodilší se v reakci na rostoucí potřebu osobní zbožnosti, jež se nejprve manifestovala v některých heretických hnutích (valdenští, albigenští, flagelanti...), je však specifické svým novým „kacířským“ pojetím „svobody“, přesněji „svobody ducha“.<sup>54</sup>

Formálním odsouzením těchto tendencí se stala bula *Ad nostrum*, kterou roku 1317 vydal papež Jan XXII. spolu s dalšími dokumenty viennského koncilu (1311).<sup>55</sup> V následující vyhláše štrasburského biskupa Jana I. z roku 1318, která ve Štrasburku rozpoutala první vlnu mohutného pronásledování bekyň a beghardů,<sup>56</sup> se pak prvně objevuje název *liber spiritus* – „svobodný duch“.<sup>57</sup> Bula *Ad nostrum* heretické myšlenky tohoto hnutí do budoucna kodifikovala v osmi bodech:

1) Člověk je schopen dosáhnout takového stupně dokonalosti, že už nemůže hřešit a nemůže získat více Boží milosti. 2) Na tomto stupni se nemusí člověk ani postit ani modlit, neboť smyslovost je už tak podrobena duchu, že člověk může tělu dovolit, co se mu zlíbí. 3) Ti, kdož dosáhli takového „stupně dokonalosti a ducha svobody“ (*spiritus libertatis*), nejsou již nikomu vázáni poslušností, ani nepodléhají žádným církevním předpisům, neboť „kde je duch Páně, tam je svoboda“.<sup>58</sup> 4) Člověk může v tomto životě dosáhnout vrcholné blaženosti stejně jako v životě

---

Überlieferung des Asclepius im Mittelalter“, in: *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, s. 350nn; Sturlese, „Homo divinus“, s. 145–162.) Stejně tak stará je i myšlenka, že „Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem“ (srv. Athanasius, *De incarn. verbi* 45; Irenaeus, *Adv. haer.* III,16,3; Řehoř z Nazianzu, *Oratio* 30, PG 36,112; Augustinus, *Conf.* 4,12; *Serm. 13 de temp.*, PL 5, 2678 B; zvl. Maxim Vyznavač, *Ambigua*, PL 122,1208 B, lat. překl. Eriugenův).

<sup>52</sup> Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 25nn; srv. dále např. A. Patschovsky, „Freiheit der Ketzler“, in: *Die abendländische Freiheit im 10.–14. Jhdt.*, ed. J. Fried, Sigmaringen 1991, s. 274. – Jak poznamenává L. Abramowski (c.d. [pozn. 7], s. 90n), *Theologia Deutsch* není v popisu myšlenky a činů „falešných svobodných duchů“ příliš originální a obraz, jež podává, odpovídá vcelku pojetí Taulerovu – a dodejme i mnoha dalších. To jen potvrzuje, že zde máme co do činění s typizovaným obrazem „svobodného ducha“ než se zkušeností z první ruky, jehož význam to ale přirozeně nijak nezmenšuje.

<sup>53</sup> Srv. zvl. F.-J. Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“; mit besonderer Rücksicht auf den pseudoekartischen Traktat „Schwester Katrei“* (včetně edice řečeného traktátu), Frankfurt a. M.-Bern 1981, a dále A. Patschovsky, „Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jhdt.“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 30. Jg. (1974), H. 1., s. 56–198, texty od s. 126.

<sup>54</sup> Z podobně bludného pojetí svobody, podle něž člověk pohroužený do Boha stojí nad zákonem a může konat i zlo, aniž jde o hřích, jsou koncem 13. století viněni také následovníci „ducha svobody“ (*spiritus libertatis*) v řadách italských františkánů. S tímto hnutím souvisí tzv. *apostolici*, kajicné bratrstvo založené Gerardem Segarellim, jehož někteří členové posléze pronikli do Německa, kde byli ztotožňováni s beghardy. (Srv. Wehrli-Johns, *Mystik und Inquisition*, s. 227 a 232.)

<sup>55</sup> Srv. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, s. 47n.

<sup>56</sup> Připomeňme, že v letech 1313 až 1322 ve Štrasburku pobýval Eckhart jakožto generální vikář dominikánské provincie Teutonia; možná už zde se s ním seznámil Jindřich Suso, který tu v té době studoval; Jan Tauler se ve Štrasburku kolem roku 1300 narodil a v roce 1361 zde i zemřel.

<sup>57</sup> Srv. É. Mangin, *La Lettre du 13 août 1317 écrite par l'évêque de Strassbourg contre les disciples du libre esprit*, in: *Revue des sciences religieuses* 75, No 4 (2001), s. 522–538.

<sup>58</sup> Srv. 2K 3,17. Učení o ničím nespoutané svobodě duchovního člověka bylo možno opřít i o další novozákonní výroky, zejména o Pavlova slova: „zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti“ (Ř 8,2), či o výrok z Janova listu (1J 3, 9): „Kdo se narodil z Boha, nedopouští se hříchu ... ba ani nemůže hřešit, protože se narodil z Boha.“



věčném. 5) Každá rozumná bytost je sama v sobě od přirozenosti šťastna: duše nepotřebuje světlo milosti, aby se povznesla k nazírání Boha. 6) Nedokonalý má konat skutky a ctnosti, kdežto dokonalá duše se od ctností osvobodila. 7) Polibek ženy je smrtelným hříchem jen tehdy, pokud k němu nelze přirozenost; tělesný akt však není hříchem, pakliže k němu přirozenost lne, zvláště stane-li se tak při pokušení. 8) Při pozdvihování Těla Páně netřeba vstávat ani jinak prokazovat úctu, neboť by svědčilo o nedokonalosti člověka, kdyby sestoupil z výše a čistoty své kontempace a přemýšlel o mši, eucharistii a Kristově utrpení.<sup>59</sup>

Za přímý zdroj těchto tezí bývá považováno „první dílo svobodného ducha“, *Miroir des simples âmes anéanties* valonské bekyně Markéty Porete,<sup>60</sup> jejíž odsouzení a upálení roku 1310 v Paříži bylo nespíš jedním z impulsů koncilu ve Vienne.<sup>61</sup> Markétino dílo je jedním z mála autentických dokumentů, v němž máme před sebou myšlenky, později shrnuté pod hlavičkou „svobodného ducha“, z první ruky. „Vznešená duše“ (*l'âme noble*) se zříká konání ctností (kap. 6),<sup>62</sup> neboť tato znicotnělá duše (*l'âme anéantie*) se v lásce sjednotila s Bohem natolik, že se sama sobě ztratila, a vše, co nyní koná, koná skrze ni sám Bůh; ona sama nechce nic, vše v ní chce a činí Bůh (45); je proměněna v Boha (51). Stává se takto svobodnou (*franche, enfranchie*) a jako taková nemá už zapotřebí mši, kázání, postů ani modliteb a nezajímá se o peklo ani ráj (7, 49). „Dává přirozenosti vše, čeho je jí třeba, a nemá pro to výčitky svědomí“ (*donne a Nature tout ce qu'il lui fault, sans remors de conscience*; 9, 13, 17). Může si vzít, „co je nezbytné“, jestliže si toho „nezbytnost žádá“ (17).

Nutno však poznamenat, že vedle těchto takřka klasických slov, která se v polemikách proti „svobodným duchům“ objevují znovu a znovu, stojí důležité doplnění: „tato přirozenost nežádá nic, co je zapovězené“ (9). Osvobozená duše „má“ Boha, avšak jen „skrze božskou milost“ (13), „je Bohem skrze spravedlnost lásky“ (21). Ač je svátost oltářní duším velmi prospěšná (15), „znicotnělá“ duše jí nemá zapotřebí – ona sama nemá zapotřebí ničeho, vše v ní koná Bůh. Zároveň onen svrchovaný stav duše neimplikuje pýchu, nýbrž propastnou pokoru (40). Překročením ctností se tudíž nemíní jejich naprosté ignorování, nýbrž jejich zniternění, jehož dosáhne duše na patřičném stupni dokonalosti; tehdy koná ctnosti spontánně, tj. koná je Bůh skrze ni a v ní, bez její snahy a přičinění.

Nesetkáváme se zde tedy s teorií jakési duchovní či světské anarchie, s rezignací na jakýkoli řád, jež byla dávana za vinu „svobodným duchům“. Je tu nicméně velmi zdůrazněn moment svobody a osvobození, který snadno mohl být vykládán jinak. Především *dokonalost a trvalost* dosaženého „božského“ stavu (71), ono „upevnění“ (*constance*; 11) – které je později ještě jasněji a s jednoznačnějšími důsledky vysloveno v pseudo-eckhartovském dialogu *Schwester Katrei*<sup>63</sup> – nahrává tomu, vidět zde rozpor s pravověrně křesťanským chápáním *unio mystica* jako něčeho výjimečného, za života jen nedokonale a přechodně dosažitelného a především zcela závislého na Boží milosti. Pro Markétiny a později nejen její protivníky tak nebylo nijak nesnadné vyhodnotit tuto pozici jako jakýsi extrémní případ, kdy „osvobozený“ hodlá sám sebe prohlásit přímo za Boha<sup>64</sup> a jakékoli své záměry a činy za božské: takový je *in nuce* údajný postoj „svobodných duchů“.

<sup>59</sup> *Clementinae* V,3,3, in: *Corpus iuris canonici*, ed. A. Friedberg, Graz 1959, II, s. 1183.

<sup>60</sup> Lerner, *The Heresy of the Free Spirit*, s. 82n.

<sup>61</sup> P. Verdeyen, *Le procès d'inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309–1310)*, in: *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), s. 54.

<sup>62</sup> Číslo kapitol dle krit. vydání R. Guarnieri, P. Verdeyen (eds.), *Margaretæ Porete Speculum simplicium animarum*, in: *Corpus christianorum: Continatio Mediaevalis* 69, Turnhout 1986.

<sup>63</sup> Srv. F.-J. Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“*, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckartischen Traktat „*Schwester Katrei*“ (včetně edice řečeného traktátu), Frankfurt a.M.-Bern 1981. (Česky viz „Traktát ‚Sestra Katrei‘ čili ‚O duchovní dceři zpovědníkové‘. Svědectví heretického proudu v porýnské mystice pozdního středověku“, in: *Religio* 2/2003, s. 287, vybrané části přel. M. Dostál.)

<sup>64</sup> Viz slavné zvolání sestry Katrei: „Pane, radujte se se mnou, stala jsem se Bohem!“ (*herre vrewet iuch mit mir, ich bin got worden*; in: Schweitzer, *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik*).

Ve srovnání s tímto antropologickým optimismem, který je nakonec patrný i v díle Eckhartově,<sup>65</sup> je zřejmé, že *Theologia Deutsch* vidí člověka o poznání méně růžově: „celý svět je posedlý a jatý ďáblem ... lidé se více podobají ďáblu než Bohu“ (kap. 20), „všichni lidé se ohlížejí především sami na sebe“ (kap. 24), „přirozenost sama o sobě nemiluje nic než sebe“ (kap. 40), „ďábel a přirozenost jsou jedno a totéž“ (kap. 41). Podobných výroků bychom našli povíce.

Jestliže *Theologia Deutsch* zkraje rozvrhuje koncepci novoplatónského rázu, snaží se ji nyní vyvážit jinou, v níž se vztah člověka k Bohu a lidské schopnosti problematizují. Výslednou pozici svým způsobem ohlašuje 20. kapitola, kde se jasně rozlišuje mezi pravděpodobným *aktuálním* stavem věcí a tím, co je *možné*. Nejprve se tak proti zmiňované „posedlosti ďáblem“ klade posedlost Bohem:<sup>66</sup> „Kdo by byl posedlý a jatý Duchem Božím, takže by ani nevěděl, co činí, a ztratil by nad sebou vládu, kterou by převzala Boží vůle a Boží Duch, a ten by s ním a skrze něj činil, jak mu líbí, nuže, takový by byl jedním z těch lidí, o nichž svatý Pavel říká: ‚Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží, a nejsou pod zákonem‘ [Řím 8,14; Gal 5,18], a jimž Kristus pravil: ‚Nejste to vy, kdo mluvíte, ale mluví ve vás Duch vašeho Otce.‘ [Mt 10,20] *Bojím se však, že sto tisíc, ano bezpočtu je těch, kdož jsou posedlí ďáblem, kdežto Duchem Božím ani jediný.*“<sup>67</sup> Podobně znějí slova v kap. 14., kde opět spatřujeme onu opatrnost ve výrazu, ctnost, již pěstoval i Tauler či Suso: „Třebaže *dněs patrně žádný člověk není* tak naprosto a zcela v této poslušnosti tak, jako v ní byl Kristus, přesto *je možné*, aby k ní došel tak blízko, že se stane a bude nazván božským a zbožštělým.“ Následuje kapitola plná nelitostné kritiky vůči „svobodným duchům“ neboli těm, „kteří si myslí ... že už žijí v stavu, kdy ničím netrpí a ničím nejsou dotčeni ... jako by vůbec nebylo žádného stvoření“.<sup>68</sup>

## Intelekt versus vůle

Mějme tedy na paměti tento dvojitý dvojitý úhel, pod nímž *Theologia Deutsch* pohlíží na člověka, a věnujme se nyní pozorněji vztahu poznání a lásky, čili rozumu a vůle.

Stejně jako u Taulera i v *Theologia Deutsch* nacházíme určitou provázanost františkánského voluntarismu s intelektualismem tomistické, ale i albertovsko-eckhartovské formy, přičemž různé interpreti vidí její poměr jednotlivých složek velmi různě.<sup>69</sup> Už v Taulerově případě se lze ovšem častěji setkat s výzvou ke správné „vůli“ než s poukazem k „rozumu“,<sup>70</sup> a podobné výzvy lze najít i u Eckharta v jeho *Rede der unterscheidung*, z nichž autor „německé teologie“ zjevně čerpal.<sup>71</sup> Jak u

<sup>65</sup> Eckhartův optimismus je přímo programový. Eckhart nekáže o bídě padlého člověka, nýbrž o jeho vnitřní vznešenosti; nehrozí, neponižuje, ale vybízí: „Když mám kázat, mluvím vždycky o oddělenosti, o tom, že se člověk musí zbavit sám sebe a všech věcí; za druhé o tom, aby se člověk zase vrátil do toho jediného a nedílného dobra, jímž jest Bůh; za třetí, aby se každý rozpomněl na tu velkou vznešenost, kterou Bůh vložil do duše proto, aby člověk díky jí podivuhodným způsobem dospěl k Bohu; za čtvrté o dokonalé čistotě Boží přirozenosti.“ (Eckhart<sup>2</sup>, s. 207; *Predigt* 22, ed. Pfeiffer, s. 91.)

<sup>66</sup> Poznamenejme zde jen na okraj, že ačkoli se v daném kontextu objevuje poukaz ke sv. Pavlovi, můžeme snad tuto „posedlost“ chápat jako platónskou *mania* či *raptus* v tom smyslu, jak o nich v této souvislosti mluví Jan Tauler (srv. Tauler, V 64 [350,21]).

<sup>67</sup> TD, kap. 20, s. 42. – H: „...jeden jediný.“

<sup>68</sup> TD, kap. 15, s. 37.

<sup>69</sup> Jestliže se například H. Strohl domnívá, že *Theologia Deutsch* je „vigourement volontariste“ a že Boha chápe po scotistickém způsobu jako nejvyšší energii a vůli (kdežto Taulera je prý třeba považovat za dominikána, jehož zbožnost se rozvíjela na půdě tomismu), pak G. Siedel je naopak přesvědčen, že její autor patří – vzdor některým františkánským motivům – k velké rodině dominikánské spirituality, protože trvá na primátu intelektu oproti vůli. (H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paris 1962, s. 191; Siedel, *Theologia Deutsch*, s. 1.)

<sup>70</sup> Tauler rozeznává, byť ne nijak pevně, více rovin „rozumu“; viz výše, s. 10.

<sup>71</sup> Na význam Eckhartových *Rede der unterscheidung* pro *Theologia Deutsch* a tamní Eckhartův „voluntarismus“ upozorňuje Haas, „Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mystologischen Textes“. – Srv. zvl. *Theologia Deutsch*, kap. 32 a Eckhartova *Naučení*, kap. 10, in: Eckhart<sup>2</sup>, s. 132n: „Vůlí dokážu opravdu všechno... Vůle je dokonalá a správná, když se vůbec neváže k mému já, když úplně vyšla ze sebe samé, když vrostla do vůle Boží a přetvořila se v ni. A čím víc je to tak, tím správnější a pravdivější je to vůle.“ (Srv. též Tauler, V 64 [348,27nn]; česky: Tauler, s.

Taulera, tak v *Theologia Deutsch* je pak „vysoký přirozený rozum“ chápán jako možný zdroj nebezpečného klamu.<sup>72</sup> Rozumu lze jako nástroje duchovního vedení užít jen zčásti a za určitých podmínek; tím, co je v praktickém ohledu bez úskalí a neproblematické, je úsilí o sjednocení vůle individuální s vůlí Boží: to je skutečná *unio mystica*.<sup>73</sup> Sám Tauler se v posledku vyhýbá rozhodnutí, zda je „vyšší láska, anebo poznání“, a přenechává je „učencům“, maje sám dost na tom, že „zde je láska mnohem záslušnější a užitečnější než poznání“; vzdor jeho úporné snaze vyhnout se zcela pojmu „intelekt“ se však stane, že do jeho *sermones* slova o intelektuální (*vernünftig*) povaze obrazu Božího v člověku proniknou.<sup>74</sup>

Autor *Theologia Deutsch* ovšem podle všeho patřil k oněm „mistrům“, kteří mohli a měli k této otázce zaujmout jasné stanovisko. Velký francouzský *Dictionnaire de spiritualité* považuje za „nepopíratelné, že toto dílo stojí na půdě novoplatónské a tomistické mystiky dominikánů 14. století“.<sup>75</sup> Pro tomistickou mystiku je ovšem typické, že oproti mystice novoplatónsko-eckhartovské opatrněji rozlišuje a vymezuje možnosti přístupu člověka k Bohu. Tyto tradice jsou však v zásadě intelektualistické (respektive, v případě novoplatónské mystiky, též supra-intelektualistické, viz kap. I). Jestliže Tomáš svou doktrínou hodlal mimo jiné postavit hráz nebezpečným výbojům dobového radikálního aristotelismu, pak Tauler spolu s *Theologia Deutsch* čelí bezbožnému – taktéž! – racionalismu „svobodných duchů“, jejichž nauka se v řadě bodů s odsouzeným „averroismem“ stýkala.<sup>76</sup> Třebaže Tauler i *Theologia Deutsch* se Tomášovým zápasem nechávají v mnohém poučit, čerpají mimo jiné více z Augustinova novoplatonismu a zároveň s tím kladou po františkánském způsobu větší důraz na afektivní, volní aspekty než na

---

185). V *Theologia Deutsch* lze najít celou řadu míst blízkých Eckhartovým *Naučením* a dalším jeho dílům – vedle zmíněného místa srv. zvl. příměr o dvou očích duše: kap. 7 a Eckhart<sup>2</sup>, káz. 10, s. 265 a *Naučení*, Eckhart<sup>2</sup>, kap. 20, s. 148; stav bez poznání a bez lásky: kap. 5 a Eckhart<sup>2</sup>, s. 204 (srv. Tauler, V 55, s. 146); setrvání uvnitř lepší než vycházení: kap. 9 a *O odloučenosti*, Eckhart<sup>2</sup>, s. 198; učení se nějakému umění: kap. 20 a *Naučení*, Eckhart<sup>2</sup>, kap. 6, s. 129; vyjití ze sebe implikující nutně vstoupení Boha do duše: kap. 22 a *Naučení*, Eckhart<sup>2</sup>, kap. 1, s. 123; příměr o slunci, jež září bez nějakého záměru: kap. 24 a Eckhart<sup>2</sup>, káz. 13, s. 223; nemožnost být v tomto životě bez činnosti: kap. 25 a *Naučení*, Eckhart<sup>2</sup>, kap. 7, s. 131; před stvořením nebyl Bůh Bohem: kap. 29 a Eckhart<sup>2</sup>, káz. 87, s. 274; kdo se spokojí s Bohem, nalezne spokojenost ve všem: kap. 43 a *Naučení*, Eckhart<sup>2</sup>, kap. 5, s. 126; v pekle hoří vlastní vůle: kap. 47 a Eckhart, *Die deutschen Werke*, Stuttgart 1936nn (dále cit. jako „DW“), sv. 2, káz. 56, s. 88; být si jist královstvím nebeským: kap. 51 a Eckhart, *Naučení*, kap. 15 „O dvojí jistotě věčného života“. – Řada těchto myšlenek je však tak či onak zapracována v Taulerových kázáních.

<sup>72</sup> Srv. zvl. TD, kap. 18, s. 40: ...*das leben Christi aller natur, selbheit und icheit das pitterst ist ... Sich, nu ist kein leben der natur als bequem und also lustig als das frey rauchlos leben. Darumb helt sie sich an dasselb und brauchet sich yr selbs und yr selbheit und yr einiges frids und gemachs und alles des iren alda selbes. Unnd dis geschicht aller meist, da hoch naturlich vornufft ist: wan die klimmet also hoch yn yrem eigen liechte und yn yr selber, das sie selber wenet, das sie das ewig, ware liecht sey und gibt sich da für dasselb und ist betrogen an yr selber und betraugt ander mit yr...*

<sup>73</sup> Srv. TD, kap. 25, s. 53: „V čem tedy tkví toto sjednocení? V ničem jiném než v tom, že člověk vpravdě, dočista, zcela a prostě jest jedním s jednoduchou, věčnou vůlí Boží, nebo že je vůbec bez vůle, neboť stvořená vůle vplynula do vůle věčné a rozplynula se v ní a přišla vniveč, takže už zde chce a působí jen ona vůle věčná.“

<sup>74</sup> Srv. V 64 (351,3nn; česky: Tauler, s. 189): *Und als dise ding alle gestilt sint, so sicht die sele ir selbes wesen und alle krefte und bekent sich ein vernünftig bilde des us dem si geflossen ist. Dise orgen mügent von dem gesichte wol selig heissen die her in recht koment und disem mit dem edelen gemuete einvelteklich und weselich anhangent und in das versinken. 'Das ist das aller wunderlichest', spricht bischof Albrecht, 'das man do vindet, es ist das aller luterste und das aller sicherste und das aller unabzjebelicheste und das aller ungehinderste und das unenthelt licheste in diser gelust'. – Tauler zde a v následujícím textu rekapituluje Albertovu nauku o „získaném intelektu“, avšak pojem „intelekt“, *vernünftig*, nahrazuje obezřetně všude – krom uvedeného místa – zájmenem „to“.*

<sup>75</sup> Srv. *Dictionnaire de spiritualité*, sl. 462.

<sup>76</sup> Teze „Sigera z Brabantu, Boetia z Dácie a dalších“ odsouzené pařížským biskupem Tempierem roku 1277 se leckdy příliš neliší od toho, co nacházíme u amalrichánů či později u „svobodných duchů“. Na obou stranách jde v důsledku o krajní a jednostrannou racionalizaci Boha, stvořeného světa a lidského života, jež úplně potlačuje eticko-náboženský rozměr; obě strany nakonec míří k popření podstaty křesťanského učení. Přitom je ale zásadní rozdíl v tom, zda jsou příslušné „teze“ chápány jako teoretickofilosofická tvrzení (jak tomu nasvědčuje doktrína o dvojí pravdě – filosofické a náboženské), nebo jako praktický návod; čeho se odpůrci „svobodných duchů“ obávali nejvíce, bylo právě to, že jejich teze jsou formulací jejich praxe.

intelektuální nahlédnutí; ruku v ruce s tím pak jde vyzdvihování významu „následování Krista“.<sup>77</sup> Určení toho, jaký vztah zde obě mohutnosti, vůle a intelekt, zaujímají, není však snadné, mimo jiné proto, že se tu prolíná jejich dvojí aspekt: obě jsou jednak nástrojem, s jehož pomocí se člověk nejlépe obrací k Bohu a překračuje všechno světské; a jednak jsou mohutností, v níž *unio mystica* vposledku spočívá a která musí být v člověku analogická té, jež je v Bohu.

G. Siedel ve své studii za jasný důkaz dominikánské proveniencí spisku považuje myšlenku „že je i dvojí láska, pravá a falešná; každou musí *učit a vést* světlo čili poznání“,<sup>78</sup> tedy světlo „pravé“, anebo „falešné“. Z kontextu však je zřejmé, že tak jednoduchou odpověď autor nezná. Jen o něco výš totiž říká (kap. 39): „bez lásky není světlo čili poznání ničím a nic nezmuže ... vědění a poznání bez lásky nemá žádnou cenu ... Je sice pravda, že láska se musí řídit a učit poznáním; pokud ho však nenásleduje, nic z toho není. – Stejně je tomu i s Bohem a s tím, co Bohu náleží. I když toho někdo ví hodně o Bohu a o tom, co je Bohu vlastní, a domnívá se, že také ví a poznává, co Bůh je, pak schází-li mu láska, nestane se božským či zbožštělým. ... Tato *láska sjednocuje člověka s Bohem*, takže už [od něj] nebude nikdy odloučen (*dißse liebe vereyniget den menschen mit got, daß er nymer mer da von geschcheiden wirt*).“ A o pár stránek dál (konec kap. 40 a začátek kap. 41): *Dokonalé Dobro, které nazýváme Bůh, však nemůže být poznáno jinak než pravým světlem: proto také tam, kde je poznáváno a poznáno, musí být i milováno.* – Dále je třeba si všimnout této věci: Kde je v člověku pravé světlo a pravá láska, tam pravé dokonalé Dobro poznává a miluje samo sebe, a přece ne tak, že by milovalo sebe a jakožto sebe, nýbrž jako pravé a jednoduché Dobro. *Dokonalé, nakolik je samo o sobě láska*<sup>79</sup>, nemůže a nechce milovat nic než jediné a pravé Dobro.“

Zdá se tedy, že poznání hraje prim a láska se musí podřídit. To platí jak o poznání falešném, tak o poznání pravém. Zároveň se ale dozvídáme, že „láska sjednocuje člověka s Bohem“! Je tomu tedy tak, že poznání přivádí lásku před Boha, dál však musí vykročit ona sama? V *Theologia Deutsch* snad nenajdeme místo, kde by autor důraz na „vůdčí“ roli rozumu vzápětí nekompensoval tím, že vůli či lásku označí za jeho nezbytnou družku,<sup>80</sup> je-li naopak probírána vůle či láska, necítí vždy potřebu vyvážit ji podobným důrazem na rozum. To jsou pozorování jen velmi vágní, nicméně poukazují myslím k tomu, oč autorovi jde: jeho cílem je kritika *pouze přirozeně rozumového*, tedy *falešného* poznání (tj. poznání na způsob „svobodných duchů“), proti němuž klade důraz na nezastupitelnou roli lásky a vůle. Uvidíme dále, že „Frankfurt’an“ toto vše zastřešuje koncepcí, v níž falešné poznání není vlastně vůbec poznáním, poněvadž předmět poznání a lásky je různý; naopak pravé poznání, které jediné je v posledku hodno toho jména, je ve skutečnosti jednotou lásky a poznání.

Lze říci, že hlavní roli tu přitom hraje pojem „přirozenosti“, *natur*, kterou *Theologia Deutsch* ztotožňuje s „dávlem“, „Adamem“, „jástvím“, „svojností“, „svévolností“, „hříchem“ či „starým člověkem“ (kap. 34), ale též a především „falešným světlem“, které je „sama přirozenost“ a z nějž vychází „falešná, nespořádaná svoboda“ (kap. 38).<sup>81</sup> O tomto světle jsme už slyšeli; víme i to, že

<sup>77</sup> Srv. *Dictionnaire de spiritualité*, sl. 462: „la conception théologique de la Th. D. tient précisément dans le fait qu'elle présente la suite du Christe comme un effort de la volonté vers l'union mystique et cherche à le fonder sur une doctrine néoplatonicienne de l'être“. – Wentzlaff-Eggebert (*Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit*, s. 161n) vidí ve spojení tomismu a Taulera „vnitřní rozpolcenost díla“, což je názor, který nesdílím.

<sup>78</sup> TD, kap. 40, s. 79; srv. Siedel, *Theologia Deutsch*, s. 1. – Naproti tomu na vliv františkánské duchovní *praxe* poukazuje Siedel výslovně jen v souvislosti s výrokem, „že člověk nesmí nic žádat, po ničem toužit a nic chtít od Boha ani od stvoření, leda co nezbytně potřebuje, ač i to musí žádat v bázni a přijímat z milosti, a nikoli ze svého práva; svému tělu a své přirozenosti nesmí ponechat více dobra a potěšení, než je nutně třeba“ (TD, kap. 24, s. 49; srv. tamtéž, s. 14).

<sup>79</sup> H čte pouze „nakolik je samo o sobě“.

<sup>80</sup> Srv. např. TD, kap. 48, s. 92: *... bekentnus oder vernunft und wille. Und dise zwey sind mit ein ander; wa daß ein ist, da ist auch das ander ... nu ist das bekentnus und vernunft mit dem willen geschaffen und gegeben.*

<sup>81</sup> *Theologia Deutsch* několikrát pojmu *natur* užívá i zcela neutrálně, totiž ve smyslu Kristovy dvojí přirozenosti: „lidské“, již na sebe Bůh vzal (TD, kap. 3, s. 11) – leč právě bez dědičného hříchu, jímž je jinak člověk zatížen –, a „božské“ (TD, kap. 7, s. 17: *gebrauchung gotlicher natur*). Ve smyslu celku stvořené „přírody“ se *natur* objevuje pouze jednou, a to v případě citátu z Aristotela (TD, kap. 29, s. 59: *wan was nyndert zu nutz ist, das ist umb sunst und das wil gott oder die natur nit*).

podle *Theologia Deutsch* stojí proti němu světlo pravé, přičemž obě světla „vedou“ a „působí“ jim odpovídající lásku: falešnou, anebo pravou. Falešné světlo čili přirozený rozum není spolehlivým vodítkem. Každé poznání je totiž provázeno láskou, avšak poznání z falešného světla – čili ze svojnosti, neboli z „d'ábla“: „falešné světlo je d'ábel a d'ábel je falešné světlo“<sup>82</sup> – nevede k lásce k poznávanému předmětu, nýbrž k „falešné, oklamané“ lásce k tomuto poznávání a vědění samému!<sup>83</sup> „Hle, v tomto smyslu je tedy poznání,“ říká se zde dále, „které nechová lásku k tomu, co je poznáváno“ – což ovšem *neznamená*, že by bylo bez lásky! Jeho láska je však totožná se „svojností“ (*selbheit*), a tedy se sebeláskou.

Přirozené poznání není tudíž schopno poznávat Boha, neboť má vždy na mysli jen samo sebe, je spojeno se sebeláskou. Aby mohlo být toto přirozené poznávání překročeno, k tomu ovšem nevede mohutnost poznání, nýbrž lásky. Protože však láska musí být vedena nějakým světlem, tvrdí *Theologia Deutsch*, je zapotřebí jakéhosi vyššího světla, které by ji vedlo. Toto světlo je světlo „pravé“. Leč „Bůh je světlo a poznání“ (kap. 30), a tak *toto* světlo nemůže být bez dalšího Bohem: nemělo by pak smysl, aby duše byla láskou někam dál vedena, protože by už byla v cíli. Zřejmě proto je toto světlo dále rozlišeno na dvě: „Pravé světlo je světlo věčné, a to je Bůh, anebo světlo stvořené, přece však božské, jemuž se potom říká milost; to vše je pravé světlo. Světlo falešné je pak přirozenost...“<sup>84</sup> Dostáváme tak celkem trojici „světél“, která, jak se zdá, odpovídá koncepci Tomášově. Podle té existují tři roviny poznání, tři „světla“: světlo přirozené (*lumen naturale* či *intelligibile*), světlo milosti či víry (*lumen gratiae*, *lumen fidei*) a světlo slávy (*lumen gloriae*). Světlo přirozené je přirozené rozumové poznání společné všem lidem a právě v něm podle Tomáše shledávali filosofové cestu k nejvyšší blaženosti. Tato mohutnost však může být působením síly nadpřirozené povýšena na poznání víry, ozářené světlem milosti, jež se vlévá do člověka podle míry jeho připravenosti (toto poznání patří podle Tomáše ke svatému životu: *sanctorum in via*). Stejně tak „zvnějšku“ přistupuje i světlo slávy, jež završuje poznání i proměnu duše člověka,<sup>85</sup> v dokonalosti je dosažitelné jen po smrti (*perfecte non est nisi in patria*), dočasně pak ve vytržení.<sup>86</sup>

Třebaže *Theologia Deutsch* tuto distinkci zavádí pouze jakoby mimochodem a zmiňuje ji jen jedenkrát, v celkové koncepci se zdá nezbytnou. Znamená to, že láska je ke svému vyššímu, božskému cíli vedena milostí, tímto nižším „pravým světlem“. Tato láska se pak stává motivujícím, dynamickým prvkem, jenž překonává pouhé přirozené rozumové poznání. Ruku v ruce s tím jde i myšlenka, že „člověk, který vstoupil do časného života, nemá žádné vědění ani se nemůže žádného vědění dobat, jestliže prve *nevěří*. Kdo chce vědět dřív, než uvěří, ten pravého vědění nikdy nedosáhne.“<sup>87</sup> Jinými slovy: *lumen gratiae*, světlo milosti, víry, musí předcházet světlu slávy, *lumen gloriae*, nejvyššímu poznání. Láska, která toto poznání provází, je právě onou „pravou láskou“, již autor tolik vyzdvihuje a o níž, jak jsme viděli, neváhá říci, že „láska sjednocuje člověka s Bohem, takže už [od něj] nebude nikdy odloučen“.<sup>88</sup> To, oč jde „v tomto životě“, je tedy opravdu láska, potažmo vůle, nikoli (přirozený) rozum a (přirozené) poznání. Tato láska se dokonává ve „věčné lásce“ „zbožštělého člověka“, jež „miluje Boha jakožto Dobro a pro samo Dobro ... a tolik miluje pravý vznešený život, že jej už nikdy neopustí a neodvrhne“.<sup>89</sup>

<sup>82</sup> TD, kap. 41, s. 84: *dann falsch liecht das ist tenfel, und tenfel ist das liecht.*

<sup>83</sup> TD, kap. 40, s. 80: *Sich, von dißem falschen liecht und diser falsche, betrogne liebe wirt etwas bekant und nit geliebet, sunder das bekennen und wissen wirt mehr geliebet, dan das bekant wirt.*

<sup>84</sup> TD, kap. 29, s. 57: *...ist falsch liecht natur oder naturlich.*

<sup>85</sup> Přesněji intelektu: *Dicendum ergo quod ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen gloriae, confortans intellectum ad videndum Deum* (*S. th.* I, q. 12, a. 2, re.)

<sup>86</sup> Viz Tomáš Akv., *Expositio super Isaiam ad litteram*, Editio Leonina, Roma 1965, cap. 1, lec. 1. – Srv. Siedel, *Theologia Deutsch*, s. 28nn.

<sup>87</sup> TD, kap. 46, s. 90.

<sup>88</sup> TD, kap. 39, s. 78.

<sup>89</sup> TD, kap. 36, s. 68.

Je samozřejmě otázkou, jak jde představa *vlitého* světla milosti dohromady s proklovskou koncepcí *Jedna v nás*. Má snad toto vyšší světlo poznání toliko osvětlovat ono Jedno, které v nás sice je, avšak „není poznáno“? Autor *Theologia Deutsch* se sice nikde nepokouší uvést tyto dvě koncepce formálně v jednotu, nicméně lze jej snad takto interpretovat. Světlo milosti by tak dávalo vyvstat *poznání jiného řádu*, totiž nikoli „intelektuálnímu“, nýbrž „bytostnému“, *weselich*, abychom použili slov Taulerových.<sup>90</sup>

## „Ungeordnete friiheit“ versus „Christus leben“

Proto *Theologia Deutsch*, v souladu s Taulerem, věnuje takovou pozornost tématu lásky a vůle, neboť právě ty je potřebí *aktivně* směřovat: *poznání* ve světle milosti je naopak ze strany člověka *pasivitou, trpností*. Je-li ovšem poznání falešné, pak „si myslí, že je Bůh“, a přivlastňuje si to, co náleží Bohu, „ne však to, co Bohu náleží, nakolik je člověkem nebo nakolik je ve zbožštělém člověku, nýbrž přivlastňuje si to, co Bohu náleží, nakolik je Bohem bez stvoření, na věčnosti“.<sup>91</sup> člověk tedy za dobro považuje a miluje sebe sama, je ovládán „vlastní vůlí“, „svévolí“. Je-li však přítomno poznání ve světle milosti a víry, povstává láska, která nemiluje sebe, ale Boha: nikoli ovšem Boha jako nerozlišené Jedno, nýbrž jakožto Dobro. Jak ukazuje 10. kapitola, „řádný“ (*geordent*) postoj je ten, kdy si člověk nic nepřivlastňuje, ale „chce být věčnému Dobru tím, čím je člověku jeho ruka“.<sup>92</sup> Tuto „jedinou touhu“ má sice *vždy* (a není tudíž ke všemu lhostejný a netečný, jak prý tvrdí „svobodní duchové“), avšak i jí je „prost“ v tom smyslu, že si ji nepřivlastňuje, neboť ví, že ani ona nepatří jemu, nýbrž „věčnému Dobru“, kterému náleží všechno, co jest.<sup>93</sup> A takovíto lidé, praví se dále, „prodlévají ve svobodě, takže ztratili strach z utrpení i pekla, jakož i nadějí na odměnu a království nebeské“.<sup>94</sup>

Tato poslední formulace je ovšem takřka shodná s tím, co se dočítáme o myšlenkách „svobodných duchů“! Ani podle nich nemá smysl věřit ve vzkříšení, ani není žádné peklo a očistec.<sup>95</sup> Jenže, jak *Theologia Deutsch* vzápětí „svobodným duchům“ vytýká, jediné „v Kristu tomu tak bylo dokonale; v těch, kdo ho následují, je tomu v jednom více, v druhém méně“, a jinak tomu být nemůže. Rozdíl mezi těmi, „kteří jsou osvíceni pravým světlem“, a těmi druhými spočívá proto v tom, a právě to se autor snaží celým svým dílem zdůraznit, že „svobodní duchové“ nežijí v pravé poslušnosti<sup>96</sup> a v pokoře, nýbrž v nevázané svobodě neboli ve svobodě „neřádné“ – jsouce ovládání a klamáni „falešným světlem“ a žijíce ve „falešné lásce“.

Sám pojem „neřádné svobody ducha“ není nijak samozřejmý. Rozlišování mezi „řádnou“ a „neřádnou“ (*ungeordnete*) svobodou se v tomto smyslu objevuje až kolem roku 1300. Pojem „svobody ducha“ (*spiritus libertatis*) byl sám o sobě pozitivní: Augustin jej jako ducha Nového

<sup>90</sup> Výrazu *weselich* užívá Tauler poměrně často, aby tak vyjádřil nejhlubší sepětí „základu“ v člověku s Bohem. Tak v kázání V 40 (169,5nn) s odkazem k Tomášovi mluví o „bytostné odměně“ (*weselich lon*) náležející „bytostnému obratu“ (*weselich ker*), totiž „obratu k Božímu Duchu ze základu“ (*inker zu Gottes geiste us dem grunde*). V kázání V 64 (350,9nn) se o „mysli“ (*gemuet*), která je u Taulera v podstatě totožná se „základem“, říká, že „je naprosto jednoduchá, podstatná a formující“ (*gar einvaltig und weselich und formelich*) a „neustále zří a miluje a zakouší Boha bez přestání ... poznává se jako Bůh v Bohu, třebaže je stvořená“. Podobně se v kázání V 60d praví o „základu“ (*grund*), že zde je Bůh „bytostný, skutečný a vpravdě jsoucí“ (*wesentlichen und wirklich und isteklich*), že zde „působí a je a okouší tu sám sebe“ (*in dem wurket und weset Got und gebruchet sin selbes in dem*). – Srv. TD, kap. 19, s. 41.

<sup>91</sup> TD, kap. 38, s. 72: *es wenet, das es got sey, fo nympt es sich des an, daz got zu gehört: und nit des, das gottes ist, als got mensch ist oder in eim vergotten mensch, sunder es nympt sich an des, das gottes ist und ym zu gehört, als er gott ist on creatur yn ewigkeit.*

<sup>92</sup> Mandel tento výraz považuje za vystižení osobité povahy celé německé mystiky (TD, s. 28). Srv. Tomáš Akv., *S. th.* I-II, q. 21, a. 4 ad 2; srv. též biblický výraz „ruka Boží“ např. in: Nu 11,23.

<sup>93</sup> Třebaže Bůh je „světlo a poznání“, i zde platí, že toto poznání je provázeno láskou!

<sup>94</sup> TD, kap. 10, s. 23. Jak o tom svědčí následující kap. 11 a dále kap. 47 a 51, pro *Theologia Deutsch* (tak jako už pro Eckharta či Taulera) je „peklo“ a „království nebeské“ vlastně stavem duše a nelze je nijak lokalizovat.

<sup>95</sup> Srv. např. teze 40, 46, 102 a 107 in: A. Patschovsky, „Straßburger Beginnenverfolgung im 14. Jhdt.“, in: *Deutsches Archiv f. Erforsch. d. MA*, 1974, H. 1., s. 56–198.

<sup>96</sup> Srv. např. TD, kap. 14, s. 36n.

zákonu kladl proti „duchu otrockému“ (*spiritus servitutis*), jenž náleží Starému zákonu.<sup>97</sup> Zdůrazňování „*spořádané* svobody“ – které najdeme nejen v *Theologia Deutsch*, ale i u Taulera a dalších autorů 14. století<sup>98</sup> – však nyní staví znovu do popředí pojem „řádu“ (*ordo*), jenž byl právě heretiky údajně odsouván do pozadí.<sup>99</sup>

Po Eckhartovi se naproti tomu *ordenunge* stává poznávacím znamením „pravých přátel Božích“; Bohem uložený „řád“ náleží k samé podstatě věcí a nelze jej překonat. Právě *ordenlichkeit* slouží v *Theologia Deutsch* jako klíč k jasnému rozlišení duchů: tam, kde se jí nedostává, je „duchovní bohatství a pýcha“<sup>100</sup> (něco „mám“, něco „jsem“, něco „vím“), na druhé straně je pak poslušnost, pokora a „duchovní chudoba“. Ta se mimo jiné vyznačuje tím, že „člověk miluje Boha čili věčné Dobro stejně, ať se mu vede dobře nebo špatně, ať je mu sladko nebo hořko“; kteréžto téma je dále rozvíjeno ve smyslu již Taulerem tak často pojednávané „temné noci“.<sup>101</sup> Nepřekročitelným vzorem se tu stává Bohočlověk, Kristus, jehož život je pravým opakem „falešného, volného žití“.<sup>102</sup> Přestože Bůh sám „žaluje“ na to, že „lidská slepota, nedostatečnost a špatnost činí, že je nutné a být musí, co *vpravdě* nutno není a býti nemá“; totiž „řád a nařízení, zákon a přikázání“, za současného stavu světa a člověka jsou nepřekročitelné.<sup>103</sup>

Zmíněný motiv temné noci, který akcentuje pozitivní úlohu protivenství v duchovním životě člověka, zároveň poukazuje k dalšímu momentu. Jako Tauler považoval svůdnou rozkoš rozumového poznání za vyšší než všechny ostatní rozkoše světa,<sup>104</sup> tak *Theologia Deutsch* praví: „žádný život není přirozenosti tak pohodlný a milý jako volné, bezstarostné žití. Proto se ho drží a užívá si sama sebe, své svojnosti a jediného svého klidu a pokoje a vůbec všeho svého. To se

<sup>97</sup> Srv. *Sermo* 156, c. 13; PL 38,857. – Srv. A. Patschovsky, „Freiheit der Ketzer“, in: J. Fried (ed.), *Die abendländische Freiheit in 10.–14. Jhdt.*, Sigmaringen 1991, s. 267–286.

<sup>98</sup> O „nespořádané svobodě“ (*ungeordnete freiheit*) mluví Tauler např. v káz. V 11 (55,21nn; česky: Tauler, s. 100). Jindřich Suso ve své *Buechli der warheit*, ed. Sturlese, s. 58, ústy „Učedníka“ vyvrací chápání „volné svobody“ (*ledigü freiheit*) poukazem na to, že „komu schází rozlišování, tomu schází řád, a co je bez pravého řádu, to je zlé a špatné“; na otázku, co je to řád, odpovídá: „Řádným nazývám to, když v činnosti (*uswürkenne*) nezůstává nepovšimnuto nic z toho, co k věci uvnitř i navenek náleží.“ Srv. dále J. Ruysbroeck, *Vanden blinckenden steen*, kap. 4 (in: *Ruysbroec werken* III, ed. L. Reypens SJ, M. Schurmans SJ, Mechelen-Amsterdam 1934, s. 41); R. Merswin, *Das buoch von drien durchbrüchen* (in: A. Jundt, *Histoire du pantheisme populaire...*, „Appendice“, s. 230); [Pseudo-Tauler,] *Das Buch von der geistigen Armut*, kap. „Der Unterschied zwischen göttlicher Freiheit und ungeordneter Freiheit“ (překl. N. Largier, München-Zürich 1989, s. 24–29) aj.

<sup>99</sup> Pojem *ordo* je v západním myšlení velmi významný. Připomeňme v této souvislosti jen Mdr 11,21 (*omnia in mensura et numero et pondere disposita*) a na to navazující Augustinovy úvahy v *De civ. Dei* 5,11 (*deus ... a quo est omnis modus omnis species omnis ordo; a quo est mensura numerus pondus*). V *De natura boni* (kap. 3–4; PL 42,553) Augustin připisuje dobru tři vlastnosti: *modus*, *species* a *ordo*; všechno zlo pak není nic jiného než porušení této míry, vzhlednosti či řádu v přirozenosti, která je jinak ve své podstatě dobrá. V *De doctrina christiana* 1,25 mluví Augustin o „řádu lásky“ (*ordinata dilectio*; srv. Pís 2,4; srv. podobně *De civ. Dei* 15,22) – což má jistě před očima Tauler, kritizuje-li *ungeordnete minne* (V 23 [94,31]; česky: Tauler, s. 113).

<sup>100</sup> Srv. TD, kap. 23, nadpis. – Srv. 1K 8,1: *scientia inflat*.

<sup>101</sup> Srv. TD, kap. 11, s. 25: *Und wer also yn der tzeit yn die hell kumpt, der kumpt nach der tzeit yn das hymelreych und gewint sein yn der tzeit einen vorsmack, der ubertrifft allen lust und freude, die yn tzeit von zeitlichen dingen ye geward oder geworden mag. Und die weil der mensch also yn der hell ist, so mag yn niemant getrösten, weder got oder creatur.* – Srv. Tauler, V 37 (143,18nn; česky: Tauler, s. 118): *das ist minne, do man hat ein burnen in darbende und in berovbunge, in einem verlossende, das da stande ein stetes unbeweglich quelen und man dabi bestat in rechter gelassenheit, und in der quale ein versmelzen und ein verdorren in dem brande dis darbens und do in glicher gelassenheit: das ist minne und nüt als ir wenen.* – Podobně Bonaventura v *De triplici via* (2,9–11; *Fontes Christiani* 14, ed. M. Schlosser, Freiburg i. B. 1993, s. 128nn) rozlišuje šest stupňů milování Boha, přičemž pro druhý až čtvrtý stupeň je příznačná bezútěšnost milujícího, jenž nenalézá radost v ničem, leč v Bohu, kterého však dosud nenachází: prahne a lační po Bohu, vše světské se mu stává odporným. Též Richard od Sv. Viktora (*De quattuor gradibus violentae charitatis*) rozeznává lásku nepřekonatelnou (*insuperabilis*), neodlučnou (*inseparabilis*), osamělou (*singularis*) a nezkojitelnou (*insatiabilis*).

<sup>102</sup> Viz TD, kap. 16., nadpis.

<sup>103</sup> TD, kap. 24, s. 50. – Srv. TD, kap. 37, s. 69: *Man spricht und ist war: Gott ist uber und on alle weise und maß und ordnung und gibt allen dingen weiß, ordnung, maß und redlichkeit [Sap 11,20]. Das sol man also versten. Got wil das alles haben und mag es an ym selber on creatur nyt gebaben; wan in got, on creatur, ist weder ordnung oder unordnung, weiße oder unweise und der gleich: Darumb wil er es, das es gesein und geschehen sol und mag. Wan wa wort, werck und wandlung ist, da muß es geschehen einweder yn ordnung, wgeis, maß und redlichkeit, oder in unordnung. Nu ist ordenlichkeit und redlichkeit pesser und edler dan das ander.*

<sup>104</sup> Tauler, V 10 (48,24nn): *wan do ist so gros lust in der natürlichen vernunft daz aller lust der welte danider nüt enist.*

děje zvláště tam, kde je vysoký přirozený rozum. Ten ve svém vlastním světle a v sobě samém vzlétá totiž tak vysoko, až se považuje za věčné, pravé světlo a za ně se vydává, podváděje takto sám sebe i ostatní...<sup>105</sup> Oproti tomuto falešnému a klamnému životu ve falešném světle a falešné lásce stojí právě život Kristův, život pro přirozenost „nejtrpčí“ a „nejtěžší“.

„Kristův život“, život plný pokušení a útrap je pro autora nezbytnou obranou proti pýše přirozeného rozumového světla. Na rozdíl od Taulera (či později Jana od Kříže)<sup>106</sup> nevidí však *Theologia Deutsch* pozitivní hodnotu protivenství v tom, že by spolu s chvílemi božského nadšení, vytržení vytvářela jakési plodné napětí, jímž by člověk teprve dospíval k pravému poznání sebe sama a skrze ně i Boha. Ne že by snad autor možnost „božského vytržení“ neznal – věnuje mu přece celou 20. kapitolu –, ale v zásadě nespojuje obojí v jediný silný obraz tak, jak to učinil Tauler například ve svém příměru s Bohem-hospodářem a člověkem-dítkem, jež se opájí Božím sladkým vínem, než je Bůh o ně připraví a dá mu vystrízlivět, aby tak člověk poznal, kdo je a co z vlastních sil zmůže.<sup>107</sup> Zprvu se zdá, že „život Kristův“, život pod tíhou kříže je tu jakousi pojistkou proti svévolnosti svobodného ducha. Autorovo vysvětlení, proč by měl člověk takto Krista v jeho pozemském žití následovat, zní: Ani Kristus nedospěl k životu „nepohnutému“ (*unbeweglich*) a „bez utrpení“ (*unledeinlich*) dříve, než „prošel tělesnou smrtí a vytrpěl ji i vše, co k ní patřilo. Proto žádný člověk nemůže a nemá k tomu dospět, dokud je člověkem smrtelným a vystaveným utrpení. Kdyby totiž bylo nejvznešenější a nejlepší a navíc možné a žádoucí, aby k tomu člověk v tomto čase dospěl ..., pak by se tak bylo v Kristu stalo.“<sup>108</sup>

## Božství – Bůh – stvoření: rozvinutí ústřední myšlenky *Theologia Deutsch*

A přece *Theologia Deutsch* zná i jinou, hlubší a závažnější odpověď! „Kristův život“ není totiž „pro přirozenost“ těžký a trpký jen proto, že jej provázejí protivenství, vrcholící útrpnou smrtí na kříži, nýbrž – a hlavně – proto, že je to život s hluboce etickým rozměrem, prostoupený láskou k veškerenství a hlubokou pokorou, zbavený všeho sobectví, vší „svévole“; Kristus je přítom – tak jako má být i každý člověk – pouhým *Božím nástrojem* (kap. 22). Tuto myšlenku autor začíná rozvíjet otázkou v kapitole 29., na niž je odpověď v zásadě oznámena v kapitole 36., ale pokračuje ještě dál výkladem dílčích otázek s touto spojených.

Celý výklad otvírá úvaha, zdali je pravda, jak tvrdí někteří, „že člověk má a může vystoupit nad všechny ctnosti a způsoby, nad všechnen řád a příkázání, nad zákony i rozumnost, takže to pak má všechno odložit, odstranit a považovat za nicotné“.<sup>109</sup> Když podobnou myšlenku zmiňuje ve svých kázáních Tauler, ohrazuje se, že on sám prý netvrdí, že by bylo možno vystoupit nad ctnosti, neboť „nikdo nemá ani nemůže překonat ctnosti takovým způsobem, že by je už nemiloval, nepěstoval a neměl“, je-li však „v božském vytržení, necvičí se ve skutcích ctnosti ani v trpělivosti ani v milosrdenství ... Když ale přijde zase k sobě, má dál konat všechny ctnosti, jak to vyžadují okolnosti.“<sup>110</sup> I autor *Theologia Deutsch* je přesvědčen, že ctnosti takříkajíc *lže i nelže* překonat („to je i není pravda,“ říká v kap. 28). Má pro to ale docela jiné důvody.

<sup>105</sup> TD, kap. 18, s. 40 (viz pozn. 56).

<sup>106</sup> Sv. Jan od Kříže proslavil v 16. století motiv „temné noci“ duše nikoli bez znalosti tradice taulerovské (srv. A. Winklhofer, „Tauler und die spanische Mystik“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschrift zum 600. Todestag, ed. E. Filthaut, Essen 1961; R. Ricard, „L'influence des „Mystiques du nord“ sur les spirituels portugais du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963; J. Orcibal, „Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques“, in: tamtéž).

<sup>107</sup> Tauler, V 11 (56,1nn; česky: Tauler, s. 98).

<sup>108</sup> Srv. TD, kap. 27, s. 55.

<sup>109</sup> TD, kap. 28, s. 55n: *man sol und müg kommen uber all tugent und uber all weis, ordnung und gebot, gesetz und redlichkeit, alzò daz man diß alles hin legen sol und sol es auffschieben und vernichten.*

<sup>110</sup> Tauler, V 81 (432,24nn; česky: Tauler, s. 201): *Nieman en sol noch en mag über die tügende kummen, daz er ir niht ensülle minnen noch neben noch haben. Aber nu ist daz doch war, daz ein mensche von Gotte entzucket würde, al die vile in uebet er sich nüt an werken der tugende noch an gedult noch an barmeherzikeit und vil der gelich. Mer als er wider keme zuoz ime selber, so hat er alle tügende als ir zit kumment zuo wirkenne.*



Je sice pravda, tvrdí, že Kristus převyšoval křesťanský život a všechny ctnosti i způsoby, řád atd., potíž je ovšem v tom, že ďábel je převyšuje také.<sup>111</sup> Je tedy třeba vědět, *jak* nad nimi Kristus vyniká. Převyšuje je tak, že vše, co kdy vykonal či vytrpěl, „nebylo pro něj nutné, nepotřeboval to a jemu samému to nepřineslo pražádný užitek“.<sup>112</sup> Totéž platí o všech ctnostech, o veškerém řádu atd., neboť Kristus měl už v plnosti vše, čeho jimi lze dosáhnout. Takto je prý třeba chápat i slova svatého Pavla: „Ti, kdo se dají vést Duchem Božím, jsou synové Boží“ (Řím 8,14) a nejsou už podrobeni zákonu. Takoví už nepotřebují být poučovani o tom, co mají nebo nemají dělat, neboť je poučuje sám Duch Boží, který jim přikazuje dělat jen to nejlepší, a oni ho poslouchají – a v *tomto* smyslu nepotřebují žádný zákon ani přikázání, neboť božský řád promlouvá skrze ně, z jejich nitra. Neznamená to však, že by takoví lidé chtěli nebo mohli zanechat křesťanského života a odmítnout všechna přikázání, zákony, řád a podobně, natož jimi pohrdat – což, jak se mělo za to, učili „svobodní duchové“. Zde začíná vlastní obšírný výklad, v jehož základě stojí eckhartovské rozlišení „Boha“ a „božství“.<sup>113</sup> Dovolím si ocitovat delší pasáž:

„Bohu jakožto božství nenáleží ani vůle ani vědění ani projevení ani to či ono, co lze pojmenovat nebo vyslovit či pomyslit. Avšak Bohu jakožto Bohu náleží, aby sám sebe vyznával (*veriehe*), poznával, miloval a sobě samému se v sobě zjevoval, a to vše stále ještě v Bohu, všechno dosud jako jedno jediné bytí, a nikoli v působení, protože zde není stvoření, a v tomto vyznávání a zjevování vzniká rozlišení Osob. Kde však je Bůh Bohočlověkem nebo kde žije v božském či zbožštělém člověku, náleží mu něco, co je mu vlastní a co patří jen jemu a nikoli stvořením; a je [to] v něm samém bez jakéhokoli stvoření, principiálně a bytostně, nikoli však formálně či v uskutečnění; Bůh ovšem *chce*, aby to bylo konáno a uskutečňováno, neboť to je právě proto, aby se to konalo a uskutečňovalo. Jak také jinak? Kdyby to mělo ležet ladem, k čemu by to bylo? Vždyť co není k ničemu, je zbytečné, a něco takového nechce ani Bůh ani příroda. Bůh však chce, aby se to uskutečňovalo a konalo, což není arci možné bez stvoření, má-li tomu tak být. Ano, kdyby nemělo být žádné to či ono, kdyby žádné to či ono nebylo nebo kdyby nebylo žádného díla ani skutečnosti a tak dále, co a k čemu by pak byl Bůh sám? Tady je třeba se obrátit a zastavit: i kdyby po tom člověk pátral a sledoval to sebedál, nevěděl by nakonec, kde je, nebo by neznal cestu zpátky.“<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Srv. TD, kap. 38, s. 76: *Sich, wer nu on gewiße ist, der ist Christus oder teufel.*

<sup>112</sup> TD, kap. 28, s. 56.

<sup>113</sup> Rozlišení mezi „Bohem“ a „božstvím“ není ovšem až Eckhartovým dílem, byť v jeho podání nabylo nově na významu. Už podle Řehoře z Nazianzu „je pouze jediné božství (theotés) ... nerozdělené v oddělených hypostazích“, „první příčina a jediný princip“, z něž v bezčasí vzhází Trojice (srv. L. Karfíková, *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1995, s. 49n); pojem *theotés* ve smyslu prapůvodního neuchopitelného božského bytí zná i Areopagita. Mezi latiniky pojmu *deitas* jako vhodnějšího termínu namísto staršího pojmu *divinitas* užívá Augustín, Boëthius mluví o *deitas* i *divinitas*. Tomáš Akvinský užívá pojmu „božství“ pro označení božské bytnosti (*essentia divina*) na rozdíl od božských Osob (*S. th.* I, q. 39, a. 3). – Podle Hélène Merle je, krom znalostí jmenovaných zdrojů, u Eckharta zřejmá především návaznost na rozlišení *Deus/deitas* u Gilberta Porretana (v jeho interpretaci Boëthia). Merle upozorňuje na to, že ani u Eckharta, ani u Gilberta nejde o *reálnou* distinkci (jak se rozhořčeně domníval Bernard z Clairvaux), nýbrž o dialektické rozlišení *secundum modum intelligendi*. *Deitas, essentia, usia, divinitas, unitas* přitom označují totéž; Gilbert zde často užívá ablativních konstrukcí: [res] *ex qua est esse; ea Deus est; Deus est ipsa essentia...* Eckhartovo pojetí pak, tvrdí H. Merle, spájí koncepci Porretanovu s proklovským pojmem Jedna a Dionysiovým *super esse*, čímž formuje plodnou myšlenku dialektické odlišnosti *deitas* a trojičního Boha. (H. Merle, „Deitas: quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart“, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, s. 12–21.)

<sup>114</sup> TD, kap. 29, s. 58: *Got als gotheit gebört nit zu, weder wil noch wissen oder offenbaren noch diß noch das, das mann genennen mag odder sprechen oder gedencken. Aber gott als got gebört zu, das er sein selb veriehe und sich selber bekenne und liebe und sich selber ym selber offenbar in ym selber, und diß noch alles [H: + an creature; vnd diß ist] yn got, noch alles als ein wesen und nit als ein wurcken, die weil es on creatur ist, und yn dißes veriehen [H: vorgeben] rund offenbaren wirt die personlich unterscheid. Aber da got als got mensch ist [H: Aber got, als got mensch ist] oder da gott lebet in eim gotlichen oder yn eim vergotten menschen, gebort got etwas zu, das sein eigen ist und ym allein zu gebort und nit den creaturen; und ist yn ym selber on creatur, ursprunglich und wesenlich, aber nit formlich oder wurcklich; und got wil dasselb geübet haben, wan es ist darumb, das es gewurcket und geübet werden sol. Und was solt es anders? solt es müßig sein, was wer es dan nutz? [H: + Szo were eß also gut, eß were nicht vnd besser.] wan was nyndert zu nutz ist, das ist umb sunst und das wil gott ode die natur nit. Wil got nu das geübt und gewurcket han, und das mag on creatur nit geschehen, das es also seyn solle.*

Neznámý autor zde, jak vidno, sestupuje k samotným metafyzickým a teologickým základům, aby vyložil, proč Kristus a „božský a zbožštělý člověk“ neodkládají „Kristův život“, ale žijí – poněkud hrubě řečeno – „dobře“, tj. v souladu s řádem, nad nějž je Bůh sice povznesen,<sup>115</sup> ježž ale zároveň *chce*, a který tedy *má být*. Schéma postupu je zhruba následující: božství je nad dobrem i nad vším ostatním, co lze jmenovat či pomyslet (jak praví Dionysius); Bůh jakožto Bůh trojiční je však láskou, (sebe)poznáním a životem, nicméně to vše „dosud jako jedno jediné bytí, a nikoli v působení“ (*noch alles als ein wesen und nit als ein wurcken*); v Bohočlověku Kristu či ve „zbožštělém člověku“ je dále „něco“, co samotného člověka, ba stvoření vůbec přesahuje; toto božské „něco“ je ovšem v Bohu jen *in potentia*, nikoli *in actu*; protože pak podle aristotelsko-tomášovské zásady „Bůh nečiní nic nadarmo, nýbrž jedná rozumně, jedná za nějakým účelem, a podobně ani příroda nic nečiní nadarmo, neboť jedná jakoby pohybována Bohem co prvním hybatelem“,<sup>116</sup> musí být toto potenciální božské „něco“ uskutečňováno; to ale není možné bez stvoření; proto tedy Bůh *chce*, aby bylo stvoření, v němž by se toto uskutečňovalo; ba co více – a zde se celý postup vyhrocuje –, toto stvoření (tj. lidské bytosti) se zdá vlastně *nutné*, vždyť jinak by Bůh vůbec nebyl Bohem.<sup>117</sup> Autor je sice opatrnější, spíše než o nutnosti mluví o Boží „vůli“ a Božím „chtění“, jež pojem nutnosti *de facto* vylučují, a nadto poznamenává, že taková myšlenková cesta je krajně nebezpečná, nicméně jednou už ji objevil těm, kteří jeho dílo později četli.

V následující kapitole (30.) se dané téma opakuje a dále rozvíjí. Bůh je světlo a poznání, a proto musí osvětlovat a poznávat. Takovéto světlo a poznání je však v Bohu bez jakéhokoli stvoření, není zde tedy „jako nějaké [uskutečněné] dílo, nýbrž jako bytí či počátek“ (*ist nit da als ein werck, sunder als ein wesen oder ein ursprung*), jenž se uskutečňuje ve stvoření. A „kde se ve stvoření uskutečňuje toto poznání a světlo, tam i poznává a učí, čím ono samo je“ – totiž jedním jediným Dobrem (*daß einig gut*). „Čemu o něm ale učí? ... Nakolik je Bůh dobrem, poznáním a světlem, natolik je i vůlí, láskou, spravedlností a pravdou i veškerou ctností, a přece to všechno je v Bohu jediným bytím, a nic z toho nelze uskutečňovat a konat bez stvoření. ... Jestliže však toto Jedno, které je přece tím vším, vezme na sebe stvoření a zmocní se ho, přizpůsobí si je a uschopní, takže se v něm pak poznává [jako] ve svém vlastním, nuže, nakolik je toto Jedno vůlí a láskou, poučuje se o sobě samém, nakolik je světlem a poznáním, a nechce už nic než Jedno, jímž samo jest.“<sup>118</sup>

Je tomu snad tedy tak, že Bůh podle *Theologia Deutsch* sám sebe plně poznává skrze „stvoření“, tedy přesněji skrze člověka? Zdá se, že na tuto otázku lze odpovědět kladně, pokud toto „poznání“ chápeme jako nedílný intelektuálně-volní pohyb, v němž se nepojmenovatelné,

---

*Ja solte weder dis noch das sein, oder were diß noch das, oder wer kein werck oder wurcklichkeit oder der gleich, was wer oder solt got auch selber, oder was wer er? [H: + Ader waß were es? Ader weß got were er?] Man muß hie umbkeren und beleibe: man mocht dißem also vebrr nachvolgen und nach kriechen, man weßt nit, wa man were oder wa man wider auß kriechen solt. – Jde zřejmě o ozvuk dobové polemiky svázané opět se „svobodnými duchy“. Ti byli za tvrzení: *deus sit formaliter omne quod est* pronásledování štrasburským biskupem Janem I. roku 1318. Tato panteistická myšlenka přitom byla spojena s údajným názorem Amalricha z Bène, že Bůh je *esse formale* stvořených věcí. V zásadě jde o určitou interpretaci jednoho problematického Areopagitova výroku v *De coelestis hierarchia* (*esse omnium est super esse deitas*), jehož výklad představoval ve 13. století dosti významné téma a k němuž se vyjadřovali mnozí myslitelé. Tomáš Akvinský kupř. píše (*S. th. I, q. 3, a. 8, co.*): *Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum. Et haec dicitur fuisse opinio Almarianorum*, a tento názor sám vyvrací již ve svém raném spise *De ente et essentia* i později. Též Eckhart, který se s problémem „formálního bytí“ mohl setkat při odsouzení myšlenek Markéty Porete, na více místech tuto nauku odmítá. Např. v komentáři k Exodu tvrdí (LW II, n. 175, s. 151,9–16): *omnia, quae apud nos sunt in rebus, sunt in ipsis formaliter. In deo autem nequaquam formaliter, sed virtute, propter quod ipsum non informant. Apprehendere igitur ista vel dicere de deo falsum est et incongruum*. Přesto však je posléze kupř. Eckhartovo ústřední učení o vztahu spravedlivého a spravedlnosti jedním z teologů při procesu s Eckhartem vyvraceno poukazem na 26. kapitolu *Summa contra gentiles*, „*Quod deus non est esse formale omnium*“ (Srv. výklad Wehrli-Johns, „Mystik und Inquisition...“, zvl. s. 233, 241, 249–251.)*

<sup>115</sup> Srv. výše pozn. 89.

<sup>116</sup> Tomáš Akvinský, *In De caelo et mundo I*, lect. 8, n. 14; srv. *De potentia* q. 3, a. 7, arg. 1.

<sup>117</sup> Srv. TD, kap. 35, s. 67: *So nu dis gescheben mag in got on creatur, so muß es gescheben, da got mensch ist, oder in eim vergotten menschen...*

<sup>118</sup> TD, kap. 30, s. 60: *und ist doch alles ein wesen in got, und es mag keines nymer gewurcket oder geübt werden on creature ...Aber wa diß eine, daß doch dis all ist, eyn creatur an sich nympt und yr geweltig ist und ym da zu füget und daugt [H: duncket], das es sich seines eigens da bekennen mag, sich, als es dan ein will und liebe ist, so wirt er [i.e. got] gelert von ym selber in dem, ale es ein liecht und bekenntnis ist.*

nepostizitelné božství poznává jako Bůh a Dobro, ba mohli bychom říci, kde se jimi v tomto smyslu vůbec *stává*: vždyť teprve skrze stvoření se Bůh může rmoutit nad zlem, tj. nad hříchem;<sup>119</sup> teprve „kde je v člověku pravé světlo a pravá láska, tam pravé dokonalé Dobro poznává a miluje samo sebe“;<sup>120</sup> a toto spojení božského a stvořeného, toto „Jedno, v němž Bůh se spájí s člověkem, je zproštěno a zbaveno sebe sama, všech a všeho, a je jen kvůli Bohu, a ne kvůli člověku a stvořením“.<sup>121</sup> Autor zde na první pohled hovoří o Bohočlověku Kristu, nicméně v celé kapitole pojednává o „cestách ke Kristovu životu“ a podotýká, že jedině tam, kde všechno „já“, „mně“, „moje“ atp. ustoupilo, jen „zde je pravý Kristus a jinak nikde“! Můžeme si tudíž opět položit otázku: Odmítá skutečně *Theologia Deutsch* myšlenku *unio mystica*? Je orgánem *plného* Božího (sebe)poznání Kristus, či *kterýkoli* „zbožštělý člověk“?

„Poznání“, o němž se zde mluví, není poznáním teoretickým, není „nazíráním“: vychází z toho, že stvoření, v němž se akt poznání odehrává, je proměňováno, „přízpůsobováno a uschopňováno“ Bohem. Tato proměna zpětně zaručuje, že výsledné poznání nebude ve světle „klamném“, jen „přirozeně rozumovém“, nýbrž ve světle božském, ve světle milosti. *Pravé* poznání není než sebepoznáváním Boha skrze stvoření, jehož nutnou podmínkou je hluboká proměna tohoto stvoření (již si „falešné“, pouze rozumové poznání jen mylně nárokuje, neboť poznání Boha zahrnuje lásku k Bohu, přesněji: Boží poznání je i Boží láska; srv. kap. 38): když „tvor nebo člověk opustí toto své vlastní a svou svojnost a vystoupí ze sebe, tehdy vstoupí dovnitř Bůh s tím, co je jemu vlastní, se svou svojností“.<sup>122</sup> *Takové* poznání ovšem nepoznává Boha jakožto nerozlišené božství – toho je právě schopno i „falešné“, jen „přirozené“ poznání! –, nýbrž poznává Boha jakožto Dobro: je to poznání, které, jak autor zevrubně ukazuje v dalších kapitolách, s sebou nese *lásku* k veškerenstvu, nejhlubší pokoru, duchovní chudobu a vědomí toho, že „stvoření jakožto stvoření ... nemá na nic právo a nikdo mu nic nedluží, ani Bůh ani žádný tvor“.<sup>123</sup> Proto se také kapitoly 39 a 40 věnují otázce, zdali je možné poznání bez lásky, a dávají na ni negativní odpověď; proto je nejvyšší metou člověka v tomto životě „pozemský život Kristův“, nikoli jeho (nade vše povznesený) život po Vzkříšení (jak se opět prý domnívají „falešní svobodní duchové“).

Jestliže tedy *Theologia Deutsch* říká, že „ďábel a přirozenost jsou jedno a totéž“,<sup>124</sup> neznamena to samozřejmě, že by tím dehonestovala stvoření, stvořenou *přírodu*. Právě naopak: „žádný tvor není proti Bohu a netrápí jej a nepůsobí mu mrzutost tím, že je a žije, něco ví a dovede ... Neboť Bůh je bytostně a od počátku tím vším. Bůh je totiž bytím všeho jsoucího, životem všeho živoucího a věděním všeho vědoucího...“<sup>125</sup> Tato v jádru novoplatónská představa, obsahující již zmiňované oblíbené dionysiovské dictum „německé mystiky“, vylučuje, že by Bůh, který „viděl, že všechno, co učinil, je velmi dobré“ (Gn 1,31), mohl stvořit něco zlého, něco sobě protivného – v tomto smyslu také všechno, co jest, je „řád ... nádvoří či předměstí království nebeského“.<sup>126</sup> Jediným, co se Bohu protiví, je tudíž podle *Theologia Deutsch*, stejně jako už podle Augustina, *hřích*,

<sup>119</sup> TD, kap. 22, s. 46: *Und seit denn gott alda der selb mensch ist, so ist er auch empfindlich und erkentlich liebs und leids und des gleich...*; srv. TD, kap. 35, s. 68 a kap. 56.

<sup>120</sup> TD, kap. 41, s. 81.

<sup>121</sup> TD, kap. 22, s. 46: *das ein, da gott und mensch vereyniget sind, an sich selber und an all und alles ledig steet und ist, das ist gottes halben und nit des menschen oder der creaturen halben.*

<sup>122</sup> TD, kap. 22, s. 46. – Srv. Eckhart, „Naučení“, kap. 1, Eckhart<sup>2</sup>, s. 123: „Kde člověk v poslušnosti vyjde ze svého já a zbaví se svého, tam musí v tomtéž okamžiku nutně vejít Bůh.“ – Je zajímavé, že autor *Theologia Deutsch* na tomto místě jedinkrát užívá výrazu „svojnost“ (*selbheit*) nikoli v negativním smyslu, jak je pro německou mystiku vůbec typické, nýbrž v neutrálním smyslu „vlastnosti“ či „osobitosti“; nezvyklé použití přimělo např. H. Büttnera k pochybné emendaci na „Seligkeit“ – „blaženost“ (*Eine deutsche Theologie...*, ed. a přel. H. Büttner, Jena 1907). Srv. však např. podobný Susův výraz *selbsheit der ge'tlichen persone* (*Das Buch der Wahrheit*, ed. Sturlese/Blumrich, kap. 6, s. 28).

<sup>123</sup> TD, kap. 33, s. 64: *creatur als creatur von irselben nichtz wirdig ist oder zu nichte recht hat und ir niemant schuldig ist...*

<sup>124</sup> TD, kap. 41, s. 85: *Darumb ist der teufel und natur eins.*

<sup>125</sup> TD, kap. 34, s. 65.

<sup>126</sup> TD, kap. 47, s. 91: *das paradys sey ein vorpurch oder ein vorstat des hymelreichs. Also ist alles, das da ist, wol ein vorstat des enigen oder der ewigkeit ... Wan die creaturen sind ein weisunge und ein weg zu got und zu der ewigkeit.*

tedy „že stvoření chce něco jiného než Bůh a že chce proti Bohu“.<sup>127</sup> Hřích Boha „trápí a rmoutí“. Nikoli však Boha jakožto nade vše povznesené božství, nýbrž Boha jakožto Bohočlověka.<sup>128</sup>

## Stvoření, zlo a „věčná vůle“

V této souvislosti se nabízí ještě jedna otázka: proč vůbec Bůh v zahradě Eden stvořil onen zapovězený strom, to jest „vlastní vůli“, je-li mu tak protivný?<sup>129</sup> Autor nejprve tuto otázku odmítá jako „dábelskou“ zvědavost, jež je sama překážkou pravého poznání, neboť v základě této touhy poznat Boží tajemství je jen pýcha. Následuje však odpověď, která je nejen zajímavější, ale především lépe odpovídá povaze celého autorova zpytování. Nejprve je načrtnut její rámec: Tím nejvznešenějším v celém tvorstvu je poznání (rozum) a vůle, které jdou vždy ruku v ruce a činí člověka člověkem. Kdyby jich nebylo, „Bůh by nikde nedostával to svoje a jeho vlastnost ... by nebyla uskutečněna, jak tomu má být a jak náleží k dokonalosti“. Poznání má přitom jak vůli, tak samo sebe poučovat o tom, že ani poznání ani vůle nejsou jen samy pro sebe, nýbrž patří tomu, z čeho pocházejí a čemu se mají zase odevzdat. Na druhou stranu činitelem tohoto „odevzdání“ není poznání, nýbrž vůle, potažmo láska. Poznání samo o sobě není schopno dosáhnout svého nejzazšího cíle, Boha; tím, co je k němu jedině přivádí a co jedině umožňuje *pravé* poznání (na rozdíl od poznání *falešného*), je láskou prostoupená, Bohu odevzdaná vůle.<sup>130</sup>

V následující kapitole (49.) se tedy pozornost obrací k vůli a celý spis v jistém smyslu vrcholí. Pro její důležitost uveďme delší výňatek:

„Věčná vůle, která má svůj počátek a své bytí v Bohu a je prosta všeho díla a působení, tato vůle je v člověku a ve stvoření působící a chtějící: vůli totiž náleží chtít, to je jí vlastní. Co jiného by už měla dělat? Kdyby neměla co činit, byla by k ničemu.<sup>131</sup> To se však nemůže dít bez stvoření. A proto stvoření má být a Bůh je chce proto, aby v něm tato vůle, která v Bohu žádného díla nemá a mít nemůže, nalezla své vlastní dílo a působení. Proto ona vůle ve stvoření, která se nazývá stvořená, je právě tak Boží jako vůle věčná, a nepatří tvorům. Protože však Bůh bez stvoření nemůže nic skutečně chtít a působit a svou vůli ničím pohybovat, chce tak činit ve stvořeních a s nimi. Proto tím, kdo má touto vůlí chtít, není stvoření; touto vůlí, která je v člověku, a přece patří Bohu, má a chce skutečně působit jedině Bůh. Kdyby tomu tak bylo ryze a dokonale nebo kdyby byl člověk, v němž by tomu takto bylo, pak by tu už nechtěl člověk, nýbrž Bůh, a vůle by nebyla vůle vlastní, nýbrž chtěla by jen to, co chce vůle Boží. Chtěl by tu Bůh, a ne člověk, a vůle by byla zajedno s vůlí věčnou, s níž by splynula. – V takovém člověku by byla a trvala radost i strast, blaho i bolest a podobně. Pokud totiž vůle skutečně chce, potud je i radost a strast: když se věci mají tak, jak vůle chce, je to radost; je-li tomu jinak, je to strast. A tahle radost a strast nepatří člověku, nýbrž Bohu: neboť komu náleží vůle, tomu náleží i radost a strast. Tato vůle však není vůlí člověka, nýbrž Boha, a proto i radost a strast jsou Boží; třebaže se tu neželí ničeho než toho, co je proti Bohu. Proto tu není ani žádné jiné radosti než radosti z Boha a z toho, co je Boží a Bohu náleží. A jako je tomu s vůlí, právě tak je tomu i s poznáním, rozumem, schopnostmi, láskou a vším, co jen je v člověku: to všechno náleží Bohu, nikoli člověku. Kde by se pak stalo, že by vůle byla takto odevzdána Bohu, tam by bylo všechno ostatní opuštěno, Bůh by dostal vše, co mu náleží, a vůle by už nebyla vůlí vlastní. Hle, Bůh tedy stvořil vůli, avšak ne k tomu, aby byla vůlí vlastní!“<sup>132</sup>

<sup>127</sup> TD, kap. 34, s. 66.

<sup>128</sup> TD, kap. 35, s. 66n.

<sup>129</sup> TD, kap. 48, s. 91.

<sup>130</sup> Srv. TD, kap. 25, s. 53: *Was ist nu die einigung? ... das der geschafften wille geflossen sey yn den ewigen willen und daryn versmeltzet sey und zu nichte worden, also das der ewig will alleyn daselbst wolle, thun und laß.*

<sup>131</sup> Srv. TD, kap. 51, s. 95: *der wil ... hat ... sein eigen werck, das ist wollen.*

<sup>132</sup> TD, kap. 49, s. 92nn: *Der ewig will, der in got ursprunglich und wesenlich ist und on alle werck und wurcklichkeit, deshalb will ist in dem menschen oder in der creatur wurcklich und wollende: wan dem willen gebort zu und ist sein eigen, das er wollen sol. Was solt er*

To je tedy stav, který je žádoucí, u něhož mělo zůstat. Bůh *chtěl*, aby jej každý tvor *svobodně* poznával a miloval. Pravda, došlo tu k „pohromě a špatnosti“ (*der schad und das unrecht*)<sup>133</sup>, totiž k „přivlastnění“ (*annemen*) původně Boží vůle, ale Bůh nemohl než toto riziko podstoupit: „Kdyby ve stvoření nebyl rozum a vůle, Bůh by byl a zůstal vpravdě nepoznán a nemilován, nechválen a neuctíván, a všechna stvoření by neměla žádnou cenu a byla by Bohu k ničemu. – Hle, to je odpověď na onu otázku!“<sup>134</sup> Právě poznání je podle *Theologia Deutsch* vlastně možné jen tehdy, spájí-li se s láskou, která je, dalo by se říci, „vysvobozuje“ z pouhé přirozenosti. Nemohl tedy Bůh tvory *přinutit*, aby jej milovali? Podle *Theologia Deutsch* nikoli. Neboť kdo si vůli „přivlastňuje a bere jí její vznešenou svobodu a svobodnou vznešenost a její svobodnou povahu, ten činí bezprávi. To činí ďábel a Adam“<sup>135</sup> – nikoli však Bůh, který „nikoho nenutí násilím k tomu, aby něco dělal nebo nedělal, nýbrž každého nechává, aby činil podle své vůle, ať věci dobré či zlé, a proti nikomu se nestaví“.<sup>136</sup> Kdyby připravil vůli o její svobodu, kdyby jí chtěl lásku vnutit, vůli by v samé její podstatě zničil, neboť by přišla o svou „vznešenou svobodu“, která je jejím bytostným určením: „nic není svobodnější než svobodná vůle“.<sup>137</sup>

Tou nejsvobodnější bytostí je však zajisté Bůh. Je tedy Bůh v základě „svobodná vůle“, jak později řekne Jacob Böhme? V této podobě tento výrok v *Theologia Deutsch* nenajdeme. Svrchu byla řeč o „věčné vůli“, ta však není Bůh, nýbrž „má svůj počátek a své bytí v Bohu“. Podobně neurčitý je v tomto směru výrok v kap. 42: „Je tedy něco, co by bylo proti Bohu a pravému Dobru? Říká se, že ne, a tak ani nic není bez Boha, krom toho, když se chce něco jiného, než co chce *věčná vůle*; chtít něco jiného, než co chce *věčná vůle*, to je proti *věčné vůli*.<sup>138</sup> *Věčná vůle* však chce, aby nebylo chtěno a milováno nic než pravé Dobro.“<sup>139</sup> Ani zde není výslovně položeno rovnítko mezi Boha a „věčnou vůli“, natož aby byla vůle ztotožněná s božstvím Bohu předřazena.

Bůh je „světlo a poznání“ (*licht und bekenntnuß*),<sup>140</sup> praví autor ve shodě s (dominikánskou) tradicí tam, kde se zabývá gnoseologickými otázkami, v nichž koncipuje teoretickou možnost poznání Boha. V praktickém ohledu však ani člověka ani Boha nepojímá jako poznání, nýbrž předně jako vůli. A protože obezřetně praktický ohled je tím, co do značné míry určovalo nejen *Theologia Deutsch*, nýbrž v podstatě poeckhartovskou tradici jako takovou, stupňuje se i celkový její

---

*anders? Er wer anders vergebens, solt er kein werck haben. Und dis mag on creatur nit geschehen. Darumb sol creatur sein und gott will sie haben, dass diser will sein eigen werck dar yn hab und wurck, der in got on werck ist und sein muß. Darumb der wil in der creature, den man einen geschaffen willen heist, der ist also wol gottes als der ewig wil, und nit der creaturen. Und wan nu got on creatur wurcklich und beweglich nit gewollen mag, darumb wil er es thun in und mit den creaturen. Darumb solt die creatur mit dez selben willen nit wollen, sunder got solt und wolt wollen wurcklich mit dez willen, der in dem menschen ist und doch gottes ist. Und wa das lauterlich und gantzlich were oder in welchem menschen, da wurd gewolt nit von dem menschen, sunder von got, und da wer der will nit eigen wil, und da wurd auch nit anders gewolt dan als got will. Wan got wolte selber da und nit der mensch, und da were der wil eins mit dem ewigen willen und wer da in geflossen. – Und yn dem menschen were und belib lieb und leid, wol und wee und des gleich. Wan da der will wilcklich wil, da ist lieb oder leid: wan ist es als der wille wil, so ist es lieb, und was anders ist, dan der wille wil, das ist leid. Und diß lieb und leid ist nit des menschen, sunder gottes; wan wes der wille ist, des ist auch lieb und leid. Nu ist der wil nit des menschen, sunder gottes, darumb ist das lieb und leid auch sein, und da wirt nit geclaget dan allein das widder got ist. So wirt auch kein freude da dan allein von gotte und von dem, das gottes ist und im zu gehört. Als es nu umb des willen ist, also ist es auch umb bekenntnus, vernunft, vermügen, liebe, und was in dem menschen ist, das ist alles gottes und nit des menschen. Und wa das geschebe, das dervil also got gar gelassen wer, da wurd das ander alzu mal gelassen und bekeme got alles des seinen unnd der will wer nit eigen wille. Sich, also hat got willen geschaffen, aber nit, das er eigen sol sein.*

<sup>133</sup> TD, kap. 50, s. 94.

<sup>134</sup> Tamtéž.

<sup>135</sup> Tamtéž, s. 94n.

<sup>136</sup> TD, kap. 31, s. 63: *Auch ist gottes eigenschaft, daz er niemant zwingt mit gewalt, zu thun oder zu lassen, sunder er laßt einen jeglichen menschen tun und lassen nach seinem willen, es sey gut oder böß, und wil niemant widerstan.*

<sup>137</sup> Srv. TD, kap. 50, s. 94: *Nu ist unter aller freyheit nichtz also frey als der will, und wer den eigen macht und leßt yn nit an seiner edlen freyheit und in seinem freyem adel und in seiner freyen art, der thut unrecht.*

<sup>138</sup> TD, kap. 42, s. 85. – Podle novoplatónsko-augustinského pojetí vlastně ani samo zlo *není* proti Bohu-Dobru, je jen naprostým nedostatkem bytí, tedy Boha, a proto je „nejsoucí“ (srv. Plótinus, *Enn.* 1,8,3). V tomto smyslu pak Augustin říká, že jediným hříchem (či zlem) je „odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty“ (*Conf.* 7,16).

<sup>139</sup> Srv. dále TD, kap. 47, s. 90n: *einfeltig ewig wille.*

<sup>140</sup> TD, kap. 30, s. 60.

voluntaristický ráz – v případě „Frankfurt’ana“ podle všeho do té míry, že tento koncept získává nakonec i ontologicky vrch.

## Theologia Deutsch, voluntarismus a nominalismus 14. století

*Theologia Deutsch* spadá v jistém ohledu do přelomové doby v dějinách křesťanského myšlení. Právě ve 14. století se objevuje snaha oddělovat teologii od mystiky jakožto vědění od prožitku: dochází ke zrození „experientialismu“, jenž nahradil stávající intelektualismus a souvisí s „voluntaristickým obratem“ a nominalismem.<sup>141</sup>

Tento obrat je, jak známo, spjat s krizí vztahů mezi teologií a filosofií, k níž došlo koncem 13. století. U její kolébky stál prudký rozvoj aristotelských studií na fakultách svobodných umění, jenž vyvrcholil radikálním aristotelismem, tu a tam hraničícím s ateismem a materialismem,<sup>142</sup> a posléze již zmiňovaným odsouzením 219 aristotelských tezí roku 1277. Z Aristotela vycházející filosofická pozice pojímala svět jako věčný, Boha i člověka podrobovala nutnosti a na základě toho, jakož i koncepcí jediného intelektu ve všech lidech, zbavovala člověka zodpovědnosti za hřích. Dominantními kritiky takového postoje se stali mimo jiné františkánští myslitelé, u nichž se v době mezi Bonaventurou a vystoupením Jana Dunse Scota zformovalo nové pojetí individua, založené na radikálně novém zhodnocení *vůle* a ideálu *svobody*.<sup>143</sup> Tato proměna se přitom dotýká koncepce jak člověka, tak Boha a opírá se o Augustinovu teorii milosti.<sup>144</sup>

Tak Duns Scotus proti aristotelské koncepci Boha-intelektu vyzdvihl především myšlenku naprosté Boží svobody a svrchovanosti Boží vůle, která není v ničem vázána žádným racionálním předpisem, přičemž obdobnou svobodu připisoval i vůli člověka.<sup>145</sup> Nad teoretizující filosofií kladl teologii jakožto vědu po výtce praktickou.<sup>146</sup> S novou silou se u něj, jako později u Ockhama, vynořuje problém poznání. To musí v posledku spočívat nikoli na abstrakci a opětné syntéze prvků, nýbrž na intelektuálním nahlédnutí, na intuitivním poznání. Takové poznání chápe svůj konkrétní, jednotlivý předmět přímo jako existující a přítomný. Reálná je tak podle Dunse Scota nikoli obecnina, nýbrž individuum.<sup>147</sup>

V řadě směrů podobná je koncepce Viléma Ockhama, myslitele považovaného za otce „nominalismu“, jenž – slovy Kurta Flasche – formuloval standard racionality, koncepci skutečnosti a zkušenosti individuality a svobody, jež odpovídaly celkovému vývoji kolem roku 1320.<sup>148</sup> U Ockhama, stejně jako u Dunse Scota, je patrný důraz na praktickou povahu teologie. Ockham vyzdvihuje motiv Boží všemohoucnosti. Podobně jako Scotus požaduje, aby poznání bylo v posledku zakotveno v přímém poznání věci (*notitia intuitiva*). Co tomuto principu

---

<sup>141</sup> D. Turner (*The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1998 [1995<sup>1</sup>]), který je autorem této teze a jenž se ve své podnětné knize zabývá vývojem pojmu „mystiky“ v křesťanské tradici a sleduje jeho proměny, bohužel nevěnuje *Theologia Deutsch* ani okrajovou pozornost, třebaže zkoumá právě ty motivy a proměny, o nichž *Theologia Deutsch*, jak se domnívám, namnoze svědčí. – A. M. Haas („Die ‚Theologia Deutsch‘. Konstitution eines mystologischen Textes“, s. 343, pozn. 94 a 345, pozn. 106) ve své již zmiňované důkladné studii vyzdvihuje některé nominalistické rysy *Theologia Deutsch* a odkazuje k několika pracím věnovaným „nominalistické mystice“ obecně.

<sup>142</sup> Srv. např. O. Pluta, „Materialismus im Mittelalter“, in: *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, s. 134–145.

<sup>143</sup> K následujícímu viz G. Mensching, „Absoluter Wille versus reflexive Vernunft. Zur theologischen Anthropologie der mittleren Franziskanerschule“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 93–103.

<sup>144</sup> Tamtéž, s. 97.

<sup>145</sup> *Necessitas naturalis non stat cum libertate. ... Quia natura et voluntas sunt principia activa habentia oppositum modum principiandi, ergo cum modo principiandi voluntatis non stat modus principiandi naturae. Sed voluntas libere vult finem, ergo non potest necessitate naturali velle finem nec per consequens aliquo modo necessario (Ordinatio., lib. I, dist. I, q. 2, 3, 15, in: Johannes Duns Scotus, Über die Erkennbarkeit Gottes, lat.-dtsch., eds. H. Kraml, G. Leibhold, V. Richter, Hamburg 2000, s. 54).*

<sup>146</sup> *Fides non est habitus speculativus nec credere est actus speculativus nec visio sequens credere est visio speculativa, sed practica (Ordinatio., prol., q. 3, 26, 11, in: s. 42).*

<sup>147</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 497.

<sup>148</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 502; srv. podobně P. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004, s. 328.

neodpovídá, nelze v přísném slova smyslu vědět. Ockham takto aplikací původně aristotelské myšlenky, že všechno poznání začíná u smyslů, zaútočil vlastně proti tradiční nauce o idejích. I pro něj je skutečné to, co je individuální.<sup>149</sup> Substance neznámá nic jiného než právě individualitu. V popředí se tak ve všech směrech (filosofickém, náboženském, politickém...) ocitá individuum, nikoli obecina. Celá oblast idejí jde v Ockhamově koncepci stranou: ideje jsou v Bohu jen jako odraz stvořených věcí, a tudíž jsou vlastně ve vztahu mezi světem a Bohem zbytečné.<sup>150</sup> „Tyto nové postoje měly pro středověkou filosofii osudové následky. Vskutku pravým *ens reale* jsou jen jednotliviny (*individua*), neboť obecné ztrácí svou opodstatněnost.“<sup>151</sup> Mezi Stvořitelem a stvořením tak Ockham, dvě stě let před reformací, otevírá přímý, bezprostřední vztah.<sup>152</sup>

S teorií poznání proniklo do sporu tomistů s františkány také významné téma sebepoznání duše. Zatímco Tomáš podmiňoval sebereflexi duše jejím vztahem k vnějším předmětům, to jest její intelektivní činností, předpokládali františkáni bezprostřední sebepoznání, které je naopak podmínkou poznání vnějších věcí<sup>153</sup> (v tomto smyslu se ovšem v zásadě shodují kupříkladu s dominikány Dietrichem z Freibergu či Eckhartem<sup>154</sup>). U františkánů se tento sebevztah duše spojuje s motivem *reflexivity vūle*. Jestliže podle Tomáše spočívá blaženost jakožto poslední cíl člověka v poznání Boha, které je vedeno intelektem, za nímž následuje vůle, a stejný primát intelektu oproti vůli platí i pro Boha,<sup>155</sup> pak františkán Matouš z Akvasparty už v druhé půli 13. století tvrdí, že „blaženost je aktem vůle, ne nakolik je toužením, nýbrž nakolik je milováním, dokonalým lnutím a spočíváním“, intelekt „nenásleduje ani nechápe cíl bez vůle... Cíl totiž přináší dokonalé spočinutí, jež není možné bez aktu vůle“.<sup>156</sup> V autonomní vůli se zakládá možnost svobodného příklonu k Bohu stejně jako odvrácení od něj – hříchu. Intelektuální poznání závisí naopak na vnějších předmětech, které jsou, jakožto předměty „přírody“, jednoznačně a nutně určeny, čímž je poznamenáno i jimi zprostředkované sebepoznání intelektu. Intelekt je pouhým heteronomně podmíněným rádcem vůle, která se k sobě samé obrací v bezprostřední reflexi a stává se tak autonomním konstituentem specificky lidské subjektivity, osoby. Toto založení svobody je františkánskou odpovědí na závažný problém odpovědnosti za hřích a posmrtné odměny či trestu, jež vyostřily koncepce radikálních aristoteliků a který je důležitým pilířem debaty o vztahu intelektu a vůle. Tato teorie autonomní svobodné vůle spolu s gnoseologií zdůrazňující roli individua zároveň implikuje pojem jedince stojícího před Bohem, který bude tak důležitý v lutherské reformaci.<sup>157</sup>

Jak tyto jen v obrysech naznačené myšlenky souvisí s koncepcemi *Theologia Deutsch*? Předně bychom mohli hledat podobnost v naléhavé tematizaci svobody a v pochopení vztahu rozumu či intelektu a vůle. Důležitou analogii však můžeme objevit i v koncepci individua a jeho vztahu

<sup>149</sup> Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter*, s. 506 a 510.

<sup>150</sup> *In I Sent.*, I, d. 35, q. 5: *Idea non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tamquam quaedam cognita ab ipso...* (Cit. dle: Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 323.)

<sup>151</sup> Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 325.

<sup>152</sup> K souvislosti Lutherovy reformace a Ockhamova myšlení srv. Heiko A. Oberman, *Luther*, New York 1992, s. 120, 169n a zvl. týž, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Michigan 1992 a A. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 2004.

<sup>153</sup> Srv. Mensching, „Absoluter Wille versus reflexive Vernunft...“, s. 98n.

<sup>154</sup> Srv. B. Mojsisch, „Einleitung“, in: Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, ed. B. Mojsisch, Hamburg 1980, s. XXIIIn, a týž, „Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: *Abendländische Mystik im Mittelalter*, ed. K. Ruh, Stuttgart 1986, s. 136.

<sup>155</sup> *Summa contra gentiles* lib. 3, cap. 25, n. 11; 16: *Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum ... velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendum Deum per intellectum substantialiter, et non in actu voluntatis.* – *Summa contra gentiles* lib. 1, cap. 74, n. 2: *Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia ... Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.*

<sup>156</sup> *Quaestiones de anima beata*, in: *Questiones disp. de anima separata, de anima beata de ieiunio et de legibus*, Quaracchi 1959, s. 316n: *beatitudo est actus voluntatis, non quae est desiderare, sed qui est amare, perfecte inhaerere et quietari ... intellectus non assequitur nec comprehendit finem sine voluntate ... Finis enim importat perfectam quietationem, quae non est sine actu voluntatis.* (Cit. dle: Mensching, „Absoluter Wille versus reflexive Vernunft...“, s. 100.)

<sup>157</sup> Mensching, „Absoluter Wille versus reflexive Vernunft...“, s. 101n.

k Bohu. Třebaže *Theologia Deutsch* považuje *natur* za cosi ďábelského, z dalšího je zřejmé, že jde vlastně o určitý aspekt stvořeného, o jakýsi akcident, který nebrání tomu, aby individua jako taková byla hodnocena pozitivně. Právě naopak, zhodnocení individuality je svým způsobem nominalismu blízké a *Theologia Deutsch* přijímá namnoze i voluntaristickou koncepci Boha. Mluví o „věčné Boží vůli“, jejímž bytostným určením je činnost, která je zase možná jen tehdy, má-li nějaký objekt jakožto cíl svého směřování a podmínku své aktualizace. Vůle, která nic nechce, je jen *in potentia*. Uskutečnění této vůle není ovšem podle autora možné v oblasti idejí, nýbrž ve stvořeném světě. Ten proto nabývá výsostného smyslu, a to nikoli jako celek, nýbrž právě jako soubor individuí, mezi nimiž vynikají lidské bytosti, v nichž jedině může božská vůle dojít svého naplnění a dokonání. Tehdy totiž, jestliže se člověk ze své svobodné vůle sjednocuje s vůlí Boží a obrací se k dobru neboli k Bohu jako ke svému počátku.

V novoplatónské (plótinovské) tradici je reflexivní pohyb vycházející z Jedna (*moné – proodos – epístrofé*) určen samovolnou emanací Jedna, která se vždy jakousi nutnou vnitřní touhou obrací ke svému počátku, v jehož nahlížení vzniká nejprve hypostaze intelektu (*nús*), z níž opět samovolným překypováním a reflexivním pohybem povstává hypostaze duše (*psyché*), přičemž míra nahlížení a reflektování prvotního Jedna je čím dál tím nižší, až na konci celého sestupného pohybu leží negativní a temná látka (*hylé*). Je zřejmé, že původně jde o dokonalou plnost, která svým „překypováním“ nic nezískává, stejně jako že nehmotné ideje mají více reality než hmotná jsoouca, která jsou od svého zdroje více vzdálena.

Přijetím voluntaristicko-nominalistického konceptu spolu s eckhartovskou distinkcí Boha a božství je však v *Theologia Deutsch* připravena půda docela jinak. Vztah mezi božstvím a Bohem není v tomto ohledu obsáhleji tematizován, přestože samo rozlišení je, jak jsme viděli, pro autora zcela zásadní. Zato spis věnuje mimořádný zájem vztahu Boha a stvořeného světa, v menší míře pak vztahu božství a stvořeného světa. Zatímco druhá z relací je vyřízena odkazem na vcelku tradiční koncepcí, poměr mezi stvořením a Bohem stojí v popředí zájmu. Bůh je, tváří v tvář problematickým koncepcím „svobodných duchů“, které autor vyvrací, chápán v první řadě s ohledem na svou *vůli* (jakkoli není s vůlí přímo ztotožněn; viz výše). Na tuto vůli je pak aplikován koncept reflexivního pohybu: ten však nemůže být vlastně charakterizován jako nazírání (leďa snad jako ona *visio practica*, již zmiňuje Duns Scotus), nýbrž spíše jako *chtění*. Vůle se aktualizuje zaměřením k nějakému předmětu; protože však tato vycházející vůle jaksi rozdává svým „předmětům“ sebe samu, podobně jako v novoplatónském schématu Jedno samo sebe rozdělí v pohybu reflexivního nahlížení, nemohou být těmito předměty inteligibilní ideje, nýbrž bytosti rovněž obdařené vůlí. Tím, co si „Bůh přeje“, jsou stvořené bytosti, jejichž účel ovšem nespočívá v nich samých, nýbrž v Bohu, k němuž mají být obráceny. Je-li tato konverze dokonalá, obrací se božská vůle skrze stvořené bytosti k sobě samé. Přitom povstává láska k Bohu jakožto pravému Dobru (nikoli intelektuální nahlížení Boha jako nade vše povneseného absolutna, božství!), která se rodí ze ztotožnění vůle Boží a vůle lidské naplňujíc tak reflexivní směřování Boží vůle k sobě samé.<sup>158</sup> Protože Bůh, který není milován a láskyplně poznáván, není vůbec Bohem (nýbrž přinejlepším holým božstvím),<sup>159</sup> je takto stvoření vtaženo do dramatu samotného Božího bytí. Jinak a vyhoceně bychom řekli, že Bůh stvořené bytosti potřebuje ke své aktualizaci, ke svému uskutečnění a završení. Autor *Theologia Deutsch* samozřejmě takto ostré formulace nepoužil, už proto, že v jeho voluntarismem proniknutém konceptu Boha nelze mluvit o nutnosti, nýbrž jedině o Boží vůli: Bůh nic *nepotřebuje*, nýbrž *chce*.

Můžeme zajisté celou koncepcí interpretovat opatrněji, toliko jako vypjaté nebo ne docela obezřetně vyřčené teze, které se nicméně v jádru a co do intencí autora shodují s tradicí.<sup>160</sup> Stejně lze ale *Theologia Deutsch* číst nejen v duchu nominalistického zdůraznění individua a v podstatě odstranění idejí v Bohu, nýbrž v tom smyslu, že tuto myšlenku navíc otevírá představě Boha – arci „Frankfurt’anem“ obezřetně vymezeného proti božství –, který svou plnou skutečnost

<sup>158</sup> Srv. TD, kap. 49, s. 92n, viz pozn. 132.

<sup>159</sup> Srv. TD, kap. 29, s. 58 a výklad výše.

<sup>160</sup> Tak Siedel, viz výše.



nachází jen v individuu, v jednotlivém člověku. To je jistě motiv, s nímž se u Jana Taulera nesetkáme.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> Příležitostně se ovšem objevují jednotlivé podobné formulace u Eckharta (srv. např. kázání „o chudobě ducha“, Eckhart<sup>2</sup>, zvl. s. 277: „A kdybych nebyl já, nebyl by ani Bůh: že Bůh je Bohem, toho příčinou jsem já, kdybych nebyl já, nebyl by Bůh Bohem.“), který v různých směrech navazoval na Eriugenu, jenž předložil osobitou koncepci vztahu Boha k jeho stvoření. Z nominalistických myslitelů se takto úzkému vztahu jednotlivin a Boha zřejmě nejvíc přiblížil Mikuláš z Autrecourtu, byť z jiných východisek (srv. Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění*, s. 356).

### III. Luther, Theologia Deutsch a spor o Taulera v 16. století

#### Historický úvod

Předchozí kapitoly se věnovaly myšlenkovému světu Jana Taulera a *Theologia Deutsch*. Cílem této kapitoly je naznačit další vývoj této tradice v 16. století, kdy byla v podstatě znovuobjevena.<sup>1</sup> Tuto linii můžeme *cum grano salis* souhrnně označit za „taulerovskou“, neboť přes určité rozdíly a myšlenkové posuny, jimž jsme se podrobněji věnovali, jde o duchovní proud, který byl vnímán víceméně jako jednotný.<sup>2</sup>

Taulerovo dílo vyšlo poprvé tiskem v Lipsku roku 1498. Inkunábule obsahovala 84 kázání, z toho tři Eckhartova.<sup>3</sup> Zde také poprvé vychází později hojně čtený (apokryfní) *Příběh o Taulerově obrácení* (tzv. *Meisterbuch*). Roku 1508 následovalo obsahově totožné vydání augšpurské, které se záhy dostalo do rukou Martinu Lutherovi, na nějž Tauler hluboce zapůsobil a jenž o něco později sám vydává „výťah z Taulera“, *Theologia Deutsch*. V roce 1521 vychází Tauler znovu, tentokrát v Basileji. Celkový počet kázání a drobných traktátů a fragmentů se rozrostl o dalších zhruba čtyřicet, přičemž šlo opět o díla nejen Taulerova, nýbrž i jeho dominikánských spolubratrů – Eckhart je autorem celé třetiny kázání<sup>4</sup> O tom, že čtenářů nebyl nedostatek, svědčí fakt, že další dvě vydání následovala hned vzápětí, v letech 1522 a 1523; basilejské vydání z roku 1522 přitom obsahuje řadu pozoruhodných marginálií vydavatele, které se snaží podtrhnout jednoznačnou Taulerovu příslušnost k reformaci.<sup>5</sup> O dvacet let později, roku 1543, se vydání Taulerova díla v Kolíně nad Rýnem zhostil „Petrus Noviomagus“, což není nikdo jiný než pozdější blízký spolupracovník Ignáce z Loyoly Petr Canisius, mimo jiné zakladatel jezuitské koleje v pražském Klementinu.

Petr Canisius, tehdy teprve dvaadvacetiletý a dosud váhající, zda vstoupit ke kartuziánům či do právě založeného Tovaryšstva Ježíšova, přitom texty nejen vydal, nýbrž přistoupil k jejich edici „kritičtějším“ způsobem. Stará vydání považoval za porušená a nevěrohodná, nadto svévolně zkracovaná či naopak doplňovaná, pročež se rozhodl sáhnout k rukopisům, jež v Kolíně našel<sup>6</sup>; sám však zacházel s texty namnoze stejně a nejinak než ostatní si je dotvářel podle svých představ.<sup>7</sup> K dosud vydaným kázáním přidal Canisius dalších 25, takže jejich počet vzrostl zhruba na 150. Vzdor tomu, že od roku 1518 se proti Taulerovi ozývaly kritické hlasy, zjevně v souvislosti s vystoupením Martina Luthera, jenž se kazatele dovolával a svým příkladem strhl mnohé proreformně laděné duchy, Canisius byl přesvědčen, že má před sebou drahocenný „poklad“ sepsaný „svatým doktorem“, jenž svou srozumitelností předčí všechny před ním. Je-li pak někde cosi temného, je to prý vinou zapisovačů, kteří věc znejasnili, navíc srovnáním několika míst se prý i tato temnota začasté prosvětlí.<sup>8</sup> Není bez zajímavosti, že když Canisius vyzdvihuje „mnohé vnitřní lidi a přátele Boží“, kteří kdysi žili „v Německu a zejména v Kolíně“,

<sup>1</sup> Např. podle W. Zellera („Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 311) je „mystická renesance 16. století“ v podstatě „novým zamyšlením“ (Rückbesinnung) nad Taulerem, přičemž svůj význam mají ještě *Theologia Deutsch* a *Následování Krista*; srv. též S. Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, in: *Valentin Weigel. Ausgewählte Werke*, ed. S. Wollgast, Berlin 1977, s. 89.

<sup>2</sup> K této tradici srv. M. Žemla, M. Dostál, „Život a dílo Jana Taulera“, kap. 3 „Taulerovo dědictví“, in: Jan Tauler, *Propast k propasti volá. / Kázání /*, Praha 2003, s. 60–76.

<sup>3</sup> Srv. L. Gnädinger, *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993, s. 413n, pozn. 7.

<sup>4</sup> Srv. W. Zeller, „Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, in: *Zeitschr. f. Kirchengesch.* 57 (1938), H. 3/4, s. 311.

<sup>5</sup> Srv. W. Zeller, „Der Baseler Taulerdruck von 1522 und die Reformation“, in: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, sv. I, ed. B. Jaspert, Marburg 1971, s. 32–38. – Viz níže, s. 132.

<sup>6</sup> *Des erleuchten D. Johannis Tauleri von eym waren Euangelischen leben goettliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien alles eym kostpar Seelenschatz*, Kolín n.R. 1543, „Vorred“, s. i.

<sup>7</sup> Srv. Gnädinger, *Johannes Tauler*, s. 418.

<sup>8</sup> *Des erleuchten D. Johannis Tauleri...*, s. ii.

jmenuje mimo jiné také Eckharta.<sup>9</sup> Svým vydáním tak chtěl Petr Canisius vzít v ochranu nejen Taulera, nýbrž usiloval proti postupující reformaci nabídnout to nejlepší z celé duchovní tradice německého Porýní.

Předmluvu ke své edici Taulera končí „apoštol Německa“ přáním, aby dílo bylo vbrzku přeloženo do latiny. To se mu již záhy vyplnilo. Pět let nato, roku 1548, vyšlo jeho vydání latinsky v překladu kolínského kartuziána Vavřince (Laurentia) Suria (který přeložil rovněž dílo Susovo a Ruysbroeckovo), navíc doplněno dalšími texty. Summa summarum: oproti zhruba 80 kázáním, jež se dnes považují za pravá, tvořilo nyní celek 153 kázání, 29 dopisů, deset apokryfních spisků a traktát *De X caecitatibus et XIV amoris radicibus* („O deseti slepotách a čtrnácti kořenech lásky“), který později proslul pod názvem *Medulla animae* („Jádro duše“) či *Divinae institutiones*, resp. *Institutiones Taulerianae*); krom toho vydal v téže roce Surius pseudo-taulerovský spis *Exercitia D. T. piissima super vitam et passionem Christi* („Doktora Taulera zbožná rozjímání nad Kristovým životem a utrpením“).<sup>10</sup> To vše mělo nyní v latinském převodu otevřené dveře do celého vzdělaného světa. – A Tauler byl opět horlivě čten. Další latinské vydání spatřilo světlo světa už roku 1552. Z latinské verze záhy vznikaly překlady do většiny evropských jazyků, včetně němčiny. Heslem vydavatelů přitom bylo „každému jeho Taulera“: brzy existovala vydání v protestantském duchu (1565, 1588, 1593 atd.), katolicky laděná (1660, 1663, 1720 atd.) i nadkonfesní či „ekumenická“ (např. 1613).<sup>11</sup> – Právě nadkonfesní charakter řady Taulerových kázání, jejichž tématem nebyly teologické problémy, nýbrž prohloubení duchovního života, tuto interpretaci a nezřídka i záměrnou desinterpretaci umožňoval. Canisius, hnán mladickým zápalem pro věc, chtěl svým vydáním osvědčit Taulerovu pravověrnost, pročež některé, v jeho očích nebezpečné, výroky poněkud modifikoval v katolickém smyslu. Naproti tomu přímo ve Wittenberku, baště protestantismu, vychází roku 1584 konfesně vyhraněný soubor „teologie Bernarda a Taulera, mnichů nadaných i v oněch dobách temného papežství jedinečným a mocným duchem“. Pozdější protestantské vydání z roku 1691 pak kupříkladu ve své předmluvě říká: „svatý Tauler“ hlásal fundamentum evangelické teologie, tj. Ježíše Krista; protože však žil „v čase nejtemnějšího papežství a k tomu mnišským životem“, bylo jeho učení překryto scholastikou a „znečištěno papeženeckým učením o člověku“, pročež je bylo zapotřebí očistit – tedy vynechat celé dvě kapitoly a i jinde leccos „zmírnit a přeložit v souladu s Písmem“, nebo zkrátka opět vypustit.<sup>12</sup> Vydání Taulera tak byla od samého počátku, a čím dál tím více, spíše tendenčními kompendii „taulerovské“ spirituality než kritickými edicemi.

Samostatnou kapitolu představují pseudo-taulerovské spisy. Kromě již řečených *Institucí* čili *Medulla animae* – které například ještě roku 1822 vydal Nikolaus Casseder v silně romantizujícím a sentimentalizujícím převodu z latinského Suriova textu a doplnil je duchovními listy Jana od Kříže –, je třeba zmínit *Buch der geistlichen Armut* čili *Johann Taulers Nachfolgung des Armen Leben Christi* („Kniha duchovní chudoby čili Jana Taulera následování chudobného života Kristova“), vydanou poprvé roku 1621 protestantským kolektorem mystických děl Danielem Sudermannem (1550 – po 1631).<sup>13</sup>

Do široké rodiny taulerovské zbožnosti patří však i *Theologia Deutsch*, třebaže přímo s díly Taulerovými vycházela jen výjimečně.<sup>14</sup> Lutherovo částečné vydání roku 1516 a kompletní roku

<sup>9</sup> *Des erleuchten D. Johannis Tauleri...*, s. iii.

<sup>10</sup> Gnädinger, *Johannes Tauler*, s. 419.

<sup>11</sup> Tamtéž, s. 420.

<sup>12</sup> *Geistreiche Betrachtungen über das Leben und Leyden unseres Erlösers Jesu Christi*, Hamburg 1691, „Vorrede“, s. 2<sup>v</sup>n, 4<sup>v</sup>.

<sup>13</sup> Poznamenejme, že schwenckfeldián Sudermann si byl dobře vědom nevalné úrovně taulerovských tisků a sám se jal v době rušení klášterů zachraňovat rukopisné kodexy s jeho kázáními. Jak říká: „Ačkoli skoro všechna tato kázání vyšla tiskem, je přece jen třeba ty původní, rukopisné knihy chovat ve veliké úctě, neboť v těch tištěných byla mnohá důležitá místa kvůli nevzdělanému, prostému lidu raději vypuštěna, poněvadž by všemu nemohl rozumět a nepochopil by to...“ (cit. dle Gnädinger, *Johannes Tauler*, s. 25n).

<sup>14</sup> Např. roku 1621 vyšla *Theologia Deutsch* v Hamburku spolu s Kempenského knihou *Následování Krista* jako přívarček k Taulerovým kázáním (srv. *Theologia Deutsch*, ed. H. Mandel, „Einleitung“, s. VI). – Již od druhého Lutherova vydání *Theologia Deutsch* bylo ovšem sotva možno soudit, že by Tauler mohl být autorem této knihy, neboť ve 12. kapitole se zde jmenovitě odkazuje k jeho myšlenkám („Tauler praví: Jsou v tomto čase lidé, kteří příliš brzy dávají výhost

1518 jí zajistilo nesmírnou popularitu. Už v polovině 16. století vznikly její překlady do francouzštiny a latiny – a jejich vydání se v následujících letech vícekrát opakovalo.<sup>15</sup> Jen do poloviny 19. století vyšla *Theologia Deutsch* celkem více než stokrát.

Vzdor pozitivnímu přijetí, jehož se *Theologia Deutsch* a Taulerovi dostalo v protestantství, byla i na katolické straně celá řada osobností, jež ve skvělém kazateli Janu Taulerovi nalézaly to nejlepší z křesťanské víry. Tím, co k němu obracelo pohledy katolické duchovnosti právě a zejména v napjaté době 16. století, nebyla hluboká spekulace, nýbrž míra osobního zaujetí a hluboké porozumění otázkám duchovního života. Díky nim Tauler dosáhl věhlasu, který pronikl daleko za hranice německých zemí. Na jedné straně tak byla Taulerova spiritualita již roku 1518 odsouzena teologem Melchiorem Canem, roku 1580 byl Tauler zapovězen mezi jezuitu a o něco později u belgických kapucínů; toto zavržení byl však jen přechodný jev, který v této době postihl i Susa, Ruysbroeck, Lulla, Gertrudu z Helfty či Mechthildu z Magdeburku<sup>16</sup> (mimo jiné byla v témže roce dána na index *latinská* verze *Theologia Germanica*, již se ovšem jen o pár desítek let dříve dostalo uznání od inkvizitorů, kteří její obsah zkoumali).<sup>17</sup> Na straně druhé ale v téže době vydává Taulerovo dílo pozdější jezuita Canisius, kartuzián Surius je překládá do latiny a benediktinský opat Ludovico Blosius doplňuje latinské vydání v letech 1552/3 apologií Taulera, jež usilovala dokázat jeho pravověrnost a ochránit jej před výpady Johannese Ecka, známého protivníka Lutherova a muže, jenž Taulera v očích katolíků dostatečně kompromitoval, jakkoli *in concreto* neuvedl žádný jeho blud.<sup>18</sup>

To však není zdaleka všechno. Podívejme se do Itálie: nejprve benátský tisk Suriovy latinské edice, poté tři italská vydání pseudo-taulerovských *Meditationes*, dvě vydání Taulerova *Života* a *Institucí* (obojí samozřejmě pseudotauleriána) ve Florencii, totéž vydání o něco později (1618) v Neapoli atd.<sup>19</sup> Dominikán Sixtus Senensis ve svém slavném uvedení do Bible *Bibliotheca sancta* (Benátky 1566nn) velebí Taulerova kázání, jež jsou podle něj dílem „podivuhodného ducha“ (*sermones admirabili spiritu editi*).<sup>20</sup> Jiný z bratří kazatelů, svou svatostí proslulý Ignazio Del Nente, řadí „blaženého“ Taulera mezi „extatiky z božské Panny“ (*domini ecstatici e Vergine divinissime*). Svatý Robert Bellarmin pak ve svém díle *De scriptoribus ecclesiasticis* (Řím 1613) označuje Taulera za „skvělého a vysoce zbožného kazatele“ (*concionator insignis et piissimus*) a chválí Blosiovu apologii Taulera – tu mohl ostatně číst i v benátském vydání z roku 1571.<sup>21</sup> Stejně tak se Taulera dovolával zakladatel kongregace bosých kleriků čili pasionistů sv. Pavel od Kříže (1694–1775), který u německého kazatele našel prý zvláště mnoho světla a nových podnětů pro vysokou cestu duchovního života. – To vše i v Itálii doprovázeno na druhé straně vlnami zneuznání Taulera koncem 16. století a ve století 17.<sup>22</sup>

---

obrazům, dříve než je od nich odpoutá pravda.“). V neúplném prvním Lutherově vydání z r. 1516 zde však stálo pouze „jeden učitel“, takže bylo možno pomýšlet na Taulerovo autorství. Uvedená myšlenka se vyskytuje v Taulerově kázání V 40 (167,6–16). Büttner (s. 96n) nicméně považuje za jejího skutečného původce Eckharta, jehož jméno nemohlo být v té době uvedeno. Podobnou myšlenku lze ovšem najít také u Ruysbroecka v samém závěru jeho knihy *Vanden blinckenden steen*: „Proto jsou klamáni všichni, kdož se domnívají, že nazírají [Boha], a přitom nezřízeně (*onordelije*) milují, konají nebo vlastní něco stvořeného; ti, kdož se domnívají, že už okoušejí [Boha], dříve než jsou zbaveni obrazů (*onghebeelt zjin*), anebo spočinou, dříve než okusí. Ti všichni jsou klamáni...“ (*Ruysbroec werken* III, ed. L. Reypens SJ, M. Schurmans SJ, Mechelen-Amsterdam 1934, s. 41).

<sup>15</sup> Srv. Mandel, „Einleitung“, s. V nn. – Mezi pozdější vydavatele *Theologia Deutsch* patří i autor slavného *Čtyřech knih o pravém křesťanství* J. Arndt, otec pietismu P. J. Spener či protestantský mystik a obdivovatel Böhma P. Poiret, který *Theologia Deutsch* vydal hned dvakrát, v letech 1676 a 1707 (srv. *Dictionnaire de spiritualité*, sv. XV, sl. 463).

<sup>16</sup> Srv. Gnädinger, *Johannes Tauler*, s. 418 a Bizet, „Tauler auteur mystique?“, s. 176.

<sup>17</sup> Srv. Siedel, *Theologia Deutsch*, s. 6n.

<sup>18</sup> Srv. A. M. Haas, *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Suse*, Freiburg i.d. Schweiz 1971, s. 85, pozn. 26.

<sup>19</sup> Srv. P. Angelus M. Waltz, O.P., „Tauler im italienischen Sprachraum“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, ed. E. Filthaut, O.P., Essen 1961, s. 373nn, 377.

<sup>20</sup> Tamtéž, s. 376.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 377.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 382nn.

Taulerův hlas však zněl nejen v Itálii, ale ještě dál, v dalších románských zemích – ve Španělsku a v Portugalsku.<sup>23</sup> Souvislost taulerovské spirituality či porýnské mystiky s proslulým fenoménem španělské mystiky stojí jistě za pozornost. Uvedení porýnské mystiky do Španělska napomohlo jeho sjednocení s Nizozemím pod vládou Karla V. Již v první půli 16. století se tak Španělsko seznamovalo s Tomášem Kempenským, Susem, Ruysbroeckem a dalšími. Zřejmě poprvé se Tauler objevuje u Petra z Alcantary kolem roku 1533. Skutečný vpád Taulera – či lépe řečeno spirituality „taulerovského“ typu – do Španěl však nastal až Suriovým latinským překladem. Latinské vydání se v zemi rychle rozšířilo a překladatele za ně odměnil slušným obnosem sám král Filip II. Zvláštní pozornosti se těšily již zmíněné pseudo-taulerovské *Institutiones*, které byly zakrátko, roku 1551, přeloženy do španělštiny, aby o pouhých osm let později byly inkvizicí zakázány v souvislosti s šířícím se hnutím *alumbrados* neboli *illuminados*, tj. „osvícených“. Ti – podobní v tom „svobodným duchům“ v Porýní – hlásali možnost bezprostředního patření na Boha již v tomto životě, myšlenku přímého Božího vedení a inspirace, jež nepotřebuje duchovního vedení a knih, a museli posléze čelit nařčení z falešného kvietismu a pasivismu. Tento duchovní směr, jehož kořeny tkví v německé mystice, pak sám inicioval rozvoj mystiky španělské.<sup>24</sup> Pod vlivem polemiky s *alumbrados* byl k Taulerovu dílu veden mimo jiné – a především – velký španělský mystik svatý Jan od Kříže. Třebaže Taulera nikde nezmiňuje výslovně, existuje řada míst, v nichž lze velmi pravděpodobně odhalit skryté citáty ze Suriova vydání, třebaže nikdy doslovné.<sup>25</sup> Čtenáři alespoň zběžně obeznámenému s dílem Jana Taulera a sv. Jana od Kříže ostatně snad ani nemůže nebýt nápadná blízkost některých témat, motivů a myšlenkových cest. Sama slavná temná noc duše! Jen namátkou srovnáme třeba onu pasáž, kde Tauler líčí, kterak Bůh svým přátelům dává okusit opojného vína, aby je vzápětí vrhl to temnoty pokušení a zkoušek, s Janovými slovy o Bohu, jenž ty, co k němu kráčí, vychovává tím, „že je odstaví od prsu radovánek a pochutnání v čirých vyprahlostech a propastných temnotách (*tinieblas inferiores*)“.<sup>26</sup> Srovnáme Taulerova kázání s Janovými slovy o zapírání vlastní vůle, o lídech, kteří si jen myslí *svého* Boha, o kontemplaci, jež není než „skryté, pokojné a milostné vltí Boha ..., je-li mu dán prostor“<sup>27</sup>, o prahnutí po Bohu, které je tak veliké, že „touto žízni vysychají kosti a uvádá přirozenost“<sup>28</sup>, o (již Augustinem zdůrazňované) cestě k Bohu skrze sebepoznání v temné noci<sup>29</sup>, o nástrahách ďábla a vlastní představitosti<sup>30</sup>, o utrpení temné noci, kdy se člověk zalyká jako na oprátce<sup>31</sup> ... I velká španělská mystika 16. století byla v mnohém ovlivněna mystikou německou – a zvláště pak mystikou Taulerovou, jež takto vplynula do širokého řečiště katolické spirituality jako jeho živoucí součást.

## Luther, „blouznivci“ a „německá mystika“

<sup>23</sup> K následujícímu srv. A. Winkhofer, „Tauler und die Spanische Mystik“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker...*, ed. E. Filthaut, s. 398nn; dále srv. J. Orcibal, „Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scholastiques et nordiques“, in: *La mystique rhénane*, s. 234nn; R. Ricard, „L'influence des ‚mystiques du nord‘ sur les spirituels portugais du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle“, in: *La mystique rhénane*, s. 219nn.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 404.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 401n.

<sup>26</sup> Jan od Kříže, *Temná noc*, Kostelní Vydří 1995, I, kap. 7, s. 63.

<sup>27</sup> Tamtéž, I, kap. 10, s. 75; např. v káz. V 60e Tauler říká, že „úkol člověka zde spočívá v tom, že se nechá připravit a že dává Duchu svatému místo a prostor, aby v něm mohl konat své dílo“.

<sup>28</sup> Tamtéž, I, kap. 11, s. 77; např. v káz. V 61 Tauler mluví o „vytrhující lásce“, která „ti sžírá morek i krev“, ve V 11 je řeč o přirozenosti, jež nedokáže snést Boží veliké dílo.

<sup>29</sup> Tamtéž, I, kap.12, s. 84; srv. Augustin, *Soliloquia* II,1,1: *noverim me, noverim te*.

<sup>30</sup> Tamtéž, II, kap. 2, s. 100.

<sup>31</sup> Tamtéž, II, kap. 6, s. 113; srv. pseudo-taulerovské *Institutiones* čili *Medulla animae*, kap. 12, kde je řeč o „převeliké vnitřní chudobě“ pokročilých duchovních lidí, kteří jsou mezi časem a věčností „jako oběšení a v smrtelné nouzi odumírají životu. Neutěší je žádné stvoření, v čase ani ve věčností. Musí se dusit mezi časem a věčností, dokud je Bůh z té oprátky nevysvobodí“ a toto „utrpení jim bere sílu ze samého morku kostí“.

I když se Tauler mohl stát inspirací katolickým myslitelům, a to přímo ve vypjatém století reformace a konfesijních bojů, kdy rozlišování duchů bylo zvláště přísné, závažnějším a osudovějším byl vliv taulerovské spirituality na lutherskou reformaci.<sup>32</sup> Ten je patrný nejen u wittenberského reformátora, ale i u těch, kteří zahořeli jeho prvotním „mystickým“ zápallem a planuli jím, i když on sám již v jeho hodnocení ochladl.

Jak Luther *Theologia Deutsch* a Taulera četl a co ho na nich přitahovalo?

Že kazatel pro Luthera významný byl, o tom svědčí nejen jeho vydání a chvála „Frankfurt’ana“. Vlastnil, jak víme, edici Taulerových kázání z roku 1508, kterou na mnoha místech opatřil svými glosami. Ve svém díle Taulera zmiňuje vícekrát, a to ani jednou kriticky; nazývá jej dokonce „Božím člověkem“ (*homo Dei*)<sup>33</sup> a tvrdí, že u něj „nalezl více solidní a čisté teologie, než se našlo u všech scholastických učitelů všech univerzit a než lze nalézt v jejich sentencích“.<sup>34</sup> Lutherův zájem se ovšem očividně nesoustředil na eckhartovské a novoplatónské spekulativní elementy, nýbrž na Taulerovo pojetí cesty ke spáse. Kritika „pýchy rozumu“<sup>35</sup> a důraz na osobní, niterně prožívanou spiritualitu;<sup>36</sup> nechut’ ke scholastické učenosti a k „intelektualizaci“ duchovního života;<sup>37</sup> myšlenka naprosté pokory a odevzdanosti vlastní vůle do vůle Boží (Lutherova *resignatio ad infernum*); důraz na vnitřní postoj oproti vnější askezi a ceremoniální zbožnosti (Lutherův princip *sola fide*); myšlenka „temného údolí“ Bohem sesílaných protivností a pokušení (Lutherova *theologia crucis*), jež člověka prověřují a poutají jej k Bohu mnohem víc než sama ustavičná a nezřídka mámivá kontemplace; s tím spjatý obrat k činnému laickému životu a vyzdvihování i toho nejobyčejnějšího zaměstnání, je-li vykonáváno s důvěrou v Boha a vychází-li ze samého nitra;<sup>38</sup> důraz na bezprostřední vztah věřícího s Bohem, často líčený v obrazech, jež implikují relativní hodnotu církevní hierarchie (připomeňme, že Taulerova kázání vznikala v časech interdiktů), a především neustálé zdůrazňování významu Ježíše Krista<sup>39</sup> a

<sup>32</sup> *Theologia Deutsch* byla v moderní době označena za jeden z „pramenných textů“ (*Quellschriften*) protestantismu (srv. H. Mandel, TD, „Einleitung“, s. I) a spolu s Taulerem byla zařazena mezi „reformátory před reformací“ (viz K. Ullmann, *Reformatoren vor der Reformation*, 1842, I, s. 222nn [Tauler] a II, 193nn [Theologia Deutsch]).

<sup>33</sup> WA 5, 165, 5. – Glosy k edici z r. 1508 viz in: WA 9,97nn. – B. Moeller nachází u Luthera 26 zmínek o Taulerovi. Srv. B. Moeller, „Tauler und Luther“, in: *La mystique rhénane...*, Paris 1963, s. 158, pozn. 3 a s. 159, pozn. 9. Srv. též K. Aland, *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, 1965, s. 34.

<sup>34</sup> WA 1, 557, 29.

<sup>35</sup> Luther nazývá rozum „dřáblou dčvkou“, kterou je třeba zabít vírou, pokud zasahuje do otázek spásy (WA 12, 119; srv. WA 40/I, 362, 15, WA 18, 164), „pramenem pramenů všeho zla“ (WA 40/I, 365), zároveň ale rozum vyzdvihuje přímo jako „cosi božského“, pokud jde o umění a dovednosti tohoto světa (WA 39/I, 175, teze 4; viz O. Bayer, „Martin Luther“, in: C. Lindberg [ed.], *The Reformation Theologians*, Oxford 2002, s. 57). K tématu rozumu u Luthera podrobně srv. zvl. B. Lohse, *Ratio und Fides*, Göttingen 1958; stručné a strukturované podání viz in: G. Bosch, *Reformatarisches Denken und frühneuzeitliches Philosophieren. Eine vergleichende Studie zu Martin Luther und Valentin Weigel*, Marburg 2000, s. 70–77.

<sup>36</sup> WA 57, 169, 10: „Tvoje věčná blaženost nestojí na tom, že věříš, že Kristus je Kristem pro zbožné, ale že je Kristem pro tebe a že je tvůj“ (viz O. H. Pesch, *Cesty k Lutherovi*, Brno 1999, s. 117).

<sup>37</sup> Prvním Lutherovým rázným útokem proti scholastické teologii je *Disputation wider die scholastische Theologie* z roku 1517 (WA 1, 221nn).

<sup>38</sup> Je ale příznačné, že Tauler zároveň s tím říká: *es ist besser liden denne wírcken*, „lepší je něco snášet než činit“ – V 60f (315,30n).

<sup>39</sup> „Následuje Taulerovu teologii učím, že se lidé nemají spoléhat na nic jiného než pouze na Ježíše Krista, ne na modlitby ani na zásluhy ani na své skutky (WA *Briefwechsel*, 1930–1978, sv. 1, 160, 8; cit. dle O. H. Pesch, *Cesty k Lutherovi*, s. 52).

hluboké hříšnosti člověka<sup>40</sup> – to jsou myšlenky, jež k Lutherovi z taulerovských textů promlouvaly!<sup>41</sup>

Inspirace tradicí středověké voluntaristické mystiky, kterou mladému mnichovi Martinu Luderovi zprostředkoval generál augustiniánů v Sasku a muž niterné zbožnosti Johann von Staupitz,<sup>42</sup> především pak tradicí „německé mystiky“, tedy zejména Taulerem a *Theologia Deutsch*, zčásti i Eckhartem,<sup>43</sup> se často klade jen do Lutherova raného tvůrčího období, které sahá zhruba do počátku dvacátých let.<sup>44</sup> Tak to vnímali už mnozí reformátorovi současníci: Karlstadt, Müntzer, Denck, Schwenckfeld, Franck – v následujících generacích Weigel a po něm Böhme –, oni Lutherem kaceřovaní novokřtění a „blouznivci“ (*Schwärmer*), „blouzniví duchové“ (*Schwärmgeister*, snad narážka na „svobodné duchy“<sup>45</sup>), „spiritualisté“, radikálové či „levé křídlo“ reformace,<sup>46</sup> jak bývají také označováni odpůrci utužující se protestantské ortodoxie v 16. století,<sup>47</sup> kteří si cenili právě raného Luthera.<sup>48</sup> Věc je však obtížnější.<sup>49</sup>

---

<sup>40</sup> Srv. zvl. TD, kap. 11, s. 25: „Když člověk poznává a zkoumá sám sebe, shledává, že je tuze špatný a nehodný všeho dobra a vši útěchy, jichž by se mu od Boha či od stvoření mohlo dostat, nenalézaje nic než věčné zavržení a zatracení, ba i toho si připadá nehoden. Zdá se mu dokonce, že není hoden ani všeho utrpení, kterému je v čase vystaven, a že je jen po právu a po zásluze, jsou-li všechna stvoření proti němu a činí mu příkoří a bolest, neboť on si nezaslouží ani to. Má též za to, že je jen správné, aby byl navěky zatracen a učiněn podnožím všech ďáblů v pekle, ba ani toho není hoden, a tak netouží po žádné útěše či vysvobození ani od Boha ani od stvoření, ale rád zůstává bez útěchy a vysvobození, nelituje zatracení ani utrpení. Neboť je to správné a spravedlivé a není to proti Bohu, nýbrž je to vůle Boží...“

<sup>41</sup> Srv. např. S. Ozment, *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven-London 1973, s. 21, kde autor shrnuje motivy v *Theologia Deutsch*, jež mohly konvenovat Lutherovu teologickému názoru. – Srv. W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystiker des 16.–19. Jahrhunderts*, Olten-Freiburg i.B. 1975, s. 27n: „Er [Luther] spürte die göttliche Realität aus dem ‚Büchlein vom vollkommenen Leben‘ [*Theologia Deutsch*] und aus Taulers Predigten lebendig werden, und dieses Gefühl ergriff ihn unwiderstehlich.“ Ke vztahu Luthera a mystiky srv. zvl. H. Quirung, *Luther und die Mystik*, Berlin 1936; A. W. Hunzinger, *Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513–1516*, Leipzig 1906; H. Oberman, „Simul gemitus et raptus. Luther and Mysticism“, in: týž, *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Grand Rapids 1992, s. 126nn; W. Zeller, „Luthertum und Mystik“, in: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, sv. 2, ed. B. Jaspert, Marburg 1978.

<sup>42</sup> Podle W. Zellera zprostředkoval Staupitz Lutherovi znalost voluntaristické mystiky, „která v návaznosti na Augustina chápe *unio mystica* nikoli jako bytostné substanciální sjednocení Boha a člověka, nýbrž jako „sjednocení ducha“, jež se uskutečňuje skrze *conformitas cum Christo*, vůli vedené připodobnění Kristu“ („Luthertum und Mystik“, in: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, sv. 2, ed. B. Jaspert, Marburg 1978, s. 36).

<sup>43</sup> Kromě tří pravých Eckhartových kázání přítomných ve vydání Taulera z r. 1508 předpokládá A. M. Haas u Luthera s jistou pravděpodobností znalost Eckhartových *Rede der underscheidung* (A. M. Haas, „Theologia Deutsch“, Meister Eckhart und Martin Luther. Eine Skizze“, in: A. M. Haas, *Gottleiden – Gottlieben*, Frankfurt a/M 1989, s. 286–294), což je ale zřejmě též důležitý zdroj samotné *Theologia Deutsch*! (Viz výše srovnání analogických míst na s. 58.)

<sup>44</sup> K prvnímu Lutherovu seznámení s tradicí porýnské mystiky došlo již v jeho dětství, když v Magdeburku chodil r. 1496 asi jeden rok do školy k tzv. „Nullbrüdem“, jinak též „Bratřím společného života“, z jejichž okruhu dříve vyšly slavné postavy *devotio moderna* Geert Grote a Tomáš Kempenský a jejichž texty Luther později už jako mnich a teolog četl (srv. G. Wehr, *Martin Luther. Mystische Erfahrung und christliche Freiheit im Widerspruch*, Schaffhausen 1996, s. 29); už v této rané době se Luther seznámil s dílem Ruysbroeckovým (srv. A. Rühl, *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Marburg 1960, s. 59nn; viz Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 50).

<sup>45</sup> Tak M. Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, kap. „Roztržka mezi Lutherem a blouznivci“, in: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*, Praha 2007, s. 89nn.

<sup>46</sup> Srv. H. Fast (ed.), *Der linke Flügel der Reformation. Glaubenszeugnisse der Täufer, Spiritualisten, Schwärmer und Antitrinitarier*, Bremen 1962; H. J. Goertz (ed.), *Radikale Reformatoren*, München 1978.

<sup>47</sup> Všechny tyto sběrné pojmy mají svá úskalí; snad nejvhodnější se zdá označení „radikální reformátoři“. Některé problémy naznačuje A. Koyré, který sice ve své knize průběžně používá termínu „spiritualisté“, nicméně považuje jej za zavádějící: „Tím, co je spojuje“, říká Koyré, „je jejich společný odpor vůči Lutherovi a luteránství, vůči hierarchii vnější církve, ba možná ještě víc razantní odpor Luthera a luteránství vůči rozmanitým, nicméně stejnou měrou nebezpečným doktrínám heretiků“ (*Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, překl. M. Ž., Praha 2006, s. 10).

<sup>48</sup> Za všechny srv. V. Weigel, *Dialog über das Christentum*, WW (= Valentin Weigel, *Ausgewählte Werke*, ed. S. Wollgast, Berlin 1977), s. 500. – Podle W. Nigga rozlišení na „mladého“ a „starého“ Luthera zavedl před Weigelem Sebastian Franck a do svého díla je přejal autor známé *Ketzergeschichte* Gottfried Arnold (W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystiker des 16.–19. Jahrhunderts*, Olten-Freiburg i.B. 1975, s. 18).

U raných Lutherových děl je inspirace taulerovskou mystikou nepřehlédnutelná a reformátor se k ní zcela otevřeně hlásí. Roku 1517, kdy vyvěsil svých 95 tezí, se už – obeznámen s Taulerem a *Theologia Deutsch*, zahloubán do Augustina a nadšeně čta Bibli – v jejich stopách pustil do výkladu žalmů; v témže roce se, v duchu své pozdější předmluvy k druhému vydání *Theologia Deutsch* z roku 1518, obrátil jiným spisem proti scholastické teologii, aby vyzdvihl poctivou starou teologii v německém jazyce,<sup>50</sup> která mu byla ostatně zásadní inspirací v jeho příklonu k lidové řeči namísto učenecké latiny. Dva roky nato skládá nyní šestatřicetiletý wittenberský reformátor svůj slavný spis *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, který byl dokonce přiřazen k „nejušlechtlejším květům německé mystiky“ a v němž zaznívají i jasné tóny svatební, bernardovské mystiky.<sup>51</sup> Do stejné skupiny patří i spis *O dobrých skutcích* z r. 1520 či výklad *Magnificat* (1521).

Poté jako by se však Luther počal od svých „mystických zdrojů“ distancovat. Přesněji: zavrhl mystiku *určitého typu*, totiž mystiku spekulativní, jen proklamovanou, rozumovou, neprožitou, za niž reformátor považuje mystiku „dionysiovskou“ a jistý aspekt mystiky „latinské“ (románské).<sup>52</sup> Avšak jako Luther přes odpor ke scholastice zůstal v mnoha směrech věren Ockhamovi,<sup>53</sup> tak se ani v tomto případě nikdy nezřekl Augustina, z něhož i „němečtí mystikové“ v dušezpytných otázkách čerpali; nevzdal se svého milovaného „medotekoucího mistra“ Bernarda z Clairvaux, který byl zdrojem inspirací i pro Taulera; s jistými výhradami<sup>54</sup> uznával Jeana Gersona a Bonaventuru. Tito autoři pro něj ostatně nebyli ani tak mystiky jako spíše „příklady pravé, žité a živoucí teologie“<sup>55</sup> – jakým mu byl a zůstal i Jan Tauler.<sup>56</sup> Nikoli však Dionysios Areopagita, v němž, dle reformátorova soudu, je víc Platóna než Krista.<sup>57</sup> Jak

<sup>49</sup> K tématu srv. nově Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, kap. 6 „Luther a mystika“, s. 63nn. Autor jednoznačně odmítá „fázový kompromis“, který ukazuje Luthera jako mladého mystika, jenž posléze sešel z cesty niterné zbožnosti. Snaží se naopak prokázat vnitřní jednotu raných i pozdějších textů a poukazuje na nutnost kontextuálního čtení. – V zásadě stejně postupoval např. švýcarský reformovaný teolog W. Nigg, který Luthera vřadil mezi „mystiky 16. až 19. století“ a věnoval mu podnětnou kapitulu nadepsanou „Skryté reformátorovo „ano““ („Das heimliche Ja des Reformators“, in: Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 17–37); W. Zeller hovoří o „komplexní mnohohrstevnatosti vztahů mezi luteránstvím a mystikou“ a o Lutherově vztahu k mystice říká, že je „daleko mnohohrstevnatější, než jak se snad může zdát při povrchním pohledu“ („Luthertum und Mystik“, s. 35); „der Reformator [hat] seine frühen Beziehungen zu den Frömmigkeitstraditionen der Mystik niemals radikal abgebrochen“ (tamtéž, s. 40). Souhrnně s mnoha citacemi srv. zvl. Oberman, „Simul Gemitus et Raptus“, s. 126–154.

<sup>50</sup> *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), in: WA 1,224–228.

<sup>51</sup> Srv. J. Köstlin, G. Kawerau, *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften* I, Berlin 1903<sup>5</sup>, s. 363 (cit. dle Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 65). Podle W. Nigga se spis „O svobodě křesťana“ čte jako pokračování „Frankfurt’ana“, v obou nacházíme tytéž „niterné, vnitřní tóny“ (*Heimliche Weisheit*, s. 26).

<sup>52</sup> Rozlišení koncepcí „dionysiovské“, „latinské“ a „německé“ mystiky v Lutherově díle je významné v interpretaci E. Vogelsanga z 30. let 20. století („Luther und die Mystik“, in: *Luther-Jahrbuch* 1937, s. 32nn), ale již i některých jeho předchůdců. Srv. k tomu H. A. Oberman, „Simul Gemitus et Raptus. Luther and Mysticism“, in: *The Dawn of Reformation*, Grand Rapids, Michigan 1992, s. 130. Oberman odmítá dělení Lutherova díla na „mystickou“ a „nemystickou“ fázi.

<sup>53</sup> Srv. Lutherovo přihlášení k Ockhamovi in: WA 6, 195 a 600; WA 58I, 5; WA Tr 2, 516 (cit. dle Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 60, pozn. 112). Luther se ovšem příležitostně vymezuje i proti Ockhamovi – srv. 56. tezi „Disputace proti scholastické teologii“: *Non potest deus acceptare hominem sine gratia dei iustificante. Contra Occam*. Luther se s ockhamismem, jakož i s Gabrielem Bielem, Petrem Lombardem a Petrem d’Ailly, setkal na svých erfurtských studiích, která na těchto autorech stála. Seznámil se tu s charakteristickou naukou o zjevení a důrazem na Boží svobodu, která však byla spojována s – pro něj málo přijatelnou – vírou ve svobodu člověka. (Srv. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3., přeprac. vyd., ed. K. Galling et al., Tübingen 1956–1965, sv. IV, s. 481.)

<sup>54</sup> Bernarda, podobně jako Gersona, je třeba číst *cum iudicio*, jak říká Luther (WA 43,72.31–73.9; cit. dle Oberman, „Simul Gemitus et Raptus“, s. 138).

<sup>55</sup> H. A. Oberman, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986, s. 42; též, *The Reformation. Roots and Ramifications*, Grand Rapids, Michigan 1994, s. 88; srv. též, „Simul Gemitus et Raptus“, s. 140.

<sup>56</sup> H. A. Oberman poukazuje na motiv „duchovního pokušení“, který Luther nachází a vyzdvihuje jak u Gersona, tak u Luthera, a dále poznamenává, že jejich koncepcí *apex mentis* či „jiskry“ v duši Luther příznačně nahrazuje „vírou“ („Simul Gemitus et Raptus“, s. 136n).

<sup>57</sup> WA 6, 562, in: Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 72.



připomíná M. Wernisch, nešlo zde ovšem o to, že by Luther antického filosofa šmahem odmítal, nýbrž spíše o to, že Dionysios podle něj učil něčemu, co sám nezažil<sup>58</sup> – podobně jako to Luther poznamenává o Taulerovi, jenž se ale podle něj k této neznalosti otevřeně doznává,<sup>59</sup> totiž k neznalosti tajemné povahy *unio mystica*, nikoli k nevědomosti ohledně duchovního vedení! Spolu s Taulerem a *Theologia Deutsch* je Luther přesvědčen, že k Bohu nevede „vysoký přirozený rozum“, nýbrž živoucí vztah člověka k Bohu a poznání vlastní padlé přirozenosti. Na školách se podle něj už dávno nemluví o tom, „co je Bůh, Kristus, člověk a všechny věci“, a svaté Slovo Boží zapadlo pod lavici a pokrylo se prachem.<sup>60</sup> Lutherův Bůh, to je – ve shodě s biblickým výrazem (Dt 4,24), ale i s dynamickým pojetím Taulerovým – „sžírající oheň, který srší a běsní na všechny strany ... Bůh je oheň, který stravuje, sžírá a běsní, hubí nás, pohltní jako oheň duši a obrátí ji v prach a popel“.<sup>61</sup> K takovému Bohu není spolehlivým vůdcem rozum, nýbrž víra vyžadující Taulerovými slovy „bytostné obrácení“.

To je závěr, k němuž Luthera nepřivedlo jen jeho hloubání, nýbrž daleko víc jeho osobní zkušenost horlivého mladého mnicha, který, jak sám doznává, by se byl „k smrti utrápil bděním, modlitbou, čtením a další prací“.<sup>62</sup> Po letech však toto své marné, ba dle svého soudu zhoubné snažení hodnotí: „Byl jsem tedy tím, kdo jako mnich usiloval a běžel, ale čím déle to bylo, tím víc jsem se tomu vzdaloval. To, co teď mám, nemám tudíž z toho běhu, nýbrž od Boha.“<sup>63</sup> Luther se posléze stává rozhodným odpůrcem myšlenky, že by člověk po Adamově pádu, tedy člověk v zajetí hříchu, mohl ze svých sil (ať svým rozumem, či jakkoli jinak) dojít k Bohu. Již ve svém raném výkladu Pavlova listu Římanům (zvl. Řím 1,17) píše: „Sumou tohoto listu je zničit všechnu moudrost a spravedlivost těla... Neboť Bůh nás nechce učinit blaženými spravedlivostí a moudrostí vlastní, nýbrž cizí; spravedlivostí, která nepochází a nevyrůstá z nás, nýbrž přichází k nám odjinud; nepovstává z naší země, nýbrž přichází z nebes. Proto je třeba učít spravedlivosti, která přichází zcela zvenčí a je spravedlivostí cizí. Proto je třeba nejdřív vykořenit spravedlivost vlastní, která je v nás.“<sup>64</sup> Pavlovský akcent na víru oproti rozumu<sup>65</sup> spolu s vlivem Augustinovým tak Luthera přivedl k jeho slavné formulaci „ospravedlnění pouhou vírou“ – formulaci, jež mnoha radikálním uším mohla znít podezřele, v níž ovšem, jak rozpoznávají moderní interpreti, v hloubi zaznívá dědictví „německé mystiky“.<sup>66</sup> Tuto blízkost ostatně později svým způsobem vnímal kupříkladu i Valentin Weigel (a též Paracelsus), který princip *sola fide* nikdy neopouští, byť jej podrobuje rozsáhlým výkladům (viz níže), ale musel ji velmi silně cítit i sám reformátor, když v záhlaví svého vydání „Frankfurt’ana“ opakuje Pavlova slova, jež jsou pro něj očividně tím pravým pólem, kolem něž se celá *Theologia Deutsch* točí:<sup>67</sup> „Všechno, co v Adamovi zahynulo a zemřelo, v Kristu bylo vzkříšeno a znovu ožilo“ (1K15,22). Tuto myšlenku považuje Luther podle všeho za samu podstatu spisu, jehož možné jiné závažné filosoficko-teologické implikace alespoň zprvu neviděl a který mu v jistém ohledu mohl být svou opatrnější koncepcí *unio mystica* bližší než Tauler, jež Luther také četl *svým* způsobem; někteří tak mluví spíš o Lutherově osobitém „produktivním neporozuměním“ a „strukturální příbuznosti“ než o skutečném přijetí

<sup>58</sup> Srv. Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 19.

<sup>59</sup> Srv. B. Moeller, „Tauler und Luther“, in: *La mystique rhénane...*, Paris 1963, s. 163n.

<sup>60</sup> Viz Lutherovu předmluvu k augšpurskému vydání *Eyn Deutsch Theologia* z roku 1518 in: WA 1,378n.

<sup>61</sup> *Luthers Werke*, Erl. Ausg. 36, 237; cit. dle: R. Otto, *Posvátno*, Praha 1998, s. 99.

<sup>62</sup> WA 38,143,25nn; srv. WA *Tischreden* 1,302 (č. 644).

<sup>63</sup> WA *Tischreden* 1,502.

<sup>64</sup> WA 56,157n.

<sup>65</sup> Srv. např. klasická místa Řím 1,17: *Iustitia enim in eo revelatur ex fide in fidem : sicut scriptum est : Iustus ex fide vivit*, a naproti tomu 1K 8,1: *scientia inflat*.

<sup>66</sup> Srv. R. Mackenney, *Sixteenth Century Europe. Expansion and Conflict*, Macmillan 1993, s. 134. – Srv. kupř. Tauler V 55 (256, 11nn): *Nu get dar der gló'be und beró'bet und benimet der vernunft alles ir wissen und machet si blint, und des mu's si verló'igenen. Die vernünftige kraft mu's do ab.* – Srv. Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 30n: „Tatsächlich verführt die Rechtfertigung, als formelhafte Lehre nachgeplappert, den Menschen geren zum bequemen Leichtsin, dagegen als spannungsgeladenes Erleben erfahren, verbindet sie zahlreiche Fäden mit der Mystik. Der innere Zusammenhang mit dem Rechtfertigungsglauben und der Mystik ist nicht zu übersehen.“

<sup>67</sup> Viz TD, kap. 13, s. 31.

vlastních Taulerových myšlenek.<sup>68</sup> Pro něj šlo vždy o kazatele, který stojí více v tradici augustinovsko-bernardovské než dionysiovsko-eckhartovské, to jest chápe *via negativa* spíše „experimentálně“ než spekulativně, přičemž tato zkušenostní cesta je Lutherovi především hlubokým a bolestným nahlédnutím vlastní hříšnosti, jejímž nezbytným pendantem je odevzdání sebe sama (*Gelassenheit*) do Boží milosti a bytostný příklon k vykupující moci Kristova kříže, který není jen přechodným stadiem na cestě ke svatosti, nýbrž čímsi nepřekročitelným.

Ve spise *O svobodě křesťana* (1520), který bývá považován za vrchol raného období Lutherovy tvorby, vyslovil reformátor jasně svou základní (pavlovskou) myšlenku dvojí přirozenosti člověka, který je zároveň spravedlivý i hříšník, *simul iustus, simul peccator*: „Každý křesťan je dvojí přirozenosti, duchovní a tělesné. Podle duše se nazývá duchovní, nový, vnitřní člověk; podle těla a krve pak člověk tělesný, starý a vnější. ... Neboť je zjevné, že žádná vnější věc jej nemůže učinit svobodným ani zbožným, ať už se jí říká jak chce. ... Co je duši platné, že je tělo neuvězněné, čerstvé a zdravé, že jí, pije a žije si, jak se mu zlíbí? A stejně tak, co je duši po tom, že je tělo uvězněné, nemocné a mdlé, že hladoví, žízní a trpí, což mu nikterak libé není?“<sup>69</sup> A o rok později píše: „Křesťanská čili evangelijní svoboda je svoboda svědomí, kterou je svědomí osvobozeno od skutků, ne snad, že by se žádné neděly, nýbrž tak, že se na žádné nespolehá.“<sup>70</sup> Účinnost vnějších skutků je nulová, přirozenost člověka je nenapravitelně porušena dědičným hříchem, a člověk není s to Boha sám poznat ani se k němu ze své vůle obrátit.

Jestliže Luther odmítá vysoké spekulace a mystickou cestu asketického sebepopírání, v jejíž vynucené pokoře sám na sobě rozpoznal toliko maskovanou pýchu, nejhorší z hříchů,<sup>71</sup> a obrací se výlučně k Boží milosti a k Božímu slovu, jež přichází *ab extra*, pak vnější okolnosti ho v takovém postoji jen utvrdily. Luther, v zásadě v taulerovské tradici, zformuloval svou myšlenku všeobecného kněžství věřících, kteří nemají zapotřebí prostředníků ve svém vztahu k Bohu, nýbrž obracejí se k němu bezprostředně. Na tomto základě ve svém *Velkém katechismu* definoval církev jako „svatou hrstku a společenství všech svatých pod ochranou Krista, kteří jsou dohromady svoláni Duchem svatým v jedné víře, myslí a rozumu“.<sup>72</sup>

Takovýto princip osobní víry a zbožnosti, jakož i Lutherem formulované pojetí svobody křesťana, který není nikomu podroben, se však záhy ukázaly ve své holé podobě krajně nebezpečnými. Nejprve se tak musel Luther ohrazovat proti přílišné radikalitě svého někdejšího druha Karlstadta spisem *Wider die himmlischen Propheten* (1524) a rok nato se rázně postavil proti vzbouřivším se sedlákům v čele s Thomasem Müntzerem, kteří se vyzbrojili reformátorovými idejemi,<sup>73</sup> svým nesmlouvavým a svou násilností šokujícím spisem *Proti raubířským a mordýřským bordám sedláků* (*Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern*; 1525). V jen o něco málo smířlivějších *Napomenutích k míru* vyčítá sedlákům, že pojem křesťanské svobody podrobují tělesnosti, když se jej snaží přenést na sociální rovinu, naslouchajíce falešným prorokům.<sup>74</sup>

Přinejmenším rokem 1525 tak reformace přestává být spontánním proudem a vnější realizací Lutherových myšlenek a podrobuje se dalekosáhlé reflexi a záhy vrchnostenské regulaci.<sup>75</sup> Tváří v tvář všem těm radikálům a spiritualistům, kteří podle svého soudu (a zčásti i *de facto*) a po svém následují původní Lutherovu bouřlivou intenci, není nekomplikovaný důraz na

<sup>68</sup> Srv. MacKenney, *Sixteenth Century Europe*, s. 165n. Srv. k tomu opačné úvahy W. Nigga, *Heimliche Weisheit*, s. 27.

<sup>69</sup> *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, WA 7,20n.

<sup>70</sup> WA 8, 606; srv. Wehr, *Martin Luther*, s. 62.

<sup>71</sup> Srv. J. J. Stoudt, *Sunrise to Eternity*, Philadelphia 1957, s. 29.

<sup>72</sup> *Der große Katechismus* (1529), „Vorrede“, in: WA 30/1, 129.

<sup>73</sup> Srv. F. Heer, *Evropské duchovní dějiny*, s. 275n: „Právě to tolik rozhořčuje Luthera: jeho nejhlubší a nejryzejší touha se tu domýšlí do konce, usiluje se o její uvedení do života s důsledností...“; srv. tamtéž, s. 270 Erasmova slova z *De libero arbitrio* (1525): „Nejprve jsi sedláky popuzoval, pak jsi je zradil a vydal napospas.“

<sup>74</sup> *Ermahnungen zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben* (1525), in: WA 18,328;319. – Luther sám roku 1523 pranýřoval tyranii světské vrchnosti ve spise *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Geborsam schuldig sei* (1523; in: WA 11,245), nevycházel však přitom z principu svobody, ale kritizoval prostě *status quo*.

<sup>75</sup> F. Lau, „Reformationsgeschichte bis 1532“, in: *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, ed. K. D. Schmidt, E. Wolf, Göttingen 1964, sv. 3, Lief. K, s. 46.

niternou mystiku taulerovského typu udržitelný.<sup>76</sup> Začíná se postupně budovat doktrinální zeď, která se ukázala nevyhnutelnou pro zachování společenského i duchovního řádu oproti anarchii individualistických názorů. Roku 1530 je svolán sněm v Augšpurku, na němž je zformulováno závazné vyznání víry. Ke slovu namísto Luthera, člověka sopečného a „středověkého“ (Harnack),<sup>77</sup> přichází Philipp Melanchthon, prasynovec význačného německého humanisty a hebraisty Johannese Reuchlina, duch systematický a humanisticky vzdělaný.<sup>78</sup>

Postupující doktrinalizace byla však mnohými vnímána jako zrada: litera měla opět nahradit niterný vztah k Bohu! Nemálo bylo těch, kterým nestačila hlásaná víra skrze naslouchání Božímu slovu (*fides ex auditu*), vnější ospravedlnění (*iustificatio ab extra*) a pouhé Písmo (*sola Scriptura*), jakkoli hluboké, ba „mystické“ souvislosti mohly tyto koncepce původně u Luthera mít.<sup>79</sup>

Lutherova problematizace rozumových schopností člověka ve věcech víry,<sup>80</sup> popření jeho možnosti přičinit se ze svého lidského hlediska o svou spásu, odmítnutí spolupůsobení lidské svobody a Boží milosti ve prospěch Boží všemohoucnosti, to vše je namnoze opakem vize člověka u renesančního humanisty: roku 1524 „kníže humanistů“ Erasmus Rotterdamský vydává proti Lutherovi svůj spis *De libero arbitrio*, jež Luther roku 1525 ostře napadá svým vzdorospisem *De servo arbitrio*, jímž se v podstatě rozešel s humanistickými kruhy, které předtím jeho věc sledovaly se zájmem.<sup>81</sup> Avšak radikální lutherská nedůvěra v člověka a jeho schopnosti je od počátku problematizovaná, ba nepřijatelná i pro mnohé myslitele reformační, kteří se nemínili zřít prvotního reformního entuziasmu, jež nadto viděli v těsné spojitosti s elementy eckhartovsko-dionysiovské mystiky, jež nalézali v taulerovských dílech. Tito radikálové se často obraceli před Luthera nebo k jeho raným spisům a hledají to své právě v *Theologia Deutsch*, kterou on, jak se domnívali, posléze nadobro opustil. Lze říci, že přes svou rozmanitost celý tento duchovní proud čerpal svou sílu právě z Taulera či z taulerovských textů, jejichž četbu koneckonců podnítil právě Luther. Toto zaujetí je u mnoha myslitelů patrné už z vnějšího pohledu: Hans Denck (1495–1527) vydal *Theologia Deutsch* roku 1528, Caspar Schwenckfeld (1490–1561) roku 1541, Sebastian Franck (1499–1542) ji přeložil do latiny (či spíše napsal jakousi její velmi volnou a nikdy nevydanou latinskou parafrázi),<sup>82</sup> Valentin Weigel (1533–1588) k ní napsal svůj „úvod“, krom toho jeho první dochovaný spis je právě kompilací z Taulerových kázání a *Theologia Deutsch*.<sup>83</sup> Pro Francka jsou nadto právě Tauler a *Theologia Deutsch* jediní, kdo vědí o „pravém Kristu“.<sup>84</sup> Weigel těžší hojně právě z těchto zdrojů, přičemž Taulera myšlenkově spojuje s *Theologia Deutsch* a s Tomášem Kempenským.<sup>85</sup> Totéž v zásadě platí i později pro Jakuba Böhma (1575–1624),

<sup>76</sup> Takový je podle všeho většinový názor, nicméně určitý odklon od neproblematicky pozitivního hodnocení mystiky lze najít už dříve v přednáškách o Pavlově listu Římanům z let 1515/1516 (srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 53).

<sup>77</sup> K Lutherově „středověké“ a „lidové“ víře srv. W.-E. Peuckert, *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart 1942, s. 159nn.

<sup>78</sup> Jak připomíná M. Wernisch („Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 120, pozn. 162), „nebyl ani Melanchthon mystickým vlivům docela uzavřen, přijímaje je jak od Luthera, tak ze zdrojů scholastických (Gerson) i humanistických (Marsilio Ficino)“.

<sup>79</sup> Srv. výklad Lutherovy „mystiky Slova“ in: Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 33n („Es gibt nichts Mystischeres als Luthers unergründliches Wortverständnis, das aller Rationalität unzugänglich bleibt...“).

<sup>80</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 61 a 74. Tak třeba není rozum sám o sobě schopen nahlédnout existenci světa jinak než jako věčnou (Luther, *Genesisvorlesung*, WA 42,4) atd.

<sup>81</sup> K tomu srv. nově studii D. Sanetníka „Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem“, in: Erasmus Rotterdamský, *O svobodné vůli – De libero arbitrio*, Praha 2006, s. 7–103.

<sup>82</sup> Srv. *Dictionnaire de spiritualité*, sv. XV, sl. 462. Srv. A. Hegler, „Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie“, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 5 (1901), s. 90–96. – První latinské vydání *Theologia Deutsch* je dílem Sebastiana Castella, který je uskutečnil r. 1557.

<sup>83</sup> Srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 318. V předmluvě spisu *Zwene nützliche Tractat* (1570) Weigel píše, že tato knížka je jakýmsi jeho vlastním souhrnem Taulerových kázání (ZW III, 7; v témže svazku viz *Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theologie* [1571]).

<sup>84</sup> S. Franck, *Paradoxa*, ed. S. Wollgast, Berlin 1966, s. 234 (Paradoxa 135–137). – Srv. E. Teufel, „Die ‚Deutsche Theologie‘ und Sebastian Franck im Lichte der neueren Forschung“, in: *Theologische Rundschau*, Neue Folge 12/1940, s. 304–315.

<sup>85</sup> Srv. *De vita beata*, Halle 1609, kap. 25, s. 177: *De hac re vide Theolog. Germ.: libellum de imitando Christo Thomae Kempisij, Taulerum et alios*.

v jehož devotněji laděných textech je blízkost Taulera a *Theologia Deutsch* cítit takřka na každém kroku.<sup>86</sup>

Není však pravda, opakujeme, že by byl Luther sám *zcela* zanevřel na myšlenku mystického spojení Boha s člověkem.

Obě strany, Luther i spiritualisté, mohly nakonec, ovšem v rámci různých výkladů, jen přitakat důrazu na Krista jako jediného prostředníka mezi lidstvím a božstvím, jak jej nalézaly u Taulera a v *Theologia Deutsch*. Jenže zatímco Luther zde kvitoval hlavně taulerovskou protiváhu vůči nebezpečně svůdné, novoplatonizující koncepci božského elementu v člověku, „spiritualisté“ vesměs právě tento motiv vyzdvihovali, jakkoli vůbec nepopírali nutnost sebeodevzdání do Boží vůle a podobně. A tak zatímco vyhraňující se ortodoxie hovořila více o spásné víře v Krista *pro nás*, jenž svou smrtí na kříži spasil všechny a takto je zvenčí ospravedlnil (*iustitia imputativa*), její protivníci vyzdvihovali potřebu bytostného, „tělesného“ (tak Weigel) přebývání Krista *v nás* (*inhabitatio essentialis*), bytostnou, nikoli zvenčí připočtenou, spravedlnost:<sup>87</sup> člověk musí usilovat o to, aby vlastní askezí umrtvoval svůj hřích a svévoli, teprve pak mu náleží, aby se utěšoval a ospravedlňoval Kristovou spásnou smrtí, teprve tato „esenciální jednota“ s Kristem v jeho křtu, ukřížování, smrti a vzkříšení má cenu, to je pravá víra.<sup>88</sup>

Tím, co bylo pro mysticky vznícené duchy zvláště přitažlivé, byla myšlenka odevzdanosti (Eckhartova *gelâzenheit*), tj. potlačení vlastní vůle člověka ve prospěch vůle Boží, spojená často s tradičními pojmy „německé mystiky“, jako „svévole“, „svojnost“, „jáství“, „příjemnost“ či „osobivost“, „vlastnivost“ (*eigenwille, selbheit, icheit, annemlicheit, eigenheit*), a s tím souvisejícím důrazem na „znovuzrození“ (J 3,3), o němž podle Weigela Tauler píše ve všech svých kázáních.<sup>89</sup> Inspirativní byl eckhartovsko-taulerovský pojem „chudoby ducha“ a důraz na mystickou smrt čili odumření světu pro království Boží, odkazující k evangelijnímu podobenství o pšeničném zrně (J 12,24), spolu s pozitivním chápáním utrpení.<sup>90</sup> Snad nejdůležitějším byl však starý pojem „základu duše“, který se projevuje především ve svých důsledcích a implikacích, právě těch, jichž se Luther obával nejvíce. Představa čehosi božského v člověku, jakési božské „jiskry“, jež člověka přirozeně obrací k Bohu (obraz, jež později rád užívá Böhme a na němž v posledku stojí i jeho gnostizující učení o božské Panně Sofii, jež v nitru lká po svém nevěrném ženichovi-duši) a zakládá jeho vnitřní příbuzenství s Bohem, umožňuje filosoficky podložit oblíbenou myšlenku spiritualistů, že „litera zabíjí, ale duch obživuje“ (2K 3,6). Ona „věc v duši, z níž plyne poznání a láska, avšak sama nic nepoznává a nemiluje“, jak říká Weigel,<sup>91</sup> stojí v podstatě u kořenů celého tohoto spiritualistického hnutí, které staví vnitřní slovo proti literě, živoucí zkušenost proti nauce, nitro proti zevnějšku.<sup>92</sup> Dogmatická nauka, údajně toliko „historická víra“, toto pouhé věření v

<sup>86</sup> Poukazují zejména na některé texty ze souboru *Der Weg zu Christo*.

<sup>87</sup> Srv. B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel 1533–1588 et les origines de la théosophie allemande*, Paris 1971, s. 70nn.

<sup>88</sup> Snad nejlepším a nadto literárně působivým pozdním konspéktem obou pozic, z něhož tu hlavně vycházíme, je Weigelův *Dialog o křesťanství* (*Dialogus de Christianismo*), patrně z roku 1584, jemuž se budeme ještě podrobněji věnovat. Kritika melanchthonovské koncepce *imputatio* je typickou mj. pro A. Osiandera, za jehož stoupence byl Weigel, jak sám říká, považován.

<sup>89</sup> Srv. *Gnothi Seauton* II, kap. 1, PW (= *Valentin Weigel – Sämtliche Schriften. Neue Edition*, ed. H. Pfefferl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996nn) III, 96. Weigel ovšem vlastnil již zmíněné basilejské vydání (Tauler, *Opera*, Basel 1521, tzv. „Baseler Taulerdruck“ – dále značím takto), kde leccos pochází z pera Eckhartova!

<sup>90</sup> To mohlo později např. u Böhma vést k novému zhodnocení tělesnosti: „na jsoucnu tohoto světa a na těle bude rozlišeno zlé od dobrého“ (*O nadsmyslovém životě* 52, in: *Cesta ke Kristu*, překl. M. Žemla, Praha 2003, s. 221). Naproti tomu Weigel, jak na příslušném místě uvidíme, patří vzdor svým přírodně-filosofickým inspiracím k těm „spiritualistům“, na jejichž radikální dualismus poukazuje Zeller („Luthertum und Mystik“, s. 40), pravda, především v souvislosti s Karlstadtem a jeho následovníky.

<sup>91</sup> *Zwene nützliche Tractat*, kap. 3, ZW III, 64. Weigelovo pojetí je ovšem poněkud komplikovanější, právě proto, že neochvějně trvá na lutherské zásadě *sola fide* (viz níže kap. o Weigelovi).

<sup>92</sup> Ale srv. ještě Lutherův raný výklad *Magnificat* (1521): „Es kann niemand Gott noch Gotes Wort recht verstehen, er hab's denn unmittelbar von dem Heiligen Geist“ (WA 7,546, „Vorrede“; další obdobná místa uvádí Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 32n). – Toto pojetí se projevilo např. i ve sporu o eucharistii, v němž Luther trval na reálné přítomnosti Krista v eucharistických způsobách, kdežto „spiritualisté“ tak či onak hájili symbolické pojetí Večeře Páně. W. Nigg

historicitu novozákonních událostí podle názoru spiritualistů zaujalo v protestantských církvích místo živoucí víry.<sup>93</sup>

Zdá se však, že přinejmenším pokud jde o Luthera samého, došlo zde ze strany spiritualistů k určitému nepochopení, ač ne tak docela bez reformátorova zavinění.<sup>94</sup> Lze-li to, v čem byli jeho oponenti jednotni, shrnout zhruba do tří bodů – idea „oživujícího ducha“ (2Kor 3,6) proti principu soběstačnosti Písma (*Scriptura sui ipsius interpret*); přesvědčení o přímém a bezprostředním působení Boha v duši; ztotožnění Krista s vnitřním Logem<sup>95</sup> –, pak pro wittenberského reformátora byli všichni tito „blouznivci“ a „nebeští proroci“ právě tím, čím byli „svobodní duchové“ pro Taulera a mnoho dalších po Eckhartovi (a podobně též tím, čím byli ještě dříve „averroisté“ pro Tomáše Akvinského). Stejně jako oni vedl svůj úporný boj s herezí, pro něj falešně svobodomyšlnou a rozvratnou, která měla své společensko-politické konotace a někdy přímo revoluční náboj, především však s herezí podle něj v zásadě pomýlenou, protože si osobovala možnost dokonalého poznání Boha nebo pevného spojení s ním *in statu viae*, podléhající tak, podle přesvědčení Lutherova stejně jako Taulerova, klamným pocitům blaha a libosti, které s pravým poznáním Boha a sebe sama mají pramálo společného.<sup>96</sup> Luther v jádru mystický ideál neodmítl, ale výše zmíněné koncepty vlastně svým způsobem přetavil, když onen „základ duše“ našel ve víře: víra jediná umožňuje *unio mystica*, ona je „vnitřní podstatou (*Wesen*)“ a týká se „niterného základu srdce“, skrze ni je člověk „zakoreněn“ v Kristu.<sup>97</sup> Proces přetvoření idejí „německé mystiky“<sup>98</sup> u Luthera vedl k maximálnímu vyzvednutí role víry a Boží milosti. Myšlenka *unio mystica* tak nebyla opuštěna, nýbrž z defenzivních důvodů přesunuta do vírou neseného vztahu člověka k Bohu. Právě tato polemika, nejinak než v případě Taulerově, *Theologia Deutsch* a dalších, tak nakonec ve značné míře určila výslednou podobu Lutherova vlastního názoru.<sup>99</sup> Z textů navíc vyplývá, že dokonce i v pozdějších letech se takto Luther dovolává niterného, mystického spojení věřícího s Kristem, užívaje v té souvislosti mj. pojmu *durchgotten*, „proniknout Bohem“.<sup>100</sup> Jde ovšem právě o splynutí umožněné nikoli bytostnou přítomností božského elementu v člověku, nýbrž vírou; Lutherova mystika je tak „mystikou víry“.<sup>101</sup> Ještě na

---

(*Heimliche Weisheit*, s. 31n) v Lutherově „mystickém pojetí“ spatřuje výraz jeho „nadracionálního vztahu ke Kristu“, který nelze podchytit žádnou provždy zformulovanou „doktrínou“, nýbrž naplňuje a ověřuje se v životě.

<sup>93</sup> Srv. proti tomu *Formula concordiae*, viz níže, s. 86.

<sup>94</sup> Srv. Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 31: „Man entkleidet überhaupt Luthers Errungenschaften ihres tiefsten Gehaltes, macht man aus seinen mühsam erreichten, blitzlichtartigen Erfahrungen eine reine Lehre. Freilich hat er zuweilen selbst hiezu Hand geboten, indem er auf die Lehre pochte und zu ihrer Darlegung die Begriffe der spätmittelalterlichen Theologie zu Hilfe nehmen mußte, die seinem Gotteserlebnis gar nicht adäquat waren.“

<sup>95</sup> A. Koyré, *Valentin Weigel, Un mystique protestante. Maître Valentin Weigel*, Paris, Revue d'Histoire religieuse, Mai-Juin 1928, č. 3 a 4, s. 233.

<sup>96</sup> Viz výše Taulerův příměr o víně (kap. II, s. 64) a Lutherovu kritiku *sentimentum spiritus* (srv. Zeller, „Luthertum und Mystik“, s. 37).

<sup>97</sup> „Vnitřní bytost“ jakožto „víra“ viz in: WA 12,322n; „niterný základ srdce“ a z „zakorenění“ v Kristu in: WA 45,667; cit. dle Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 82; u raného Luthera lze najít i eckhartovsko-taulerovskou myšlenku *nativitas dei in anima*, „rození Boha v duši“; srv. Zeller, „Luthertum und Mystik“, s. 37 a 40.

<sup>98</sup> Srv. např. A. M. Haas, „Luther und die Mystik“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 60/1986, s. 177–207.

<sup>99</sup> Podle M. Wernische zaujal posléze Luther „obežřelý odstup vůči mluvě o dosahování ‚substanciální jednoty‘ člověka s Bohem, ale také uznání žádoucí možnosti, aby se oba stávali ‚jedním Duchem‘, a to cestou *conformitas* člověka s Kristem, jeho poddajnosti vůči Bohu, odevzdanosti. Tedy tradiční mystické ‚Gelassenheit‘, jež patří i v ‚Theologia Deutsch‘ k ústředním konceptům – ale jež mohla být a bývala nejednotně akcentována“ („Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 69). Wernisch též upozorňuje na Lutherovu „První disputaci proti antinomistům“, kde reformátor na první pohled paušálně zavrhuje mystickou cestu, avšak při bližším pohledu je patrné, že odmítnutí se týká jen mystiky „dionysiovské“ (srv. tamtéž, s. 72, pozn. 73; Lutherův text viz in: WA 39/1, 389). Připomeňme, že podezření z antinomismu bylo trvale přítomno ve vztahu k hnutí „svobodného ducha“.

<sup>100</sup> WA 45,540.

<sup>101</sup> Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 82: „Víra u Luthera nabývá klasických mystických atributů zcela nepopěrně. Není tudíž také divu, že právě ona v reformátorových textech zaujala místo, jež bylo širokým proudem mystické tradice vyhrazeno tajemnému, nestejně určovanému ‚vrcholku

sklonku života reformátor píše: „Víra je experimentálním poznáním, jaké vyjadřuje obrat: ‚Adam poznal svou ženu‘. Jím se totiž myslí, že se o ní jakožto své ženě ujistil přímým vjemem, počítkem, nikoli spekulativně a historicky, nýbrž zkušenostně. Historická víra sice také říká: Věřím, že Kristus trpěl, a to i za mne. Avšak k onomu sensitivnímu a experimentálnímu poznání nedochází. Zato pravá víra zjišťuje: Můj milý je můj, a chápu se ho s radostí.“<sup>102</sup> Někteří proto raději v Lutherově případě hovoří o určitém „posunu důrazů“ než o různých fázích reformátorova vztahu k mystice.<sup>103</sup>

## Výhled

Jakkoli se možná spiritualisté nechali svést povrchním zněním slov a nenahlédli hloubku Lutherovy koncepce, spatřující v dalším postupu reformace Lutherovu zradu, zůstává pravdou, že značná rozmanitost, ba nejednou rozporuplnost Lutherových názorů mohla snadno vést k nejrozumnějším výkladům; z toho si ostatně tropil posměch už Sebastian Franck ve své *Kronice*.<sup>104</sup> I kdyby ovšem bývali tyto „blouznivci“ nahlédli mystické jádro též v pozdějších reformátorových textech, nejspíš by to mnoho na věci nezměnilo. Jejich pěst nemířila totiž nakonec ani tak proti osobě Martina Luthera jako spíš proti situaci, kterou jeho změněný postoj namnoze inicioval: proti utužujícímu se luteránskému dogmatu a frakcím svářícím se o náboženskou pravdu; proti nelítostnému pronásledování jinověrců; proti nuceným konverzím; proti paktování se světskou vrchností.<sup>105</sup> Jejich tvrdá polemika pak samozřejmě nepostihovala jen tyto vnější projevy, nýbrž především podle nich „zvrácené“ principy, o něž se opíraly. Že při zpětném pohledu vyznívaly mnohdy o poznání jinak, než jak je původně koncipoval Luther sám, nemusí být až tak překvapivé. Je pravda, že leccos z toho, co později třeba Valentin Weigel líčí ve svém *Dialogu o křesťanství* jako autentickou podobu křesťanské spirituality, by se jistě dalo vyčíst z Luthera. To však nic nemění na tom, že skutečná situace, tak jak ji Weigel popisuje, byla o dost méně utěšená a lze snadno pochopit, že on, muž v nitru planoucí pro mystický ideál, ve svém pro něj dubiozním a vnitřně rozpolceném povolání protestantského kazatele jen těžko snášel onu vnučovanou mu „vnějškovou“ víru a nauku, jež poznovu kladla mezi věřícího a Boha církevní zprostředkování.<sup>106</sup>

Z tohoto zklamání z běhu reformace se u radikálních reformátorů rodí nové duševní naladění. U Francka, Paracelsa, Weigela či později Böhma nevede recepce taulerovských myšlenek, zprostředkovaných zprvu Lutherem, k příklonu k žádné ze svářících se stran, nýbrž ústí v nadkonfesijní religiozitu, kterou sami její protagonisté často označují za „nestrannou“ –

---

duše' či ‚hrotu myslí‘ (*apex mentis*).“ – U Luthera se rovněž hovoří o „mystice slova“, jež chce vyjádřit transcenci zjevení oproti čistě racionálnímu diskursivnímu poznání, neboť Bůh říká vždy více, než jsme s to pochopit. Kupř. v raném výkladu Řím 10,6 hovoří Luther o tom, že je třeba se „se ve vši horlivosti a ze všech sil, s prostě zavřenými očima a se vši svou chytrostí odevzdat prostému naslouchání Slovu“ (Zeller, „Luthertum und Mystik“, s. 39).

<sup>102</sup> WA 40/III, 738 (*Enarratio LIII. capituli Esaiiae*, 1544), překl. M. Wernisch, „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, s. 83. Že víra nemá být jen poznáním „historie o Kristu“, tvrdí i *Formula concordiae* III, 4: *Wir gläuben, lehren und bekennen, daß dieser Glaube nicht sei eine bloße Erkenntnis der Historien von Christo, sondern eine solche Gabe Gottes, dadurch wir Christum, unsern Erlöser, im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen, daß wir allein um seines Gehorsams willen aus Gnaden Vergebung der Sünden haben, vor fromm und gerecht von Gott dem Vater gehalten und ewig selig werden.*

<sup>103</sup> Srv. Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 18 a 35; k „pozdnímu“ Lutherovi a mystických prvcích v jeho učení srv. tamtéž, s. 29nn (Luther: „wer in der Liebe bleibt, der in Gott bleibt und Gott in ihm, also, daß er und Gott ein Kuchen wird“; „Wer aber dem Herrn anhanget, der ist ein Geist mit ihm“; „Das, was wir lieben, das werden wir. Liebst du Gott, dann bist du Gott, liebst du die Erde, dann bist der Erde“).

<sup>104</sup> Viz *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, 1531; kapitola věnovaná Lutherovi vyšla znovu v Římě roku 1883 pod názvem *Luther im Urtheile eines Zeitgenossen* (srv. Koyré, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 6. století v Německu*, s. 40, pozn. 60).

<sup>105</sup> Srv. např. kap. „The Historical Background“ in: A. Weeks, *Valentin Weigel (1533–1588). German Religious Dissenter, Speculative Dissenter, and Advocate of Tolerance*, New York 2000, s. 19–39; srv. též Nigg, *Heimliche Weisheit*, s. 35nn.

<sup>106</sup> Srv. zvl. Weigelův *Dialogus de Christianismo* (1584), *passim*.

*unparteyisch*.<sup>107</sup> Tato „nestrannost“ je spojena se specifickou „katolicitou“, jež je s to zahrnout i mimokřesťanská náboženství.<sup>108</sup> U Francka, tohoto „německého Voltaira“, jak jej nazval Dilthey<sup>109</sup>, tato zkušenost ústí v racionální nahléd nad vším historickým i dobovým (nejen) náboženským děním, který se materializuje v jeho velkolepém náboženskohistorickém díle *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel* (1531); u Weigela, jak uvidíme, vrcholí v přesvědčení o naprosté marnosti snah o zlepšení poměrů ve světě a k obratu do vlastního nitra,<sup>110</sup> k němuž se snaží urovnat stezky jak prostřednictvím pozdně středověké německé duchovní tradice, tak s pomocí učení Kusánova a Paracelsova.<sup>111</sup>

---

<sup>107</sup> Srv. např. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 127nn.

<sup>108</sup> Srv. např. Weigel, *Dialogus de Christianismo*, WW 538: *Die heilige katholische Kirche ... ist unter allen Völkern, Heiden und Sprachen eine geistliche Versammlung der Heiligen, der Neugeborenen*; Franck, *Paradoxa*, s. 12. – Poznamenejme jen, že v tomto ohledu, i v tom, že křesťanství přece jen nakonec hraje prim, souhlasí Weigel např. též s Marsiliem Ficinem a jeho představou „přirozené náboženskosti“ (srv. P. O. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a. M. 1972, s. 300nn).

<sup>109</sup> Viz W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* II, Leipzig-Berlin 1921<sup>3</sup>, 1nn.

<sup>110</sup> Srv. B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel 1533–1588 et les origines de la théosophie allemande*, Paris 1971, s. 82n.

<sup>111</sup> Podobný souběh mnoha vlivů najdeme později i u autora slavného „standardního díla lutherské mystiky“ Johanna Arndta (*Vier Bücher vom wahren Christentum*), který se obrací mj. k Taulerovi, *Theologia Deutsch*, a dokonce i k Paracelsovi a Weigelovi, z jehož knihy *Vom Gebet* v podstatě doslova přebírá dvanáct kapitol (srv. *Vom wahren Christentum*, kn. II., kap. 34; Weigelovo autorství zmiňuje Arndt sám v pozdější VI. knize, kap. 5.). – Srv. k tomu nověji H. Geyer, *Verborgene Weisheit: Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, 2 sv. (Arbeiten Zur Kirchengeschichte), Berlin 2001.

## IV. Paracelsus a přírodní filosofie

### Úvod

Touto kapitolou se obracíme k myšlení, jež je v hloubi spřízněno s tím, jemuž jsme se věnovali dosud, a přece se tu před námi otvírá jiný svět.

Šestnácté století v Německu nese pečeť lutherské reformace, v níž rezonovaly myšlenky taulerovské spirituality pozdního středověku, vedle toho se však na téže půdě mohutně rozvíjelo přírodně filosofické myšlení, jež se sytilo jednak z domácí (lidově-magické) tradice, jednak v určité, jen problematicky stanovitelné míře z novoplatónsko-hermetických koncepcí florentské renesance. Přestože oba proudy, reformace a renesance, se mohou zdát někdy přímo protikladné (například ve své koncepci člověka, jeho svobody atd.), mají jeden důležitý společný bod. Je jím *novoplatónské jádro*, s nímž – a to ukázaly i předchozí kapitoly – nerozlučně souvisí důraz na antropologické otázky a zejména problém lidské *svobody*, stejně palčivý ve zlatém věku „německé mystiky“ jako v renesanci a reformaci.

To je jistě určení sotva dostačující. Pokusíme se je dále zpřesnit. Byl to však možná právě tento vzdálený společný původ, který umožnil dalekosáhlou syntézu „německé mystiky“ a přírodní filosofie, již nacházíme v mlhavé podobě už u Paracelsa (1493–1541), především však je plně a vědomě uskutečněna u Valentina Weigela (1533–1588), jenž se nechal Theophrastovými myšlenkami namnoze inspirovat,<sup>1</sup> jakož i posléze v díle Jacoba Böhma (1575–1624), který čerpal z obou jmenovaných. Toto trojhvězdí formuluje trojí – a ve své podstatě trojjediné – vlivné paradigma.

Zmínili jsme se už o podobnosti myšlení „německé mystiky“ pozdního středověku a jejích renesančních výhonků ve století šestnáctém. Pokud bychom měli naopak jedním bodem charakterizovat hlubokou *rozdílnost* světa Taulerova a představitelů německé renesance 16. století, bylo by to patrně pojetí *přírody*.<sup>2</sup> S odlišným náhledem na přírodu souvisí řada dalších důležitých

<sup>1</sup> Sluší se jmenovat na tomto místě alespoň pod čarou Sebastiana Francka, jehož jméno se v dalším textu ještě vícekrát objeví a který sjednocení obou proudů rovněž alespoň částečně uskutečnil: jednak byl ovlivněn některými koncepty svého současníka Paracelsa, jednak svá *Paradoxa ducenta octoginta* (1542) v podtitulu přímo označuje za *Teütsche Theology*. – K Paracelsovu vlivu na Francka srv. W.-E. Peuckert, *Sebastian Franck. Ein deutscher Su cher*, München 1943, s. 193–201; S. Wollgast, *Der deutsche Panteismus*, s. 219nn; J.-D. Müller (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993, s. 135 a pozn. 11 a 12 (motiv „knihy přírody“ sepsané člověku samotným Bohem); Gerhild Scholz Williams, „Gelächter vor Gott: Mensch und Kosmos bei Franck und Paracelsus“, in: *Daphnis* 15 (1986), s. 463–481.

<sup>2</sup> Srv. Wentzlauff-Eggebert, F.-W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einbeit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969<sup>3</sup>, s. 171. K proměně chápání přírody mezi Augustinem, 10. stoletím, tj. dobou postupného pronikání arabských přírodně filosofických textů na Západ, a stoletím 13. srv. L. Sturlese, „Die Sonderstellung der Kosmologie in der antiken und mittelalterlichen Naturlehre“, in: *Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposium 30. November – 2. Dezember 1990, (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 15)*, ed. B. K. Vollmann, Wiesbaden 1993, s. 48–58, zde s. 53. – Je zajímavé, že Hegel ve svých *Dějínách filosofie* III (Praha 1974) spojuje středověkou mystiku jak s pozdější protestantskou niterností a spiritualismem, tak se zájmem o přírodu: scholastika „byla pokud jde o přírodu zcela slepá“, nicméně Albert se jí přece jen zabýval (tamtéž, s. 127); svět scholastiky byl „božím hrobem“ (s. 141); nejpříkřejší protiklad takového myšlení je zdravý rozum, vnitřní zkušenost, *pozorování přírody*, lidství a lidskost (s. 142). Jedině „mystikové“ jako „zbožní a duchaplní mužové ... pokračovali ve filosofování ve směru *novoplatónské filosofie*, tak jako dříve Scotus Eriugena. U nich se najde pravé filosofování, které se též nazývá mysticismem, přechází až do niternosti a nejvíce se podobá *spinozismu*“ (s. 138). Teprve renesance však jako doba „oživení věd“ umožnila, aby „z onoho odcizení hlubšího zájmu, kdy byl duch ponořen do bezduchého obsahu a do reflexe rozbíhající se do nekonečných podrobností, uvědomil se nyní sám v sobě a povzněl se k požadavku, aby se našel a o sobě věděl jako o skutečném sebevědomí, a to jak v nadmyslovém světě, *tak i v bezprostřední přírodě*. Toto probuzení autonomnosti ducha mělo za následek oživení antických umění a věd. ... To, že lidé sami jsou něčím, vzbudilo v nich zájem o lidi, kteří jako lidé něco znamenají“ (s. 151). Tuto poslední myšlenku však plně domyslela teprve reformace, která znamená skutečný „převrat ... když duch dospěl k vědomí usmíření sebe sama z nekonečného rozdvojení a strašné kázně“; „Bylo poznáno, že místem náboženství je duch člověka ... že jeho spása je jeho vlastní záležitostí ... bez zprostředkování kněží“ (s. 181).



změn v základním teoretickém i praktickém přístupu člověka ke skutečnosti (vzestup a posun významu imaginace a zkušenosti, rozvoj magie a astrologie jako způsobů poznávání světa a zasahování do jeho běhu aj.).

Je pravda, že v širě pojaté tradici „německé mystiky“ najdeme vyhraněný zájem o přírodu již u Hildegardy z Bingen (12. stol.), na niž výslovně odkazuje i Paracelsus.<sup>3</sup> Důležitým předmětem soustavnějšího filosofického bádání se stvořená příroda stala také už (a především) u Alberta Velikého.<sup>4</sup> Některá přírodně filosofická témata se objevují u Eckharta, nestojí ovšem v centru pozornosti. Avšak obecně vzato byl pro pozdně středověkou „německou mystiku“ typický nezájem o přírodu – na rozdíl třeba od viktorinské a chartreské školy ve 12. století,<sup>5</sup> které ve svých mysticky laděných rozjímáních přírodě věnovaly značnou pozornost. Taulerovská spiritualita a „německá mystika“ vůbec chápou pojem *natur* a jeho odvozeniny vesměs negativně; *natur* zde téměř bez výjimky značí padlou lidskou přirozenost. Odhlédneme-li však od slova samotného a podíváme se, jak je v této tradici koncipováno *stvoření*, není už takové hodnocení jednoznačné. I „německá mystika“ dokázala stvořené přírodě přisoudit v určitém smyslu náboženskou hodnotu.

Za prvé musíme v tomto ohledu připomenout Eckhartovu výraznou koncepci Boží ubikvity, jež byla nejednou považována za panteistickou; víme, že právě zde se s Eckhartem setkává heretický proud „svobodného ducha“ se svým zbožštěním „přirozenosti“ a „přirozeného“. Potírání takto nasměrovaného myšlení se, řekli jsme rovněž, stalo trvalou součástí polemik ortodoxnějších autorů v řadách „německé mystiky“ (sofistikovanou odpovědí je i pozdější Cusanova koncepce individua jako vždy jedinečné kontrahované podoby veškerenstva). Přesto bychom zde marně hledali pojetí, které by přírodu nejen tak či onak ospravedlňovalo, nýbrž které by filosofii přírody organicky spojovalo s teologií a zároveň by poznání přírody hluboce zvýznamňovalo v poměru jak *ke Bohu*, tak *ke člověku*.

Jak ukázala II. kapitola, ve vztahu přírody k Bohu lze takový posun vidět v *Theologia Deutsch*: stvoření nemá ve vztahu ke Stvořiteli jen druhotnou a pasivní funkci; je nejen „předměstím věčného“,<sup>6</sup> nýbrž stává se místem projevu Boží vůle, která se teprve ve stvořeném vpravdě realizuje. Stvořený svět je místem, v němž se „stává“ a poznává Bůh, na rozdíl od božství, které je sice věčné a nehybné, není však *cílem člověka*. Celá koncepce je vposledku antropocentrická, hlavní otázkou je svoboda člověka; „stvořený svět“ se v podstatě na člověka redukuje, neboť cílem je ukázat, že Bůh chce *skrze člověka* spatřit a plně poznat sám sebe; což je možné jen tehdy, je-li člověk bytostně proměněn.<sup>7</sup>

Obecně vzato existovala v západním myšlení koncepce světa jako místa Božího projevu odedávna – jak v tradici biblické, tak samozřejmě v linii platónské: Bůh je Stvořitelem světa, z jeho díla však lze zpětně vyčíst něco důležitého o tvůrci samotném, jehož „věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle“ (Řím 1,20); „z velikosti a krásy stvoření lze analogicky vidět tvůrce“ (Mdr 13,5). Krása jako prostředek nejvyššího poznání je vylíčena už na slavném místě Platónova *Symposia* (210a–212a) a později v Plátónových *Enneadách* (I,6).<sup>8</sup> Myšlenka jakéhosi vedení skrze stvořené věci k Bohu se objevuje u Dionysia Areopagity, systematicky v jeho díle *O nebeské hierarchii*, jakož i v komentáři k tomuto

<sup>3</sup> *De fundamento scientiarum*, SW XIII, 334.

<sup>4</sup> Srv. např. L. Sturlese, *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, München 1993, s. 342nn.

<sup>5</sup> Je vůbec nápadné, jak v „německé mystice“ kupříkladu chybí tematizace krásy, jež u takového Hugona od Sv. Viktora hraje naopak významnou roli, takže z trojice augustínovských *bona generalia: modus, species, ordo* „německá mystika“ nejen zná, ale dokonce neustále připomíná a probírá právě jen dvě, totiž „způsob“ (*modus; wise*) a „řád“ (*ordo; ordenunge*). (Srv. Augustinus, *De natura boni contra manichaeos liber unus*, 3: *Haec itaque tria, modus, species et ordo ... tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis...*). Podotkneme již zde, že Hugonovy koncepty najdou v námi zkoumané tradici ohlas opět u Valentina Weigela.

<sup>6</sup> TD, kap. 47, s. 91.

<sup>7</sup> Srv. výše, s. 67.

<sup>8</sup> Srv. k tomu L. Karfíková, „Úvod“, in: Hugo ze Sv. Viktora, *O třech dnech*, Praha 1997, s. 40n; k Hugonovi celkově srv. též, *De esse ad pulchrum esse*, Turnhout 1998.

textu od Jana Eriugeny, který byl zase znám Hugonovi od Sv. Viktora. Především u Hugona ve 12. století a u Bonaventury ve století 13. pak nacházíme rozvinutí nauky o stvoření jakožto „stopě“ (*vestigium*) či „stínu“ (*umbra*) jeho božského Stvořitele.<sup>9</sup>

Nicméně jde právě o to, *v jakém smyslu* je stvoření zrcadlem božského. Koncepce 16. a 17. století, o něž nám jde,<sup>10</sup> se v tomto směru od pojetí středověkého výrazně liší: „Svět v 16. století není ‚symbolem‘, ‚theofanií‘, ‚odrazem‘ Stvořitele – je jeho ‚manifestací‘, jeho ‚organickým projevením‘. Bůh je ve světě nikoli jako ‚autor ve svém díle‘, ale jako ‚duch ve svém těle‘. Nemísí se se světem, přesto se však světu více ‚přibližuje‘, je mu ‚vnitřnější‘, i když zároveň s tím se svět stává ‚reálnějším‘, je více *in se*, ne-li *a se*. Výhradně duchovní pouto (myšlení a vůle) se rozrůstá o pouto organické (duše a život).“<sup>11</sup>

Touto stručnou poznámkou shrnul povahu nového vidění poměru světa a Boha Alexandre Koyré ve své již klasické studii věnované Paracelsovu myšlení. Právě Paracelsus je ve vztahu k novému chápání přírody postavou přímo exemplární.<sup>12</sup> Svými idejemi nanejvýš významně a osudově podnítil další rozvoj tradice „německé mystiky“ v 16. století, když „protestantské mystice odkryl říši přírody“.<sup>13</sup> Toto odkrytí konkrétně znamená, že se příroda stává relevantním nástrojem *náboženského* poznání. Paracelsus ovšem nejen urovnal cestu náboženskému zhodnocení poznání přírody, když je postavil po bok poznání mysticko-náboženského.<sup>14</sup> Jako lékař je zároveň chápal i v jeho relativní samostatnosti, byť nejzazší rámec i tohoto vědění je pro něj vždy náboženský. Důraz na poznávání ve „světle přírody“ či ve „světle milosti“ a vzájemný vztah obou „světél“ se u Paracelsových následovníků různil.<sup>15</sup> Pokud jde o Valentina Weigela, jímž se budeme zabývat v příští kapitole, můžeme už na tomto místě předběžně konstatovat sice jasnou snahu zjednat mezi oběma oblastmi jednotu – nicméně jednoznačně v kontextu náboženských otázek.

## Hermés Trismegistos v „německé mystice“ a v Německu 16. století

Frances Yatesová, autorka dodnes vlivných děl věnovaných duchovním proudům 15. až 17. století, vyslovila svého času domněnku, že původní impuls k renesančnímu obratu k přirozenému světu dalo znovuobjevení textů hermetického korpusu a jejich překlad do latiny, jehož se koncem 15. století zhostil Marsilio Ficino,<sup>16</sup> jakož i následné překlady do vernakulárních jazyků. Nový

<sup>9</sup> Srv. Bonaventura: *Jak přivést umění zpět k teologii*, úvod, překl. a komentář T. Nejeschleba, Praha 2003, s. 25nn a odkazy tamtéž. – Srv. k tomuto tématu souhrnně C. J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley 1967, kap. „Nature and the Love of God“, s. 207nn.

<sup>10</sup> Je třeba poznamenat, že následující neplatí pro myšlení uvedené doby zcela obecně: nelze sem kupříkladu šmahem zařadit vlivný Melanchthonův spis *Initia doctrinae physicae* (viz níže, s. 174), jako sem nepatří ani pozdější koncepce karteziánské.

<sup>11</sup> A. Koyré, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, překl. M. Žemla, Praha 2006. Koyrého studie věnovaná Paracelsovi vyšla prvně časopisecky ve třicátých letech, dodnes má však pro své jasné a pronikavé podání tématu svou závažnost.

<sup>12</sup> Srv. Peuckert, *Geheimnisse*, s. XLVIII: „Denn die Natur, die vorher nur ein Tal der Sünde und der Tränen war, erhält in dieser philosophischer Umgestaltung einen höheren Wert. Es wird nun in den Vordergrund gerückt, daß sie die Schöpfung Gottes ist, daß Gott mit eigener Hand die firmamentischen Kräfte in sie legte, das sind die wunderbaren Kräfte oder die ‚Geheimnisse‘, wie sie Paracelsus früher nannte. Durch diese Erhöhung wird aber auch der in sie eingerodnete Mensch erhöht. So handelt es sich vielmehr um eine völlig neue Ordnung der Beziehungen Gott, Natur und Mensch, daß heißt im letzten aber um eine aus adeptischen Gründen kommende Revolution.“

<sup>13</sup> B. Sartorius von Waltershausen, *Paracelsus am Eingang der Bildungsgeschichte*, Leipzig 1942, s. 1.

<sup>14</sup> Srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 252, 270 aj. Podle Peuckerta se dokonce i v oblasti teologie „příroda“ Paracelsovi stává tou „nejvyšší školou“ (tamtéž, s. 171). V poněkud jiném směru rozvádí podobnou myšlenku M. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen), Hamburg 2007.

<sup>15</sup> Srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 273nn.

<sup>16</sup> Nešlo jen o překlad textů *Corpus Hermeticum*, ale i texty některých platoniků, v nichž se postava Herma objevovala – viz např. Ficinovu parafrázi Iamblichova spisu *De mysteriis Aegyptiorum*, kde se hovoří o „cestě Herma“, nebo jeho

postoj měl vést nejprve k rozvoji renesanční magicko-astrologické tradice; ta posléze dala vznik novověkému mechanicko-matematickému pohledu na svět, v němž oživenou a oduševněnou přírodu plnou démonických sil, s nimiž se renesanční mág snažil operovat, nahradily objektivní kvantifikovatelné vztahy. Klíčovou v celé této záležitosti je podle Yatesové postava Herma Trismegista.<sup>17</sup>

Jakkoli sama teze o spojitosti *magia naturalis* s novověkou matematizující, prakticky zaměřenou vědou byla zpochybněna, přivádí nás tento poukaz alespoň k letnému ohlédnutí zpět za německou dominikánskou tradicí: podobně jako v renesanci o pár staletí později i zde se totiž Hermés dočkal až překvapivě pozitivního přijetí – výslovně i nepřiznaně. Šlo především o recepci dialogu *Asclepius*, na nějž odkazovali už latinští otcové Lactantius (pozitivně) a Augustinus (negativně), respektive pseudo-Augustinus (*Quodvultdeus*, pozitivně),<sup>18</sup> a jenž byl znovuobjeven ve 12. století, především chartreskou školou; jako druhý „hermetický“ proud, v pozdně středověké německé tradici méně patrný, vstoupila v téže době na latinský Západ (Morienovým dílem *Liber de compositione Alchimiae*) arabská alchymie, a to jako *magisterium Hermetis*.<sup>19</sup> *Asclepius* přitom oslovoval především svou myšlenkou jednoty veškerenstva (*omnia unius esse, aut unum esse omnia*), případně v ostřejší formulaci: *omnia enim Deus*,<sup>20</sup> a koncepcí člověka, který je jak bytostí tohoto světa, tak božským duchem povzneseným nad osudem řízený běh světa, a v tomto svém postavení uniersálně prostředkující bytostí (*feliciore loco medietatis est positus*) je zván „velkým zázrakem“ (*magnum miraculum*).<sup>21</sup> Proslavený popis magicky oživovaných soch (kap. 23n, 37) i celá koncepce oživující duše světa či *pneumatu*, tolik významné v renesanci, sice nezůstaly zcela mimo oblast zájmu středověkých autorů, u nichž se ve 12. století rozvinula diskuse o tom, zda duše světa odpovídá „duchu Božímu“ z úvodních vět knihy Genesis, avšak pro „německou mystiku“ podstatný význam neměly; té mohla naopak konvenovat myšlenka, že „veškerá mysl se podobá božství“ (*omnis ergo sensus diuinitatis similis*), jakož i pranýřování klamavé vychytralosti sofistů a „rozumování“.<sup>22</sup>

---

překlad Prokla, kde je Hermes nazván *Iovis nuntius [qui] paternam animis explicat voluntatem*. (*Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, ed. S. Gentile, C. Gilly, Firenze 2000, odd. 14: „Hermes as Viewed by Neoplatonists“. Celkově k Ficinově recepci „Herma“ viz též S. Gentile, „Ficino and Hermes“, tamtéž, s. 27–34.)

<sup>17</sup> Srv. F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londýn-New York 2002 (1964<sup>1</sup>), kap. 22, s. 488; česky *Giordano Bruno a hermetická tradice*, Praha 2009, překl. M. Ž., s. 430n: „Za zrodem novověké vědy stálo nové nasměrování vůle, která se obrátila ke světu, jeho divům a tajemným mechanismům, a nová touha a rozhodnutí tyto mechanismy pochopit a naučit se s nimi pracovat. Kde se vzalo toto nové zaměření? Jednou odpovědí na tuto otázku, jak ji předkládá tato kniha, je ‚Hermes Trismegistos‘. Pod tímto označením shrnuji hermetické jádro ficinovského novoplatonismu; Pikovo významné spojení hermetismu s kabalou; obrácení pozornosti ke slunci jako zdroji mysticko-magické síly; magické oživení celé přírody, na něž se mág snaží napojit a pracovat s ním; koncentraci na číslo jako cestu k tajemstvím přírody; filosofii přítomnou v magických učebnicích, jako je *Picatrix*, a ve filosofických hermetických spisech, podle níž Všechno je Jedno a operující mág může spoléhat na universální platnost postupů, jichž užívá; a konečně, a v jistém smyslu především, ony pozoruhodné historické omyly, díky nimž byl ‚Hermes Trismegistos‘ pokřesťanštěn, takže pak náboženský hermetik mohl společně s ním legitimně spekulovat o světě, studovat s jeho pomocí tajemství stvoření, a dokonce (ač ne každý byl ochoten zajít tak daleko) magicky pracovat se silami světa.“

<sup>18</sup> Díky pozitivnímu přijetí v díle Quodvultdeově, dlouho považovaném za Augustinovo, bylo možné přehlížet vlastní Augustinovu kritiku *Asclepia* a dovolávat se naopak autority tohoto církevního otce na podporu *Asclepia*.

<sup>19</sup> Srv. k tomu *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, odd. 24: „The *Asclepius* in the Renaissance of the 12<sup>th</sup> Century“ a odd. 31: „Alchemy Introduced to the Christian Middle Ages“.

<sup>20</sup> Cit. dle vyd. *Pimander. Mercurij Trismegisti liber de sapientia et potestate dei. Asclepius. Eiusdem Mercurij liber de voluntate diuina*. [...], Paříž 1505, kap. 34, fol. 56v.

<sup>21</sup> Myšlenka jednoty veškerenstva je vyslovena hned zkraje v kap. I; jako *magnum miraculum* je člověk jmenován v kap. III, kde se též mluví o postavení člověka uprostřed mezi universem a Bohem a o jeho podílu na božské přirozenosti i správcovství pozemského světa (*Pimander. Mercurij Trismegisti liber de sapientia et potestate dei. Asclepius...*, f. 28r a 40v).

<sup>22</sup> *Pimander. Mercurij Trismegisti liber de sapientia et potestate dei. Asclepius...*, kap. 32, fol. 55r (*sophistarum calliditate decepti*); kap. 12n, fol. 44v (*multifaria ratio*).

Mimořádnou a bezpochyby inspirující roli hraje postava Herma u Alberta Velikého.<sup>23</sup> Zmiňovali jsme už jeho ústřední myšlenku, že „člověk je pojítkem Boha a světa“, *sicut subtiliter dicit Hermes Trismegistus*; hned zkraje své *Metafyziky* pak Albert předkládá shrnutí několika kapitol *Asclepia*, kde uvedený náhled opět zmiňuje s tím, že člověk stojí nad světem a je jeho vládcem díky dvojímu umění: fyzice a spekulaci.<sup>24</sup> Albertovi následovníci v kolínském dominikánské škole, Eckhart, Berthold či Tauler, jakkoli se jejich zájem neobracel přímo ke zkoumání přírody, tento pozitivní vztah k Hermovi neztratili. Podle slov C. Gillyho dokonce „odvrhli zdrženlivost, s níž jejich mistr nahlížel na *Liber XXIV philosophorum*, přizívovali mýtus o *antiqua sapientia* a filosofickém zjevení, jež stojí v jejich základech, a zašli dokonce tak daleko, že pohanskému Hermovi připisovali znalost *propria Dei*. Navíc tyto němečtí dominikáni záměrně odstranili hranice, jež Albert jasně vytyčil mezi filosofickou a teologickou oblastí ..., když přirozený, filosofický intelekt považovali za veskrze dostačující orgán pro poznání Boha (*intellectus capax Dei*), ba i pro mystickou intuici Boha samého.“<sup>25</sup> Eckhart, podobně jako Albert, dobře znal slavný proklovský *Liber XXIV philosophorum*, jehož pozoruhodné teze považoval jako mnoho jiných (avšak nikoli Albert) za dílo Hermovo. Řekli jsme také, že Eckhartův pojem *homo divinus* možná přímo souvisí s myšlenkami *Asclepia*,<sup>26</sup> a zmínili jsme v podobné souvislosti názor Bertholda z Moosburgu, že člověk „přijímá podle Trismegista krásy, které nejsou smíšený se světem“.<sup>27</sup> Taulerův dluh vůči výše jmenovaným myslitelům jsme sdostatek naznačili. Je to pak právě on, kdo v jednom ze svých kázání zmiňuje „jednoho pohanského krále“, jemuž prý náleží slova: „Bůh je temnota v duši po veškerém světle a člověk jej poznává nepoznáváním myslí“ – což je dvojice tezí z pseudo-hermetické *Knihy 24 filosofů*.<sup>28</sup> Na jiném místě dokonce Tauler vkládá též slova do úst ne už pohanskému králi, nýbrž „jednomu světcí“!<sup>29</sup>

Obecně vzato znamenaly ovšem „hermovské“ inspirace pro německé dominikány (s výjimkou Alberta, jenž ale na druhou stranu určil podobu své vlivné myšlenkové „školy“) především jen další potvrzení božské povahy člověka a niterného spříznění člověka s Bohem, případně s ohledem na *Liber XIV philosophorum* též racionální nepoznatelnosti božství, „temnoty“, v níž se ukrývá. V podobném smyslu se Herma dovolává také Mikuláš Kusánský, v němž někteří spatřují střední článek mezi pozdně středověkou porýnskou mystikou a italskými renesančními

<sup>23</sup> Albert zmiňuje Herma více než sto dvacetkrát; Hermés je pro něj *primus omnium philosophorum* a – příznačně pro německou linii recepce hermetických idejí – *dux et pater alchimiae*. Kriticky se vůči němu vymezuje pouze v souvislosti s již zmíněným ovládnutím siderických duchů, jak je zmiňuje *Asclepius*. Srv. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, odd. 45: „The Recovery of the Works of Hermes“, s. 247nn; dále srv. zvl. zevrubnou a základní studii L. Sturlese, „Saints et magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trismégiste“, in: *Archives de philosophie* 43 (1980), s. 615–634, a též, „Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)“, in: *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, ed. K. Flasch, Hamburg 1984, s. 22–33.

<sup>24</sup> Viz výše, s. 19.

<sup>25</sup> *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, odd. 47: „Hermes, a Christian Saint“.

<sup>26</sup> F. Hudry ve své edici nachází u Eckharta celkem 48 citací z *Liber XXIV philosophorum* (Turnhout 1997). Eckhart v celém svém díle odkazuje na Herma výslovně jen jednou, a to právě na tento pseudo-hermetický *Liber*, nikoli na *Asclepia*, jehož vydavatelé našli ovšem alespoň dva implicitní odkazy na toto dílo. Především C. Gilly se ovšem v několika svých studiích pokusil doložit svůj, jak říká, dosud zneuznávaný názor, podle něhož Eckhart čerpal z myšlenek *Asclepia* mnohem intenzivněji, a to jak přímo, tak přes několik málo zmínek v Quodvultdeově (pseudo-Augustinově) díle *Adversus quinque haereses*. Podle Gillyho: „The great similarity with the Hermetic teaching is obviously also the reason why Meister Eckhart only once mentioned the name of Hermes Trismegistus and the *Asclepius* not at all“ (srv. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, odd. 46: „The Divine Man of Hermes and The Divine Man in Eckhart“, s. 250n; srv. dále C. Gilly, „Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter“, in: *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, s. 350nn).

<sup>27</sup> Viz výše, s. 28.

<sup>28</sup> V 69 (378,33): *Dannan ab schribet ein heidenscher künig: ‚Got ist ein dünsternisse in der selen nach allem liechte, und man bekennet in mit unbekentnisse des gemuetes‘. Dis ist uns ein gros laster, das dis ein heiden und dar zuo ein künig verstuont. – Jde o odkaz k *Liber XXIV philosophorum*, teze XXI (*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta*) a XXIII (*Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur*).*

<sup>29</sup> V 56 (263,31nn): *Ein heilig schribet: ‚Got ist ein vinsternisse nach allem liechte, sunder dem vinsternisse siner unbekantbeit‘.*

myslitelé: i u něj lze najít hojnou inspiraci hermetickými texty.<sup>30</sup> Herma cituje Cusanus hned ve svém prvním dochovaném kázání – a to nejen s odkazem na *Asclepia*, ale též na jiné, hermeticko-magické knihy – a připisuje mu znalost téměř celé pravdy ohledně božského Slova;<sup>31</sup> ve spise *De beryllo* se pak Herma dovolává jako svědka ve věci vztahu Boha, člověka a stvořených jsoucen vůbec a přitakává myšlenku z *Asclepia*, že člověk je „druhým Bohem“. Tento „druhý Bůh“ (eckhartovský *homo divinus*) však je, jak Cusanus tvrdí v *De coniecturis*, Bůh nikoli *absolute*, nýbrž jako *humanus deus: microcosmus*.<sup>32</sup> U Kusánského se tak formuje myšlenka – vyjádřená v krystalické podobě v textu tzv. *Tabula smaragdina*, jenž se stal jakýmsi krédem renesančního hermetismu na sever od Alp –, která bude středobodem celého renesančního platonismu, totiž myšlenka paralelismu mezi člověkem-mikrokosmem a světem-makrokosmem jako dvěma soupatřičnými, byť vždy oproti Bohu nutně nedokonalými projevy božského bytí.<sup>34</sup>

Pro *paracelsovské* vidění světa a člověka je však příznačný onen zvláštní astrologicko-magicko-alchymický amalgám,<sup>35</sup> vzniklý z *obou* výše jmenovaných hermetických proudů, filosofujícího a „magického“, jehož ideovým vyjádřením nebylo *Corpus Hermeticum*, nýbrž právě zmíněná *Tabula smaragdina*.<sup>36</sup> Paracelsus byl prokazatelně obeznámen s magickou literaturou novoplatónské proveniencí.<sup>37</sup> Tyto texty se často dovolávají „Herma Trismegista“ jako svého autora a ručitele. Podobně pro Ficina a další byl Hermés významný *priscus philosophus*.<sup>38</sup> Magická hermetika stojí sice vesměs v jiné tradici než florentská renesance, již se východiskem stal Ficinův latinský překlad textů obsažených v *Corpus Hermeticum*,<sup>39</sup> avšak například slavný magický spis *Picatrix*<sup>40</sup> prokazatelně sloužil za předlohu jak Paracelsovi, tak Ficinovi v jeho pojednání *De vita coelitus comparanda*.<sup>41</sup> Přestože u Paracelsa se teoretická rovina snoubí s lidovou aplikací „hermetických“ nauk nebývale důvěrným způsobem, k setkání teorie a praxe *magia naturalis* došlo tedy v tomto smyslu už v díle Ficinově.<sup>42</sup> Jmenovaný spis *De vita coelitus comparanda* je přitom

<sup>30</sup> Srv. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, c.d., odd. 50: „Cardinal Nicolaus de Cusa as Proclaimer of the ‚Heresiarch‘ Hermes“. Kusánského jako myslitele mezi Eckhartem a italskou renesancí vidí D. Moran, „Nicholas of Cusa (1401–1464): Platonism at the Dawn of Modernity“, in: *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, ed. D. Hedley, S. Hutton, Dordrecht 2008, s. 10.

<sup>31</sup> Viz kázání *In principio erat Verbum*, II; in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001, s. 114n.

<sup>32</sup> Srv. P. Floss, „Mikuláš Kusánský“, in: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001, s. 71; podle *Asclepia* (kap. 10) je ovšem člověk „třetím [bohem]“.

<sup>33</sup> *De coniecturis* II, c. 14; viz níže, kap. V, pozn. 347 a s. 160.

<sup>34</sup> Srv. k tomu např. *Asclepius* (překl. J. Hlaváček, Praha 2010 – v tisku!), kap. 10: „Člověk poznává sám sebe a poznává i svět ... vzdává převeliké chvály a díky Bohu, uctívá jeho podobu a je si vědom, že je také druhou podobou Boha, jehož dvěma podobami jsou Svět a člověk“.

<sup>35</sup> C. Gilly toto nachází už u středověkých dominikánů z Albertovy školy: „četli nejen *Asclepia*, ale svobodně si vypůjčovali z astrologických a astromagických děl ‚pohanského krále‘“, pro což ale nenalézám závažnějšího dokladu (srv. *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, c.d., odd. 47: „Hermes, a Christian Saint“).

<sup>36</sup> Srv. F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*, München 2005, s. 101. Do této druhé tradice nepatří Platón, Plótinus nebo Ficino, jenž koncipoval řetězec oné *prisca theologia*, nýbrž první alchymista Zósimos, perský mág a alchymista Ostanés a sám Paracelsus. Jako patron *ars Hermetica* hraje Hermés důležitou roli v zakládajících legendách: Christoph Balduff a jeho *Kurtzer / deutlicher und warer Unterricht / von der geheimten und verborgenen Kunst Chymia* z roku 1609 uvádí proti „důkazu, že chymia je k ničemu“, historicky prokázané výsledky a mezi filosofy, kteří o nich psali, zaujímá první místo Hermés.

<sup>37</sup> Srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 227nn; tamtéž, s. 233: „Der paracelsische Neuplatonismus war ein hermetischer Neuplatonismus.“

<sup>38</sup> K širokým souvislostem srv. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*.

<sup>39</sup> Srv. naposledy zvl. Ebeling, *Das Geheimnis Hermes Trismegistos*, s. 101n, a předmluvu J. Assmanna tamtéž, s. 7n.

<sup>40</sup> Latinské vydání *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*, ed. D. Pingree, London 1986; arabský originál *Pseudo-Magriti, Das Ziel des Weisen*, vyd. H. Ritter, Leipzig-Berlin 1933 (německy: „*Picatrix*“ *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*, z arab. orig. přeložili H. Ritter a M. Plessner, London 1962).

<sup>41</sup> Srv. Yates, *Giordano Bruno*, s. 52, 60n, 73nn.

<sup>42</sup> Ficinovi byly připisovány také některé alchymické texty, např. *Liber de Arte Chemica* (in: *Theatrum Chemicum*, sv. 2, Ženeva 1702, s. 172–183), jehož autorství připisuje Ficinovi autor spisu *Lucerna salis*; W.-E. Peuckert (*Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der Weißen und schwarzen Magie*, Berlin 1956, s. 106) zmiňuje jiný ficinovský apokryf *De lapide philosophorum*. I v pozdější době se alchymisté rádi zaštiťovali Ficinovým jménem.

Paracelsovu vidění bezesporu nejbližší<sup>43</sup> (hned v *Proemiu* kupříkladu stojí slova, jež musela lahodit Paracelsovým uším: medicína, která se řídí astrologií, je proti medicíně samotné jako víno proti vodě<sup>44</sup>). Ficino tento text výslovně psal jako komentář k jednomu místu Plótinových *Ennead* (IV, 3, 11), kde je řeč o starých mudrcích, kteří se snažili uchovávat přítomnost božských bytostí tím, že jim vztyčovali sochy. Duše světa je sice všude, tvrdí zde Plótinus, ale její přítomnost lze lépe jít v „nádobách“ k tomu vytvořených, jež jsou jakýmiisi zrcadly zachycujícími její obraz. Každá jednotlivá věc je přitom spojena s božskou Bytostí, jejímž je podobenstvím; s božským principem, na nějž Duše při stvoření patřila. Nebýt Duše světa, nemohlo by to nejvyšší sestoupit do stvoření. – Tuto teorii, jak Ficino poznamenává, převzal Plótinus z *Asclepia*.

V Německu ovšem ovlivnil Ficino svým dílem nejen Paracelsa, ale již dříve J. Reuchlina, C. Celtise, Ph. Melanchthona či Agrippu. Rovněž jeho trilogie *De vita* se dočkala v Německu široké recepce (nejintenzivněji kolem roku 1530) a její první a druhá kniha byly záhy přetlumočeny do němčiny; překlad třetí knihy, *De vita coelitus comparanda*, zůstal pouze částečný. I když spis nebyl přeložen kompletně, neznamená to rozhodně, že by byl považován za bezvýznamný: jen v letech 1490–1647 vyšel celkem šestadvacetkrát.<sup>45</sup>

V této souvislosti nemůžeme nezmínit jeden významný překladatelský podnik, třebaže zůstal nakonec jen v rukopise. Je to překlad kompletního *Corpus Hermeticum* z Ficinovy latinské verze do němčiny, jež na sklonku života pořídil Sebastian Franck (1499–1543), reformační myslitel, jehož myšlenky silně působily na Valentina Weigela a přes něj na další nonkonformní autory. Podle Francka obsahuje „*Pimander*“ (tj. celé Ficinovo *Corpus Hermeticum*, nikoli jen spis známý dnes pod názvem *Poimandrés*) „vše, čeho je křesťanu třeba vědět“, ba je dokonce jasnější než sám Mojžíš.<sup>46</sup> Celkem vzato zůstává však Franckova recepce hermetismu toliko v rovině obecného dosvědčení a stvrzení.<sup>47</sup> Podobně spíše formální je koneckonců i recepce „Herma“ u Weigela, jenž se ho tu a tam dovolává pro potvrzení svých koncepcí – kupříkladu své ústřední myšlenky sebepoznání –, jejichž původní inspirace nejspíš ležely jinde.<sup>48</sup> A to vzdor tomu, že sám Weigelův myšlenkový systém je v podstatě ztělesněním „hermetické“ jednoty přírody a ducha, jež se projevuje nejen v jeho výkladech ke Genesi (viz níže).

Pokud bychom tedy měli zhodnotit přínos hermetických textů k námi zkoumané tradici, lze říci, že mohly hrát důležitou roli v dílech pozdně středověkých autorů, konkrétně u Eckharta – je-li oprávněná teze o zásadním vlivu *Asclepia* na formování koncepce *homo divinus*; i zde ovšem mohly být podle všeho významně formativní jiné tradice, zejména arabské (averroovské)

<sup>43</sup> Paracelsův spis *De vita longa* sice nese též název jako dílo Ficinovo, svým obsahem se však text namnoze liší.

<sup>44</sup> *Opera omnia*, Basilej 1576, s. 530.

<sup>45</sup> D. Benesch, *Marsilio Ficino's „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, Frankfurt a.M. 1977, s. 35 a 109n: Poprvé vyšel roku 1505 překlad pod názvem *Das Buch des Lebens* (překl. Joh. Adelphus Muling, Štrasburk), obsahující první dvě Ficinovy knihy s připojeným pojednáním o astrologii a talismanech; do r. 1537 vyšlo o dílo celkem osmkrát. Roku 1536 vyšlo tiskem *Coelum philosophorum. Regiment des lebens Marsilij Vicini* (překl. Phil. Ulstr, Štrasburk), což je zčásti výběr z Ficinova textu, zčásti soubor různě posbíraných myšlenek, dílem i z Mulinga. Roku 1667 vyšel spis *Dreyfaches hermetisches Klebblatt ... von dem Stein der Weisen, Marsilij Ficinij Florentini* (Nürnberg), který má však s Ficinem společné jen jeho jméno v názvu; svědčí nicméně o tom, jaký zvuk Ficinovo jméno v Německu mělo ještě i v této době! – Srv. k tomu soupis latinských edic Ficina in: P. O. Kristeller, *Supplementum Ficinianum: Marsilij Ficinij Florentini Philosophi Platonici Opuscula Inedita et Dispersa*, 2 vols., Florence 1937.

<sup>46</sup> S. Franck, *Verbütschert Buch*, f. 428r; cit. in: F. Ebeling, *Das Geheimnis Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*, Nördlingen 2005, s. 116. – Podobně interpretuje F. Yatesová už Ficina (*Theologia Platonica* VIII,1, *Opera omnia*, s. 400; in: Yates, *Giordano Bruno*, s. 28).

<sup>47</sup> Srv. *Paradoxa* 4 (ed. Wollgast, s. 24): „Dahin haben vielleicht Plato, Plotinus, Hermes und andere erleuchtete Philosophen geblickt, die einen Gott erkannt haben...“; *Paradoxa*. 85 (tamtéž, s. 133): „...zum Beispiel Abraham, Hermes Trismegistus, Hiob, Noah etc.“; *Paradoxa* 89 (tamtéž, s. 153): „...daher hieß Plato im Gottesdienst ... alle Zeremonien aufheben und Hermes Trismegistus ad Asclepium“; *Paradoxa* 231 (tamtéž, s. 365): „...Abel, Seth, Noah, Lot, Hiob, Abraham, Hermes Trismegistus etc.“

<sup>48</sup> *Gnothi seanton* I, kap. 19 (tisk), PW III, 163: *die Vnwissenheit sein selbst der größte vnnnd erste Feind bey einem jeden / wie Mercurius saget ad Tacinum...* Srv. Weigelův latinský text *De vita beata*, Halle 1609, kap. 3: *Maximus igitur et hostis et ultor est intra unum quemquam ignorantia sui, ut Mercurius ad Talium [sic] filium suum scribens, faktur*; a dále *Vom Ort der Welt*, kap. 12, ZW I, 44, kde je Hermés zmiňován po boku Eckharta. Weigel má patrně před očima již zmiňovanou pasáž v kap. 10, podle níž „člověk poznává sám sebe a poznává i svět“.

interpretace Aristotela<sup>49</sup> a novoplatónské koncepce obecně. Jakkoli mohl být tedy tento ideový proud skrze recepci a přetavení Eckhartových myšlenek přítomen i v následující tradici, zdá se nicméně, že jak už u Taulera, tak posléze v díle Weigelově či Franckově jde spíše o marginálie, které nijak hlouběji neovlivnily základní východiska či závěry autorů, ale sloužily toliko k jejich dalšímu podepření, díky Hermově velké autoritě nikoli bezvýznamnému. Sama skutečnost, že proklovská *Knihy 24 filosofů* mohla být považována za hermetický spis, navíc ukazuje, že to, co na „Hermovi“ bylo zajímavé, byly spíše určité novoplatónské ideje, které se příhodně shodovaly s těmi, jež bylo možno vydobýt jinde.

## Paracelsus a florentská renesance: Ficino, Pico della Mirandola

Paracelsus byl a dodnes zůstává postavou v mnoha směrech temnou. Velmi dlouho neexistovala jeho spolehlivá biografie, a i dnes, sto let po vydání základní kritické biografie K. Sudhoffem, zůstává řada otázek nezodpovězena. S touto nejasností se pojí nejistota ohledně datace jeho děl a mnohdy i ohledně jejich autenticity. V těchto otázkách se navíc badatelé značně rozcházejí, takže i dnes lze najít velmi různé interpretace – pomineme-li už ona mnohdy romantická líčení Paracelsova života a díla, jichž se tomuto mysliteli dostávalo od 16. století přinejmenším až po čtyřicátá léta minulého století, dobu pravé paracelsovské mánie.<sup>50</sup>

Temnotou jsou zahaleny i samy počátky Paracelsovy tvorby. Nejde přitom jen o pouhou zvědavost, která badatele k tomuto období Hohenheimova života vábí. Kontroverzní zůstává mezi interprety už otázka, zda se vůbec Paracelsus etabloval zprvu jako autor „renesanční“, nebo naopak „reformační“. Přesněji: považoval se především za lékaře a přírodního filosofa – což je dosud běžný náhled –, anebo spíše za náboženského myslitele?<sup>51</sup>

Nebudeme se tuto otázku snažit vyřešit, nicméně může se nám stát příhodným klíčem pro pojednání o těchto dvou myšlenkových oblastech, jakkoli jejich rozdělení je samozřejmě jen umělé. Vzhledem k tomu, že tato kapitola nemá být než preludiem k části věnované Weigelovi a nikoli zevrubným podáním Paracelsova myšlení v celé jeho šíři, zaměříme se nejprve a hlavně na to, co je zde oproti dřívějšímu nové, konkrétně na dědictví italské renesance. Oproti obvyklejšímu důrazu na vliv Ficinův se přitom pokusíme zahlédnout také některé možné spojitosti s myšlenkami Pika della Mirandola. Následně pak nastíníme nejnapadnější vazby na „německou mystiku“ a reformaci.

Odhalit konkrétně jeho zdroje je ovšem mimořádně nesnadné, neboť nepatří k jeho zvyku citovat jmenovitě ani přesně; ostatně jeho devíza *alterius non sit qui suus esse potest* tomu chce právě tak a Paracelsus jí byl věrný přinejmenším v tom, že prameny, z nichž čerpal, přecházel

---

<sup>49</sup> Na zásadní Averroův význam pro formování ústředních Eckhartových konceptů upozorňuje nově K. Flasch, *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006.

<sup>50</sup> K paracelsovské mánii srv. A. Weeks, *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany, NY 1997, s. 23. – Jako i jiní „ryze němečtí“ myslitelé (za všechny zmiňme Eckharta a Böhma), našel též Paracelsus své obdivovatele mezi národními socialisty ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století. Ti v něm viděli ideální ztělesnění germánského myslitele, který zápasil za vysvobození medicíny a myšlení vůbec z pout škodlivých cizích vlivů. (Srv. D. Goltz, „Paracelsus as a Guiding Model. Historians and their Object“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 84.) Významnou úlohu zde mj. sehrála románová trilogie E. G. Kolbenheyera, jejíž první díl *Die Kindheit des Paracelsus* vyšel prvně roku 1917, druhý (*Das Gestirn des Paracelsus*) a třetí díl (*Das dritte Reich des Paracelsus*) pak 1921, resp. 1925 (k jeho filosofické recepci srv. např. F. Westhoff, *Kolbenheyers Paracelsus-Trilogie. Eine Metaphysik des deutschen Menschen*, Berlin 1937). Je poměrně těžké nalézt německého učenice, byť i jinak velmi znalého věci, který by ve 40. letech o Paracelsovi psal a nebyl dotčen touto vizí „německého člověka“, „muže velké touhy“ (A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts...*, München 1933<sup>5</sup>, s. 251). Za všechny druhořadé autory poplatné době jmenujme L. Englerta, jehož kniha *Paracelsus člověk a lékař* vyšla roku 1943 česky v Praze, nebo knihu H. Hartmanna *Paracelsus. Eine deutsche Vision*, Berlin-Wien 1942<sup>2</sup>; z těch erudovanějších zmiňme umírněného W.-E. Peuckerta (např. *Pansophie*, s. 265n).

<sup>51</sup> Řadu pozoruhodných nových vhlédů do problému nabízí nová kniha německého literárního vědce Maximiliana Bergengruena *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur* (Scheffler, Zesen, Grimmelsbausen), vydaná hamburským nakladatelství Meiner roku 2007.

mlčením.<sup>52</sup> Lze však poukázat na strukturální podobnosti jeho koncepcí s některými myšlenkami Ficinovými a Pikovými, i když otázku, nakolik je Paracelsus fakticky z těchto zdrojů převzal, lze uspokojivě zodpovědět jen stěží.

Na myšlenkovou spřízněnost s Ficinem poukazují jednak některé vnitřní podobnosti a shody, jednak skutečnost, že sám Paracelsus, který chválou na druhé rozhodně neplýtvá, na dvou místech výslovně zmiňuje „vynikajícího lékaře“ Ficina.<sup>53</sup> Při pohledu do relevantní literatury by se zdálo, že v případě Paracelsova vztahu k Ficinovi jde o úzký poměr naveskrz prokázaný. Za všechny ty, kdož poukazovali na významnou roli Ficinových konceptů v Paracelsově myšlení, jmenujme třeba staršího německého badatele W.-E. Peuckerta, který ovšem zároveň upozorňoval na vlastní zdroje německé renesance, jimiž byla lidovější hermeticko-magická pojednání novoplatónského rázu.<sup>54</sup> Významnou inspiraci renesančním novoplatonismem přiznával Paracelsovi také klasik paracelsovského bádání W. Pagel.<sup>55</sup> Ten považuje Paracelsovo dílo *De vita* za inspirované Ficinovými třemi knihami *De vita*, zvláště pak pojednáním *De vita coelitus comparanda*,<sup>56</sup> referuje o „skutečných styčných bodech v lékařském učení“ obou mužů, jmenovitě v jejich pojetí vzniku a šíření morové nákazy (skrže *imaginatio magica*),<sup>57</sup> poukazuje na Paracelsovu snahu naplnit Ficinův ideál kněze-lékaře<sup>58</sup> a zmiňuje Cassirerův názor, podle něž Paracelsus našel zalíbení ve Ficinově pojetí astrologie.<sup>59</sup>

Faktem ovšem zůstává, že jak Peuckertovy, tak Pagelovy závěry se často opírají o pouhé nalézání větších či menších analogií, nikoli přímých závislostí (byť v *některých* bodech lze přímý vztah považovat za prokázaný). V novější době se naopak proti ukvapenému spojování Paracelsa s florentským platonismem postavili J. Telle a W. Kühlmann, kteří se opřeli o studii I. Schützeho<sup>60</sup> revidující kriticky ta místa, kde se Paracelsus *výslovně* zmiňuje o Ficinovi a která bývají pokládána za potvrzení jeho inspirace italským novoplatonikem.<sup>61</sup> Schütze nicméně dovozuje, že Paracelsus byl s největší pravděpodobností obeznámen s dílčím překladem Ficinova *De vita coelitus comparanda* do němčiny z roku 1505.<sup>62</sup>

---

<sup>52</sup> Toto heslo najdeme kupř. na Paracelsově portrétu od neznámého autora („AH“) z roku 1540. Toto a mnohá další vyobrazení viz např. v zajímavém článku W. Castrian, „Paracelsus. Eine psycho-physiognomische Studie“, in: *Manuskripte. Thesen. Informationen* (hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft, Dresden), H. 24 (2006), s. 23–44.

<sup>53</sup> Ficino je pro Paracelsa *Italarum medicorum optimus* (list Christophu Clauserovi, 1527, in: SW IV, 71) a nazývá jej *egregius medicus Marsilius Ficinus* (*Scholia et observationes in Poëmata Macri*, SW III, 411; srv. k tomu W. Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel-New York 1958, s. 218).

<sup>54</sup> Peuckert, *Pansophie*, s. 204nn.

<sup>55</sup> Srv. zvl. Pagel, *Paracelsus*, s. 174nn; týž, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus: Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962, s. 46, 61, 90, 129n, 165 aj.

<sup>56</sup> Pagel, *Paracelsus*, s. 221nn: „It is not difficult to demonstrate that the neoplatonic doctrine as embodied in Ficino's work was a fundamental source for Paracelsus ... Indeed, the contacts and parallels between the ideas of Ficino and Paracelsus are close and our discussion of the plague has shown that they extend into medical detail. It is from Ficino as the exponent of Neo-Platonism that Paracelsus derives his inspiration.“ Podobně soudí i K. Goldammer, *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*, Stuttgart 1991, s. 48, avšak s výhradou, že oba texty se zároveň dost liší. Srv. k tomu též Weeks, *Paracelsus*, s. 57.

<sup>57</sup> Pagel, *Paracelsus*, s. 172nn; srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 71. Za vznikem morových epidemií stojí mohutná imaginace, srv. *Weitere verstreute Bruchstücke über das Podagra*, SW I, 381: *darumb so gebet imaginatio von uns iun in, von im wider auf uns. und also ist magicus intellectus das liecht, aus welchem erkerlet wird aller grund der ubernatürlichen krankheiten, außserhalb welchem intellect die medici in beschreibung der pestis augenscheinlich irren.*

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 223.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 220; E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1927, s. 105 a 119.

<sup>60</sup> J. Telle, W. Kühlmann (eds.), *Corpus paracelsisticum*, sv. I, Tübingen 2001, s. 19. – I. Schütze, *Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, in: J. Telle (ed.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991, s. 40nn.

<sup>61</sup> Srv. k tomu Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 17, pozn. 71 a dále zvl. s. 132nn, 161nn, 172nn. – Vztahem Paracelsa k Ficinovi se již před sto lety zabýval vydavatel a znalec Paracelsova díla K. Sudhoff, *Hohenheim und Marsilio Ficino*, München 1908.

<sup>62</sup> Autorem překladu první a druhé knihy Ficinova díla, který vyšel ve Štrasburku, byl J. Adelphus (Muling); text dále vyšel jako přírůbek *Liber de arte distillandi* (1505 a dále) a *Coelum philosophorum* (1527 a dále). Viz D. Benesch, *Marsilio Ficino's „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, Frankfurt a.M. 1977. – Srv. I. Schütze,



Není však nijak nemožné, že by se byl Paracelsus s myšlenkami Italů seznámil přímo. Od roku 1513 studoval ve Ferrare, kde se před více než třiceti lety vzdělával ve filosofii také Pico, a o tři roky později zde zřejmě získal doktorát.<sup>63</sup> Již někdy po roce 1512 se ocitl v Erfurtu, kde se setkal s hlavou tamních humanistů Conradem Mutianem Rufem (Rufus, +1526), kolem něž se utvořil kroužek spřízněných duší, tzv. „Mutianischer Bund“. Muth, jak znělo jeho jméno v němčině, se přátelil mezi jinými s Erasmem, s nímž kdysi ve slavné deventerské škole, kolébce duchovního hnutí *devotio moderna*, naslouchal Alexandru Hegiovi, žáku Tomáše Kempenského,<sup>64</sup> a recipoval Ficinovy a Pikovy ideje harmonizace křesťanství a antické filosofie. S těmi se mohl bezprostředně seznámit za svého pobytu ve Florencii kolem roku 1500. Znal se také s Agrippou, s jeho (jakož i Paracelsovým) učitelem „arcimágem“ opatem Johannem Trithemiem<sup>65</sup> a s Melanchthonovým strýcem, humanistou Johannesem Reuchlinem (+1522), vedle Pika druhým velkým průkopníkem křesťanské kabaly, jenž sám Pikovo dílo poznal za svého pobytu v Itálii.<sup>66</sup>

Paracelsus nadto mohl myšlenky florentských platoniků znát díky vlivnému kompendiu Cornelia Agrippy z Nettesheimu *De occulta philosophia* (1533), jehož podstatnou součástí je astrologie a magie. Agrippa čerpá z nepřeborné pokladnice „hermetických“ textů zpola lidové a zpola tajné povahy,<sup>67</sup> zároveň ale (anonymně) shrnuje celou řadu Ficinových a Pikových konceptů.<sup>68</sup> Mezi lety 1511 až 1518 pobýval soustavně v Itálii, kde se stýkal s myšlenkovými dědici Ficina a Pika, oddanými magii, a díky svým znalostem hermetických spisů a kabaly, jež si dílem přivezl již s sebou – už roku 1509 přednášel o Reuchlinově knize *De verbo mirifico*<sup>69</sup> –, si zde získal obdivovatele z řad příznivců těchto umění.<sup>70</sup> Agrippa si značně cenil kabaly, kterou považoval za pravý exegetický klíč k Písmu<sup>71</sup> i za završení magie. Znal Pikův *Heptaplus*,<sup>72</sup> možná i slavnou *Oratio*,<sup>73</sup> jakož i hojně recipované *Conclusiones*.<sup>74</sup> Stejně jako Ficino a Pico usiloval i

---

*Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, in: J. Telle (ed.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991, s. 40nn.

<sup>63</sup> K. Goldammer poznamenává, že v době studií v Itálii se Paracelsus seznámil s Ficinovými a Pikovými díly (*Paracelsus. Humanist und Humanismus. Ein Beitrag zur kultur- und geistesgeschichtlichen Stellung Hohenheims*, Wien-Marburg 1964, s. 12).

<sup>64</sup> Srv. např. Ph. Ball, *Ďáblův doktor*, Praha 2009, s. 55; H. M. Pachter, *Magic into Science. The Story of Paracelsus*, New York 1951, s. 33.

<sup>65</sup> Srv. *Neue deutsche Biographie*, sv. 18, Berlin 1997, s. 656n. – K Agrippovi, Trithemiovi a Mutianovi srv. Noel L. Brann, *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999, s. 152nn.

<sup>66</sup> Srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 112.

<sup>67</sup> Müller-Jahncke, *Naturmystik*, s. 27.

<sup>68</sup> Agrippa sepsal své pojednání *De occulta philosophia* roku 1510, nicméně tištěná, značně rozšířená verze pochází až z roku 1533, kdy kniha vyšla v Kolíně nad Rýnem. Už roku 1523 za jeho pobytu v Pavii však zřejmě kolovala v okruhu Agrippových žáků jakási dřívější verze (srv. Ch. G. Nauert, „Agrippa in Renaissance Italy: The Esoteric Tradition“, *Studies in the Renaissance*, vol. 6 [1959], s. 206; srv. též Ch. I. Lehrich, *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden-Boston 2003, s. 26). Nakolik mohlo být Paracelsovi toto dílo známo před jeho vydáním tiskem, je ovšem otázkou. K. Goldammer i z tohoto důvodu varuje před přílišným zdůrazňováním závislosti Paracelsa na Agrippovi a vyzdvihuje v řadě směrů jeho novátorství, jakkoli připouští určité analogie („Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie...“, zvl. s. 296nn). – Stojí za zmínku, že pseudo-paracelsovský text *De philosophia occulta* Agrippovi spolu s Pietrem d'Abano a Trithemiem upírá pochopení a vypsání všech skrytých tajemství a vyvyšuje se nad ně (SW XIV, 514; česky *Filosofie okultní*, Praha 1990 [1932<sup>1</sup>], s. 8).

<sup>69</sup> Srv. Nauert, „Agrippa in Renaissance Italy“, s. 197; 209; 213.

<sup>70</sup> Tamtéž, s. 196n.

<sup>71</sup> Tamtéž, s. 209.

<sup>72</sup> Nauert (tamtéž, s. 211n) vypichuje, mimo jmenované, hlavně motiv duše jako pojítka mezi nebeským a pozemským světem a motiv člověka jako obrazu Trojice. – Dochovaly se zlomky Agrippova spisu *Dialogus de homine*, který se zabývá antropologií Pikova *Heptaplu* (fragment vydala Paola Zambelli: „Agrippa di Nettesheim, *Dialogus de homine*, prima edizione a cura di Paola Zambelli“, *Rivista critica di storia della filosofia* 13:1 (1958), s. 47–71). K četným výpůjčkám z Pika, jež Agrippa podobně jako Ficino, Reuchlina, Erasma a další nikdy nejmenuje, srv. rejstřík in: *Cornelius Agrippa. De occulta philosophia Libri tres*, ed. V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln 1992, s. 641.

<sup>73</sup> Ve spise *De triplici ratione cognoscendi Dei* z roku 1516 (kap. 5, *Opera* II, 482) Agrippa parafrázuje Pikovu slavnou citaci z *Asclepia* slovy: *O magnum miraculum est homo, praecipue autem Christianus* (viz Noel L. Brann, *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999, s. 155). – Totéž místo cituje ale nejen *Oratio*, nýbrž i Pikův *Heptaplus* V, 6, *Opera omnia*, ed.

Agrippa, společně s Trithemiem, o vytvoření osobitého spojení křesťanství a magie, respektive kabaly.<sup>75</sup> *De occulta philosophia* tak v sobě spojuje přirozenou magii Ficinovu<sup>76</sup> s kabalistickou magií Pikovou a inspiracemi Reuchlinovou „křesťanskou kabalou“.<sup>77</sup>

### 1. Antropologie: tělo, duše, spiritus

Paracelsovo antropologické schéma je v hrubé podobě potrojně. Podobně jako Ficino či Pico zavádí střední člen mezi tělem a duší, jímž je „duch“ (*spiritus; geist* – jde o odlišný pojem „ducha“, než ten označující vyšší, nesmrtelnou část duše). Ten má svůj hluboký význam v přirozené magii i astrologii: protože je médiem působení astrálních vlivů na zemi, lze jej zase v „přirozené magii“ vhodným způsobem využít při „zachycování“ hvězdných vlivů pomocí odpovídajících, tj. s příslušnou „hvězdou“ vnitřně spřízněných obrazů, soch či zpěvů.<sup>78</sup>

Ve svém komentáři k Platónovu *Symposiu* klade Ficino na počátek hierarchie stupňů přírody či lidské přirozenosti a zároveň mimo ni Boha, po němž následuje stvořená andělská mysl (*mens angelica*), duše světa (*anima mundi*) a tělo světa (*corpus mundi*).<sup>79</sup> Uvedené schéma se zjemňuje, když se dále mluví o Bohu jako o středu obklopeném čtyřmi kruhy: *mens, anima, natura, materia*.<sup>80</sup> Duše člověka má navíc jakési „nebeské a světelné tělo“, tj. tělo astrální, jímž se odívá před sestupem do těla hmotného.<sup>81</sup> V *De vita coelitus comparanda* Ficino toto tělo nazývá věčným „vehikulem“ duše.<sup>82</sup> Mimo to, v souladu s původně stoickou koncepcí, později rozšířenou v lékařské tradici, rozeznává ještě další článek mezi duší a hmotným, pomíjivým tělem, totiž *spiritus* čili ducha, který vzniká z nejjemnějších částecek krve jako jakýsi teplý a život nesoucí výpar. Ficino jej odlišuje od „astrálního těla“ a vkládá jej mezi ně a duši. Výsledná struktura tedy vypadá takto: hmotné tělo – *spiritus* – astrální tělo – duše (se svými mohutnostmi) – mysl.<sup>83</sup>

Pikovo podobné antropologické schéma rozvádí podrobně jeho spis *Heptaplus*. Člověk je nejprve strukturován na tělo, rozumnou duši a ducha (*spiritus*).<sup>84</sup> Od rozumné duše se dále odlišuje duše nižší (smyslová), kterou se člověk stýká se zvířecím světem, a vyšší, *intelligentia*, skrze niž „máme společenství s anděly“.<sup>85</sup> Konečně je lidský intelekt osvícován ještě „větším a božštějším intelektem“, ježž Pico ztotožňuje s Duchem Božím, který se, podle líčení Genese, vznášel nad primordiální propastí. V kontextu výkladu biblického Stvoření, podaného v *Heptaplu*,

---

Giovanni Francesco Pico della Mirandola, 1557–1573 (reprint Hildesheim 2005<sup>2</sup>), s. 39: *Magnum o Asclepi miraculum est homo*.

<sup>74</sup> Obecné postřehy ke skrytému, avšak širokému vlivu Pikových *Conclusiones*, mimo jiné i na Agrippu, viz in: Farmer, *Syncretism in the West*, s. 115. – Srv. též D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, University Park, PA, 2003 (1958<sup>1</sup>), s. 91n.

<sup>75</sup> Srv. Noel L. Brann, *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999, s. 155. K tomu, že Agrippova magie byla mnohdy považována za démonickou, přispěla nemalou měrou apokryfní čtvrtá kniha *Okultní filosofie*. I bez toho ovšem F. Yatesová považuje Trithemiovu a Agrippovu magii za hrubší a méně zbožnou verzi Pikovy kabalistické magie, ač jde podle ní o její přímé dědictví (*Giordano Bruno*, s. 110).

<sup>76</sup> Srv. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, s. 91nn.

<sup>77</sup> Srv. F. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London-New York 2004 (1979<sup>1</sup>), s. 43n. K působení Pikovy kabalistické magie na Reuchlina, Trithemia a Agrippu viz též Yates, *Giordano Bruno*, s. 110.

<sup>78</sup> To je téma Ficinova spisu *De vita coelitus comparanda*, čerpající zřejmě také z proslulého magického pojednání *Picatrix* arabské provenience; exemplář *Picatrixu* měl ve své knihovně také Pico (srv. Yates, *Giordano Bruno*, s. 53, 60, 73nn).

<sup>79</sup> *De amore* 1,2, in: M. Ficino, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, (lat./dtsch.), Hamburg 1994, s. 18.

<sup>80</sup> *De amore* 2,3, in: tamtéž, s. 42.

<sup>81</sup> Toto subtilní tělo je tématem některých jak gnostických, tak novoplatónských textů – srv. K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 2005<sup>4</sup>, s. 211n; E. R. Dodds, „Appendix II. The Astral Body in Neoplatonism“, in: Proclus, *The Elements of Theology*, ed., překl. a kom. E. R. Dodds, Oxford 1963, s. 313–321.

<sup>82</sup> *De vita coelitus comparanda*, kap. 3, in: *Three Books on Life*, ed. C. V. Kaske, Binghamton, New York 1989, s. 384. (*Opera omnia*, s. 206; srv. s. 404). – Srv. výklad in: C. Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006, s. 39n.

<sup>83</sup> Srv. P. O. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a. M. 1972.

<sup>84</sup> *Heptaplus* IV, 1, *Opera omnia*, s. 29n: *Constat homo ex corpore & anima rationali. ... Verum inter terrenum corpus & caelestem animi substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularret. huic muneri delegatum illud tenue & spiritale corpusculum, quod & medici & philosophi spiritum uocant...*

<sup>85</sup> *Heptaplus* IV, 2, *Opera omnia*, s. 30n.

srovnává Pico tělo se zemí, „rozumnou duší“ s nebem a *spiritus* se světlem (elementy, objevující se v biblické Genesi), neboť prostředkuje mezi tělem a duší podobně, jako světlo přenáší „nebeské síly“ na zemi.<sup>86</sup>

U Paracelsa jako by docházelo ke sloučení některých hierarchických příčlů ficinovské antropologie ve zjednodušené potrojně schéma:<sup>87</sup> duch (*spiritus*) a astrální tělo se spojují v „astrálního ducha“ či „astrální tělo“ (obojí jsou v podstatě synonyma užívaná *promiscue*<sup>88</sup>), jemuž náleží přirozený rozum a imaginace<sup>89</sup>; duše (*anima*) a mysl (*mens*) se často slučují v „duši“; třetím článkem je živlové tělo. Otázku další strukturace duše, tj. vztahu duše k jejímu jakémusi „vrcholu“, tj. intelektu či „mysli“ (*mens*), si Paracelsus *systematičtěji* neklade, ačkoli třeba příležitostně (a zjevně bez plného pochopení původní filosofické koncepce) opakuje Eckhartovu myšlenku, podle níž je „mysl“ nesmrtelná a všemohoucí, pakliže dosáhla sebepoznání. Podstatnější je pro něj neutuchající vymezování hranic a poměru mezi poznáním ze „světla přírody“ a poznáním božským ze „světla milosti“, což jsou koncepty, které mohl najít předznačený u Ficina.<sup>90</sup>

Jakkoli se určitá analogie mezi Paracelsem, Ficinem a Pikem v tomto bodě nabízí, objevily se pokusy hledat zdroje této koncepce docela jinde.<sup>91</sup> Především je ovšem třeba si uvědomit, že koncept *spiritu* se nezrodil až v Pikově a Ficinově hlavě, ale byl už v dílech, z nichž oba čerpali: v *Picatrixu* a v *Asclepiovi*.<sup>92</sup> Na více místech jej najdeme také v Agrippově *Okultní filosofii*, kde jde vesměs o nepřiznané parafráze *De vita coelitus comparanda*.<sup>93</sup> I když tedy teoreticky mohl Paracelsus nabýt povědomosti o pojmu *spiritus* bez přímé znalosti textů obou Italů, jeho pozornosti těžko mohla uniknout tolik podnětná trojice *Picatrix-Asclepius-Agrippa*. Stejně jako u Paracelsa objevuje se v těchto textech souvislost „ducha“ a astrálních sil.

V této souvislosti nacházíme jednu pozoruhodnou paralelu. Ve svém *Heptaplu* Pico doslova říká: *Rationalis animus coelum dicitur*, a o kus dál: *ratio coelum dicitur*.<sup>94</sup> Tento výrok samozřejmě stojí na půdě Pikovy komplexní analogie člověka a trojice světů. Paracelsus tuto jednotu tří světů ve světě čtvrtém *systematičtěji* nepropracovává, nýbrž chápe ji prostě jako hlubokou analogii. Neprovádí „kabalistickou“ exegezi Písma, analogizující do hloubi makro- a mikrokosmos, nýbrž bere hotovou koncepci člověka a na jejím podkladě formuluje svou imaginativní gnoseologii. Nacházíme u něj ale velmi podobné spojení přirozeného *rozumu* (nikoli tedy jen „astrálního těla“ či „ducha“) s *gestirn* čili *astrum*, což je přímo jeden z jeho ústředních konceptů! Ten se posléze rozvíjí v osobité pojetí *imitatio astrorum*,<sup>95</sup> které může být – a nezdá se – pro leckoho matoucí.

<sup>86</sup> *Heptaplus* IV, 1, *Opera omnia*, s. 29n: *Rationalis animus caelum dicitur... Corpus dicitur terra, quoniam terrosa & graui substantia est. ... hic [i.e. spiritus] lux nuncupatur... Accedit quod, quemadmodum omnis caelorum virtus (ut scribit Avicenna) vehiculo lucis ad terram transfertur, ita omnis animi virtus quem caelum vocavimus, omnis potestas, vita scilicet, motus & sensus, lucido spiritu intercedente, ad hoc corpus terrenum, quod terram vocavimus, comeat & transfunditur.*

<sup>87</sup> Podobně zjednodušování jiných konceptů přejatých z italské renesance zaznamenává u Paracelsa K. Goldammer, „Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie...“, s. 293.

<sup>88</sup> Kromě originálních textů tomu nasvědčuje i pozdější úzus Valentina Weigela (+1588), který z Paracelsa hojně čerpal a obou termínů užívá synonymně. Srv. Weigel, *Gnothi seauon* I, kap. 4, PW III, 62: *vsichtiger Siderischer leib, das ist der Geist auß dem gestierne... Alle Natüerliche Kunst, wißheit vnnd Kluegheit kombt dem Menschen vom gestiern, souil zum tödtlichen löben notb ist; tamtéž, s. 64: also hat Er von der Weldt Zwen löibe, einen sichtbarn, greiflichen, vnnd einen vsichtbarn vngreiflichen leib ... Der siderische geist im Menschen ist die Khluegheit, Lisst, Weisheit, Natur, art vnnd eigenschafft aller Thier... homo animalis.*

<sup>89</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 300: *...eigenschafft des siderischen geists ...er im selbigen menschen die menschlich vernunft ist und irdische weisheit...*

<sup>90</sup> Viz níže, s. 102.

<sup>91</sup> Viz níže, s. 117.

<sup>92</sup> Srv. Yates, *Giordano Bruno*, s. 73n. Podle Yatesové nelze u Plótina, na něhož se Ficino v té věci odvolává, relevantní koncepci *spiritu* jako nositele astrálních vlivů a magických úkonů nalézt.

<sup>93</sup> Srv. zvl. *De occulta philosophia libri tres*, kn. I, kap. 14 a 37, ed. V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln 1992, s. 112n a 153n. I když se pojem *spiritus* ve zmiňovaném smyslu objevuje celkem jen na asi čtyřech místech, jeho význam je fakticky pro Agrippovu koncepci magie zásadní.

<sup>94</sup> *Heptaplus* IV, 1n, *Opera omnia*, s. 29nn (ed. Garin, s. 274nn). – Výraz *coelestis spiritus*, který se objevuje v předmluvě *Heptaplu* (praefatio, *Opera omnia*, s. 8), se zdá též paracelsovský, avšak tento pojem se objevuje i u Ficina (viz níže).

<sup>95</sup> Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 132nn. – Viz níže, s. 112nn.

Tato nápadná blízkost poměrně zvláštní Pikovy i Paracelsovy formulace se zdá nasvědčovat tomu, že Paracelsus *Heptaplus* znal. V *Heptaplu* mohl Paracelsus koneckonců najít řadu představ, které by lahodily jeho uším: první knihy Genese tvoří klíč k celé přírodě,<sup>96</sup> a tedy i k výkladu člověka, který je mikrokosmos obsahující vše<sup>97</sup> a jako takový je vznešený tvor (*nobilis creatura*),<sup>98</sup> jenž má poznávat sebe sama.<sup>99</sup>

## 2. Člověk jako obraz Boží a obraz světa: svoboda a důstojnost člověka

Pro Paracelsa je naprosto ústřední motiv svobody a motiv člověka jako mikrokosmu.<sup>100</sup>

Mohli bychom říci, že Theophrastovým vůdčím principem je proslavená myšlenka *Smaragdové desky* „Herma Trismegista“: „co je dole, je jako to, co je nahoře“ – *quod est inferius, est sicut quod est superius*, anebo u Pika: *in mundo sunt inferiori in superioribus*<sup>101</sup> –, která ve zkratce vystihuje zrcadlový vztah mikrokosmu a makrokosmu.<sup>102</sup> Tato vize člověka, v němž se zrcadlí celý kosmos, byla v myšlení křesťanského Západu přítomna již od patristiky a výrazněji pak od 12. století, kdy došlo k intenzivní recepci hermeticko-platónských motivů a jejich arabských interpretací.<sup>103</sup> Jsou kupříkladu sdostatek známy iluminace z díla Hildegardy z Bingen (1098–1179), v nichž se, stejně jako v textu samém, barvitě ilustruje analogie velkého a malého světa. Ta ovšem pro Paracelsa, jenž Hildegardu příležitostně zmiňuje, znamená něco velmi podstatného: „člověk je malý svět, to jest člověk má v sobě všechny vlastnosti světa; proto je mikrokosmos“<sup>104</sup> a co do své přirozenosti je stvořen z „velkého světa“.<sup>105</sup>

Člověk je podle biblického líčení Bohem stvořen jako poslední ze všech tvorů a jako jediný nebyl stvořen z ničeho, nýbrž z „prachu země“ (Gn 2,7), *erden kloß*, řečeno s Theophrastem.<sup>106</sup> To, že v sobě nese „extrakt podstaty čtvera živlů“,<sup>107</sup> tedy vše stvořené, je Paracelsovi jednak svědectvím jeho „vznešenosti“ a „podivuhodnosti“,<sup>108</sup> jednak díky tomu může člověk zkoumáním

<sup>96</sup> *Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 1.

<sup>97</sup> *Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 8: *quartus alius mundus in quo & ea omnia inueniant que sunt in reliquis, hic ipse est homo, qui ... omnis creatura appellacione censetur ... esse hominem minorem mundum...*; *Heptaplus*, „Expositio primae dictionis“, *Opera omnia*, s. 61: *Nam si homo est parvus mundus, utique mundus est magnus homo.*

<sup>98</sup> *Heptaplus* II, 7, *Opera omnia*, s. 22.

<sup>99</sup> *Heptaplus* IV, proemium, *Opera omnia*, s. 29: *quam necessaria sit sui cognitio ... adhuc sui ignarus, adhuc nescius an scire aliquid possit ... Redeamus igitur in nos ... poena nostrae ignorantis...*

<sup>100</sup> Srv. např. K. Goldammer, „Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischer Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft“, in: *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 212nn. Goldammer tu mimo jiné poukazuje na důraz, jaký Paracelsus klade na význam a důstojnost člověka a jeho svobody.

<sup>101</sup> *Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 6.

<sup>102</sup> Viz J. Ruska, *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926, s. 2: *Quod est inferius, est sicut quod est superius* (srv. C. Priesner, K. Figala (eds.), *Lexikon alchymie*, Praha 2006, s. 126–129). – Srv. W.-E. Peuckert, *Paracelsus. Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften...*, Leipzig 1941, s. XLVII.

<sup>103</sup> Srv. H. Schipperges, „Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 1 (1971), s. 129nn. – U kořenů paralely mikro- a makrokosmu stojí Platónův *Filebos* 29a nn a *Timaios* (41c, 44d, 69c, 81a aj.), jenž inspiroval Filónův vlivný výklad v *De opificio mundi* i jinde (srv. *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti božší*, Praha 2001, překl., úvod a pozn. M. Šedina, s. 304n, pozn. ad *De opificio mundi*, 82; srv. *De opificio mundi*, 147, in: tamtéž, s. 383). Srv. též 2 Hen 11 (in: *Knihy tajemství a moudrosti I. Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*, ed. Z. Soušek, Praha 1995, s. 197).

<sup>104</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 37. – Odkaz k Hildegardě viz in: *De fundamento scientiarum*, SW XIII, 334.

<sup>105</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 4. – V této podobě se tato idea objevuje už 9. století u Eriugeny (*De divisione naturae*, PL 122, 530D: *Nulla enim creatura est, a summo usque deorsum, quae in homine non reperiatur*), z nějž ve 12. století čerpal Honorius Augustodunensis v díle *Clavis physicae* (srv. H. Schipperges, „Einflüsse arabischer Medizin...“, s. 132); její kořeny jsou už v Platónově *Filebu*, kde je řeč o tom, že v člověku jsou čtyři živly tak jako v universu (*Filebos* 29b nn); setkáváme se s ní také v určité podobě u Kusánského (viz výše).

<sup>106</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 33: *der mensch ist nicht aus nichten gemacht worden, sonder er ist aus einem zeug gemacht. aber andere geschöpf alle seind aus nichten gemacht ... der mensch aus etwas gemacht ist welches etwas das limus terrae gewesen ist ... und limus terrae ist maior mundus, und also ist der mensch gemacht aus himel und erden.* Srv. např. tamtéž, XII, 37.

<sup>107</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 36: *er [Gott] hat ausgezogen das wesen von den vier elementen zusammen in ein stück [tj. den Menschen].*

<sup>108</sup> *Paragranum*, SW VIII, 180: *wie groß und wie so edel der mensch geschaffen sei...; Opus paramirum*, SW IX, 219n: *wie groß in got gemacht hat ... wie edel die welt sei und noch wie vil edler der mensch ... so wunderbarlich ist der mensch geschaffen und geordnet...; Von*

sebe sama poznat celý svět a *vice versa* v zrcadle světa poznávat sám sebe.<sup>109</sup> Zvláště druhá z implikací má velký význam, poněvadž je vlastně metafyzickým a náboženským zdůvodněním světského bádání, které v posledku slouží poznání sebe sama a – protože mikrokosmos je obrazem makrokosmu a obojí je projevem božství –, tedy i poznání Boha. Poznání sebe sama, na něž, mimochodem, klade velký důraz i Pico,<sup>110</sup> se stává vrcholnou filosofií (jak bude po Paracelsovi tvrdit Valentin Weigel).<sup>111</sup>

Protože však člověk není jen „prachem země“, ale byl mu Bohem vdechnut „dech života“ (Gn 2,7), má v sobě opravdu *vše* – i nad-přirozené. Paracelsus je přitom přesvědčen, že přirozená část člověka je ontologicky, a má být i fakticky, podrobena jeho „věčnému“ duchu, který je zcela svobodný. Jelikož oblast přirozenosti, respektive přírody je pro Theophrasta, stejně jako pro tolik jeho současníků, pod mocným vlivem *hvězd*, bude usilovat o vymezení jejich pole působnosti, respektive o jejich nové definování ve vztahu k člověku a jeho svobodné vůli.

K tomu se vrátíme později. Podívejme se nyní na Pikovu koncepci člověka, jíž se Paracelsovo pojetí na první pohled blíží. Ve slavné úvodní části své řeči *O důstojnosti člověka* vyzdvihuje Pico radikální svobodu člověka a jeho aktivní bytostné sebeutváření: člověk si má „určovat svou přirozenost podle své vlastní svobodné vůle“.<sup>112</sup> Tato teze, jíž hlavně dřívější badatelé považovali takřka za jádro celého Pikova myšlenkového odkazu, bývá v novější době obezřetně kladena na poněkud nižší příčku a poukazuje se na její kontextuální podmíněnost a potřebu vidět ji v souvislosti s Pikovou důležitou koncepcí člověka jako mikrokosmu, jak ji předkládá nejen *Heptaplus*, ale i sama *Oratio*.<sup>113</sup> Hned vedle proslavené apoteózy svobody koneckonců stojí líčení, jak Bůh při stvoření určil, aby člověk „měl podíl na všem, co náleželo jednomu každému stvoření zvlášť“.<sup>114</sup> Stalo se tak poté, co Stvořitel dokončil své „skvělé dílo“ a zatoužil, aby je někdo obdivoval. Pro stvoření tohoto kosmického obdivovatele však už nezbylo místo ani – třebaže to Pico výslovně neříká – materiál. Touto látkou se vlastně stává *vše* stvořené,<sup>115</sup> takže člověk, i když neměl předem určenou podobu, nese v sobě vše, celý „velký svět“, jsou do něj vložena „rozličná semena a zárodky všech forem života“.<sup>116</sup> Je postaven „do středu světa“,<sup>117</sup> aby získal „sídlo“, „podobu“ a „dary“, jaké si sám zvolí. Tato volba však je umožněna nikoli tím, že by byl člověk ničím, nýbrž tím, že zárodečně (tedy nějak reálněji než jen *in potentia*) je vším. Tomu v podstatě odpovídá výklad ve spise *Heptaplus*, této interpretaci úvodních pasáží knihy Genesis, z nichž ovšem Pico rozvíjí výklad „všech tajemství přírody“ (*totius naturae secreta*).<sup>118</sup> Mirandola tu pojímá člověka nejen jako střed světa,<sup>119</sup> ale jako sám „čtvrtý

---

*den unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 308: *also edel, also subtil, also scharf ist der limbus gesein, daraus got den menschen nach seiner bildnus gemacht hat. ... aus dem edlesten composito...*

<sup>109</sup> *Paragranum*, SW VIII, 71; srv. Goldammer, „Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie...“, s. 305.

<sup>110</sup> *Heptaplus* IV, proemium, *Opera omnia*, s. 29.

<sup>111</sup> *Gnothi seauton* I, PW III, 51: *die höchste Philosophie ist, sich selbst erkennen*.

<sup>112</sup> Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, překl. D. Sanetník, Praha 2005, s. 57. Cituji podle tohoto překladu.

<sup>113</sup> Srv. B. P. Copenhaver, „The Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy“, *Midwest Studies in Philosophy* XXVI (2002), s. 56nn. – Srv. např. představení různých interpretačních pozic v úvodní studii T. Nejeschleby „Kníže svornosti“ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí“, in: Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, s. 20–29, 41.

<sup>114</sup> Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, s. 57.

<sup>115</sup> Srv. *Heptaplus* V, 6, *Opera omnia*, s. 38: *hominis substantia ... omnium in se naturarum substantias & totius universitatis plenitudinem re ipsa complectitur*.

<sup>116</sup> Pojem „semene“ odkazuje ke stoické koncepci *logoi spermatikoi*, kterou přejímá Augustinus, podle něž Bůh stvořil vše naráz a v tomto prvotním stvoření bylo ukryto již vše, tak jako v semeni je již skryt celý strom (*De genesi ad litteram* V, 23, 45; srv. F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912, s. 16n). Člověk obsahující „celý svět“ je v podstatě koncipován už v Platónově *Timaiu*; Filón Alexandrijský v *Timaiem* inspirovaném spise *De opificio mundi*, 77nn uvádí čtyři příčiny, proč byl člověk stvořen jako poslední, ani jedna však Paracelsově koncepci plně neodpovídá (in: *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*, Praha 2001, překl., úvod a pozn. M. Šedina, s. 293nn).

<sup>117</sup> Podobný náhled, podle něž člověku připadá centrální postavení a je jakýmsi pojítkem (*nexus*) světa, lze kromě Pika najít nejen u Ficina, ale už třeba u Alberta Velikého a dávno předtím v hermetickém spise *Asclepius*.

<sup>118</sup> *Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 1.

<sup>119</sup> *Heptaplus* V, 6, *Opera omnia*, s. 38: *[Deus] qui tota machina constructa postremum omnium hominem in medio illius statuit...*

svět“, *mundus humanus*, o němž lze říci totéž co o světě „živlovém“, „nebeském“ a „neviditelném a andělském“.<sup>120</sup>

Ocitujme nyní jednu pozoruhodnou formulaci z raného Paracelsova textu: „Bůh, který stvořil všechny věci, vsadil toliko člověka do světla přírody, aby byl svobodný a volný. Proto mu odňal semeno z přírody a neuložil je do něj, neboť v něm přebývá věčné“.<sup>121</sup> Jako by tu Paracelsus reprodukoval, ba poukazem na *absenci*<sup>122</sup> přirozeného semene v člověku ještě *vyostřoval* Mirandolovu myšlenku z úvodu *Oratio*, podle níž není člověk ve své přirozenosti dopředu určen, nýbrž je nadán onou vpravdě radikální svobodou. Jinde pak v podstatě vyslovuje druhou část Pikovy myšlenky, když říká, že člověk se může *stát vším*, protože přece už *vším nějak je*: „Je přirozeností, je duchem, je i andělem ... žije-li v přirozenosti, slouží přirozenosti; žije-li v duchu, slouží duchu; žije-li v andělu, slouží andělu.“<sup>123</sup> Podobné, snad ještě působivější líčení oné „vznešené“ látky (*limbus*), z níž je člověk-mikrokosmos stvořen, najdeme v knize *De causis morborum invisibilium*.<sup>124</sup>

Ve spojení s líčením Genese (Gn 1,26n), kde je člověk zván „Božím obrazem“ a „podobou“, zakládá tato představa pro Paracelsovu antropologii typický konstitutivní dualismus (stojící vedle zmíněného trojdělení): člověk je dočasnou jednotou smrtelného a věčného, přirozeného a nadpřirozeného,<sup>125</sup> přičemž *obě* tyto jeho stránky stojí za zkoumáním. Jim pak – podobně jako u Ficina – odpovídají dvě různá „světla“ („světlo přírody“ či „přirozené“ a „světlo milosti“) čili cesty poznání nebo, jak říká Ficino, dvě „křídla“ duše.<sup>126</sup> Dvojice rozum a víra tu souvisí s jinou komplementární dvojicí intelekt–vůle. Vztah obou mohutností a určení primátu té či oné z nich bylo předmětem vážného tázání jak Ficinova, tak Pikova,<sup>127</sup> a *de facto* i Paracelsova,

<sup>120</sup> Srv. výklad in: Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, s. 39n.

<sup>121</sup> *Das Buch von der Gebärung der empfindlichen Dinge in der Vernunft*, SW I, 254: *got der alle ding erschaffen hat, hat den menschen allein in das licht der natur gesetzt, frei und ledig zu sein. darumb hat er im den samen genommen aus der natur und im nit eingebildet von wegen des ewigen so in im ist.*

<sup>122</sup> Tak alespoň dle interpretace A. Weekse, *Paracelsus*, s. 89. – Naopak podle Pika *nascenti homini omnifaria semina ... indidit pater* (*O důstojnosti člověka*, s. 56).

<sup>123</sup> *De nymphis*, SW XIV, 116: *Der mensch ist mer dan die natur; er ist die natur, er ist auch ein geist, er ist auch ein engel, deren aller dreien eigenschaft hat er. wandelt er in der natur, so dient er der Natur; wandelt er im geist, er dient dem geist; wandelt er im engel, er dient als ein engel.*

<sup>124</sup> *Von den unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 308: *Also ist die erste schöpfung himel und erden, und da sie beschaffen ist worden nicht allein in der form und figuren sonder auch in natürlichen kreften und eigenschafften, und nach schöpfung diser dingen allen ist aus inen der mensch worden, gemacht durch die hand gottes nach seiner bildung. ... der mensch die klein welt ist, nit in der form und leiblichen substanz sonder in alen kreften und tugenden wie die groß welt ist. aus dem dem menschen nun folget der edel nam microcosmus, das ist so vil das al himlische leuf, irdische natur, wesarische eigenschaft und lufftische wesen in im sind. in im ist die natur aller früchten der erden und aller erz natur der wasser, darbei auch alle constellationes, und die vier wind der welt. was ist auf erden, des natur und kraft nit im menschen sei? A. Weeks ve své edici na tomto jediném místě poukazuje bez bližšího určení na Pika a jeho texty (*Paracelsus. Essentials Writings*, ed., transl. and comm. A. Weeks, Leiden-Boston 2008, s. 844, pozn. 3). – Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 37: *darumb ist in der kleinen welt die art der drachen, die art der schlangen und das geschlecht der vipern und natern, auch die natur der wölff, der schafen etc., auch aller elementen, auch gesuntheit, und krankheit...**

<sup>125</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 287n: *also hat got den menschen am ersten von der erden gemacht, darnach den geist einblasen durch das spiraculum vitae, durch welchen dr mensch febig ist wider hinauf, von dannen er komen ist. das ist, aus dem munt gottes ist er gangen, zu dem er wider gehet.*

<sup>126</sup> O dvou světlech, *lumen naturale* a *lumen divinum*, a křídlech duše mluví Ficino v *De amore* IV, 4, *Opera omnia*, Basilej 1576, s. 1332. Motiv dvou křídel zvolil W.-E. Peuckert za ústřední motiv ve své knize *Pansophie*, kde jej používá i jako klíče při výkladu Paracelsa. – „Světlo přírody“ u Paracelsa neznamená prostě „rozum“, nýbrž spíše jakési vnitřní „vcítění“, zahrnující sjednocení se svým objektem (srv. W. Pagel, „Paracelsus als ‚Naturmystiker‘“, in: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, eds. A. Faivre, R. Ch. Zimmermann, Berlin 1979, s. 58nn).

<sup>127</sup> K Ficinovu měnicímu se stanovisku ve věci primátu vůle či intelektu srv. P. O. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a. M. 1972; nově srv. T. Albertini, „Intellect and Will in marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind“, in: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. M. J. B. Allen, V. Rees, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 203–225. – Oproti tradičnímu výkladu, který v Pikovi s jeho důrazem na svobodnou vůli spatřuje voluntaristu *par excellence*, upozorňuje S. A. Farmer (*Syncretism in the West*, s. 105–114) na Pikův výrazný intelektualismus s tím, že Pico sám toto rozlišení považuje jen za předběžné, kdežto na vrcholu *unio mystica* podle něj postrádá smysl, neboť takovou zkušenost lze opsat jen pomocí paradoxních výroků.

byť výslovně si tuto otázku vlastně nekladl. Můžeme jen říci, že Theophrastus velmi vyzdvihuje schopnost člověka „probádat i nebesa a jejich podstatu, totiž Boha a jeho království“, neboť nebylo stvořeno nic, co by člověk nemohl a neměl poznat.<sup>128</sup> Tento důraz na *poznání*, ba primát poznání je v Paracelsových textech častý,<sup>129</sup> druží se k němu však neméně silný voluntaristický, náboženský akcent. Jde přitom vždy o to, snažit se zde na zemi skrze „světlo přírody“ a „světlo člověka“ (míněno světlo „nad-přirozené“) poznat Boha; k tomu se váže všechno ostatní a jen v tomto kontextu nabývá smyslu.<sup>130</sup>

Nejde samozřejmě o naprosté novum, neboť snaha vyrozumět něco o Bohu z jeho stvoření je sama starého data a mohla se opřít o některé výroky Písma (např. Mdr 13,5). Jestliže však středověk hledal „stopy“ Stvořitele v jeho díle, renesance se svým organickým pojetím přírody vnímala přítomnost Boha ve stvoření mnohem silněji, spíš analogicky k poměru duše a těla,<sup>131</sup> a tak i bádání v přirozeném mělo závažnější důsledky pro poznávání božského. Pico se dovolává výroku *Asclepia* o člověku jako velkém divu a osvojuje si hermetickou myšlenku, že člověk je obrazem kosmu a kosmos v posledku obrazem Boha. Paracelsus však od poznávání světa očekává ještě víc, neboť „ten, kdo hodně zakouší a slyší na zemi, bude poučen také ve vzkříšení“.<sup>132</sup> Zkoumání makrokosmu slouží zpětně nejen sebepoznání člověka jakožto mikrokosmu, ale vposledku má i náboženský rozměr. „Světlo přírody“ je stejně cenné jako „světlo milosti“.<sup>133</sup>

### 3. Přirozená magie a kabalistická magie

Paracelsovi je dobře známa koncepce přirozené magie.<sup>134</sup> Ve svém pozdním monumentálním díle *Astronomia magna oder Philosophia sagax* (1537/8), dopsaném (ale ne zcela dokončeném) v Moravském Krumlově, pod hlavičkou *magica* uvádí tato umění: 1. výklad nadpřirozených hvězd; 2. proměňování (neživého) těla v jinou, živoucí bytost (snad odkaz k pasáži o „vytváření bohů“ z *Asclepia*?); 3. příprava „charakterů“ (magických obrazců či pečeti) a jiných podobných dobrodiní (*segen*); 4. příprava gem („kamejí“, *gamahen*) a vložení sil do nich; 5. příprava obrazů, jak se vytvářejí „v silách“.<sup>135</sup> V podstatě se tu rekapituluje Ficinovo pojetí vyložené v *De vita coelitus comparanda*.<sup>136</sup> Že jde opravdu o zachycování či „vkládání“ sil astrálních,

<sup>128</sup> *De nymphis*, SW XIV, 116: *steigt er uber die natur, zu ergründen auch was nicht in der natur ist, sondern zu erfahren und ergründen die hellen, den teufel und sein reich. also auch ergrünt der mensch den himel und sein wesen, nemlich got und sein reich. ... dna nichts ist beschaffen, das nit dem menschen zu ergründen sei, und darumb beschaffen, daß der mensch nicht müßig gang, sonder wandel in weg gotes, das ist in seinen werken ... sein geist, sein liecht, sein englisch art anlegen in den dingen, die götlich seind zu betrachten.*

<sup>129</sup> Srv. zvl. *Labyrinthus medicorum errantium*, SW XI, 207: *der nichts weiß, dem liebt nichts. ... der aber verstehet, der liebt, der merket, der sichts ... der got nicht erkent, der liebt in nicht; er weißt nichts von ime. ... ie mer aber die erkantnus ist in einem ding, ie mer die lieb. ... die erkantnus gibt den glauben.*

<sup>130</sup> Srv. *Labyrinthus medicorum errantium*, SW XI, 171n: *die erste ler und erforschung ist, das wir am ersten sollen suchen das reich gotes ... die natur ... kompt von got ... was ist auf ertrich gefunden worden, das nicht durch got an uns gelangt habe?*

<sup>131</sup> Srv. Koyré, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 83, pozn. 148.

<sup>132</sup> *De nymphis*, SW XIV, 117: *der vil auf erden erfart und hört der wird auch gelert sein in der auferstehung, der nichts weiß, der [wird] minder sein. dan im haus gotes sin vil wonungen: ein ieglicher nach seiner gelerti sein wonung seben wird. ... o wie groß ist der in freuden, der seinem schöpfer nachdenkt!*

<sup>133</sup> Srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 186, 207nn aj.; k tomu srv. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus...*, s. 129n. – Srv. s tím „Hermova“ slova: „pokud jsi ve své mysli naráz uchopil toto vše – všechny časy, místa, věci, kvality i kvantity – můžeš pochopit Boha“ (C. H. XI, překl. R. Chlup, in: *Corpus Hermeticum*, Praha 2007, s. 239 a 243).

<sup>134</sup> K problémům pojmu „přirozené magie“ a „nebeské magie“ u Paracelsa srv. K. Goldammer, „Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer ‚natürlichen Magie‘“, in: *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 321–342, zde zvl. s. 328nn.

<sup>135</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 78.

<sup>136</sup> Jak tvrdí C. V. Kaske a J. R. Clark, „Ficino [a jeho spis *De vita*] is a determining force in the magic of Agrippa and Paracelsus“ (*Marsilio Ficino. Three Books on Life*, krit. ed., překl., úvod a pozn., ed. Carol V. Kaske, John R. Clark, Tempe, Arizona 1998, s. 54). Walker, který obecně na Paracelsa nevrátil, ostře rozlišil mezi ficinovskou *magia naturalis* a její otevřeně „démonickou“ podobou u Agrippy a Paracelsa (*Spiritual and Demonic Magic*, s. 75). Proti tomu srv. nedávno kupř. A. Versluis, *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham, Maryland 2007, s. 77. – Za připomenutí stojí pseudo-paracelsovské pojednání *Archidoxa magica*, které přináší celou řadu různých magických

k němuž nabádá Ficino, vysvětluje například z knihy *De religione perpetua*: „Víte, že konstelace a uspořádané vlivy (*influenz*) působí na zemi velké věci, takže můžete vyrábět gemy (*gemae*) pro pány i stavy, gemy, které vzbuzují lásku, v kom jen chcete, gemy pro bohatství a k mnoha jiným věcem. A to vše s pomocí podivuhodných sil běhu nebeského firmamentu.“<sup>137</sup> V obou citovaných textech se následně zmiňuje ona druhá, „pikovská“ součást magie: šestým a posledním bodem, jak jej uvádí *Astronomia magna*, je magie „kabalistická s celou kabalou a jejími silami“.

Podle dosud vlivné interpretace F. Yatesové bylo přiřazení židovské kabaly ke koncepci přirozené magie (*magia naturalis*), jak ji formuloval jeho starší současník Marsilio Ficino, jedním z hlavních přínosů Pika della Mirandola. I když tato závislost Píkova pojetí magie na Ficinově verzi byla v nedávné době vážně zpochybněna,<sup>138</sup> faktem zůstává, že zařazení kabaly do rozvrhu magie je dílem Píkovým. Magie, kterou představil Ficino ve svém hojně čteném a i v Německu široce recipovaném pozdním spise *De vita coelitus comparanda*,<sup>139</sup> je magií „přirozenou“, neboť jejím oborem je příroda a její skryté síly, nikoli mocnosti nadpřirozené, ať andělské či démonické. Přirozené síly sahají od oblasti pozemské až po horní svět astrálních působností a jsou navzájem určitým způsobem provázány skrze „ducha světa“, *spiritus mundi*, případně spolu jiným způsobem korespondují.<sup>140</sup> Tuto jejich vzájemnou korespondenci či sympatii je třeba odhalit a na podkladě tohoto poznání pak prakticky, prostřednictvím magických obrazců, talismanů, zpěvů atd., využít kladné působení hvězd a eliminovat to záporné. To vše je podle Ficina dokonale slučitelné s křesťanskou vírou, ba pro ni žádoucí, neboť díky tomu lze připravit vhodné podmínky pro život zasvěcený studiu a rozjímání nad Bohem a – *ars longa, vita brevis* – pro jeho prodloužení.

Jak ale tvrdí Pico ve svých „magických konkluzích“, operace přirozené, hermetické magie nemají žádnou cenu bez kabaly.<sup>141</sup> Je navíc potřebná znalost posvátného a mocného hebrejského jazyka a esoterních nauk židovské kabaly.<sup>142</sup> Jedině kabala umožňuje navázat kontakt s nebeskými inteligencemi, které obývají nejvyšší ze tří světů, jak je líčí Píkův *Heptaplus* (*mundus elementaris; coelestis; angelicus et invisibilis*).<sup>143</sup> Pico tuto formu „kabalistické magie“ považuje taktéž za plně

---

pečeti a obrazců a ke konci uvádí (ficinovsko-asclepiovskou) teorii zachycování sil hvězd (*die sigil ... aller irer tugent und kraft besizen nach irer influenz art*; SW XIV, 492; český překlad *Arbidoxa magica*, Praha 1991, s. 71 věc zatemňuje).

<sup>137</sup> *Philosophia magna* I, MW (= *Sämtliche Werke. II. Abteilung. Die theologischen und religionsphilosophischen Schriften*, sv. I, ed. W. Matthießen, München 1923), I, 98.

<sup>138</sup> Viz obsáhlý úvod S. A. Farmer, *Syncretism in the West*, s. 115–132. Klasické podání vztahu Pico–Ficino obsahuje kniha F. Yatesové *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* z roku 1964, opírající se mimo jiné o Walkerovo pojednání *Spiritual and Demonic Magic* z r. 1958.

<sup>139</sup> Vrchol recepce Ficinovy trilogie *De vita*, obsahující uvedený spis, spadá v Německu do období kolem roku 1530. Její první a druhá kniha (*De vita sana, De vita longa*) byly záhy přeloženy do němčiny; překlad *De vita coelitus comparanda* zůstal pouze částečný (pořesto v letech 1490–1647 vyšel celkem šestadvacetkrát!). První překlad jmenovaných knih s připojeným pojednáním o astrologii a talismanech (nikoli tedy překladem *De vita coelitus comparanda*) byl vytištěn pod názvem *Das Buch des Lebens* roku 1505 ve Štrasburku (překl. J. Adelphus Muling) a do r. 1537 byl vydán celkem osmkrát. (Srv. D. Benesch, *Marsilio Ficino's „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, Frankfurt a.M.-Bern-Las Vegas 1977, s. 109.) I. Schütze se na základě jistých indicií domnívá, že Paracelsus znal právě tento německý překlad (Schütze, *Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, s. 40nn).

<sup>140</sup> Na pluralitu mechanismů působení magie jak ve starších řeckých, arabských a latinských lékařských pojednáních, tak posléze u Ficina a Pika poukazuje – oproti monotematickému důrazu na *spiritus mundi* u Yatesové a Walkera – Farmer, *Syncretism in the West*, s. 123nn.

<sup>141</sup> *Opera omnia*, s. 105 (*Concl. magicae*, 15): *Nulla potest esse operatio Magica alicuius efficaciae, nisi annexum habeat opus Cabalae explicitum uel implicitum*. Srv. též *Opera omnia*, s. 106 (*Concl. magicae*, 26): *Sicut per primi agentis influxum, si sit specialis et immediatus, fit aliquid quod non attingitur per mediationem causarum, ita per opus cabale, si sit pura Cabala et immediata, fit aliquid, ad quod nulla Magia attingit*. (Srv. Yates, *Giordano Bruno*, s. 97nn.) K následujícímu odstavci srv. Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandole et la cabale*, Paris-Tel Aviv 2007, s. 187nn (orig. *Pico della Mirandola's encounter with Jewish mysticism*, Cambridge [Mass.]-London 1989).

<sup>142</sup> K významu hebrejštiny srv. *Concl. magicae*, 22: *Nulla nomina ut significatiua, et in quantum nomina sunt, singula et per se sumpta, in magico opere virtutem habere possunt, nisi sint hebraica, vel inde proxime deriuata*.

<sup>143</sup> Kabalu, resp. její odnož, která se zabývá „silami věcí nahore“ (*est de virtutibus rerum superiorum*), považuje Pico jednak (*uno modo*) za součást přirozené magie, jednak (*alio modo*) za vědu od ní odlišnou, na každý pád se ale distancuje od magie démonické (*Apologia, Opera omnia*, s. 181). Také v kabalistických konkluzích se jako součást kabaly objevuje, vedle filosofie věcí astrálních a pozemských, filosofie věcí božských (*Opera omnia*, s. 107n, *Concl. cabalisticarum*, 1 a 2). – Kabalistický původ tohoto schématu uznává i P. O. Kristeller, jakkoli poukazuje na platónské rozlišení mezi



křesťanskou.<sup>144</sup> Míni dokonce, že „žádná věda nás neujistí o Kristově božství víc než magie a kabala“.<sup>145</sup> Ve své *Apologii*, kde se hájí proti odsouzení některých svých tezí včetně té poslední citované, zavádí Pico distinkci, podle níž je *dvouj* kabala: jednak kabala v pravém smyslu, která byla zjevena a předána Mojžíšovi na Sínaji spolu se Zákonem, a jak se říká jinde, odhaluje „obtížná a skrytá tajemství Zákona“,<sup>146</sup> a jednak ta, která je součástí přirozené magie; anebo podle jiného klíče: *ars combinandi*, tj. lullovsko-abulafiovskou metodu kombinace písmen, a vedle toho věda „o silách věcí nahore“ (*de virtutibus rerum superiorum*); a ještě jinak: věda o Božích jménech a nauka o sefirách. Na každý pád se ale Pico distancuje od magie démonické.<sup>147</sup>

Tento koncept převzali mimo jiné Reuchlin a Agrippa. Posledně jmenovaný byl toho názoru, že *Corpus Hermeticum*, přeložené Ficinem a tvořící důležité východisko jeho přirozené magie, a kabalistické texty jsou branou k pravé moudrosti.<sup>148</sup> „Okultní vědy“, tj. hermetismus, magie a kabala, dávají člověku *poznání* a skrze ně štěstí v tomto životě a blaženost v příštím. Praktikováním svého magického vědění<sup>149</sup> totiž člověk získává moc nad přírodou a dosahuje nápravy toho, co Adam ztratil svým pádem.<sup>150</sup> Takový výklad zajisté nahrává tomu, chápat náboženství jako tak trochu zbytečný přívěsek magie. Agrippa nicméně napomíná, že ve skutečnosti takové poznání nelze uskutečnit zcela bez víry a mimo náboženskou oblast,<sup>151</sup> a třebaže se narozdíl od jiných nesnaží srovnat své magické názory do *obvyklého* křesťanského rámce,<sup>152</sup> chce vytvořit nově pochopené, magické křesťanství: *magnum miraculum est homo, praecipue autem Christianus...*<sup>153</sup>

Co kabala znamená pro Paracelsa?

Přestože ve své době i později byl Paracelsus s kabalou spojován,<sup>154</sup> nahlédneme-li do jeho textů, nevyhnutelně záhy nabydeme dojmu, že užití pojmu „kabala“ je poněkud formální a navíc

---

inteligibilním a viditelným světem a aristotelské dělení na svět sublunární a nebeský jako jeho předpoklady („Introduction“, in: Wirszubski, *Pic de la Mirandole*, s. XI).

<sup>144</sup> Pico na více místech vyzdvihuje zásadní shodu kabalistických názorů s křesťanskou teologií a považuje kabalou za její posilu; srv. *Opera omnia*, s. 107: *Conclusiones Cabalisticæ ... Christianam religionem maxime confirmantes; O důstojnosti člověka*, s. 107; *Apologie, Opera omnia*, s. 180n. Srv. Wirszubski, *Pic de la Mirandole*, s. 255nn.

<sup>145</sup> *Opera omnia*, s. 104 (*Concl. magicæ*, 9): *Nulla est scientia, que nos magis certificet de diuinitate Christi, quam Magia et Cabala.*

<sup>146</sup> *Commento*, III, 11, 9; cit. dle Wirszubski, *Pic de la Mirandole*, s. 195n: „la esposizione delli astrusi et asconditi misterii della legge“; srv. též *O důstojnosti člověka*, s. 107 a 111n.

<sup>147</sup> *Apologia, Opera omnia*, s. 180n; srv. už rozlišení v *Concl. cabalisticæ*, 1 a 2, *Opera omnia*, s. 107n, kde se mluví o „vědě sefir“ (*scientia Sephiroth*) a „vědu jmen“ (*scientia Semoth*), respektive o „vědu otáčení abecedy“ (*scientia Alphabetariae revolutionis*) a „trojí merkabú“ odpovídající filosofii božských, prostředních (tj. astrálních) a vnímatelných věcí (*triplex Merchiana ... de diuinis, de mediis & sensibilibus naturis*).

<sup>148</sup> Poznamejme, že roku 1515 přednášel Agrippa o *Poimandrovi* Ficinova latinského překladu *Corpus Hermeticum* (Lehrich, *The Language of Demons and Angels*, s. 26). – V *De vanitate scientiarum* (Paříž 1531[?], s. LVIIIr nn) Agrippa zastává na kabalou zcela opačný názor, nazývá je pověrečným a zhoubným bájením (*non nisi meram superstitionis rapodiám ... perniciosissima quaedam superstitió*), z něhož prý čerpalí „ofité, gnostikové a valentinovští heretici“, převracející naruby celou křesťanskou víru.

<sup>149</sup> Podle Farmera ovšem pro Pika pojem „magická díla“ znamenal nejen operativní, manipulující magii (v pozdějším smyslu Agrippově), ale především nabývání tajného, okultního vědění, zejména patřičnou exegezi (*Syncretism in the West*, s. 128nn). Wirszubski považuje Pikovu kabalou za kontemplativní (*Pic de la Mirandole*, s. 242).

<sup>150</sup> Nauert, „Agrippa in Renaissance Italy“, s. 203nn.

<sup>151</sup> Tamtéž, s. 208.

<sup>152</sup> Srv. Walker, *Spiritual and Demonic Magic*, s. 93.

<sup>153</sup> Viz výše, s. 97.

<sup>154</sup> S kabalou, konkrétně s koncepcí *golema*, byla častěji spojována představa o umělém člověku (*homunculus*), o němž se Paracelsus zmiňuje na více místech a jehož vytváření je vylíčeno v knize *De natura rerum* (např. SW XI, 316n), patřící mezi *spuria* (srv. ale níže na s. 117 zmínku v autentické *Astronomia magna*). Podle znalce židovské mystiky M. Idela spolu ovšem obě koncepce nesouvisejí (srv. *Golem. Židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, Praha 2004, s. 165n, s. 351, pozn. 102–105, s. 377, pozn. 32). Obojí však spojuje ve svém díle W. Pagel, nově např. A. Coudert, *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century: the life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*, Leiden 1999, s. 90. – Proti tomu přesvědčivě vyzdvihuje souvislost Paracelsovy koncepce se středověkými arabskými a latinskými diskusemi o umělém člověku a radikální rozdílnost oproti koncepci *golema* W. R. Newman (*Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago 2005 (2004<sup>1</sup>), zvl. s. 9, 114, 186).

na první pohled není ani konzistentní, ani příliš neodpovídá tradici.<sup>155</sup> Na to, že „kabala“ pokrývá více oblastí vědění, poukazuje, v souladu s židovskými prameny, Pico, Agrippa i někteří paracelsiáni,<sup>156</sup> nicméně u Paracelsa je užití tohoto termínu ještě širší, nebo prostě jiné. Navíc je na rozdíl od svých předchůdců přesvědčen, že *caballistica*, *caballa* či *caballia* vznikla u pohanů, kdežto židé, kteří přírodě nikdy nerozuměli, ji jen pokazili.<sup>157</sup>

Na posledně zmiňovaném místě spisu *Astronomia magna* Theophrastus užívá pojmu kabala v souvislosti se svou koncepcí signatur, podle níž vnější tvar, barva atd. odpovídá neviditelnému vnitřnímu ustrojení, kvalitám a silám: kabala má být uměním zjevujícím nitro věcí. O něco dál tu podává jiný, nadmíru stručný a podivný výklad *ars cabalistica*: „Co příroda zvládne učinit za jeden rok, to dokáže ona [kabala] za jeden měsíc...“<sup>158</sup> Paracelsus toto podstatné urychlení přírodních dějů ilustruje na příkladě uspíšení komunikace na dálku, ale i třeba zrychlení růstu rostlin. Osobitý koncept urychlení přírody pomocí umění se sice u Paracelsa a v paracelsiánství častěji objevuje, nicméně i tak je tato formulace zvláštní tím, že se zde kabale přisuzuje to, co jinak bývá

---

<sup>155</sup> O Theophrastových „kabalistických a teologických knihách“ se zmiňuje už paracelsián Benedictus Figulus v předmluvě svého spisu *Pandora magnalium naturalium aurea et benedicta*, Štrasburk 1608, ff. rv 8r. Podle Martina Rulanda prý Paracelsus sám dosvědčuje, že dospěl ke svému učení s pomocí kabaly, této „jistě a nebeské vědy“, a nikoli s pomocí zlých duchů (*Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Frankfurt a.M. 1612, s. 108n). *Theologia Cabalistica von dem vollkommenen Menschen*, zařazená pod Paracelsovým jménem do kompilace *Philosophia Mystica* z r. 1618, je ve skutečnosti dílem Adama Haslmayra, šéfa Paracelsova „náboženství“ jako *theophrastia sancta* (C. Gilly, „Theophrastia sancta – Paracelsianism as a Religion, in Conflict with the Established Churches“, in: Grell, *Paracelsus. The Man and His Reputation*, s. 171). – Dobře povahu Paracelsovy osobité „kabaly“ vystihl kupř. E. A. Waite (*The Holy Kabbalah*, New York 2007 [1929!], kap. „Paracelsus“, s. 455–458: „...quite unlike anything that went before him, and quite foreign to the known lines of Kabbalism“); C. G. Jung nazývá Paracelsovo kabalistické vědění „poněkud hubeným“ (*Paracelsica*, Praha 2002, s. 56); W. Pagel poukazuje na podobnost některých kabalistických koncepcí s Paracelsovými („Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition“, in: *Ambix* VIII [1960], s. 139). Na Paracelsovo vykladačské novátorství poukazuje i M. Idel, jenž Paracelsovi přiznává snad povšechnou znalost („vague knowledge“) kabaly (*Golem*, Praha 2004, s. 160 a 351, pozn. 105; orig. *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions On the Artificial Anthropoid*, Albany 1990, s. 195). D. Merkur (*Gnosis. An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany 1993, s. 261) nazývá naopak Paracelsa „křesťanským kabalistou“ a domnívá se, že mohl znát pseudo-lullovský text *De auditu cabbalistico* (1518 a 1531) od Pietra Mainardiho, který čerpá z Ibn Arabího a předkládá „Lullovo umění“ pod hlavičkou Pikovy kabaly.

<sup>156</sup> Pico rozlišuje „vědu sefir“ (*scientia Sephiroth*) a „vědu jmen“ (*scientia Semot*), resp. „vědu otáčení abecedy“ (*scientia Alphabetariae revolutionis*) a „trojí merkabú“ odpovídající filosofii božských, prostředních (tj. astrálních) a vnímatelných věcí (*triplex Mercuriana ... de divinis, de mediis & sensibilibus naturis*; *Opera omnia*, s. 107n, *Concl. cabalisticae*, 1 a 2; srv. *Apologia*, *Opera omnia*, s. 180n). Podle Agrippy (*De vanitate scientiarum*, Paříž 1531[?], s. LVIn) jde v kabale o dvojí vědu: kosmologii, jež se nijak neliší od „přirozené magie“, v níž vynikal Šalomoun a jež „filosofickými postupy“ (*philosophicis rationibus*) pojednává též o nebeských silách a „tajích“ (*arcana*) Zákona a Bible, a dále vědu o jemných božských a andělských silách, posvátných jménech a znameních, tj. jakousi „symbolickou teologií“ (*quedam quasi Symbolica Theologia*). – J. Gohory ve svém díle *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae, utriusque universae compendium* (Paříž [1516?], s. 204n) rozlišuje kabalou „universální“, pojednávající o světě, a „individuální“, přičemž zvlášť poznamenává, že kabalou je také (Abulafiova a později Lullova) metoda „otáčení [tj. kombinací] písmen“ (*ars tamen combinandi seu alphabetaria revolutio*) a část magie pojednávající o silách supralunárních entit, a dovolává se Pikova názoru. – Podle M. Rulanda (*Lexicon alchemiae*, Frankfurt a.M. 1612, s. 108) je kabala *scientia occultissima*, jež se „božským způsobem“ (*divinitus*) traduje spolu s Mojžíšovým Zákonem, zjevuje nám božské učení o Mesiáši, umožňuje navázat přátelství s anděly (*cum angelis amicitiam cultoribus suis contrahit*), předává poznání všech přirozených věcí a osvěcuje mysl božským světlem, jež zahání temnoty (*divino lumine mentem pulsus tenebris illustrat*); srv. téměř doslova totéž už u G. Dorna, *Dictionarium Theophrasti Paracelsi*, Frankfurt a.M. 1584, s. 24.

<sup>157</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 156: *dise kunst hat etwan caballistica geheissen, erstlich caballa, nachfolgend caballia, aber sie ist nicht also sonder ein species magiae und nicht necromantiae. aber also ist der rechte alte namen gewesen gaba nala von dem ber, der sie gewaltig gebraucht hat und ist under den beiden erstanden, nachfolgend in die Galdeischen und Hebreischen komen, aber von denen beiden gebösert und nicht gebessert. dan die Hebraischen haben ibe und ibe nichts gewist in der natur, alemal die grüßten piuffel gewesen, alein Phariseer und schreiber.* – Tuto myšlenku snad mohl Paracelsus tvůrčím způsobem „vyčist“ z Pikovy *Apologie*, podle níž mágové nejsou žádní nekromanti, nýbrž tůž, jimž Židé říkali *cabalistas*, jen označení perským jménem (*Opera omnia*, s. 170), a pravá kabala, zjevená Mojžíšovi, podporuje křesťanské učení, kdežto Židé následují „literu, jež umrtvuje“ (*Opera omnia*, s. 178).

<sup>158</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 84.

předmětem alchymie či přirozené magie.<sup>159</sup> Na jiném místě se pak ukazuje, že jde pouze o *analogický* příklad fungování v živlovém světě, kdežto v kabale jde o „spirituální tělo“,<sup>160</sup> respektive o *astrum* či „olympské duchy“ v člověku, související s imaginací.<sup>161</sup> Podle spisu *De natura rerum*, u něhož je ovšem Paracelsovo autorství nejisté,<sup>162</sup> je toto „nebeské“, „svátostné“, „siderické“ tělo podstatou různých zjevení a příznaků, jež se objevují po předčasně smrti člověka, kdy duchovní tělo ještě dožívá svým životem, zatímco duše a živlové tělo odešly již ke své *prima materia*; a právě o „siderické tělo“ jde v „umění kabaly“ (*die kunst cabalistica*).<sup>163</sup> I samotným příznakům, „duchům“ říká Paracelsus proto *Caballi* či *Cabales*.<sup>164</sup> – Dodejme, že pseudo-paracelsovské pojednání *De pestilitate* kupříkladu nadepisuje titulem „*Cabala*“ oddíl pojednávající o stvoření člověka a o paracelsovské trojici prvotních principů (*tria prima*: Síra, Sůl, Rtuť),<sup>165</sup> a rovněž pseudo-paracelsovský *Liber Azoth* mluví o „vznešeném kabalistickém umění“ jako o završení mnoha okultních umění, jež jsou jeho *matrices*.<sup>166</sup>

V knize *O neviditelných nemocech* Paracelsus hovoří o kabale (*die groÙe gabal*) v souvislosti s nemocemi „vrozeného ducha“ (*angeboren geist*).<sup>167</sup> Tento duch je tělesný a smrtelný, může ochořet ze snů, které ale zároveň přinášejí „stín“ moudrosti „ducha“, dávající člověku nahlédnout věci časově nebo prostorově vzdálené. Paracelsus v této souvislosti „ducha“ samého nazývá *gabal* (*der traum in der gabal spilt*). Ukrývají se v něm všechna umění a moudrost, kterých se všem dostává stejnou měrou, je však potřeba se k nim obracet a hledat je v sobě. To podle Paracelsa činili Adam a Mojžíš a všichni kabalisté (*gabalisten*), kteří nevyzvěděli nic cizího od d'ábla a duchů, nýbrž měli vše ze svého „světla přírody“. Také Satan je v tomto smyslu „mocným kabalistou“, jenž má stejné možnosti jako „vrozený duch“ člověka (proto se může například vměšovat do snů). Srovnáním s výkladem snů na jiném místě vyplývá, že onen „duch“ či *gabal* je zároveň totožný se „siderickým (hvězdným) tělem“.<sup>168</sup>

Pozdní spis *Labyrinthus medicorum errantium* (1537/8) dává kabalou do souvislosti s magií, opět v kontextu pojednání o signaturách, podobně činí *Elf Traktate*; pro *Zwei Büchern von der Pestilenz* je „umění celé kabaly ... částí magie“.<sup>169</sup> V rozvrzích ke knize *Paragranum* se Paracelsus zmiňuje o tom, že *sciencia gabalistica* učí „Otec“, což je odkaz ke koncepci vyložené jinde, podle níž „světlo

<sup>159</sup> Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, kap. „Magica als souveräne Teilhabe und Beschleunigung auf der Ebene der Natur“, zvl. s. 114nn.

<sup>160</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 127n, kde je zajímavý příklad komunikace na dálku skrze jakési potrubí (*ror*), jejíž možnosti ovšem kabala zdaleka překonává: *so das der elementirt leib kan und vermag, wievil mer der spiritalisch leib in diser arte cabalistica den elementirten leib fürtrift...*

<sup>161</sup> *Von den unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 298: *in dem Olimpischen geist ligt die kunst gabalistica mit iren annexis, welche kunst bewert, das der inbildung noch vil mer müglich ist in dem, so die zusammenfügung der olimpischen geister sich verfügen mögen, dan zu gleicher weis wie die sichtaren corpora können zusammen komen, das können auch die Olimpischen geister der schöpfung, welche das gestirn sind in dem menschen, die ding werden in die bücher der gabalia geschriben. Weiter aber hie von den krankheiten zu reden, die aus solchen imaginationibus geboren werden...*

<sup>162</sup> Autenticitu spisu se snažil prokázat S. Domandl v článku „Hohenheims DE NATURA RERUM. Eine Einführung in die geistige Welt des Paracelsus“, in: *Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung*, F. 25, 1984/1985, s. 61–88, zde zvl. s. 63.

<sup>163</sup> *De natura rerum*, SW XI, 361.

<sup>164</sup> Srv. Rulandus, *Lexicon alchemiae*, s. 109: *Caballi, Cabales, Lemures sunt & austria corpora hominum, qui immatura morte ante praedestinatam vitae curriculum interierunt: Illi post oberrare putantur super terram, donec terminus vitae praedestinatatus completus sit, ut quod vivere debantur corporaliter, spiritaliter adimpleant...*

<sup>165</sup> *De pestilitate*, SW XIV, 601nn.

<sup>166</sup> *Liber Azoth*, SW XIV, 551 aj.

<sup>167</sup> *Vorläufige Ausarbeitungen zu dem vorstehenden Entwurf der 5 Bücher von den Unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 359n.

<sup>168</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 464: *der mensch ein siderischen leib in im hat, der vereinigt ist mit dem äußern gestirn, und sie zwei fabuliren mit einander, so der siderisch leib unbekümmert ist von dem elementischen. als im schlaf, so der elementische leib ruet, so ist der siderische leib in seiner operation, als dan komen die traum; wie das gestirn operirt, also begegnet.*

<sup>169</sup> *Labyrinthus medicorum errantium*, SW XI, 205n; *Elf Tractate*, SW I, 147; *Zwei Büchern von der Pestilenz*, SW VIII, 380.

otce“ odpovídá „astronomii“, tj. „světlu přírody“, kdežto „světlo Syna“ je světlo „věčné“. <sup>170</sup> – Můžeme říci, že zde všude je kabala součástí *magia naturalis*. <sup>171</sup>

Teologické pojednání *De religione perpetua* považuje kabalu za něco, od čeho je třeba oddělit, či snad odvodit (*abwürlig sind von der gabalia*) všechna mantická umění. <sup>172</sup> V návaznosti na výše citované místo tu Paracelsus upozorňuje, že „i ďábel je *magus*, i on zná přirozený běh [nebes]“, a stejně jako on jsou ďábelští (*incantatores; malefici*) ti mágové, kteří přičítají magické schopnosti přípravy silami nabitých gem sobě, a nikoli Bohu, v jehož síle se toto vše má dít. <sup>173</sup> Nalézání pravého základu v Bohu se naopak nazývá „náboženstvím kabaly“ (*die religion der gabalien*), jehož celá podstata je skryta ve slovech „proste, a bude vám dáno; tlučte, a bude vám otevřeno“ a „hledejte nejprve království Boží a všechno ostatní vám bude přidáno“ (Mt 6,33). Takováto „kabala“ je „skálou“, na níž je třeba stavět, jak činil Mojžíš či Samson. <sup>174</sup> Podobně jako v knize *Astronomia magna* se tu kabala ocitá v kontextu učení o signaturách a vykládá se jejich skutečný vztah. Od „náboženství kabaly“ se odlišuje „náboženství přírody“, jež na podkladě přirozených signatur odhaluje nitro člověka, nicméně ani v tomto „náboženství“ se nesmí postupovat bez „kabalistického základu“. To ovšem neznamená nic jiného než hledání skryté „božské moudrosti“, jež z bezbožných věd a umění činí zdroj moudrosti, kterou lze „bláženě přivést k blaženému životu“ (*seliglich zu einem seligen leben gezogen werden*). <sup>175</sup> „Kabala“ by tak odpovídala poznání ve „věčném světle“, oproti poznání ve „světle přírody“. <sup>176</sup>

Můžeme tedy výše uvedené představy nějak rekapitulovat, nalézt v nich jednotu a učinit si z nich nějaký závěr ohledně Paracelsova vztahu k Pikově kabale?

Paracelsus podle všeho rámcově zná Pikovo, potažmo Reuchlinovo a Agrippovo, kabalistické pojetí magie, možná přesněji: ví o něm. *De facto* se však drží ficinovské *magia naturalis* a koncepce *spiritus*. Tento postoj ale příležitostně modifikuje výzvou k „náboženství kabaly“, jako by si už nebyl tak docela jist onou zdánlivě neproblematickou ortodoxností (pouze) přirozené magie. Tu má zaručit právě „kabala“, která se v Paracelsově pojetí ovšem proklamovaně *nemá* zabývat „dábly a duchy“, nýbrž má být, jak se jinde říká, zcela *přirozená*. Jádrem kabalismu v Agrippově podání, založeném na Pikovi a Reuchlinovi, ale tvoří vztah k andělským či démonickým inteligencím. <sup>177</sup> Paracelsův pojem kabaly má jiný obsah. Mohli bychom říci, že termín *gabala* obecně odkazuje k vnitřnímu, „duchovnímu“ (ve smyslu jemnohmotného *spiritu*) aspektu skrytému za zjevným povrchem věcí a k jeho odhalování.

Čistě metodicky se toto podobá postupu *per viam occultam*, jemuž se, jak Pico poznamenává v *Apologii*, rovněž říká *per viam Cabalae*, a jehož ostatně sám užívá ve své interpretaci Genese v *Heptaplu*. <sup>178</sup> Krom toho můžeme Paracelsovo nejednotné pojetí, kdy na jedné straně stojí pojetí „náboženství kabaly“ z knihy *De religione perpetua* a na druhé zařazení kabaly po bok *magia naturalis*, srovnat s Pikovým rozdělením kabaly v *Apologii*. Bez zajímavosti není ani pseudo-paracelsovská koncepce v *Liber Azoth*, která by se mohla odvolávat na Pikovo pojetí kabaly jako „odhalování tajemství“ Mojžíšova Zákona. Tento aspekt bude později velmi nápadný v paracelsovských výkladech Genese Valentina Weigela, v nichž se inspirace zvláště Pikovým *Heptaplem* zdá ještě výraznější.

<sup>170</sup> *Paragranum, Entwürfe*, SW VIII, 99; srv. *Ein mantischer Entwurf*, SW X, 646.

<sup>171</sup> Srv. W.-E. Peuckert, *Gabalia. ein Versuch zur Geschichte der Magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 1967, s. 460n.

<sup>172</sup> *Philosophia magna*, MW I, 101.

<sup>173</sup> *Philosophia magna*, MW I, 98n.

<sup>174</sup> *Philosophia magna*, MW I, 101: *sehen euren grund uf den felsen gabalia...*

<sup>175</sup> *Philosophia magna*, MW I, 100nn.

<sup>176</sup> Srv. W.-E. Peuckert, *Paracelsus. Die Geheimmisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften...*, Leipzig 1941, s. 413. Proti tomu srv. týž, *Gabalia*, s. 462, kde je kabala stále řazena k *magia naturalis*, i když je „povyšena“ („erhöht“).

<sup>177</sup> Srv. Yates, *Giordano Bruno*, s. 90nn a 146nn.

<sup>178</sup> Srv. k tomu výše pozn. 53. – Pico mluví o kabalistickém výkladu Písma jako o jedné ze čtyř interpretačních metod u židů, jež odpovídají čtverému smyslu Písma v křesťanské teologii. Kabala podle něj předkládá anagogický výklad, který je nejsubtilnější a nejbožštější a přivádí člověka od věcí pozemských k nebeským a duchovním. (*Apologia, Opera omnia*, s. 178 a 180).

#### 4. Hvězdy a svoboda

Astrologie není nijak okrajovým tématem filosofie. V posledku tu jde o radikální filosofický problém vztahu svobody a determinovanosti (a tedy předvídatelnosti, propočitatelnosti) člověka a světa, který byl jako takový reflektován už od antiky. Protagonisté 15. a 16. století, jimž se zde věnujeme, jsou si význačnosti tohoto tématu samozřejmě vědomi a jeho traktování svědčí o neshodnosti řešení i zápalu, s nímž se o ně pokoušeli.

V této souvislosti nemůžeme přejít mlčky Ficinovo pojetí astrologie, které bylo ve své době vlivné. Podobně jako Paracelsovo i Pikovo bylo ovšem považováno za rozkolísané a nejednotné.<sup>179</sup> Ficino se astrologií intenzivně zabýval, zvláště v pojednání *De vita coelitus comparanda*, a vyzdvihoval její užitečnost pro člověka ve spojení s *magia naturalis*, jejíž pomocí je podle něj možné využít pozitivně *spiritus mundi*, který je (a má být) „nebeský“, *coelestis*, tedy též „hvězdný“.<sup>180</sup> Na druhou stranu však astrologii ostře kritizuje, jak o tom svědčí jeho *Disputatio contra iudicium astrologorum*. Tento zdánlivě nevyhraněný postoj je ovšem dán tím, proč Ficino astrologii vyzdvihuje a proč ji naopak tepe: odmítá deterministickou prediktivní astrologii, která ničí svobodu člověka, přijímá a rozpracovává však astrologii v její symbolicko-kognitivní funkci a v její magicko-apatropaické aplikaci.

Ficino sepsal svou *Disputatio* roku 1477 a zhruba v téže době v listě Lorenzovi de' Medici píše slova, která jako by vypadla z Paracelsova díla: „nebeská tělesa nesmíme hledat na nějakém místě mimo nás: nebe je ve skutečnosti celé v nás“.<sup>181</sup> Hvězdy podle něj nejsou působícími příčinami, jak je tomu v aristotelském modelu světa, nýbrž, podobně jako u Plótina,<sup>182</sup> projevy, znaky či znamením příčiny hlubší, božské Prozřetelnosti, jež ovšem ne každý dokáže řádně pochopit – k tomu je zapotřebí určitý „dar duše“ (*dos animae*), nestačí „úsudek“ (*iudicium*).<sup>183</sup> Také *De vita coelitus comparanda* má být komentářem k Plótinovi. Zde se ovšem působení hvězd nevyvrací teoreticky, nýbrž je – na podkladě nikoli sémiotické, nýbrž kauzální teorie „ducha světa“ (*spiritus mundi*) a vyzářujících paprsků hvězd (*radii stellarum*) – odvráceno praktickou tvorbou astrálních obrazců a talismanů přitahujících pozitivní astrální vlivy.<sup>184</sup> Pro Ficina tedy měla astrologie, zdá se, smysl pouze tehdy, sloužila-li jako prostředek k *osvobození* duše od jejích omezení. Ficinovy výtky tak spíše než proti astrologii jako takové míří proti dobovým astrologům a jejich fatalistickým „prognostikám“.<sup>185</sup> Astrologie je pojata novým způsobem, a podobný posun můžeme později zaznamenat také u Paracelsa.<sup>186</sup>

<sup>179</sup> K Pikovi srv. např. Pagel, *Paracelsus*, s. 286, pozn. 268; k Ficinovi srv. Kristeller, *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a. M. 1972.

<sup>180</sup> Srv. *De vita coelitus comparanda*, kap. 4 („*Spiritus noster haurit mundi spiritum...*“), *Opera omnia*, s. 536 (*Three Books on Life*, s. 258).

<sup>181</sup> „Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici, il giovane“, in: M. Ficino, *Scritti sull'astrologia*, ed. O. P. Faracovi, Milano 1999, s. 230: „I corpi celesti non sono da cercare in alcun luogo esterno a noi: il cielo, infatti, è tutto dentro di noi“. Srv. O. P. Faracovi, „Man and Cosmos in the Renaissance: 'The Heavens Within Us' in a Letter by Marsilio Ficino“, in: *Diogenes*, Vol. 52, No. 3, 47–53 (2005).

<sup>182</sup> Podle Plótina hvězdy naznačují události na Zemi a nejsou jejich příčinami (*Enn.* II 3,1). Žijí si svůj život svobodně a jejich působení se nezaměřuje na nás (II 3,3); jsou to znamením, podobně jako je znamením let ptáků či vnitřností zvířat, jichž se rovněž užívá k věštění. Hvězdy jsou prostě písmeny, jež jsou neustále vepisována nebo jednou provždy vepsána na nebesa; jsou to symboly jako vše ostatní, neboť „vše se jen hemží symboly“ a moudrý je dokáže číst (II 3,7).

<sup>183</sup> *Opera omnia*, s. 1626. Poukazy na vliv hvězd prostupují celou Ficinovou korespondencí. K následujícímu výkladu srv. zvl. A. Voss, *The Astrology of Marsilio Ficino: Divination or Science?*, <http://cura.free.fr/decem/10voss.html> (7. 5. 2009).

<sup>184</sup> Srv. např. *De vita coelitus comparanda*, kap. 20, *Opera omnia*, s. 561 (*Three Books on Life*, s. 350): *spiritum nostrum, quando rite fabricamus imagines, si per imaginationem et affectum ad opus attentissimus fuerit et ad stellas, coniungi cum ipso mundi spiritu atque cum stellarum radiis, per quos mundi spiritus agit...*

<sup>185</sup> Srv. K. von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003, s. 214n; E. Garin, *Astrologie in der Renaissance*, Frankfurt a.M.-New York 1997, s. 102.

<sup>186</sup> Srv. L. Braun, „Introduction“, in: *Paracelse de l'astrologie*, ed. L. Braun, Strasbourg 2002, s. 23: „L'astrologie connaît avec Paracelse un tournant décisif: il en redéfinit le contenu – il lui assigne une nouvelle mission.“

Roku 1494 v listě Angelu Polizianovi Ficino píše, že sdílí Pikovo stanovisko v jeho *Disputacích proti věštecké astrologii* (*Disputationes adversus astrologiam divinatricem*).<sup>187</sup> To ale není tak docela pravda, jelikož Píkova ofenzíva je komplexnější. Pico odmítá jakékoli skryté působení (*vires occultae*) hvězd, které podle něj šíří pouze životodárné teplo a světlo,<sup>188</sup> navíc považuje nebe za příčinu universální, a nikoli specificky ovlivňující jednotliviny.<sup>189</sup> Na rozdíl od Ficina potírá i možnost *symbolického* významu hvězd, neboť podle něj „nebe nemůže být znamením toho, čeho není příčinou“.<sup>190</sup> Podobně jako Ficinovi leží i Mirandolovi – a Paracelsovi<sup>191</sup> – v žaludku hlavně „nevědomí astrologové“ jeho doby, kteří predikují a vykládají podle hvězd různé události, včetně biblických dějů minulých i budoucích, a „nemají pravdu, i kdyby astrologie byla pravdivá“.<sup>192</sup> Astrologie – doplníme: tak, jak ji oni chápou – je neužitečná, ba přímo škodlivá pro náboženství.<sup>193</sup> Což je, jak naznačují některá místa zejména v knihách IV a V, patrně hlavní důvod, proč ji Pico odmítá. Že na druhé straně určitou formu astrologie uznává, či alespoň někdy uznával,<sup>194</sup> nasvědčují některé Píkovy kabalistické konkluze. Jde bez bližšího upřesnění o astrologii, která je jakousi analogií kabaly: jednotlivé planety symbolicky odpovídají kabalistickým „numeracím“, tj. sefirám,<sup>195</sup> případně biblickým postavám („plné Slunce bylo v pravém Mesiáši, jímž byl Ježíš“).<sup>196</sup> Říká-li však Pico, že „jako nás pravá astrologie učí číst v knize Boží, tak nás kabala učí číst v knize Zákona“, nemíní astrologii označit jen za analogii kabaly, ale považuje je přímo za *komplementární*: obě „pravdy“ je k dokonalému porozumění třeba spojit.<sup>198</sup> V *Conclusiones* a v *Oratio* ovšem kabala jako „pravdivý výklad zákona“<sup>199</sup> stojí po boku *magia naturalis*, díky níž „zasnubuje (*maritat*) mág zemi s nebem, tedy věci nižší s dary a silami věcí vyšších“.<sup>200</sup> Tato magie je „nejvznešenější částí přírodní vědy“ či „dokonalým završením přírodní filosofie“, a přitom je zároveň „praktickou částí přírodní vědy“.<sup>201</sup> Prakticky je zaměřena i kabala, ta má ale, jak jsme viděli, i svůj teoretický aspekt.<sup>202</sup> Na rozdíl od kabalistického duchovního světa se ve světě přírody

<sup>187</sup> *Opera omnia*, s. 958.

<sup>188</sup> Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, III, 24 („*Occultas vires caelestibus non inesse per quas occultas inferiorum rerum proprietates producant, sed calorem tantum lumenque vivificum*“), ed. E. Garin, 2 sv., Firenze 1946–1952, s. 187 [I, 384].

<sup>189</sup> Tamtéž, III, 3 („*Returquetur prima ratio atque ostenditur caelum causam esse universalem neque ad ipsam individuorum varietatem referendam*“), s. 89 [I, 188].

<sup>190</sup> Tamtéž, IV, 12 („*Non posse caelum eius rei signum esse, cuius causa non sit*“), s. 242 [I, 494].

<sup>191</sup> S Píkem srovnává Paracelsa v tomto ohledu K. Goldammer, „Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischer Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 220; týž, „Der Beitrag des Paracelsus zur neuen wissenschaftlichen Methodologie und zur Erkenntnislehre“, in: tamtéž, s. 243.

<sup>192</sup> Srv. *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, II, 7, s. 67 [I, 144] a 8 („*De indiligentia astrologorum nostrae aetatis, quae tanta est ut, etiam si vera esset astrologia, veri ipsi esse non possent*“), s. 73 [I, 156].

<sup>193</sup> Tamtéž, II, 3 a 4.

<sup>194</sup> Časový rozdíl může být významný: *Conclusiones* byly zveřejněny roku 1486, *Disputationes* pocházejí nejdříve z roku 1492. (Viz např. čas. tabulku in: Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, lat.-dtsch., ed. G. von der Gönna, Stuttgart 1997, s. 105n.)

<sup>195</sup> Zvl. *Opera omnia*, s. 111 (*Concl. cabalisticae*, 48): *decem sphaeras ... decem numerationibus correspondere ... per coniunctionem veritatis Astrologicae cum veritate theologica...*

<sup>196</sup> *Opera omnia*, s. 112 (*Concl. cabalisticae*, 51).

<sup>197</sup> *Opera omnia*, s. 113 (*Concl. cabalisticae*, 72): *Sicut vera Astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis.*

<sup>198</sup> Srv. *Opera omnia*, s. 113 (*Concl. cabalisticae*, 18): *Qui coniuraverit Astrologiam Cabale, videbit...*; *Opera omnia*, s. 111 (*Concl. cabalisticae*, 49): *Qui sciverit ... per coniunctionem veritatis astrologice cum veritate theologica, videbit...*; *Opera omnia*, s. 112 (*Concl. cabalisticae*, 50): *...qui fuerit intelligens in Astrologia et Cabala.*

<sup>199</sup> *O důstojnosti člověka*, s. 109.

<sup>200</sup> *O důstojnosti člověka*, s. 105 (*magus terram caelo ... maritat*); srv. *Opera omnia*, s. 105 (*Concl. magicae*, 13): *Magiam operari non est aliud quam maritare mundum.*

<sup>201</sup> *Opera omnia*, s. 104 (*Concl. magicae* 4): *magia sit nobilissima pars scientiae naturalis*; *O důstojnosti člověka*, s. 101; *Opera omnia*, s. 104 (*Concl. magicae* 3): *Magia est pars practica scientiae naturalis.*

<sup>202</sup> K praktickému zaměření kabaly srv. např. *Opera omnia*, s. 104n (*Concl. magicae* 6): *Quodcunque fiat opus mirabile, siue sit magicum, siue cabalisticum...*; *Opera omnia*, s. 105 (*Concl. magicae* 15): *Nulla potest esse operatio Magica alicuius efficacie, nisi annexum habeat opus Cabalae explicitum, uel implicitum.*

(„Boží knize“) teoretická úloha svěřuje astrologii, jejímž protějškem je magická praxe. Astrologie pak v souladu s tím nemá, možno říci, jinou funkci než být výkladovým rámcem přirozeného světa, rámcem, který neslouží statickému či fatalistickému výhledu, nýbrž je rozvrhem pro aktivní (magické) zasahování do světa – *maritare mundum*.

Mezi paracelsiány mělo velký ohlas Theophrastovo vyjádření na adresu astrologie v jeho raném spise *Volumen medicinae paramirum* (alias *Von den fünf entien*, cca 1520). Praví se tu:<sup>203</sup> „Říkáte, že nebe, totiž *astrum*, formuje tělo; to není pravda. Jednou je člověk tělesně utvořen, a dál už ho neformuje nic než *ens seminis*, a žádné hvězdy. ... že hvězdy vládnou nad těly, přirozenostmi, útvary (*bilden*) a tak podobně ... je víc než liché porozumění, protože tak tomu není... I kdyby nebyla žádná hvězda ani žádná planeta, rodila by se dítko z jejich rodu a s nějakou komplexí [letorou] a přirozeností... Tyhle vlastnosti člověka jsou v *ens proprietatis* a nepocházejí z hvězd.“ Nebo o kus dál:<sup>204</sup> „Dosud jste *astra* chápali tak, že v nás působí nějaké sklony, a tato inklinace nás utváří k jejich obrazu. O tom píšete celé velké knihy, jak že je třeba čelit hvězdám, ale není to nic než čmárání. Nás nezajímá onen výrok, že moudrý vládne nad hvězdami, tak jak mu rozumíte vy.<sup>205</sup> Jak *my* mu rozumíme, tak si ho chceme osvojit! Hvězdy v nás nezmohou vůbec nic, nic v nás neutvářejí, nic nevlastní, k ničemu nás nenaklánějí. Ony samy jsou svobodné, tak jako jsme svobodní i my sami o sobě. Všimněte si ale, že bez hvězd nemůžeme žít: vždyť z nich pochází chlad a teplo i zažívání věcí, které jíme a spotřebováváme, jen člověk ne. Nakolik nám slouží, natolik je také musíme mít, nakolik jen potřebujeme chlad a teplo, jídlo a pití či vzduch. Dál už v nás ale nejsou, ani my v nich.“

Paracelsus se na tomto místě jeví jako rezolutní odpůrce astrologie. Staví se snad proti Ficinovi, když odmítá rady jak „čelit hvězdám“? A má snad na mysli Pikovo pojetí, odmítá-li působení hvězd až na „chlad a teplo“,<sup>206</sup> jež sesílají na všechny stejně,<sup>207</sup> a vyzdvihuje-li tolik svobodu člověka?<sup>208</sup>

Buď jak buď, není to Paracelsovo poslední slovo k otázce působení hvězd. Je rezolutním odpůrcem lidové věštecké astrologie a astrální kauzality, nicméně jeho pojetí se mohlo vyvíjet<sup>209</sup> a krom toho je poměrně komplikované. Ve výše uvedené citátu jako by aplikoval svou myšlenku, že astrologii je třeba používat „po křesťansku“ – to znamená nikoli pro fatalistické predikce

<sup>203</sup> *Volumen medicinae paramirum*, SW I, 176n.

<sup>204</sup> *Volumen medicinae paramirum*, SW I, 179n: *wan ir habt die astra verstanden bisber; sie incliniren in uns und die inclinaz bilt und nach inen, darauf ir große libell sezen, wie dem gestirn widerstanden sol werden, das ein blau schreiben ist. uns wil nicht beküemern der spruch, ein weiser man herschet uber das gestirn, wie ir in verstehet. aber wie wir in verstehent, also wollen wir in annemen. sie gewaltigen gar nichts in uns, sie inbilden nichts, sie ergern nichts, sie incliniren nichts, sie sind frei für sich selbs und wir frei für uns selbs, nun merkent aber, das wir on das gestirn nicht leben mögen, dan kelte und werme und das digest der dingen, die wiressen und gebrauchen, kompt von inen, alein der mensch nicht. und so vil nützen sie uns und so vil müssen wir sie haben, als vil das wir kalt und warm, essen und trincken, luft haben müssen. aber nicht weiter sind sie in uns noch wir in inen.*

<sup>205</sup> O tomto údajném výroku Ptolemaiovu se vícekrát zmiňuje Tomáš Akvinský i jeho učitel Albert – srv. Tomáš Akvinský, *S. th.* I, q. 115, a. 4, ad 3: *et ipsi astrologi dicunt quod sapiens homo dominatur astris, inquantum scilicet dominatur suis passionibus*; též, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cap. II, lectio 1: *dicunt philosophus, quod sapiens dominatur astris*; též, *Liber de sortibus ad dominum Iacobum de Tonengo*, cap. IV: *Ptholomeus dicit in Centilogio quod „sapiens homo dominatur astris“, idest inclinationi que ex astrorum dispositione relinquitur. Stulti uero omnino secundum eam aguntur, quasi ratione non utentes: in quo parum discordant a bestiis secundum illud Psalmi „Homo cum in honore esset non intellexit; comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis“.* Srv. též Albertus Magnus, *Super De div. nom. (De fato)*, a. 2 ad 3: *Propterea Ptolomeus dicit, quod sapiens homo dominatur astris. Unde dicit Commentator, quod si effectus circuli caelestis in curando humores corpus disponat ad quartanam, sapiens medicus hoc praevidens, per calida et humida corpora disponit ad sanitatem; et tunc excluso effectu caelesti quartana non inducitur.*

<sup>206</sup> Takto „fyzické“ působení hvězd zmiňuje Paracelsus častěji. Např. v *Liber meteorum* (SW XIII, 199) hovoří o „přitahování“ hvězd a jako příklad uvádí Slunce nasávající chlad a vlhko.

<sup>207</sup> Na Paracelsovo pojetí obecné, neindividualizované působnosti hvězd upozorňuje Koyré, *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, s. 73, pozn. 124, a s. 74.

<sup>208</sup> Srv. výklad in: Black, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, s. 39n.

<sup>208</sup> Na podobnost kritiky „vulgární astrologie“ a jejího fatalismu u Pika a u Paracelsa poukazuje K. Goldammer, „Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischer Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft“, s. 220 a 243.

<sup>209</sup> Srv. Braun, „Introduction“, s. 48; srv. též Weeks, *Paracelsus. Essentials Writings*, s. 162, pozn. b.

snižující roli Boha i člověka –, a pak není zapovězena.<sup>210</sup> Jinde totiž hvězdám věnoval nemalou pozornost. Svědčí o tom už skutečnost, že z 24 jeho spisů, které vyšly za jeho života, je 16 tzv. „praktik“ či „prognostik“,<sup>211</sup> dále třeba zařazení astrologie mezi čtvero pilířů lékařství – vedle filosofie, alchymie a ctnosti – v knize *Paragranum* (1531)<sup>212</sup> nebo sám název i obsah jeho největšího spisu *Philosophia sagax oder Astronomia magna* (1537/8). Hned v úvodu posledně jmenovaného pozdního textu se dozvídáme, že „více než polovina nemocí je pod vládou hvězd“ a že „astronomie je matkou všech ostatních umění“.<sup>213</sup> Nejde o to, že by se z ní měly odvozovat všechny další vědní obory. Pojem astronomie<sup>214</sup> se u Theophrasta úzce spájí s pojmem „světla přírody“. Bůh dal člověku „přirozené světlo“ proto, aby díky němu člověk ovládl „všechna umění“ (mimo jiné a především lékařství); ta však dal člověku „prostřednictvím firmamentu“.<sup>215</sup> Vše, o čem toto světlo člověka poučuje, všechnen rozum a vědění pochází z hvězd.<sup>216</sup>

Takovéto „siderické“ poznání může být ovšem zároveň *sebepoznáním*. Plyne to z Paracelsova konceptu vnitřního nebe či „hvězdy“ (*gestirn, astrum*), kterého jsme se už dotkli. V knize *Paragranum* je to vyloženo názorně: „Nebot' ruka, která oddělila světlo a tmu, a ruka, co stvořila nebesa a zemi, udělala to i dole v mikrokosmu: vzala shora a uzavřela do kůže člověka všecko, co nebe obsahuje. A tak je v nás vnější nebe ukazatelem nebe vnitřního. Jak by pak mohl být lékařem ten, kdo nezná vnější nebe? Vždyť v témže nebi jsme i my a máme ho před očima; nebe v nás ale před očima nemáme, to máme za očima, a proto ho nemůžeme vidět.“<sup>217</sup> Nebe tu není zdrojem působení na člověka, nýbrž jeho zrcadlem či obrazem.<sup>218</sup>

Zde je vcelku jednoznačně vyložena symbolická koncepce astrologie, zatímco kauzální pojetí astrálních vlivů zůstává zcela mimo hru. Na druhé straně lze ovšem najít řadu míst, kde Paracelsus působení hvězd na svět a člověka v nějakém smyslu uznává. Protože „nebem“ či „hvězdami“ rozumí v podstatě působení určitých kvalitativně rozrůzněných sil obecně, může rozlišit hned dvojí „nebe“: „hvězdné“, vládnoucí rozumu (*die sinn regirt*) a dávající „zvířecí rozum“, a „pozemské“ (totéž co jinde *Archeus*), vládnoucí skrze živlovou přírodu rostlinám a růstu a spočívající v různých skrytých silách (*virtutes*).<sup>219</sup> Hvězdy na živlové tělo působí ve formě „imprese“, což je „síla, jež pochází z hvězd“, a je do člověka nesmazatelně otištěna při jeho početí: Paracelsus ji nazývá také *praedestinatio*.<sup>220</sup> Vedle toho mluví o *inclinatio*, jež se projevuje též v těle, především však v mysli a rozumu. Je to „velký dar“, jež Bůh předkládá svobodné vůli člověka jednak skrze Ducha svatého, jednak skrze hvězdy a živlovou přirozenost.<sup>221</sup> Na rozdíl od svých následovníků, ale i od Pika či novoplatoniků, Paracelsus vidí – alespoň v pozdějších textech

<sup>210</sup> Srv. *De vera influentia rerum*, SW XIV, 215: *so fließen alle natürliche ding aus got und sonst aus keinem andern grunt...*; *Weiteres zur Astronomia magna*, SW XII, 497: *besser ist die weisheit Christi, dan der natur, also auch besser ein prophet, ein apostel, als ein astronomus und ein medicus; besser aus got prognosticirt, dan aus der astronomei...*; *Ein mantischer Entwurf*, SW X, 646n;

<sup>211</sup> I v těchto „prognostikách“ se ovšem Paracelsus ukazuje jako odpůrce astrálního fatalismu a hlasatel svobody člověka, a jeho výklady jsou proto pro daný žánr vcelku atypické – srv. K. Goldammer, „Die Astrologie im ärztlichen Denken des Paracelsus“, in: *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 250 a 259.

<sup>212</sup> *Paragranum*, SW VIII, 91nn.

<sup>213</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 3 a 5.

<sup>214</sup> Pojmy „astronomie“ a „astrologie“ se u Paracelsa někdy překrývají, většinou jsou ale rozlišeny. *Astronomia magna* (SW XII, 77n a 89nn) jmenuje kupříkladu astrologii jako jeden z devíti „úďů“ (*membra*) astronomie. „Astrologie“ odkazuje ke „čtení nebes“, kdežto častější pojem „astronomie“ je mnohem širší a značí svého druhu „fyziku“, avšak hlouběji pochopenou, jakousi „filosoficko-náboženskou nauku o systému přírody či kosmu“ (srv. K. Goldammer, „Die Astrologie im ärztlichen Denken des Paracelsus“, s. 251).

<sup>215</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 3.

<sup>216</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 4: *...alles das so das natürlich liecht den menschen underweiset, kompt von der natur des gestirns; tamtéž*, SW XII, 17: *die vernunft des menschen in künsten, gemüt und weisheiten, die komen im vom gestirn.*

<sup>217</sup> *Paragranum*, SW VIII, 97 (česky cit. in: Jung, *Paracelsica*, s. 21).

<sup>218</sup> Goldammer, „Die Astrologie im ärztlichen Denken des Paracelsus“, s. 253.

<sup>219</sup> *Ein mantischer Entwurf*, SW X, 643; srv. k tomu Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachabmung der Natur*, s. 132nn. Spis *Astronomia magna*, SW XII, 76n, v podobném smyslu mluví o *naturalis astronomia* a *astronomia coelestis* či *supera* (přičemž zná ještě další dvě: *olympi novi* a *inferorum* či *satanistae*).

<sup>220</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 110: *impressio ... ist ... ein kraft, die da kompt aus den astris und dienet allein in den elementirten leib...*; predestinací nazývá Paracelsus *impressio* tamtéž, SW XII, 232.

<sup>221</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 230n.



– osvobození od vtištěných vlivů hvězd, od „impresí“ nejen v obrácení k božskému elementu, jež člověku při stvoření vdechl Bůh<sup>222</sup> – neboť „moudrý vládne nad hvězdami“ –, nýbrž i v následování astrálních podnětů. Již dříve Theophrastus tvrdil, že *imaginatio* překonává *constellatio* a že „moudrost, kterou máme z Boha, překonává nebe a všechny hvězdy“.<sup>223</sup> Nicméně v jiném ohledu je třeba porady hvězd následovat: vzdýt, jak víme, všechno (přirozené) vědění a umění přichází skrze ně. A v knize *Astronomia magna* je Paracelsus přesvědčen, že skutečná svoboda nespočívá ve vzdorování hvězdám, nýbrž v jednání podle přirozenosti, která nás skrze „světlo přírody“ učí všemu,<sup>224</sup> a podle hvězd. Následuje a rozvíjí-li člověk své *astrum*, do něž je v okamžik početí (skrze *ens seminis*, tedy nikoli při zrození!) vtištěna jeho astrální přirozenost, je svobodný, protože rozpoznal a naplňuje své vlohy a možnosti.<sup>225</sup> A protože veškerý život světa i jednotlivých bytostí je určován jejich zráním v souladu s jejich „hvězdami“ (*astrum*) a konečné dozrání neznamena nic jiného než projevení všech skrytých mohutností na kolbišti nejrůznějších antagonistických sil mnoha individuí, může „ostrovitý astrolog“, *astrologus sagax*, díky vhledu do *astrum* dospět k předpovědím ne sice nutného, leč přece jen možného vývoje věcí.

Pokud bychom měli Paracelsovy komplikované a proměnlivé názory nějak shrnout a pokusit se najít jednotící prvek, bylo by tímto základním pilířem Paracelsovy astrální teorie bezpochyby jeho přesvědčení o bytostné svobodě člověka.<sup>226</sup> Výklady, jimiž toto jádro obaluje, se liší podle doby sepsání – od radikálního odmítnutí vlivů hvězd až po jejich subtilnější uvedení v součinnost se svobodou –, kontextu a potřeby, nicméně ono samo, jak se zdá, zůstává neporušeno, ať už se hloubka vlivu hvězd umenšuje či zcela odmítá tím nebo oním způsobem. V tomto směru může být Theophrastův postoj chápán jako blízký Pikovu, nicméně přímou návaznost tu lze vidět jen stěží.

Zdánlivě poněkud bizarní koncepce *imitatio astrorum* není ovšem jen Paracelsovou výstředností, nýbrž patrně přímým navázáním na Ficinovu teorii očišťování a posilování „astrálního ducha“ člověka, kterou předkládá pojednání *De vita coelitus comparanda*<sup>227</sup> a jejíž kořeny sahají až k Platónovi a Filónovi.<sup>228</sup> Podle Ficina je živoucí svět nadán duchem, jež může a má člověk čerpat prostřednictvím svého ducha, který je duchu světa svou přirozeností podobný a může mu být ještě „více připodobněn uměním, totiž stane-li se co nejvíce nebeským“, a tedy očistí se od vši poskrny, která je nepodobná nebi. Stane se nebeským, jestliže se (jako v *Timaióni*) připodobní kruhovým pohybům „duše a těla“ světa, rozzáří se světlem neustálým pomýšlením na světlo a nebeské věci, a zejména pak působením vlivů a paprsků Slunce. Takto se „nebeské dary“ mají přelít i do našeho těla a ducha.<sup>229</sup> Pico formuluje formálně obdobnou myšlenku, když

<sup>222</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 41: *der man der aus götlicher weisheit lebet in der biltnus...*

<sup>223</sup> *De peste*, SW IX, 578.

<sup>224</sup> Srv. *Neun Bücher Archidoxis*, SW III, 94; *De fundamento scientiarum*, XIII, 325.

<sup>225</sup> Srv. k tomuto výkladu Braun, „Introduction“, s. 49nn. – To je, zdá se, v rozporu s tím, tvrdí-li Paracelsus jinde, jak jsme viděli, že vědění a moudrost, jež ukrývá *gabal* čili duch čili – můžeme doplnit – astrální duch neboli *astrum*, jsou u všech stejné.

<sup>226</sup> Srv. K. Goldammer, „Die Astrologie im ärztlichen Denken des Paracelsus“, s. 253.

<sup>227</sup> K pravděpodobné Paracelsově obeznámenosti s tímto Ficinovým textem viz výše, s. 104.

<sup>228</sup> Srv. Filón Alexandrijský, *De opificio mundi*, 82, in: týž, *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti boží*, Praha 2001, překl., úvod a pozn. M. Šedina, s. 305; člověk je „malé nebe, protože v sobě nese – v umění a vědách a ve velkolepých zásadách každé ctivosti – vlastnosti astrální povahy“; srv. dále odkazy tamtéž v pozn. – Srv. Platón, *Timaios* 36d nn, zvl. 47b: „bůh nám proto vynalezl a daroval zrak, abychom vidouce dráhy rozumu na nebi, užili jich pro oběhy myšlení v nás, které jsou s oněmi sourodé“ (překl. F. Novotný).

<sup>229</sup> *De vita coelitus comparanda*, kap. 4, *Opera omnia*, s. 536 (*Three Books on Life*, s. 258): *Hauritur [i.e. spiritus mundi] autem proprie ab homine per suum spiritum illi suapte natura conformem, maxime si reddatur etiam arte cognatior, id est, si maxime coelestis evadat. Evadit vero coelestis, si expurgetur a sordibus et omnino ab eis quae inhaerent sibi dissimilia coelo. ... Efficietur tandem coelestis, si ad orbicularem animi corporisque motum ipse quoque orbes efficiat; si ad aspectum cogitationemque lucis frequentem etiam ipse subrutilet. ... Fiet denique coelestis maxime ... si applicentur et potissimum radii influxusque Solis inter coelestia dominantis. ... coelestia bona imprimis insita sibi in nostrum tum corpus, tum animum excundant.* – Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 141.

v *Heptaplu* říká, že hvězdy (přesněji andělé, kteří jim vládnou) osvětlují substanci našeho ducha,<sup>230</sup> „rozumný duch se nazývá nebe,“ tvrdí o něco dál.<sup>231</sup>

I když jde u Paracelsa o zcela jiný typ astrologie, než proti jakému se Pico obrací ve své pozdní kritice, přece jen se s jeho popřením jakéhokoli působení hvězd kromě tepla a světla takovéto pojetí příliš neslučuje a oporu v něm nenachází. Určitou blízkost však můžeme vidět mezi Paracelsovou koncepcí *imitatio astrorum* a Pikovým *Heptaplem*. Je třeba podotknout, že u Paracelsových následovníků se tato koncepce vytrácí a nahrazuje ji prostě snaha o eliminaci siderických vlivů důrazem na *analogickou* povahu vztahu hvězd a pozemské přírody,<sup>232</sup> jak ji předkládá raný Paracelsův spis *Volumen medicinae paramirum*, kde je blízkost Pikovu pojetí citelnější. Typickým dědicem takového pojetí je Oswald Croll a jeho spis *De signatura rerum* (1609).

## Paracelsus jako dědic „německé mystiky“

Určit Paracelsův vztah k mystice, konkrétně k „německé mystice“ pozdního středověku, je snad ještě obtížnější než odhalovat jeho poměr k myslitelům italské renesance, a to i přesto, že vágní poukazy na Paracelsův mysticismus nelze v sekundární literatuře, zvláště starší, přehlédnout.<sup>233</sup> Není a nemůže být mým cílem podat zde vyčerpávající a jednoznačné textové paralely mezi Paracelsovým dílem a Taulerovými kázáními či *Theologia Deutsch*, rád bych se ale pokusil naznačit alespoň některé. Obecně vzato, lze si jen těžko představit, že by Paracelsus, tento „doktor obojí medicíny a doktor teologie“, jak se později podepisoval, mohl onu tehdy tak živou myšlenkovou linii zcela ignorovat.

Zniternění náboženského prožívání, k němuž u Taulera došlo jednak pod vlivem Eckhartovým, jednak, řekli jsme, v důsledku společenských a církevních poměrů, nalezlo u Paracelsa svou zřetelnou odezvu v jeho pojetí duchovní církve a v jeho tvrdé proticírkevní kritice; ta je ostatně, byť povětšinou ve střízlivější podobě, příznačná i pro takového Sebastiana Francka či dobové spiritualisty vůbec.<sup>234</sup> V nejvýraznější podobě ji nacházíme v Paracelsově spise *De septem punctis idolatriae christianae* (1524/1525), jenž velmi nevybíravě pranýřuje sedmero nešvarů katolické církve.<sup>235</sup> Prvním z nich je pro Theophrasta nesmyslné chození do kostela a bohaprázdné obřady, které činí z církve jalovou *mauerkirchen*,<sup>236</sup> zatímco pravá církev je tam, kde je Duch svatý.<sup>237</sup> Blaženost nespočívá ve vnějších obřadech, ale v srdci.<sup>238</sup> Kněží nejenže nejsou zapotřebí, ale jsou dokonce „od ďábla“, tak jako papež je „Lucifer“. <sup>239</sup> Paracelsus to celé shrnuje lapidárně: „čím blíž Římu, tím horší křesťan“. <sup>240</sup> Ostře kritický je ale později i k luteránství.<sup>241</sup>

V taulerovské tradici má jeden z kořenů také Paracelsův osobitý důraz na chudobu. Tento Švýcar z horského Einsiedelnu vícekrát vyzdvihuje svůj chudobný původ: jednak proto, že mu

<sup>230</sup> *Heptaplus* III, 5, *Opera omnia*, s. 27: *non sydera, sed syderum praesides angelos intelligamus, qui cum ipsi sint invisibiles, invisibilem etiam terram illuminant, substantiam, scilicet, animi nostri.*

<sup>231</sup> *Heptaplus* IV, 5, *Opera omnia*, s. 29: *Rationalis animus coelum dicitur*; tamtéž IV, 2, in: *Opera omnia*, s. 31: *ratio coelum dicitur.*

<sup>232</sup> Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 144nn.

<sup>233</sup> Příkladem za všechny budiž H. Kayser, který v úvodu ke svému jinak cennému rozsáhlému výboru z Paracelsa toto mnohokrát opakuje, aniž ovšem uvádí jakoukoli konkrétní textovou souvislost! (Viz H. Kayser, *Schriften Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus*, ed. H. Kayser, Leipzig 1921, „Einleitung“).

<sup>234</sup> Srv. Goldammer, „Paracelsus als Sozialethiker und Sozialrevolutionär“, s. 38nn.

<sup>235</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 1–59.

<sup>236</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 15.

<sup>237</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 14: *die kirch ist nit anderst als der heilig geist*; srv. tamtéž, GW, 25: *catholisch ... ist im geist.*

<sup>238</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 53: *im herzen ligt die seligkeit.*

<sup>239</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 51 a 46.

<sup>240</sup> *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 56: *ie nehner Rom, ie böser christ.*

<sup>241</sup> Weeks, *Paracelsus*, s. 98, považuje spis *De septem punctis idolatriae christianae* za vrchol Paracelsova sblížení s reformací, po němž ale dochází záhy k prudkému ochlazení vztahů s luteránstvím.

umožnil být nablízku přírodě a díky tomu i žít ze zkušenosti a ne z knih; a jednak se mu v podobě idealizace chudoby v duchu středověké *willige armut* stává východiskem pro jeho nábožensko-sociální kritiku.<sup>242</sup> Ideál chudoby nepojímá ovšem již duchovně, ve smyslu Eckhartově či Taulerově, nýbrž opět *doslova*, jako výzvu k nemajetnosti, případně společnému vlastnictví věcí – a tedy podobně jako v jeho době novokřtěnci.

Určitou podobnost můžeme najít rovněž v Taulerově a Paracelsově dynamickém pojetí Boha. O této vnitřní životnosti Taulerova pojmu Boha i o příslušných obrazech, které se ji snaží vyjádřit, jsme už psali. U Paracelsa potkáváme sice podstatně organičtější propojení s přírodními ději, přesto však zjevně voluntaristický rys přítomný u Taulera, v *Theologia Deutsch* i u Luthera nacházíme i zde.<sup>243</sup> Bůh se pro Paracelsa, podobně jako pro Luthera či v nejvýraznější podobě později u Jacoba Böhma, stává silou a mohutností („Tugend“) *doslova* fyzicky přítomnou v nitru všech stvořených věcí. Přírodní filosofii oddaný lékař a teolog Theophrastus však na rozdíl od teologa lutherského neváhá o těchto *virtutes* třeba v případě rostlin (což je případ nejtýpější) mluvit vcelku kuriozně i jako o „nestvořených“.<sup>244</sup> Tím ovšem vlastně jen chce akcentovat ideu, že jejich poznáváním lze odhalovat samu podobně živoucí povahu Boha: „světlo přírody“ nás zde vede k poznání Boha, jenž skrze stvořené, přírodní formy manifestuje sebe sama. Dynamická koncepce se kromě toho projevuje také v Paracelsově přesvědčení, jež se rozchází s předchozí aristotelskou tradicí, podle něž ve světě mohou vznikat *species*, které tu dřív nebyly: svět není statickým, pro jednou daným produktem Boha, nýbrž živoucím a vyvíjejícím se organismem, který navíc jako všechny živé bytosti má i svůj vyměřený čas.<sup>245</sup> Vyhlížení jeho konce jsou zasvěceny některé Paracelsovy *eschatologické úvahy*,<sup>246</sup> které dobře zapadají do obecné nálady jeho doby.<sup>247</sup>

K Paracelsovým základním motivům patří také důraz na osobní zkušenost oproti školské učenosti. To je zřejmě zcela ve shodě s taulerovskou tradicí. Když varuje před přílišnou spekulací a klade proti ní zkušenost s přírodou,<sup>248</sup> jde to ruku v ruce s jeho spory s učenými univerzitními lékaři a doktory teologie, jakož i s jeho zdůrazňováním, že pochází z chudých poměrů a vyrostl „na jedlových šiškách“, protože si nerozumí s těmi, kdož vyrostli v ženských komnatách.<sup>249</sup> Paracelsus na jednom místě přímo podotýká, že jistotu (míněno ve věcech víry) nelze čerpat „ze světla přírody, které je začasť jen subtilním sváděním“, <sup>250</sup> což v podstatě reprodukuje Taulerův názor („láska nemá zapotřebí žádného velikého, subtilního poznání, nýbrž jen pravé, živoucí křesťanské víry“),<sup>251</sup> jakož i koncepci *Theologia Deutsch* („vysoký přirozený rozum ... ve svém vlastním světle ... vzlétá totiž tak vysoko, až se považuje za věčné, pravé světlo“).<sup>252</sup> Častější

<sup>242</sup> *Philosophia magna* I, *Liber prologi in vitam beatam*, MW I, 83: *selig und mer dan selig ist der man, dem got die gnad gibt der armut ... so mach dich arm und betel arm ... das herz ... zur willigen armut...* – Srv. k tomu K. Goldammer, „Paracelsus als Sozialethiker und Sozialrevolutionär“, in: *Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, ed. K. Goldammer, Tübingen 1952, s. 34n.

<sup>243</sup> Peuckert, *Geheimnisse*, s. XLIX, rozpoznává v Paracelsovi „filosofii vůle“ a scotistický pojem Boha jakožto vůle.

<sup>244</sup> *De vera influenza rerum*, SW XIV, 215n; srv. *Astronomia magna*, SW XII, 395n: *kraft, die im brot ist, die selbige ist das wort gotes...*

<sup>245</sup> Srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 73n.

<sup>246</sup> Paracelsus již vyhlíží příchod „zlatého věku“ (*Das Buch von den natürlichen Dingen*, SW II, 164n), neboť nastává čas jako před potopou světa (*Astronomia magna*, SW XII, 282), všude jen nejistota a nepřátelé (tamtéž, SW XII, 408).

<sup>247</sup> Stojí za zmínku nedávné vyličení těchto nálad v pozdějším období v českých zemích V. Urbánkem in: *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008.

<sup>248</sup> *Die große Wunderzeit*, SW X, 283n.

<sup>249</sup> Cit in: Peuckert, *Geheimnisse*, s. XXXIX.

<sup>250</sup> *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 259: *nit aus dem liecht der natur, welches oft ist ein subtile verführung*. Srv. Franckovo diktum u Paracelsa, *Vorläufige Ausarbeitung ... von den unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 355: *je gelerter, je verkerter*.

<sup>251</sup> V 64 (349, 1nn): *Von diser minne hant die meister vil tispudacie, weder bekenntnissin hoher si oder die minne. Das lassen wri nu ligen. Aber do enist kein zwivel an, die minne ensi hie vil verdienlicher und nützer wan bekenntnisse. Wan die minne die get do in do das bekenntnisse müs husse bliben. Die minne die enbedarf keins grossen subtilen bekenntnisse, denne eins luterer lebenden globen in cristenlichen wisen.*

<sup>252</sup> TD, kap. 18, s. 40; jinde se, jak víme, často mluví o „klamném, falešném světle“.

pojetí, jasně artikulované ve spise *Astronomia magna*,<sup>253</sup> je však přece jen jiné: výzvu „neučte se na univerzitě“ následuje dodatek: „...ale v přírodě“.<sup>254</sup> Tato pobídka k užívání „světla přírody“ platí samozřejmě nejen lékařům, jimž je určena primárně, ale každému, kdo – tak jako pravý lékař – usiluje o pravdivé poznání Boha, člověka a přírody,<sup>255</sup> této nedílné Paracelsovy trojiny: poznáváním „přírody“ se míní zároveň poznávání lidské „přirozenosti“, stejně jako „zkušenost“ (*Experienz*) neodkazuje jen k nějakému empirismu, ale i ke zkušenosti niterné, mysticko-náboženské povahy; obě tyto zkušenosti s „přírodou“ jsou cestou k poznání Boha.

K náboženskému poznání, ke „světlu Ducha“ se v podobné souvislosti vztahuje Paracelsus na jiném místě, kde se opět dotýká nástrah „přirozeného světla“. Líčí zde, kterak byl „s poletujícími duchy oklamán a sveden“, zjistil, že se „nic nenaučil, nic neviděl“: „V kom však není žádné světlo od Boha, nýbrž [jen] od pozemských školometů, a kdo se ve svém zvířeckém rozumu domnívá, že je v něm světlo, ten sám sebe mívá a svádí sebe i druhé.“<sup>256</sup> Tušíme tu myšlenky *Theologia Deutsch* o těch, kteří vinou svádění „přirozeného světla“ klamou sami sebe i druhé. Zajímavé je, že Paracelsus v tomto textu předkládá reflexi svého vlastního života: v jednu chvíli dospěl prý k zásadnímu náhledu nedostatečnosti a nebezpečí samotného přirozeného rozumu (konkrétně zmiňuje alchymii a geometrii), jemuž se oddával, pokud jej neprovází „světlo milosti“. Není snad nutné chápat toto nahlédnutí jako nějaký radikální zlom, jako opuštění cesty přírodní filosofie a odevzdání se cele do Boží milosti, jak se to snaží nahlížet někteří.<sup>257</sup> Na každý pád tu však Paracelsus popírá možnost, že by „křídlo poznání“, abychom užili Ficinova příoměru, mohlo duši v jejím vzletu zcela nahradit křídlo víry.

Paracelsus nejednou užívá evangelijního motivu „znovuzrození“ (srv. J 3,3), tak výrazného v „německé mystice“.<sup>258</sup> „Znovuzrození“, při němž je člověk nejen „osvícen“ Duchem svatým, ale má dokonce „stejnou přirozenost“ s Bohem, považuje Paracelsus příležitostně přímo za *conditio sine qua non* poznání Boha;<sup>259</sup> největší filosofie je filosofování z Boha ve znovuzrození.<sup>260</sup> I tento koncept Paracelsus ovšem zevšeobecňuje a rozšiřuje také na oblast celé přírody: „Co nezůstává, co neprochází novým zrozením, to se lékaře netýká.“<sup>261</sup> Tato myšlenka má patrně vztah k alchymické představě usmrcení látky a jejího opětného vzkříšení v nové, ušlechtlejší podobě, což je na druhou stranu samozřejmě koncepce, která má svou jasnou a vědomou analogii právě v novozákonní výzvě k „novému zrození“.

Podobně jako Caspar Schwenckfeld klade Paracelsus (a posléze též Weigel) „tělo Adamovo“ proti „tělu znovuzrozenému“.<sup>262</sup> Podle osobité Schwenckfeldovy teorie je „nebeské“ či „znovuzrozené“ tělo co do svých případků stejné jako tělo pouze přirozené, avšak co do své

<sup>253</sup> Srv. U. Gause, „On Paracelsus's Epistemology in His Early Theological Writings and in His *Astronomia Magna*“, in: Grell, *Paracelsus. The Man and His Reputation*, s. 215 a *passim*.

<sup>254</sup> *Von den hinfallenden Siechtagen*, SW VIII, 321.

<sup>255</sup> Srv. *Labyrinthus medicorum errantium*, SW XI, 164; lékař musí nechat padnout svou moudrost a činit, po čem touží příroda, ne po čem touží on: *Von Ursprung und Herkommen der Franzosen*, SW VII, 239.

<sup>256</sup> *Philosophia magna I, Liber prologi in vitam beatam*, MW I, 80n: *ich gedenke, das ich plumen sach in der alchimia, vermeint das obs wer auch do. aber do war nichts. do aber die zeit kam, do war die frucht auch do. vil fligent habe ich verloren in der geometri, bis ich kam in den aquaeductum. der lang komen ist. nachdem und ich vil fligent verloren bet, ich meint, ich ernt mir, morgen was nichts. also auch mit andern dingen, die im sinn, im verstand, im dem hirnen sollen grünen und wachsen, mit fligenden geisten betrogen werden und verführt. ... so es alles us ist, so ist es alles narrerei. ... was sein muß us dir, und ist in dir, das get herus, und du weißt nit wie oder von wanen es kompt, oder wo es hin wil. und am lezten so fintstus darinen, das du nie gelernt hast, nie gesehen hast. ... in dem aber kein licht ist von got, und aber vom schulmeister der erden, und derselbige vermeint aus seiner tirischen vernunft, ein licht sei in im, derselbig versaumpt sich, verführt sich und ander.*

<sup>257</sup> Tak např. Ph. Ball, viz níže, s. 121.

<sup>258</sup> Text J 3,3 v Lutherově překladu z r. 1546 zní: *Wärlich, warlich, ich sage dir, Es sey denn, das iemand von neuen geborn werde, kan er das reich Gottes nicht sehen; dle Vulgaty: amen amen dico tibi nisi quis natus fuerit denuo non potest videre regnum Dei.*

<sup>259</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 326: *in der neuen geburt ist er aus got, darumb so hat er in solcher gestalt auch die natur gottes. ... also ist er auch von dem heiligen geist erleuchtet, got zu erkennen in seinem wesen. darumb so erkent niemants got als alein der von got ist...*

<sup>260</sup> *Fragmentarische Zettel... [zu Astronomia magna]*, SW XII, 476.

<sup>261</sup> *Opus paramirum*, SW IX, 66n: *was nit bleibt, was nit in die neu geburt get, das ist dem arzt nicht underworfen.*

<sup>262</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 327.

*podstaty* se od něho liší, neboť je jako Kristus „zrozené, ne stvořené“ (srv. i pro Eckharta významnou distinkci zrození z Boha versus stvoření Bohem!).<sup>263</sup> Tato teorie „nebeského těla“, přítomná v Paracelsových teologických spisech, se v jeho přírodně filosofických textech zřejmě spájí s výše již zmiňovanou novoplatónskou koncepcí „astrálního těla“.<sup>264</sup> M. Bergengruen se pokusil toto trojdělení (tělo – „astrální tělo“ či „duch“ – duše) vidět v souvislosti s Taulerem, konkrétně s jeho pojetím vnějšího a vnitřního člověk, přičemž člověk vnitřní se dále dělí na „epistemického“ či „duchovního“ (*vernünftige mensche*) a „věřícího“ (*gemüt*).<sup>265</sup> To ovšem není příliš pravděpodobné. I když Tauler zásadně odděluje *gemüt* („mysl“) od „sil duše“, k nimž patří rozum, nenajdeme u něj, pokud vím, myšlenku, že by rozum-duch souvisel s „hvězdným firmamentem“, ani není považován za jakési astrální tělo. Právě toto rozvinutí je však pro Paracelsa určující. Vhodnější by proto bylo říci, že Taulerovu koncepci bylo možno bez větších potíží s Paracelsovým trojičním pojetím sladit, neboť má samo původ v jiném, podobně strukturovaném novoplatónském systému.

Paracelsus nicméně pojmu „mysli“ (jak *gemüt*, tak *mens*) příležitostně užívá. I když jde o téma pro něj, domnívám se, v zásadě okrajové, je jeho vztah k tradici „německé mystiky“ evidentní: „Mysl člověka je tak veliká věc, že to nikdo nedokáže vyslovit. A jako jsou sám Bůh, *materia prima* a nebesa tři věčné a neproměnné věci, tak je tomu i s myslí člověka. Proto bude člověk blažený skrze svou mysl a se svou myslí... A poznáme-li my, lidé, dobře svou mysl, pak pro nás nebude zde na zemi nic nemožné.“ Člověk, který se dostane do jakési *exaltation*, v níž je mysl „do sebe pohroužena a ponořena“ (*versunken und ertrunken*), necítí, nevidí, je jako blázen pro svět, a přece pro Boha tím nejmoudřejším a Bůh mu dává poznat svá tajemství.<sup>266</sup> Tato exaltace připomíná platónskou *mania*, jíž jsme si povšimli v Taulerových kázáních; pojem *gemüt* je tu jako dědictví „německé mystiky“ s dostatek průkazný, tím spíš, chápe-li se „mysl“ jako „věčná a neproměnná věc“ a její sebepoznání se spojuje s tvůrčí omnipotencí člověka. Obojí jsou eckhartovské ideje, které jsme v umírněné podobě našli i u Taulera. Avšak kontext, do něhož tu Paracelsus tyto myšlenky vřazuje, je překvapivý: jde o postup vytvoření *homuncula*, jemuž člověk musí předat své „hvězdy“, které „leží skryté v myslí“ (*die selbigen astra und sternen liegen verborgen in dem mente*). To je souvislost pro taulerovskou koncepci *gemüt* zcela nepřijatelná! Paracelsus tu podle všeho kontaminuje tento pojem svou koncepcí vnitřního nebe, *astrum* či *gestirn*, které, jak víme, v sobě v jeho pojetí obsahuje všechno poznání. Paracelsovo přijetí dědictví „německé mystiky“ zde můžeme považovat za spíše povrchní nebo jen formální. Původní koncepci *unio mystica* Theophrastus osobitě převádí do své paralelní koncepce *unio siderica*, která je zdrojem všeho poznání a analogicky k *unio mystica* zahrnuje osvětlení „siderickým duchem“ i pravé sjednocení se svým předmětem.<sup>267</sup> Tento pojem se, jak už bylo řečeno, opírá o platónské ideje rozvíjené Ficinem v *De vita coelitus comparanda*.<sup>268</sup> Stejně tak pojem *mens*, která v sobě obsahuje vše,

<sup>263</sup> Srv. výše, s. 31.

<sup>264</sup> Vztah „astrálního těla“ v přírodně filosofických textech a „nebeského těla“ v pojednáních teologických není úplně jasný. Z pohledu teologických spisů je i astrální tělo zřejmě tělem přirozeným, tj. „starým“, oproti němuž „nebeské tělo“ je čímsi, co se zcela nově získává a co je, analogicky tělu fyzickému, vyživováno přijímáním eucharistie. Jde tedy podle všeho vlastně o *třetí* tělo, vedle těla živlového a astrálního. K pojmu „nebeského těla“ u Paracelsa (avšak bez srovnání s pojmem těla astrálního) srv. D. T. Daniel, „Paracelsus on Baptism and the Acquiring of the Eternal Body“, in: G. S. Williams, Ch. D. Gunnoe (eds.), *Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe*, Kirksville 2002, s. 117–134; H. Rudolph, „Hohenheim's Anthropology in the Light of His Writings on the Eucharist“, in: Grell, *Paracelsus. The Man and His Reputation*, s. 187–206.

<sup>265</sup> Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 88.

<sup>266</sup> *Liber de imaginibus*, SW XIII, 382: *es ist ein solch groß ding umb des menschen gemüt, also, das es niemant möglich ist auszusprechen. und wie got selbs und die prima materia und der himel, die drei ewig und unzergänglich sind, also ist auch das gemüt des menschen. darumb wird der mensch selig durch und mit seinem gemüt... und wann wir menschen unser gemüt recht erkennen, so were uns nichts unmöglich auf diser erden.*

<sup>267</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 326: *und wie der mensch ist von den siderischen geisten erleuchtet in die natur, dieselbig zu erkennen, also ist er auch von dem heiligen geist erleuchtet, got zu erkennen in seinem wesen. darumb so erkennt niemants got als allein der von got ist, niemants die natur, als allein der von der natur ist.*

<sup>268</sup> Srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 141.

není nějakým absurdním výmyslem Paracelsovým, ale je příznačný (a stejně tak význačný) pro pojetí Cusanovo (*mens omnia ambit*) či později Ficinovo; u jeho kořenů můžeme vidět Eckhartův koncept intelektu jako *similitudo totius entis*.<sup>269</sup>

## Exkurs: Liber de Sancta Trinitate

Zajímavou ukázkou toho, jakým způsobem Paracelsus své středověké myšlenkové vzory posouvá a rozvíjí, může být jeho *Liber de Sancta Trinitate* z roku 1524. Theophrastus tu pojednává o povaze trojičního Boha v jeho vztahu k božství, přičemž rozvíjí pozoruhodnou koncepci božské „Čtveřice“. Ač inspirace k rozlišení božství a Boha přišla k Paracelsovi z taulerovských a eckhartovských textů, způsob, jakým s ním zachází, je přesně ten, jemuž se jak Eckhart, tak Tauler a zvláště pak *Theologia Deutsch* vyhýbali a jež potírali, byť se takové pojetí od samého počátku vkrádalo<sup>270</sup>: „Bůh byl původně sám, bez počátku a nikoli ve třech Osobách, nýbrž jen jeden Bůh, který se nenazýval ani Bůh Otec, ani Bůh Syn, ani Bůh Duch svatý, ani všichni tři dohromady, nýbrž Bůh všemohoucí Stvořitel a Hubitel věcí byl jeden Bůh, jedna bytost (*wesen*), jedno božství, jedna podoba, jedna Osoba, a s ním nebyl nikdo.“ Toto novoplatónské vyvýšení božské jednoty nade všechno rozlišení, tedy i nad rozlišení božských Osob, by se dalo pochopit jako akcentování toho, jak s pojmem Jedna a jednoty pracují taulerovské texty. Avšak Theophrastus svým charakteristicky obrazným jazykem dodává: „A zůstal tak do té doby, než se mu zlíbilo se oženit, rozmnožit se a projevit se.“ Ono „oženění“ (*vermählen*) je míněno doslova, jak plyne z dalšího textu, a je základem dalších teosofických výkladů, v nichž jde o to, vysvětlit postupné rození jednotlivých Osob z prvotního božství.

Bůh tedy ze sebe takto učinil Trojici, Otce, Syna a Ducha svatého, čímž „začala a byla poznána“ Trojice (paralelní dvojice „být“ a „být poznán“ je typická jak pro *Theologia Deutsch*, tak později pro Böhma), před níž byl „jedině Bůh“, a spolu s ní „začal čas“.<sup>271</sup> Že rozlišením božství v trojičního Boha začíná čas, je Paracelsovo novum, jež ze všeho nejspíš svědčí o jeho neschopnosti myslet v pojmech a potřebě uvažovat vše v obrazech: v čemž ostatně spočívá slabina i síla jeho textů. Pokud totiž mimo čas leží pouze božství, je vlastně Trojice součástí času, a tedy zřejmě i v čase zaniká. Tím, že takto trojičního Boha samotného a jeho *sebepoznání* vtahuje *de facto* do dějin stvořeného světa, otevírá se před ním téma účasti přirozeného světa na *sebepoznání Boha*, tedy koncepce, již jsme se snažili zhlédnout i v *Theologia Deutsch*, byť zde se k ní přišlo z jiné strany. W.-E. Peuckert, který tuto představu Boha, jenž chce být poznán ve svém díle skrze člověka, považuje za základní Paracelsův motiv, uvádí více míst, kde se o člověku mluví jako o jakémsi Božím nástroji, jenž slouží Bohu ku zjevení jeho tajemství, neboť „všechno musí být zjeveno“.<sup>272</sup> Protože tedy „Boží divy mají být poznány“, je tím zároveň ospravedlněno poznávání ve „světle přírody“.

Novoplatonizujícím pojetím nade vše vyvýšeného Jedna však líčení nekončí. Namísto toho zavádí Theophrastus další, ještě podivuhodnější distinkci. Ukáže se totiž, že božství vůbec není „osamělé“. Neboť už předtím, „od počátku počtu Trojice“, se Bůh sám nejprve rozlišil (*ist gott selb ander geworden*), tedy vznikly „dvě Osoby v jedné Osobě“ a nebyl už jen jedna Osoba sama pro

<sup>269</sup> Srv. T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, s. 52nn a odkazy tamtéž.

<sup>270</sup> Srv. výše citát z Řehoře z Nazianzu, s. 20.

<sup>271</sup> *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 243: *Dieneil nun die zeit in der trinitet zahl ein anfang hat, das ist, daß sie sich haben zuteilt, also daß gott aus ihm selbst ein vatter, enen sun und einen heiligen gemacht hat, da ist nun die trinitet angangen und erkant worden, und vormals allein gott.*

<sup>272</sup> Peuckert, *Geheimnisse*, s. LVI a např. citace na s. 253, 266, 268. Viz např. *Astronomia magna*, SW XII, 54nn; *Prognostication auff XXIV jar zukünfftig*, SW X, 580n: *der Wille Gottes durch den Menschen, welcher alle Ding in das vollkommene Ende bringen muß, geschehen muß ... Gott so sehr wünscht, daß die Geheimnisse im Gestirn eröffnet werden, daß er den Mikrokosmos geschaffen hat, um ... alle natürlichen Mysteria der Elemente zu offenbaren, welches ohne den Menschen nicht hätte geschehen können. Und Gott will, daß die dinge sichtbar werden, die unsichtbar sind. .. Gott ihn [denn Menschen] darum geschaffen hat... denn nichts ist so heimlich, das nicht offenbar werde“.*

sebe, jak tomu je v případě Otce i Syna i Ducha svatého, kteří jsou každý vždy jen Osobou jedinou, „a tyto dvě Osoby jsou jednou Osobou a dokonale plní v Trojici [úlohu] jen jedné Osoby činíce ji úplnou“.<sup>273</sup> Bůh tak sám ze své Osoby učinil ženu, a třebaže Syn i Duch svatý vzešli z Otce, nevzešli „jako nebeská královna z Osoby Otce, nýbrž Syn se zrodil z [těchto] dvou Osob, totiž z Boha a Bohyně, a Duch svatý z Boha Otce a Boha Syna, z obou Osob v jediném božství. Královna však je učiněna z jeho Osoby, vytažena (*gezogen*) z masa a krve a [učiněna] z věčného těla (*fleisch*) a krve: věčná žena, nezničitelná, neposkvrněná a neprovdaná...“<sup>274</sup> Tato „Bohyně“ je učiněna z Boha stejně, jako Eva byla učiněna z Adama, v souladu s biblickým výrokem: „Učiníme člověka podle našeho obrazu a podobenství. To jest: tak, jak my vyhlížíme (*sehen*) co do formy a podoby, tak i lidský syn; a jako jsme si ze sebe učinili královnu a sobě ženu, tak i Adamovi učiníme ženu, jež je smrtelná.“<sup>275</sup>

Tento pokus vnést do Trojice čtvrtou Osobu, aniž přitom Trojice přestane být Trojicí má možná několik důvodů. Jedním z nich – pokud nejde naopak o důsledek již hotové myšlenkové koncepce nabyté jinak a odjinud – je fakt, že Paracelsus vzdor všem svým pozdějším výhradám vůči katolické církvi a jejím institucím po celý život zachoval věrnost mariánské tradici, kterou ještě prohloubil, byť takto osobitě; zmínka o „neposkvrněnosti“ královny na to jasně upomíná. Paracelsus zde přitom koncipuje těsné sepětí lidského a pozemského: neuchopitelného Boha lze, alespoň od jistého (pro Paracelsa dokonce časového) momentu chápat obraznými prostředky Bible, a to po vzoru tam vylíčeného stvoření člověka; zároveň s tím je pozoruhodně založena analogie mezi Marií Pannou, matkou Bohočlověka Krista, a panenskou („neposkvrněnou a neprovdanou“) „královnou“, ženským aspektem božství (spíše než Boha Otce), díky němuž a skrze nějž se rodí sám Bůh, tak jako na nižší, lidské rovině se rodí Bohočlověk. Snížení Boha na rovinu lidského chápání tu tak zároveň odpovídá povýšení člověka, který je, ve své mužsko-ženské podobě, analogon božství.<sup>276</sup> Tato koncepce Boží Matky jakožto ženské stránky samotného božství je přítomna i u Valentina Weigela, který přímo zmiňuje „bohyni či královnu zrozenou z krále“,<sup>277</sup> a je zjevně předobrazem důležitého motivu „Panny Moudrosti“ („Jungfrau Sofia“) u Jacoba Böhma, který vstoupí jako významný prvek do theosofie a stane se mimo jiné základem tzv. „sofiologie“, která bude součástí pozdější ruské filosofie (Solovjov, Berďajev...).

Odhlédneme-li od jeho výrazné imaginativní personifikace a zdůraznění u řečených autorů 16. a 17. století, je tento motiv sám o sobě velmi starý: představu ženského elementu v Bohu najdeme ve Starém zákoně,<sup>278</sup> u gnostiků<sup>279</sup>, v židovské mystice<sup>280</sup> i ve výkladech středověkých křesťanských autorů.<sup>281</sup> Snad nejvíce však Paracelsově představě odpovídá líčení v pseudo-Augustinově zprávě o hermetickém spise *Logos teleios* (tj. *Asclepius*), podle nějž „Pán, stvořitel i všech bohů, učinil druhého Pána“, kterého „si zamiloval jakožto svého jednorozeného“, a tento

<sup>273</sup> *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 244.

<sup>274</sup> Tamtéž, GW III, 246.

<sup>275</sup> Tamtéž.

<sup>276</sup> Weeks, *Paracelsus*, s. 85.

<sup>277</sup> Srv. *Handschriftliche Predigtensammlung*, s. 100b, cit. dle: Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 223, pozn. 4: *also ist unsere Seel auß der Seitten gottes geboren ... als eine göttin oder Königin vom König geboren*; srv. *Natürliche Auslegung von der Schöpfung*, PW XI, 156nn, kde Weigel ve svém líčení Stvoření podle Gn 1 klade naroveň Boží Moudrost, Boží Slovo a „Ducha Páně, který se vznášel nad vodami“.

<sup>278</sup> Srv. např. líčení Moudrosti v Př 3,19n („Hospodin moudrostí založil zemi, nebesa upevnil rozumností, propastné tůně se jeho věděním rozpoltily...“), Př 8,18 („Hospodin mě vlastnil jako počátek své cesty, dříve než co konal odedávna. Od věků jsem ustanovena, od počátku, od pravěku země. Ještě nebyly propastné tůně, když jsem se zrodila ... Ještě než učinil zemi a všechno kolem a první hroudy pevniny, když upevňoval nebesa, byla jsem při tom, když vymezoval obzor nad propastnou tůní ... byla jsem mu věrně po boku, byla jsem jeho potěšením den ze dne a radostně si před ním hrála v každý čas“), dále zvl. místa v deuterokanonických knihách Sír 24,29 a Mdr 7,22; 8,1 (srv. k tomu Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 221).

<sup>279</sup> Srv. Rudolph, *Die Gnosis*, s. 155, 170, 300, 345nn aj.

<sup>280</sup> Srv. zvl. G. Scholem, „Schechina; das passiv-weibliche Moment in der Gottheit“, in: *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studie zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962, s. 135–191.

<sup>281</sup> Viz níže.

Syn je Synem „blahoslaveného Boha a dobré vůle“; na dotaz „pohana“, kdo je Boží „manželkou“, odpovídá prý Hermés: „Boží manželkou je dobrá vůle.“<sup>282</sup>

Jedním z pravděpodobných přímých Paracelsových zdrojů je také starší *Buch der heiligen Dreifaltigkeit* (1415/1418). V této pozoruhodné a velmi obtížně srozumitelné, přece však vlivné knize se prvně objevuje soustavné rozvedení později slavné alchymické paralely Kristus – *Lapis* – *anima*, v jejímž rámci je nově osvětlen vztah přírody a Boha, pravd přirozených a pravd věčných, jež na sebe navzájem poukazují: mezi hvězdami, přírodou i Písmem panuje vztah analogie. Kromě toho, že už v tomto ohledu mohla tato kniha na Paracelsa mocně zapůsobit,<sup>283</sup> bývá považována i za inspiraci pro Paracelsovu teorii tří principů (*tria prima: Sal, Sulphur, Mercurius*),<sup>284</sup> ale možná svou koncepcí zbožštění Panny Marie a v podstatě jejím ztotožněním s Kristem ovlivnila i jeho chápání odvěké ženské stránky božství, jakož i jeho gnostizující koncepci prvotní androgynie člověka před pádem.<sup>285</sup> Pojetí, v němž se Kristus ztotožňuje či velmi sblíží s ženským aspektem božství, s Boží „Moudrostí“, zakládá ale vlastně už J 1,2n, kde je Kristus líčen podobně („To [Slovo] bylo na počátku u Boha. Všechno povstalo skrze ně...“) jako Moudrost Boží ve zmiňovaných starozákonních textech. Myšlenku, že „Moudrost se nazývá Syn“, vyslovuje ve 12. století Vilém z Conches a podobně i Hugo od Sv. Viktora, ač zároveň zdůrazňuje, že nejde o výlučnou a konstitutivní vlastnost Syna, nýbrž o pouhé „připsání“ moudrosti osobě Syna; takové pojetí v zásadě respektuje opatrné Augustinovo „připsání“ v *De trinitate*.<sup>286</sup>

Ztotožnění Moudrosti a Syna najdeme příležitostně také u Taulera<sup>287</sup> a významnou roli hraje „Moudrost“ u Jindřicha Susa, který po ní pojmenoval celou svou německy psanou knihu

<sup>282</sup> Pseudo-Augustin, *Contra V haer.* 3, PL 42, 1102–1103. Text se vztahuje ke kap. 8 *Asclepia*, kde ovšem není původně o nějaké „manželce“ Boha ani zmínky.

<sup>283</sup> Weeks, *Paracelsus*, s. 58: „The work also anticipates the theological import of this extension; for, like Paracelsus, the *Book of the Holy Trinity* endeavors to synthesize the tenets of alchemy, astrology, and meteorology with those of theology, coordinating in parallel patterns alchemistic references, with a mystically understood ‚medicine‘.“

<sup>284</sup> Srv. zvl. W. F. Daems, „Sal-Merkur-Sulfur bei Paracelsus und das ‚Buch der Heiligen Dreifaltigkeit‘“, in: *Nova Acta Paracelsica* (1982), s. 189–207.

<sup>285</sup> Cituji v české verzi snad nejdůležitější relevantní místa této těžko přeložitelné knihy (cit. dle Uwe Junker, *Das ‚Buch der Heiligen Dreifaltigkeit‘ in seiner zweiten, alchemistischen Fassung (Kadolzburg 1433)*, Köln 1986): „že Maria dlí tak velmi vysoko v zrcadle božství, svatě Trojice, to dosvědčuje ona sama v knize, kde praví: *Ab initio et ante secula creata sum*, „Od počátku a přede [všemi] věky byla jsem stvořena“ [Př 8,23] (s. 95; fol. 5r); „Ve skrytosti Boží se nám prokazuje, [že] v Bohu a v jeho milované Matce není na počátku žádný rozdíl, leda ten, že byla na této zemi dříve člověkem (*kein vdersheit an anfang wann das sie ee mensche was hie auff dässer erden in ir*)“ (s. 100; fol. 8r); „Otec Syn je Matka; Syn Otec je Matka. V Matce Panně Marii poznáváme Syna Ježíše Krista; v tomto Synu poznáváme Otce všemohoucího, který je povždy (*uber alle*) Bůh a člověk. Všechno je jedno bytí (*Omnia sunt unum esse*). Je tedy věru možné, aby tomu bylo vpravdě tak, že všichni označují potrojně srdce [a nitro], jaké se nikde jinde nenajde. Nuže, správně jsem postřehl, že je docela dobře možné, aby ryzí, čisté člověčenství Mariino bylo skryto v božství věčně bez počátku v pokoře [a] cudné uměřenosti duše Otce.“ (s. 117; fol. 24r); „Maria je Bůh a člověk...“ (122; fol. 27r); „[Maria] není z pokolení Adamova – to je veskrze hříšné a neucínilo Bohu po právu co do své vznešené lidské síly –, a tak věčně byla, jedna a táž, jakýmsi okem v Bohu, v němž je a v němž [vždy] byla...“ (s. 134; fol. 35v); „Chápej božství skrze Boží lidství a lidství skrze božství. [...] Ó, Maria cudnosti, lve, orle, tys byla věčně a po všečen čas, kdy ještě nepovstal konec, ve svém Synu Ježíši Kristu, který je tvým věčným Otcem. To je první princip, v němž leží celý majestát svatě Trojice, [jako v] zrcadle v Jeho člověčenství [...] A tak je Maria zrcadlem svatě Trojice, ve svém Synu a Otci Ježíši [...] v Jeho božství bylo věčně skryto Jeho lidství, Maria. Tady, v Jeho lidství, v Marii, bylo skryto Jeho božství; ona byla od věčnosti jedno [s Ním a] v Ném skryta [...] [a přece mezi nimi byl] velký [a] pravý rozdíl“ (s. 140n; fol. 39v n); „...patero Božích ran, které v něm utrpěla Maria, když visel na kříži: bylat' po celý ten čas jedno v něm v témže pravém těle. Byla v něm proto skrytá vším tím, čím byl vskryt On. A protože byli jedno, vytrpěla spolu s ním všechno mučení a veliká a těžká strádání“ (s. 142; fol. 41r); „Co se týče lidství Mariina, tady [lidé] zbloudili. Lidství Mariino nekladli na roveň Bohu, [i] když počala v Duchu svatém a porodila syna. [...] A tak do Jáchyma vplynula Maria, Matka Boží, a on ji nosil v skrytu ve svém srdci; a oheň Ducha svatého [...] polibkem vplynul do úst Anny. Nemohlo se to stát nijak hanebně, neboť tu nebylo žádné hanebnosti. [...] Lidství [a] božství Ježíš-Maria se nemohlo nikdy rozdělit [...] Bůh měl tedy jasné vlastní lidství, jímž ve věčně projasněné [podobě] byla Maria v Ježíši Kristu“ (179n; fol. 67r n). (Drobnější části v mém překladu vyšly spolu se zevrubnou studií I. Purše „Mariánská a christologická symbolika v alchymickém rukopise *Kníha svatě Trojice*“ in: *Alchymická mše. Sborník textů ke vztahům alchymie a křesťanství*, eds. I. Purš, J. Hlaváček, Praha 2008, s. 21–150, zde zvl. s. 148nn a *passim* v pozn.)

<sup>286</sup> Srv. L. Karfíková, „Úvod“, in: Hugo od Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, Praha 1997, s. 24nn a 36n.

<sup>287</sup> Srv. V 23 (95, 3n): *Nun mercke wie der ewige Gottes sun, die wisheit des vatters...*



(*Buechli der weisheit*) i její latinskou parafrázi (*Horologium sapientiae aeternae*). Přítomno je později i u Weigela.<sup>288</sup>

Poznamenejme ještě na závěr k Paracelsově *Liber de Sancta Trinitate* jednu věc. Když zde Theophrastus hovoří o svém oblíbeném tématu dvou světél, „světla přírody“ a „světla Ducha“, připomíná, že poznání svaté Trojice je dáno těm, kdo žijí ve „světle Ducha“, nikoli těm, kteří žijí ve „světle přírody“.<sup>289</sup> – Což se zdá být sice na první pohled samozřejmé, nicméně pro Paracelsa je na jiných místech důležité právě to, že i skrze „světlo přírody“ lze poznávat Boha, jakkoli „světlo Ducha“ je místy připomínáno jako výbornější člen této dvojice.<sup>290</sup>

## Paracelsus jako reformační teolog

Skutečnost, že Paracelsus se i ve svých lékařských pojednáních dotýká náboženských otázek, je náblední a sotva mohla kdy uniknout pozornosti;<sup>291</sup> koneckonců sám Paracelsus se od roku 1533 pod svá díla občas podepisuje jako „doktor obojí medicíny a Písma svatého“.<sup>292</sup> Přesto z nejrůznějších důvodů, a ponejvíce snad proto, aby se on, muž beztak odevšad vyháněný, vyvaroval pronásledování ještě ze strany církve, Paracelsus své *ryze teologické* spisy za svého života šířil jen mezi spřízněnými dušemi; ani po jeho smrti ostatně nebyla doba, jak se zdá, zralá na jejich vydání, a tak se tyto spisy šířily ve zkrácených excerptech (tzv. „Kurzfassungen“), jež ovšem intenzivně působila.<sup>293</sup> V kompletní podobě začaly tyto texty vycházet tiskem teprve ve 20. století. Nějakých 350 let tak mohl Paracelsus platit za faustovský typus renesančního lékaře a přírodního filosofa.<sup>294</sup>

Paracelsův zájem o náboženské otázky je nicméně i mezi novějšími badateli většinou považován za druhotný, ne-li již co do významu,<sup>295</sup> tedy přinejmenším časově: zatímco dvacátá léta 16. století, do nichž K. Sudhoff ve svém vydání řadil první spisy Paracelsovy, jsou příznačná pro tvorbu lékařsko-filosofickou, náboženské spisy vznikají až v roce 1524–1525, kdy Paracelsa v Salcburku zastihly selské bouře. Ph. Ball ve své recentní monografii považuje za přelomový rok 1531, kdy Paracelsus dokončil své monumentální pojednání *Astronomia magna* a kdy se měl údajně z přírodního filosofa-lékaře stát „laický kazatel“, „zbožný kající“ a „zvěstovatel blaženého života“.<sup>296</sup> Přestože, jak Ball ukazuje, lze určitý posun doložit některými Paracelsovými výroky,<sup>297</sup>

<sup>288</sup> PW XI, 50; 96; 225; jinde klade Wegel Moudrost prostě naroveň Bohu: PW XI, 62n: *Gott Ist die Weisheit, vnd die Weisheit Ist Gott.*

<sup>289</sup> *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 249.

<sup>290</sup> Viz *Mantischer Entwurf*, SW X, 646, kde je zároveň ospravedlněno přírodní, tj. „pohanské“ vědění: „moudrost Krista“ je lepší než „moudrost přírody“, nižší poznání musí sice jednou ustoupit vyššímu, božskému, protože je lepší léčit skrze Boha než bylinami – avšak nemocní potřebují lékaře, ne apoštola. I když je „světlo Syna“ vyšší, neznamená to, že bychom měli „světlo Otce“ opustit.

<sup>291</sup> Srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 41; 43: „Indeed, most of the medical-theoretical work [tj. raného Paracelsova díla 20. let 16. stol.] is as much religious as scientific. ... The mature programmatic writings of the late 1530s merely provide this mixture of nature philosophy and theology a more integrated form. ... the distinction is quite misleading for many of the characteristic medical-philosophical or naturalistic writings in division one [tj. v Sudhoffově souboru Paracelsových děl]. Many of these works are hardly less religious.“

<sup>292</sup> Srv. Peuckert, *Geheimnisse*, s. XXXVII.

<sup>293</sup> Srv. K. Goldammer, „Aus der Werkstatt der Paracelsisten des 16. und 17. Jahrhunderts. Bemerkungen zu den Kurzfassungen der theologischen Schriften des Paracelsus“, in: GW, Supplement, *Religiöse und sozialphilosophische Schriften in Kurzfassungen*, ed. K. Goldammer et al., Wiesbaden 1973, s. XXIXnn.

<sup>294</sup> Srv. např. Peuckert, *Geheimnisse*, s. X; Kayser, *Schriften Theophrastus von Hohenheim*, s. 71, aj.

<sup>295</sup> Velkou zásluhu na rehabilitaci Paracelsa jakožto teologického myslitele má v moderní době K. Goldammer, vydavatel Paracelsových teologických děl a autor mnoha podnětných studií; srv. např. vynikající svazek jeho sebraných textů *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, in: *Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung*, Wien 1986.

<sup>296</sup> Ph. Ball, *The Devil's Doctor. Paracelsus and the World of Renaissance Magic and Science*, London 2006 (uncorr. book proof), s. 307, 312. (Česky *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*, Praha 2009.)

<sup>297</sup> Srv. zvl. Ball, *The Devil's Doctor*, s. 307n; s menší radikalitou tento myšlenkový posun tematizuje W.-E. Peuckert, podle nějž v určitý okamžik Paracelsus pocítil, že nastal čas mluvit o nadpřirozeném – tak alespoň Peuckert

není možné jej zřejmě chápat jako nějaký radikální zlom, poněvadž přítomnost silných náboženských motivů nacházíme u Paracelsa od samého počátku. To zdůraznil zejména A. Weeks, jenž ve své monografii z roku 1997 upozorňuje na řadu nesrovnalostí a arbitrárnost v řazení prvních spisů do dvacátých let, a předkládá proto vizi Paracelsa jako myslitele *prvotně* inspirovaného ranou reformací,<sup>298</sup> ba jako myslitele po výtce náboženského. Tomu v podsattě odpovídá i názor U. Gause, podle nějž Paracelsus, vzdor svým přírodně-filosofickým zájmům, teprve časem (opět po roce 1531) dospívá k zrovnoprávnění „světla přírody“ se „světlem Ducha“.<sup>299</sup> Koneckonců již W.-E. Peuckert počátkem 40. let považoval Paracelsovy náboženské spisy za jádro jeho myšlení, ba za jeho vyznání, i když chronologické prvenství jim nepřipisoval.<sup>300</sup>

Paracelsus-teolog tedy možná jen upadl v zapomnění,<sup>301</sup> nebo snad byl záměrně do pozadí zatlačen: šlo o téma značně ožehavější než spory o přírodně filosofické koncepce. Na tuto skutečnost poukazuje novější pozoruhodná studie C. Gillyho, líčící postupný vývoj paracelsiánství jako náboženského hnutí 16. století a průkazně odhalující silný náboženský náboj Paracelsova učení.<sup>302</sup> Už ve svých raných spisech kolem roku 1524 se Paracelsus (jako posléze Weigel či Böhme) odvrací od římské „zděné církve“ (*Mauerkirche*), roku 1531 se objevují první ostré kritiky reformátorů, a to bezmála všech frakcí, které se snaží vyhlášovat „své“ evangelium.<sup>303</sup> Jako Franck či později Weigel odmítá Paracelsus jakékoli sektářství a usiluje o církev ducha; a zcela jako Weigel rezignuje na hlásání pravd světu, aby dál vykonával své povolání ve světě a jen nemnohým dal nahlédnout do svých zápisků.<sup>304</sup> Dvě desítky let po jeho smrti, kdy už množství jeho děl medicínských a přírodně filosofických vycházelo tiskem, byl Paracelsus poprvé nařčen z hereze a brzy se rozpoutala celá antiparacelsovska vlna, jež se namnoze opírala o údajnou Paracelsovu bezbožnost a mravní zpustlost.<sup>305</sup> V důsledku této reakce nebylo veřejné šíření Theophrastových teologických textů možné a podle názoru C. Gillyho právě tato ilegalita sblížila teologické paracelsiánství s jinými okrajovými náboženskými proudy, mj. příznivci Taulera a *Theologia Deutsch*<sup>306</sup> nebo weigeliány, až se nakonec z Paracelsa postupně stal „zakladatel“ nového náboženství „dvou světél“ (světla přirozeného, tj. zhruba řečeno rozumu, a světla milosti), jež čtenář Paracelsových teologických textů, alchymista a stoupenec rosenkruciánů Adam Haslmayr nazval „*Theophrastia Sancta*“ a pod tímto názvem je hlásal ve dvou stovkách (!) svých knih sepsaných mezi lety 1605–1630.<sup>307</sup> Toto nové náboženství spojovalo myšlenky Theophrasta

---

interpretuje už zmiňovaná slova, podle nichž Paracelsus dospěl k náhledu nedostatečnosti přirozeného rozumu a potřeby víry či „světla od Boha“.

<sup>298</sup> Srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 42n: „Paracelsus formative period as an author coincided with the turmoils of the early Reformation ... The earlier years are the epoch in which his theories were forged. I will argue that this occurred under the decisive impact of the early Reformation, to which the thirty-year old Theophrastus responded with radical polemical writings during his early, stormy sojourn in Salzburg.“

<sup>299</sup> Srv. Gause, „On Paracelsus's Epistemology...“, s. 208nn.

<sup>300</sup> Peuckert, *Geheimnisse*, s. XXXIV: „Was er gesucht hat, davon geben seine religiösen Schriften Zeugnis. Es sind wohl die ergreifendsten christlichen Worte, welche dies Jahrhundert sprach, es ist das Sichgewißwerden eines Herzens, das des Gottes gewiß ist. Und es ist das Sichbekennen dieses Mannes Theophrastus Paracelsus.“ Vcelku však Peuckert podržuje obvyklou chronologii, na jejímž počátku stojí Paracelsova lékařská díla (srv. tamtéž, s. XLIVn).

<sup>301</sup> Už v 17. století považoval Paracelsa za otce „platonizující“ teologie Colberg, *Platonisch-hermetisches Christentum*, Frankfurt 1690, s. 179 (cit. dle Kayser, *Schriften Theophrastus von Hohenheim*, s. 114).

<sup>302</sup> C. Gilly, „*Theophrastia Sancta* – Paracelsianism as a Religion, in Conflict with the Established Churches“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and His Reputation, His Ideas and Their Transformation*, Leiden-Boston-Köln 1998, s. 151–185.

<sup>303</sup> Tamtéž, s. 152.

<sup>304</sup> Tamtéž, s. 153n. Paracelsovy rukopisy byly uloženy na bezpečném místě, jímž se stal Neuburg an der Donau (viz J. Telle, „Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus im 16. Jahrhundert“, in: *Vom Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 22, Wien 1981, s. 130–146).

<sup>305</sup> Tamtéž, s. 156n.

<sup>306</sup> Tamtéž, s. 160.

<sup>307</sup> Na s. 168–170 Gilly uvádí názvy některých Haslmayrových děl o „*Theophrastia Sancta*“.

Paracelsa s „německou mystikou“,<sup>308</sup> usilovalo o hluboké křesťanství pod „vládou Ducha svatého“, odmítalo školského „Narristotela“ (tj. „bláznivého Aristotela“) i pohanskou moudrost vůbec, Písmo svaté považovalo za pouhý „memorial“ a svědectví, kdežto Slovo Boží hledalo uvnitř člověka a ve stvoření, spájíc se tak snadno s weigelovským myšlením.<sup>309</sup> Sám Haslmayr o Paracelsovi a Weigelovi hovoří jako o dvou Duchem svatým nejosvícenějších lidech.<sup>310</sup> Obě tradice, paracelsovská a weigelovská, se skutečně, především v očích jejích odpůrců, slily v jeden proud, k němuž se druží i hnutí rosenkruciánské.<sup>311</sup> Celý tolik potíraný „weigelianismus“ byl nakonec, podle C. Gillyho, nejspíš jen vynálezem ortodoxních teologů, kteří se báli pustit do souboje s Paracelsem, jenž by se byl nutně odehrával na těžko jim schůdném poli medicíny a přírodní filosofie, a tak si vytvořili tuto snáze polapitelnou teologickou náhražku.<sup>312</sup>

Paracelsus je reformátorem v podobném smyslu, jako jím je např. Sebastian Franck či Valentin Weigel: je „radikální reformátor“ a „náboženský disident“.<sup>313</sup> Jeho souhlas s reformací se vztahuje v zásadě k jejím počátečním impulsům, kdežto nová protestantská dogmata a církevní struktury, jež se posléze počaly uprostřed bolestných zápasů rozvíjet, mu zůstávají cizí. Rozhodující byl pro něj vliv rané reformace a Lutherových polemik s Karlstadem, Müntzerem, Erasmem a Schwenckfeldem.<sup>314</sup> Stejně tak důležité a pro Paracelsovu tvorbu formativní byly selské bouře, které jej roku 1524 zastihly v Salcburku. Paracelsus zde sice vystoupil na podporu mariánské úcty a kultu světců, avšak zřejmě nepříliš ortodoxním způsobem; nakonec i on sám útočil proti oficiální katolické teologii a horlil proti falešným symbolům moci a svatosti.<sup>315</sup> Lutherovo vystoupení proti „hordám loupeživých a vraždících sedláků“ roku 1525 však podle všeho definitivně znemožnilo lutherskou reformaci v Paracelsových očích a postavilo jej jednou provždy nerozhodně mezi oba proudy rozděleného křesťanství.

Základní obrysy Paracelsova názoru na dobový katolicismus a na reformaci lze do určité míry vydobýt i z jeho přírodně filosofických či medicínských děl, avšak obraťme se rovnou k textu, který je v tomto směru nejvíce směrodatný a zcela explicitní. Je jím zmiňovaný spis *De septem punctis idolatriae christianae* z roku 1524 nebo 1525. Paracelsus tu v úvodu uvádí svou obhajobu proti nařčení, že je „pokoutní kazatel“ (*winkelprediger*), který po hospodách mluví proti „zbytečnému chození do kostela, bujným oslavám, marnému modlení a postům, rozdávaní almužen, obětem, desátkům ... zpovědím, přijímání svátostí a všem podobným kněžským nařízením a darům“;<sup>316</sup> dříve, když prý po hospodách hlásal „aby se vám obětovalo a aby se šlo za vámi“ (*euch offer geben und folgen*), nikdo kritické hlasy nevznesl, avšak tehdy „v hospodách jsem věřil ve vás, kdežto teď věřím v Krista a ve vás už ne“ (*in der speluncken war ich glaubig in euch, aber jetzt bin ich glaubig in Christo und nimmer in euch*). Církevní Otcové podle Paracelsa psali „podle těla a ne podle ducha“, kdežto on sám nyní mluví „z Ducha svatého“ (tedy jako všichni ti, které Luther shrnul pod hanlivé označení „blouznivci“). „Sedm bodů“, jež Paracelsus odmítá, zahrnuje: nesmyslné církevní obřady a ceremonie; modlitby a zpěvy v kostele; nákladné náboženské oslavy;

<sup>308</sup> Srv. název jedné Haslmayrovy knihy *Thëophrastia in iter Iesu, das ist di Teütsche Theologiam gründtlich zu versteen, das ist der wahrhaftige Weg Jesu Christi den Alle geen müssen welche seligkeit begeben, per Theophrastum* (tamtéž, s. 168).

<sup>309</sup> Tamtéž, s. 171–176; srv. např. paracelsovsko-weigelovskou kompilaci *Philosophia Mystica* z roku 1618.

<sup>310</sup> Tamtéž, s. 178.

<sup>311</sup> Tamtéž, s. 180–185; srv. např. knihy N. Hunnia *Principia Theologiae Fanaticae, quae Paracelsus genuit atque Weigelius interpolavit* (1618) a *Christliche Betrachtung der neuen Paracelsischen und Weigelianischen Theologie* (1622).

<sup>312</sup> Tamtéž, str 184n: „Thus ‚Weigelianism‘ was an invention of the theologians, who styled it the chief-heresy of the seventeenth century in Germany ..., although from a historical viewpoint ... hardly anybody in the baroque era considered or called himself a Weigelian.“

<sup>313</sup> Srv. monografii A. Weeks, *Valentin Weigel. German Religious Dissenter, Speculative Theorist, and Advocate of Tolerance*, New York 2000.

<sup>314</sup> Weeks, *Paracelsus*, s. 43; 45.

<sup>315</sup> Weeks, *Paracelsus*, s. 77nn. Z této doby pochází Paracelsovo dílo s mariánskou tematikou *De Virgine Sancta Theotoca*, ktrere vyšlo už v průběhu 17. století.

<sup>316</sup> „unnützig kirchengehn, üppige feier, vergebens petten und fasten, almusen geben, opfern, zechenten ... peichten, sacrament nemben und all andere dergleichen priesterliche gebott und aufenthaltung“

posty; nařízené milodary a almužny; poutě a náboženské řády, jakož i „učence“; vše, co se může stát předmětem uctívání (zvony, oltáře, obrazy...).<sup>317</sup>

Obdobně se Paracelsus staví k základnímu tématu lutherské reformy, ospravedlnění pouhou vírou.<sup>318</sup> V zásadě s Lutherem souhlasí a podobně jako později Weigelovi právě princip *sola fide* se mu stává velmi drahým,<sup>319</sup> avšak jak lze vytušit už z předchozí citace, svou radikalitou jej překračuje. V *Liber de Justitia* proti Lutherovým výzvám k povraždění všech odbojných sedláků staví jinou „spravedlnost“, totiž takovou, že je dotýčný „zlomen vírou, z níž mu vyplyne lítost a pokání, ve víře, nikoli tělesně“.<sup>320</sup> Podobně jako pro Francka, Weigela či Böhma jsou pro Paracelsa náboženské rozbroje a věroučné spory a „zápasení o nebesa“ „zbytečné války, které vpravdě nevycházejí z Ducha svatého“, poněvadž „každý bojuje podle své hlavy a žádný nechce poznat cestu, na niž nabádá“ ostatní.<sup>321</sup> Vzápětí pak Paracelsus vyslovuje své radikálně spiritualisticko-evangelijní přesvědčení: člověk nemá být ve věci vlastní blaženosti podržován žádným nařízením, jedině učením evangelistů, v nichž se praví: „věř jen, že Duch svatý tě pokřtí; pak bude každý člověk svým vlastním vládcem, svým králem a pánem, jenž si bude sám udílet rozkazy“.<sup>322</sup> Hledání Ducha v nitru je spiritualistický motiv, který zajisté *nějak* souvisí s mladým, a nakonec i „starým“ Lutherem; zároveň však je přesně tím, proti čemu se nejen Luther, ale i Tauler snaží vymezit. Ostatně představa člověka jako suverénního vládce, jenž neuznává žádná nařízení, ale poté, co nalezne Ducha ve svém nitru, si je sám udílí podle svého (přesněji: podle porady Ducha), neimplikuje jen rovnostářskou teorii, v níž každý je stejnou měrou pánem a knězem,<sup>323</sup> ale navíc spolu s předchozími výroky na adresu církevních obřadů dosti věrně odpovídá představám, jimiž jsme se zabývali v souvislosti se „svobodnými duchy“! V takové souvislosti lze ostatně vidět také Sebastiana Francka – jenž, jak jsme řekli, z Paracelsových myšlenek do jisté míry čerpal a dokonce se s Theophrastem osobně setkal, byť není jasné, nakolik a zda se seznámili<sup>324</sup> – s jeho „svobodným křesťanstvím“, které „stojí svobodně v duchu na Božím slově“.<sup>325</sup>

<sup>317</sup> GW III, 3nn; srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 95. – Srv. podobně odmítavý postoj Franckův, *Paradoxa* 82, s. 148: „Tempel, Bilder, Feste, Opfer und Zeremonien gehören nicht ins neue Testament“.

<sup>318</sup> Ke vztahu Paracelsa k Lutherovi obecně srv. H. Rudolph, „Einige Gesichtspunkte zum Thema ‚Paracelsus und Luther‘“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 72 (1981), s. 34–54.

<sup>319</sup> *Liber de justitia*, GW II, 153: *So der grund der gerechtigkeit betracht und gehalten soll werden, soll ein ieglicher wissen, daß derselbig invendig soll gesucht werden und nit auswendig. ... Im glauben stet die gerechtigkeit und welcher nachfolgt dem glauben, der folget nach der gerechtigkeit.* Srv. dále *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 258: *solches [tj. jistota o věcech víry] fleußt vom glauben heraus, der da muß im menschen sein. solchen glauben haben die menschen nit von ihn selbst oder aus irem blut und fleisch, noch aus irem liecht der natur, sonder aus dem liecht des geists*; srv. zvl. též *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 20, 22, 25, 27, 34, 40, 42, 46, 51, 54–56.

<sup>320</sup> *Liber de justitia*, GW II, 155; srv. Weeks, *Paracelsus*, s. 98.

<sup>321</sup> *Liber de Sancta Trinitate*, GW III, 265. – K Paracelsovu a Franckovu irenismu srv. S. Wollgast, *Der deutsche Panteismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972, kap. „Der Friedens- und Toleranzgedanke bei Sebastian Franck. Ein Vergleich mit Erasmus und Paracelsus“, s. 219nn.

<sup>322</sup> *Liber de justitia*, GW II, 159. *darumb soll kein gebott stehn noch sein undter den menschen, was zu der seligkeit dienen soll, nichts denn allein die leber der euangelisten, darin angezeigt wird: glaub nur, daß dich der heilig geist tauf. alsdann ist ein ieglicher mensch sein fürst, sein könig und sein herr, selbst zu gebieten.* – Jinde Paracelsus mluví o „náboženství ducha“ (*religio des geistes*; *De religione perpetua*, MW I, 92).

<sup>323</sup> Tak Weeks, *Paracelsus*, s. 99. – K Paracelsově koncepci všeobecné rovnosti lidí srv. např. *De septem punctis idolatriae christianae*, GW III, 45: *keinmensch ist eines hällers mehr weder der ander im gewalt, adel und in der schoß gottes*; srv. též *De fundamento sapientiae*, SW XIII, 294; *Liber de mala et bona fortuna*, SW XIV, 191.

<sup>324</sup> Jediný záznam o tomto norimberském setkání je u Francka: „D. Theophrastus von Hobenheim, ein Physikus und Astronomus. Anno MDXXIX ist gemelter Doctor gen Nürnberg kummen. Ein seltzam wunderlich Mann, der fast alle Dctores und Scribenten in Medicinis verlacht...“ (*Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, Štrasburk 1531, s. 253).

<sup>325</sup> S. Franck, *Paradoxa*, ed. S. Wollgast, Berlin 1966, „Vorrede“, s. 11: „das freie, nicht sektiererische, unparteiische Christentum, das an der Dinge keines gebunden ist, sondern frei im Geist auf Gottes Wort stehet...“ Srv. k tomu W.-E. Peuckert, *Sebastian Franck. Der deutsche Sucher*, München 1943, s. 233.

## V. Valentin Weigel

### Úvod

Dostáváme se nyní k mysliteli, v jehož díle se sbíhají ideové linie, kterými jsme se dosud zabývali. Valentin Weigel (1533–1588) je oprávněně považován za výraznou osobnost německého myšlení druhé půle 16. století. I proto, že nepatří dnes k obecně známým postavám, věnujeme se představení jeho díla poněkud detailněji.

Lze se nezdědka setkat s tvrzením, že protestantský farář ze saské Čopavy (Zschopau) své později tolik vlivné i tolik pronásledované učení rozvíjel vskrytu před světem: tento „muž skrytosti“<sup>1</sup> měl své myšlenky sdílet nanejvýš jen s úzkým okruhem spřízněných duší.<sup>2</sup> I když za autorova života vyšlo tiskem jen jediné dílko,<sup>3</sup> onen okruh zasvěcených, v němž Weigelovy texty kolovaly v opisech ještě před svým vydáním, byl přece jen širší.<sup>4</sup>

Je známo, že mezi tyto zasvěcence patřil Weigelův jáhen Benedikt Biedermann a o něco později kantor Christoph Weickhart, kteří se ostatně už za pastorova života do jisté míry podíleli na vzniku díla, jež se posléze proslavilo pod Weigelovým jménem. To je patrné především z nedávno nově objeveného manuskriptu traktátu *Der güldene Griff*, uchovávaného v Leidenu.<sup>5</sup> Vyplývá z něj, že už u samotného vzniku textu stáli dva autoři, Weigel a Biedermann. K textu jsou navíc již připojeny odpovědi na *Admonitio* jistého Johannese Albergia, tzv. *Kontroverze ke spisu Der güldene Griff*.<sup>6</sup> Co však je ještě daleko zajímavější, tento rukopis datovaný lety 1578 až 1583 je úvodním textem konvoluty, který si dal pro sebe svázat císař Rudolf II., jenž tedy musel o Weigelových myšlenkách nejen vědět, ale také si jich cenit!<sup>7</sup> Je pravděpodobné, že tento Weigelův spis opatřil pro císaře paracelsián Oswald Croll, který si dopisoval s Weigelovými syny a jejich otce si jako autora velmi považoval.<sup>8</sup> O rukopisném rozšíření Weigelových myšlenek dále svědčí i známý fakt, že Johann Arndt, autor proslavených knih *O pravém křesťanství*, začlenil do svého díla část Weigelova spisu *Vom Gebet*,<sup>9</sup> a to již roku 1606, tedy šest let před jeho vydáním tiskem. Ve svém díle využil navíc i Weigelovo *Informatorium* (spis namnoze ovšem čerpající z knihy *Vom Gebet*<sup>10</sup>), z čehož je zřejmé, že s dílem zschopauského kazatele byl obeznámen víc než jen zběžně.

<sup>1</sup> W. Nigg, *Heimliche Weisheit. Mystiker des 16.–19. Jahrhunderts*, Olten-Freiburg im Breisgau 1975, s. 99 a 110.

<sup>2</sup> Srv. W. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literarkritische Untersuchung*, Berlin 1940, s. 28n; H. Maier, *Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels*, Gütersloh 1926, s. 31.

<sup>3</sup> *Unterricht Predigte*, [sine loco] 1576; srv. H. Pfefferl, *Die Überlieferung der Schriften Valentin Weigels*, (Diss. Teildruck), Marburg/Lahn 1991, Teil II, kap. B, s. II. a Teil IV, kap. B, s. 53.

<sup>4</sup> V Praze se kupříkladu v knihovně Národního muzea dochovala rukopisná sbírka Weigelových kázání z let 1574–1588 (sign. XIII G 13, srv. R. J. W. Evans, *Rudolf II. a jeho svět. Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576–1612*, Praha 1997, s. 237, pozn. 1). – Existenci jakéhosi tajného „kroužku přátel“ zpochybňuje B. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel 1533–1588 et les origines de la théosophie allemande*, Paris 1971, s. 61.

<sup>5</sup> Leiden, Universiteitsbibliothek, Ms. Voss. Chym. Q 52; vyd. in PW VIII.

<sup>6</sup> Srv. H. Pfefferl, „Einleitung“, in: Weigel, PW VIII, s. XII–XVIII; XLInn; L.

<sup>7</sup> Za tento postřeh, který jsem v relevantní literatuře nenašel (snad vzhledem k nedávnému objevení rukopisu), vděčím Mgr. Ivu Puršovi z Ústavu dějin umění, Praha. – Další poznámky k šíření Weigelových myšlenek za jeho života viz in: Pfefferl, *Überlieferung*, Teil IV, kap. B, s. 53nn; S. Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, in: *Valentin Weigel. Ausgewählte Werke*, ed. S. Wollgast, Berlin 1977, s. 49nn; též srv. Weeks, „Introduction“, in: *Valentin Weigel. Selected Spiritual Writings*, s. 19.

<sup>8</sup> Jako jednoho z „velmi zbožných a učených mužů“, jenž po vzoru Theophrastově spojil ideál teologa a filosofa, jmenuje Croll Weigela v úvodu své proslavené knihy *Basilica chymica* (Frankfurt 1629, s. 8n); nákup knih od Weigelových synů zmiňuje v jednom z listů. Srv. „Einleitung“ in: O. Croll, *De signaturis internis rerum: die lateinische editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)*, hrsg. u. eingel. v. W. Kühlmann, J. Telle, Stuttgart 1996, s. 8

<sup>9</sup> *Vom nahren Christentum* (Brunschwicg 1606), kn. II, kap. 34 (rozděleno do 12 podkapitol). Arndtovo vlastní líčení, jak k Weigelově textu přišel, cit. in: Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 51n.

<sup>10</sup> Srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 39, pozn. 26. Pfefferl, *Überlieferung*, Teil III, kap. B, s. 379, uvádí *Informatorium* pod hlavičkou „stark bearbeitete Schriften“, tj. spisy zpracovávající Weigelova témata spolu s dalšími,

Jmenujme také dochovaný list Weigelovi, odeslaný roku 1579 ze Zhořelce (Görlitz) paracelsiánským lékařem Abrahamem Behemem, švagrem tamního humanisty a vydavatele Paracelsových děl, zhořeleckého radního Bartholomea Sculteta; tento poukaz je zajímavý nejen z toho důvodu, že odhaluje brzké spojení Weigela se semeništem dobového paracelsiánství, Zhořelcem, ale i proto, že právě ve Zhořelci bude o nějakých třicet čtyřicet let později sprádat své Weigelem ovlivněné ideje Jacob Böhme.<sup>11</sup> V této souvislosti stojí konečně za zmínku také entuziasta Esajas Stiefel, jenž znal Weigelovy myšlenky rovněž ještě před jejich publikováním a interpretoval je ve smyslu učení „svobodných duchů“; <sup>12</sup> jeho kritice zasvětil právě Böhme dvě svá zajímavá pojednání.<sup>13</sup>

Skutečný rozruch však vzbudily Weigelovy myšlenky až dvě desetiletí po autorově smrti, kdy jeho spisy, a namnoze též texty jemu neprávem připisované, začaly vycházet tiskem.<sup>14</sup> Brzy poté, co se na knižním trhu objevila Weigelova díla – roku 1609 vyšel jeho ortodoxí vcelku příznivě přijatý latinský text *De vita beata*, následoval kontroverznější spis *Der güldene Griff* (čtyři vydání mezi lety 1613–1618) a *Dialogus de Christianismo* (tři vydání mezi lety 1614–1618)<sup>15</sup> –, počali si na ně ostřit svá pera kritikové,<sup>16</sup> pod jejichž šlehy se definitivně zformoval pojem „weigeliánství“.<sup>17</sup> Tato spíše méně než více reálná „sekta“ byla nejpalcivějším trnem v oku zastánců lutherského pravověří; mimo jiné proti nařčení z weigeliánství se museli hájit i takoví Andreae a Komenský.<sup>18</sup> Weigel platil přímo za „vůdce a koryfeje blouznivců té doby“, <sup>19</sup> jeho jméno se na půl století stalo synonymem proticírkevního postoje<sup>20</sup> – Weigelovi stoupenci prý tvrdili, že v jeho vousu se ukrývá víc moudrosti, než kolik jí mají všichni teologové dohromady.<sup>21</sup>

---

která se v autentických dílech nevyskytují, nicméně později spis vydal v rámci kritické edice autentických Weigelových děl (sv. XI, viz níže).

<sup>11</sup> Srv. Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 43n.

<sup>12</sup> Srv. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988, s. 593n a 598.

<sup>13</sup> *Antistiefelus, oder Bedencken über Esaias Stiefels Büchlein* (1622) a *Anti-Stiefelius II, oder Vom Irrthum der Secten Esaias Stiefels und Ezechiel Meths* (1622), in: JB (J. Böhme, *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, ed. W.-E. Peuckert, 11 sv., Stuttgart 1955–1960), V, 163–346.

<sup>14</sup> Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 52. – Přehled tištěných vydání Weigelových děl viz in: Pfefferl, *Überlieferung*, Teil II, kap. B, s. II nn.

<sup>15</sup> Weeks, „Introduction“, in: *Valentin Weigel. Selected Spiritual Writings*, s. 19n.

<sup>16</sup> Jen o málo víc než sto let po vydání *De vita beata* (1609) vyjmenovává již J. G. Reichel 36 spisů vyvracejících Weigelovo učení, kladené po bok nejrůznějších herezí (*Vitam, fata et scripta M. Valentini Weigelii ex genuinis monumentis comprobata...*, Wittenberg 1721, s. 28n). J. Schelhammer (*Widerlegung der vermeynten Postill Valentini Weigelij...*), jeden z prvních kritiků, nazývá Weigelovo učení o vnitřním slovu „zcela entuziastickým, schwenckfeldovským, müntzerovským, carlstadtovským blouznivectvím“ a hovoří o jeho „vaření bombastických [tj. paracelsovských] fiků“ (srv. Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 54nn a 58, a též, *Philosophie in Deutschland*, s. 523nn).

<sup>17</sup> Podle Wollgasta („Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 62nn; srv. též, *Philosophie in Deutschland*, s. 584) se jako weigeliánství téměř sto let označoval každý směr evangelické církve, jehož názory byly v protikladu k ortodoxnímu učení, a kdo mezi lety 1620 a 1649 zastával svobodu vyznání, pacifismus atd., byl prostě označen za weigeliána. Tak bylo mezi lety 1616 až 1624 prý v Norimberce přes 300 weigeliánů! – Weigeliánstvím se zaobíral už autor jedné z prvních novodobých weigelovských monografií J. O. Opel, *Valentin Weigel. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert*, Leipzig 1864, s. 298–329.

<sup>18</sup> J. V. Andreae vydal na svou obhajobu proti nařčení z weigeliánství a rosenkruciánství spis *Theophilus* (sepsáno 1622), který vyšel roku 1649 na podkladě rukopisné kopie z majetku Komenského. Ten sám musel čelit podobným obviněním, která proti němu vznesli žáci Samuela Maresia a později Maresius sám ve spise *Antirrheticus* (1669). K Andreaemu srv. např. M. Heyd, „Be sober and reasonable“. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden-New York-Köln 2002, s. 34n; ke Komenskému i Andreaemu srv. např. J. Beneš, „J. V. Andreae (1586–1654): Reviver of Christian Education“, in: R. Golz, W. Mayrhofer (eds.), *Luther and Melancthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, Münster 1998, s. 114n.

<sup>19</sup> Srv. G. Arnold, *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Schaffhausen 1741, sv. II, s. 223: „er von den meisten als der anfänger des enthusiasmi in diesem seculo, ein Primipilus und Coriphæus der fanaticorum dieser zeiten tituliert wird“; cit. dle Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 17, pozn. 1.

<sup>20</sup> Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 53: „Für fast ein halbes Jahrhundert wurde er zum Inbegriff der Kirchenfeindlichkeit.“ Srv. H. Baring, „Valentin Weigel und die „Deutsche Theologie“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 55/1964, H. 1, s. 5.

<sup>21</sup> J. Ch. A. Heinroth, *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten*, Leipzig 1830, s. 436.

„Weigelianství“ bylo přitom vnímáno jako myšlenkové hnutí v mnoha ohledech blízké dobovému paracelsianství a rosenkruciánství. Zkraje 17. století vycházejí prvně tiskem také Paracelsovy čistě teologické spisy, a to občas v souborech obsahujících též díla Weigelova. Tak roku 1618 vychází vlivný svazek *Philosophia mystica*, obsahující mimo jiné traktáty Paracelsovy a Weigelovy; v témže roce spatří světlo světa *Libellus Theosophiae De veris reliquiis seu semine deo in nobis post lapsum relicto*, obsahující i díla Paracelsova a Weigelova. Již roku 1608, tedy před vydáním Weigelových děl tiskem, jmenuje paracelsián Oswald Croll ve své knize *Basilica chymica* Weigela mezi zbožnými a učenými následovníky Paracelsa, kteří se snažili opravdově spojit filosofii, pojímající „cestu přírody“, s teologií, zkoumající „cestu Krista“.<sup>22</sup>

Svědectvím Weigelova významu není ale jen onen svého času luteránskou ortodoxií tolik nenáviděný širý proud weigelianství, množství textů tradovaných pod Weigelovým jménem<sup>23</sup> či recepce jeho myšlenek Arndtem, Böhmem<sup>24</sup> nebo Leibnizem, který jej studoval a nazval ho „mužem velkého, ba příliš velkého důvtipu“.<sup>25</sup> Neméně pozoruhodné je i vysoké hodnocení, jehož se Weigelovi dostalo od moderních badatelů o 16. a 17. století. Tak byl Weigel chápán jako tvůrce „nejvýznamnějšího ze všech spiritualistických systémů“<sup>26</sup>; jako autor, jenž „nabízí první syntézu, nebo ... první pokus o syntézu různých myšlenkových proudů, jejichž soupeření vyplňuje celé 16. století v Německu“;<sup>27</sup> jako „protestantský mystik“ a „theosof“, který „dalece převyšuje rozhorlené teology konce 16. století“;<sup>28</sup> jako „mystik poreformační doby“, jenž má „obzvláštní význam pro dějiny filosofie“, neboť se zabýval „základní otázkou novověké filosofie, otázkou poznání“;<sup>29</sup> jako tvůrce „subjektivního idealismu, který v dějinách teorie poznání poukazuje k zajímavým novým cestám“;<sup>30</sup> jako „první protestantský mystik, který do světa svých náboženských představ zabudoval Paracelsovo učení o přírodě“, tedy „podnikl pokus o syntézu mystiky duše a filosofie přírody“;<sup>31</sup> jako „mystik, ne theosof“, „vlastní duchovní otec ...

<sup>22</sup> O. Croll, *Basilica chymica*, Frankfurt 1609, s. 71; k celému odstavci srv. Peuckert, *Pansophie*, s. 423.

<sup>23</sup> Soupis těchto textů viz in: H. Pfefferl, *Die Überlieferung der Schriften Valentin Weigels*, Phil.-Diss. (Masch.) Marburg 1991 (Teildruck: Marburg 1991 [1992]), Teil III, s. IV–IX.

<sup>24</sup> Srv. Böhme, *Epistola* 9,14, kde je zmínka o (třetím, tj. pseudepigrafickém díle) *Gnothi seauton*, a 12,60, kde Böhme chválí Weigela za některé jeho myšlenky (Böhme cit. dle vydání *Jacob Böhme. Sämtliche Schriften*, faksimile vyd. z roku 1730 v 11 svazcích, vyd. A. Faust, posléze W.-E. Peuckert, Stuttgart 1955–1961). Na možný vliv dalších Weigelových spisů na Böhma, zejména kosmogonických textů *Vierlei Auslegung von der Schöpfung* a *Vom Ursprung aller Dinge*, upozorňuje Weeks, *Valentin Weigel*, s. 159n a 172nn; srv. též H. Pfefferl, „Die Valentin Weigel-Ausgabe bei der Mainzer Akademie“, in: *Akademie-Journal* 1/2001, s. 42.

<sup>25</sup> G. W. Leibniz, *Essais de théodicée* I, A, § 9: *Valentin Weigel, Pasteur de Tschopa en Misnie, homme d'esprit, & qui en avoit même trop, quoi-qu'on l'ait voulu faire passer pour un Enthousiaste, en tenoit peut-être quelque chose...* (k Weigelovu významu pro Leibnize srv. D. Mahnke, „Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant“, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 [1939], s. 4, pozn. 9). – Za zmínku by v této souvislosti stál ještě Angelus Silesius (Johannes Scheffler), jehož hlavní myšlenky pocházejí z díla Eckhartova a Weigelova (viz G. Ellinger, *Angelus Silesius, ein Lebensbild*, Breslau 1927, s. 100; cit. in: W. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 57/1938, H. 3/4, s. 310, pozn. 3).

<sup>26</sup> R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Lipsko 1902, s. 195; cit. dle A. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVII<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris 1971<sup>2</sup>, s. 134, pozn. 2 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, Praha 2006, přel. M.Ž., s. 122, pozn. 244).

<sup>27</sup> Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 133 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 121). Ke zmiňovaným proudům Koyré řadí „proud mystický, který je pokračováním myšlení Eckhartova, Taulerova a *Theologia Deutsch*; proud magicko-alchymický, který s Paracelsem a jeho školou hrál prvořadou roli v intelektuálním utváření své doby; myšlenkové proudy vyšší z vlastní reformace; a konečně proudy spiritualistické, k nimž patří Schwenckfeld, novokřtěnečtí spiritualisté, Sebastian Franck a další“ (tamtéž). Říká-li Koyré vzápětí, že Weigel nebyl „osamělým myslitelem“, oponuje tím skrytě mínění H. Maiera, který v téže době vyslovil názor právě opačný (*Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels*, Gütersloh 1926, s. 11).

<sup>28</sup> H. Maier, *Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels*, Gütersloh 1926, s. 11,

<sup>29</sup> H. Längin, „Grundlinien der Erkenntnislehre Valentin Weigels“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41/1932, s. 435.

<sup>30</sup> G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, sv. 3: *Reformation und Gegenreformation*, Tübingen 1931<sup>2</sup>, s. 317; cit. dle PW III, XXXII.

<sup>31</sup> F.-W. Wentzlaff-Eggebert, *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969, s. 175.

rosenkruciánů“, jejichž vystoupení spadá do „nového věku, věku Weigelova“,<sup>32</sup> jako „první německý theosof“, který „dal severské a protestantské mystice renesanční doby její nejoriginálnější zbarvení“,<sup>33</sup> jako filosof, jenž vytvořil „novou kvalitu filosofování v Německu“ a jehož „spojení heterodoxní mystiky a [paracelsovské] přírodní filosofie tvoří ... novou podobu idealistického panteismu a stává se bezprostředním předstupněm Jacoba Böhma“,<sup>34</sup> jako myslitel, jehož „obzvláštní význam pro dějiny filosofie a teologie“ „bezsporně spočívá v jeho zakládajících zkoumáních problému poznání“,<sup>35</sup> jako „náboženský disident, spekulativní teoretik a advokát tolerance“, „patrně nejjasnější a nejpřístupnější myslitel v oné převážně lutherské tradici disentu, později nazvané *spiritualismus*“,<sup>36</sup> jako autor „přesvědčivé syntézy“, „svébytné, obsahově i formálně fascinující myšlenkové soustavy“, jež ovlivnila Arndta, Böhma, Schefflera, Franckenberga, Keplera, Leibnize, rosenkruciánství, pietismus i německý idealismus.<sup>37</sup>

Zarážející je v těchto porůznu sebraných názorech bezsporně jak ono vysoké hodnocení, tak jeho různorodost, napovídající něco o komplikovanosti Weigelovy osobnosti a díla.

Tato mnohostrannost ovšem neplyne z mnohosti cílů, nýbrž spíše z přešlého prostředků. Lze snad s jistým zjedodušením říci, že to, co se Weigel snaží po všemožných cestách dokázat a čeho závažné důsledky hodlá co nejnázorněji předvést, je v posledku jediné: radikální rozlišení mezi vnitřním („božským“) a vnějším člověkem a ontologické prvenství toho prvního.<sup>38</sup> Záleží mu přitom především na hermeneutických konsekvencích této již Lutherem zdůrazněné distinkce:<sup>39</sup> pro interpretaci Písma a zdůvodnění rozdílnosti názorů v této i jiných oblastech, rozdílnosti, která právě v době náboženských rozepří druhé půle 16. století byla nanejvýš ožehavým problémem. V tomto směru je Weigel skutečně „advokátem tolerance“, jak byl také nazván, ta je ovšem jen jedním z důsledků, nikoli důvodem jeho postupně se vyhraňujícího přesvědčení, že vnitřní člověk prostě nemá co do činění s kulisami, v nichž žije člověk vnější.

Farář ze saské Čopavy se však ani zdaleka nevyčerpává podobně prostým konstatováním, nýbrž snaží se je po všech stránkách založit a rozvést. V jeho zanícených líčeních, jež neúnavně znovu a znovu opakují myšlenky, které jejich autor považuje za ústřední, splývají mnohé myšlenkové proudy,<sup>40</sup> byť jde někdy jen o vzdálené ozvuky: Bible v Lutherově překladu, texty luteránské církve (*Augšpurské vyznání, Malý a Velký katechismus...*), jiné texty Lutherovy (zvláště rané), antická filosofie (Aristotelés, Cicero, Seneca, Platón, Hermés Trismegistos), patristické a scholastické zdroje (Origenés, Dionysios Areopagita, Augustinus, Boëthius, Hugo od Sv. Viktora), renesanční a humanističtí myslitelé (Mikuláš Kusánský, snad i Ficino a Pico della Mirandola, Agrippa z Nettesheimu, Erasmus, Melanchthon), „německá mystika“ (Eckhart, Tauler, *Theologia Deutsch*), radikální reformace či heterodoxní spiritualismus (Caspar Schwenckfeld, Karlstadt, novokřtenci, Müntzer, Hätzer, Sebastian Franck) a konečně přírodní filosofie (Paracelsus).<sup>41</sup>

Nás zajímají především dva hlavní (přesněji: po Bibli hlavní) vlivy: jednak „německá mystika“ pozdního středověku, v podání Eckhartově, Taulerově a *Theologia Deutsch* a ovšem ve

<sup>32</sup> Peuckert, *Pansophie*, s. 410 a 424.

<sup>33</sup> Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 8 a 15.

<sup>34</sup> Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 112.

<sup>35</sup> W. Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, in: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, eds. A. Faivre, R. Ch. Zimmermann, Berlin 1979, s. 112.

<sup>36</sup> Weeks, *Valentin Weigel*, s. ix, 3 a podtitul.

<sup>37</sup> Pfefferl, „Die Valentin Weigel-Ausgabe...“, s. 38n.

<sup>38</sup> Souhlasím v tomto bodě s W. Niggem, *Heimliche Weisheit*, s. 96; Koyré podobně chápe Weigelovu gnoseologii a metafyziku jako nástroje jeho teologie (*Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 149).

<sup>39</sup> Srv. Luther, *Von weltlicher Oberkeit*, WA 11, 249nn; srv. k tomu Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 93nn.

<sup>40</sup> W. Nigg nazývá Weigela, přece jen poněkud přehnaně, jedním z nejvzdělanějších teologů (*Heimliche Weisheit*, s. 97) a říká, že „víc než o hlavu předčil teology konce 16. století“ (tamtéž, s. 117).

<sup>41</sup> Weeks, *Valentin Weigel*, s. 42–46; Pfefferl, „Die Valentin Weigel-Ausgabe...“, s. 39; Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 133 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 121nn).



spojení se svou recepcí v lutherské reformaci (především u Luthera, ale třeba i u Sebastiana Francka<sup>42</sup>); a jednak Paracelsova přírodní filosofie, jejíž vliv na Weigelovo dílo je nesmírný.<sup>43</sup>

Každá z obou myšlenkových tradic plní ve Weigelově ideovém světě svou funkci: taulerovské koncepty umožňují vykládat vztah „vnitřního člověka“ k Bohu, kdežto paracelsovské slouží k vyjádření poměru „vnějšího člověka“ k světu. To je někdy patrné ze samotné struktury Weigelových textů.<sup>44</sup> Tyto dva směry ve Weigelově díle v různé míře charakterizují jeho myšlení a tvorbu, jež jsou záhy postaveny do služeb polemiky proti cestám reformace a protestantské teologie i jejím náboženským praktikám, polemiky, kterou snad v nejvýraznější, rozhodně však literárně nejvytříbenější podobě ztělesní pozdní *Dialogus de Christianismo* (1584). Zároveň jde o duchovní proudy určující nejen pro samotného Weigela, který se pokusil o jejich osobitě – „teosofické“<sup>45</sup> – sloučení, ale vlastně do značné míry pro německé 16. a 17. století jako takové.

Nám známé dílo Valentina Weigela vznikalo mezi lety 1570 a 1584.<sup>46</sup> Lze v něm vysledovat určité etapy, pro něž jsou charakteristické jisté tematické oblasti a specifické důrazy, zároveň jsou tu však motivy ustavičně se navracující.

Ve své zásadní práci navrhl Winfried Zeller následující klasifikaci Weigelových děl:<sup>47</sup>

1. rané mystické spisy z let 1570–1571;
2. převážně kazatelské a nábožensky vzdělavatelné dílo z let 1572–1576;
3. spisy kolem roku 1578, kdy spiritualizaci mystiky nahrazuje nově vliv Paracelsův, jenž vede k mystice „tělesného sjednocení“ („Verleiblichung“<sup>48</sup>) věřícího s Kristem;
4. pozdní spisy z doby po Weigelově podepsání *Formule svornosti* (*Formula concordiae*), v nichž převažuje kritika lutherské ortodoxie.<sup>48</sup>

Pokusíme se v dalším textu na základě rozboru a srovnání jednotlivých textů mimo jiné ukázat, že toto dělení je oprávněné jen zčásti a zakládá se spíš na vnější formě a akcentu jednotlivých děl. Přítomnost Paracelsových koncepcí je prokazatelná už v prvních dílech, byť nejsou na první pohled tak patrné. Podobně to platí i o jiných tématech, která jsou někdy *explicite*,

<sup>42</sup> K vlivu S. Francka na Weigela srv. zvl. Wollgast, *Der deutsche Panteismus im 16. Jahrhundert*, s. 267–286. – Na souvislost Franckova díla také s myšlením Paracelsovým alespoň v náčrtu upozorňuje W.-E. Peuckert, *Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher*, München 1943, s. 193–201, jakož i, ze specifického hlediska, S. Wollgast, *Der deutsche Panteismus*, s. 219nn (kap. „Der Friedens- und Toleranzgedanke bei Sebastian Franck. Ein Vergleich mit Erasmus und Paracelsus“). K zařazení Franckova myšlení do dobového kontextu srv. nověji sborník studií J.-D. Müller (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993; zde k Paracelsovu vlivu (motiv „knihy přírody“ sepsané člověku samotným Bohem) srv. s. 135 a pozn. 11 a 12. Dále srv. Gerhild Scholz Williams, „Gelächter vor Gott: Mensch und Kosmos bei Franck und Paracelsus“, in: *Daphnis* 15 (1986), s. 463–481.

<sup>43</sup> Podle Koyrého poněkud upřílišněného názoru (*Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 136, pozn. 3; česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 124, pozn. 250) je vliv Paracelsa takový, že kdybychom chtěli nalézt ve Weigelově díle jeho stopy, museli bychom citovat vlastně celého Weigela. – O tom, že na Weigela měly vliv i Paracelsovy teologické spisy, svědčí např. dochovaný Weigelův opis Paracelsova výkladu prvních pěti kapitol Matoušova evangelia (viz např. Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 116nn; k Weigelově recepci Paracelsa srv. též H. Pfefferl, „Valentin Weigel und Paracelsus. Zur Einordnung in den protestantischen Kontext“, in: S. Domandl [ed.], *Paracelsus und sein dämonengläubisches Jahrhundert*, Wien 1988, s. 77–95.).

<sup>44</sup> Např. spis *Gnothi seauton* obsahuje původně (tj. nepočítaje v to pseudepigrafické další části) dvě knihy, jejichž vztah se vysvětluje na začátku druhé z nich: *Gleich wie im Ersten Bieblein der Mensch fürgenommen worden ist, Nach der Natur, also solle er nu Jezundt dermassen erkennen werden auf daß er durch solliche erkentnus möge einen zuegang haben In da vber Nattierliche nemlich in glauben oder in die Neüe gebuerth, den gleich wie er droben ist betrachtet ist, nach dem Liecht der Natur, also soll er alhier betrachtet werden, nach dem licht der gnaden, oder nach der Lehre Christj, von welcher die Natur ganz nichts weiß...* (PW III, 95).

<sup>45</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 14 a 15.

<sup>46</sup> Srv. Pfefferl, *Überlieferung*, Teil III, kap. B, s. 378.

<sup>47</sup> W. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literarkritische Untersuchung*, Berlin 1940.

<sup>48</sup> Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 7nn; srv. přehled vývoje Weigelova myšlení in: Zeller, „Der ferne Weg des Geistes“, s. 89–102. Zellerovo členění přejímá Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 44nn. Toto rozčlenění Weigelových textů, které vychází z teze o *pozdějším* kontaktu s Paracelsovým myšlením, bylo v nedávné době díky výsledkům práce na kritické edici zpochybněno. Otázkou existence „před-paracelsovského“ Weigelova období se podrobně znovu zabývá její vydavatel H. Pfefferl v článku „Valentin Weigel und Paracelsus. Zur Einordnung in den protestantischen Kontext“, in: S. Domandl (ed.), *Paracelsus und sein dämonengläubisches Jahrhundert*, Wien 1988, s. 77–95. Srv. též Weeks, *Valentin Weigel*, s. XV.

jindy *implicit* přítomna v celém Weigelově díle. Významnější posun je spjat s kritikou protestantské ortodoxie, která se po vydání *Formule svornosti* začíná ve Weigelově díle vyostřovat a ruku v ruce s ní jde silnější důraz na „svobodu ducha“ a koncept *unio essentialis*.

Weigelovým dílem se budeme zabývat zčásti z hlediska chronologického, zčásti využijeme dělení obsahového.<sup>49</sup> Naším cílem je mimo jiné zřetelnější předvedení jednotlivých děl, na jehož základě lépe vystoupí nejen tematické a myšlenkové rozdíly, ale i společné rysy určité skupiny textů či celého weigelovského korpusu.

Za prvé budeme podrobněji zkoumat podobu recepce „německé mystiky“ v raném Weigelově díle, přičemž určíme hlavní tematické oblasti a akcenty. V této části se rovněž zaměříme na vztah Weigela k Lutherovi (jakožto závažnému recipientovi tradice „německé mystiky“) a jeho základním teologickým koncepcím, a to zejména na podkladě explicitní Weigelovy konfrontace s wittenberským reformátorem. Nakonec na základě předchozí analýzy načrtne vztah mezi pozdějšími díly tzv. „kritické“ fáze, která většinou netematizují přírodně filosofické otázky – jakkoli ozvuky těchto zkoumání jsou zde přítomny.

Za druhé se zaměříme na trojici témat, která spolu vnitřně souvisejí. Předně se budeme věnovat Weigelově novoplatonizující gnoseologii; dále jeho přírodně filosofickým úvahám, zejména parcelsovským inspiracím; a do třetice jako zvláštní téma prozkoumáme rozsáhlé, v rámci Weigelova díla závažné a do budoucna vlivné parcelsovsko-augustinovské interpretace úvodních kosmogonických pasáží knihy Genesis.

Náš přístup k Weigelovu dílu bude sice extenzivní, přece však selektivní. Výběr je dán jednak významem konkrétního textu, jednak skutečností, že některé spisy dodnes zůstávají nevydány, a jsou tudíž obtížně přístupné, případně je problematická sama jejich autenticita. První z uplatněných hledisek je samozřejmě nutně subjektivní povahy, jakkoli lze možné zkreslení korigovat srovnáním s tím, jakou váhu jednotlivým textům připisují různí weigelovští badatelé. Vzhledem ke specifickému tématu této práce však větší míra pozornosti, již věnujeme raným dílům, zcela neodpovídá významu, jaký jim bývá obvykle přisuzován. Pokud jde o otázku autorství, je třeba poznamenat, že množství pseudepigrafických textů, považovaných dříve za pravá, se po nedávné precizní analýze H. Pfefferla, editora nového kritického vydání Weigelových děl, značně rozrostlo. Přesto je nemalá skupina děl, u nichž je saský pastor považován za autora alespoň určitých částí textu. Tyto texty nově nabyly na významu poté, co došlo k přehodnocení Weigelova autorství již zmíněným zjištěním, že už od samého počátku nebyly některé z jeho spisů dílem jednoho muže. I když z hlediska dalšího vývoje a vlivu „weigeliánství“ je jejich význam podobně nepřehlédnutelný, jako je tomu v případě Taulera a jemu mylně připisovaných děl, pouštíme tyto problematické texty zcela ze zřetele.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Kombinací chronologického a systematického výkladu, byť jinak strukturovanou, je kupř. i zatím poslední weigelovská monografie A. Weeks, *Valentin Weigel. German Religious Dissenter, Speculative Theorist, and Advocate of Tolerance*, New York 2000. Naopak velká monografie Gorceixova z r. 1971 je povýtce systematická, což podle mého poněkud skrývá myšlenkové a tematické posuny, jakkoli se o nich autor příležitostně zmiňuje.

<sup>50</sup> Závažnost takového kroku je patrná zvláště při srovnání se staršími studii. Kupříkladu nejrozsáhlejší, velmi podrobná systematická monografie B. Gorceixe (*La mystique de Valentin Weigel 1533–1588 et les origines de la théosophie allemande*, dis., Paris 1971) vychází zčásti též z děl dnes považovaných za sporná či pseudepigrafická (většinou z pera Weigelova jáhna Benedikta Biedermanna), jako jsou *Studium universale*, některá kázání aj. (kdežto jiná, např. některé komentáře ke Genesi, nezná), a zabývá se proto občas tématy sice zajímavými a z hlediska jejich vlivu snad i důležitými, nicméně v autentických Weigelových textech těžko dohledatelnými. Vícekrát zmiňovaná studie A. Koyrého, otištěná prvně už r. 1930, samozřejmě trpí tímtež, nicméně pro její hutnost a větší obecnost je to v konečném důsledku méně patrné. – Je však třeba říci, že otázka autenticity je v případě Weigelových textů mimořádně problematická. Prvním skutečným mezníkem v bádání na tomto poli byla práce W. Zellera *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literarkritische Untersuchung*, Berlin 1940, a po ní kniha F. Lieba, *Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann. Eine literarkritische Untersuchung zur mystischen Theologie des 16. Jahrhunderts*, Zürich 1962. Přelomovým se stalo zkrácené vydání disertace H. Pfefferla *Die Überlieferung der Schriften Valentin Weigels* roku 1991. O problémech pravosti Weigelovi připisovaných děl svědčí i skutečnost, že od doby vydání své disertace, v níž Pfefferl kriticky zhodnotil a z hlediska autenticity roztrídil veškerou stávající weigelovskou literaturu, její autor dospěl v určitých případech ke změně stanoviska (tak se kupříkladu spisy *Der güldene Griff*, *Scholasterium christianum* nebo *Seligmachende Erkenntnis Gottes* objevily v rozvrhu kritické edice, zatímco

V popředí naší pozornost budou stát tato díla:

Nejprve prozkoumáme rané Weigelovy texty *Zwene nützliche Tractat* (1570), *Kurtzer Bericht vnd Anleitung zur Teutschen Theology* (1571), *Vom Gesetze oder Willen Gottes* (1571?), které reflektují především tradici „německé mystiky“. Z roku 1571 pochází rovněž traktát *Gnothi seauton*, v jehož první knize se prvně *systematicky a výslovně* objevují Paracelsovy koncepce (načerpané ponejvíce z jeho grandiózního kompendia *Astronomia magna*). Dále se soustředíme na spis *Vom wahren seligmachenden Glauben* (tzv. „Verteidigungsschrift“, 1572; podle Zellerova dělení jde již o spis z druhého období) a zejména na kratší, zato významný traktát *Vom Ort der Welt* (krátce před r. 1576). Dalším důležitým textem, jemuž věnujeme pozornost, je *Der güldene Griff* (1578), který navazuje na gnoseologické téma *Gnothi seauton*, ale jeho hlas je už výrazně kritický. Podobný je základní tón pozdní Weigelovy tvorby, z níž vyzdvihneme pojednání *Von der Vergebung der Sünden oder vom Schlüssel der Kirchen* (1582?) a zejména *Dialogus de Christianismo* (1584). Ten je v jistém smyslu skutečným završením Weigelova díla, byť se v něm na první pohled odrážejí pouze jeho teologicko-náboženské koncepce v užším smyslu, tedy bez jeho zajímavých gnoseologických postřehů, jimž se věnují zejména spisy *Gnothi seauton*, *Vom Ort der Welt* a *Der güldene Griff* (a jichž se hojně chápala pseudo-weigelovská literatura), i bez přírodně filosofických témat, která nacházíme pozoruhodně rozpracována v nedávno kriticky vydaných komentářích ke Genesi (*Informatorium*, 1576; *Natürliche Auslegung von der Schöpfung*, 1577; *Viererei Auslegung von der Schöpfung*, 1577/1582; *Vom Ursprung aller Dinge*, 1577),<sup>51</sup> jimiž se budeme rovněž zaobírat.

## A. Rané texty a „německá mystika“

Už z časů Weigelových studií máme určité zprávy o jeho zájmech, které v kontextu jeho díla nejsou jen okrajové. Naznačují, že již v té době si kladl otázky, na něž později ve svém díle hledal odpověď.

Především je známo, že v dobách svých teologických studií v Lipsku<sup>52</sup> se jako mladík zajímal o přírodně filosofické otázky. To vyplývá ze seznamu tezí, jež předložil k bakalářské a magisterské disputaci (1558 a 1560),<sup>53</sup> v nichž se zabýval fyzikálními a astronomickými problémy, například zatměním slunce a měsíce, v souvislosti s otázkami teologickými (bylo zatmění, k němuž došlo při ukřižování Krista, přirozené?). Objevuje se tu též otázka, „zda je nebe nekonečné“, která předznamenává další Weigelova důležitá zkoumání naturfilosofická a teologická, v nichž se bude tázat po „místě tohoto světa“.

Od roku 1563 studoval na univerzitě ve Wittenberku a z této doby se dochoval další zajímavý dokument: Weigelův osobní exemplář *Augsburského vyznání* s jeho vpisky.<sup>54</sup> Místa, která si v knize zatrhl, případně jeho marginálie napovídají, jaké teologické problémy jej tehdy vzrušovaly. Z textu lze vysledovat zvýšený zájem o témata jako *peccatum originale*, *iustitia originalis*, *regeneratio*, *nova vita*, *imago Dei*, *certa spes*, *poenitentia*, *notitia historiae*, jakož i o pojetí církve jako *societas fidei et spiritus sancti*, o křest dětí či o problém svobodné vůle; stranou kupodivu zůstala, jak se zdá, nauka

---

dříve je Pfefferl řadil mezi spuria). Navíc třeba i spisy *Viererei Auslegungen* či *Natürliche Auslegung*, jimiž se níže zabýváme, jsou možná dílem více rukou (Weeks, *Valentin Weigel*, s. 157nn). Wollgast (*Philosophie in Deutschland*, s. 577) považuje anonymní či pseudonymní povahu děl za typický rys této myšlenkové linie. – V této práci jsem z praktických důvodů za autentické bral prostě ty spisy, které vyšly v jedné ze dvou (nedokončených) novodobých edic, Zellerově či Pfefferlově, případně zde byly alespoň ohlášeny.

<sup>51</sup> Všechny posledně jmenované texty obsahuje sv. 11 kritické edice *Valentin Weigel – Sämtliche Schriften, Neue Edition*, ed. H. Pfefferl, Stuttgart-Bad Canstatt 2007.

<sup>52</sup> Weigelův stručný životopis srv. např. in: Pfefferl, *Überlieferung*, Teil 1, kap. A, s. 5; Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“; Weeks, *Valentin Weigel*, aj.

<sup>53</sup> Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 105; teze viz in: J. O. Opel, *Valentin Weigel. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert*, Leipzig 1864, s. 335–341.

<sup>54</sup> Srv. W. Zeller, „Valentin Weigel und die Augsbursche Konfession“, in: W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze I*, ed. B. Jaspert, Marburg 1971, s. 39–50.

o ospravedlnění.<sup>55</sup> – To vše jsou ovšem otázky, jimiž se bude Weigel soustavně zabývat od samého počátku své literární tvorby a které v zásadě nikdy neopustí, jakkoli se bude posouvat důraz na jednotlivé body kladený.

První Weigelovy texty vznikaly od roku 1570, kdy jejich autor už třetí léto působil jako farář v Zschopau. Na první pohled je na nich patrna dalekosáhlá inspirace *Theologia Deutsch* a „Taulerem“ basilejského vydání z roku 1521 a 1522.<sup>56</sup>

Stojí za poznámku, že toto vydání bylo významné nejen pro Weigela, nýbrž pro celé německé 16. století, a ve své době představovalo pozoruhodný počín, za nímž stály jak humanistické ideály vydavatele, tak jeho snaha podpořit věc reformace.<sup>57</sup> To jednoznačně ukazují některé ediční zásahy v druhém vydání: kromě krátkých předmluv jde hlavně o marginálie, upozorňující čtenáře nejen na ta místa, která by neměl přehlédnout, ale zároveň ho i jemně navádějící k jejich správnému pochopení.<sup>58</sup> Jak jsme už řekli a jak mají naznačit i výše užitá uvozovky, kromě Taulerových kázání obsahovala edice řadu vlivných pseudo-taulerian a celá třetina kázání patřila Eckhartovi.<sup>59</sup> Toho sám vydavatel Adam Petri ve své předmluvě označuje za „nadmíru vzdělaného muže, jenž byl tak zběhlý v subtilnostech přirozených i božských umění, že u mnoha učených lidí své doby zůstal nepochopen, pročež také část jeho učení byla v některých bodech a člancích zavržena, avšak prostí lidé v něm mají dál pozorně číst“. Vydavatel je totiž přesvědčen, že do knihy zařadil jen to, co lze „obecně dobře pochopit a zakusit“.<sup>60</sup> Zdůrazňuje navíc, že z Eckharta čerpal Jan Tauler, tento „zbožný a proslavený učitel Písma svatého“.<sup>61</sup>

Rané texty si můžeme z praktických důvodů opět rozdělit do tří skupin:

1. *Zween nützliche Tractat – Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theology – Von dem gesetzte oder willen Gottes*;
2. *Gnothi seauton II*;
3. *Vom wahren seligmachenden Glauben*.

I když uvidíme, že všechna tato díla jsou tematicky víceméně jednotná a myšlenkově se překrývají, stojí za samostatné prozkoumání spis *Gnothi seauton II*, jenž je vlastně jen druhou částí textu, ve kterém už výrazně přicházejí ke slovu přírodně filosofická témata, a spis *Vom wahren seligmachenden Glauben*, který je pozoruhodnou apologií proti nařčení z kritiky Lutherových koncepcí.

### ***Zween nützliche Tractat – Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theology – Von dem gesetzte oder willen Gottes***

Ve *Dvou užitečných trakátech* (1570), jimiž se před námi Weigelovo dílo otevírá, autor v předmluvě ohlašuje záměr podat přehled Taulerových kázání, jež opatřil svým výkladem.<sup>62</sup> Vzdor

<sup>55</sup> Tamtéž, s. 43–48.

<sup>56</sup> Srv. W. Zeller, „Nachwort“, in: ZW III, 133.

<sup>57</sup> W. Zeller, „Der Baseler Taulerdruck von 1522 und die Reformation“, in: W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze I*, ed. B. Jaspert, Marburg 1971, s. 33n.

<sup>58</sup> Tamtéž, 35 a 38; srv. např. marginálie: *Die geistlichen sind das volck, von dem gott klagt*, nebo: *Philosophi synd nie zu der warheit kommen*, atd.

<sup>59</sup> Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 311. Přehled Eckhartových kázání otištěných v basilejském vydání Taulera viz in: J. Quint, *Die Überlieferung der Predigten Meister Eckharts*, Bonn 1932, s. 929n.

<sup>60</sup> „Baseler Taulerdruck“, s. 242 va: *meister Eckhart ... ein fürtrefflich hochgelerter man gewesen ist / vnd in subtilikeiten natürlicher vnd göttlicher künsten so hoch bericht / das vil gelerter leut zu seinen zeitten jn nit wol verstanden / deßhalb seiner ler ein teyl auch in etlichen stücken vnd articklen verworffen ist / vnd noch von einfeltigen menschen gewarsamlich gelesen werden sol. Wiewol hiebar in dißbuch mit fleiß nüt gesetzet ist / dann das gemeinlich wol verstanden vnd erlitten werden mag.*

<sup>61</sup> Tamtéž. – Srv. Zeller, „Der Baseler Taulerdruck“, s. 33; dále srv. týž, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 311n.

<sup>62</sup> *Zwei nützliche Tractate I*, „Vorrede“, ZW III, 7: *ist aus den Predigten Tauleri von mir zusammengezogen vnd auch ein gutt Theil von mir selber geschrieben.*

tomu získá čtenář z úvodních stran spíše dojem, že se tu takřka kontinuálně cituje z *Theologia Deutsch*; vlastní Taulerovy myšlenky zpracovává až poslední a předposlední kapitola prvního z traktátů (*Von der Bekehrung des Menschen*, kap. 9 a 10) a dále v podstatě celý traktát následující (*Von waarer Armut des Geistes oder gelassener Gelassenheit*).

Na výklad *Dvou traktátů* tematicky navazuje *Úvod k Theologia Deutsch* (1571).<sup>63</sup> Výslovně se sice Weigel dostane pouze k výkladu první kapitoly *Theologia Deutsch* a letmo druhé („ostatní kapitoly se vykládají samy“<sup>64</sup>), nicméně tomuto explicitnímu výkladu předchází několik kapitol, v nichž se fakticky dotýká podstatných témat celého spisu.

Pojednání *Von dem gesetzze oder willen Gottes* vzniklo „krátce po roce 1570“.<sup>65</sup> I v tomto spise, v němž se Weigel snaží vyložit luterské učení o zákoně a evangeliu pomocí mystiky *Theologia Deutsch*,<sup>66</sup> najdeme celou řadu taulerovských pojmů. Kromě vlivu Taulerova a Eckhartova se tu objevují také některé pojmy Müntzerovy (např. *bonnigsüßiger Christus*).<sup>67</sup> Novokřtěnecký vůdce zde ovšem pro Weigela představuje spíše určitý typus či postoj než hluboký zdroj myšlenek.<sup>68</sup>

Taulerův typický odkaz lze u Weigela předběžně shrnout do dvou slov: „znovuzrození“ (*neue Geburt*) a „odevzdanost“ (*Gelassenheit*).<sup>69</sup> Weigel ovšem, jak víme, čerpá z basilejského vydání, a tak některé jeho (vesměs implicitní) odkazy ve skutečnosti nesměřují k Taulerovi, ale k Eckhartovi.<sup>70</sup> Krom toho se v textu objevuje několik paralel k myšlenkám Sebastiana Francka,<sup>71</sup> Boëthia,<sup>72</sup> Paracelsa<sup>73</sup> a k Lutherovu *Velkému* a *Malému katechismu*,<sup>74</sup> odkud autor bere materiál k diskusi. Jejím námětem je, podle úvodních slov *Dvou traktátů*, zodpovězení jedné z palčivých teologických otázek vzešlých z reformace:<sup>75</sup> onen „nejvznešenější artikul“, jímž je „obrácení či ospravedlnění“ (*Bekehrung oder Rechtfertigung*); na pravou míru mají být uvedeny omyly ohledně „dědičného hříchu, svobodné vůle, obrácení člověka, pravého znovuzrození, kněžského křtu vodou, přirozenosti a vlastnosti dítek křesťanů i pohanů, starého a nového člověka, Adamova pádu a jeho napravení, odpuštění hříchů“. Cílem je přitom „ukázat pravou cestu, jak může prostý člověk dosáhnout království Božího a věčné blaženosti“.<sup>76</sup> Po úvodní košaté sbírce výroků z *Theologia Deutsch* se Weigel obrací k závažné otázce, o níž, jak říká, se mezi „falešnými teology“ hodně disputuje, totiž ke sporu o synergismus, tedy o podíl skutků člověka na spáse a spolu s tím i o problém svobodné vůle, předurčení a dědičného hříchu. Weigel sám se přitom obrací jak proti

<sup>63</sup> V obou textech se navíc objevují ozvuky knihy Sebastiana Francka *Von dem Baum des Wissens guts vnd böses*, rovněž hojně čerpající z *Theologia Deutsch*. Srv. k tomu W. Zeller, „Nachwort“, in: ZW III, 142nn, a text s. 9, pozn. b; s. 69, pozn. a; s. 94, pozn. e; s. 111, pozn. d; s. 112, pozn. n.

<sup>64</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 122.

<sup>65</sup> Pfefferl, „Einleitung“, in: PW III, XV, pozn. 17.

<sup>66</sup> Tak Zeller, „Der ferne Weg des Geistes“, s. 94.

<sup>67</sup> Srv. Pfefferl, „Einleitung“, in: PW III, XIV.

<sup>68</sup> Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 45.

<sup>69</sup> Srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 313n. – Srv. např. pozdější zmínku ve spise *Gnothi seauton* II, kap. 1, PW III, 96: *wenig wirdt geschriben zu vnserem Zeiten von der Neüen geburd, so doch alles daran gelegen ist... Johannes Thaulerus schreibt vberflüssig dauon fast in allen seinen Predigten*; srv. dále *Der güldene Griff*, kap. 14, PW VIII, 58: *Von solcher gelassenheit lese die predigten Iohannis Tauleri*.

<sup>70</sup> K tomu srv. zvl. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, a dále odkazy v Zellerově vydání (ZW III).

<sup>71</sup> Na dvou místech se nacházejí ozvuky Franckovy knihy z r. 1619 *Von dem Baum des Wissens guts vnd böses / davon Adam den Todt hat gessen / vnd noch heut alle Menschen den Todt essen (Zwei nützliche Tractate*, ZW III, 9 a 69). Podobně srv. *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 94.

<sup>72</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 4 a 5, ZW III, 70 a 76.

<sup>73</sup> Na jednom místě Weigel zřejmě odkazuje k Paracelsovu textu *De vita longa (Zwei nützliche Tractate* II, kap. 6, ZW III, 81). Paracelsovské provenience je i rozlišení člověka na tělo, ducha a duši – *Leib, Seel vnd Geist (Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 32; 34), které bude velmi důležité v dalších spisech počínaje *Gnothi seauton*. V těsném sousedství s touto triádou se navíc objevuje Paracelsem hojně užívaný pojem *Licht des Geistes* (tamtéž, ZW III, 32; 33).

<sup>74</sup> Srv. zvl. *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 4–8, ZW III, 20–44.

<sup>75</sup> Podle W. Zelleru jsou při řešení problému ospravedlnění pro Weigela aktuální především právě taulerovské ideje („Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 320).

<sup>76</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, „Vorrede“, ZW III, 7n.

synergistům (filipistům) na jedné straně, tak proti zastáncům predestinace (kalvinistům) na straně druhé.<sup>77</sup>

Tyto otázky tvoří polemické jádro nejen *Dvou traktátů*,<sup>78</sup> ale můžeme říci vlastně všech Weigelových děl. Najdeme je zde stejně jako v pozdním *Dialogu*, přičemž jsou různě řešeny ve stále též kontextu polemik s „falešnými teology“. V tomto směru se Weigelův zájem nijak nemění.

### 1. Eckhartovsko-taulerovská tradice: zbožštění, rození Boha v duši, „základ duše“

Weigel si osvojuje patristickou myšlenku, tolik oblíbenou v „německé mystice“, že „Bůh se stal člověkem, aby se člověk stal Bohem“.<sup>79</sup> Úloha člověka zde je, opět v souladu s eckhartovsko-taulerovskou tradicí, „pasivní“, což ale neznamená, že není žádná: člověk musí božský zásah umožnit skrze „pokání“, „obrácení“, „znovuzrození“, „pravou pokoru“, „prostotu“, „pravou poslušnost“, „pouhou trpnost“ (*Leiden*), „chudobu ducha“, „odumření sobě samému“, „usmrcení vlastní vůle“ atd. Protože Adamův pád se udál v každém člověku,<sup>80</sup> a není jen dávnou historickou událostí, musí být také v každém zvlášť napraven. „Obrácení“ a znovuzrození musí člověk přitakat ve své vůli: Bůh tu nic nezmůže bez člověka, člověk nezmůže nic bez Boha.<sup>81</sup> Rovněž inspirován *Theologia Deutsch* vyzdvihuje Weigel myšlenku, že „zbožštěním“ se nejen člověk stává Bohem, ale také Bůh se tu vlastně stává člověkem – tak tomu bylo v Kristu a tak tomu má být v každém člověku.<sup>82</sup> Ve spise *De vita beata* z téže doby Weigel říká: *neminem esse beatum, nisi fieret Deus*, což, jak připomíná jinde, je možné toliko *participatione et regeneratione, non autem natura*.<sup>83</sup>

Ve spise *Vom gesetzze oder willen Gottes* Weigel rozebírá vztah autonomního Stvořitele k závislému „rozumnému stvoření“ mimo jiné jako vztah obrazu či stínu,<sup>84</sup> který až na tuto autonomii a nezávislost je jinak se svým božským vzorem naprosto totožný.<sup>85</sup> Uvedený příměr se nachází už u Eckharta a myšlenka, že „obraz“ (tj. „mysl“, *gemüt*) je až na poměr závislosti totožný se svým vzorem, Bohem, se řadí, jak víme, k jeho důležitým filosofickým konceptům.<sup>86</sup>

Weigel často po vzoru *Theologia Deutsch* opakuje, že v „božském člověku“ koná vše Bůh: „Kde je pak Bůh sám v člověku vším, tam má Bůh své dokonalé království v pravém chrámu, tam je člověk z milosti vším, co Bůh má od přirozenosti ... to se popravdě nazývá Kristem, kde Bůh sám je a stává se v člověku nebo kde Bůh sám je člověkem“. Takovouto *unio* Weigel nazývá sňatkem „muže a ženy“ (zde mohou v jiných weigelovských textech navázat úvahy o „nebeské Evě“ či Sofii, jež se zase pojí s koncepcí „nebeského těla“, které je zrozeno jako Kristus z

<sup>77</sup> K Weigelovu vztahu k synergismu srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 327nn.

<sup>78</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 3 a 7; ZW III, 16 a 39. Srv. dále Zellerovy poznámky k těmto místům a jeho „Nachwort“, tamtéž, 138; srv. též Zeller, „Der ferne Weg des Geistes“, s. 90.

<sup>79</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 2, ZW III, 13: *Darumb wardt Gott Mensch, das ist, er nam alles ann sich, was der Mensch hatte, Vnd wie Gott Mensch geboren ist, also sol auch der Mensch Gott geboren werden, aus Gott, inn Gott, mit Gott, nicht von Natur, sondern von Gnaden. So soll nun Adam sein wie Gott vnd soll auch Gott sein ... Adam inn Absterben sein selbst von Gott auffgenommen wardt vnd ein Sohn Gottes wardt geboren aus Gott, ja Gott wardt inn ihme vermenschet vnd Adam wardt vergottet, denn Gott war da selber der Mensch...* Viz výše, s. 23

<sup>80</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 1, ZW III, 11.

<sup>81</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 3, ZW III, 16: *Gott will vnd mag nicht ohne den Menschen, vnd der Mensch mag vnd will nicht ohne Gott*; viz též *Kurtzer Bericht und Anleitung zur Teutschen Theology*, ZW III, 112. – Srv. k tomu TD, kap. 2, s. 11, 15. – Kristus jako *Exempel* srv. dále in: *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 5, ZW III, 30. – Srv. k tomu též S. Franck, *Paradoxa* 8, s. 28n.

<sup>82</sup> Srv. výše, pozn. 79, a dále např. *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 2, ZW III, 12: *also wirdt Gott Mensch, denn er nimbt den gantzen Menschen abn; vnd also wirdt der Mensch Gottes Sohn, nicht von Natur, sondern von Gnaden.*

<sup>83</sup> Weigel, *De vita beata*, Halle 1609, s. 20 a 16. – Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 343n. – Srv. s tím příležitostně radikálnější Paracelsovo tvrzení: *Dann wir sindt auch Götter darumb das wir seine Kinder sindt...* (*Entwürffe zu den Cometenschriften...*, SW IX, 426).

<sup>84</sup> Srv. např. kap. 7, *passim*; podobně srv. např. pozdní *Dialogus de Christianismo*, kap. 1, WW 479.

<sup>85</sup> *Vom gesetzze oder willen Gottes*, kap. 1, PW III, 4: *die vernunfftige Creatur ... alles ist vnd hat wie Gott selber ... dennoch ist sie nicht von ihr selbst, wie Gott...*

<sup>86</sup> Srv. např. Eckhart, „Baseler Taulerdruck“, 299 vb; DW I, *Pred. Q 16b*, 269,2nn.

Panny)<sup>87</sup> a spojuje ji také s eckhartovsko-taulerovskou myšlenkou rození Syna v duši, které prostě znamená, že se „Bůh stává v člověku vším“.<sup>88</sup>

To se příležitostně spojuje s pojmem „základu duše“. Má-li člověk uvnitř zakoušet Boha, musí naň vyčkávat v „bezstarostném základě“ (*mit unbekummerten Grunde*), musí usebrat své síly „ve vnitřní podstatě duše“ (*mit Einsammlung seiner Krefften inn das innwendige Wesen der Seelen*),<sup>89</sup> musí nedbat království nebeského ani pekla a stanout v „nevědění o všem stvořeném“ (*Vnwissen aller Creaturen*), ba počínat si, jako by on sám vůbec nebyl:<sup>90</sup> tehdy rodí Bůh Otec svého Syna v oprostěné duši a tehdy se člověk stává dítětem Božím.<sup>91</sup>

Vzpomínáme si, že nedbání nebe ani pekla je jednou z údajných myšlenek „svobodných duchů“.<sup>92</sup> Podobné provenience je i další výrok, jenž sice čerpá z Taulera, opírá se však o koncepcie Eckhartovy, a navíc obdobnou myšlenku cituje *Theologia Deutsch* jako slova jakéhosi „svobodného ducha“: „kdyby člověk žil sto let a spáchal stovku smrtelných hříchů, pak dospěl-li by k takovému opravdovému obrácení, Bůh by mu všechny jeho hříchy v okamžení odpustil“.<sup>93</sup> V základu této myšlenky stojí dále citovaná Eckhartova myšlenka „rovnosti s Bohem“ (*Gleichheit mit Gott*).<sup>94</sup> Je to snad nejvýraznější přihlášení v rámci celého Weigelova díla, a právě k Eckhartovi se Weigel na tomto místě obrací v rámci celého jeho díla nejvýrazněji, jakkoli přitom jmenuje „Taulera“.<sup>95</sup> – Ze stejných zdrojů ostatně vychází další Weigelova koncepcie, podle níž „ráj či nebesa či království Boží či Otce či Krista nemáme hledat vně sebe, kde nejsou k nalezení“, neboť nejsou na „určitých místech“, ale v nás.<sup>96</sup> Zde později navážou důležité Weigelovy úvahy, v nichž půjde o „místo tohoto světa“, o lokalizaci pekla a nebeského království.

Motiv *unio mystica* je jak v raném, tak v pozdějším Weigelově díle velmi zřetelný a je jednoznačně inspirován taulerovskými a eckhartovskými texty basilejského vydání, jakož i myšlenkami *Theologia Deutsch*. Je ovšem otázkou, nakolik tu jde o recepci pouhých pojmů a nakolik o převzetí ucelených původních koncepcí. Tak Weigel přejímá pojem „základu“ (*Grund*), jímž se ovšem, podobně jako už autor *Theologia Deutsch*, dále nezabývá, ale používá jej prostě jako označení pro niternost, v podstatě jako synonymum „vnitřního člověka“.<sup>97</sup> Podobně vágní je i

<sup>87</sup> *Vom gesetzze oder willen Gottes*, kap. 2, PW III, 6: *Wo nu Gott selber alles ist im Menschen, do hat Gott sein vollkommen reich in den rechten Tempell, do ist vnd hat der Mensch alles von Ganden was Gott selber besitzet vnd hat von Natur, den da ist Gott vnd Mensch vereinigt wie man vnd weib ... Den das heißet eigentlich Christus, do Gott selber ist vnd wirdt im Menschen, oder da Gott selber ist der Mensch.* – K „nebeské Evě“ u Weigela srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 220nn. V textech, které Gorceix zkoumá, se objevuje i zmínka o Evě či duši jako o „bohyni“, což připomíná parcelsovské rozklady o Bohu a bohyni-Moudrosti v *Liber de Sancta Trinitate* (viz výše). Toto téma se objevuje ve Weigelových kázáních: v tzv. *Handschriftliche Predigtensammlung*, zejména však v *Kirchen- und Hauspostille*, kde se ovšem Weigel o autorství (v těžko zjištělné míře) dělí se svým diakonem Biedermannem (srv. Pfefferl, *Überlieferung*, s. 381 a 383). Srv. též Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 48 a 53.

<sup>88</sup> *Vom gesetzze oder willen Gottes*, kap. 3, PW III, 8: *in eine nidrige gelaßene ergebene Seele, do wirdt empfangen vn geboren ein Sohn Gottes, Gott vnd Mensch, das ist do ist Gott alles worden im Menschen...*

<sup>89</sup> Srv. *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 6, ZW III, 81: *alle Krefte der Seelen inn das innwenige Wesen samble*; srv. podobně *Gnotthi seauton* II, kap. 13, PW III, 140: *... in das Innwendigste des Herzens*.

<sup>90</sup> Srv. ZW III, 62, kde se nachází citace z Eckharta: *Waare Armut des Geistes ist, do der Mensch nichts will, nichts weiß vnd nichts hat ... also ledig sein, als er wahr, da er noch nichts wahr*. Srv. Eckhart, „Baseler Taulerdruck“ 306 vb – 308 rb; *Predigt* 87, ed. Pfeiffer, s. 280,24nn. Srv. též ZW III, 63: *leben, als er nicht lebte .. als er thet, do er nichts was ... als do er von Gott kam*.

<sup>91</sup> ZW III, 49; srv. ZW III, 79: *gebieret seinen eingebornen Sohn im Menschen*; srv. k tomu jádrné líčení v dalším raném spise *Deus non potest se ipsum negare* (1571): *[der Mensch soll] stille halten wie eine reine brant / vnd sich besamen oder beschlaffen lassen von Gott, von jme schwanger werden / das das Kind von newem geboren werde auß der jungfrauen...* (cit. dle Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 14).

<sup>92</sup> Viz výše, s. 57, 62.

<sup>93</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 10, ZW III, 50; srv. Tauler, „Baseler Taulerdruck“ 68 va; V33 (125,23nn). Srv. k tomu TD, kap. 38 (in: *Mystika a reformace*, s. 215): „Jeden falešný svobodný duch, který žil v tom bludu, tvrdil dokonce, že kdyby zabil deset lidí, dělal by si z toho právě tak málo, jako by zabil psa.“

<sup>94</sup> Text basilejského vydání, jež na tomto místě Zeller dokládá, je sice pseudo-eckhartovský, nicméně sama tato představa je jednoznačně Eckhartova.

<sup>95</sup> Srv. zvl. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 319nn.

<sup>96</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 105n.

<sup>97</sup> Srv. např. *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 1, ZW III, 54: *vnbekummert von allen deme, daß nicht lautter Gott ist, vnd bleibet frey, arm, ledig vnd bloß inn seinen innwendigen Grunde ... ohne Schaden vnsers innwendigen Menschen*.

jeho pojem *Gemut*.<sup>98</sup> Ve 3. kapitole druhého ze *Dvou traktátů* Weigel takřka kompletně a doslova reprodukuje Eckhartovo slavné kázání o „chudobě ducha“, která je pravou *Gelassenheit* (jejímž vrcholem je „mystická smrt“ ve třech etapách).<sup>99</sup> Celá citace končí typickým varováním, že kdo chce toto pochopit, musí se tím stát,<sup>100</sup> varováním, jež míří proti nenáviděným školometům a „falešným teologům“. Text obsahuje řadu těch nejradikálnějších spekulativních tezí Eckhartových.<sup>101</sup> Weigel je ovšem dále nezkoumá, ani se nepokouší je nijak vyložit. Slouží mu zkrátka, tak jako celá řada myšlenek Eckhartových, Taulerových a *Theologia Deutsch*, jako ilustrace úzkého sepětí člověka a Boha, jehož povahu hlouběji filosoficky nerozebírá. Tak je bez dalšího citována Eckhartova myšlenka, že blaženost nezáleží na poznání ani na lásce, nýbrž na oné (proklovské) „věci v duši“, z níž plyne jak poznání, tak láska, ač ona sama, na rozdíl od „sil duše“,<sup>102</sup> nic nemiluje a nepoznává; „věci“, která nemůže ani nic získat ani nic ztratit; „věci“, která „okouší sama sebe po způsobu Boha“.<sup>103</sup> Bůh není bytí, nýbrž je nad bytím; člověk se musí Boha zbavit, aby dosáhl *vnwesentlich Wesen vber Gott*. Tehdy je člověk oním „bytím, které je věčné“ (*Wesen, daß ewig ist*). Tento proces je, slovy Eckhartova zmiňovaného kázání, nazván „vyražením“ (*Durchbrechen*), jímž se člověk stává zajedno s Bohem, s „nehybným hybatelem“: *ich vnd Gott eins sind ... ich bin da ein unbewegliche Sache, die alle Dinge beweget*.<sup>104</sup> V pravé odevzdanosti je Bůh „naroven“ (*ebenmeßig*) člověku, „ryzost“ (*Lauterkeit*) sjednocuje člověka s Bohem.<sup>105</sup> Takový člověk žije, aniž má nějaké „proč“, „žije v Bohu a Bůh v něm“, vše v něm koná Bůh.<sup>106</sup>

To vše Weigel opakuje, aniž se táže na kořeny a souvislosti těchto myšlenek.

## 2. Přirozenost a milost

Weigel v podstatě kopíruje pojetí *Theologia Deutsch*, pokud jde o její snahu vyrovnat se s antinomistickým učením „svobodných duchů“. Na jedné straně ho ale vyostruje tím, že vyzdvihuje právě ta místa, kde se anonymní autor s učením „svobodných duchů“ setkává v porozumění, na druhé straně se pak toto ostří snaží tupit soustavným poukazováním na to, že *unio* má charakter *milosti* a děje se skrze *víru*, dále příležitostným začleněním motivu svatební mystiky, jehož ve velmi podobném smyslu ovšem užíval i Luther,<sup>107</sup> a konečně důrazem na „následování Krista“, které je, v duchu *Theologia Deutsch*, třeba chápat jako nikoli vnějškovou, nýbrž – mluveno s Taulerem – „bytostnou“ událost.<sup>108</sup>

<sup>98</sup> Srv. *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 2, ZW III, 57. – Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 111n.

<sup>99</sup> Eckhart, „Baseler Taulerdruck“ 306 vb – 308 rb; *Predigt* 87, ed. Pfeiffer, s. 280,24nn. O proslulosti tohoto Eckhartova kázání v 17. století viz např. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 322, pozn. 38. – Jednota *Armut des Geistes* a *Gelassenheit* je explicitě zmíněna v *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 2, ZW III, 57. O „trojím stupni smrti“ mluví *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 7, ZW III, 83nn.

<sup>100</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 3, ZW III, 68.

<sup>101</sup> Najdeme tu třeba myšlenku, že je třeba „zbavit se Boha“, „prosít Boha, aby mne Boha zbavil“, „kdybych nebyl já, nebyl by ani Bůh“ atd. (Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 323).

<sup>102</sup> Vztahem „sil duše“ a „základu“, jenž byl v Taulerově (a samozřejmě i Eckhartově) díle důležitý, se Weigel rovněž vůbec nezabývá. Je prostě přesvědčen, že „člověk musí odumřít všem svým silám“ (*Der Mensch mus allen seinen Krefftten absterben*; *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 7, ZW III, 83).

<sup>103</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 3, ZW III, 64: *ein Ding ist inn der Seele, von welchem fleußet Erkenntnus und Liebe, das erkennet selber nichts moch hat nichts lieb, also als die Krefft der Seelen. ... diß mag weder gewinnen noch verliehren ... es ist selbst dasselbe, das sein selbst gebrachet nach der Weise Gottes*.

<sup>104</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 3, ZW III, 66–68.

<sup>105</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 5, ZW III, 77: *inn der Abgescheydenheit Gott ihme ebenmeßig ist ... Lauterkeit vereiniget mich mit Gott*; srv. Eckhart, „Baseler Taulerdruck“, s. 278 ra. Srv. III, 86: *Also wird Gott vnd Mensch einig durch solche Gelasseneheit*.

<sup>106</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 6, ZW III, 83: *wircket alle seine Werck ohne Warumb ... vnd lebet inn Gott vnd Gott inn ihme*.

<sup>107</sup> Srv. WA 7, 25 (*Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520): víra sjednocuje duši s Kristem jako nevěstu s ženichem; a pozdní text WA 40/III, 738 (*Enarratio LIII. capituli Esaiæ*, 1544), kde Luther nejinak než Weigel nadřazuje teoretické, „historické“ víře víru zkušenostní: víra je experimentální poznání, jaké vyjadřuje obrat: „Adam poznal svou ženu“, tj. nikoli spekulativně a historicky, nýbrž zkušenostně (srv. Wernisch, „Theologia Deutsch“ ve svém původním kontextu a dějinném působení“, s. 82n).

<sup>108</sup> Srv. výše, s. 10 a 26.



Weigel, který si je zřejmě dobře vědom ožehavosti některých svých tvrzení, zdůrazňuje zásadní podíl milosti na procesu *theósis*.<sup>109</sup> Zdá se tedy, že je v tomto bodě bližší spíš Taulerovi a *Theologia Deutsch* než Eckhartovi, jemuž právě zanedbávání tohoto aspektu bylo vytýkáno. V Taulerově a Eckhartově novoplatónsko-aristotelské antropologii ovšem platilo, že božský element – pro Eckharta příležitostně jako cosi nestvořeného, pro Taulera jednoznačně stvořeného – prostě v člověku nějak je, byť je třeba milosti k tomu, aby jej člověk v sobě odkryl. Pro Weigela však taková možnost nepřichází do úvahy: to božské na člověku či v člověku je *vždy* skrze milost – jak ukazují kupříkladu jeho výklady o křtu dětí.

Weigel se k tomuto tématu znovu a znovu vrací, když se snaží osvětlit mylné pojetí křtu, které je podle něj znakem doby. Jeho výklad přitom zajímavým způsobem otevírá problém vztahu přirozenosti a milosti, který hraje významnou roli i v *Theologia Deutsch*. Weigel je přesvědčen, že mezi „falešnými teology“ panuje mylný názor na „přirozenost a vlastnost“ malých dětí,<sup>110</sup> a proto dotyční nespřávně chápou smysl křtu vodou. Každé dítě se totiž rodí na svět „prosté, pravé a nevinné“ (*schlecht, recht, einfeltig vnd vnschuldig*) a je blažené skrze svou vlastní víru, již v něm působí Duch. Kdyby děti nebyly zkaženy rodiči, panstvem a výchovou, rozvinula by se v nich moudrost jako v Kristu.<sup>111</sup> Proto také dává Kristus děti věřícím za příklad.<sup>112</sup> Tento až rousseauovský obraz nezkažené přirozenosti a jakéhosi přirozeného náboženství<sup>113</sup> je však záhy významně zpřesněn: přirozenost je sama kažena přirozeným tíhnutím ke „starému Adamovi“, neboť kromě Krista „nikdo není počat bez hříchu“.<sup>114</sup> Proto ani děti – a tedy ani žádný člověk – *nemají blaženost od přirozenosti*, ale dostává se jim jí od Boha *z milosti*.<sup>115</sup> V případě dětí jde tudíž „jen“ o to, že v nich k tomuto „znovuzrození“ a „vnitřnímu křtu“<sup>116</sup> dochází spontánně, protože nekladou působení milosti žádný odpor. A právě takový má být i postoj každého věřícího,<sup>117</sup> jemuž je tak milost skrze pokání a obrácení vlastně *navracena* a dochází u něho k *opětovnému znovuzrození*.<sup>118</sup>

Motivem milosti se Weigel snaží vyvážit i novoplatónský koncept emanace, jež na jednom místě předkládá. Dobro se „vylévá“ se svou vnitřní hojností a nadbytkem, a tím dává vznik svému „podobenství a obrazu“, totiž rozumnému stvoření, andělu a člověku. Proti duchu novoplatonismu tak ovšem Dobro činí *proto*, „aby nežilo samo v sobě“, aby s tímto stvořením

<sup>109</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 2, ZW III, 13; text cit. výše v pozn. 79 této kapitoly.

<sup>110</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 31.

<sup>111</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 32nn aj. Tuto myšlenku připomíná Weigel také v *Gnothi seauton* I, kap. 13, PW III, 86, kde je ovšem jednoznačně ve spojení s platónským učením o anamnézi.

<sup>112</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 34; srv. podobně *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 4, PW III, 14.

<sup>113</sup> Viz níže Paracelsovu a Lutherovu koncepci „přirozené víry“, pozn. 113 a násl.

<sup>114</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 34n: *So die Jugendt nicht verderbet wurde von Eltern, Herrschafften oder geergert oder inn den Außzügen verjubret, auch so sie nicht aus natürlicher Zuneygung selber den altten Adam nachschlagen, so wüchse die Weißheit auff inn den Kindern wie inn Christo. ... kein Mensch wirdt ohne Sunde entpfangen.*

<sup>115</sup> Srv. *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 7, ZW III, 37: *das Kind ... ist gar vnschuldig ... denn die Gnade Gottes ist zu schnelle da; tamtéž, ZW III, 38n: in dem Moment, do das Kindt ein Kindt wirdt, da giebet Gott seinen Geist, das ist die neue Geburt; tamtéž, ZW III, 40: die Kinder ... vnschuldig sein, nicht von Natur, sondern aus Gnaden odr aus der neuen Geburt, welche allen Kindern gegenwertig ist; tamtéž, ZW III, 41: Gott ein jedes Kindt aus Gnaden neu gebibret; srv. *Der wahre seligmachende Glaube*, kap. 7, ZW V, 52.*

<sup>116</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 8, ZW III, 42.

<sup>117</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 2, ZW III, 55: *Gott muß es alleine geben vnd wirken, der Mensch soll es nehmen cvnd leiden vnd auffwarten, daß er Gott nicht widerstrebe. Denn Gott will die Armut nicht geben ohne den Willen des Menschen...* Srv. Tauler, V1 (in: *Propast k propasti volá*, s. 86): „Nebot' má-li člověk vyjít, ba vystoupat ze sebe a nad sebe sama, musí se ve svém chtění, touze a působení vzdát všeho vlastnění, aby zůstalo jen holé, čiré nasměrování k Bohu a nebylo tu nic vlastního; ... zkrátka být a ponechat Bohu místo, [aby působil] na to nejvyšší a nejnižší a mohl v tobě konat své dílo a své zrození, aniž bys mu v tom překážel. Nebot' mají-li dvě věci být jedno, musí se jedna chovat trpně a druhá musí být činná.“

<sup>118</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 8, ZW III, 43: *Also wirdt ihme die Gnade wiedergegeben, vnd stebet wieder inn der neuen Geburt. Das heisset Buße oder Bekehrung.* – Stojí snad tato představa později také u kořenů pojmu „neue Wiedergeburt“, jež často užívá Böhme?

uzavřelo „sňatek“ (*gemahlschaft*). Bůh a rozumné stvoření měli mít totiž vše společně.<sup>119</sup> Je přímo „zákon a vůle Boží“, „že člověk má z milosti mít vše a být vším, čím je sám Bůh a co přirozeně ze sebe sama má“,<sup>120</sup> ba je to sama příčina stvoření člověka.<sup>121</sup> Tato koncepce očividně navazuje na *Theologia Deutsch* a na její specifické zvýznamnění stvořeného světa ve vztahu k jeho božskému Stvořiteli, jehož nezávislost na stvořeném je navzdory tomu znovu a znovu proklamována – jak jsme ukázali v příslušné kapitole.

Jak je možné skloubit rozlišení sfér působnosti přirozenosti a milosti s výše uvedenými eckhartovskými koncepcemi *unio*, Weigel možná poněkud jasněji ukazuje ve svém pozdějším díle *Vom Gebet (Gebetbüchlein)*, kde je spojení obou stránek jakoby předáno do kompetence náboženské praxe, v níž modlitba je hlavním prostředkem: „Neboť i když všechny statky jsou předem v nás a ... předem byly dosaženy a získány Kristem, přece na nich nikdo nemůže a nemá mít podíl, leda pokud se modlí, hledá a klepe. Sumou, vše je třeba dostat shůry skrze modlitbu.“<sup>122</sup>

### 3. *Unio mystica*, „bytostná víra“ a „následování Krista“

Weigel plně přijímá Lutherovo radikální rozlišení vnitřního a vnějšího člověka<sup>123</sup> a jeho koncepci *sola fide salvemur*.<sup>124</sup>

„Účelem“ rozumného stvoření bylo, tvrdí Weigel po vzoru *Theologia Deutsch*, „žít jako Kristus“.<sup>125</sup> Kristus, onen „vnější Kristus Nazaretský“,<sup>126</sup> je *die rechte bildnis*, pravý obraz a vzor, jež máme „následovat skrze víru“, a nespolehat se na jeho zásluhu, že nám bude „připočtena“ (*zurechnung; imputatio*). Je třeba „odumřít sobě samému a být pohřben v Kristu“, jak proklamoval už Eckhart a Tauler.<sup>127</sup> Kristova zástupná oběť je účinná jen pro toho, kdo následuje „vzor“, „exemplum“ Krista.<sup>128</sup>

Víra pro Weigela znamená bytostnou proměnu<sup>129</sup> – v souladu s výzvou k „bytostnému“ obrácení u Taulera a v *Theologia Deutsch* a ostatně velmi podobně jako pro Luthera samého, ne

<sup>119</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 1, PW III, 3: *Das sich das ewige gutt außgieße vnd gemeinsamer mit seiner reichheit vnd vberflus vnd nicht für sich selbst alleine in ihme Lebet, Hat er ihm gemacht vnd geschaffen ein gleichnis vnd bildtnuß, Nemlich die vernufftige Creatur als den Engel vnd Menschen, zu seiner gemahlschaft...* K této *gemahlschaft* srv. též tamtéž, s. 4, kde je Bůh nazván „ženichem“ a stvoření „ženou“ (*weib*) a tamtéž, kap. 6, PW III, 21: *Gott schafft ihm eine vernufftige Creatur zum bildnis, zur Ewigenn gemahlschaft welche ist vollkommen wie er selber, wie einer bildnis zustebet.* V raném díle *Deus non potest se ipsum negare* Weigel dokonce líčí, že člověk má „tíse držet jako čistá nevěsta a nechat se oplodnit a osouložit Bohem, otěhotnět s ním, aby se znovu narodilo dítě z panny a ne z ženy“ (*stille halten wie eine reine braut / vnd sich besamen oder beschlafen lassen von Gott, von jme schwanger werden / das das Kind von newem geboren werde auß der jungfrauen vnd nicht auß der frauen*; cit. dle Zeller, *Die Schriften valentin Weigels*, s. 14).

<sup>120</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 1, PW III, 3: *so ist das gesetze oder wille Gottes nicht anders, dan daß der mensche alles soll haben vnd sein von gnaden, was Gott selber isgt, vndt hat von Natur von ihn selbst*; srv. tamtéž, kap. 10, PW III, 39: *Fur dem Fall war der Mensche ... ganz eins mit Gott, Innerlich vnd eüßerlich...*

<sup>121</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 1, PW III, 4: *die Ursache warumb der Mensche geschaffen sey von Gotte...*

<sup>122</sup> *Gebetbuch (Büchlein vom Gebet)*, kap. 1, PW IV („Ferner Weg des Geistes“, s. 95): *Dann ob schon alle Güter zuvor in vns seyn vnd ... auch zuvorn von Christo erlanget vnd erworben seyn, so mag noch kan keiner derselbigen theilhaftig werden, er bete denn, suche vn klopfte an. In summa, es mus alles von oben herab durchs Gebet erlanget werden.* – Na význam teologie modlitby u Weigela upozorňuje Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 303.

<sup>123</sup> Srv. zvl. Lutherův raný traktát *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, 1520.

<sup>124</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 9, PW III, 37: *er alleine durch den Glauben seelig werde...* Podobné formulace najdeme hojně rozesety po celém Weigelově díle.

<sup>125</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 4, PW III, 11.

<sup>126</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 10, PW III, 38.

<sup>127</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 4, PW III, 13: *Jch muß mibr auch absterben vnd mit Christo begraben werden...* – Srv. Eckhart, ed. Sokol<sup>2</sup>, s. 257: „Tak je [duše] sama v sobě mrtva a žije v Bohu, a to, co je mrtvé, není nic. Tak se duše, pohřbená v Bohu, rozplyne v nic“; srv. též *Predigt* 76, ed. Pfeiffer, s. 249, 19n: *alsô wird die sêle an ir selber zenibte, diu in der wüesten gottheit begraben ist* (a tak se duše, která je pohřbena v pustině božství, stává sama o sobě ničím). Srv. dále Tauler, V 8 (38, 29: *und werdent in der gottheit begraben*) a V 77 (in: *Propast k propasti volá*, s. 198).

<sup>128</sup> *Zwei nützliche Tractate I*, kap. 2, ZW III, 15: *wie uns denn Gott hat furgebildet inn seinem Sobn Jesu Christo ... Er gab vns Exempel vnd Furbilde ... das wir ihm sollen nachfolgen, welches die Schrift nennet: ann Jesum Christum glauben.*

<sup>129</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 1, ZW V, 12: *der wahre Glaube versetzt den Menschen auß Adam in Christum, auß dem alten Adam-Wesen in eine neue Creatur...*

však, přinejmenším ne podle Weigela, pro tehdejší luteránskou obec.<sup>130</sup> Víra je pochopena zcela mystickým způsobem: víra je právě „následování Krista“,<sup>131</sup> přivádí Krista do „vnitřního základu mého srdce“;<sup>132</sup> je to „odevzdání vlastní vůle, kdy se člověk v dobrém i zlém zcela podrobuje Bohu“, a tím vede k „novému zrození“ čili ke „Kristu“.<sup>133</sup> I když Weigel plně přijal Lutherovo voluntaristické přesazení *unio* do aktu víry, oporu pro takové pojetí obvykle nehledá u wittenberského reformátora, nýbrž přímo u jeho zdrojů: u Taulera, resp. Eckharta, a v *Theologia Deutsch*. Je přitom nesporné, že své pojetí víry mohl Weigel skutečně opřít o některé rané, ale koneckonců i pozdější Lutherovy výroky.<sup>134</sup> To nakonec sám ukazuje v důležitém spise *Vom wahren seligmachenden Glauben* z roku 1572, k němuž se ještě vrátíme. Zde a obvykle ani nikde jinde tak ovšem nečiní. Naopak se zdá, že je to právě Luther, koho pro jeho doslovný výklad Písma nazývá „Antikristem“.<sup>135</sup>

Weigel vposledku míří proti povrchnímu „věření“, proti *fides historica*, která je mu vždy trnem v oku a proti níž staví „pravou“, „bytostnou víru“. Ta je mu, ovšem opět zcela v souladu s Lutherem, jež se v té věci v jiném svém textu výslovně dovolává,<sup>136</sup> jediným pravým poutem člověka s Bohem, v ní jediné spočívá *unio mystica*. Jen skrze tuto víru, pokračuje Weigel v taulerovské tradici,<sup>137</sup> může člověk okusit (*schmeckt*) „závdavek“ (*Vorschmack*) království Božího, může nalézt Boha „zkušenostně“ (*inn gebrauchlicher Weise*).<sup>138</sup> – Podobné vyjádření najdeme později v traktátu *Der güldene Griff*, který je prvním z výrazně kriticky zaměřených děl a v němž Weigel vícekrát hovoří o pravé víře jako o „živoucím pocitování“ (*lebendiges befinden*).<sup>139</sup>

Protože pravé křesťanství není vůbec vázáno na vnější obřady, ba ani na znalost Písma, může být Duch svatý i v nepokřtěných, stačí když opravdu věří.<sup>140</sup> Tato „víra“ nemá nic společného s věřením „v něco“, neboť se vyskytuje i u těch, kdo nikdy o křesťanství neslyšeli,

<sup>130</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 8, ZW V, 59: *Das ist zue diesen vnsern vnseligen Zeiten der Glaube, nemlich wissen die Historiam von Christo vndt Beyfall geben derselben Geschichte, sich rühmen von außen an der Gnungthnung ohne alle Buße oder Besserung des Lebens*. Tento názor tu Weigel staví proti názoru „Písma a Luthera“ (tamtéž, 60).

<sup>131</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 7, ZW V, 57.

<sup>132</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 4, PW III, 13: *im innern grunde meines Herzens...*; srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 5, ZW V, 33; kap. 7, ZW V, 52n. – *grund des herzen* je Taulerův pojem.

<sup>133</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 6, PW III, 23: *nene geburt Christus selber ist ... durch den glauben, oder gelaß eigens willens, do man sich ganz vnd gar vnter Gott leget in lieb vnd leidt*.

<sup>134</sup> Luther ve svých kázáních (WA 45, 667) např. stejně jako Weigel mluví o „niterném základu mého srdce“, o „zakořenění v Krista skrze víru“, které působí, že člověk a Kristus jsou „jedné přirozenosti a podstaty“. Podobně jako Weigel říká Luther dále, že skrze takové spojení člověk „může nést pravé plody, nikoli Adamovy či své vlastní, nýbrž Kristovy“. Tak jako pro Weigela je pro Luthera víra záležitostí „bytostnou“, je to „vnitřní *Wesen*“ křesťana (WA 12, 322n). Jak dále poznamenává M. Wernisch: „Véra u Luthera nabývá klasických mystických atributů zcela nepopírně. ... zaujala místo, jež bylo širokým proudem mystické tradice vyhrazeno tajemnému, nestejně určenému ‚vrcholku duše‘ či ‚hrotu mysli‘ (*apex mentis*).“ (Wernisch, „Theologia Deutsch“ ve svém původním kontextu a dějinném působení“, s. 81n.) Na souvislost koncepce *sola fide* s pojmem *Gelassenheit* „německé mystiky“ poukazuje také H. A. Oberman, *The Reformation. Roots and Ramifications*, překl. A. C. Gow, Grand Rapids, Michigan 1994, s. 84.

<sup>135</sup> Neučinil tak ovšem výslovně, nýbrž mluví o „Antikristově“ chápání „Písma podle litery“, snad s nevyřčeným odkazem k Lutherovu *Německému katechismu* (1529), WA 30/I,185,30nn; *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 4, PW III, 10, pozn. 3, srv. tamtéž, kap. 7, PW III, 25. S Lutherem tyto výroky spojuje Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 36n a v návaznosti na něj Pfefferl, „Einleitung“, in: PW III, XIV.

<sup>136</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben* kap. 6, ZW V, 49; proti pouze „historické“ víře horuje Weigel tamtéž, kap. 7, ZW V, 52nn. Spis *Vom wahren seligmachenden Glauben* z r. 1572 bude zmíněn v dalším výkladu. Co se týče recepce „německé mystiky“, nepřináší oproti textům, jimž zde věnujeme větší pozornost, nic nového. Je však velmi zajímavý tím, že Weigel v něm výslovně ukazuje styčné body svého učení s myšlenkami Lutherovými, jehož texty doporučuje a staví proti luteránské ortodoxii své doby, kterou tolik podrobuje kritice.

<sup>137</sup> Srv. Tauler, V 11 (in: *Propast k propasti volá*, s. 100).

<sup>138</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 10, ZW III, 48; srv. Tauler, „Baseler Taulerdruck“ 31 vb; V12 (59,14nn); srv. např. *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 4, ZW III, 23, kde je řeč o „okoušení“ (*schmecken*) nového zrození čili království Božího v sobě.

<sup>139</sup> *Der güldene Griff*, kap. 19, PW VIII, 77 a výklad i další citace níže.

<sup>140</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 5, ZW III, 27 a 29.

nejen u starozákonních patriarchů, ale i u Turků<sup>141</sup> či, jak Weigel říká jinde, u obyvatel ostrovů.<sup>142</sup> Téměř doslova totéž opakuje i ve svém pozdním *Dialogu o křesťanství*.

#### 4. Zákon a svoboda

Tématem, kterým se Weigel průběžně zabývá, je poměr svobody a zákona, a to opět ve vztahu k naukám „svobodných duchů“, jak je prezentuje *Theologia Deutsch*. Weigel se v pozdějších spisech místy dovolává „svobody ducha“,<sup>143</sup> nicméně je na druhou stranu přesvědčen, že stvoření „nemůže být bez zákona“.<sup>144</sup> Svoboda není antinomismus, nýbrž autonomie: kde je Bůh a stvoření v jednotě, tam je stvoření „samo sobě zákonem“;<sup>145</sup> „Kristus je sám zákon v nás“.<sup>146</sup> – Tak je ostatně třeba chápat i slavnou Lutherovu myšlenku ze spisu *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, proslaveného mezi spiritualisty, že „křesťan je svobodným pánem nad všemi věcmi a není nikomu podroben“ a je „vyvázán ze všech přikázání a zákonů: je-li však vyvázán, tu je zajisté svobodný“.<sup>147</sup> Adam před pádem, který byl s Bohem zcela sjednocen, nepotřeboval žádný vnější zákon ani žádné knihy; ty jsou jen kvůli „vnějšímu člověku“.<sup>148</sup> Weigel rozvíjí celou *dialektiku zákona*, který je *aufgehoben* (jako zákon „přirozený“) a zároveň *angefangen* (jako zákon božský), jestliže do srdce vstoupí „pravá víra čili Kristus“.<sup>149</sup>

Obsah pojmu „zákon“ je u Weigela velmi široký a „falešní teologové“ jej podle něj interpretují špatně, neboť mu mylně rozumějí. Ve skutečnosti sem podle něj patří texty Starého i Nového zákona včetně všech obřadů, chápeme-li je doslovně, podle litery; „v duchu“ však jsou zákon a „Boží vůle, Slovo, vůle, símě, Syn Boží, Duch Boží, obraz Boží, Kristus atd.“ jedno a totéž.<sup>150</sup> Weigelovi přitom jde o to, v jakém smyslu je tento „zákon“ naplňován těmi, kdo jsou „poslušní“, a těmi, kdo jsou „neposlušní“; což jsou termíny vypůjčené z *Theologia Deutsch*. A podobné je i řešení – umírněné, oproti takovému Paracelsovi, blízkému novokřtěncům.<sup>151</sup> V „poslušném“ člověku (opět termín *Theologia Deutsch*, jenž nahradil Eckhartův pojem „spravedlivého“!), tedy tom, který se dokonale obrátil od sebe sama k Bohu, dochází svého naplnění původní Boží záměr, podle něž měl být „obraz Boží“ totožný se svým vzorem, a Bůh je „tímto člověkem, ať koná cokoli“.<sup>152</sup> Proto je „zákon čili neměnná Boží vůle“ pro takového člověka „klidem, mírem, životem a blažeností“, kdežto „neposlušnému“ je „hněvem, nepokojem, smrtí a zatracením“.<sup>153</sup> – Aristotelská teorie přirozených míst v kombinaci s augustinovským motivem poklidného spočinutí srdce (*inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*) a jistě i

<sup>141</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 6, ZW III, 31: *Glaub, der macht seelig klein vnd große, jung vnd alt, Christen vnd Türcken.*

<sup>142</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. ZW V, 51n.

<sup>143</sup> Srv. např. *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 509: „*Freiheit des Geistes*“; *Handschriftliche Predigtensammlung*, ZW VI, 139: *Der Glaub stehet frei im Geist und ist nit gebunden an leibliche Örter, hie oder da her, ja der Glaub suchet Christum im Geist inwendig und nicht von außen...*

<sup>144</sup> Výzva pokušitele *lebe auch ohne gesetzze, wie Gott* je podle Weigela příčinou pádu (*Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 6, PW III, 22; srv. tamtéž, kap. 1, PW III, 3: *Gott ist von ihm selbst darumb hat er kein gesetzze...*). Stvoření má v sobě „přirozený“ zákon (*naturaliter habet in seipsam legem; De vita beata*, Halle 1609, s. 176).

<sup>145</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 6, PW III, 19.

<sup>146</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 8, PW III, 29n.

<sup>147</sup> WA 7, 21 a 24n; srv. WA 11, 250: *Also sind alle Christen durch den geyst und glawben aller ding genaturt, das sie wohl recht thun mehr denn man sie mit allen gesetzzen leren kan, und diirffen fur sich selbs keyns gesetzzes noch rechts.*

<sup>148</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 3, PW III, 9 a kap. 4, PW III, 10.

<sup>149</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 8, PW III, 29n). – Podobné úvahy stojí už v základech Franckových *Paradox*, kde jde o opozici vnitřního a vnějšího člověka; srv. Gorceix, *La Mystique de Valentin Weigel*, s. 364n.

<sup>150</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 2, PW III, 5. – K Weigelovu pojetí „zákona“ srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 361nn.

<sup>151</sup> Srv. např. Paracelsus, *De summo et aeterno bono*, MW I, 116: *der mensch steet nit im gebot, allein sein natur ist dem gebot underworfen ... der mensch ist frei vom gebot und allem gesazze; darumb hat er aber die gebot, darumb das er tierisch ist und nit tierisch leben sol.*

<sup>152</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 2, PW III, 5: *Gott bleibe den selber der Mensche in Thun vnd lassen, das ist er sey dan alles in der Creatur, welches den sein wille ist...*

<sup>153</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 2, PW III, 5, nadpis; srv. tamtéž, kap. 9, PW III, 35; srv. dále *Gnothi seauton* II, kap. 12, PW III, 138.

s ohledem na úvahy Boëthiovy<sup>154</sup> se později objevuje v nové podobě ve spise *Vom Ort der Welt* a tvoří významnou součást dědictví „německé mystiky“ ve Weigelově myšlení.

##### 5. Vnější znamení vnitřního ducha – Písmo jako „Memorial“ – „oko myslí“

Obecný princip, podle něž vnější zjev je znamením vnitřní, pravé podstaty, najdeme u Weigela v celém jeho díle rozveden v mnoha podobách. Ve *Dvou traktátech* se objevuje v souvislosti s pojednáním o křtu vodou. Ten, stejně jako všechny vnější „ceremonie“,<sup>155</sup> je toliko „vnějším znamením“, *Praefigurierung oder Bedeutung*, pravého křtu „nebeskou vodou“ čili znovuzrození, z něhož má povstat „nový člověk podle Božího obrazu“.<sup>156</sup> Ve stejném smyslu bude jako „znamením“ vnitřního ducha či smyslu Weigel chápat vlastně *vše* viditelné, přičemž nejdůležitější pro něj bude poukaz, že tak je tomu v případě všech obřadů, jakož i všech knih, tedy i Bible.

Tento myšlenkový postup nacházíme už v *Úvodu k Theologia Deutsch*. Weigel tu zdůrazňuje, že Bible je sama o sobě bez správného vnitřního porozumění jen „mrtvá litera“, neboť její smysl si Bůh ponechal u sebe na nebesích. Přesto však (anebo spíš právě proto) lidé disputují o člancích víry, chtějíce těmto věcem porozumět „skrze přirozeného člověka“, aniž mají Ducha svatého.<sup>157</sup> Za sám cíl celého Písma, jakož i vlastní cíl *Theologia Deutsch*, považuje Weigel, podobně jako už ve *Dvou traktátech*, „aby v nás zemřel Adam a Kristus v nás byl vzkříšen a žil“.<sup>158</sup>

Ve spise *O zákoně čili o vůli Boží* je Bible pojata jako pouhé „svědectví“ a *Memorial* toho, co je v srdci vepsáno Duchem svatým.<sup>159</sup> Weigel tu přitom bere za výchozí eckhartovské – a v posledku platónské – rozlišení mezi *schatten* a *wesen*. Sama myšlenka, že písmo a texty jsou „lékem pro paměť a moudrost“, se ostatně objevuje už v Platónově *Faidru*, a to společně s námitkou, že vinou písma lidé zapomenou nauky a „spoléhajíce na písmo, budou se rozpomínat na věci zevně, z popudu cizích znaků, a ne zevnitř sami ze sebe. ... A co se týče moudrosti, poskytuješ svým žákům její zdání, ne skutečnost.“<sup>160</sup> Právě takového názoru je i Valentin Weigel. Celé Písmo a všechny obřady, křest i eucharistie jsou jen „mrtvá litera“, *Memorial* a *Zeugnis*<sup>161</sup> a nečiní člověka blaženým.<sup>162</sup> To, jak Weigel příznačně poznamenává, s implicitním odkazem k Sebastianu Franckovi,<sup>163</sup> ale neméně i k Taulerovi, je patrné na učencích,<sup>164</sup> těchto „neřádných opileckých kumpánech, kteří kážou pro své břicho a nehledají slávu Boží, a tak látají dohromady písmena a rýmují si Písmo podle vlastní hlavy“.<sup>165</sup> Naproti tomu „Kristus nečiní sekty ani kacíře ani hádavce v teologii, nýbrž vede k ryzí pravdě“.<sup>166</sup>

<sup>154</sup> Srv. níže, pozn. 16.

<sup>155</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 8, ZW III, 42.

<sup>156</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 4, ZW III, 20nn. Podobně eucharistie je jen *zum Gedechtnus* (tamtéž, ZW III, 23).

<sup>157</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 92. Jak Weigel jadrně líčí tamtéž, ZW III, 112: *die Biblia selber nicht kan vnzerrißen bleiben von solchen vntüchtigen Köpfen / dieweil sie allein in dem todten Buchstaben liegen / vnd wühlen in der Schrift mit den Pharisaeern ... wie die Sam im Rübenacker*.

<sup>158</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 94: *auf daß Adam in vns sterbe / vnd Christus in vns auffstebe vnd lebe*. – K Adamovi v každém člověku srv. TD, zvl. kap. 3; 13; 14 a 51; srv. 1K 15,22: „Jako v Adamovi všichni umírají, tak v Kristu všichni dojdou života.“ Formulace, že Adam v nás musí „zemřít“, ba je třeba jej zabít, je ovšem Weigelova.

<sup>159</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7 a 8, PW III, 27nn a 30.

<sup>160</sup> *Faidros* 274e – 275a, překl. F. Novotný.

<sup>161</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 8, PW III, 30n.

<sup>162</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 9, PW III, 35. – Stojí za zmínku, že výrazu „*Memorial*“ používá ve stejném smyslu už Paracelsus (srv. např. *Archidoxis Theophrastiae*, ed. Huser, VI, 3 a 44) či po Weigelovi Böhme (srv. např. *Epistola* 1,3; 10,2; 34,10) nebo třeba rosenkruciánský manifest *Fama Fraternitatis* (*Fama Fraternitatis*, 1614, s. 102 a 112).

<sup>163</sup> Srv. k tomu Franckův známý příměr *gelerten-verkerten* (S. Franck, *Kronbüchlein*, 3. *Baum des Wissens*, 207, 18nn) a jeho *Paradoxa* 220–226 (srv. *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 10, PW III, 42, pozn. 3).

<sup>164</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 10, PW III, 42.

<sup>165</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 115; srv. Lutherův výraz *gedichter Wahn*, jež Weigel cituje in: *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 49.

<sup>166</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 114.

Tento Weigelův základní princip je zatím *výslovně* aplikován jen na Písmo svaté a na teologické otázky.<sup>167</sup> Později se s ním setkáme ve výkladech *přírodně filosofických*, nicméně není náhodou, že jeho kolébkou je právě *teologie*. Weigel zde s poukazem k výkladům úvodních pasáží Genese, které pro něj budou nesmírně důležité, říká, že celé Písmo má jen dvojí cíl: *upomenout (ermahnen)* nás zaprvé na to, čím je člověk od přirozenosti, a za druhé, čím je z milosti.<sup>168</sup> První kapitoly Genese podle Weigela obsahují vlastně celý Zákon, Proroky i Krista jako „jádro všech spisů“,<sup>169</sup> nebo jak říká už v *Úvodu k Theologia Deutsch*, „stručný souhrn ... všeho přirozeného i nadpřirozeného poznání či moudrosti“.<sup>170</sup> Weigela tu zajímá zvláště motiv *stvoření člověka jako obrazu Božího*, tolik důležitý pro Eckharta i Taulera, neboť tento „věčný obraz, rozumná duše, pravý nesmrtelný člověk ... vyšel z Božích úst“ a není stvořen z hlíny.<sup>171</sup> Dvojice *Erden Kloß – ewige bildnis* strukturuje nadále, v souladu s Paracelsem, veškeré Weigelovy úvahy o člověku.

S motivem vztahu vnitřku a vnějšku souvisí také do budoucna významné *gnoseologické* poznámky v *Úvodu k Theologia Deutsch*. Přirozené poznání, tvrdí Weigel, „přichází zvenčí“, kdežto poznání Boha, „které mě má učinit blaženým, musí plynout zevnitř“ a jeho působcem musí být Bůh.<sup>172</sup> Weigel upozorňuje, že *Theologia Deutsch* je třeba chápat stejným způsobem, jako je nutno rozumět Bibli, této sedmi pečeti uzavřené knize:<sup>173</sup> totiž přistupovat k ní s otevřeným srdcem a s „čistým a ryzím okem“.<sup>174</sup> „Falešní teologové“ čtou Písmo, v pozdější Weigelově terminologii, nikoli „okem myslí“, nýbrž „okem rozumu“, a nechápou, že celé Písmo je jen „*Memorial*“ a znamená vnitřního ducha. – Právě motiv oka hraje ústřední roli ve Weigelově *gnoseologii*, jež se prvně v rozpracované podobě objevuje ve spise *Gnothi seauton* I, sepsaném v témže roce jako *Úvod k Theologia Deutsch*.<sup>175</sup>

## 6. Svobodná vůle a zlo

Spolu s Eckhartem, Taulerem i *Theologia Deutsch* je Weigel přesvědčen, že lidská vůle je zcela svobodná a nemůže být ničím nucena: Bůh jí nechává naprostou svobodu. Tato svoboda se ovšem *skutečně* naplňuje teprve tehdy, koná-li člověk to, co chce vůle Boží.<sup>176</sup> Člověk je v novoplatónském duchu, respektive v duchu *Theologia Deutsch* a snad i s odkazem k Franckovi<sup>177</sup>, považován za složeninu jednak bytí a života, jež má od Boha, který je *aller Wesenden Wesen*,<sup>178</sup> jednak „nicoty čili zla“, jež má sama od sebe, jelikož před svým stvořením byla ničím.<sup>179</sup> „Každé

<sup>167</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 27n: *Also gar machet nichts eüßerliches seelig, es muß der Heylige Geist im innern grunde wircken, den wahren glauben*; srv. tamtéž, kap. 10, PW III, 41: *Gesez ... Ceremonien ... leiten vnd führen zu Christo...*, a aj.

<sup>168</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 25.

<sup>169</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 15.

<sup>170</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 94: *die ersten drey Capittel deß buchs der Schöpfung / welche wol ein kurtzer Begriff seind vnd bleiben aller natürliche vnd vbernatürlichen Erkenntnuß oder Weißheit*.

<sup>171</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 6, PW III, 20. Jak důležité je pro Weigela toto učení o „obrazu Božím“ v člověku vyplývá z jeho poznámky v „Úvodu k *Theologia Deutsch*“ (ZW III, 107), kde vybízí k jeho přenesení z akademického prostředí na kazatelny.

<sup>172</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 119nn. – Srv. *De vita beata*, Halle 1609, kap. 23, s. 163.

<sup>173</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 91; srv. Zj 3,7; 5,1; srv. též Franckovu knihu *Das verbutschierte mit sieben Siegeln verschlossene Buch*, [Ulm] 1539.

<sup>174</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 91: *reines lauterer Auge ... ein geschicktes Hertz...*

<sup>175</sup> Srv. ale též *De vita beata*, Halle 1609, s. 3: *Oculo carnis seu Sensuali intuetur mundum. Oculo rationali inspicit seipsam: Oculo Mentis contemplatur Deum...*

<sup>176</sup> *Zwei nützliche Tractate*, kap. 6, ZW III, 82; srv. např. TD, kap. 10; srv. Eckhart, „Baseler Taulerdruck“, s. 263 ra; *Predigt 74*, ed. Pfeiffer, s. 232,22nn.

<sup>177</sup> Srv. *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 111 a zde též pozn. d, kde Zeller v podobném kontextu odkazuje na zmiňovaný Franckův spis *Vom Baum des Lebens*, s. 3n: *Der Mensch war gleich wol gut gemacht / doch nicht auß Gott / sonder auß nicht / Darumb neiget er sich allzeit immer zuwider ab / zu seinem nicht vnd eytelkeit. Welches Nicht / ich die Sunde / Teuffel / Todt / vnd Hell / mit den alten Vättern / fürnemlich mit Taulero / nenne*.

<sup>178</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 109; srv. tamtéž, ZW III, 117: *aller Wesen Wesen vnd aller Lebendigen Leben*; srv. TD, kap. 34, s. 65.

<sup>179</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 99. Srv. *Von dem Gesetz und Willen Gottes*, kap. 1, PW III, 4: *Für der erschaffung war Creatur nichts vnd das ist ihr eighenthumb...*

stvoření,“ říká Weigel s poukazem k Eckhartovi a Taulerovi<sup>180</sup> a v jakési předtuše toho, co se později stane centrálním problémem a východiskem pro Jacoba Böhma, „má tedy v sobě dobro i zlo.“<sup>181</sup>

Právě to je základem jeho „svobodné vůle“. Proto se stvoření může a chce obracet k tomu, co má ze sebe, tak jako to činí Bůh, a má tak v sobě ono neblahé „přirozené zaměření k sobě samému“ (*natürliche Wiederbiegung zu sich selber*), které jej nicméně, na rozdíl od pojetí Lutherova, nezabavuje zcela svobody.<sup>182</sup> Jako bychom v následujících slovech zaslechli něco z Pikovy slavné *Oratio*: „anděl a člověk byl stvořen dokonale podle obrazu a podobenství Boha<sup>183</sup> a má vše vlastnit zároveň s Bohem, je postaven doprostřed a je mu dána moc odevzdat se Bohu Stvořiteli, nebo se obrátit k sobě samému“.<sup>184</sup> Člověku je dána naprosto svobodná vůle, v tom Weigel souhlasí s *Theologia Deutsch*. Na rozdíl od jejího autora však nerozehrává ono pozoruhodné myšlenkové drama, v němž „Frankfurt’an“ řeší důvod existence zapovězeného stromu v rajské zahradě, nýbrž prostě konstatuje, že tuto svobodu musel Bůh člověku dát, měl-li být člověk dokonalým a úplným „obrazem Božím“.<sup>185</sup> Onen „zapovězený strom, z něhož jíme smrt a zatracení“,<sup>186</sup> tak je nakonec tajemství: jeho povaha je známá, avšak *proč* vůbec je, zůstává – tak jako pro Luthera<sup>187</sup> – záhadou; i na tuto, a především na tuto otázku se bude o půl století později snažit odpovědět Jacob Böhme.<sup>188</sup> Weigel tuto odpověď nehledá: zlo je prostě „nic“.<sup>189</sup>

### 7. Hermeneutické „pravidlo“

Zmínili jsem se o „bytostném obrácení“, které má být jak cílem, k němuž Bible vybízí, tak ovšem podle Weigela i předpokladem pravého porozumění Bibli. Weigel se z tohoto hermeneutického kruhu zachraňuje formulováním fundamentálního „pravidla“ (*Regel*), podle něž se má řídit „prostý začínající člověk“.<sup>190</sup>

Pravidlo, které Weigel stanoví, zní: „Každé bytí (Wesen) má od přirozenosti náklonnost k sobě samému a tím, že se miluje, těší se ze sebe samého a hledá samo sebe, nachází sebe sama, čili jinými slovy: Každé bytí přirozeně touží po tom, z čeho vzešlo, miluje to, hledá a nalézá.“<sup>191</sup>

<sup>180</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 109: *Es sagt Taulerus auß dem Eccardo, was da gemacht ist / das ist nicht wahres Wesen / sondern wie ein Bildnus oder Schatten oder Zufal / vnd also redet auch Theologia am ersten Capitel, das Gott allein wahres Wesen sey...*; srv. tamtéž, ZW III, 118. – Srv. též Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 328, pozn. 50.

<sup>181</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 99; srv. tamtéž, ZW III, 108: *ein jede Creatur hatt nohtwendig zwey Ding in ihr / das Gute vnd das Böse / das Gute von Gott als Wesen / Leben / Liecht / Geist / etc. . Das Böse von ihr selber / das ihr eygen Nichts*; srv. dále *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 16.

<sup>182</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 109; srv. *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 16. – K Lutherovu pojmu *homo incurvatus* srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 80 a 235.

<sup>183</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 105: *Adam ist eine vollkommene Bildnuß Gottes / vnd hat so viel als ein Engel / ja es ist kein Vnterscheid zwischen Engel vnd Menschen / als der Leib vnd das zukünftige Vrtheil*.

<sup>184</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 101: *Engel vnd Mensch ist vollkommen gemacht nach Gottes Bildnus vnd Gleichnus / vnd sol alles mit Got zugleich besitzen / er wird gesetzt in die Mitte / vnd ihm wird die Gewalt gelassen / sich Gott dem Schöpffer zu lassen oder auff sich selber zu biegen*; srv. *Vom Gesetz und Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 15. – Srv. TD, kap. 51: „Člověk zde v čase se nachází mezi nebesy a peklem a může se obrátit, k čemu chce. Čím více vlastnění, tím více pekla a neblahého trápení, a čím méně vlastní vůle, tím méně pekla a tím blíže království nebeskému.“

<sup>185</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 101.

<sup>186</sup> Tamtéž.

<sup>187</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 94.

<sup>188</sup> Srv. k tomu mou úvodní studii „Svět Jacoba Böhma“, in: Jakob Böhme, *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*, Praha 2003.

<sup>189</sup> Srv. *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 16: *Creatur ist fur sich selbst nichts vnd das heißet böse...*; srv. též *De vita beata*, Halle 1609, s. 131: *malum enim nihil est...*

<sup>190</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 94n.

<sup>191</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 95: *Ein jedes Wesen ist von Natur geneigt auff sich selber / vnd indem es sich selber liebet ( belüstiget / suchet / so findet es sich selber / oder mit anderen Worten: Ein jedes Wesen begehret natürlicher Weiß zu dem / dauon es kommen ist / liebet / suchet vnd findet dasselbige. – Zeller toto pravidlo považuje za zřejmě první projev Weigelova zájmu o otázky teorie poznání („Nachwort“, ZW III, 144), viděli jsme však, že jakési ozvuky budoucích teorií se objevují už ve *Dvou traktátech*.*

Weigel se dovolává první kapitoly *Theologia Deutsch*, která je podle něj jejím jádrem<sup>192</sup> a z níž i on sám činí středobod svého *Úvodu k Theologia Deutsch*. Podle ní je dvojí *Wesen*: věčné a dokonalé pravé Dobro a nedokonalé a částečné dobro, čili stvoření.<sup>193</sup> V následujícím textu se tak Weigel snaží stanovené pravidlo prověřit a prokázat na obou *Wesen*, božském a stvořeném. Dospívá k tomu, že dané pravidlo platí jen pro Boha, nikoli pro stvořenou bytost, která se je snaží naplnit tím, že miluje sebe samu, avšak tím právě pravidlo porušuje, neboť má milovat Boha, od něhož má své *Wesen*; musí se proto proměnit, aby pravidlu dostála: musí se odvrátit od sebe k Bohu.

Podle Weigela může toto „pravidlo“ objevit každý. Je tomu tak proto, že je nalézáno prostřednictvím „světla přírody“ (*Liecht der Natur*), tedy – ve Weigelově pojetí – přirozeným rozumem.<sup>194</sup> Právě tato *racionální, univerzálně nablédnutelná metoda* je oním pokladem, „zlatou rukověť“, již Weigel podává světu a jejíž nalezení sám považuje za podstatný obrat ve svém hledání – jakkoli to, k čemu sama metoda vede, leží v oblasti mimo-racionální.<sup>195</sup>

#### 8. Další vlivy: Paracelsus, Boëthius, Kusánský

„Světlo přírody“ je jeden z hlavních Paracelsových pojmů,<sup>196</sup> jenž patrně vzbudil zvláštní Weigelovu pozornost někdy v době, kdy pracoval na *Úvodu*. Nasvědčuje tomu hojnost paracelsovských termínů v traktátu *Gnotbi seanton* z téže doby. Krom toho k Paracelsovi poukazuje například také myšlenka, že „člověk je celé stvoření“, tj. mikrokosmos<sup>197</sup> – jakkoli je na druhé straně „stvořen z Boha a ničeho“.<sup>198</sup> Podobně jako Paracelsus chápe Weigel pozitivní význam „světla přírody“ i pro oblast teologie a tento moment časem ještě více zdůrazní. Uvědomuje si přitom zjevně nevšednost takového postoje, když se dopředu ohrazuje proti „hnidopišským teologům“ (*buchstabischen Theologen*), kteří by chtěli význam „světla přírody“ pro „tajemství Písma“ zpochybňovat; naopak „prostým“ věřícím takové „přirozené cvičení“ – „regule“ je nejen teorií, ale i praktickým nástrojem!<sup>199</sup> – slouží k utříbení a očistě rozumu a jeho zaměření k božským věcem,<sup>200</sup> i když se snad mohou „vznešení teologové“ domnívat, že takové subtilnosti se pro prostého člověka nehodí.<sup>201</sup> Spolu s Paracelsem Weigel vysvětluje: vše je z Boha a nic se neděje bez Boha, proto i světlo přírody dává poznat dvojí „bytí“ (*Wesen*), totiž Boha Stvořitele i jeho stvoření.<sup>202</sup> Poněkud v rozporu s tím pak Weigel o pár stránek dál dvakrát opakuje varování *Theologia Deutsch* – má jít koneckonců o výklad tohoto textu! –, že „světlo přírody je subtilním sváděním“; ambivalentní povahu poznání si však uvědomuje i v jiných textech.<sup>203</sup> Jinde zase „světlo přírody“ vysoko vyzdvihuje za to, že díky němu je člověk pozvedán

<sup>192</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 117.

<sup>193</sup> TD, kap. 1.

<sup>194</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 94n.

<sup>195</sup> Srv. Weigelovo líčení in: *Der güldene Griff*, PW VIII, 89n; výklad k témuž místu viz níže, s. 170. – Je proto nepřesné, tvrdí-li W. Nigg, že do Weigelova „tajemství nelze racionálně proniknout“ (*Heimliche Weisheit*, s. 99). Nigg si je vědom, že na zážitku, jež Weigel zmiňuje na citovaném místě, stojí všechny jeho výroky (tamtéž, s. 104), nicméně chápe to pouze jako poukaz k tomu, že pravé poznání znamená osvětlení, a přehlíží zcela metodu, která se zde ustavuje.

<sup>196</sup> Tento výraz zná ovšem i Luther, viz níže, pozn. 203.

<sup>197</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 106: *der Mensch ist die gantze Creatur*; srv. *Gnotbi seanton* II, „Beschluß an den Leser“, PW III, 143: *durch rechte Erkenntnuß des microcosmi eröffnet werde die Wahrheit...*

<sup>198</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 99.

<sup>199</sup> Srv. *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 113, kde Weigel doporučuje rozjímat při vnitřní modlitbě nad touto „regulí“.

<sup>200</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 96n.

<sup>201</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 113.

<sup>202</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 97. – Srv. např. Paracelsovu předmluvu k *Astronomia magna*, SW XII, 3n.

<sup>203</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 102; srv. TD, kap. 38, s. 71nn a výše Tauler. – Tato myšlenka se v zásadě objevuje i v traktátu *Vom Gesetz oder Willen Gottes* (kap. 6, PW III, 21) a *Gnotbi seanton* II (kap. 12, PW III, 136), kde Weigel chápe touhu po sebepoznání negativně a spojuje ji s hříšným pádem; vysvětluje však, že jde o to, jak je toto sebepoznání vedeno: zda hodlá falešně konstituovat člověka jako bytost absolutní, nebo jej správně pojímá jako bytost relativní, na Bohu závislou; proto také tisk *Gnotbi seanton* I („Eingang“ [tisk], PW III, 152) hned zkraje poznamenává, že tímž poznáním sebe sama, jímž padl, je Adam také přiváděn zpět k Bohu. Pro



nad smysly a při pohledu na krásné stvoření jaksi veden k jeho podivuhodnému Stvořiteli a příčině, ačkoli připouští, že toto světlo nevede ke znovuzrození, na rozdíl od „světla víry či milosti“, v němž „spočívá dokonalá blaženost“ a které následuje po něm.

Právě v tomto kontextu Weigel prohlašuje, že přirozené poznání přichází zvenčí, kdežto poznání Boha musí plynout zevnitř. Tato souvislost nemusí být až tak překvapivá, zjistíme-li, že Weigel zde má zároveň sám před svým vnitřním zrakem Boëthiovu *Consolatio*. Ta je pro jeho gnoseologii ve více směrech nepostradatelná a v téže době se mu stala inspirací pro jeho *Libellus de vita beata*.<sup>204</sup>

Ve svém vydání *Úvodu* si W. Zeller všímá souvislosti několika Weigelových latinských citací s Boëthiovým dílem.<sup>205</sup> Jeho postřehy však můžeme ještě doplnit. Říká-li totiž Weigel bezprostředně po chvále přirozeného rozumu, že lidé, kteří jej neužívají a žijí jen podle svých smyslů, se podobají nerozumným zvířatům, ba „svévolně se uvrhují pod zvířata“ a „zapomínají na svou důstojnost, k níž je ustavil Bůh“,<sup>206</sup> je to zde poukaz ke slovům Boëthiovy Filosofie, podle níž se „lidská přirozenost ... ponižuje ... pod zvířata, jakmile se přestala znáti“ a když člověk opouští dobro, „nešlechtnost ... jej sráží hluboko pod lidskou důstojnost“ a „vyvrhla [jej] ze stavu lidství“.<sup>207</sup> S čím se člověk srovnává na jednotlivých úrovních poznání, ukazuje pak Boëthius na jiném místě,<sup>208</sup> které bylo pro Weigelovu teorii poznání velmi inspirativní. První citace je zase jedním z míst, na nichž Boëthius poukazuje na význam „poznání sebe sama“, a její kontext v *Útěše* dává na srozuměnou, že toto *přirozené* poznání (neboť jen jeho se celá rozprava Boëthia s Filosofíí týká) pozvedá člověka nad přirozenost, respektive naplňuje její Bohem jí daný úděl. To si sice Weigel už nemyslí – *dennoch macht solche Erkenntnuß nicht selig* –, nebo se alespoň takové představě ustavičně brání svými poukazy na roli milosti a víry, ale přesto je patrné, zač latinskému novoplatonikovi vděčí. Přestože Weigel na tomto místě neodkazuje přímo k těm místům, jež jsou tak důležitá pro jeho teorii poznání, přinejmenším z uvedeného vyplývá, že už při psaní *Úvodu* mu soustavně tanuly na mysli oblíbené pasáže z Boëthia, a to i ve chvíli, kdy formuluje jakousi rudimentární „protoverzi“ své teorie poznání.

Nakonec se zmíňme ještě o jedné inspiraci. Bůh je pro Weigela tradičně *Wesen aller Wesen*. Tuto dionysiovskou formulaci v závěru svého *Úvodu*, kde už výslovně pojednává o první kapitole *Theologia Deutsch*, se snaží upřesnit, aby předešel jejím možným panteistickým interpretacím. Slouží mu k tomu koncepce (nejmenovaného zde) Mikuláše Kusánského, z jehož díla si Weigel vlastně vybírá jen ji: *Gott ist aller Wesen Wesen / vnd aller Lebendigen Leben complicatiue, vnd ist doch Gott nicht Creatur / sc. explicatiue* – tak jako ořech je *implicite* vším tím, čím jsou *explicite* kořeny, kmen, větve,

---

Luthera, na nějž se Weigel v té věci inde odvolává, je „světlo rozumu“ překážkou víry (srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben* kap. 10, ZW V, 76; Luther, káz. na J 1,1–14, WA 10, 1, 1, s. 218: *Darumb mus die vernunft mit yhren liebche gefangen und gebendt werden*; srv. tamtéž, kap. 6, ZW V, 44n: *das natürliche Liecht, die Vernunft*, s odkazem k Lutherovi, káz. na Gal 4,1–7, WA 10, 1, 1, s. 325nn), resp. „přirozený rozum“ je „temnotou“, jako zase „Kristus“ či *Glaube Christi* je „světlem“ (tamtéž, kap. 6, ZW V, 48; Luther, káz. na Iz 60,1–6, WA 10, 1, 1, s. 536). – Srv. však k pojetí rozumu u Luthera výše, kap. III, pozn. 35.

<sup>204</sup> Srv. Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 107; týž, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 13.

<sup>205</sup> *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 3, ZW III, 70 s odkazem k Boëthiově *Consolatio* II, 5, 29 (*humanae quippe naturae ista condicio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desierit*; česky: s. 65), spíše k 4, 3, 16 (*sed cum ultra homines quemque prouebere sola probitas possit, necesse est ut quod ab humana condicione deiecit infra homines merito detrudat improbitas*; česky: s. 149n), jak poukazuje Zeller; k oběma místům, jakož i místu následujícímu, se však váže Zellerem neidentifikovaný odkaz, o němž mluvíme dále. Druhý implicitní poukaz k Boëthiovi viz in: *Zwei nützliche Tractate* II, kap. 4, ZW III, 76: *defectus enim a vero esse redigit creaturam in nihilum*, s odkazem ke *Cons.* 4, 3, 15 (*hoc igitur modo quicquid a bono deficit esse desistit. quo fit ut mali desinant esse quod fuerant*; česky: s. 149).

<sup>206</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 120: *die da allein nach ihren fünf Sinnen wandeln ... den vnuernünftigen Thieren zu vergleichen / sie werfen sich muht willig vnter das Vieh / vergessen ihrer Würdigkeit / zu welcher sie von Gott verordnet sind...*

<sup>207</sup> Viz výše, pozn. 205. – Sám Weigel klade v textu tuto myšlenku do vztahu s apoštolem Pavlem (*wie Paulus sagt*), což Zeller v poznámce považuje za pomýlené a odkazuje „spíš“ na 2 Petr 2,12 (ZW III, 120, pozn. I).

<sup>208</sup> Boëthius, *Cons.*, 5, 4, 27nn; (česky: s. 198); 5, 5, 3nn (česky: s. 202n). Právě mezi těmito dvěma místy se ovšem nachází i jedna z Boëthiových formulací důležitých pro Weigelovu teorii poznání!

listy a tisíce dalších žaludů.<sup>209</sup> S tímto pojetím se v nepříliš bohatých obměnách setkáváme v podstatě v celém Weigelově díle.

## ***Gnothi seauton II***

Dalším z raných textů zschopauského faráře, jimiž se budeme podrobněji zabývat, a zároveň textem nejdůležitějším, poněvadž nejkomplexnějším, je *Gnothi seauton* (1571). Že šlo o dílo už ve své době ceněné, o tom svědčí i skutečnost, že záhy poté, co začala Weigelova díla vycházet tiskem, objevily se roku 1618 také jeho pseudepigrafní druhý a třetí díl pod názvem *Astrologia theologizata* a *Das neue Gnothi seauton*.<sup>210</sup>

Jde o první z Weigelových traktátů, v němž se *přírodně filosofická témata* vynořují nejen jakoby mimochodem, ale zcela *programově*, tvoříce tak podstatný doplněk k motivům přejatým z „německé mystiky“.<sup>211</sup> Setkáváme se tu hlavně s jasným vlivem Paracelsových antropologicky a gnoseologicky orientovaných výkladů, s nimiž se Weigel patrně seznámil zejména prostřednictvím Theophrastova monumentálního pozdního díla *Astronomia magna* (1537/8), které prvně vyšlo tiskem v roce 1571, tedy právě v roce, kdy vznikalo *Gnothi seauton*.<sup>212</sup> Weigel zde formuluje svou teorii poznání,<sup>213</sup> která se bude propříště jako červená nit vinout celým jeho dílem a podle níž všechno přirozené poznání vychází ze samotného subjektu („oka“) a nikoli z jeho předmětu. Upozornili jsme už ale několikrát, že tuto základní premisu ve více či méně jasných náznacích nacházíme už v předchozích dílech, byť jen *in margine* a navíc v jednoznačně nábožensko-teologických souvislostech.

Spis *Gnothi seauton* je rozdělen do dvou knih. První z nich se věnuje přirozené konstituci člověka, druhá jej traktuje „nadpřirozeně“ (*vber Natirlich*), podle „světla milosti“ (*licht der gnaden*).<sup>214</sup> Zaměříme se nejprve na dědictví pozdně středověké německé mystiky, jehož výrazný otisk nalézáme v druhé knize.<sup>215</sup> Ve vydání z roku 1615 a 1618 bylo do druhé knihy převzato pět kapitol, tedy celá polovina předchozího textu *Von dem gesetze oder willen Gottes*. Podíváme se proto jen na kapitoly zbývající, tak jak je nacházíme jednak v dochované rukopisné verzi, jednak v tiscích.<sup>216</sup> Jak ukazuje kritické vydání Weigelova díla, priorita náleží jednoznačně rukopisné tradici, z níž proto budeme dále vycházet. I publikovaná verze, která oproti rukopisné obsahuje celou řadu zásahů a doplnění nepocházejících zřejmě z Weigelova pera, stojí však za povšimnutí

---

<sup>209</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 118; srv. též příklad in: *Gnothi seauton* I, kap. 4, PW III, 61, aj. – Jde nejspíš o odkaz ke spisu *De visione Dei*, kap. 7. Jako Kusánova dědice jmenuje Weigela, po boku Brunové, mj. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Halle 1937.

<sup>210</sup> Vydavatel Weigelových spisů Horst Pfefferl dospěl původně (v r. 1991) k přesvědčení, že *Gnothi seauton* není vlastní Weigelův text (srv. Pfefferl, *Überlieferung*, Teil I, kap. B, s. 75), nakonec však svůj názor revidoval a dílo ve své edici zařadil mezi autentické spisy (PW III z r. 1996); zmiňovaný „druhý“ a „třetí“ díl jsou ovšem zřejmá pseudepigrapha („Vorwort“, PW III, XIXn).

<sup>211</sup> Srv. A. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 74: „Weigel's first major attempt at an original theoretical synthesis, his *Gnothi seauton*“. – Srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 334: „Die größartigste Leistung Weigels aus seiner mystischen frühzeit bildet seine naturphilosophische Schrift *Gnothi seauton*.“

<sup>212</sup> PW III, XXIX.

<sup>213</sup> Zeller, „Der ferne Weg des Geistes“, s. 93; dle PW III, XXVIII.

<sup>214</sup> Srv. *Gnothi seauton* I, „Vorrede“; *Gnothi seauton* II, kap. 1; PW III, 50 a 95.

<sup>215</sup> H. Pfefferl upozorňuje na převzetí téměř celého Eckhartova kázání a řadu poukazů k Taulerovi (mj. rozsáhlejší využití dvou kázání basilejského vydání) a *Theologia Deutsch* („Vorwort“, PW III, XXIX).

<sup>216</sup> V kritickém vydání je editována zvláště kratší rukopisná verze *Gnothi seauton* a zvláště kapitoly, o něž byla doplněna verze vydaná tiskem. Krom kapitol převzatých z textu *Vom Gesetze oder Willen Gottes* (kap. II, PW III, 6–10), jejichž autorem je Weigel sám, je pisatelem nově připojených textů pravděpodobně jeho jáhen Benedikt Biederman, s nímž zschopauský farář na svých dílech úzce spolupracoval, či snad též jeho dočasný kantor Christoph Weickhart. (Srv. PW III, XXIV–XXVII; srv. k tomu Lieb, *Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte*, s. 122.)

přínejmenším proto, že v rámci duchovních dějin měla pochopitelně právě ona svůj nesporný vliv.<sup>217</sup>

### 1. „Zbožštění“ jako následování Krista

*Gnothi seauton* II přináší řadu témat, která jsme našli v předchozích textech.

Weigel trvá na tom, že „věřící znovuzrozený člověk ... poznává tak, jak Bůh sám chce všecko vědět, konat a působit skrze člověka“,<sup>218</sup> neboli poznává v něm a skrze něj Bůh – jak vědí už Eckhart, Tauler, *Theologia Deutsch* i Paracelsus. Zde je ovšem celý koncept ještě úže spjat s *imitatio Christi*, vírou a milostí a uvedená formulace je tu vlastně výjimečná.

Weigel varuje, že všichni přirození lidé touží být nejprve *Gottformig*, dříve než se stanou *Christiformig*, což ale není možné, neboť „kdo prve nebude roven Kristu, netrpí s ním a neumírá, nemůže s ním ani poté být pozvednut k slávě a blaženosti“.<sup>219</sup> V tom lze slyšet ozvuk výroku o lidech, kteří se touží zbavit obrazů dříve, než je od nich oprostí pravda, jež v rámci svých podobně nasměrovaných úvah uvádí *Theologia Deutsch* jako údajný výrok Taulerův; k Taulerovi ostatně v podobné souvislosti Weigel vzápětí odkazuje.<sup>220</sup>

Takovému pojetí odpovídá už samotný začátek druhé knihy *Gnothi seauton*, kde Weigel ohlašuje „skok“ (*Sprung*), jímž je třeba se přenést z přirozenosti do milosti, ze „starého Adama“ v Krista, neboť, jak o tom hojně psal Tauler, „z těchto dvou osob ve světě se skládá celé Písmo spolu se všemi ceremoniemi“.<sup>221</sup> Myšlenku *unio mystica* Weigel neopouští, nicméně formuluje ji jako sjednocení (*einig werden*) s Adamem či Kristem,<sup>222</sup> jako „přesazení z Adama v Krista“, v nového člověka.<sup>223</sup>

Podstatné je navíc, že jakkoli pojatá *unio* se *nechápe* jako něco *hotového* (vzpomeňme na „Sestru Katrei“ či Markétu Poretel!), nýbrž jako proces, jež v návaznosti na některé novozákonní pasáže (Gal 5,16–18.24; Řím 7,15–25) Weigel pojímá jako „neutuchající boj ve věřícím“ (*ein stetter immerwender Kampf jm glaubigen*), který je tím citelnější, čím více žije člověk z víry,<sup>224</sup> a který potrvá „až do soudného dne“.<sup>225</sup> Přirozenost není totiž zcela přemožena a utišena, boj mezi „starým Adamem“ a „Kristem“, ono „poštěkávání“ (*widerbellen*)<sup>226</sup> přirozenosti trvá, avšak člověk jej potlačuje a tlumí (*demfft*) skrze víru.<sup>227</sup> S tím souvisí i myšlenka, že člověk se nenazývá „vnitřním“ či „vnějším“ podle toho, že  *má* to či ono – neboť každý je „vnitřní duchovní člověk“ i „viditelný tělesný hmatatelný člověk“, stvořen z „hroudy“<sup>228</sup> –, nýbrž „podle té části, která v něm vládne“.<sup>229</sup>

Stojí za zmínku, že tento ustavičný boj – jež Weigel bohatě demonstrovuje celým výčtem protikladů (*Adam/Kristus; Vngeborsamb/Geborsamb; Gesez/Evangelium; der Tod/daß Löben...*)<sup>230</sup> –, rozšířený ovšem na celou přírodu, je jedním z hlavních motivů Jacoba Böhma.

<sup>217</sup> Srv. pozn. H. Pfefferla k jinému Weigelovu textu s podobným osudem: *Gnothi seauton*, „Vorwort“, PW VIII, XXXIII.

<sup>218</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 12, PW III, 135n.

<sup>219</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 11, PW III, 132.

<sup>220</sup> Weigelův odkaz míří k Tauler, „Baseler Taulerdruck“, s. 238 va; cit. dle *Gnothi seauton*, PW III, 132, pozn. 4.

<sup>221</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 1, PW III, 95 (*Sprung*) a 96: *woll versteen, wie wier in Adam alle sterben vnd wie wir in Christo miesssen wider aufferstehen vnd löben. Jnn disen zweyen Personen in der Welt ist verfassset die ganze schrifft sambt allen Ceremonien.* – Pojem „skoku“ víry najdeme už u Eckharta a v *Theologia Deutsch*.

<sup>222</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 5, PW III, 109.

<sup>223</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 8, PW III, 122.

<sup>224</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 5, PW III, 110; srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 4, ZW V, 31.

<sup>225</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 3, PW III, 103: *wie nu in Adam, also in allen Menschen, biß an Jungsten Tag, seindt zwen samen, zwen Paumb...*

<sup>226</sup> Srv. Franck, *Paradoxa*, 253–254: *das unwillig / arg fleisch pilt allzeit herwider... finden die gerechten ein vnwillen vnd widerpellen deß fleischs nd eßsers menscheng in ihnen.* (PW III, 98, pozn. 7)

<sup>227</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 2, PW III, 98; srv. tamtéž, kap. 5, PW III, 109: *gedempft ... vndergetrukbt; Vom wahren selig. Glauben* kap. 5, ZW V, 40, aj.

<sup>228</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 4, PW III, 107: *auf dem Erden kloß ... ein sichtbarer leiblicher greiflicher Mensch...*

<sup>229</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 4, PW III, 107.

<sup>230</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 1, ZW V, 14.

## 2. „Světlo přírody“ a „světlo milosti“

Za jádro mnoha sporů považuje Weigel otázku, nakolik je „přesazení z Adama v Krista“ dílem lidským a nakolik jde o dílo Boží. Podle něho je odpovědí ono „tak obtížné poznání sebe sama“;<sup>231</sup> jímž člověk – v souladu s *Theologia Deutsch*<sup>232</sup> – poznává, co je „starý Adam“ a co „Kristus“. Jinak řečeno, člověk musí poznat sám sebe jak podle „světla přírody“, tak podle „světla milosti“. To je podle Weigela jádrem Písma, všech obřadů i zákonů.<sup>233</sup> Tím je zavedeno jasné rozdělení pravomocí obou parcelsovských „světél“.

Zajímavé je, že tištěná verze *Gnothi seauton* na jednom místě vkládá jakousi apologii filosofie a vědění, kterou Weigel ve svých s určitostí pravých dílech sice realizuje *via facti*, nicméně explicitě horuje proti „učencům“ a „univerzitám“ – samozřejmě těm „falešným“. Zde však autor textu (Biedermann?), snad se zamlčeným poukazem k Paracelsovi,<sup>234</sup> poznamenává, že uvažovat tak, jak bylo výše řečeno, znamená „filosofovat v Kristu“ (*in Christo philosophieren*), a vzápětí definuje správný význam slova *philosophieren*, které by mohlo být někomu kamenem úrazu: jde jen o složeninu slov „láska“ a „moudrost“ a nikdo neměl větší lásku k moudrosti než Kristus. Netřeba se proto bát, že jde o kontaminaci Písma svatého Aristotelem.<sup>235</sup> Weigel sice uznává, že mnozí *Idioten vnd Bawern* nepotřebují k blaženosti žádné *gnothi seauton*, nicméně „chce-li někdo být mistrem a doktorem Písma, učitelem, kazatelem a průvodcem prostých lidí, měl by vědět víc než jeho posluchači a sedláci, aby se nedal oklamat“, a má se „cvíčit v obou světlech, přirozenosti i milosti“.<sup>236</sup> Nato pisatel poznamenává, že dobrému takové vědění bude jen ku prospěchu, kdežto zlému uškodí, a shrnuje to celé parafrází novozákonní myšlenky,<sup>237</sup> kterou už dříve zdůraznil Sebastian Franck<sup>238</sup> a kterou bude v mnoha obměnách opakovat a rozvíjet Jacob Böhme: *Es muß einem bösen Herten alles verkehret vnd böse seyn* – kdežto srdci dobrému je vše dobré.

## 3. Víra

Podle Weigela znovuzrozený člověk nepotřebuje Písmo ani obřady, tak jako jich neměl zapotřebí Adam (viz výše), neboť ony samy o sobě k odpuštění hříchů a blaženosti nevedou. Weigel se vyhýbá postoji „svobodného ducha“ důrazem na nutnost víry: *der glaub macht allein Seelig*.<sup>239</sup> Platí totiž, že „ať je přirozenost jak chce dobrá, nebude blažená, leda skrze milost, víru, znovuzrození“.<sup>240</sup> – Je zajímavé, že jen tištěná verze, oproti variantě rukopisné, zdůrazňuje, že „hřích není substance, nýbrž akcidents“; Adam se změnil jen co do své *Qualitet*.<sup>241</sup>

Rozdílnosti tištěné a rukopisné verze by se zdály nasvědčovat, že Biedermannovy doplňky více zdůrazňují novoplatónská (či jinde paracelsovská) řešení otázek. Pravda ovšem je, že uvedenou tezi užíval ve své kritice lutherské ortodoxie i sám Weigel. Obě tvrzení se pro něj

<sup>231</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 12, PW III, 134: *also schwer ist, sich selber erkennen*.

<sup>232</sup> Srv. TD, kap. 9, s. 20.

<sup>233</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 1, PW III, 96.

<sup>234</sup> Srv. prolog k *Astronomia magna*, SW XII, 12. Srv. k tomu Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 49nn, zvl. s. 53.

<sup>235</sup> *Gnothi seauton* II, 1, Newenstatt 1615, s. 63n.

<sup>236</sup> Tamtéž, s. 64.

<sup>237</sup> Srv. Tit 1,15: „Čistým je vše čisté. Ale poskvrněným nevěřícím nic není čisté.“

<sup>238</sup> Srv. např. Franck, *Paradoxa*, Par. 62, s. 103: „alles ist in dem Menschen, wie er ist ... Dem neuen, reinen Menschen ist alles neu und rein. ber dem alten unreinen Menschen alles, wie er ist, alt und unrein“. V daném kontextu Weigelova textu, kde se mluví o „vědění“ je však důležitější teze Par. 65 „Je gelehrter, je verkehrter“, s. 107, kterou rozvíjí obvykle Franckovi připisovaná básně „Die gelehrten – die Verkehrten“; už plný název této básně *Das Alte Sprichwort: die gelertenn, Das man si heisset die verkerten* svědčí ale o tom, že jde o obecně tradovanou myšlenku; objevuje se například i u Luthera (srv. M. Luther, *Tischreden*, WA Nr. 7030=6,345). Srv. k tomu poznámku S. Wollgasta in: *Paradoxa*, s. 107, pozn. 1; Franckovo autorství zmiňované básně zpochybňuje C. Gilly, „Über zwei Sebastian Franck zugeschriebene Reimdichtungen. Stammen ‚Die Gelehrten, die Verkehrten‘ und ‚Vom Glaubenszwang‘ tatsächlich von Franck?“, in: J.-D. Müller (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993, s. 223nn.

<sup>239</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 9, PW III, 126n.

<sup>240</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 4, PW III, 105

<sup>241</sup> *Gnothi seauton* II, PW III, s. 66.

vlastně navzájem neruší. Blaženost totiž nespočívá jen v neporušené přirozenosti, ale, jak se znovu a znovu zdůrazňuje (vzpomeňme jen na příklad víry malých dětí), je dílem milosti. To se ovšem může realizovat jen tehdy, jestliže mu člověk nechá volný průchod. Tato *Gelassenheit* je v moci člověka, jenž si, vzdor hříchu, jímž je poznamenán jen případečně, zachoval svobodnou vůli. Díky této „předběžné“ svobodné vůli se může zříci své „vlastní vůle“ či „svévole“, jen domněle svobodné, a učinit ji v očích světa zdánlivě „nesvobodnou“ tím, že ji podrobí Boží vůli; zdánlivě, poněvadž teprve tímto aktem je založena *opravdová* svoboda.<sup>242</sup>

Weigel se rovněž vrací ke své oblíbené myšlence, že Adamovy vlastnosti, konkrétně jeho sebeláska a svévole či „vlastní vůle“ (*eigener wille*), nenáleží jen historickému Adamovi, ale každému člověku, a nabádá „nenávidět sebe sama“ (*hassse sich selbst*); právě tak Kristovy vlastnosti nejsou jen v historickém Kristu, ale v každém, kdo se zrodil z Krista.<sup>243</sup> Toto *bytostné* „přesazení“ (*verpflanzet*) v Krista se děje „skrze víru“.<sup>244</sup>

#### 4. Rovnost

Sedmá kapitola *Gnothi seauton* uvádí rozsáhlou citaci *auß dem Thaulero*, ve skutečnosti ovšem z Eckharta, což Weigel také ví (...*D. Eckhart sprach...*).<sup>245</sup> V textu jde o „království nebeské v nás“ a o dokonalé sjednocení vůle lidské s vůlí Boží. Tímto aktem se může a má ustavit vpravdě svobodná vůle. Tento cíl je přitom přístupný každému, i tomu nejhrubšímu člověku.<sup>246</sup> Jak jasně ukazují obdobné úvahy v *Gnothi seauton* I, podle nichž i „blázen má v sobě nevyšinutou a nezničitelnou duši ..., proto co je v tobě, je i v bláznovi“, otevírá tu Weigel své důležité téma *bytostné* rovnosti lidí, které můžeme ovšem v rozpracované podobě najít už v díle Paracelsově, zvláště v jeho knize *De summo et aeterno bono*.<sup>247</sup>

Jakkoli důležitý je bezesporu tento motiv pro Weigela, Zellerovo vysoké hodnocení vlivu Eckharta na tomto, podle něj, velmi exponovaném místě považují za přehnané.<sup>248</sup> Myšlenku království nebeského v člověku mohl právě tak dobře najít i u Taulera či v *Theologia Deutsch*. Sám Weigel navíc ukazuje, jak *málo* specificky eckhartovského jej ve výše zmíněné citaci zaujalo, když ji lapidárně uzavírá tím, že co do skrytých „přirozených i nadpřirozených darů“ „jsme všichni stejně nadáni“ (*wir sind auch alle gleich begabet*). To dosvědčuje z Písma a odkazem na Paracelsův spis *De fundamento sapientiae*, jež výslovně doporučuje k četbě,<sup>249</sup> užívaje o něco dál příměru o Bohumincmistroví, jenž razí všechny své peníze-lidi stejně ušlechtilé.<sup>250</sup>

Tento mystický zárodek egalitarismu jsme zahlédli už ve Weigelově prvotině a bude rozvíjen i v dalších jeho dílech. Spolu s myšlenkou tolerance a pacifismu se tato myšlenka stane jednou z jeho nejdůležitějších politicky relevantních idejí.<sup>251</sup>

---

<sup>242</sup> Srv. *Zwei nützliche Tractate*, kap. 6, ZW III, 82; *Gnothi seauton* II, kap. 7, PW III, 118; *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 4, ZW V, 30: *So vns der Sohn frey machet von vns selber, so seint wir warhafftig frey*; tamtéž, kap. 8, ZW V, 62: *ihme selbst entnommen vndt Christo gelassen ... das ist die höchste Freyheit...* – Srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 180 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 163).

<sup>243</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 2, PW III, 98. Weigel mluví o Adamovi a Kristu, symbolech přirozeného a nadpřirozeného v člověku, také jako o dvou stromech v ráji: stromu života a „stromu smrti čili poznání dobrého a zlého“ (srv. Gn 2,8–9.15–17; *Gnothi seauton* II, kap. 3, PW III, 102nn).

<sup>244</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 2, PW III, 98; srv. tamtéž, kap. 4, PW III, 106: *wir werden mit Christo durch den glauben ains*.

<sup>245</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 7, PW III, 115, nadpis: *Wie das Reich Gottes Inwendig in Vnns sey, Ja vil neher den das wir vnns selber sein...*; srv. Eckhart, „Baseler Taulerdruck“, 309 va – 311 rb; Quint, DW III, Pred. 66, 119n (=Pf. 58 [186,1–187,36]).

<sup>246</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 7, PW III, 118.

<sup>247</sup> *De summo et aeterno bono*, MW I, 121: *iderman gleich vil sein, keiner mer, keiner minder ... seind im [i.e. Gotte] alle gleich lieb, gleich ist auch sein gnad ... erlösung ist alle gleich*; tamtéž, s. 123: *git hat kein ansehen gegen der person ... wie seind alle brüder...*

<sup>248</sup> Srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 335n.

<sup>249</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 7, PW III, 119; srv. Paracelsus, *Astronomia magna*, SW XIII, 298; 307.

<sup>250</sup> *Gnothi seauton* II, kap. 8, PW III, 122n.

<sup>251</sup> Srv. zvl. výklad in: *Gnothi seauton* I, kap. 6, PW III, 67: *[ein Narr] hat in Jm die vnuerruckhte vnd vnzerbrechliche Seelen ... Darumb eben was in dir ist, das ist auch Jm Narren*. – Srv. k tomu H. Pfefferl, „Religiöse Toleranz und Friedensidee bei Valentin Weigel (1533–1588)“, in: *Manuskripte. Thesen. Informationen* (hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft, Dresden) 25 (2007), s. 24–46.

## 5. Hvězdy

Za zmínku stojí konečně ještě srovnání tištěné varianty s rukopisem v jednom bodě: na rozdíl od rukopisné verze tisk dodává, že vinou Adama v nás jsme vydáni hvězdám, jsme jimi otráveni (*vergiften*) a „shůry na nás dopadají rány hvězd“.<sup>252</sup> Tato záliba v astrální tematice, převzatá ostatně opět z Paracelsa, je příznačná pro pseudo-weigeliana (přesněji pro jejich pravděpodobného autora, jímž je již zmiňovaný Benedikt Biedermann), jak vysvítá nejjasněji ze spisu *Astrologia Theologizata*, jakkoli i sám Weigel jí věnuje určitou pozornost.<sup>253</sup>

### *Vom wahren seligmachenden Glauben*

Pojednání *Vom wahren seligmachenden Glauben* z roku 1572<sup>254</sup> je Weigelovou apologií proti nařčení, že pochybuje o ryzosti Lutherova učení.<sup>255</sup> Jeden z prvních novověkých interpretů nazval tento účelový text „naředěným Weigelem s mnoha citáty z Lutherovy *Postilly* a z Bible“ a nepovažoval ho vůbec za autentické Weigelovo dílo.<sup>256</sup> Záhy se však spis dočkal většího uznání a byl pochopen naopak jako „důležitý příspěvek k představení vztahu Weigela-faráře a Weigela-mystika“.<sup>257</sup>

Záměr spisu dává tušit, že Weigelův postoj k Lutherovi bude velmi vstřícný, nicméně to jeho obsahu neubírá vůbec na zajímavosti. Weigel se totiž nemíní obhajovat tím, že by se snažil sladit své názory s ortodoxně lutherskými, ale naopak vybírá z Luthera ta místa, která reformátora představují jako dědice mystické tradice a činí z něj tak pro sebe spřízněnou duši. Nacházíme zde to, co jinde postrádáme: jasné odkazy na Luthera, na to z jeho myšlení, co bylo Weigelovi blízké a co pro něj bylo důležité. Jde v podstatě o citáty z Lutherových kázání (*Kirchenpostille*), z jeho *Malého katechismu* a z předmluvy k listu Římanům, respektive o několik vybraných míst z reformátorových děl, jimiž Weigel dokládá své už hotové názory, obsažené v předchozích dílech, prosycených „německou mystikou“. S citacemi, které zde Weigel shromáždil, se přitom potkáváme i v jiných jeho textech, avšak bez výslovného odkazu k Lutherovi.

Sám Weigel dává jasně najevo, že význam tohoto díla není jen okrajový, když je nazývá „sumou všech svých kázání“.<sup>258</sup> Je zajisté zajímavé, nakolik si je Weigel vědom toho, že mnoho jeho významných myšlenek přinejmenším má svou analogii v názorech Lutherových, pokud už jimi nejsou přímo inspirovány!<sup>259</sup>

Onen příkrý odsudek, jehož se Lutherovi dostalo ve spise *Von dem gesetzze oder willen Gottes*, kde jej Weigel nazývá Antikristem, patří tedy spíš dobovým luteránům než Lutherovi samému. Tomu nasvědčuje i zmínka v pozdním *Dialogu o křesťanství*, kde Weigel vybízí k četbě Luthera a

<sup>252</sup> *Gnothi seauton* II, 5, Newenstatt 1615, s. 77: *die streiche vom Gestirne herab auff vns kommen / vnd nit aussen vns geschehen*.

<sup>253</sup> Srv. zvl. *Gnothi seauton* I, kap. 14, PW III, 89nn.

<sup>254</sup> Jinak též *Verteidigungsschriřt*, tj. apologie. Jeden z jeho prvních novověkých interpretů nazval toto Weigelova díla „naředěným Weigelem s mnoha citáty z Lutherovy *Postilly* a z Bible“ (A. Israel, *M. Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschopau 1888, s. 146n; Israel nepovažoval tento text za autentické Weigelovo dílo; cit. dle ZW V, 85). Už brzy však bylo toto dílo rehabilitováno a pochopeno jako „důležitý příspěvek k představení vztahu Weigela-faráře a Weigela-mystika“ (G. Kawerau, *Theologische Literaturzeitung*, 13. Jg., Nr. 24, Leipzig 1888, sl. 594–598; cit. dle ZW V, 85). Weigel sám toto dílo nazývá „sumou všech svých kázání“ (ZW V, 10).

<sup>255</sup> Srv. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 87. Weeks nazývá tento Weigelův spis „sincere and compelling defense of the author's Lutheranism“ (*Valentin Weigel. Selected Spiritual Writings*, s. 17). Poznamenejme, že tento text je považován za začátek tzv. „pastorační fáze“ Weigelova díla, která je jakoby vložena mezi jeho spisy spekulativnější a jež zahrnuje především rozsahlý soubor kázání (*Handschriftliche Predigtensammlung*), který je Weigelovým nejobemnějším dílem, a již zmiňovaný traktát „O modlitbě“ (*Ein schön Gebetbüchlein*), proslavený díky Johannu Arndtovi (srv. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 93; srv. též Pfefferl, *Überlieferung*, Teil IV, kap. A, s. 55).

<sup>256</sup> A. Israel, *M. Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschopau 1888, s. 146n; srv. Zellerovu pozn. in: ZW V, 85.

<sup>257</sup> G. Kawerau, *Theologische Literaturzeitung*, 13. Jg., Nr. 24, Leipzig 1888, sl. 594–598; srv. ZW V, 85.

<sup>258</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, ZW V, 10.

<sup>259</sup> Zdá se, že i Weigelův vztah k Lutherově německé Bibli byl vřelý: v případě biblických citací u Taulera apod. Weigel, který si originální texty alespoň zčásti překládá do jazyka své doby, dává obvykle přednost verzi Lutherově před původní (srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 337 a pozn. 80).

klade rovnítko mezi své a (rané) Lutherovo učení – na rozdíl od učení „aristotelského filosofa“ Melanchthona.<sup>260</sup>

### 1. *Unio jako imitatio Christi*

Své pojetí křtu vodou opírá Weigel o Lutherův *Malý katechismus*, podle něž křest znamená, jak Weigel mnohokrát opakuje,<sup>261</sup> že v nás má být každodenní lítostí a pokáním „utopen starý Adam ... má odumřít spolu se všemi hříchy a zlými žádostmi; naopak má denně vycházet a být křišen nový člověk, jenž ve spravedlnosti a svatosti žije s Kristem novým životem“.<sup>262</sup> To přitom, jak vysvítá z pozdějších textů, míní Weigel doslova: chápe toto žití a sjednocení s Kristem *wesentlich* a *leiblich*.

Blaženost tkví podle Weigela i podle Luthera „uvnitř v nás“ a nezávisí na skutcích;<sup>263</sup> život po křtu je jen *zjevováním* toho, co už v nás předem je; „jsme už blaženi, ale teprve v naději“.<sup>264</sup> Přesto Weigel pranýřuje – zde ve volné citaci z Luthera – „přirozenost“ spolu s „přirozeným světlem, rozumem, svobodnou vůlí, přirozenými silami“;<sup>265</sup> neboť učí tomu, že k ospravedlnění je třeba skutků, jak tvrdil Aristotelés a jak se dnes tyto „ďábelské nauky“ hlásají na vysokých školách.<sup>266</sup>

### 2. *Vnitřní a vnější člověk*

Podobně upevňuje Weigel odkazem na reformátorova kázání své základní rozdělení člověka na *vnitřního*, respektive „duchovního“, a *vnějšího* čili „tělesného“, ale především posiluje svou myšlenku, že donucovat lze jen člověka vnějšího, kdežto člověk vnitřní může být jen svobodně obrácen Boží milostí.<sup>267</sup>

Tato distinkce má samozřejmě svůj novozákonní podklad, nicméně Luther ji vlivným způsobem radikalizoval zejména svým spisem *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520). Je však třeba si uvědomit, že Weigel pojem „donucování“ vidí v souvislosti se svým pojetím „zákona“ jako užitečného nástroje disciplinování vnějšího člověka.

### 3. *Víra*

Pravá víra je podle Weigela „živoucí pocit“. I v této věci ovšem Weigel odkazuje na wittenberského reformátora, když říká: „Pravá víra je živoucí činná věc ve vnitřním základu srdce, to jest v jádru člověka. Neboť srdce či vnitřní člověk je centrum člověka, v němž skrze víru

---

<sup>260</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 2, WW 500: *in den Büchern Luthers suchet besser! Da findet ihr eben solche Reden, wie jetzt von mir geböret, sonderlich in seinen ersten Schriften*. – Podle B. Gorceixe je charakter Weigelova myšlení v základě lutherský (*La mystique de Valentin Weigel*, s. 447; ke vztahu Weigela k Lutherovi srv. podrobněji Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 225nn). – Pokud jde o Melanchthona, je vzláště vzhledem k Weigelovu zájmu o interpretaci Genese možné, že jeho výtky míří konkrétně proti spisu *Initia doctrinae physicae*, kde aristotelské postupy hrají vskutku významnou roli (viz níže kap. věnovanou komentářům ke Genesi).

<sup>261</sup> Srv. např. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 4, ZW V, 27 a 32; tamtéž, kap. 8, ZW V, 61; ZW V, 83 (Beschluß an den Leser).

<sup>262</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 2, ZW V, 18: *es bedeutet, daß der alte Adam in vns durch tägliche Rewe vnd Buße sol erseuffet werden vnd sterben mit allen Sünden vnd bösen Lüsten, vnd täglich wiederumb heraußkommen vnd aufferstehen ein newer Mensch, der in Gerechtigkeit vnd Heiligkeit mit Christo in einem neuen Leben wandle*; srv. Martin Luther, *Kleiner Katechismus*, 4. Hauptstück, Zum vierten (*Bekennnisschriften*, s. 516, 30nn).

<sup>263</sup> Ke „skutkům“ srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 41, s odkazem k Lutherovu kázání na Mk 16,14–20, WA 12, s. 555nn.

<sup>264</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 5, ZW V, 35n; Luther, káz. na Tit 3,4–8, WA 10, 1, 1, s. 108, 16nn.

<sup>265</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 48: *die Finsterniß ist ... Vnglaube vnd natürliche Vernunft*, s odkazem k Lutherovi, káz. na Iz 60,1–6, WA 10, 1, 1, s. 536.

<sup>266</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 45; srv. Luther, káz. na Gal 4,1–7, WA 10, 1, 1, s. 325nn.

<sup>267</sup> Luther, káz. na Mt 21,1–9, WA 10, I, 2, s. 51, 30nn; *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 3, ZW V, 24: *den innerlichen [Menschen] kan niemandt zwingen noch lockben, daß er es freywillig auß lautter Lust vmbsonst thue, was er thun sol, ohne allein Gottes Genade muß das Herze wandeln vnd freywillig machen. ze wandeln vnd freywillig machen*.

přebývá Kristus“.<sup>268</sup> Pravá víra nemá zůstat vně čili, jak říká Luther, vznášet se „jak pěna na pívě“, není to nic „vybájeného“ (*gedichter Wahn*); „víra je živoucí, bytostná věc, činí člověka zcela novým, mění jeho mysl a zcela a naprosto ho obrací. Vchází do základu a tam nastává obnovení celého člověka.“<sup>269</sup>

Weigel se přitom rozhodně dovolává Lutherova principu *sola fide*.<sup>270</sup> V závěrečné kapitole znovu předkládá celou sumu Lutherových výroků o *mystické* povaze víry, s nimiž může jen souhlasit: víra má být „slepá“,<sup>271</sup> to jest nemá chtít nic vědět, jen věřit holému Slovu; věřící má „zavřít oči“,<sup>272</sup> „víra je božské dílo v nás, které nás proměňuje a rodí znovu z Boha ... a zabíjí starého Adama, činí nás zcela jinými lidmi ... a přináší s sebou Ducha svatého ... víra je živoucí, tvořivá, činná, mocná věc ... živoucí, uvážené spoléhání na Boží milost“.<sup>273</sup>

### *Shrnutí raných spisů*

Na podkladě raných textů, které jsme podrobněji zkoumali, bychom mohli Weigelovo dílo charakterizovat jako reformační přetavení „německé mystiky“. Jeho raná recepce „německé mystiky“ má v zásadě trvalou podobu a jeho pojetí se nebude dál nijak *podstatně* vyvíjet; budou se však posouvat *důrazy* na různé prvky kladené.

Jestliže lze ve Weigelově díle rozpoznat recepci širokého spektra eckhartovsko-taulerovské terminologie a koncepcí, je zároveň neméně zřejmý posun, k němuž tu došlo. Weigel, ostatně nejinak než druzí v jeho době, tyto motivy už nechápe v jejich původních souvislostech, nevidí v nich filosofické a teologické koncepty vzniklé v rámci scholastické diskuse či v reakci na ni.<sup>274</sup> Recepce Eckharta je spíš *formální* než obsahová. Krom toho Eckhartův vliv počínaje spisem *Gnothi seauton* slábne a poslední odkaz na Eckharta nacházíme v textu *Vom Ort der Welt*.<sup>275</sup> O Weigelově vztahu k Eckhartovi (a koneckonců zčásti i Taulerovi a dalších, snad až na Paracelsa) bychom zde mohli do jisté míry konstatovat to, co bylo řečeno o jeho poměru ke Schwenckfeldovi: chápe jej jako určitý typus, nikoli jako myšlenkový zdroj.<sup>276</sup>

Weigelův zájem je, vzdor všemu pozdějšímu dalekosáhlému teoretizování, povýtce *prakticko-náboženský*<sup>277</sup> a je dále formován především snahou kriticky se vyrovnat se stávající

<sup>268</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 5, ZW V, 34: *Der wahre Glaube ... ist ein lebendig thetig Ding im innern Grundt des Herzen, das ist im Kerne des Menschen. Dann das Herze oder innere Mensch ist das Centrum des Menschen, darinne Christus wohnet durch den Glauben*; srv. tamtéž kap. 10. Srv. Martin Luther, *Vorrede zum Römerbrief*, WA Bibel VII, s. 10, 9.

<sup>269</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 49: *der Glaube ist ein lebendig, wesentlich Dieng, machet den Menschen ganz neue, wandelt ihme den Mut vnd kehret ihn ganz vnd gar vmb. Er gebet in den Grundt vnd wirdt alda eine Vernewerung des ganzen Menschens*; srv. tamtéž, kap. 5, ZW V, 40; kap. 8, ZW V, 60; Luther, káz. na Lk 18,9–14, WA 10, 3, s. 297, 16nn.

<sup>270</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 47: *saget er, daß nicht Natur oder Werckh, sondern allein der Glaube oder Gnade rechtfertige ... Die Rechtfertigung in Christo geschicht alleine im Glauben ... nicht duch Fleisch noch Blut*; srv. Luther, káz. na Gal 3,23–29, WA 10, 1, 1, s. 474nn a 479nn.

<sup>271</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 10, ZW V, 76; srv. Luther, káz. na Mt 11,2–10, WA 10, 1, 2, s. 168.

<sup>272</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 10, ZW V, 77; srv. Luther, káz. na J 3,1–15, WA 10, 1, 2, s. 300.

<sup>273</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 10, ZW V, 79: *Der Glaube ist ein götlich Werckh in vns, das vns wandelt vnd new gebietet auß Got ... vnd tödtet den alten Adam, machet vns ganz andere Menschen ... vnd bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, schefftig, thetig, mechtig Ding vmb den Glauben ... eine lebendige, erwegende Zuversicht auff Gottes Gnade*; srv. Luther, *Vorrede zum Römerbrief*, WA Bibel VII, s. 10.

<sup>274</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 342n.

<sup>275</sup> Konkrétně v jeho 12. kapitole; srv. Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 339.

<sup>276</sup> Srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 45; srv. k tomu Weeks, *Valentin Weigel*, s. 34.

<sup>277</sup> Srv. Weeks, *Valentin Weigel. Selected Writings*, s. 28: Weigel „distill[s] a complex tradition into a simple moral-religious outlook“; srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 161 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 145): Weigelova nauka „je zformulována a vystavěna proto, aby z ní byly vyvozeny zůvěry v řádu nikoli metafyzickém, nýbrž náboženském“ (Koyrého kurzíva); podle Peuckerta (*Pansophie*, s. 384n) se u Weigela filosofie stala mystikou: promlouvá u něj vpravdě mystický duch; nejde už o poznání, ale o nalezení samotného Boha. Zdá se nicméně, že v tomto svém hodnocení Peuckert ignoruje časovou posloupnost Weigelových děl, když na podporu své myšlenky odkazuje k ranému *Úvodu k Theologia Deutsch*.



náboženskou situací v luteránské církvi a s jejím učením, v nichž byl svým povoláním bytostně angažován.

Oproti luteránské ortodoxii, ale v souladu s tradicí taulerovskou – a jak sám Weigel dokazuje, v podstatě i v souladu s ranými Lutherovými díly –, je Weigel zastáncem *svobody vůle*. Odkazy k novoplatónským momentům v řečené tradici mají ovšem u něj, snad ještě více, než je tomu u Taulera či v *Theologia Deutsch*, voluntaristický náter a jsou přeznačeny lutherskými principy víry a milosti. To platí i v případě novoplatónských koncepcí, jež Weigel nalézá v Boethiově *Consolatio* a jinde. Podíváme-li se celkově na myšlenky, které Weigel z Lutherova díla vybírá, vidíme snahu sklenout spojovací můstek mezi reformátorovým dílem a „německou mystikou“. Přitom se však zdá, že *tím jediným původním přínosem Lutherova díla, jež přijal a který lze z citovaných míst vysledovat, je nakonec důraz na „ospravedlnění pouhou vírou“*. Vše ostatní, nač Weigel v souvislosti s Lutherem poukazuje, bychom našli i v tradici taulerovské.<sup>278</sup>

Jak bylo ale řečeno už o pojetí Lutherově,<sup>279</sup> chápe Weigel víru jako něco *bytostného* (*wesentlich*),<sup>280</sup> jako „přesazení“, „znovuzrození“,<sup>281</sup> jako samo médium *unio mystica*. Toto sjednocení člověka s Bohem přitom není v porovnání s tradicí „německé mystiky“ nijak oslabené a čerpá dokonce – opět alespoň formálně – z koncepcí Eckhartových, v nichž se *myśl-gemūt* klade ve všech ohledech naroveň Bohu, až na poměr rodícího a zrozeného.<sup>282</sup> Tak Weigel opakuje Eckhartovu myšlenku, že „rozumové stvoření“ (rozuměj: sám intelekt) je *zcela* totožné s Bohem, jen s tím, že není *a se*, nýbrž *ab alio*.<sup>283</sup> Jestliže však tato jednota má u Eckharta ontologický základ v přirozenosti člověka, v jehož duši je cosi nestvořeného,<sup>284</sup> Weigel neustále variuje myšlenku, že „člověk má být z *milosti* tím, čím je Bůh přirozené“,<sup>285</sup> a delší pasáž, v níž Eckhart mimo jiné zmiňuje „věc v duši“, Weigel ve své citaci prostě ponechává bez jakékoli poznámky. Představa rozhodujícího působení milosti na jedné straně a „bytostného“ aktu víry na straně druhé pak také Weigelovi umožňuje oproti eckhartovské tradici jednoznačněji trvat na tom, že *unio* není *in via* definitivním stavem, nýbrž *biß an Jungsten Tag* zůstává *procesem* odehrávajícím se v napětíovém poli mezi milostí a vírou, a teprve *in patria* se stává čímsi dokonalým a dokonaným.

Weigel se tím *de facto* distancuje od postoje „svobodných duchů“, jak mu jej představila *Theologia Deutsch*, s nímž by jinak mohl být srovnáván, zvláště když později vyzdvihuje „svobodu ducha“<sup>286</sup> nebo i na základě některých svých představ, například o vztahu zákona a života z víry (který řeší svou „dialektickou“ metodou).<sup>287</sup>

Weigel souhlasí s tím, že lidská přirozenost je zkažená (*Die Erbsunde ... ist gros genug*<sup>288</sup>), ovšem tato *corruptio* není naprostá, jako pro Luthera,<sup>289</sup> a člověk tak může přinejmenším ze své

<sup>278</sup> W. Zeller považuje snahu o spojení reformačních formulací a mystických podnětů, resp. o výklad „lutherského učení o zákonu a evangeliu prostřednictvím mystiky *Theologia Deutsch*“, za charakteristický rys raného období Weigelovy tvorby (Zeller, „Der ferne Weg des Geistes“, s. 94; srv. Pfefferl, „Vorwort“, PW III, XIII).

<sup>279</sup> Srv. výše, s. 269 a dále zvl. Wernisch, „Theologia Deutsch“ ve svém původním kontextu i dějinném působení“, kap. 8 „Mystika v Lutherově theologii“, s. 79nn.

<sup>280</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 6, ZW V, 49n: *der glaube ist ein lebendig, wesentlich Dieng, machet den Menschen ganz neue. Er gebet in den Grundt und wirdt alda eine Vernewerung des ganzen Menschens*. Weigel tu výslovně cituje Lutherovo kázání na Lk 18, 9–14 (WA 10, III, s. 297,16nn); srv. odkaz k témuž textu tamtéž, kap. 8, ZW V, 60. Srv. dále tamtéž, kap. 5, ZW V, 40: *der innere Grundt ... nemblich der wahre Glaube in vns*.

<sup>281</sup> „Znovuzrození“ spojené s „vnitřním následováním Krista“, „zrozením nového Adama“ a „zničením individuální vůle“ chápe M. Bergengruen jako základní *topoi* parcelsovského diskursu vůbec – srv. Bergengruen, *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur*, s. 51.

<sup>282</sup> Srv. výše, s. 31.

<sup>283</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 1, PW III, 4: *die vernunftige Creatur ... alles ist vnd hat wie Gott selber... dennoch ist sie nicht von ihr selbst, wie Gott...*

<sup>284</sup> Srv. B. Mojsisch, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, s. 132 a výše, s. 31 a 33.

<sup>285</sup> Srv. např. kap. 1, PW III, 3; už jsme zmínili, že snad v nejvýraznější podobě tuto myšlenku zformuloval Maxim Vyznavač (*Ambigua*, PL 122,1208 B).

<sup>286</sup> Srv. *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 508n.

<sup>287</sup> Viz výše dvojice *aufgehoben / angefangen*, s. 140.

<sup>288</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 7, ZW III, 39.

<sup>289</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 237nn.

vůle konat pokání, zaujmout trpný postoj, *Gelassenheit*, vůči Božímu působení, jak žádá eckhartovsko-taulerovská tradice. Hřích je, jako už podle Augustinova novoplatonizujícího pojetí, toliko odvrácení vůle od Boha k sobě samé; je to akcident na substanci, jež je sama o sobě veskrze dobrá, neboť je Božím dílem. Weigel tak ustavičně hledá rovnováhu mezi novoplatónským přesvědčením, že „člověk nepadl docela“, a lutherským náhledem, že přirozenost sama nezmůže nic a jedinou možností je pro člověka působící Boží milost a víra. Namísto aby spolu s *Theologia Deutsch* prohlásil, že „přirozenost je ďábel“ (přičemž se touto „přirozeností“ ovšem myslí určitý ohled, akcident na o sobě dobré substanci), konstatuje prostě, že přirozenost je sice zkažená dědičným hříchem, nicméně milost je mocnější. Zdá se však – a v pozdějších Weigelových textech, které se ještě více odvracejí od vnějších kulís k vnitřnímu člověku, bude čím dál tím zřejmější –, že ono neustálé zdůrazňování milosti je zde přece jen jaksi až *drubotnou* protiváhou hlubokého přesvědčení, že člověk v sobě jakýsi božský element nese. Weigel ho sice vždy přísně spojuje s vírou a milostí, ale už samo jeho traktování přirozenosti dětí, které „nemají skutečného hříchu“,<sup>290</sup> a onoho spontánního, vždy přítomného „vnitřního křtu“ (působeného ovšem též „Boží milostí“) naznačuje, jaké je jeho nejnvnitřnější přesvědčení. Když pak, v návaznosti na jedno pseudo-taulerovské kázání basilejského tisku, praví, že „každé stvoření, vyjma hříšníka, miluje Boha *od přirozenosti* více než sebe sama“,<sup>291</sup> zdálo by se, že pojem „přirozenost“ vůbec neztotožňuje s hříchem a „ďáblem“, nýbrž je pro něj spíš jiným označením oné dobré, Bohem stvořené „substance“, *Wesen*.<sup>292</sup> Proti tomu však mluví mnoho jiných míst.

I Lutherovo úsilí koneckonců směřovalo k nalezení správné rovnováhy mezi přirozeností a milostí, jež je důsledkem protichůdného působení, ba vlastně součinnosti, „zákona“ (starozákonních příkázání) a „evangelia“ (radostné zvěsti o spásné události vtělení, života, smrti a vzkříšení Božího Syna): zákon svou náročností a v podstatě nesplnitelností ukazuje člověku jeho vlastní slabost a nedostatečnost jeho skutků, evangelium mu pak skýtá *útěchu* a odhaluje mu, že žádných skutků není zapotřebí, poněvadž Bůh sám ze své milosti padlého člověka ospravedlnil a vykoupil, což je fakt, jež je třeba „jen“ přijmout v neochvějně víře.

Weigel chápe *vztah zákona a evangelia* v poněkud jiném smyslu. Plodné napětí, které se u Luthera klene mezi zoufalstvím hříšníka jako možným důsledkem zákona a zpupností jako možným důsledkem přijetí novozákonní zprávy o „vnějším ospravedlnění“ člověka, který svou spásu ve víře přijímá jako hotovou věc, přesouvá Weigel mezi novoplatónské pojetí imanence božství v člověku na jedné straně a Lutherův princip milosti a víry na straně druhé.<sup>293</sup>

Je-li výrazným rysem Weigelova uchopení „německé mystiky“ jeho *voluntarismus*, pak po jeho boku stojí silný *antiintelektualismus*. Tento nám již dobře známý odpor vůči intelektualismu (nejednou pod hlavičkou „aristotelismu“, který je celé této tradici synonymem školometství) se mohl opřít o Taulerovy kritiky vůči „subtilnímu“ a „vysokému“ rozumu, jež přešly i do *Theologia Deutsch* a najdeme jich nemálo u Luthera, Francka a koneckonců i u Paracelsa, jakkoli jinak „světlem přírody“ nijak nepohrdá. U Weigela se tato nechuť manifestuje v odporu vůči akademickým úvahám o Bohu: „Bůh nemá většího nepřítele, než jsou přirození znalci Písma.“<sup>294</sup>

Nejde ale jen o explicitní zavrhování „falešných teologů“ a jejich hádek o věroučné otázky, za nímž stojí Weigelovo přesvědčení, že nic vnějšího, „litera“ ani „obřad“, beztak samo o sobě ke „znovuzrození“ nevede, není-li oživeno „zevnitř“ Duchem, jenž jediný udílí pravé porozumění. Podstatné je, že *samo o sobě* není poznání pro Weigela vlastně tématem a *v posledku* mu o ně nejde, jakkoli byl schopen rozvinout celý košatý systém složený z nejrůznějších filosofických a

<sup>290</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 8, ZW III, 41.

<sup>291</sup> *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 9, ZW III, 45: *Ein itzliche Creatur liebet Gott von natur mehr denn sich selbsten, obne allein der Sunder...* Srv. Tauler, „Baseler Taulerdruck“ 189 va – 190 ra.

<sup>292</sup> Je však třeba říci, že na jiném místě Weigel říká, že „Bůh je bytí, proto má *přirozeně* náklonnost k sobě samému“ (*Gott ist ein Wesen / darumb neiget er sich von Natur zu ihm selber, Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 98).

<sup>293</sup> K Lutherovu pojetí zákona a evangelia jako zdrojů plodného napětí srv. např. *WA Tischreden* Nr. 6717 (in: *Tischreden*, ausgew. u. hrsg. K. Aland, Stuttgart 1981 [1960<sup>1</sup>], s. 99nn).

<sup>294</sup> *Gnotti seauton* I, kap. 14, PW III, 90: *Gott hat keinen grössern feindt, als die Nattierliche schriftt gelohrten.*

teologických elementů přetavených v jeho myslí v jeden kus. To vše má sloužit jen jako podpůrný médiem *sebepoznání*, tedy onoho jediného poznání, které Weigel uznává, ač i ono mu příležitostně zjevuje svou překérní povahu. „Poznání sebe sama“ se odehrává na dvou tratích, s ohledem na „vnějšího“ a „vnitřního“ člověka čili vzhledem k „přirozené“ konstituci a k „nadpřirozenému“ původu a cíli člověka. Bible a příroda se tak stávají dvěma knihami,<sup>295</sup> které člověka z různých směrů upomínají a přivádějí k sebepoznání; to pak je zase samo pouhým prostředkem bytostného obrácení, „znovuzrození“, pravé víry atd., jež jsou skutečným a jediným Weigelovým cílem.<sup>296</sup> Že vědění ani poznání není tím podstatným, ukazuje opět Weigelův důraz na víru dětí, kterou klade za příklad a jež není něčím pracně získaným, nýbrž právě bytostným – jakkoli ne „přirozeným“, ale z milosti daným,<sup>297</sup> podobně jako tomu bylo v případě Adama před jeho pádem. Hříšný pád, respektive dědičný hřích pak působí, že toto původní, milostí spontánně uskutečňované „znovuzrození“ je potlačeno.<sup>298</sup> V člověku povstává trvalé napětí, „boj“ mezi „Adamem“ a „Kristem“ v nás, který je *nezrušitelným* konstituentem člověka. Vírou se tento „blažený boj“ (*der seelige Streit*) toliko „tlumí“ a „potlačuje“, nikdy ho však, alespoň ne v pozemském životě, nelze zcela překonat.<sup>299</sup> Proto je každý člověk v sobě rozpolcen (*zertheilet vnd zweene*).<sup>300</sup>

Přesto se Weigel snaží vyvarovat tvrzení, že by snad po pádu v člověku zůstalo něco božského: *celý* člověk, podle těla i duše, je „tělesný (*fleischlich*) přirozený starý člověk“, a jediné skrze *víru* k sobě přitahuje Krista<sup>301</sup> a stává se „duchovním a vnitřním“.<sup>302</sup> Člověk je podle Weigela „od přirozenosti“ úrodným polem i skalou, na niž dopadá símě Božího slova (srv. Lk 8,11–15),<sup>303</sup> a „bytostné“ obrácení znamená prostě *obrácení vůle* k jednomu z těchto konstitutivních elementů. Což ve Weigelově voluntaristickém systému není nic druhořadého<sup>304</sup> – vždyť „s Bohem se sjednocujeme láskou a vírou“, nikoli skrze poznání.<sup>305</sup> *Unio* či *gemahlschaft* mezi člověkem a Bohem je výhradně záležitostí vůle a víry, přičemž ta je zcela důsledkem přemáhajícího Božího působení, milosti.<sup>306</sup> Přijmout bez dalšího existenci novoplatónského *unum in nobis* by pro Weigela podle všeho znamenalo snížit je na úroveň „přirozené“ antropologické konstanty, nevyžadující ani spoluúčast ze strany člověka ani aktivní podíl milosti. Pasivita ve věcech víry, ona pouhá „historická víra“, je však tím, proti čemu se Weigel neustále staví. „Pravá víra“ je naopak „bytostný“ výkon, byť výkon zvláštního druhu, spočívající v zaujetí trpného postoje vůči Bohu, *Gelassenheit*.

<sup>295</sup> I Luther (WA 48,201) nazývá stvoření „nejkrásnější knihou či Biblií“, z níž možno poznat Stvořitele: *Creatura tota est pulcherrimus liber seu biblia, in quibus Deus sese descripsit et depinxit.*

<sup>296</sup> Svůj cíl Weigel výslovně formuluje ve věnování ke knize *Vom wahren seligmachenden Glauben*, ZW V, 9: *so beständige ich mich, so viel mir möglich, in allen meinen Predigten zu sehen auf zwey Dieng, nemlich auf die Erkendtniß der Sünden auß dem Gesetze vnd auff die Genade in Christo vnd sonderlich, daß der wahre Glaube gepflanzt werde, auß welchem hernachmals fließen ungezwungen gute Werke als gewisse Zeugen vnd Früchte eines guten Baumes...*

<sup>297</sup> Srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 158, pozn. 3 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 143, pozn. 297). Koyré zde ovšem po mém soudu opomíjí Weigelův důraz na to, že i v případě dětí má víra charakter daru a je dilem milosti, nikoli něčím přirozeným.

<sup>298</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 3, ZW V, 24: *durch den Vnglauben bleibet er Natur ... Durch den Glauben wirdt er mit Christo einig...*

<sup>299</sup> Srv. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 1, ZW V, 12: *der wahre Glaube versetzt den Menschen auß Adam in Christum ... vnd bleibet doch ein stetiger Kampf dieser beiden biß in den leiblichen Todt*; srv. tamtéž, kap. 4, ZW V, 26nn, která je celá zasvěcena tomuto „blaženému boji“.

<sup>300</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 3, ZW V, 20nn.

<sup>301</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 24: *Der wahre lebendige Glaube vom Heiligen Geist gewircket in vnsern Hertzen ... Wer diesen glauben hatt, der hat Christum.*

<sup>302</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 3, ZW V, 21.

<sup>303</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 5, ZW V, 37n: *Do siebestu ja, daß alles im Menschen sey, vndt der Mensch sey solches [tj. der Weg oder das Kornn am Wege oder der Fels oder der Dornn] selber von Natur.*

<sup>304</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 327nn.

<sup>305</sup> *Informatorium*, PW XI, 83: *Durch lieb vnd Glauben werden wir mit Gott vereinigt.*

<sup>306</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 24: *Der wahre lebendige Glaube vom Heiligen Geist gewircket in vnsern Hertzen ... Wer diesen glauben hatt, der hat Christum*; tamtéž, 25: *Von den buchstaben der schrift vnd allen Ceremonien kompt kein glaube, es muß der Heylige geist thun...*

Tento výkon víry a, možno-li tak říci, kontinuálního „znovuzrozování“ je zároveň „rozením Syna v duši“, jak Weigel píše po vzoru Eckharta a Taulera. „Zbožštění“ je akt, jímž se nejen člověk stává Bohem, ale také Bůh člověkem.<sup>307</sup> To, jak jsme se pokusili výše ukázat, bylo podstatným prvkem už pro *Theologia Deutsch*, jehož další explikování se objevuje taktéž u Weigela: *dokonalé poznání Boha člověkem je Božím sebepoznáním*, přičemž pojem „poznání“ je tu třeba chápat v tom hlubokém a – řekněme opět – „bytostném“ smyslu, v jakém jej míní *Theologia Deutsch* a jaký je v rámci voluntaristické koncepce vlastně jedině možný.

Jestliže Weigel přikládá zásadní význam víře a milosti, zdá se zprvu, jako by opomíjel další z lutherských principů – *sola Scriptura*. To jistě platí, jde-li o čtení bez oživujícího Ducha, o doslovné a prvoplánové čtení Písma, jehož akademické analytiky nazývá Weigel s oblibou „falešnými teology“. Avšak v hlubší rovině chce zůstat věren i této zásadě.<sup>308</sup> Zcela mimořádnou důležitost připisuje prvním kapitolám Genese, tomuto „jádru Písma“, ba souhrnu všeho „přirozeného i nadpřirozeného poznání a moudrosti“. Díky tomuto postoji může pak svým způsobem dostát i třetímu ze jmenovaných principů, neboť takto nachází v Písmu nejen vzor pro své mysticko-náboženské úvahy, ale také předznamenání svých (a Paracelsových) přírodně filosofických koncepcí. *Všechna následná přírodně filosofická zkoumání i čtení v „knize přírody“ tak může v posledku chápat jako exegetická cvičení k rozpravě na úvodních stranách Bible*. V tom smyslu jsou pravdivá jeho slova z pozdního *Dialogu*: „přislíbil jsem, že budu trvat na Písmech proroků a apoštolů a nikdy z nich neustoupím. Najdu-li však krom toho ve spisech učitelů něco, co by bylo přiměřené apoštolské pravdě, hodlám to také přijmout. Ale že bych měl přísahat na lidské knihy, toho jsem dalek.“<sup>309</sup>

## B. Vyměřování přirozenosti: vliv Paracelsovy přírodní filosofie

### *Úvod: Boëthius, Hugo od Sv. Viktora, Mikuláš Kusánský*

Díky předestření a interpretaci hlavních myšlenek raného teologického díla Valentina Weigela jsme získali pevnější půdu pro pochopení dalšího směřování jeho koncepcí. Tou nejviditelnější proměnou je bezesporu obohacení „mystického“ proudu o paracelsovskou přírodní filosofii, k němuž v propracované podobě dochází v textu, jehož jednu část jsme naposled rozebírali, v *Gnothi seauton*. Pokusili jsme se ale poukázat na ta místa, z nichž vysvítá, že Valentin Weigel byl s Theophrastovým dílem obeznámen už dříve, jakkoli se mu ještě nestalo podnětem k intenzivní spekulaci a k jeho *systematickému* včlenění do vlastních úvah. Takové zapojení bylo umožněno Weigelovým ostrým rozlišováním mezi vnitřním a vnějším člověkem, mezi „přirozeným“ a „nadpřirozeným“, přičemž sféru přirozeného,<sup>310</sup> potažmo sféru „zákona“,<sup>311</sup> chápe jako prostor nabádání a vedení k nadpřirozenému, ke svobodě, ke Kristu. To zahrnuje dvojí poučení: o lidské *přirozenosti* a o *přírodě*. Obojí se přitom nejhluběji potkává, protože – jak Weigel uznává ve shodě s Paracelsem, Cusanem, Hugonem od Sv. Viktora, ale i s Lutherem<sup>312</sup> – člověk není než *mikrokosmos*, podstatně analogický *makrokosmu*.

<sup>307</sup> Srv. výše pozn. 79 a dále např. *Zwei nützliche Tractate* I, kap. 2, ZW III,12 (viz text výše v pozn. 82).

<sup>308</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 369nn; Weeks, *Valentin Weigel*, s. 159.

<sup>309</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 508: *ich habe ... versprochen, auf den Schriften der Propheten und Apostel zu bleiben und davon nimmermehr zu weichen. Finde ich aber etwas daneben in den Schriften der Lehrer, das der apostolischen Wahrheit gemäß wäre, so wollte ich es auch annehmen. Aber daß ich sollte in die Bücher der Menschen schwören, das sei ferne*. Weigel zde sice mluví o důvodech, proč mohl podepsat *Formuli svornosti*, s níž nesouhlasí, ale jeho vyznání lze chápat obecně.

<sup>310</sup> Srv. zejména vysoké hodnocení „světla přírody“, jak je podává *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*.

<sup>311</sup> K myšlence, že kázání zákona slouží k poznání vlastní hříšnosti, tj. vlastní hříšné *přirozenosti*, srv. např. *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 1, ZW V, 11nn; tamtéž, kap. 3, ZW V, 25.

<sup>312</sup> Srv. WA 42, 51: *in eo [in homine] est sapientia illa, iusticia et omnium rerum cognitio, ut recte dicatur mikrokosmos. Intelligit enim coelum, terram et totam creaturam...*

V obou těchto přirozených světech se Weigelovo myšlení angažuje: v případě člověka teorií poznání, hledající poměr a meze poznání přirozeného a nadpřirozeného; v případě velkého světa hledáním jeho „místa“ a jeho vztahu k „místům“ zásvětí, Božímu království a peklu, jakož i interpretací jeho stvoření. V těchto zkoumáních zúročí Weigel celou řadu poznatků a koncepcí, jež načerpal četbou starověkých, středověkých i novověkých autorů. Nutno však poznamenat, že nejde nikdy o výklad jednotlivých myslitelů, ale daleko spíše o osobité převzetí některých jejich koncepcí. Zdaleka nejvýznamnější je tu přitom vliv Paracelsův, který je patrný jak na úrovni terminologické, tak na úrovni celkových koncepcí, ba filosofického postoje a myšlenkového naladění vůbec. Paracelsovým koncepcím jsme se už obšírněji věnovali v samostatné kapitole. Vedle toho jsou pro Weigelovy gnoseologické a metafyzické úvahy významní hlavně tři myslitelé: Boëthius, Hugo od Sv. Viktora a Mikuláš Kusánský. Shrňme si stručně hlavní styčné body.

Zabývali jsme se už vlivem Boëthiova novoplatónsky laděného dialogu *Consolatio philosophiae*. Weigelovi byl zdrojem inspirací od samých počátků jeho tvorby, jak se nejvýrazněji projevilo v jeho raném, latinsky psaném pojednání *De vita beata*,<sup>313</sup> které svou návazností na klasické latinské autory naznačuje Weigelovu spřízněnost s humanistickou tradicí, jaké u něj, na rozdíl od takového Sebastiana Francka,<sup>314</sup> jinak nalézáme jen pomálu.<sup>315</sup> (Podotkněme však, že tato spřízněnost je problematická, neboť Weigel zde, jako i jinde, v podstatě popírá to, co pro humanistickou tradici bylo významné: totiž myšlenku, že by vzdělání bylo něčím užitečným a že by poznání bylo v tomto smyslu záležitostí elit – proti níž staví své *egalitářské ideje*.<sup>316</sup>) Kromě jiného se Weigel mohl u Boëthia nechat inspirovat výzvou k sebepoznání,<sup>317</sup> především však v jeho díle našla dalekosáhlý ohlas myšlenka, že „vše, co se poznává, nechápe se podle své podstaty, nýbrž podle možností lidí poznávajících“ a „vše, co poznává, užívá při poznávání spíše vlastní způsobnosti než věci poznávané ... neboť je-li každý soud úkon soudícího, je nutné, aby každý vykonával své dílo ze své moci, nikoli z moci cizí“.<sup>318</sup> Podobně významné mohly být i Boëthiovy výklady vztahu smyslového poznání (*sensus*), imaginace (*imaginatio*), rozumu (*ratio*) a intelektu (*intellectus*).<sup>319</sup> Boëthiovu filosofickou „mystiku“ (hlásanou samotnou Filosofii), jakkoli

<sup>313</sup> A. Weeks řadí tento text do doby po *Gnothi seauton* a shora jej omezuje rokem 1575 (*Valentin Weigel*, s. 83), čímž problematizuje dřívější dataci Zellerovu; Zeller jeho vznik kladl do roku 1570 (*Die Schriften Valentin Weigels*, „Inhalt“). F. Lieb spatřuje v knize *De vita beata* vrchol Weigelova novoplatonismu (*Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte...*, s. 91).

<sup>314</sup> Silný je zejména Franckův vztah k Erasmovi, hlavně jeho motiv „bláznivosti“: srv. kupř. odkaz hned v předmluvě jeho *Paradox*, s. 10 dále *Paradoxa* 64 (v kombinaci s motivem z Cusana: „Die Torheit ist allein weise, und die Unwissenheit weiß alles“), jeho německé vydání Erasmovy *Chvály bláznivosti* a doslov k němu, jakož i jeho vlastní spis nazvaný *Ein Lob des Thorechten Göttlichen worts...* (1534). – K Franckovu humanismu srv. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 85; srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 140 (česky: *Mystickové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 127).

<sup>315</sup> K Weigelovi se kupříkladu očividně nedoneslo nic o Vallovo odhalení Konstantinovy donace, o níž mluví sice v kritickém duchu, nicméně jako o faktu (srv. *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 25).

<sup>316</sup> Tak například ve svém výkladu Seneky uvádí: *Omnis homines aequaliter sumus nobiles, quia unum autorem nobilissimum habemus DEVM* (Weeks, *Valentin Weigel*, s. 85). Srv. již výše uvedené místo *Gnothi seauton* II, kap. 7, PW III, 119 s odkazem k Paracelsovi SW XIII, 298; 307; zvl. srv. *Gnothi seauton* I, kap. 6, PW III, 67: [ein Narr] hat in Jm die unuerrückte und unzerbrechliche Seelen ... Darumb eben was in dir ist, das ist auch Jm Narren. – Srv. však Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 263, kde autorka vytýká Weigelovi elitářství na základě jeho pojetí eucharistie a kritiky vnějších obřadů.

<sup>317</sup> Na konci 1. knihy *Consolatio* Filosofie zmiňuje jako hlavní příčinu Boëthiovy „nemoci“, že „nevíš již, co jsi ... protože tě mate sebezapomenutí“ (*Cons.* 1, 6, 17n: *quid ipse sis nosse desisti, quare ... tui obliuione confunderis*; česky: *Filosofie utěšitelka*, Olomouc 1995, překl. J. Hruša, s. 41); ve 2. knize nabádá Filosofie Boëthia, aby byl „vědomý sebe“ (*Cons.* 2, 4, 23: *si tui compos fueris*; česky: s. 58), a upomíná, že „je lidská přirozenost taková, že vyniká nad ostatní věci teprve tehdy, když se sama poznává, ponižuje se však pod zvířata, jakmile se přestala znáti“ (*Cons.* 2, 5, 29: *humanae quippe naturae ista condicio est ut tum tantum ceteris rebus cum se cognoscit excellat, eadem tamen infra bestias redigatur si se nosse desiderit*; česky: s. 65).

<sup>318</sup> Boëthius, *Cons.*, 5, 4, 25: *omne enim quod cognoscitur non secundum sui uim sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem* (česky: s. 198); 5, 4, 38n: *in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur ... nam cum omne iudicium indicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena sed ex propria potestate perficiat* (česky: s. 200); 5, 6, 1: *omne quod scitur non ex sua sed ex comprehendentium natura cognoscitur* (česky: s. 206).

<sup>319</sup> Boëthius, *Cons.*, 5, 4, 27nn; (česky: s. 198); 5, 5, 3nn (česky: s. 202n). – Boëthia Weigel výslovně zmiňuje např. in: *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 52n (*kein Weiser Mann mag in das Elend verjaget werden*); tamtéž, kap. 20, ZW I, 70 (*Es*

pro něj významnou, však Weigel pro sebe upravuje ve smyslu luterského fideismu a voluntarismu.

Obvykle se zdůrazňuje, že Hugonovi od Sv. Viktora, novoplatonizujícímu mysliteli 12. století a mimo jiné komentátorovi Boëthia,<sup>320</sup> vděčí Weigel za svůj koncept „trojího oka“, který ve spojení s triádou tělo – duše – duch, již přejímá nejspíš od Paracelsa, a s Boëthiovou koncepcí účasti poznávajícího subjektu na povaze poznávaného tvoří důležitou složku jeho gnoseologie i mystiky. Podle Hugona, jenž se v této věci opírá o Augustina,<sup>321</sup> je duše vybavena okem „tělesným“ (*oculus carnis*), „rozumovým“ (*rationis*) a „intelektuálním“ (*contemplationis*), přičemž před pádem do hříchu viděla jasně všemi třemi, po Adamově pádu však vidí jasně jen okem tělesným, okem rozumu vidí mlhavě a na oko intelektu je vlastně slepá. Úkolem člověka je tuto vadu odstranit a doslova „prozít“.<sup>322</sup>

Podíváme-li se však kupříkladu na Hugonův text *De tribus diebus* (později přejetý do jeho sumy *De sacramentis christianae fidei*, věnované alegorickému výkladu Písma<sup>323</sup>), ukazuje nejen srovnání s Weigelovými výklady knihy Genesis, že jeho vliv mohl být daleko hlubší.<sup>324</sup> Především je třeba zmínit základní Hugonův důraz na to, že božského Stvořitele je možno poznat poznáním veškerenstva<sup>325</sup> a sebepoznáním.<sup>326</sup> Hugo tak, stejně jako později Paracelsus či Weigel, rozvíjí biblickou a platónskou myšlenku poznávání neviditelného skrze viditelné,<sup>327</sup> které má navíc povahu postupného výstupu od nižšího k vyššímu, což je myšlenka, kterou opět potkáváme jak v platonismu, tak v interpretacích biblického Jákobova žebříku.<sup>328</sup> Tímto *přirozeným* poznáním navíc,

---

*saget der Boetius, ein jegliches Ding begehret seines Vhrsprungs / vnd kömmet nicht eber zu Ruhe / es habe denn besessen sein fürgestecktes Ziel vnd / verordentes Ende.*

<sup>320</sup> K Hugonovým komentářům Boëthiových *Opuscula sacra* srv. L. Karfíková, „Úvod“, in: Hugo ze Svatého Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, Praha 1997, s. 34 a pozn. 107. V Hugonově díle lze ale najít řadu styčných bodů i s Boëthiovou *Consolatio* (srv. tamtéž, s. 46, pozn. 142).

<sup>321</sup> Tři druhy zraku (*visio*) – tělesný, duchovní a intelektuální – rozlišuje Augustinus v *De Gen. litt.* XII, *passim*, podobně též v *De Trinitate* IX,6,11; PL 42, 966n, odkud Hugo nejspíš čerpá. (V této souvislosti na Hugona výslovně odkazuje také Bonaventura ve svém *Breviloquin* II,12,5; česky *Breviloquium*, Praha 2004, překl. C. V. Pospíšil, s. 137.)

<sup>322</sup> Srv. Hugo ze Sv. Viktora, *De sacramentis* I,10,2 (PL 175,329).

<sup>323</sup> Srv. L. Karfíková, „Úvod“, in: Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, Praha 1997, s. 18.

<sup>324</sup> Podle A. Weeks lze ve Weigelově spise *Viererley Auslegung über das erste Capittel Moses von der Schöpfung der Dinge*, jímž se budeme níže zabývat, najít renesanční reformulaci scholastické nauky o čtverém smyslu Písma, konkrétně Hugona ze Sv. Viktora, o němž Weeks pouze poznamenává, že tedy jeho dílo bylo „možná“ (*possibly*) Weigelovi známé. Viz A. Weeks, „Valentin Weigel and the Fourfold Interpretation of the Creation“, in: *Daphnis* 34 (2005), s. 1–22, zde zvl. s. 18.

<sup>325</sup> Srv. *Didascalion* V, 3, cit. dle Karfíková, „Úvod“, in: Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 22, pozn. 66: „Božská moudrost ... je sama v sobě neviditelná, lze ji však poznat skrze stvoření a v něm“; srv. *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 57 („celý tento smyslový svět je jakoby kniha napsaná Božím prstem“), 79 (z vnějšího má člověk poznat dobro, které je uvnitř), 81 (poznat stvoření a tak přejít od viditelného k neviditelnému; podobně s. 111); 89 (učí nás sama příroda).

<sup>326</sup> Srv. *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 85, 86, 91, 101 (naše přirozenost sama nás poučuje o Tvůrci), 109. Podle Hugona je možno poznat věčného Stvořitele na základě sebepoznání racionálního ducha i harmonie veškerenstva, tak lze dokonce racionálně poznat i božskou Trojici (srv. tamtéž výklad L. Karfíkové, „Úvod“, s. 18n). V *De sacramentis* I,3 rozlišuje Hugo dvě cesty, jimiž může lidský rozum dospět k trojjedinému Bohu: sebepoznání a poznání stvoření jako celku (Karfíková, „Úvod“, s. 30). – Podobnou myšlenku, že „kdo rozpoznal sám sebe, došel vyvoleného dobra“ (*periúision agathon*), mohl Weigel znát kupř. i z hermetického spisu *Poimandrés* (viz *Corpus Hermeticum*, I, překl. R. Chlup, Praha 2007, s. 161) a dalších hermetických textů (srv. např. *C.H.* IV, překl. R. Chlup, s. 185). K tomu, že Weigel tyto texty fakticky četl, srv. níže, s. 165.

<sup>327</sup> Platón, *Timaios* 27d–3b; 92c; srv. též Mdr 13,5 a Ř 1,20.

<sup>328</sup> Srv. *Symposion* 210a–212a; Plótinus, *Enn.* I,6. Jako zdroje Hugonovy interpretace motivu z Gn 28,12n uvádí L. Karfíková (*De tribus diebus. O třech dnech*, s. 43–45) jednak Augustinův výklad myslí jako obrazu Božího (a struktury světa jako obrazu Trojice), a jednak Dionysiovu myšlenku, že člověk je „veden za ruku hmotnými věcmi“ (*Hier. coel.* 1,3 – *Corp. Dion.* II, 8,21), případně Eriugenova interpretace Dionysiovy *Nebeské hierarchie*, v níž se celý svět stává „metaforou“ Boha. – Z vlivných novoplatónsky inspirovaných textů stojí za zmínku také *hermetica*. Srv. spis *Nús k Hermóni*, kde je v závěru jasně předestřena koncepce poznávání Boha skrze poznání světa a všech stvořených věcí: „Kdo je zjevnější než on [Bůh]? Právě proto všechno stvořil, abys ho prostřednictvím všeho viděl. ... Mysl se nechává spatřovat v myšlení, Bůh v tvoření.“ (*Corpus Hermeticum*, XI, překl. R. Chlup, s. 243.) Podobně srv. text *Nezjevný Bůh je nade vše zjevný*, *C.H.* V, překl. R. Chlup, s. 189–195)

jak je Hugo přesvědčen, lze poznat nejen, že Bůh jest, nýbrž lze odhalit i jeho trojiční povahu – což je sice téma, které u Weigela nehraje zvláštní roli, avšak odpovídá jeho důrazu na *přirozené* poznání Boha (na rozdíl od Luthera<sup>329</sup>). Podobně blízká pojetí Weigelovu je představa Boha naplňujícího celé veškerenstvo – „Bůh je všude,“ píše Hugo –, jakkoli „v něm není uzavřen.“<sup>330</sup> Protože pak Bůh „je přítomen na každém místě, a přece není nikde pojat“, plyne z toho, že Bůh „nemá místo“ (*localis non est*),<sup>331</sup> což je jedna z důležitých myšlenek Weigelových, které často zmiňuje spolu s jinými úvahami, jež rovněž okrajově nalézáme u Hugona a v nichž jde o „místo“ Země.<sup>332</sup> Dalším styčným bodem obou myslitelů je (v určité podobě zajisté tradiční) důraz na zvláštní postavení člověka v rámci stvoření („Bůh stvořil člověka pro sebe, všechno ostatní pro člověka“),<sup>333</sup> jeho umístění do „středu“ veškerenstva mezi Boha a svět<sup>334</sup> a koncepcí těla jako mikrokosmu, v jehož částech se opakuje struktura makrokosmu a v němž se zračí moudrost Tvůrce.<sup>335</sup> Za zmínku stojí dále představa „oka“<sup>336</sup> a zraku, který, na rozdíl od jiných smyslů, vychází zevnitř ven;<sup>337</sup> myšlenka jakési bytostné *imitatio Christi*, podle níž máme v sobě vzkřísit Krista;<sup>338</sup> či představa stvoření jako „stínu [božského] vzoru“, o níž jsme se už zmiňovali v souvislosti se spisem *Von dem gesetze oder willen Gottes*.<sup>339</sup> A konečně zde nacházíme důraz na Boží Moudrost, která je ztotožněna s Božím Synem<sup>340</sup> – což je opět téma, které potkáváme i u Paracelsa a Weigela (viz níže).

Co se týče Mikuláše Kusánského, přejal od něj Weigel především představu jednotliviny jako *contractio* Boha,<sup>341</sup> jež *svým způsobem* zahrnuje vše.<sup>342</sup> Tuto myšlenku jsme našli už v *Úvodu k Theologia Deutsch*, takže se zdá, že podobně jako v případě Boëthiové je Kusánský myslitelem, jehož myšlením je Weigel už záhy takřka impregnován. Cusanus považuje svět (*maximum contractum*) za obraz Boha (*maximum absolutum*),<sup>343</sup> „obraz“ zde přitom znamená, že svět mnohosti je jakýmsi účinkem, projevem či sebedělením a sebedělením božské jednoty.<sup>344</sup> Z této představy Kusánský vyvozuje, že mnohost věcí je toliko modem Božího sebedělení a sebedělování. Podobně poznáváním mnohosti světa poznává duše, přesněji *mens* jako její nejvyšší část a *imago divinae mentis*, sebe samu;<sup>345</sup> *mens* „obsahuje vše“ (*omnia ambit*),<sup>346</sup> člověk je

<sup>329</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 74.

<sup>330</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 93.

<sup>331</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 95.

<sup>332</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 61 (Země je uprostřed) a 63: zde však Hugo zastává názor, že „nebe je nahoře a země dole“, jež ovšem právě Weigel relativizuje.

<sup>333</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 77.

<sup>334</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 79.

<sup>335</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 61 a 63.

<sup>336</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 99, 113, 115.

<sup>337</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 67.

<sup>338</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 107 a 117.

<sup>339</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 111.

<sup>340</sup> Hugo ze Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 101n a 107 (srv. k tomu L. Karfíková, „Úvod“, in: *De tribus diebus. O třech dnech*, s. 24 a zvl. s. 36n).

<sup>341</sup> Srv. *Gnoti seanton* I, kap. 5, PW III, 16 (*complicative*); *Vom Ort der Welt*, kap. 12, ZW I, 44: *Im geistlichen vnsichtbaren Wesen ist die Grösse vnd Klenbeit ein Ding / magni et parvi eadem est mensura et diviniatas*, aj.

<sup>342</sup> S touto myšlenkou se mohl u Weigela posléze setkat Jacob Böhme; je dokonce možné, že stojí v základě jeho pojmu *Infasslichkeit*, tedy „pojímavosti“ (jakéhosi usebírání božství, které se postupně „pojímá“ a takto se individualizuje ve „jsoucnech“), který hraje významnou roli zvláště v Böhmových teologicko-kosmologických spekulacích a vedl k jeho novému zhodnocení individuality.

<sup>343</sup> Srv. zvl. T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, s. 158nn.

<sup>344</sup> Srv. *De beryllo*, n. 21: *se vult ostendere et communicare per suam similitudinem*. Svět je *deus datus*, *deus creatus* (*De dato patris luminum*, II, n. 97: *deus datus*; *De docta ignorantia* II, c. 2, n. 104: *deus creatus*) (Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 151).

<sup>345</sup> Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 55n, 107n.

<sup>346</sup> Cusanus, *De coniecturis*, I, c. 4, n. 12: *Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehenderque supponens, se in omnibus atque omnia in se esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat, nihil esse posse; De querendo Deum*, III, n. 45: *ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem*. – Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 52 zde odkazuje na možnou souvislost mj. s Eckhartem, *Exp. libri Genesis*, c. 1, n. 115, LW I, 272: *Intellectus enim quantum intellectus, est similitudo totius entis, in se continens universitatem entium, non hoc aut illud cum praecisione*.

*humanus mundus* i *humanus deus*,<sup>347</sup> je vrcholem a završením celého stvoření.<sup>348</sup> Všechno poznávání se děje ve světle Božím, a to tak, že „to nejsme my, kdo poznáváme, nýbrž spíše On poznává v nás“.<sup>349</sup> To vše *moblo* být pro Weigela jistě inspirativní.<sup>350</sup> Poznamenejme ještě, že od Kusána snad převzal jeho pojem Boha jakožto *infinitum* (taktéž už v *Úvodu k Theologia Deutsch*)<sup>351</sup> a zná od něj obraz Boha jakožto kruhu, jehož střed je všude a obvod nikde. Tuto myšlenku, již původně formuluje proklovský *Liber XXIV philosophorum* (12. stol.), Weigel rekapituluje a svébytně interpretuje zvláště ve svém kratším, zato důležitém traktátu *Vom Ort der Welt*: to, že božský střed je všude, znamená, že Boha (příp. království Boží) netřeba hledat na nějakém místě, neboť dlí ve středu každé bytosti; tam, do svého středu se má proto každý člověk navrátit, tam je jeho, po aristotelském způsobu řečeno, přirozené místo.<sup>352</sup>

## **Gnothi seauton I**

### *1. Mikrokosmos*

S parcelsovskými koncepty se potkáváme hned z kraje traktátu *Gnothi seauton I*. V předmluvě (rukopisné verze) Weigel člověka prohlašuje za „mikrokosmos, to jest malý svět“, neboť je stvořen z hroudy země, to jest z „velkého světa“.<sup>353</sup> Celý svět stvořil Bůh z „ničeho“, člověka však nestvořil z ničeho, nýbrž z „něčeho“.<sup>354</sup> To je, jak víme, pojetí, které nacházíme u Paracelsa na mnoha místech. Weigel je nejspíš důvěrněji poznal v jeho největším spise *Astronomia magna oder Philosophia sagax*, dopsaném sice roku 1531, vydaném však až v roce 1571, kdy vzniká také *Gnothi seauton*. Paracelsus tu například píše: „člověk je malý svět, to jest člověk má v sobě všechny vlastnosti světa; proto je mikrokosmos“<sup>355</sup> a co do své přirozenosti je stvořen z „velkého světa“.<sup>356</sup> Byl Bohem stvořen jako poslední ze všech tvorů a jako jediný nebyl stvořen z ničeho, nýbrž z „prachu země“ (Gn 2,7), *erden kloß* – jak říká Paracelsus a po něm Weigel.<sup>357</sup> Pro oba to znamená, že člověk v sobě nese vše stvořené.<sup>358</sup> To je jednak svědectvím jeho vznešenosti a

<sup>347</sup> *De coniecturis* II, c. 14, n. 143 (srv. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 79 a 187); člověk jako *copula universi et microcosmus*: srv. *De venatione sapientiae* c. 32, n. 95: *Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat*; srv. *De docta ignorantia* III, c. 3, n. 198: *medium connexionis inferioris et superioris*. (Srv. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 182.)

<sup>348</sup> *Sermo I*, n. 15: *creavit autem ultimo Deus hominem, tanquam in quo complementum et creaturarum perfectio consisteret*; *Sermo XXX*, n. 8? *hominem autem sursum creavit ad se: omnia enim animalia et omnia creata in homine, quasi in fine, quiescunt*. (srv. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 189). *De docta ignorantia* III, c. 3, n. 197: *convenit ita unum amplecti, quod et aliud non dimittat, sed simul omnia* (srv. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 197).

<sup>349</sup> *De quaerendo Deum*, c. 2, n. 36: *in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non sumus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in nobis* (srv. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 134).

<sup>350</sup> Reálný vliv Kusánského na Weigela je tématem, jemuž by bezesporu slušela samostatná studie. Zde se musíme spokojit s naznačenými analogiemi a s rudimentárními poukazy. Za prozkoumání by v naší souvislosti stála též Kusánova recepcí myšlenek Eckharta a Bertholda z Moosburgu, které dobře znal, podobně jako vliv *devotio moderna*, s níž přišel do styku už v mládí v Deventeru.

<sup>351</sup> *Kurzer Bericht und Anleitung zur Deutschen Theologie*, ZW III, 117; na toto místo v souvislosti s Kusánem upozorňuje Weeks, *Valentin Weigel*, s. 72. – Srv. též Leinkauf, *Nicolaus Cusanus*, s. 157n.

<sup>352</sup> Srv. *Vom Ort der Welt*, kap. 9, ZW I, 35, a tamtéž, kap. 11, ZW I, 43. Srv. např. Cusanus, *De docta ignorantia* II, c. 12.

<sup>353</sup> *Gnothi seauton I*, „Vorrede“, PW III, 49.

<sup>354</sup> *Gnothi seauton I*, kap. 3, PW III, 58.

<sup>355</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 37.

<sup>356</sup> *Astronomia magna*, SW XII, 4.

<sup>357</sup> Srv. *Astronomia magna*, SW XII, 33: *der mensch ist nicht aus nichten gemacht worden, sonder er ist aus einem zeug gemacht. aber andere geschöpf alle seind aus nichten gemacht ... der mensch aus etwas gemacht ist welches etwas das limus terrae gewesen ist ... und limus terrae ist maior mundus, und also ist der mensch gemacht aus himel und erden*; Weigel, *Gnothi seauton I*, kap. 3, PW III, 58: *Die ganze welt hat Gott geschaffen aus nichts vnd hat sie gesetzt in nichts ..., den Menschen aber hat er nit auß nichts geschaffen, sundern auß etwas, diß etwas war der Erden Kloß, das ist dise sichtbare welt*.

<sup>358</sup> *Gnothi seauton I*, „Vorrede“, PW III, 49: *Wie der Mensch geformiert sey, auß dem Erden kloß ... dieser Erden kloß nichts anders sey, denn die grosse Welt, mit allen geschöpfen gemacht...; Gnothi seauton I*, kap. 3, PW III, 58: *Also ist der Mensch auß allen creatur zusammen gesetzt ... auß den Vier Elementen, vnd hat die Ellement in Jme, alle Thier, füsçh, Vögel, Kbreutter, Peme, Steine, Metalle seindt in Jhme...; srv. Paracelsus, Astronomia magna, SW XII, 36: er [Gott] hat ausgezogen das wesen von den vier*



důstojnosti,<sup>359</sup> jednak díky tomu může člověk zkoumáním sebe sama poznat celý svět a *vice versa* zkoumáním světa může poznávat sám sebe. Zvláště druhá z implikací má velký význam, poněvadž je vlastně metafyzickým a náboženským zdůvodněním bádání ve světě, které v posledku slouží poznání sebe sama, a potažmo též poznání Boha, jak je Paracelsus spolu s Weigelem přesvědčen. „Nejvyšší filosofie“ je, jak Weigel říká, poznat sebe sama.<sup>360</sup>

Weigel přejímá Paracelsovu koncepci dvojí, pozemské a božské, přirozenosti člověka a podle toho rozděluje své *Gnothi seauton* na dvě knihy: v první se hodlá věnovat zkoumání ve světle přírody, kdežto v druhé postupuje „podle učení Krista“, tedy v „nadpřirozeném světle“.<sup>361</sup> Člověk, říká Weigel, je synem dvou otců, „věčného a pomíjivého“, a je obrazem každého z nich.<sup>362</sup> Podobně jako ve svých dřívějších textech Weigel opakuje, že člověk jakožto syn Boží je „roven Bohu“ (*ist Gott gleich*),<sup>363</sup> avšak jen tehdy, „žije-li podle způsobu a vlastnosti tohoto obrazu“.<sup>364</sup> Obojí velmi přesně, téměř doslovně reprodukuje Paracelsovy formulace.<sup>365</sup> Totéž platí o Weigelově novoplatónsko-paracelsovské koncepci „ducha“ (*Geist*):<sup>366</sup> člověk má „viditelné hmatatelné tělo z živlů a všech tělesných tvorů, ducha má z hvězdného firmamentu, duši dostal ze *spiraculum vitae*“.<sup>367</sup> Stejně jako Paracelsus hovoří i Weigel *promiscue* o „astrálním těle“ i „astrálním duchu“, jemuž náleží veškerá „přirozená chytrost“, neboť ta pochází z hvězd;<sup>368</sup> tohoto „siderického ducha“ ztotožňuje Weigel, s odkazem k Paracelsovi, s imaginací.<sup>369</sup> Možnou návaznost na Schwenckfeldovu teorii znovuzrozeného, nebeského těla jsme už zmínili v souvislosti s Paracelsem.<sup>370</sup>

---

*elementen zusamen in ein stück* [tj. den Menschen]. – Kořeny této myšlenky leží už v Platónově *Filébu*, kde je řeč o tom, že v člověku jsou čtyři živly tak jako v universu (*Filēbos* 29b nn); setkáváme se s ní také u Mikuláše Kusánského.

<sup>359</sup> Srv. Weigel, *Gnothi seauton* I, kap. 3, PW III, 58: [Gott] *wollte in auch machen Edler den alle andere geschöpf ... darumb schueff er Himmel vnd Erden vnd alle Creaturen zuuor, alß dann hernachmals zogte er das wesen auß allen geschöpfen vnd brachte es zusamen in einen Menschen.*

<sup>360</sup> Srv. Paracelsus, *Astronomia magna*, SW XII, 37; Weigel, *Gnothi seauton* I, „Vorrede“, PW III, 51: *die höchste Philosophey ist, sich selbst erkennen.* Editor H. Pfefferl (PW III, 50, pozn. 6) zde odkazuje na Hugonův spis *De vanitate mundi*, PL 176, 710: *omnibus aliis istos miserabiliores iudico ... [qui] in studio suo decipiantur*, ale stejně tak bychom mohli odkázat na již uvedená místa ze spisu *De tribus diebus*.

<sup>361</sup> *Gnothi seauton* I, PW III, 49n.

<sup>362</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 5, PW III, 63. – V této souvislosti stojí za připomenutí výše zmíněné Kusánovy pojmy *humanus Deus* a *humanus mundus*.

<sup>363</sup> Tamtéž.

<sup>364</sup> Tamtéž.

<sup>365</sup> Srv. výše, s. 108.

<sup>366</sup> *Gnothi seauton* I, „Vorrede“, PW III, 50: *er vonn dem höchsten Schöpffer gesetzt sey in drey theil, als in den Leib, in die Seel, vnd in den Geist*; podobně srv. tamtéž, kap. 2, PW III, 54. – S nevyšloveným, zato však jednoznačným odkazem na Paracelsův *Liber de nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris et de caeteris spiritibus* Weigel mimochodem podotýká, že jsou i takové bytosti (*wasserleudt, vnd Erdtleut, lufftleüt vnd dergleichen*), které duši nemají, avšak mají rozum a jako takové stojí uprostřed mezi člověkem a zvířetem (*Gnothi seauton* I, kap. 2, PW III, 55).

<sup>367</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 2, PW III, 54: *sichtbaren greifflichen leib, hat er von den Ellementen, vnd von allen leiblichen geschöpfen, den geist hat er vom firmament des gestierns, die Seel ist im komet auß dem Spiraculo Vitae.*

<sup>368</sup> Srv. *Gnothi seauton* I, kap. 4, PW III, 62: *unsichtiger Siderischer leib, das ist der Geist auß dem gestiern... Alle Natürliche Kunst, wißheit vnd Klugheit kombt dem Menschen vom gestiern, souil zum tödtlichen löben noth ist*; tamtéž, s. 64: *also hat Er von der Welt Zwen löbe, einen sichtbarn, greifflichen, vnd einen unsichtbarn vngreifflichen leib ... Der siderische geist im Menschen ist die Klugheit, List, Weisheit, Natur, art vnd eigenschafft aller Thier... homo animalis*; srv. kap. 15, PW VIII, 63: *alle naturliche weisheit zum sterblichen leben In dem siderischem geyste...*

<sup>369</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 9, PW III, 74: *dise imaginatio ist der innere Mensch, der Siderische Geist, Er ist das gestiern im Menschen, Er ist alle sternen, vnd wirket auch denn Sternen gleich.* Povšechný odkaz k „Theophrastově“ pojetí imaginace se nenachází zde, nýbrž na paralelním místě in: *Der güldene Griff*, kap. 7, PW VIII, 26.

<sup>370</sup> Srv. též *Vom Ort der Welt*, kap. 1, ZW I, 8. – K schwenckfeldovsko-paracelsovskému motivu „nebeského těla“ u Weigela, konkrétně v jeho kázáních *Kirchen- und Hauspostille*, srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 46nn. – Srv. též výše kap. III, pozn. 264.

## 2. Tři mody poznání – Weigelova gnoseologie

Triadická antropologie spolu s výraznou myšlenkou aktivní role poznávajícího subjektu v procesu poznání (Weigel byl za ni občas vyzdvihován jako předchůdce Kantův)<sup>1</sup> se u Weigela slévá v pozoruhodnou gnoseologii, která jde napříč celým jeho dílem, dává mu jeho specifické zabarvení a někteří v ní vidí skutečný vrchol Weigelova díla.<sup>2</sup> Právě v *Gnothi seauton* I se tato teorie objevuje v takto rozpracované podobě u Weigela poprvé – není-li ovšem latinské pojednání *De vita beata* mladšího data.

Po parcelsovském zkoumání člověka podle jeho „vnějších a vnitřních částí: podle těla, podle ducha a podle duše“ se Weigel hodlá zabývat „vnitřními silami člověka“, které dělí na tři části čili na „trojí oko“ (tato koncepce se objevuje i v raném spise *De vita beata*, který má však nejistou dataci).<sup>3</sup> Tím prvním je *oculus carnis*, „oko těla, jímž člověk hledí na svět a všechno to, co souvisí se zvířetem“; druhým je *oculus rationis*, „oko rozumu, jímž člověk vidí, prokazuje a vynalézá umění a provádí všechna rozumná řemesla a povolání“; třetí a nejvyšší oko v člověku se nazývá *oculus mentis seu intellectus*, „oko chápání, jímž člověk nahlíží Boha a anděly“,<sup>4</sup> respektive Bůh tu nahlíží sám sebe skrze člověka (jak mohl Weigel číst u Eckharta, Taulera, v *Theologia Deutsch* či třeba u Cusana).<sup>5</sup> Koncepti „trojího oka“, která se pro něj stává naprosto ústřední, přejímá Weigel, jak již řečeno, pravděpodobně od Hugona ze Sv. Viktora,<sup>6</sup> s Boëthiem je přitom zajedno v tom, že vyšší *potentia* je vždy mocna všeho toho, co dokáže obstarat potence nižší,<sup>7</sup> takže mystické zavření přirozeného a rozumového oka je více než kompenzováno probuzením „oka myslí“. Nejnižší, „tělesné oko“ Weigel dále dělí na vnější zrakový orgán a „vnitřní“ oko, jímž je imaginace.<sup>8</sup> Tomu se ovšem zdá odporovat jen o něco dál uvedené tvrzení, že „imaginace je vnitřní člověk, siderický duch, *Gestirn* v člověku“,<sup>9</sup> čímž se imaginace podle všeho přisuzuje oku rozumu (neboť všechna umění, jež rozum poznává, pocházejí z hvězd, jak Weigel říká s Paracelsem<sup>10</sup>), ba dokonce je nad ně povýšena. Saský pastor nicméně trvá na tom, že *oculus rationis* stojí výš než imaginace, poněvadž dokáže chápat věci v jejich vyvázanosti z času a prostoru, a tedy, což je mimořádně důležité, dokáže nahlédnout, že svět se nenachází nikde a nikam se nehýbe, respektive „stojí v ničem“.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Srv. např. R. Steiner, *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, 1901, kap. „Valentin Weigel und Jacob Böhme“; R. Gruetzmacher, *Wort und Geist*, Leipzig 1908, s. 185nn.

<sup>2</sup> Srv. např. Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 112: „Weigels besondere Bedeutung für die Geschichte der Philosophie und der Theologie liegt unzweifelhaft in seinen grundlegenden Untersuchungen über das Erkenntnisproblem.“

<sup>3</sup> *De vita beata*, Halle 1609, s. 3. K dataci srv. výše, pozn. 313.

<sup>4</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 8, PW III, 71.

<sup>5</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 4, PW III, 61: *vnšere augen sind Gottes augen, sie sehen waß Gott will*. Srv. Eckhart, *Predigt* 96, ed. Pfeiffer, s. 312,8–11: *dā inne ich got sibe, daz ist daz selbe ouge, dā inne mich got sibt: mīn ouge unde gotes ouge daz ist ein ouge und ein gesicht und ein bekennen und ein minnen*; Tauler, *Propast k propasti volá*, V55, s. 147: „O takových lidech může člověk říct, že Bůh v nich poznává, miluje a okouší sám sebe“; Cusanus, *De quaerendo deum*, c. 2, n. 36.

<sup>6</sup> I ji však mohl Weigel v jádru najít jak u Eckharta, tak u Taulera; srv. Eckhart, *Predigt* 90, ed. Pfeiffer, s. 297,21nn, kde se ovšem hovoří o trojím „poznání“, nikoli oku (cit. dle Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 338); k Taulerovi srv. výše, s. 117. O „dvou očích“ duše hovoří Augustin, Eckhart, Tauler i *Theologia Deutsch*, srv. výše, s. 54n.

<sup>7</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 9, PW III, 76: *Quicquid potest potentia inferior, hoc idem potest potentia superior, et multo excellentius, sed no e contra*. – Srv. Boëthius, *De cons. phil.* V,4: *superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit*.

<sup>8</sup> Srv. *Gnothi seauton* I, kap. 9, PW III, 73n.

<sup>9</sup> Srv. *Gnothi seauton* I, kap. 7, PW VIII, 25n: *diese Imagination ist der Syderische geist...*

<sup>10</sup> Srv. např. *Vom Ort der Welt*, kap. 23, ZW I, 81: *von dem verbotenen Baum sind die Sprachen vnd Künste kommen / vnd liegen in dem Gestirn des Firmaments...* Poznamenejme jen, že na tomto místě, jako i jinde, Weigel hodnotí „artes“ kriticky: *sind vielen ein Hinderniß ad Sophiam Christianam, dieweil sie verbleiben in den Künsten vnd Sprachen / vnd nicht weiter kommen wollen* (tamtéž).

<sup>11</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 9, PW III, 74: *dise imaginatio ist der innere Mensch, der Siderische Geist, Er ist das gestiern im Menschen, Er ist alle sternen, vnd wirkbt auch denn Sternen gleich, Ja vbertrifft die Stern, dieweil sy die vernufft darzue nimbt. ... Dennoch ist Oculus rationis das auge der vernufft vber deie Imagination ... als die vernufft siehet wol ein ding on keiner Zeit noch orte, vnd siehet, daß die welt in nichts Stehet, vnd ... weiche auf keine seitten...*

Tato metafora umožňuje Weigelovi formulovat aktivistickou a subjektivistickou koncepci poznání: z oka vychází paprsek, který se o předmět (*Gegenwurff*, *objectum*) odráží zpět, přičemž předmět je sice nutnou součástí tohoto procesu, nicméně nelze o něm vlastně vůbec nic říci, protože nevcházejí předměty do vnímajícího subjektu,<sup>12</sup> nýbrž subjekt vystupuje sám ze sebe a *vše* chápe vždy „po svém“. Stojí za poznámku, že ani u Taulera ani u Eckharta podobné pojetí, pokud vím, nenajdeme.<sup>13</sup> Zdá se, jako by zde Weigel dováděl do důsledku myšlenku Tomáše Akvinského, podle nějž „poznání je v poznávajícím po způsobu poznávajícího“ (*Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis*<sup>14</sup>). Určité nasměrování Weigelovým úvahám sice mohl dát Tomáš, stejně jako Aristotelés, stoikové, Galénos, Augustin či z novějších myslitelů Kusánský a Ficino, kteří tak či onak zdůrazňovali aktivitu v procesu poznání na straně subjektu.<sup>15</sup> Weigel měl nicméně v tomto bodě, tak jako na mnoha jiných místech, před očima Boëthiovu *Consolatio philosophiae*. Zde se – v rámci úvah o tom, kterak „blažení jsou jako bohové“, a o svobodě vůle oproti osudové nutnosti, tedy úvah veskrze Weigelovi blízkých – mimo jiné praví, že „vše, co se poznává, nechápe se podle své podstaty, nýbrž podle možností lidí poznávajících“ a „vše, co poznává, užívá při poznávání spíše vlastní způsobnosti než věci poznávané“.<sup>16</sup> To ovšem podle Weigela platí pouze pro obě poznání nižší, v nichž trvá subjekt-objektové rozlišení, kdežto pro poznávání „okem“ nejvyšším je naopak, v souladu s Eckhartovou a Taulerovou koncepcí, charakteristické, že zde člověk zůstává trpný (*leidenlich*), pasivní, „odevzdaný“ (*gelassen*), jelikož v tomto poznání je aktivním činitelem Bůh, jenž zde poznává sám sebe skrze člověka.<sup>17</sup> Toto poznání je proto jediné pravdivé a jisté, vpravdě ne-subjektivní. Naopak pro nižší, „přirozené“ poznání je příznačná pluralita interpretací, neboť předmět není než podnětem vnímání, sám o sobě ale není poznán nikdy.<sup>18</sup>

<sup>12</sup> Srv. *Gnothi seauton* I, kap. 10, PW III, 77: *daß sehen vnd erkennen nicht vom gegenwurff sondern vom auge selber herkomme, vnd fließse, das ist, daß alles Natürliches erkennen vnd seben kheme odr volbracht werde, von dem erkennen selbst vnd nicht von dem objecto oder gegenwurff, der da soll erkent werden.*

<sup>13</sup> Srv. k tomu Tauler, VI [9, 34nn]: *Wan wenne zwei süllent eins werden, so mu's sich daz eine halten lidende und daz ander würcckende; sol min ouge enpfoben die bilde in der want oder waz es seben sol, so mu's es an ime selber blos sin aller bilde, wan hette es ein einig bilde in ime einiger varwen, so gesehe es niemer kein varwe ... so welich ding enpfoben sol, das mu's itel, lidig und wan sin.* Přestože Taulerovi jde na tomto místě o poznání, které by ve Weigelově škále připadlo „oku myslí“ – o něco dál odkazuje k Augustinovým slovům „vylíj, abys mohl být naplněn“ (*Enarrationes in Psalmos XXX, Sermo 3, n. 11*) –, příkladem, který uvádí, je právě fyziologie *přirozeného* oka (vztahující se spíš k Aristotelovi, *De anima* II, 7 [418 b 27]: „Bezbarvé je schopno přijímat barvu, nezvučné zvuk“). Stejný Augustinův výrok včetně přímeru o oku se nachází v Eckhartově traktátu *Knihla božské útěchy* (srv. Eckhart, ed. Sokol<sup>2</sup>, s. 170n). I ve svých kázáních Eckhart vyslovuje myšlenku, že „obraz, který se pojímá v oku, nenáleží oku a nemá své bytí v oku, nýbrž závisí a lpí jediné na tom, čeho je obrazem“ (Quint DW I, káz. 16b, 269, 2nn; srv. též „Baseler Taulerdruck“, s. 299<sup>vb</sup>).

<sup>14</sup> *Summa theologiae* I, q. 12, a. 4co.

<sup>15</sup> Srv. k tomu T. Nejeschleba, *Jak přivést umění k teologii*, s. 83, pozn. 37). Podle Augustina je vidění zprostředkováno částčkami, které vycházejí z oka a dotýkají se věci (*emisso visu per oculos video; De quant. animae* 23,43; PL 32, 1060 (srv. A. H. Armstrong (ed.), *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, Praha 2002, s. 420). – Srv. Mikuláš Kusánský, *De aequalitate* 9, in: *Opera omnia*, Leipzig-Hamburg 1932nn, X/1, 12n: *anima pergit se ad omnia alia et nihil reperit (aliud) in omni varietate intelligibile nisi quod in se reperit, ut omnia sint sua similitudo. ... Et in se verius omnia videt quam sint in aliis ad extra.*

<sup>16</sup> *Consolatio philosophiae* V,4. – Boëthia Weigel častěji výslovně zmiňuje. Tak ve spise *Vom Ort der Welt* na konci kap. 14 parafrázuje slova, jimiž u Boëthia v 1. knize utěšuje Filosofie, že „žádný moudrý muž nemůže být zahrán do bídy“ (*kein Weiser Mann mag in das Elend verjaget werden*), a v téže knize z kraje kap. 20 se zmiňuje myšlenka ze 4. knihy *Consolatio*, že „každá věc touží po svém počátku a nedojde klidu, dokud nebude držet vyčtený cíl a ustanovený konec“ (*Es saget der Boetius, ein jegliches Ding begehret seines Vhrsprungs / vnd kömmet nicht eber zu Ruhe / es habe denn besessen sein fürgestecktes Ziel vnd / verordentes Ende*). Koneckonců i výzva „poznej sebe sama“, jež se stala námětem Weigelova stejnojmenného centrálního díla, se objevuje u Boëthia.

<sup>17</sup> Podle Weigela však o všech typech poznání *v posledku* platí, že zde nepoznává člověk, nýbrž Bůh: *vnere augen sind Gottes augen, sie seben waß Gott will* (*Gnothi seauton* I, kap. 4, PW III, 61). – K Taulerovi srv. výše, s. 10, k Eckhartovi srv. výše, s. 34.

<sup>18</sup> To poněkud připomíná nejen koncepci Kantovu, nýbrž také již výše zmiňované pojetí Ockhamovo, jež mělo vliv na Lutherovo myšlení (k souvislosti Lutherovy reformace a Ockhamova myšlení srv. Heiko A. Oberman, *Luther*, New York 1992, s. 120, 169n a zvl. též, *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation*

Tuto myšlenku aplikuje Weigel především na výklad Bible, neboť o kritiku luteránských doktrín *sola scriptura a fides ex auditu* mu jde především.<sup>19</sup> Samotná „mrtvá litera“ slouží pouze jako *Warnung, Zeugnuß, Unterricht, Lehre, Memorial, Kundschaft a Bewehr* „víry čili Ducha Božího v nás“.<sup>20</sup> Stejně tak to podle Weigela (či kdo je autorem příslušných kapitol v tisku) platí pro „všechny vnější věci“, které pocházejí od „neviditelného ducha či jsočnosti“ (*vom vsichtbaren Geiste / oder Wesen*) a mají poukazovat k „vnitřnímu základu a ke jsočnosti“ (*zum innern Grunde / vnd zu dem Wesen*), odkud vyplynuly.<sup>21</sup>

K tomu se pak po zmíněné biblické vsuvce vztahuje nedlouhý výklad o stvoření světa podle Gn 1, kde Weigel rozlišuje „trojí nebe čili svět“, to jest „Boha Stvořitele“, nebe, to jest „všechny neviditelné bytosti, duchy a anděly“, a zemi, to jest „celý tento viditelný svět“, a dále zmínka o člověku jako mikrokosmu, anticipující pozdější výklady v *Informatoriu* a dalších komentářích ke Genesi.<sup>22</sup>

### 3. Hvězdy

Ontologické trojvrství, které zde Weigel předkládá, a jeho mikrokosmická paralela, ve spojení s triádou gnoseologickou, má své důležité astrologické implikace – ve vztahu k podřízenosti člověka hvězdám, či naopak jeho svrchovanosti. Ty jsou diskutovány v dalším textu, jenž v rukopisné verzi tvoří sám závěr prvního dílu *Gnothi seauton*. Weigel tu opakuje Paracelsovu myšlenku, podle níž hvězdy obsahují celou „přirozenou moudrost“, všechna umění, řeči, řemesla, „fakulty“.<sup>23</sup> Všechno toto vědění je ovšem prvotně obsaženo v Bohu, odkud přechází na anděly, přes ně teprve do hvězd a z nich na člověka (srv. níže pozdější výklady *Informatoria*). Zároveň však Weigel tvrdí,<sup>24</sup> že vlivu hvězd je podroben jen přirozený člověk, nikoli člověk věčný, nesmrtelný, „křesťan“, který je z Boha a má žít ne podle hvězd, ale podle Krista; a současně „v přirozeném člověku není nic tak skryté, aby to *astronomus* nemohl zvědět“.<sup>25</sup> Proto také Weigel považuje za vhodné pohovořit v samostatné (v rukopise závěrečné) kapitole o „užitku a hodnotě astronomie“,<sup>26</sup> v níž se mimo jiné objevuje úvaha nad vztahem teologie a astronomie, která je jakousi předlohou pro apokryfní *Astrologia theologizata*, široce rozvíjející to, co zde zůstalo jen naznačeno.

---

*Thought*, Michigan 1992 a Alister McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 2004). Je proto možné, že jistá inspirace přišla Weigelovi i z této strany.

<sup>19</sup> Srv. zvláště *Gnothi seauton* I, kap. 12 a 13 v tisku (v rukopise zcela chyběj), kde se toto téma probírá v souvislosti s pravým porozuměním Bibli (PW III, 154–159); srv. dále kupř. tamtéž, kap. 13, PW III, 158: *Darumb muß man zugeben / daß die Göttliche Erkendnuß im heiligen Glauben nit herkomme vom Buchstaben / das ist / vom Gegenwurff / als von der Biblia sondern vom Auge selber / das ist / auß dem Geistlichen erleuchteten Auge deß Menschen in Christo ... auß Gott in dir selber*; tamtéž, kap. 12, PW III, 155: *So wird er [Gott] in dir das Auge selber seyn...* Srv. tamtéž, kap. 10, PW III, 80: *Die Biblia ist ein unbeneglicher gegenwurff alle Natürlichen Theologen. so nun solte der Verstand oder erkendnuß fließen vom gegenwurff (wie vermeindt wierdt) vnnnd nicht vom auge selber, so mieste gewiß die Biblia alß der einige gegenwurff allen Theologen aine gleichformige außlegung, oder eine vngespaltene erkentnus bringen. Aber wir erfahren das widerspiel.* – Srv. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 79.

<sup>20</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 12 (tisk), PW III, 155; kromě výše uvedených míst srv. dále např. kap. 8, PW VIII, 39. – Tak už Augustin charakterizuje lpění na literě jako „smrt duše“ a „duchovní otroctví“ in: *De doctrina christiana*, Praha 2004, s. 138. Srv. též Lutherova slova v *Tischreden*, že „pravdivé historie, jaké jsou i u pohanů, ohlašují Boží vůli jako němé litery“ a že „Písmo svaté nelze nikdy pochopit, leda skrze praxi a pokušení“ (WA TR Nr. 4.441 a 352; cit. dle M. Luther, *Tischreden*, ed. K. Aland, Stuttgart 1998, s. 33 a 16).

<sup>21</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 14 (tisk), PW III, 160. Na následující straně se v tomto kontextu objevuje poukaz k myšlenkám z Erasmovy *Chvály bláznivosti*.

<sup>22</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 12, PW III, 83–85. Koncepce „tří světů“ (*Deus, angeli, Machina visibilis*) se objevuje i ve spise *De vita beata*, Halle 1609, kap. 23, s. 156, který je možná dřívějšího data.

<sup>23</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 13, PW III, 86.

<sup>24</sup> *Gnothi seauton* I, PW III, 87, pozn. 5; srv. Paracelsus, *Astronomia magna*, SW XII, 19.

<sup>25</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 13, PW III, 87.

<sup>26</sup> *Gnothi seauton* I, kap. 14, PW III, 89–91.

#### 4. *Hermetica*

Závěrečné kapitoly tištěného vydání v podstatě rozvádějí již řečené, jsou zde ovšem zajímavé explicitní odkazy. Jednak na již zmiňovanou *Astronomia magna*, která je i jinak důležitým, byť nevysloveným zdrojem inspirací pro celý Weigelův text.<sup>27</sup> A jednak jde o poukaz k Hermu Trismegistovi, a to přímo v souvislosti s centrální myšlenkou celé knihy: podle Herma prý „neznalost sebe sama je největším a nejhorším nepřítelem každého“.<sup>28</sup> Podobné poukazy k hermóvské či hermetické tradici se objevují kupříkladu v *De vita beata* nebo ve spise *Vom Ort der Welt*.<sup>29</sup>

I když jsou vesměs jen obecného rázu a podle všeho pouze doplňují či potvrzují již hotové koncepce, stojí citovaná zmínka za pozornost přinejmenším jako doklad Weigelovy, třebaš i nepřímé, obeznámenosti s Ficinovou latinskou verzí *Corpus Hermeticum*. Jak dává najevo paralelní latinská pasáž z *De vita beata*, kde se na místě „nepřítele“ objevuje pojem *ultor*, citovaný text se odvolává na C. H. XIII.<sup>30</sup> Weigel ovšem pasáž o „deseti mstitelích“ (*decem ultores*) významně posouvá, když o prvním z nich, *ignorantia*, hovoří jako o *ignorantia sui* – *Vnwissenheit sein selbst*. Jakkoli apel k sebepoznání hraje celkově v hermetickém kontextu důležitou roli, na daném místě jde o nevědomost o Bohu, jak o tom svědčí název „Mocnosti“, jež tohoto „mstitele“ vyhání a kterou je „poznání Boha“. Podle původního textu navíc nejde o nepřítele „největšího a nejhoršího“, jak tomu je ve Weigelově podání, nýbrž prostě prvního ve výčtu celkem deseti.<sup>31</sup>

#### *Vom Ort der Welt*

Důležitou otázkou, jíž jsme se zatím jen dotkli, která se však záhy stala pevnou součástí úvah Valentina Weigela, je problém „místa tohoto světa“. V *Gnothi seanton* se objevuje toto téma jen podružně, a to ve dvou pasážích (kap. 9 a 10). V souvislosti s teorií trojího oka jsme se zmínili, že k nejnižšímu, tělesnému oku řadí Weigel jako jeho vnitřní aspekt imaginaci (byť ne zcela konzistentně). Když tento stupeň poznání srovnává s jemu nadřazeným „okem rozumu“, aby vposledku poukázal na obtížněji uchopitelný vztah mezi rozumem a „okem intelektu“ či „myslí“ (obojí je pro Weigela synonymní), užívá, jako i na jiných místech ve svých spisech, za příklad umístění světa: zatímco imaginace není schopna tento problém nahlédnout správně, poněvadž se nedokáže vzepnout za tělesné věci, respektive jejich obrazy, rozum jasně chápe, že „svět stojí v ničem, a přece nikam nepadá ..., protože mimo nebe není ani času ani místa“.<sup>32</sup>

Posledně zmiňovaná myšlenka, přesněji teze, že Bůh je „bez času“ a „bez místa a hranic“, se objevuje – opět v návaznosti na Boëthia – i v pojednání *De vita beata* ze zhruba téže doby.<sup>33</sup> Otázka místa tohoto světa i světů nadpřirozených (království Božího, pekla, andělů, Boha samého) se stala leitmotivem celého Weigelova z velké části kosmologického spisu *Vom Ort der Welt*, jenž rekapituluje a rozvíjí řadu již jinde vyslovených myšlenek,<sup>34</sup> předjímaje zároveň výklady *Informatoria*.<sup>35</sup> Weigel se tu opírá o kosmografická díla *Abacus* Petra Apiana a *Weltbuch* Sebastiana

<sup>27</sup> *Gnothi seanton* I, kap. 20 (tisk), PW III, 170.

<sup>28</sup> *Gnothi seanton* I, kap. 19 (tisk), PW III, 163: *die Vnwissenheit sein selbst der größte vnd erste Feind bey einem jeden / wie Mercurius saget ad Tacium...*

<sup>29</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 12, ZW I, 44; zde je Hermés zmiňován po boku Eckharta!

<sup>30</sup> *Libellus de vita beata*, kap. 3, Halle 1609, s. 17: *Maximus igitur et hostis et ultor est intra unum quemquem ignorantia sui, ut Mercurius ad Taliū [sic] filium suū scribens, fatetur.*

<sup>31</sup> *Corpus Hermeticum*, XIII (*Tajná řeč Herma Trismegista na boře k synu Tatovi: O znovuzrození a slibu mlčení*), překl. R. Chlup, s. 261–263.

<sup>32</sup> *Gnothi seanton* I, kap. 9, PW III, 75; srv. tamtéž, kap. 10, PW III, 79; srv. *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 39.

<sup>33</sup> Srv. *Libellus de vita beata*, Halle 1609, kap. 23, s. 160n; cit. dle Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 107n. – K myšlence, že Bůh je všude, a proto nemá žádné místo, srv. též Hugo od Svatého Viktora, *De tribus diebus*, s. 95.

<sup>34</sup> S tímto textem souvisí také proslulé *Scholasterium christianum*, dříve považované za jeho vzor, podle Zellerova zjištění však zčásti pseudonymní spis pozdějšího data (Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 15–21).

<sup>35</sup> Srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 33nn.

Francka, zároveň ale i zde navazuje na novoplatónskou tradici, Paracelsa a „německou mystiku“ (cituje Boëthia, Augustina, Herma Trismegista, Eckharta, *Theologia Deutsch*, Paracelsa, *implicitě* navazuje na Cusana a Taulera).

### 1. Místo tohoto světa: mystická geografie

Konečný smysl celé zde podané kosmologie je teologický: spis má především ozřejmit netělesnou povahu, a tedy nelokalizovatelnost zřevění, jakož i nesmírnost Boha vzhledem k nicotnosti pozemského světa.<sup>36</sup> Toto poznání, „na čem svět stojí, že nepadá“, považuje Weigel za užitečné každému člověku,<sup>37</sup> neboť z těchto úvah postupně vyvozuje zásadní náhledy do povahy niterného vztahu člověka a Boha.<sup>38</sup>

Úvodní kapitola obsahuje exposé celého tématu. Weigel upozorňuje, že prostor je záležitostí toliko těla, nikoli ducha, a že svět „nestojí na žádném místě, [nýbrž] v ničem, v rozlehlosti či nekonečné hlubině“.<sup>39</sup> Jeho mystická geografie má ukázat titěrnost světských říší – „celý svět je oproti hlubině, na níž se vznáší, jako nic“<sup>40</sup> – a zároveň objasňuje, že království nebeské je nepředčí svou velikostí, ale kvalitativně. Nepatrnost světa oproti Bohu demonstruje Weigel na základě kusánovského principu naprosté nesouměřitelnosti konečného s nekonečným<sup>41</sup> a příměru o obvodu kruhu a jeho středu, který poukazuje jak na Cusana, tak (jeho prostřednictvím?) na jednu ze slavných tezí novoplatónsko-hermetického *Liber XXIV philosophorum*.<sup>42</sup> Typicky s poukazem k textu Lk 17, jenž obsahuje oblíbené diktum spiritualistů „království Boží je ve vás“ (Lk 17,21, právě v tomto překladu), Weigel říká, že „nemůže být spjato ani s místem, osobami, gesty či vnějšími obřady, nýbrž je *svobodně v duchu a víře*“.<sup>43</sup>

Po různých geograficko-astronomických výkladech (kap. 2–8) nadchází filosofické zúročení řečeného, přesněji vlastně rozvedení některých aristotelských motivů.<sup>44</sup> Země stojí ve středu světa, který se nenachází „nikde“, neboť mimo něj žádné místo není, ale stojí v hlubině bez místa, bez konce, v „nicotě“ (*nichts*), jak o tom poučuje „světlo rozumu“;<sup>45</sup> skutečnost, že i Země takto „tíše stojí“ a nemůže se pohybovat,<sup>46</sup> je věcným důvodem, proč Weigel nemůže přijmout Koperníkův systém. Platí paralela: jako je svět místem všech tělesných věcí, které samo nemá místo, je zase Bůh místem všech věcí netělesných, aniž sám zaujímá místo.<sup>47</sup> To, že svět nepadá, ač je zavěšen v „hlubině“, vykládá Weigel, výslovně proti Augustinovi, jako absenci absolutního rozlišení „nahore“ a „dole“,<sup>48</sup> přičemž interpretuje aristotelskou myšlenku přirozených míst v tom smyslu, že „každá věc stojí v sobě samé, ač ne mimo Boha, a v sobě má své sídlo“.<sup>49</sup> Proto „kdo se obrátí do sebe, kráčí k Bohu, a kdo se spatřuje ve svém duchu, ten spatřuje Boha a pobývá ve

<sup>36</sup> Srv. Zeller, „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, s. 109 a 110.

<sup>37</sup> Viz název *Vom Ort der Welt*, kap. 1, ZW I, 7: „Daß es einem jeden Menschen nützlich sey zu bedencken / worauf die Welt stehe / daß sie nicht falle“.

<sup>38</sup> Srv. *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 39: „Denn nicht vergebens betrachten wir die Ursachen also fleissig / daß die Welt an keinem Ort stehe vnd nicht falle / auch nicht vmb der Welt willen / sondern vmb der Lehre willen ... denn darauß kan ich sehen / was Himmel vnd Helle sey / was Sünde / Verdanis vnd Seligkeit sey / wie der Himmel oder das rechte Vaterland nicht hie noch da zu suchen sey / sondern in vns / daß Christi Reich auff Erden nicht an gewisse Stellen / Orter oder Personen / Geberden gebunden sey.“

<sup>39</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 1, ZW I, 7: „an keinem Orte in nichts in der Weite odr vnendlichen Tieffe stehet.“

<sup>40</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 2, ZW I, 10; dále např. tamtéž, kap. 13, ZW I, 45.

<sup>41</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 12, ZW I, 45: „Es ist doch keine collatio oder proportio des finiti vnnd infiniti.“

<sup>42</sup> *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout 1997, teze 2: „Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam.“ – Srv. k tomu Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 204n.

<sup>43</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 1, ZW I, 8: „... stehe frey im Geist und Glauben...“ – Ke zmíněnému jakémusi „prolnutí“ světa tělesného a duchovního se vrací i pozdní *Dialogus de Christianismo*, kap. 9, WW 573: „Eine Welt ist in der anderen...“

<sup>44</sup> Je to otázkou, nakolik mohly být Weigelovi inspirací také Melancthonovy úvahy o „místě“ v jeho tehdy rozšířeném spise *Initia doctrinae physicae* (Wittenberg 1565, s. 164nn); viz níže, pozn. 51.

<sup>45</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 10, ZW I, 36n.

<sup>46</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 40. Srv. níže, pozn. 240.

<sup>47</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 10, ZW I, 37n.

<sup>48</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 39; srv. Augustinovu představu neexistence protinožců v *De civitate Dei* 16,9.

<sup>49</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 9, ZW I, 35.

své vlasti v Bohu, spatřuje v sobě svět a chápe svět a všechna místa s Bohem“, „neboť v duchu v nás samých je nebe, Kristus a pravá otčina ve vůli Boží“.<sup>50</sup>

„Vlastí“ člověka není tedy žádná část tohoto světa ani nic v něm, nýbrž jeho vlastní nitro, jeho duše, jeho střed, kde přebývá Bůh. V tomto svém domově, v tomto „pravém vnitřním chrámu svého srdce“, který je totéž co „vnitřní základ“, nalézá člověk pravý pokoj a spočinutí.<sup>51</sup> – Obraz, který se podobá tomu, jež později ve větší epickou šíři rozvine Komenský ve svém *Labyrintě světa a ráji srdce*.

## 2. „Německá mystika“: svobodná vůle a zákon, „zbožštění“, „jiskra v duši“

Weigel i zde své výklady namnoze živí obrazy a idejemi ze středověké „německé mystiky“. Z jejího důrazu na niternou zbožnost se zde ovšem drobným, o to však významnějším posunem stává odmítání významu všech vnějších prostředků. Toto odmítnutí není ovšem zcela prvoplánové, ale je hlouběji založeno a upřesněno.

Spolu s *Theologia Deutsch* je Weigel přesvědčen, že „ráj je zaprvé tento viditelný svět, v němž člověk stojí mezi časem a věčností“,<sup>52</sup> poněvadž všechna stvoření jsou jakožto Boží stvoření dobrá. Bůh je všude a ve všem, vše je v Bohu<sup>53</sup> a nic není bez Boha, dokonce ani peklo či ďábel, co do svého *Wesen*, nejsou bez Boha,<sup>54</sup> jak Weigel vícekrát připomíná. Vše je tedy, v plném souladu se základní novoplatónskou intencí, dobré, neboť Bůh jakožto svrchované dobro nemůže v sobě obsahovat nic zlého a nemůže ničemu zlému dávat bytí; hřích není substance, nýbrž akcidents.<sup>55</sup> Luciferovým pádem se však nebeský svět proměnil v „tento temný svět“<sup>56</sup> (Weigel zde prvně do svých interpretací zapojuje téma Apokalypsy interpolované křesťanskými exegety i z dalších míst<sup>57</sup>). Vzniklé napětí, které se Weigel snaží později systematicky překonat ve svých komentářích ke Genesi (viz níže), se odráží v jeho snaze vyložit co možná jednoznačně – ve shodě s *Theologia Deutsch* –, že zlo netkví v podstatě stvoření (člověka), nýbrž v jeho *vůli*,<sup>58</sup> která je stvořena svobodná.<sup>59</sup>

Jestliže království Boží není na žádném místě, nýbrž „v nás“, a Bůh není na žádném místě, ale všechna místa jsou pro něj jediným místem a on „je vždy u nás, ba v nás, on je náš ráj, naše nebe a blaženost, ne mimo nás, nýbrž v nás“ – pak také, dodává Weigel, není vázán na žádné ceremonie, gesta ani osoby, nýbrž spočívá „ve vnitřním základu duše“. Posledně řečený eckhartovsko-taulerovský pojem je ovšem, jak jsme viděli také u Paracelsa, jen formálním ozvukem předchozí tradice a pro spiritualistu Weigela prostě znamená, že „království Boží je v duchu“.<sup>60</sup> Proto „kdo nezná sám sebe, nezná svou vlast, totiž nebe, ráj, království Boží, Krista v sobě“. Pokud člověk nalezne tuto pravou „vlast“, je lhostejno, kde se nachází, neboť je stále s

<sup>50</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 43.

<sup>51</sup> *Handschriftliche Predigtensammlung*, s. 100; cit. dle Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 355nn. – Srv. k tomu *Vom Ort der Welt*, kap. 11, ZW I, 43; srv. již Eckhart, *Expositio libri Genesis*, n. 49, ed. Quint, s. 220: *Videmus etiam quod omnia extra locum suum sunt inquieta...*; Boëthius, *Consolatio phil.* IV; srv. též Melanchthon, *Initia doctrinae naturae*, s. 165: *in loco naturali quiescit corpus...*

<sup>52</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 50.

<sup>53</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 51: *Gott begreiffet alle Ding*; tamtéž, kap. 21, ZW I, 75: *Gott ist alleine Wesen / vnd aller Wesen Wesen*.

<sup>54</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 17, ZW I, 59n: *alle Creaturen gehen vnd stehen / leben vnd schweben in Gott / Gute vnd Böse / Engel vnd Teuffel ... auch die Helle ausserhalb Gott nicht seyn mag. ... Gott ist ein Wesen aller Creaturen / vnd begreiffet auch mit seinem Wesen alle Geschöpfje...*; srv. *Informatorium*, PW XI, 90: *Du beschliessest Himmel vnd Hell, Engel vnd Teuffel*.

<sup>55</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 18, ZW I, 63, nadpis.

<sup>56</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 15, ZW I, 54: *diese finstere Welt*; srv. tamtéž, kap. 18, ZW I, 66: *da jetzund diese Welt stebet / da war Lucifer mit den andern Engeln im Himmel / vnd sein Himmel ward ihm verwandelt in eine solche finstere Welt*.

<sup>57</sup> Srv. podrobnější výklad níže, pozn. 169.

<sup>58</sup> Srv. zvl. *Vom Ort der Welt*, kap. 27, ZW I, 94: *es liget alles allein am Willen / vnd nicht am Wesen...*; srv. tamtéž, kap. 28, ZW I, 95nn.

<sup>59</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 17, ZW I, 60; tamtéž, kap. 18, ZW I, 64; tamtéž, kap. 26, ZW I, 91 aj.

<sup>60</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 50n.

Bohem, „i když je mu odňata eucharistie, křest, ústní kázání, knihy a všechny obřady“ – i to nachází Weigel potvrzeno u Boëthia.<sup>61</sup>

Zmíněný voluntaristický aspekt je pro Weigelovu koncepci podstatný. Platí-li totiž, že Bůh je ve všem a že Bůh, „nebeský Jeruzalém“, „království Boží“ je v nás a ne na nějakém vzdáleném místě,<sup>62</sup> neznamená to ještě, že by byl každý dokonalý a svatý. Boží imanence zakládá koncepci, podle níž jsou pro člověka *nakonec* – tj. v trojím smyslu: bytostně, po smrti a po „skonání světa“ – zbytečné všechny obřady, úřady, texty, zákony, znalosti, všechna „umění“, poněvadž nic z toho člověku mimo tento svět nezůstane, nic z toho mu není nehlouběji, jakožto vnitřnímu člověku, vlastní.<sup>63</sup> Vnější „řád“ či „zákon“, o němž mluvil Weigel už v předchozích textech, není však proto ještě zcela bezvýznamný, nýbrž slouží tomu, „aby byl vnější člověk spoután, zkázněn a přiveden k víře“, „ukazují a nabádají k věčnému základu“.<sup>64</sup> Vnější prostředky slouží k tomu, aby se člověk obrátil ve své vůli, která se má sjednotit s „vůlí Boží čili Kristem“ – to pak je „místo všech blažených“.<sup>65</sup>

Přestože Weigel tolik zdůrazňuje duchovní a nelokální podstatu zásvětí, nehodlá opustit myšlenku *tělesného vzkříšení*, třebaže nevěří v přetrvání *živlového* těla po smrti. Obrací se proto k parcelsovsko-schwenckfeldovské<sup>66</sup> koncepci „nadpřirozeného nového nebeského projasněného těla“,<sup>67</sup> které není svázáno s místem. Tato pro Paracelsa významná představa je ovšem na *tomto* místě u Weigela jen okrajová. Podstatnější pro něj je výklad samotného volního obratu. Ten zahrnuje, v souladu s taulerovskou mystikou, dva kroky: *Gelassenheit* a *neue Geburt*.<sup>68</sup> Jen první z nich je úkolem člověka, který se musí zbavit „vlastní vůle“ a „přivlastňování“ (*annehmen*), musí se obrátit do „vnitřního základu“,<sup>69</sup> má-li „ochutnat to vnitřní nehybné“<sup>70</sup>; to je v moci „přirozenosti“, která sama od sebe touží po svém přirozeném místě, jímž je Bůh,<sup>71</sup> tak jako každá věc – podle aristotelské představy, již se zde Weigel znovu chápe – usiluje zaujmout své přirozené místo. Je to dílo platónské „přirozené lásky k dobru“, ohledně níž se Weigel dovolává Boëthia, nebo nepohasínající „jiskérky světla pravdy a přirozené lásky k dobru“ či „jiskérky myslí“<sup>72</sup> (odkaz k eckhartovsko-taulerovské tradici; naopak blízký Lutherův pojem *synthesis* čerpá z tradice fratiškánské a pojí se s vůlí, jež je v postlapsárním stavu člověka nesvobodná<sup>73</sup>). Druhý krok je dílo, jež působí „milost ... víra čili Kristus“, je to „nebe“, „Slovo či obraz Boží v jednom

<sup>61</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 52.

<sup>62</sup> Srv. *Vom Ort der Welt*, kap. 16, ZW I, 57.

<sup>63</sup> Srv. *Vom Ort der Welt*, kap. 23–25, ZW I, 80–90.

<sup>64</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 24, ZW I, 85; tamtéž, kap. 16, ZW I, 57.

<sup>65</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 17, ZW I, 59.

<sup>66</sup> Význam Schwenckfelda v tomto již vícekrát zmiňovaném bodě zpochybňuje ve své poznámce, byť v případě jiného Weigelova spisu, Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 46, pozn. 33; k Paracelsovi srv. tamtéž, s. 47. F. Lieb nazývá tuto koncepci u Weigela „silně parcelsovským myšlením“ a poukazuje na její „gnostické“ konotace (*Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte*, s. 144).

<sup>67</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 22, ZW I, 76nn: *vbernatürlichen neuen himlischen verklärten Leib*. Weigel výslovně odkazuje na Paracelsovu *Astronomia magna* (tamtéž, 79); srv. *Der Guldene Griff*, kap. 17, PW VIII, 72; tamtéž, kap. 26, PW VIII, 95; *Die Kirchen- und Hauspostille* I, 212–218 (Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 47); *Informatorium*, PW XI, 121.

<sup>68</sup> Tyto dva motivy považuje W. Zeller za dvě hlavní „myšlenkové linie“ ve Weigelově díle, přičemž první z nich (*Gelassenheit* čili myšlenku „mystické smrti“) chápe jako raný důsledek Weigelovy četby basilejského vydání „Taulera“, kdežto druhou, spojenou s koncepcí Boží imanence v člověku, za pozdější koncept, jenž posléze předchází motiv nahradil (Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 343nn).

<sup>69</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 17, ZW I, 61n a kap. 18, ZW I, 66.

<sup>70</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 19, ZW I, 69.

<sup>71</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 19, ZW I, 68: *du aus natürlicher angeborner art seufftgest nach dem rechten Ort oder Vaterlandt / nach der Ruhe vnd Seligkeit ... dein Heimat / das Reich Gottes in dir...*

<sup>72</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 20, ZW I, 70n: *natürliche Liebe des guten ... saget der Boetius ... Füncklein jhres Gemüths ... Füncklein des Liechtes der Warheit / vnd der natürlichen Liebe des Guten ist nicht in jhnen erloschen...*; srv. tamtéž, kap. 21, ZW I, 74: *Füncklein Göttliches Liechtes*. – Jen na okraj v této souvislosti poznamenejme, že Weigel zná i platónskou zásadu, podle níž „milující zůstává v milovaném“ (*Liebhaber bleibt in dem Geliebten*), *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 535.

<sup>73</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 79n.



každém věřícím“.<sup>74</sup> Tento proces Weigel příležitostně nazývá, spolu s *Theologia Deutsch*, „zbožštěním“.<sup>75</sup>

### 3. Vliv Paracelsovy přírodní filosofie a výklad Genese

Přestože Weigel nezřídka varuje před učeností nebo jí alespoň nepřikládá význam (buď brání pravé *Sophia Christiana*, nebo z ní přinejmenším po smrti beztak nic nezůstane), zdůrazňuje ve spise *Vom Ort der Welt*, jak důležité je porozumět obtížným úvodním kapitolám knihy Genesis a neponechat jejich pochopení na posmrtnou *academia aeterna*.<sup>76</sup>

Výklad zde podaný je vcelku stručný, motivy, které tu Weigel rozvíjí, se však objeví v rozpracované a někdy proměněné podobě v jeho velkých komentářích ke Genesi. Zprvu se zabývá metafyzickými otázkami: stavem před stvořením světa, rájem, peklem a nebesy, původem člověka. Připomíná, že Bůh je ve své hloubi vůči stvoření zcela indiferentní,<sup>77</sup> avšak stejně jako autor *Theologia Deutsch*, jehož se o něco dál dovolává, rozprádá i Weigel své úvahy nezřídka takovým směrem, který se zdá toto tvrzení vyvracet, když stvoření, přesněji člověku připisuje úlohu, která jej činí i z Božího hlediska pozoruhodně významným. Príměr se Sluncem, jemuž je lhotejno, nač svítí a kolik očí na ně hledí,<sup>78</sup> poněkud koliduje s jinými Weigelovými úvahami, v nichž vzhledem k tradici, z níž vychází, nápadně schází terminologické rozlišení mezi „Bohem“ a „božstvím“.<sup>79</sup>

Text se poté obrací k výkladu Genese, který je poznamenán silným Paracelsovým a Augustinovým vlivem. Objevuje se zde v jiném hávu Paracelsova poněkud nejednoznačná koncepce premateriálního *mysterium magnum*: viditelná země sama nepovstala z ničeho, nýbrž „z neviditelného, totiž z vod pod nebesy“.<sup>80</sup> Vše viditelné bylo podle Weigela, v souladu s Augustinovou koncepcí,<sup>81</sup> nejprve u Boha v jeho Slově v neviditelné podobě; tento božský neviditelný „svět“ je skrze Boží slovo *fiat lux!* předán andělům,<sup>82</sup> přičemž – v souladu s kusánovskou koncepcí *contractio* a s novoplatónskou metodou, již ve svém *Heptaplu* užívá Pico della Mirandola – v každém andělu byla „neviditelně, netělesně, nehmatatelně“ a zcela v jednotě všechna tělesná stvoření, „všechno, co je v celém světě“.<sup>83</sup> Tento neviditelný svět tvoří dokonalou jednotu (*gantz ein ding*). Zde Weigel tradičně včleňuje do výkladu Genese motiv Luciferova pádu (srv. Zj 12,7nn aj.). Teprve po Luciferově pádu zatoužil Bůh po člověku, a stvořil proto „hroudu“ (*Erdenklos*), to jest „viditelný svět se všemi stvořeními“. Hmotné stvoření je tak – stejně jako už v boëthiovském spise *De vita beata*<sup>84</sup> – výsledkem průchodu čtyřmi různými úrovněmi skutečnosti. Jsou to 1) věčný svět u Boha; 2) neviditelný andělský svět; 3) neviditelné čtvero živlů a hvězd; 4) viditelný svět.<sup>85</sup> Stvořená, viditelná matérie sestává ze tří principů: *Sulphur*, *Sal* a

<sup>74</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 17, ZW I, 61n; srv. tamtéž, kap. 26, ZW I, 90 a zvl. kap. 28, ZW I, 95nn

<sup>75</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 22, ZW I, 80: *vergottet vnd vergeistet*; srv. tamtéž, kap. 24, ZW I, 86; kap. 22, ZW I, 76.

<sup>76</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 23, ZW I, 83: *drey Capitel Geneseos auflegen ... in diesem Leben ist es noth zu wissen / vnd für diese zeitliche Leben hat es Gott schreiben lassen*; srv. podobně *Der Güldene Griff*, kap. 28, PW VIII, 100; *Handschriftliche Predigtensammlung*, ZW VII, 325; *Dialogus de Christianismo*, kap. 2, WW 501, kde Weigel toto učení připisuje Melanchthonovi. – Viz níže, s. 174n.

<sup>77</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 48.

<sup>78</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 14, ZW I, 48n.

<sup>79</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 212.

<sup>80</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 13, ZW I, 46: *geschaffen ohn Materia in eine Materiam...; auß dem Wasser vnter dem Himmel ist die Erde herfürkommen vnd bestanden*.

<sup>81</sup> Srv. Augustinus, *De Gen. ad litteram* II,6,13nn; IV,24,41 aj.; jde původně o koncepci Filóna Alexandrijského.

<sup>82</sup> K identifikaci světla a andělů srv. Augustinus, *De Gen. ad litteram* I,17,32. – Srv. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 68n.

<sup>83</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 13, ZW I, 46n.

<sup>84</sup> *De vita beata*, Halle 1609, s. 162: *Deus ergo creator, omnia ex suo gremio emittens, primus produxit lucem, id est, angelicas substantias dicendo: Fiat lux. Ex ista luce Angelica amanarunt astra, ex astris corpora, seu Mundi machina visibilis, ex quatuor elementis compacta, & sic omnia sunt in omnibus suo modo. Omnia corpora sunt in astris...*

<sup>85</sup> Tamtéž.

*Mercurius*. Tělo samo je *nutným* produktem neviditelného vnitřního *astrum*,<sup>86</sup> protože podle paracelsovsko-hermetického učení není nitra bez vnějšku a naopak; hmotný svět nazývá Weigel spolu s Paracelsem *excrement* či „vývržek neviditelných hvězd“ či „vnitřního“ *astrum* (*Auswurf ... vom unsichtbaren Gestirn ... von seinem inwendigen sidereo corpore od' astro*). Hvězdy samy považuje za „bytnost (*Wesen*) andělů, rozdělenou do čtyř živlů jakožto *matrices* všech viditelných věcí“.

Vidíme tu řadu typicky paracelsovských koncepcí: živly jako „matky“; *excrementum* světa jakožto „koagulovaný dým“ (*coagulierter Rauch, fumus coagulatus*) z neviditelných hvězd; trojici principů *Sulphur, Sal, Mercurius* (tzv. *tria prima*).<sup>87</sup> Především však z Theophrastovy dílny pochází celá zde předložená koncepce stvoření (navazující ovšem rámcově, jak řečeno, na Augustinovy výklady). Podrobněji se k ní ještě vrátíme níže. Zde jen dodejme, že uvedené schéma čtyř světů připomíná strukturu, kterou najdeme v Pikově *Heptaplu*.

### ***Der güldene Griff***

Tento spis řadí W. Zeller do třetí fáze Weigelovy tvorby spjaté s výraznější recepcí Paracelsových koncepcí. Podněty z tohoto směru přijímal Weigel již záhy; nasvědčuje tomu i fakt, že velkou část knihy *Der güldene Griff* z roku 1578 tvoří přejímky z o dost staršího *Gnothi seauton* I.<sup>88</sup> Na rozdíl od *Gnothi seauton* i dalších textů je ale *Der güldene Griff* daleko monotematictější, myšlenkově sevřenější a kritičtější.<sup>89</sup>

Obsah celého spisu shrnuje sám Weigel v odpovědi na námitku jednoho svého bývalého žáka, která je jako *Kontroverse um den ‚Gülden Griff‘* připojena k autografu díla: „Má *Zlatá rukověť*<sup>90</sup> říká jen jediné: totiž že žádný vnější objekt, ať je jak chce mocný, nemůže přinést poznání, to musí vyplynout zevnitř.“<sup>91</sup> Celý text se vlastně skládá z části dokazující toto tvrzení a z části, která je rozvíjí a exemplifikuje.

#### *1. Racionální hledání jistoty – dvojí moudrost*

V předmluvě ke *Zlaté rukověti* nasazuje Weigel ostrý tón proti „všem vysokým školám“ a učencům, který v celém díle neutichá a jež jsme v menší míře zaslechli už v raných pracích. Tito *Scribenten, Schriftgelehrten, pseudo theologi, literanten*, nebo jak jim ještě říká, učí „ve slepotě a temnotě“, přičemž tou nejhorší slepotou a temnotou je „neznat sebe sama a Boha“.<sup>92</sup> Weigel odmítá možnost nalézt pravdu toliko v knihách a v Paracelsových šlépějích soustavně vyzývá k osobnímu prověřování.

Po platónském způsobu nehodlá učit ničemu novému, nýbrž jen tomu, co má každý sám v sobě. Metoda, kterou předkládá, má být ovšem programově *racionální*: nesouhlas s předloženým výkladem neznamená snad nedostatek zbožnosti či mystického vhledu, ale prostě absenci racionálního uvažování<sup>93</sup> (podobně se mimochodem později vyjadřuje Böhme<sup>94</sup>). Není bez

<sup>86</sup> Tamtéž: *ein jedes Astrum wil sein Corpus haben*.

<sup>87</sup> *Vom Ort der Welt*, kap. 13, ZW I, 47. Srv. výše kapitolu o Paracelsovi.

<sup>88</sup> Srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 42nn. Pfefferl poznamenává, že Weigel se zřejmě již velmi brzy seznámil s Paracelsovým dílem *Astronomia magna* (H. Pfefferl, „Einleitung“, in: PW VIII, XXXIV, pozn. 25). Oproti textu *Gnothi seauton* však konstatuje méně přímých citací, byť Paracelsův vliv je zde nemalý (tamtéž, XXXVIII).

<sup>89</sup> Srv. např. hodnocení L. Pertze, cit. in: „Einleitung“, PW VIII, XXXIXn.

<sup>90</sup> Překlad názvu díla není úplně triviální. Vzhledem k tomu, že sám Weigel o tomto spise vícekrát mluví jako o svém „Informatoriu“ (např. PW VIII, 111: *mein Informatorium vom guldenen griff*; tamtéž, 113: *Informatorium aureum*, aj.), i pro další důvody se kloním k překladu „Zlatá rukověť“.

<sup>91</sup> *Der güldene Griff*, „Responsio alia“, PW VIII, 137: *Mein guldener griff sburet nichts anders als das einige Nemlich das kein enusserliches obiectum es sey wie mechtig es wolle konne eintragen das erkenntnis, es mus von Jnnen heraus quellen*; srv. např. závěrečnou formulaci *Der güldene Griff*, „Beschluss“, PW VIII, 102: *das Vrteyl oder die erkenntnis nicht komme von aussen zu in den menschen aus den buchern, als aus dem kegenwurffe, sondern von Jnnen heraus...*

<sup>92</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 2, PW VIII, 13n.

<sup>93</sup> *Der güldene Griff*, „Vorrede“, PW VIII, 7n.

<sup>94</sup> Srv. mou úvodní studii „Svět Jakuba Böhma“, in: J. Böhme, *Cesta ke Kristu*, Praha 2003, s. 50.

zajímavosti, že Weigel k této metodě podle vlastních slov dospívá po mnoha modlitbách, po *existenciálně dramatickém hledání jistoty*, na jehož konci je, jako o půl století později obdobně zápolící Descartes, odměněn podstatným a vše zakládajícím jednoduchým náhledem do povahy věcí.<sup>95</sup> Stručné vylíčení tohoto procesu je vedle líčení v *Dialogu o křesťanství* vlastně jedinou významnější autobiografickou črtou, kterou ve Weigelových dílech nacházíme.<sup>96</sup>

Místo někdejší „mystické“ regule formulované v raném *Úvodu do Theologia Deutsch* vyzdvihuje nyní, jak jsme viděli už v *Gnothi seauton* I a v zárodku i v *Úvodu*, fundamentální kosmologicko-gnoseologické pravidlo: „všechny věci vyšly z neviditelného ve viditelné, z duchovního v tělesné“, jinak řečeno: „všechny vnější věci plynou zevnitř ven a ne zvenčí dovnitř“.<sup>97</sup> Ve spojení s parcelsovskou koncepcí člověka stvořeného z *limus terrae* a obsahujícího všechna stvoření, podle níž je člověk sám *in potentia* „celý svět“,<sup>98</sup> a s variací na platónskou teorii anamnéze<sup>99</sup> se tato teze stává základním kamenem polemiky proti dogmatickému výkladu Písma a křesťanství vůbec.

Stojí za povšimnutí, že Weigelovým programem je, jak říká v *Kontroverzji*, dojít k Ježíši Kristu, to jest „k dokonalému poznání nebeské a pozemské moudrosti“.<sup>100</sup> Tento dvojí cíl může být překvapivý, nicméně jasně se tu odráží postup Paracelsův, který právě tak rozvíjí své hledání po cestách „přirozeného světla“ a „světla milosti“, jakkoli obě mají v posledku vést k témuž božskému vrcholu.<sup>101</sup> I Weigel je toho názoru, že *philosophia* a *theologia* jsou obě „darem Božím, obě od Boha“.<sup>102</sup> Proto už první, „parcelsovská“, kapitola *Zlaté rukověti* hovoří o *nutnosti zkoumat tři věci: věčné božství, šest dní stvoření světa a sebe sama*.<sup>103</sup>

Všechna tato témata se přitom Weigelovi *de facto* slévají v jedno, na něž klade nejvyšší důraz: ve zkoumání prvních kapitol Genese, jež otevírá druhé dvě oblasti.<sup>104</sup>

## 2. *Oculus mentis* a „bytostná víra“

Weigelova gnoseologie ve *Zlaté rukověti* v podstatě kopíruje rozklady v *Gnothi seauton*. Shrneme ji proto jen ve zkratce.

Pro nejvyšší oko zde Weigel používá pojmů *verstand* i *gemutt*.<sup>105</sup> Přestože odkaz k eckhartovsko-taulerovskému *gemutt* je zde na první pohled opět jen vágní a bez hlubšího filosofického kontextu, s původním konceptem je nakonec přece jen spojen úže, než se zdá. Lze dokonce říci, že spis *Der güldene Griff* vypracovává hladké spojení přírodní filosofie, gnoseologie tří

<sup>95</sup> *Der güldene Griff*, kap. 24, PW VIII, 89n: *Jch nam fur mich vieler scribenten bucher, durchlase dieselbigen. Aber mir geschabe kene gnuge, mein Hertz war Jmmer vngewisser. Jch konnte weder grundt noch warbeit finden. ... Jch sabe an wie ein verworren Babel es were bey vns. ... Wie ich aber so vngewis war vnd harte bekummert, mitt Jnnigen seufftzen zu gotte ... wie ich also schlieff und betet zu dem Herrn, widerfbar mir gnade von oben herab, dann mir ward ein buch gezeiget, welches mich erfrewete vnd mein Hertz erleuchtete, das ich alle dinge sehen vrteilen vnd erkennen konte viel klerer dann das mich alle lerer mit ibren buchern in der gantzzen Welt mochten geleren. dann doraus waren alle bucher geschrieben, von anfang der Welt, vnd dis buch ist Jn mir vnd auch Jn allen menschen ... gelerten vnd vngelerten. ... dardurch ich sicher lesen kan die heilige schrift, die mir gegeben ist zum zeugnis.*

<sup>96</sup> Např. v *Informatoriu* (PW XI, 97) nalézáme ještě poznámku o tom, jak často Weigel propadal melancholií (*hertzleid vnd triebfall*).

<sup>97</sup> *Der güldene Griff*, kap. 1, PW VIII, 10n.

<sup>98</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 15, PW VIII, 62n: *Also hat der mensche alle geschopfe vnd die Welt in ihme ... gleich wie er gott in ihme hatt, durch das spiraculum oder einblasen...*

<sup>99</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 2, PW VIII, 14: *alle Weisheit in mir verborgen lige.*

<sup>100</sup> *Kontroverse um den „Gülden Griff“*, PW VIII, 111. – Ke dvojí moudrosti srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 101n.

<sup>101</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 5, PW VIII, 21n: *sollen doch diese beyde [tj. Sophia naturalis čili philosophia a Sophia super naturalis čili theologia] nicht von ein ander geschieden sein gantz vnndt gar, auch nicht vnordentlich mit ein ander vermischet werden, sondern beyde gebet... darumb sol ein theologus den adam vnd die natur erkennen, so muß er die gantze Welt erkennen vnnd alle geschopfe. ... philosophia vnndt theologia eine gabe güttes, beyde von gott...; srv. tamtéž, kap. 6, PW VIII, 23n.*

<sup>102</sup> *Der güldene Griff*, kap. 5, PW VIII, 22.

<sup>103</sup> *Der güldene Griff*, kap. 1, PW VIII, 10, nadpis.

<sup>104</sup> K významu Genese se Weigel vrací ještě jednou i v tomto spise v kap. 8, PW VIII, 34.

<sup>105</sup> *Der güldene Griff*, kap. 4, PW VIII, 18.

„očí“, lutherovské koncepce *sola fide* a dědictví „německé mystiky“. <sup>106</sup> Oko „myslí“ je místem, kde člověk, na rozdíl od obou nižších mohutností, poznává pasivně (*leidtlich*), „jakoby mrtvý“; musí „spočínout v sabatu“, ztišit a uzavřít všechny vnější smysly včetně imaginace a rozumu a „obrátit se do nejniternějšího základu duše, v tiché odevzdanosti (*gelassenheit*) očekávat Boha v sobě a dosáhnout zapomenutí sebe sama i všech věcí“; musí „odumřít“ (*abesterben*) a „nestarat se o umění ani o moudrost“. <sup>107</sup> Toto „oko“ je mohutností, v níž Bůh-objekt aktivně – opět na rozdíl od nižších mohutností – sám *zervnitř* vstupuje do pasivního subjektu, <sup>108</sup> jehož „vlastní [přirozené] síly“ duše tak umlkají; tehdy „Bůh nazírá sám sebe skrze sebe sama“ (*gott siehet sich selber durch sich selber*). <sup>109</sup>

Jako už ve svých raných textech nazývá toto Weigel *vírou*, kterou ztotožňuje přímo s „Kristem v nás“, „novým stvořením“ apod. <sup>110</sup> Tuto „víru milosti či Ducha z Krista“ odlišuje od „přirozeně vrozené víry“, <sup>111</sup> kterou považuje za obecnou charakteristiku všech lidí – jak jsme viděli v dřívějších textech. <sup>112</sup> Podobné rozlišení můžeme najít u Paracelsa, který v pojednání *Von den unsichtbaren Krankheiten*, kde se rozepisuje o nemocech „z víry“, rozlišuje spásnou víru v Krista a „vrozenou víru“ v Boha Otce; <sup>113</sup> a nacházíme je ovšem i u Luthera. <sup>114</sup> (Některé [pseudo]weigelovské texty tuto „vrozenou víru“ ztotožňují se „světlem přírody“, poukazují na její nesmírnou moc, podobnou moci Kristově, a na její neměnnou přítomnost v každém člověku; naproti tomu druhá víra je totožná s „Kristem v nás“, světlem Ducha, novým zrozením. <sup>115</sup>)

*Pravá víra* není pro Weigela není nějaká „mrtvá smyšlenka“ (*totter erdichter wahn*), nýbrž hluboce prožívána zkušenost, jejíž empirickou povahu se snaží podtrhnout tím, že ji označuje za „živoucí pocit“ (*lebendiges befinden*), „bytostné pocíťování, vidění, cítění a slyšení ve vnitřním člověku“, „okoušení“. <sup>116</sup> Člověk, který má tuto víru, má Ducha svatého, má „pravé poznání Boha“ a nemůže bloudit. <sup>117</sup>

### 3. Rovnost

Podle Weigela je k tomuto poznání Bohem disponován každý stejně: ačkoli různí lidé se k němu přibližují různou měrou, původně je v každém toto poznání, toto „ryzí oko“, <sup>118</sup> tento „Kristus“ rovným dílem.

Z toho jednak vyplývá, že ve všech lidech je v hloubi přítomna *jedna* a *táž* nedílná a *jistá* *pravda*, jejíž nahlédnutí (v ideálním případě) jako jediné není podrobena subjektivnímu zkreslení,

<sup>106</sup> Kromě řady míst, kde se bez dalšího objevují koncepty „německé mystiky“, Weigel několikrát výslovně poukazuje na *Theologia Deutsch* (*Der güldene Griff*, kap. 12 a 13, PW VIII, 49 a 54) a jednou jmenuje Jana Taulera v souvislosti s mystickým konceptem *gelassenheit* (tamtéž, kap. 14, PW VIII, 58), přičemž vzápětí na podporu své koncepce subjektivní relativnosti poznání cituje Taulerův příměr s různobarevnými skly (V 4 [21,13nn]), skrze něž hledí různí lidé.

<sup>107</sup> *Der güldene Griff*, kap. 8, PW VIII, 30nn.

<sup>108</sup> *Der güldene Griff*, kap. 12, PW VIII, 51.

<sup>109</sup> *Der güldene Griff*, kap. 12, PW VIII, 48; srv. tamtéž, kap. 13, PW VIII, 56: *Vnsere augen seint gottes augen, sie sehen was got wil, vnd nicht was wir wollen...*

<sup>110</sup> *Der güldene Griff*, kap. 13, PW VIII, 55n.

<sup>111</sup> *Der güldene Griff*, kap. 6, PW VIII, 23n: *der ware glauben, Christus in uns*.

<sup>112</sup> Viz výše, s. 149.

<sup>113</sup> *Von den unsichtbaren Krankheiten*, SW IX, 267: *...nicht der glaub in Christum, das ist der selig macht, sonder es ist allein der angeboren glaub den wir haben in got vater*.

<sup>114</sup> Luther příležitostně vyzdvihuje *cognitio generalis* Boha, které každému umožňuje nahlédnout, že Bůh jest. Vedle toho stojí *cognitio propria*, jež se otevírá skrze Boží zjevení v Kristu (srv. Bosch, *Reformatirisches Dencken*, s. 109n).

<sup>115</sup> Srv. Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 270nn, kde autor srovnává Paracelsův zmíněný spis a (pseudo)weigelovské texty.

<sup>116</sup> *Der güldene Griff*, kap. 19, PW VIII, 77: *Diweil aber der ware glauben das Hertzze vernenert, heiliggett, reiniggett, erleutert, rechtfertiggett vnd erleuchtet, so ist er warlich ein lebendiges befinden, fhulen sehen boren greyfen vnd schmecken... ein Wesentliches befinden, sehen, fhulen, vnd boren, Jm Jnnern menschen. ... In deinem Hertzzen befindest vnd schmecketest;* srv. tamtéž kap. 18, PW VIII, 75: *das Jnnerliche lebendige befinden im Hertzzen*.

<sup>117</sup> *Der güldene Griff*, kap. 19, PW VIII, 77n; tamtéž, kap. 20, PW VIII, 79; tamtéž, kap. 23, PW VIII, 87n.

<sup>118</sup> *Der güldene Griff*, kap. 22, PW VIII, 85. K potenciální rovnosti poznání ve všech srv. též *Informatorium*, PW XI, 50n.

na rozdíl od všech diskurzivním rozumem formulovaných partikulárních a navzájem se svářících „pravd“, které Weigel tolik pranýřuje.<sup>119</sup>

Jednak je to důvodem, proč je Weigel přesvědčen o nejhlubší rovnosti všech lidí a irelevanci jejich společenského, náboženského či jakéhokoli jiného postavení, což je názor, který opírá o stejně uvažujícího Paracelsa, jehož zde doslova cituje,<sup>120</sup> a samozřejmě o Bibli, konkrétně o Pavlova v kruzích spiritualistů oblíbená slova „Bůh přece nikomu nestraní“ (*Gott jst kein ansehere der person*; Gal 2,6; srv. Sk 10,34).<sup>121</sup> V tomto bodě mohl ovšem čerpat také z Taulera, který rovněž nivelizuje sociální i duchovní role (jak bylo vytykáno už Eckhartovi).<sup>122</sup>

#### 4. Kritika vnějškových obřadů

Do třetice je tato Boží imanence důvodem, proč – jak jsme už zmínili – všechny nauky, texty, obřady, kázání atd. mají jen relativní a dočasnou platnost pro vnějšího člověka, který potřebuje nějaké vedení.<sup>123</sup> Z této relativní povahy všeho, co nevyplývá z jistého vnitřního náhledu „oka myslí“, pak Weigel vyvozuje, že všechny texty a lidské soudy mají „dvojitý aspekt“ (*zwey ansehen*): hledisko božské (*wie ein dinng vor got ist*) a lidské (*wie es vor den menschen scheynet sein, vnnnd genennet wirdt*).<sup>124</sup> Tento koncept přebírá doslova od Sebastiana Francka, jehož myšlenky v tomto textu zmiňuje vícekrát, vždy anonymně.<sup>125</sup>

S Franckem spis *Der güldene Griff* souhlasí i ve svém ostrém zaměření proti dogmatické autoritě teologů a jejich hádkám o pravý výklad Písma. V tom se stýká s dalšími Weigelovými texty sepsanými zhruba v téže době, jako jsou *Kirchen- und Hauspostille* (1578–1579), *Vom Leben Christi* (1578) a o něco později, ještě vyhraněněji, *Von der Vergebung der Sünden* (kolem 1582) a konečně pozdní *Dialogus de Christianismo* (1584). Posledně jmenované texty živě reagují na vydání *Formule svornosti* (*Formula concordiae*, 1577), která měla v lutherské církvi nastolit jasné měřítko pravověří s ohledem na spory mezi gnesiolutherány, filipisty a kryptokalvinisty. Díky dochovanému Weigelovu opisu pěti kapitol Paracelsova komentáře k Matoušovu evangelium z roku 1581 víme, že v této době zschopauský farář čerpal i z Theophrastových ryze teologických děl;<sup>126</sup> vnitřní souvislost s Paracelsovým pojednání *De summo et aeterno bono* jsme už naznačili. Poznamenejme jen, že pro pojednání *Vom Leben Christi* je příznačné větší množství odkazů na učení Osianderovo a Schwenckfeldovo; koncepci „nebeského těla“, která tímto směrem poukazuje, nacházíme i v tematicky blízké sbírce kázání *Kirchen- und Hauspostille*.

Dříve než se obrátíme ke zbylým dvěma kritickým dílům, zaměříme se na jinou tematicky jednotnou skupinu spisů, kterou tvoří výklady Genese z let 1577 až 1582.

<sup>119</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 12, PW VIII, 52: *Also bleibet die einige warheit vngespalten bey rechten Christen, dieweil si sich dem eynigen geiste vntergeben*; tamtéž, kap. 14, PW VIII, 57: *wird In der vbernaturlichen erkenntnis eine löbliche eynigkeit gehalten...;* tamtéž, kap. 23, PW VIII, 87: *Wer den glauben hatt, der hatt Christum vnd alle dinge in Christo, wer den glauben hatt, des grundt ist vnbeweglich...*

<sup>120</sup> Srv. *Der güldene Griff*, kap. 14, PW VIII, 58: *gott ... der sich allen gleich erbeut ohne ansehen der person ... vnparteisch...;* tamtéž, kap. 15, PW VIII, 64: *Es sagett der Theophrastus Paracelsus in seinem buchlein vom fundament der Weisheit also: Die weisheit ist gnungsam bey allen menschen, dann sie erben alle die weisheit ... wie der keyser also der panr, wie Christus also der menschen*; srv. tamtéž, kap. 19, PW VIII, 78; tamtéž, kap. 25, PW VIII, 92. – Paracelsus, *De fundamento scientiarum sapientiaequae*, SW XIII, 294: *darumb ist die weisheit genungsam bei allen menschen, dan sie erben alle die weisheit .... wie der kaiser, also der baur, wie Christus, also der mensch ... alle gleich.* – Viz výše, s. 149.

<sup>121</sup> Srv. např. *Informatorium*, kap. 3 a 4, PW XI, 11 a 12.

<sup>122</sup> Srv. výše, s. 48 a 78.

<sup>123</sup> Srv. kap. 16, PW VIII, 67; kap. 26, PW VIII, 95. Ve spise *Vom iudicio im Menschen*, s nímž se *Der Güldene Griff* obsahově namnoze kryje, Weigel říká, že knihy mají člověka přesvědčit a přivést zpět k vnitřnímu člověku, z něhož se odchýlil (kap. 10, PW VIII, 145).

<sup>124</sup> Kap. 17, PW VIII, 69nn. Jako příklad uvádí Weigel mj. Paracelsovo tvrzení, že Bůh nic nepotřebuje a nepůsobí, proti Hermově myšlence, že Bůh působí a užívá vše.

<sup>125</sup> Franck, *Das verbütschiert Buch*, 1539, 388r, a podobně *Paradoxa* 57, s. 100; cit. in: PW VIII, 69, pozn. 1.

<sup>126</sup> Srv. k tomu Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 55n.

## Výklady Genese

Výklad úvodních částí knihy Genesis měl ve Weigelově době v křesťanském myšlení dávno své pevné místo. Značného vlivu dosáhly zejména interpretační postupy Filóna Alexandrijského (*De opificio mundi*) a po něm komentáře kappadockých otců (zvláště Basilovy), Ambrožovy a především platónsky orientované výklady Augustinovy.<sup>127</sup> Později budou významné texty chartreské školy, Viléma z Conches a Thierryho ze Chartres, ovlivněné, tak jako už rané interpretace Filónovy, Platónovým *Timaie*m.<sup>128</sup>

16. a 17. století je v tomto ohledu dobou oživeného a prohloubeného zájmu o „mosaikovou“ fyziku.<sup>129</sup> Její vlivnou ortodoxní formulací se stal Melanchthonův spis *Initia doctrinae physicae*, který mezi lety 1549 a 1587 vyšel celkem dvacetkrát!<sup>130</sup> Nejde o hexaameron, nýbrž o skloubení aristotelského výkladu s mojíšským líčením povahy světa, které jeho autor považuje za nejstarší.<sup>131</sup> Vedle přirozeného poznání světa klade Melanchton nadpřirozené svědectví seslané samotným Bohem.<sup>132</sup> Toto biblické svědectví je mu korektivem aristotelských přírodně-filosofických výkladů, které by jinak vedly na scesti (např. v otázce věčnosti světa). Protože „celé stvoření vzniklo proto, aby vydávalo svědectví o Bohu“, má jeho výklad, tak jako pro Augustina, svou teologickou a potažmo mravní závažnost. I když zkoumání přírody není možné bez předchozího obrácení pohledu k samotnému jejímu Stvořiteli, fakticky jsme „v této naší temnotě“ nuceni uvažovat o krásných věcech ve světě, abychom na jejich základě prohlubovali své poznání Boha i svou mravnost; pro toto poznávání přírody byl totiž člověk stvořen.<sup>134</sup> To ovšem nikterak neznámá, že by Melanchthon viděl přírodu v onom organickém propojení, ba promíšení s Bohem, jaké je typické pro koncepci parcelsovskou.<sup>135</sup> A hlavně: poznání přírody je pro něj nutně omezené a zůstává tak užitečnou sice, nicméně přece jen nedokonalou přípravou na „věčnou akademii, v níž se poučíme o celé fyzice“.<sup>136</sup>

Weigel se na žádný ze starších výkladů přímo neodvolává a na první pohled vychází pouze z idejí Paracelsových, přičemž se zároveň kriticky orientuje na pojetí Lutherovo (které, krom jiného, na rozdíl od koncepce Weigelovy striktně drží teologii stranou filosofie).<sup>137</sup> To se zdají potvrzovat jak weigelovské monografie, tak nedávná edice jeho komentářů ke Genesi, kde se vedle zmiňovaných dvou autorů mezi relevantními Weigelovými zdroji objevuje v odkazech příležitostně vlastně už jen Apianus a jeho *Cosmographia*. Už ve spise *Vom Ort der Welt* ale Weigel ukazuje, že je obeznámen s Melanchthonovými rozklady, když v protikladu k němu prohlašuje, že obtížné úvodní kapitoly Genese je třeba proniknout již zde na zemi a neponechávat jejich

<sup>127</sup> K tomuto tématu srv. zvl. F. E. Robbins, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912. Ke křesťanským komentářům před Basilem a o vlivu Basilově srv. R. Dostálová, „Pozemský svět jako škola lidských duší“, in: Basil z Caesareje, *Devět kázání o stvoření světa*, Praha 2004, s. 24n.

<sup>128</sup> Srv. Thierry ze Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus. O stvoření světa*, překl., kom. a úvod L. Karfíková, Praha 2000, s. 41nn. – K zásadnímu vlivu *Timaie* na tento typ literatury obecně srv. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 2nn.

<sup>129</sup> Srv. S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland*, s. 104n.

<sup>130</sup> S. Kusukawa, „Nature's Regularity in Some Protestant Natural Philosophy Textbooks 1530–1630“, in: L. Daston, M. Stolles (eds.), *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*, Farnham 2008, s. 105, pozn. 3.

<sup>131</sup> Melanchthon, *Initia doctrinae physicae*, Wittenberg 1565, s. 45: *Nec historia certa extat ulla, que sit vetustior quam libri Moisi...*

<sup>132</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 25: *Tota natura condita est, ut dicat testimonium de Deo, et praecipue genus humanum.*

<sup>134</sup> Tamtéž, s. 4n.

<sup>135</sup> Melanchthonovým východiskem jsou, jak řečeno, úvahy Aristotelovy a dále především Tomášova koncepce *ordo*; je to právě řád a pravidelnost, které ve svém výkladu světa hledá (srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 138).

<sup>136</sup> Tamtéž, s. 6: *Preparemus etiam nos ad illam aeternam Academiam, in qua integram Physicam [!] discemus...*

<sup>137</sup> Lutherova exegetická zdrženlivost a lpění na literě Písma osvětluje jeho spis *Wider die himmlischen Propheten* (1525), kde se mimo jiné kriticky staví vůči Karlstadtově „duchovní“ interpretaci Bible, kterou nazývá prostě „kejklemi“ (srv. WA 18,145nn). Jak ukazuje i ve svých přednáškách o Genesi, je Luther hluboce přesvědčen, že přirozený rozum je neschopen vykládat stvoření v souladu s Biblií, a proto je třeba se držet pokud možno litery Písma (WA 42,4; srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 74; ke vztahu teologie a filosofie u Luthera srv. tamtéž, s. 251nn).

pochopení na posmrtnou *academia aeterna*, které není možné, neboť na onom světě žádné Písmo ani žádné nauky nejsou; *Dialogus de Christianismo* pak tuto myšlenku výslovně připisuje Melanchthonovi.<sup>138</sup> Krom toho lze ve Weigelově díle, jak se pokusíme ukázat, nalézt další významné vlivy: Augustinův a snad též Pikův.

Saský farář si je významu první kapitoly Genese vědom už ve svých raných textech.<sup>139</sup> Spatřuje zde přímo klíč k božským a přirozeným tajemstvím. Ve Weigelových úvahách na toto téma můžeme vidět most mezi Paracelsem a Böhmem: snaží se probádat právě onen „největší div filosofie“, za nějž (pseudo-)paracelsovská *Philosophia ad Athenienses* považuje prvotní *separatio*, počáteční rozdělení božské jednoty, jež bude později ústředním tématem Jacoba Böhma.

Weigelovy komentáře ke Genesi zahrnují čtyři texty: trojdílné *Informatorium* (1576; tištěno též pod názvem *Soli Deo gloria*); kratší *Natürliche Auslegung von der Schöpfung* (1577); a *Viererlei Auslegung von der Schöpfung* (1577/1582), rozdělené vydavatelem do dvou spisů, neboť čtvrtý výklad je vlastně samostatným pojednáním (*Vom Ursprung aller Dinge*, 1577).<sup>140</sup>

Přestože texty vznikly v rozmezí šesti let, představují myšlenkově dosti homogenní celek, v němž se jednotlivé názory a koncepce často opakují. Hlavní myšlenky vyličíme nejprve na podkladě prvního spisu a podrobněji si výklad stvoření představíme také podle posledního ze čtyř komentářů, jehož formulace považuji za nejprůzračnější, nejkonzistentnější a svým způsobem nejzajímavější. U zbývajících děl vytkneme jen podstatné myšlenkové obměny či posuny nebo jiné pro naše téma významné teze. Především je vhodné upozornit na důležitý posun, k němuž došlo mezi první a druhou dvojicí spisů, zejména v otázce stvoření andělů a prvotních vod, která má pro Weigela proklamovaně zásadní význam.

### 1. *Informatorium: dvojí moudrost a augustínovský výklad stvoření*

Tento spis bychom mohli označit za stručné shrnutí základních Weigelových myšlenek, které se tu objevují v nových a někdy překvapivých souvislostech.<sup>141</sup> Již plný název poukazuje na jeho strukturu: *Informatorium Oder kurtzer Vnterricht / welcher gestalt man durch drey Mittel den schmalen Weg zu Christo sich fuß ren kan lassen: Als I. Durch Übung deß Gebetts. II. Durch die Leyter Jacobs. III. Durch den Schlüssel Davids*.<sup>142</sup>

První díl *Informatoria* se v určité míře kryje s textem *Gebetbüchlein* či *Vom Gebet*,<sup>143</sup> jehož část vydal Johann Arndt v rámci svých knih *Vom wahren Christentum* (1605–1610). Relativně krátký výklad o umění modlitby zde pro nás není příliš podnětný. Podstatnější je, na tomto místě vlastně okrajová, vsuvka o člověku jako mikrokosmu, v němž leží skryta jak veškerá pozemská moudrost, tak i božská duše, to jest nadpřirozená moudrost – stačí si to „uvědomit“.<sup>144</sup> Tato platónská anamnéze se děje mystickým uzavřením se před vnějším světem,<sup>145</sup> nebo metodou přírodní

<sup>138</sup> Kap. 23, ZW I, 83: *drey Capitel Geneseos außlegen ... in diesem Leben ist es noth zu wissen / vnd für diese zeitliche Leben hat es Gott schreiben lassen*; srv. podobně *Der Güldene Griff*, kap. 28, PW VIII, 100; *Handschriftliche Predigtensammlung*, ZW VII, 325; *Dialogus de Christianismo*, kap. 2, WW 501.

<sup>139</sup> Srv. *Vom Gesetze oder Willen Gottes*, kap. 5, PW III, 15, kde Weigel tvrdí, že první kapitoly Genese obsahují vlastně celý Zákon, Proroky i Krista jako „jádro všech spisů“; *Kurtzer Bericht vnd Anleitung zur Teutschen Theology*, ZW III, 94 chápe první tři kapitoly Genese jako stručný sourn „všeho přirozeného i nadpřirozeného poznání či moudrosti“ (*ein kurtzer Begriff seind vnd bleiben aller natürlichen vnd vbernatürlichen Erkenntnuß oder Weißheit*); srv. dále *Gnothi seauton* I, kap. 12, PW III, 83–85; *Vom Ort der Welt*, kap. 23, ZW I, 83; *Der Güldene Griff*, kap. 1, PW VIII, 10; kap. 8, PW VIII, 34.

<sup>140</sup> *Valentin Weigel – Sämtliche Schriften. Neue Edition*, ed. Horst Pfefferl, sv. 11: *Informatorium. Natürliche Auslegung von der Schöpfung. Vom Ursprung aller Dinge. Viererlei Auslegung von der Schöpfung*, Stuttgart-Bad Canstatt 2007 (dále, jako obvykle, značeno PW).

<sup>141</sup> Srv. H. Pfefferl, „Einleitung“, PW XI, LXVIII.

<sup>142</sup> K textu je připojen krátký Weigelův seznam další doporučené četby, srovnávací tabulka vlastností Adamových a Kristových, jakož i několik myšlenek o posmrtném osudu „věřících zbožných“ a „nevěřících zlých“. Weigel doporučuje číst *Theologia Deutsch*, Tomáše Kempenského *Následování Krista*, Sebastiana Francka a jeho dílo *Vom Baum des Wissens Gutes und Böses*, Johanna Staupitze (Lutherova učitele) a jeho dílo *Von der Liebe Gottes* a Jana Taulera.

<sup>143</sup> Srv. vlastní Weigelův poukaz na tuto skutečnost, *Informatorium*, PW XI, 6; 8; 22.

<sup>144</sup> *Informatorium*, PW XI, 20: *daß wir solches genar werden*

<sup>145</sup> Srv. např. *Informatorium*, PW XI, 15: *Jeh aber in mein kammer gebe ... vnd Schliesse binder mich zu...*

filosofie či teosofie, neboť je v nás „dvojitá moudrost“<sup>146</sup> – jak jsme četli už v knize *Der güldene Griff*.

Tato koncepce se zdá zásadní nejen pro tento spis, ale i pro Weigelovy ostatní komentáře ke Genesí, ba pro jeho dílo vůbec.

Nutnost tohoto dvojího poznání chce vyjasnit druhý díl *Informatoria*. Znáť sebe sama pro člověka znamená zkoumat jak svůj „zevnějšek“, tak své nitro – *Im Geist vnd In der Natur*. Takové poznání přivádí člověka k poznání Boha, jehož obraz v sobě nosí, avšak: „Kdo poznává Boha, poznává také anděly, kdo poznává anděly, poznává i *astra* čili hvězdy, kdo poznává hvězdy, poznává i čtvero živlů a všechna stvoření, to jest tento velký svět, jakož i člověka, který je malý svět.“<sup>147</sup> Tato formulace říká jinými slovy totéž co Pikův *Heptaplus*.

Nabízí se otázka, zda poznání začíná ve světě a vede k Bohu, jak někdy Weigel naznačuje,<sup>148</sup> nebo je tomu naopak, jak se zdá na tomto místě.<sup>149</sup> Podle Weigela příroda a Písmo jsou jediné dvě pravé knihy.<sup>150</sup> Jejich čtením se člověk ovšem poučuje a má poučit o sobě samém,<sup>151</sup> a tedy, jak plyne z Weigelovy koncepce, nakonec o Bohu.

Příčle „Jakobova žebříku“, po němž má poznávající stoupat a jenž se objevuje v názvu tohoto oddílu, jsou v podstatě témata známá již z dřívějších spisů: protiklad dvou *Wesen*, svěbytného a „stínového“ či „obrazného“; země stojící v nicotě; potřeba poznávat Boha ze stvoření a nutnost zkoumání *complicationes* a *explicationes* věcí v přírodě; božská jména; a konečně i šest dní stvoření, jež zahrnují všechno, viditelné i neviditelné.<sup>152</sup> Weigel přiznává poznání Boha „mnoha příčinlivým pohanům“, jmenovitě též Platónovi a Aristotelovi, kteří zkoumali krásné stvoření.<sup>153</sup> Tuto platónskou myšlenku mohl spolu s jinými převzít z Hugona od Sv. Viktora, tohoto velkého teoretika krásy jako odrazu božského.

Podle Weigela se Bůh skrze své stvoření dává jako v „zrcadle“ či „obrazě“ poznat *stejně každému* člověku na celém světě.<sup>154</sup> V této podobě se s touto zdánlivě už nám známou myšlenkou setkáváme poprvé, protože příbuzné formulace v dřívějších textech se týkaly vždy poznání *mystického*, „oka myslí“! Všechny úvahy ohledně Stvoření mají ovšem podle Weigela sloužit tomu, zaostřit náš zrak, očistit jej a přivést „z jednoho světa do druhého“.<sup>155</sup> Člověk tak hlouběji uvidí a pochopí Písmo svaté i přírodu, protože „stvoření ukazuje na tvůrce“ a „čas vede k věčnosti“.<sup>156</sup> To, že tato cesta je univerzálně přístupná, odkazuje opět k *racionální* povaze Weigelovy metody.

Myšlenka, že člověk má být přiveden „z přírody k milosti, z Adama ke Kristu, od stvoření k tvůrci“,<sup>157</sup> je vyjádřena i v třetí části *Informatoria* o „klíčích Davidových“ (srv. Zj 3,7).<sup>158</sup> „Klíčem Davidovým“ není nic jiného než „regule“ z raného *Úvodu do Theologia Deutsch*: „každá bytost se

<sup>146</sup> Srv. *Informatorium*, PW XI, 18; 25.

<sup>147</sup> *Informatorium*, PW XI, 23: *Wer Gott kennet der kennet auch die Engel: vnd wer die Engel kennet, der kennet die Astra oder Sternen. Wer die Stern kennet, der kennet die vier Elementa vnd alle geschöpff, das Ist diese Grosse Welt, vndt also den Menschen, welcher ist die kleine welt.*

<sup>148</sup> *Informatorium*, PW XI, 25: *die Laiter Jacob, welche Ist Eine vbung daß Gemuth vber sich zu führen durch alle geschöpff zu Gott.*

<sup>149</sup> Podle *Informatorium*, PW XI, 59 kdo vidí duši, vidí Boha.

<sup>150</sup> *Informatorium*, PW XI, 53.

<sup>151</sup> *Informatorium*, PW XI, 26. To nakonec odpovídá Weigelovu principu, podle něž přirozené poznání vychází ze subjektu, nikoli z objektu. – V tomto kontextu se nám může vybatit také Cusanova myšlenka: „čím víc [duše] vychází k jiným věcem, aby je poznávala, tím víc vchází do sebe, aby poznávala sama sebe“ (*De aequalitate* 9, in: *Opera omnia*, Leipzig-Hamburg 1932nn, X/1, 12n: *Et quanto plus egreditur ad alia ut ipsa cognoscat tanto plus in se ingreditur ut se cognoscat*).

<sup>152</sup> *Informatorium*, PW XI, 28n. Odkaz směřuje k *Theologia Deutsch*, kap. 1.

<sup>153</sup> *Informatorium*, PW XI, 50: *Plato vnd viel Andere vleissige Heiden haben Gott vnd sein WORT erkennen durch Embsiges nachforschen...; srv. PW XI, 90: Du bast dich durch dein Herliches Geschöpff zuerkennen gegeben; srv. též *Viererlei Auslegung*, PW XI, 226n; srv. PW XI, 266.*

<sup>154</sup> *Informatorium*, PW XI, 50n.

<sup>155</sup> *Informatorium*, PW XI, 67: *Auß Einer Welt In die Ander vber sich.*

<sup>156</sup> *Informatorium*, PW XI, 80: *Creatur weise vnd zeige den Werckmeister, daß die Zeit führe zur Ewigkeit; a na řadě míst.*

<sup>157</sup> *Auß der Natur In die Gnad, Auß Adam zu CHRISTO, von der Creatur zum Werkmeister.*

<sup>158</sup> *Informatorium*, PW XI, 87n; srv. *Viererlei Auslegung*, PW XI, 318: *Jch durch das vergengliche zeitliche steige zum ewigen, unvergenglichen vnd mit Jhme vereinigt werde.*



přirozeně obrací sama k sobě, miluje sebe samu, má v sobě zalíbení, hledá a nachází sama sebe“.<sup>159</sup> Toto pravidlo platí pouze pro Boha, v případě stvoření se jeho aplikace prokazuje jako falešná. Jak tvrdí už *Der güldene Griff*, jde o pravidlo čistě *rozumové*, k němuž lze dospět pomocí „světla přírody“<sup>160</sup> a jímž možno dojít nejen k pojmu Boha jakožto jednoty, věčnosti a počátku, ale podle Weigela – tak jako i podle Hugona – dokonce i k pojmu Trojice.<sup>161</sup>

Zřejmě proto, že si je Weigel vědom, nakolik tyto myšlenky ve svém díle vyhrocuje, poznamenává ovšem, vzhledem k úvahám v dřívějších svých spisech koneckonců konsekventně, že samo poznání, ať jakékoli, nestačí, protože „s Bohem se sjednocujeme láskou a vírou“, nikoli poznáním.<sup>162</sup> Tato reafirmace taulerovsko-lutherské voluntaristické myšlenkové linie je o to významnější, že se objevují v jinak namnoze novoplatónském kontextu a navíc – jak dále uvidíme – v pozdější době získávají pro Weigela na významu svoboda ducha a její implikace, jak je známe z podání *Theologia Deutsch*.

Weigelův výklad biblické zprávy o stvoření světa se s určitými odchylkami opakuje i v dalších komentářích ke Genesi, podobně jako neutuchající polemika s Lutherem a luterány, kteří podle jeho mínění Mojžíšovo líčení chápou příliš „prostě“ a „doslovně“ (*buchstäblich*), a nevidí proto, že obsahuje i výklad stvoření neviditelných, duchovních bytostí.<sup>163</sup> Právě přesvědčení, že popis šesti dní stvoření skrytě zahrnuje všechna Boží díla, neviditelná i viditelná,<sup>164</sup> je pro Weigela zcela zásadní – tak jako před ním nejen pro Paracelsa, ale už pro celou dlouhou tradici jdoucí od Augustina.<sup>165</sup>

Podle Weigelovy interpretace líčí kniha Genesis tři vrstvy skutečnosti: 1. „Země“ znamená „celý tento svět“, první nebe nebo první svět; 2. „nebe“ znamená svět andělský či druhé nebe; 3. Bůh znamená třetí nebe.<sup>166</sup> Tyto tři vrstvy – živlová, andělská a božská –, rozšířené ještě o úroveň astrální, jsou po novoplatónském způsobu propojeny „řetězcem bytí“.<sup>167</sup> Stojí za povšimnutí, že oproti předchozímu rozvrhu v druhé části *Informatoria* tu, jak vidno i v následujícím Weigelově výkladu, vypadla rovina astrální, která je u renesančních novoplatoniků i u Paracelsa tak důležitá. Obecně lze říci, že astrální tematika se objevuje spíše v pseudo-weigelovských textech, jako je zejména *Astrologia theologizata*, než v jeho autentickém díle.

Proces stvoření vykládá Weigel zhruba takto:<sup>168</sup> Prvním Božím činem je příkaz *Fiat lux!*, jímž Bůh učinil „andělské světlo, všem lidem neviditelné“, ač – jak známo z Apokalypsy a jiných míst<sup>169</sup> – ne všichni andělé v tomto světle setrvali.<sup>170</sup> Za druhé učinil Bůh klenbu (*Firmament*) mezi vodami, neviditelné nebe, „ducha firmamentu“ (*Geist des Firmaments*, jak Weigel tuto pasáž opakovaně interpretuje s odkazem na 4 Ezd 6,41: „A druhého dne jsi stvořil ducha nebeské

<sup>159</sup> *Informatorium*, PW XI, 87: *Ein jedes WESEN keret sich natürlich zu Jhm selber, liebet sich selber, hatt lust an Jhm selber, Suchet vnd Findet sich selber.*

<sup>160</sup> Srv. *Informatorium*, PW XI, 91.

<sup>161</sup> *Informatorium*, PW XI, 96: *Durch dise Regul mag Natürlich bewisen werden Die hailige Dreyfaltigkeit...* – K Hugonovi srv. výše, s. 159.

<sup>162</sup> *Informatorium*, PW XI, 83: *Durch lieb vnd Glauben werden wir mit Gott vereiniget.*

<sup>163</sup> Srv. celý první výklad *Viererley Auslegung über daß erste Capittel Moysi.*

<sup>164</sup> *Informatorium*, PW XI, 67, nadpis kap. 11: *die Sechs dag der Schöpfung begreifen alle Werkh Gottes, vnsichtige vnd sichtige.*

<sup>165</sup> Srv. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 67n aj. – Luther považuje Augustinovy názory v této věci za *pueriles cogitationes* (*Genesisvorlesung*, WA 42, 22, 1nn). Krom toho je oproti Augustinovi – a tedy i narozdíl od Weigela – přesvědčen, že svět nevznikl v jediném okamžiku, nýbrž postupně během reálných šesti dní (WA 42,4).

<sup>166</sup> *Informatorium*, PW XI, 35.

<sup>167</sup> *Informatorium*, PW XI, 37: *Es hangen alle ding an einander wie eine ketten* – srv. *Gnothi seauton* I, kap. 13, PW III, 84; *Libellus de vita beata*, kap. 23.

<sup>168</sup> *Informatorium*, PW XI, 67nn.

<sup>169</sup> Srv. Zj 12,9; 20,1; 20,10; dále srv. Iz 14,12n; Ez 28,11nn; Lk 18,10; *Vita Adae et Evae* 12–16 (česky in: *Knihy tajemství a moudrosti* II, s. 347n); 2 Hen 29,4n (česky in: *Knihy tajemství a moudrosti* I, s. 196). Původně jsou Luciferův pád a svržení Satana z nebe dva předzvěstné hebrejské mýty, jež byly v křesťanství pevně spojeny, přičemž první jmenovaný má svůj starý kenaanský předobraz (srv. H. Schwartz, *Tree of Souls. The Mythology of Judaism*, Oxford 2004, s. 108–110, zde též pramenné odkazy).

<sup>170</sup> Myšlenka, že světlo v Gn 1,3 znamená anděly, je Augustinova (srv. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 68n).

klenby...“).<sup>171</sup> Za třetí je stvořen viditelný svět, složený ze čtvera živlů, jímž se teprve firmament stává „viditelným“, vzduch „vnímatelným“, voda „hmatatelnou“ a země „viditelnou a tvrdou ... pokrytou vodou“. Za čtvrté dochází ke „shromáždění vod do moře“, jakož i ke stvoření nebeských světél a „bylin a stromů“. Za páté a šesté jsou stvořena zvířata a nakonec člověk, který je – zcela po paracelsovsku – „z celého stvoření“ (*auß dem gantzen geschöpff*) jakožto „mikrokosmos“. Tomuto hmotnému člověku Bůh vdechne svého božského ducha.

Weigel opakovaně tvrdí, že hlavní rozdíl mezi jeho výkladem a interpretací lutherskou je v tom, že on v Genesi nachází i výklad stvoření neviditelných duchovních (andělských) bytostí. Tento obrat k augustinovské interpretaci<sup>172</sup> je v rámci jeho novoplatónsky hierarchizovaného systému vlastně zcela konzistentní.

Poněvadž, jak tvrdí už *Der güldene Griff*, „nic tělesného není samo ze sebe, ale pochází z neviditelné podstaty“, vznikají nyní čtyři živly, které jsou taktéž duchové povahy.<sup>173</sup> Už podle Paracelsa (a stejně tak později podle Böhma), z těchto duchovních živlů vzniká vše tělesné jako „jakýsi výpar či dým“ (*ein Rauch oder dunst*), který se „zhustí“ či „koaguluje“ (*zusammen gepackter Rauch*).<sup>174</sup> Tato představa, jejíž předobraz můžeme snad rovněž najít u Augustina,<sup>175</sup> se dále rozvíjí na podkladě Cusanových pojmů *complicatio* – *explicatio* (v Bohu je *complicative*, to jest jakožto símě, vše, co je ve světě *explicative*).<sup>176</sup> Vystává tak symetrická hierarchie, v níž vše tělesné na vyšším stupni koresponduje s hvězdami, které mají zase svůj pravzor mezi anděly (*die Astra seind wesen der Engel*) a ti opět mají svůj božský předobraz.<sup>177</sup> Paracelsus a po něm i Weigel přitom často vyzdvihují hlavně ideu „neviditelných vod“ (Gn 1,2), které jsou „matkou“<sup>178</sup> hvězd, jejich „matérií“, stojící mezi úrovní andělskou a astrálně-živlovou<sup>179</sup> (právě k ní se vztahuje Paracelsova koncepce prvotního *mysterium magnum*, jež se znovu objevuje u Böhma).<sup>180</sup>

## 2. *Natürliche Auslegung von der Schöpfung: motiv separatio*

Další text, kratší a neúplný, přináší oproti předchozímu jen málo nového. V samotném výkladu jde opět hlavně o prvotní „rozdělení vod“ a jejich správnou pojmovou distinkci. Za pozornost stojí Weigelova interpretace vztahu Boha, božské Moudrosti a první „matérie“. „Bůh ve své svaté Trojici“ zůstává věčně v dokonalosti a pokoji a proces stvoření se odehrává skrze Boží Moudrost, která je – podobně jako u Paracelsa – ztotožněna s „Duchem Páně, jenž se

<sup>171</sup> Cit. dle *Knihy tajemství a moudrosti II. Mimobibličké spisy: pseudepigrafy*, ed. Z. Soušek, Praha 1998, s. 226. – Srv. dále *Viererlei Auslegung*, PW XI, 261nn, 312; *Natürliche Auslegung*, PW XI, 174nn: *auswurf vndt absonderung von den subtilen Elementen vndt Astris oder Sternen*; tamtéž: *diese gantze welt ist ein zusammen gepackter coagulirter rauch nach dem leibe, welche leibliche dinge seint geschieden worden aus den vnsichbaren*.

<sup>172</sup> Srv. zvl. Augustin, *De Genesi ad litteram* IV, 22, 39; srv. tamtéž, I, 3, 7.

<sup>173</sup> *Informatorium*, PW XI, 69: *nichs leiblichs Jst von sich selbsten, Es kommet auß den vnsichtbaren Wesen, oder auß den vnsichtbaren kommen herfür die Vier ELEMENTA, die da auch Geister sein*. – Srv. Filón, *De opificio mundi*, 29 („tvůrce učinil netělesné nebe a neviditelnou zemi, a ideu vzduchu a prázdna“; in: *O stvoření světa*, překl. M. Šedina, s. 237; srv. *De opificio mundi*, 36, in: tamtéž, s. 245).

<sup>174</sup> *Informatorium*, PW XI, 71n; srv. výše *Vom Ort der Welt*, kap. 13, ZW I, 47: *Alle leibliche Dinge seynd ein excrement oder ein coagulirter Rauch / fumus coagulatus von den vnsichtbaren Astris...* – Srv. pseudo-Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, SW XIII, 420: *Also auch ein iedlicher corpus oder substantz, das do greiflich, ist nichts anders, dan alein ein rauch der do coagulirt ist...*; též, *De meteoris*, SW XIII, 130.

<sup>175</sup> Mohlo by jít o variantu Augustinova výkladu „shromáždění vod“ jako jakéhosi zahuštění původně řidších či „mlžných“ vod (*rarior aqua velut nebula terras tegebat, quae concretionem spissata est*; *De Genesi ad litteram* I, 12, 26), příp. též představy horních vod jako jakýchsi výparů (*vapores*) (*De Genesi ad litteram* II, 4, 8); srv. taktéž Hugo od Sv. Viktora, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum*, PL 175, 35A.

<sup>176</sup> *Informatorium*, PW XI, 72nn. Weigel k tomu uvádí matematický příklad: Bůh obsahuje vše *complicite*, tak jako jednička v sobě zavinutě obsahuje všechna čísla (srv. tamtéž, PW XI, 33). Tuto myšlenku rozvíjí Cusanus v *De coniecturis* I, 5.

<sup>177</sup> *Informatorium*, PW XI, 69n.

<sup>178</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 243; srv. *Sír* 15,2; 40,1.

<sup>179</sup> *Informatorium*, PW XI, 72. – Srv. níže spis *Vom Ursprung aller Dinge*, kde Weigel tyto „vody“ nazývá, v návaznosti na některá místa Janova Zjevení, *caelum aquaeum* čili *crystallinum* neboli nebeský Jeruzalém.

<sup>180</sup> Srv. k tomu můj článek „Separatio jako největší tajemství světa v díle Jacoba Böhma“, in: *Jednota a mnohost*, ed. M. Jabůrek, Brno 2008, s. 120–122.

vznáší nad vodami“ a je jí přisouzeno stvoření „první matérie světla a temnoty“ neboli „vod, které ležely nad propastí“. <sup>181</sup> Ve své apoteóze Moudrosti se Weigel odvolává na řadu biblických míst (např. Kol 1,15; Ef 1,4; Př 8,29; Sír 24,14n; Mdr 11,17). Zdůraznění, ba hypostazování Moudrosti-Sofie jako *čtvrtého* článku božství (upomínající na některé gnostické systémy <sup>182</sup>) najdeme nejen u Paracelsa v textu *Liber de Sancta Trinitate*, ale především později u Böhma, jehož sofiologické úvahy budou široce recipovány a rozvíjeny (mimo jiné prostřednictvím Gottfrieda Arnolda a jeho spisu *Das Geheimnis der göttlichen Sophia* z roku 1700). S tímto tématem se ve weigelovských textech pojí již zmíněný motiv „nebeské Evy“. <sup>183</sup>

V následujícím popise *prima materia* jako neviditelného nepochopitelného chaosu (*das unsichbare unbegreifliche chaos*) <sup>184</sup> je přítomnost všech věcí uvnitř Moudrosti opisována krom jiného pomocí jednoduchého *alchymického* příměru. <sup>185</sup> Podobných narážek na alchymii není u Weigela mnoho, nicméně příležitostně alchymických obrazů užívá. To ovšem v jeho době nelze považovat za nic zvláštního ani příliš směrodatného. <sup>186</sup> Tak na jednom místě hovoří o „artistovi“, jenž dovedl vytáhnout z věcí *quintum esse*, <sup>187</sup> jinde působení Krista připodobňuje odlučování čistého a ryzího zlata od „strusek“; podobně v pozdním *Dialogu* naráží na představu, podle níž kov musí zemřít, má-li proměnit v ušlechtlejší, a postava „Smrti“ jakožto zástupce Krista se distancuje od lékařských tázání i od hledání „kamene mudrů“. <sup>188</sup> Někteří pozdější Weigelovi stoupenci jej ovšem zřejmě za alchymistu považovali (podobně jako později Böhma), jak o tom svědčil jeho náhrobek s alchymickými motivy. <sup>189</sup>

V „první látce“ – která je, podle jiného textu, stvořena Moudrostí a totožná s vodami nad propastí <sup>190</sup> – jsou v zárodku přítomni i andělé, kteří jsou pak, na rozdíl od předchozího textu, stvořeni z „vod nahoře“, tedy ze „vzdušné vlhkosti či vod“, „z kvintesence“ (čtvera živlů), z „duchovních neviditelných živlů“; zbylé živlové vody jsou naproti tomu temné (*düster*). <sup>191</sup>

Jako už dříve nazývá Weigel zemi „vývržkem a výmětkem subtilních živlů a hvězd“ a považuje svět za „nahloučený, koagulovaný dým“. <sup>192</sup> Co však je zajímavé, vzápětí poznamenává, že toto poznání přirozeného „rozlučování“ (*Scheidung*) při stvoření dává člověku „světlo přírody“. To je ovšem skrytý poukaz na (pseudo-)Paracelsovu *Philosophia ad Athenienses*, neboť v tomto textu se právě motiv *separatio* výrazně objevuje. Podobné téma nacházíme i v závěru *Viererlei Auslegung*. <sup>193</sup>

### 3. *Viererlei Auslegung über daß erste Capitell Moysi: spojení gnoseologie a kosmologie; vliv Pikárů*

<sup>181</sup> *Natürliche Auslegung*, PW I, 156: *die erste materia des lichts vndt der finsternis geschaffen, nemlich die waßer, die da lagen auf dem abgrunde...*; srv. *Viererlei Auslegung*; srv. PW XI, 242nn. Ztotožnění „ducha Božího“ z Gn 1,2 s „Duchem svatým“ je již raně křesťanské; Moudrost však bývá běžněji (s odkazem k prologu Janova evangelia, kde se tvůrčí Slovo svými atributy blíží Boží Moudrosti) ztotožňována s Božím Slovem, tj. druhou osobou Trojice. K Paracelsově identifikaci obého srv. *Astronomia magna*, SW XII, 330: *also ist sie [Panna] unser aller mutter, die neu Eva und der heilig Geist, der Christum incarniert hat*.

<sup>182</sup> Srv. Rudolph, *Die Gnosis*, s. 345nn.

<sup>183</sup> Viz výše, s. 134.

<sup>184</sup> *Natürliche Auslegung*, PW XI, 159n.

<sup>185</sup> *Natürliche Auslegung*, PW XI, 160: *Wie man ein blei zu kalck machet, darinnen alle farben liegen unsichbar, vndt durch die scheidung kommen alle farben herfür*.

<sup>186</sup> Srv. třeba příležitostnou Lutherovu chválu alchymie (*Tischreden*, in: WA 1, 1149; cit. dle M. Eliade, *Kováři a alchymisté*, Praha 2000, překl. J. Našinec, s. 155): „ars alchymica se mi velmi líbí ... také pro alegorii vzkříšení mrtvých v soudný den a její skrytý, velmi lákavý význam“.

<sup>187</sup> *Natürliche Auslegung*, PW XI, 171; srv. *Viererlei Auslegung*, PW XI, 259. Možná má Weigel na mysli známé pojednání o kvintesencích Jana z Rupescissy?

<sup>188</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 314. – *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 518: *und je öfter ein Metall stirbt, je edler wird es mit der Abwerfung des alten Leibes*; tamtéž, kap. 4, WW 529, kde „Smrt“ říká: *ich frage nichts nach der Arznei, auch gar nichts nach dem lapide philosophorum*.

<sup>189</sup> Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 61n.

<sup>190</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 242.

<sup>191</sup> *Natürliche Auslegung*, PW XI, 164n: *lufftigen feuchte oder waßern ... aus dem Quinto esse ... geistlichen unsichbaren Elementen*.

<sup>192</sup> *Natürliche Auslegung*, PW XI, 174nn; srv. *Viererlei Auslegung*, PW XI, 262n.

<sup>193</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 329.

Třetím textem věnovaným výkladu Stvoření je nejdelší *Viererlei Auslegung über daß erste Capitell Moysi, von der schöpfung aller dinngen*, jehož čtvrtou část tvoří samostatný spis *Vom Ursprung aller Dinge*. Každý ze zde předložených čtyř výkladů má vždy důkladněji a na vyšší rovině než výklad předchozí vyložit úvodní část knihy Genesis, přičemž poslední výklad je „nejpravdivější“ (*wahrhaftigste*). Můžeme v tom vidět ozvuk středověké koncepce čtverého smyslu Písma nebo snad i její verzi u Pika della Mirandola, kde zahrnuje také kabalistickou interpretaci Genese, jejíž realizací je vlastně Pikův *Heptaplus*<sup>194</sup> a koneckonců i Weigelovy vlastní výklady. Na Mirandolovy myšlenky mohou navíc poukazovat i některá konkrétní místa ve Weigelově textu, který je jinak hustě prostoupen paracelsovskými termíny i výslovnými odkazy na Paracelsa.<sup>195</sup>

*První*, poměrně krátký výklad rekapituluje „hrubé nesmyslné výklady některých starých a nových teologů ohledně stvoření všech věcí“<sup>196</sup> a mívá přitom, podobně jako už *Informatorium*, především proti doslovnému čtení Bible, jak je ve svých přednáškách ke Genesi předvedl Luther.<sup>197</sup> Tato kritická část přináší jen málo nového.

Hlavním tématem *druhého* výkladu je ukázat, „jak všechny tělesné věci povstaly z netělesných“.<sup>198</sup> Jde zprvu o rekapitulaci významných Weigelových témat, otázky místa tohoto světa, andělů a Boha, jakož i *teorie trojího oka*. Posledně jmenovanou koncepci zde Weigel, v principu po způsobu Pikova *Heptaplu*, výslovně spojuje se „třemi světy či nebesy“, jež – jak jsme viděli už v *Informatoriu* i jinde – vykazují mezi sebou navzájem hierarchickou analogii: „Co je v tomto světě tělesné a časné, v andělském světě je andělské, a co je v andělském světě andělské, je v Bohu božské“.<sup>199</sup> Toto *spojení gnoseologie a kosmologie* je pro *Viererlei Auslegung*, a tedy i pro spis *Vom Ursprung aller Dinge*, příznačné, a i když se zprvu zdá okrajové, můžeme v dalším textu najít místa, z nichž je tato konceptuální jednotka zcela zjevná.

Oproti minulým textům se tu, v souladu se zaměřením tohoto spisu, jasně *posouvá role božské Moudrosti*. Ta nejen prostředkuje stvoření *prima materia* „vod“, ale je i „matkou“, která pokorného, odevzdaného člověka sama poučuje o Bohu.<sup>200</sup> – Tento v základě biblický motiv je častý v kabale či u gnostiků a posléze jej nacházíme typicky u Jacoba Böhma.<sup>201</sup>

Bůh je zde pochopen jako „živoucí, duchovní, rozumové, intelektivní svobodné světlo“.<sup>202</sup> Člověk, který je obrazem Božím, je proto rovněž nadán *svobodou*,<sup>203</sup> a Weigel si v jeho líčení, zdá se, vypůjčuje motivy nejen z Paracelsa, ale i z Pikovy *Oratio* či z *Heptaplu*. S výslovným odvoláním na „Mercuria“ je člověk nazýván *animal honorandum et venerandum*; není jen *quintum esse* a „výtažek ze všech tvorů“ (*auszug auß allen geschöpfen*),<sup>204</sup> nýbrž platí i, že kdo „nahlíží duši člověka ..., ten nahlíží Boha“,<sup>205</sup> ač žije-li jen podle těla, může být „kozel, ovce, vlk, medvěd, liška, lev, pes atd.“<sup>206</sup> Tuto myšlenku, že – Pikovými slovy – „uvnitř nás jsou zvířata“ a my po pádu musíme

<sup>194</sup> Viz *Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 8.

<sup>195</sup> Srv. např. *Viererlei Auslegung*, PW XI, 277, kde Weigel doporučuje k danému tématu četbu Paracelsových děl *Astronomia magna* a *De fundamento sapientiae*.

<sup>196</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 218: *grobe Vngereumbte Auflegung etlicher alten vnd Neuen Theologen von der Schöpfung aller dingen*.

<sup>197</sup> Srv. M. Luther, *Genesisvorlesung*, WA 42–44. Na konkrétní místa v Lutherových výkladech odkazuje v poznámkách kritické vydání Weigelova textu.

<sup>198</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 223: *wie alle leibliche dinge aus den vnleiblichen entsprungen sein*.

<sup>199</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 229: *Was in dieser welt ist leiblich, zeitlich, das ist in der engelischen engelisch vnd was in der engelischen ist engelisch, dasselbe ist in Gott götlich etc.*; srv. již *De vita beata*, Halle 1609, s. 162. – V Pikově *Heptaplu* ovšem jde o hierarchii světa sublunárního-pozemského, astrálního a andělského-intelektuálního (*Heptaplus*, praefatio, *Opera omnia*, s. 5)

<sup>200</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 244.

<sup>201</sup> Srv. motiv „Jungfrau Sophia“ např. ve spise *Von wahrer Busse* 26nn, JB IV, 15nn; česky: *O pravém pokání* 26nn, in: *Cesta ke Kristu*, s. 106nn.

<sup>202</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 246: *ein lebendiges, geistliches, vernunftiges, verstendiges freywilliges liecht*.

<sup>203</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 260; srv. tamtéž, PW XI, 299: *freyer Adel*.

<sup>204</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 276.

<sup>205</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 250: [wer] *die seele deß menschen ... siehet, der siehet Gott*.

<sup>206</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 276: *Bockb, schaff, wolff, ber, fuchs, lone, hundert etc.* – Srv. ale už Boëthius, *Consolatio* 4, 3, 16; srv. výše pozn. 205.

těmto „našim zvířatům sloužit“<sup>207</sup> nacházíme později v osobité podobě také u Böhma, který v této věci na jednom místě snad přímo cituje Weigelův text.<sup>208</sup> (Připomeňme ale, že podobně se vyjadřuje už Boëthius.<sup>209</sup>)

Za zmínku stojí ještě myšlenka, že biblická „temnota“ byla (skrže Moudrost) stvořena jako první, a teprve poté bylo učiněno „světlo“; opačně by to podle Weigelova názoru nebylo možné, poněvadž ze světla může vzniknout zase jen světlo.<sup>210</sup> Tato temnota je ono první stvoření „nebe a země“, jež nebylo ničím viditelným, nýbrž *chaosem* a temnou matérií;<sup>211</sup> v této věci se později Weigel výslovně dovolává Paracelsa.<sup>212</sup> Z toho autor vyvozuje, že každá věc je v souladu s tím dvojí, každá v sobě nese božské světlo i temnotu, nicotu. – Podobné koncepce později najdeme také u Jacoba Böhma.

Třetí výklad působí do značné míry jako opakování předešlého, nicméně objevuje se v něm místy další posun směrem k *mystické antropologii*.

Biblické líčení Božího díla jednotlivých dní má podle Weigela, v souladu s augustinovskou interpretací, symbolickou povahu: Bůh, jenž „má u sebe věčně všechny věci“, koná své dílo v jediném okamžiku.<sup>213</sup> Hluboký a v podstatě jediný smysl zkoumání symbolického významu šesti dní Stvoření ve světle „přírody“<sup>214</sup> spočívá proto v *poznání člověka jako dvojaké bytosti*,<sup>215</sup> stvořené z „hroudy země“ a z božského dechu. Otázka prvotního rozdělení vod nebeskou klenbou, na niž se Weigel stále znovu snaží odpovědět s pomocí paracelsovské nauky o *materia prima*, se tak jeví v novém, jasnějším světle. Weigel ukazuje, že před všemi věcmi byli stvořeni andělé a že – což je v rámci jeho velkých výkladů Genese nové – vody nahoře a dole, firmament atd. vznikly teprve po Luciferově pádu. Firmament, který vznikl druhého dne Stvoření, je „smrtný, pomíjivý duch, který dává i bere život všem smrtelným věcem“;<sup>216</sup> „vody dole“ jsou „hrubá a hustá temnota“;<sup>217</sup> „vody nahoře“ pak „věčná, nepomíjivá, nezničitelná jsoucnost“. Podstatná pak je Weigelova myšlenka, že „nazřeš-li svou duši, vidíš vody nahoře ... *coelum aqueum*, nad nímž žijí andělé“.<sup>218</sup>

Weigel tu tak dovádí do důsledku paralelu mikro- a makrokosmu způsobem, kterým ještě překonává Paracelsa jako svůj vzor. Jeho výklad spíše než líčení Theophrastovo připomíná Pikův postup v *Heptaplū*. Nejen obecně, ale někdy i v detailu, jakým je třeba pojem duše jako „vod nahoře“.<sup>219</sup>

<sup>207</sup> *Heptaplus* IV, 5 a 6, *Opera omnia*, s. 32n: *Intus enim atque in nostris visceribus bruta sunt...obliterata imagine Dei per maculam peccati coepimus miseri & infelices servire bestiis nostris...*

<sup>208</sup> Srv. zvl. *Vom heiligen Gebet* 52n, JB IV, 75nn; česky: *O svaté modlitbě* 52n, in: *Cesta ke Kristu*, s. 155nn: „Vězím v bahně marnosti až po samo nitro své duše; tvůj hněv ve mně zaplál, všechna zlá zvířata se svou žádostí žijí ve mně. ... Poté však, co se člověk uvedl do vlastní žádosti a odvrátil svou vůli od tebe, začal svými ústy ve tvém hněvu tvořit do tvého Slova pozemské a pekelné tvary, to jest formovat klení a zaklínání, lež, hněv, falešnou a zlou hadí formu, vlky, medvědy, lvy, psy, kočky, zmije, hady a všemožná jedovatá zvířata, a pod rouškou božského formování a pravdy do nich obrázel Boží jméno... ó Pane, aby má duše a mysl spatřila ta zlá zvířata a ve tvé síle je pravým pokáním zahubila“ aj. – Citovaný výčet zvířat se pozoruhodně podobá Weigelovu!

<sup>209</sup> *De cons. phil.* V, 4, 3.

<sup>210</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 251.

<sup>211</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 255; srv. tamtéž, PW XI, 292; 301.

<sup>212</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 311.

<sup>213</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 309 a 307 (*in einem Augenblicke vnd ... auff ein mahl*). – Srv. Augustin, *De Gen. ad litteram* IV, 18, 33; V, 3, 5; srv. podrobněji Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 63nn.

<sup>214</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 265.

<sup>215</sup> Ve spise *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 342, Weigel člověka nazývá přímo „rozpolceným“ (*gespalten*).

<sup>216</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 312: *ein Tödlicher, Vergenglicher Geiste, der allen Tödlichen Dingen das leben gibt vnd nimbt*; srv. tamtéž, PW XI, 320.

<sup>217</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 313: *daß grobe dicke Finstere der 4 Elementen*; srv. tamtéž, PW XI, 315: *Materia der 4 Elementen*.

<sup>218</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 312n: *das ewige, unvergengliche unzerbrechliche Wesen ... so du sehen könntest deine Seele, so sehestu die Oberrn Wasser ... Coelum aqueum darüber die Engel wohnen*; srv. Zj 4,6.

<sup>219</sup> Podle Pika „nadnebeské vody“ jsou v nás intelektem, označení „podnebeské vody“ náleží smyslům; rozum, *ratio*, odpovídá „nebi“ (*Heptaplus* IV, 2, *Opera omnia*, s. 31).

Na Pika a Kusánského upomíná také Weigelova závěrečná rekapitulace: „vše je stvořeno kvůli člověku, člověk však kvůli Bohu“; svět je „símé člověka a člověk z něj vznikl“, pročež se nazývá „mikrokosmos“,<sup>220</sup> „centrum, to jest střed i obvod [všech] stvoření“.<sup>221</sup>

V kontextu možného vlivu Pika, jehož rozpoznání v relevantní literatuře schází,<sup>222</sup> hodí se ještě zcela obecně upozornit na význam, jaký Pico, podobně jako Weigel, přikládá *sebezpoznaní*.<sup>223</sup> Krom toho Pico označuje intelekt jako „oko“, které vidí nikoli ze svého světla, nýbrž účastí na Božím světle, neboť Bůh je světlo<sup>224</sup> – což odpovídá Weigelově koncepci mystického poznání „okem intelektu“.

#### 4. *Vom Ursprung aller Dinge: výklad stvoření jako mystická antropologie; preludium k Böhmovi*

Pojednání *Vom Ursprung aller Dinge* podává téma Stvoření v koncizní formě na zhruba padesáti stranách, jež jsou jakoby kvintesencí předchozích parcelsovsko-pikovských výkladů a ve více bodech pozoruhodně připomínají Böhmovu „teosofii“. Je možné, že tento spis byl skutečně přímým zdrojem Böhmových kosmologických spekulací.<sup>225</sup>

Výrazná antropocentricita spisu je patrná už z úvodních pasáží. Člověk, respektive duše je, po předběžném odkazu k *Theologia Deutsch* a k „Mercuriovi“, nahlížena jako centrální bytost, která patří k „vodám nad klenbou, kde je *aevum*, tedy sice počátek, ale žádný konec“, a proto duše není zvána ani věčná ani časná, nýbrž – tradičně po způsobu bytí andělů – *aeviterna*.<sup>226</sup>

Proces stvoření, jak mu Weigel rozumí, je zde popsán snad nejjasněji a nejjednoznačněji:

Bůh, který je nehybný, dokonale pokojný a dobrý,<sup>227</sup> rodí ze sebe ve věčnosti Syna. Jeho vyslovené Slovo se „spojilo“ (*verleibet*) s „nicotou“ a „vzniklo stvoření [jako] obraz Boží, v němž se spatřuje (*ersehen wird*) jeho věčná síla a božství“<sup>228</sup> a které se „při vzniku rozdělilo na nebe a zemi“, jež jsou obě nepomíjivé (*in aevo*). Toto stvoření je *dokonahým* obrazem Božím, „neposkrvněným zrcadlem, v němž a skrze něž chce být poznáno a nahlíženo věčné božství“<sup>229</sup> – panenská božská Moudrost.

To ovšem vede k otázce, kde se v takto dokonalém obraze vzalo *zlo*. Nutně ze strany stvoření: zlo, jak zní klasická augustinovsko-novoplatónská definice, již se Weigel i zde přidržuje, je pouhé odchylení, nedostatek, *privatio boni*,<sup>230</sup> „troufalost svobodné vůle“ (jako v *Theologia Deutsch*).<sup>231</sup> Dobro a zlo jsou nicméně *vždy* spolu.<sup>232</sup>

Do hry nyní vstupuje již zmiňovaný motiv, který v líčení Genese obsažen není, nicméně v křesťanském myšlení se dávno stal trvalou součástí jejího výkladu: událost Luciferova pádu,

<sup>220</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 328: *alles ist vmb des Menschen willen geschaffen, der Mensch aber vmb Gottes willen*; [die Welt ist] *ein Sabme des Menschen, vnd ward auß Jhr der Mensch*.

<sup>221</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 330: *ein Centrum daß ist ein Mittelpunct vnd auch ein Circkel der Creaturen*.

<sup>222</sup> Jedinou mně známou, ovšem naprosto povšechnou zmínku o Pikově vlivu činí S. Wollgast, *Philosophie in Deutschland*, s. 667.

<sup>223</sup> Srv. zvl. *Heptaplus* IV, proemium, *Opera omnia*, s. 29: *quam necessaria sit sui cognitio ... qui adhuc sui ignarus, adhuc nescius an scire aliquid possit ... ingrediamur nos ipsos...*

<sup>224</sup> *Heptaplus* V, 1, *Opera omnia*, s. 34n.

<sup>225</sup> Tak H. Pfefferl, „Die Valentin Weigel-Ausgabe bei der Mainzer Akademie“, in: *Akademie-Journal* 1/2001, s. 42. A. Weeks považuje tento spis za pojitko mezi Lutherovou a Böhmovou exegezí Genese a poukazuje na jeho značný význam ve vývoji německé mystiky a antiortodoxních proudů v luteránství 17. století (*Valentin Weigel*, s. 159n a 172n).

<sup>226</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 341; srv. tamtéž, PW XI, 359. – K pojmu *aeviternum*, jímž teologové 13. století označovali způsob trvání andělů, bytostí stvořených, ale nehynoucích, srv. D. Keck, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford 1998, s. 23.

<sup>227</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 348.

<sup>228</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 348: *vnd ist eine Creatur worden ein Bilde gottes, darinne seine ewige krafft vnd gottheit ersehen wird*.

<sup>229</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 347: *vnbefleckter Spiegel, darinn vnd dardurch die ewige Gottheit will erkennen vnd ersehen werden*; v *Informatoriu* (PW XI, 51) nazývá Weigel stvoření „zrcadlem“ (*Spigell*), v němž se může „věčný tvůrce“ nahlížet, a odkazuje na Mdr 13 (Mdr 13,5: „z velikosti a krásy tvorů může být srovnáním poznán původce jejich bytí“).

<sup>230</sup> Srv. *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 351: *Das nichts heisse Ich böse vnd sein Etwas heisse Ich guth*.

<sup>231</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 352 a 355: *anmassung des freyen willens*.

<sup>232</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 354.

zvláště v souvislosti s textem Zj 12,7–9. Tento motiv je ovšem, nikoli překvapivě, jakousi skrytou konstantou Weigelova myšlenkového světa – zmínili jsme jej kupříkladu v raných spisech nebo v knize *Vom Ort der Welt* –, avšak v rámci jeho komentářů ke Gn 1 jej nacházíme ve výrazné podobě jen ve třetím výkladu *Viererlei Auslegung* a především pak zde, kde se z něho stává plně organická součást logického postupu.

Podle Weigela už samo rozdělení vod bylo zapříčiněno Luciferovým pádem a nadto „Luciferovo místo se proměnilo ve vodu, a stalo se tedy *prima materia* věčného i nevěčného“.<sup>233</sup> Byl to „souhrn a *matrix* či *materia* všeho toho, co bylo poté stvořeno skrze rozdělení (*scheidung*)“ „chaos“.<sup>234</sup> Tak vznikly *dvě říše*: říše temnoty a smrti „v propasti“, a říše světla a věčného života.<sup>235</sup>

„Propastí“ přitom Weigel míní, navazuje tak na své výklady o místě světa, „věčnou rozlehlost (*Weitte*), kde nelze dohledat konce ... v této rozlehlosti bylo stvořeno andělské stvoření, kde není místa. V této hlubině či rozlehlosti stojí svět.“<sup>236</sup>

Vznik viditelných vod je pochopen jako „pojímání“ (*Einfassung*),<sup>237</sup> což je pojem, který se nápadně shoduje s tím, jež později s oblibou užívá Böhme.<sup>238</sup> Právě tak se u Böhma nachází myšlenka „křišťálového“ (či krystalického, *kristallinisch*) světa (srv. Zj 4,6; 21,11; 21,18; 22,1), který podle Weigela označuje vody nad klenbou (firmamentem), podobně jako pojem *Temperatur*, to jest dokonalá rovnováha tohoto „křišťálu“, jakož i duše.<sup>239</sup> Tento kosmografický obraz je shrnut v soupise jedenácti nebes, „která obmykají (*beschliessen*) věčného Boha a všechna jeho stvoření, viditelná i neviditelná“ (jde o 7 planetárních sfér; sféru stálic; *secundum mobile* čili *cristallinum* čili *caelum aquaeum*, tedy „vody nad klenbou“, nebeský Jeruzalém; *primum mobile*, jež je andělské povahy a podle Dionysia Areopagity zahrnuje tři hierarchie andělů; *caelum empyreum*, „skrytou obec [*heimliche Stadt*] Boha svaté Trojice, *Lux inaccessa*“<sup>240</sup>).

Třetího dne je stvořen viditelný svět živlů, když se dolní vody staly jakoby řídkým vzduchem či „lidským dechem“, jakousi *humens materia* – Weigel tu odkazuje na „Herma“ (tj. na spis *Poimandrés*). Vlhká matérie se poté skrze separaci (*scheidung*) stala „hmatatelnými vodami“ neboli *fumus coagulatus* či *compactus*, přičemž se toto „rozdělení“ či „rozloučení“ původně týkalo živlů po „*duchovní*“ stránce, a teprve druhotně došlo k rozdělení „*těť*“.<sup>241</sup>

Čtvrtého dne vydal firmament, tento „výtažek (*auszug*) čtvera živlů“, „*duch*“, „*život* všech pomíjivých věcí ... i jejich smrt“, své „*výhonky*“ (*geweichse*): hvězdy, Slunce, Měsíc atd., které také vydaly své – mluveno s Paracelsem – „*plody*“ (děšť, chlad, ale i život a smrt);<sup>242</sup> taktéž všechna umění a *Faculteten* záleží ve hvězdách, jak Weigel znovu opakuje s Paracelsem: *z hvězd prostě vzešlo*

<sup>233</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 358: *die Stette Luciferi [ist] in ein Wasser verwandelt worden vnd also eine prima materia wardt der ewigen vnd vneigen*.

<sup>234</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 363: *ein begrieff vnd matrix oder Materia aller deren, so hernach geschaffen worden durch die scheidung; tamtéž*, PW XI, 364: *ein chaos*.

<sup>235</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 359.

<sup>236</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 361: *die ewige Weitte, do kein Ende zu finden ist ... Jnn diser Weitte ist geschaffen worden die Englische Creatur, do kein ort ist. Jnn dieser Tieffe oder weitte stebet die Welt*. – Srv. Zj 12,8.

<sup>237</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 367: *da seint nun die Wasser eingefasset*.

<sup>238</sup> K typickým Böhmovým pojmům *fassen*, *Infasslichkeit* či *Fassung* srv. např. *Theosopia* 1,10; 1,17; 1,23; 1,26nn; 2,5; 2,30; 3,7; 3,20; 3,46, nebo *Clavis* 7; 10; 16; 38; 50; 111; 140nn. Srv. připojený výkladový rejstřík in: *Cesta ke Kristu*, s. 342nn.

<sup>239</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 371.

<sup>240</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 372nn. – V textu *Vom Ort der Welt* (kap. 2, ZW I, 9) Weigel podává podobný, byť poněkud okleštěný výklad, kde užívá obrazu kosmického vejce (srv. k tomu Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 48n). – Stojí za zmínku, že Weigel, v souladu s luteránskou ortodoxií, nepřijímá kopernikánský model universa a jeho vesmír se otáčí kolem Země (srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 162; česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 146). Důvodem ovšem není z jeho strany touha po názorové konformitě, nýbrž věčná neslučitelnost jeho koncepce nepohnutého světa, který je sám o sobě jediným místem, v jehož středu se nachází (nutně taktéž nehybná) Země (srv. výše, s. 166).

<sup>241</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 379. Srv. (pseudo-)Paracelsus, *Philosophia ad Atheniense*, SW XIII, 392nn.

<sup>242</sup> Srv. *Informatorium*, kap. 11, PW XI, 70 a *Natürliche Auslegung*, kap. 9, PW XI, 177; srv. též *Der Güldene Griff*, kap. 1, PW VIII, 11. – Srv. Paracelsus, *De meteoris*, SW XIII, 144: *von den beumen die fruchte gebent ... also in solcher eingenschaft stehent auch die sternen, also das eim stern geben ist der regen, dem andern der schné, dem andern der hagel etc*.

celé „světlo přírody“.<sup>243</sup> V rámci čtvrtého dne stvoření označuje Weigel vzduch a firmament za „otce“, zatímco zemi a vodu za „matku“: z nich poté vznikají všechna živá zvířata.<sup>244</sup> Člověk je stvořen šestého dne a – podle svého smrtelného těla – je „výtažkem ze všech tvorů“ (*auf allen Geschöpfen gezogen*): „Tělo má ze země, ducha z nebe. Je to *extract* čili výtažek z celého světa.“<sup>245</sup> Člověk je – jako už dříve pro „Herma“ a po něm pro Alberta či později pro Ficina a Pika – *nexus, vinculum vnd compages* všeho stvoření. Je to mikrokosmos či, „řeceno s Theophrastem“, *quintum esse* ze všech tvorů.<sup>246</sup> Jeho duše je „nebeskou krví a tělem“, v nichž je „přirozeně vrozené světlo“, které je z hvězd; jeho „duch“ je „z Boha“ (*geist auß gott*), je to duch, který „se vznášel nad vodami“.<sup>247</sup>

### Shnutí přírodně filosofických spisů

Retrospektivní zhodnocení Weigelova přírodně filosofického žánru můžeme příhodně formulovat na podkladě právě analyzovaných komentářů ke Genesi. Tyto texty, jejichž téma saský pisatel v podstatě od počátku své tvorby považoval za hluboce významné, dobře ukazují, nakolik se v jeho pojetí prolíná mysticko-náboženské poznání s poznáním „přirozeným“.

Toto sblížení ovšem *nespočívá* jako u Paracelsa v jím hlásaném empirickém zkoumání světa, nýbrž ve správném porozumění úvodní biblické zprávě o jeho stvoření. Je třeba zdůraznit, že to, co si Weigel pod poznáním přírody představuje, se *podstatně* liší od toho, co jím minil Paracelsus, jakkoli se jej často dovolává!

I když toto zjištění se může zdát až příliš banální, nebo naopak pomýlené, moderní interpreti svým důrazem na hojnost paracelsovských inspirací u Weigela nezřídka tuto hlubokou rozdílnost obou zamlžují. Pro Paracelsa jako lékaře má poznání přírody svou hodnotu už samo o sobě, i když v jeho religiózním vidění světa má samozřejmě v posledku též své náboženské vyústění a zdůvodnění. Pro Weigela samo poznání přírody žádnou vlastní hodnotu nemá; ta mu přísluší *pouze* jako prostředku k dosažení poznání v náboženském smyslu. Tím se však Weigel v podstatě vrací k augustinovskému pojetí přírody jako symbolického zdroje morálních ponaučení, který nutno interpretovat podobně jako Písmo, to jest *v souladu* s Písmem. V rámci takového zkoumání pak také, stále ruku v ruce s Augustinem, do popředí nevystupují primárně konkrétní zkušenostní motivy, nýbrž spíše rámcová kosmologická témata.<sup>248</sup> Weigelova zajímavost nicméně spočívá v tom, že pro toto v základě *teoretické* nasměrování užívá oněch namnoze *prakticky* orientovaných paracelsovských (či hermetických<sup>249</sup>) výkladů.

Augustinovské postupy – vedle již zmiňovaných Hugonových – můžeme ve Weigelových komentářích ke Genesi dohledat i konkrétněji. Tak už samo tázání, zda pojem „nebe a země“ znamená duchovní i tělesné stvoření a v jakém smyslu je třeba chápat Boží výrok *fiat lux* ve vztahu k tomuto stvoření, najdeme v úvodu Augustinova hlavního komentáře ke Genesi, *De Genesi ad litteram*.<sup>250</sup> Spolu s Augustinem je Weigel přesvědčen, že stvoření se odehrálo naráz, mimo čas. Jestliže ale Augustin jednoznačně preferuje stvoření *ex nihilo* a chaos, který bude

<sup>243</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 380nn.

<sup>244</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 383.

<sup>245</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 385: *Den Leib hat er von der Erden, den Geist vom Himmel. Er ist ein Extract oder außszug auß der gantzen Welt.*

<sup>246</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 385n.

<sup>247</sup> *Vom Ursprung aller Dinge*, PW XI, 387.

<sup>248</sup> L. Sturlese, „Die Sonderstellung der Kosmologie in der antiken und mittelalterlichen Naturlehre“, in: B. K. Vollmann (ed.), *Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposium 30. November – 2. Dezember 1990* (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 15), Wiesbaden 1993, s. 48–58, zde s. 51n. – Srv. Robbins, *The Hexaemeral Literature*, s. 64: „With him [i.e. Augustin] the physical aspect of creation is secondary to the metaphysical and theistic.“

<sup>249</sup> K praktickému zaměření hermovských textů, jejichž paradigmatem je možnost magického zasahování do běhu světa a jeho přetváření, a tedy postoj opačný augustinovské nábožensko-symbolické interpretaci, srv. Sturlese, „Die Sonderstellung der Kosmologie...“, s. 55.

<sup>250</sup> *De Gen. ad litteram* I, 1, 2nn, PL 34,219n.



Bohem uspořádán, považuje za stvořený (nikoli tedy na způsob Platónova *Timaia*), Weigel není v tomto směru občas úplně jasný.<sup>251</sup> Stvoření andělů je jak pro Augustina, tak pro Weigela spjato se světlem zmiňovaným v Gn 1,3 i s nebem v Gn 1,1. V souladu s Filónem a Augustinem je i Weigelova představa netělesného stvoření v Boží Moudrosti, neboli v podobě božského Logu, jak ji Weigel formuluje v dalších textech. Analogické je i pojetí chaosu (hebr. *tobu va bobu*) jako netělesné *prima materia*. Určitý Augustinův otisk může nést i zmiňovaná myšlenka „koagulace“ výparů duchovních živlů. A konečně dodejme: protože jde o témata, která najdeme i u Paracelsa, lze vliv Augustinových výkladů Genese předpokládat i v jeho díle.

Pokud ale Weigel nevidí smysl hexaemerových výkladů na fyzikální rovině, nýbrž chápe je instrumentálně s ohledem na mravní a teologické otázky, proč *konkrétně* se jimi zabývá? A především: Proč přikládá takovou důležitost tématu stvoření andělů, potažmo pádu?

Zmínili jsme se už o teologickém a morálním rozměru těchto výkladů u Augustina a Melanchthona; v jisté míře jej lze nalézt i u Weigela. Důležitější jsou pro něj ale angelologické interpretace, které byly tradičně klíčem k antropologii, s níž byly spjaty poutem analogie: andělé jsou člověku, respektive lidské duši nejbližší bytosti. Zároveň šlo v těchto textech o prokázání stvořené povahy andělů i démonů oproti novoplatónským a aristotelským koncepcím, které jim přisuzovaly věčnost, a tedy o demonstrování jejich naprosté závislosti na Bohu, jediném tvůrci všeho, zatímco gnostizující interpretace jim přisuzovaly podíl na stvoření světa.<sup>252</sup> Podobně významné byly úvahy o Luciferově pádu, jeho smyslu a jeho okamžiku v rámci dějin Stvoření.<sup>253</sup> Podle obvyklé interpretace došlo k této události pádu na počátku stvoření, ihned po stvoření andělů či zároveň s ním – nikoli Božím přičiněním, nýbrž ze svobodné vůle andělů, jak dovozuje Augustin a po něm mnozí další. Tento prvotní lapsus je vlastní příčinou také pádu člověka, svedeného hadem-Satanem.<sup>254</sup> Místo, které se po pádu andělů uprázdnilo, má být, podle Ježíšova zaslíbení, vyplněno těmi, kdo jako svatí přijdou do nebes.<sup>255</sup> Celá historie Adamova pádu se tak stává důsledkem událostí prvního dne stvoření, a tím i součástí těch nejhlubších kosmologicko-ontologických tajemství.

Vrátíme-li se k Weigelovi, rámcovou odpověď na výše položenou otázku můžeme snad hledat v již zmíněném určení druhého výkladu *Viererlei Auslegungen*, který má ukázat, „jak všechny tělesné věci povstaly z netělesných“.<sup>256</sup> To je zásadní Weigelův filosoficko-teologický problém vůbec: souvisí s ním jeho úvahy gnoseologické i přírodně filosofické. Podle Weigelova stále znovu zdůrazňovaného výkladu je stvoření andělů (a jejich pád) *součástí* textu Genese, je-li správně čten a vykládán. V duchu Lutherově se Bible, a tedy i Genesis, těší i u Weigela nezpochybnitelné autoritě – je ovšem třeba jí správně porozumět. To, na rozdíl od doslovného čtení lutherského či melanchthonovského, zahrnuje právě porozumění vztahu litery a ducha Písma – tedy právě vztahu vnějšího a vnitřního čili tělesného a netělesného, který má obecnou platnost: vše vnější *vždy* plyne z vnitřního, tělesné z netělesného. Výklad, který je formálně naplněním Weigelovy zásady, musí tedy být schopen vyvodit, po novoplatónském způsobu, z božského principu postupně vše při zachování kontinuity mezi jednotlivými úrovněmi či biblickými „dny“ stvoření. Tento kontinuální výklad propojující božskou, andělskou i pozemskou sféru zároveň svým způsobem podpírá analogii mikro- a makrokosmu, která pro Weigela znamená, že člověk je skutečně *vším*, je *extrakt* z celého světa – jak tvrdí už Pico della Mirandola<sup>257</sup>

<sup>251</sup> Srv. *Informatorium*, PW XI, 67: *Auß dem Nichts, oder vngestalten Wesen...* – K Augustinovu pojetí srv. Robbins, *Hexaemeral Literature*, s. 64nn.

<sup>252</sup> Srv. Keck, *The Angels and Angelology*, s. 16n.

<sup>253</sup> Srv. Keck, *The Angels and Angelology*, s. 24n.

<sup>254</sup> Srv. Iz 14,12; Ez 28,11–19; Ž 82,6n; 1 J 3,8; Lk 10,18; 2 Kor 11,14. – Druhý typ výkladu, který má své kořeny v původně odlišném mýtu, klade tento andělský pád až do šestého dne stvoření, kdy se Satan odmítl poklonit před člověkem, obrazem Božím, a byl za to Bohem svržen. Srv. Zj 12,9; *Vita Adae et Evae* 12,1–16,4 (česky: *Život Adama a Evy*, s. 347n). K existenci dvou různých mýtů a podrobnějším odkazům srv. Schwartz, *Tree of Souls*, s. 108nn.

<sup>255</sup> Srv. Mt 22,30.

<sup>256</sup> *Viererlei Auslegung*, PW XI, 223: *nie alle leibliche dinge aus den vnleiblichen entsprungen sein.*

<sup>257</sup> Srv. zvl. *Heptaplus* V, 6, *Opera omnia*, s. 38n.

či Paracelsus, kteří jsou zřejmě *oba* pro Weigela v té věci důležití. Jeho duše obsahuje přirozené světlo, které je z hvězd. Hvězdy obsahují všechnu „přirozenou moudrost“, avšak jsou vlastně jen tlumočníky poznání, které na ně přechází z Boha přes anděly. Krom toho téma stvoření andělů a jejich pádu otevírá prostor pro radikálnější tázání po povaze svobody a zla, než jak je tomu v případě stvoření a pádu člověka, kde do hry vstupuje více prostředkujících mezistupňů.

Jakkoli mohla být interpretace Genese pro Weigela s jeho přírodně-filosofickými zájmy přitažlivá už sama o sobě, v posledku je jejím vlastním účelem potvrzení či rozvinutí obecné relace vnitřní/vnější, nové zdůvodnění distinkce vnitřního a vnějšího člověka a konečné podepření analogie mikro- a makrokosmu.<sup>258</sup>

Obecně vzato oblast, v níž se Weigel angažuje paracelsovskými přírodně filosofickými tématy, augustinovsko-pikovsko-paracelsovskými výklady Genese, boëthiovsko-hugonovskými gnoseologickými rozklady i svou cusanovskou „mystickou geografii“, spadá v jeho pojetí vlastně do sféry *zákona*, která je mnohem širší a jiná, než jak jí rozumějí „falešní teologové“,<sup>259</sup> a zároveň je toliko oporou evangelia – sice důležitou, avšak nesamostatnou. Patří sem vše, co se vztahuje k disciplinování a poučení vnějšího člověka. Jestliže tedy Weigel mluví o *dvojí moudrosti*, pak ačkoli ve svém pojetí „světla přírody“ a „světla milosti“ navazuje na Paracelsa, míní něco poněkud jiného. Dvojí moudrost neznámá pro něj, že by poznání přírody bylo druhou epistemickou linií rovnoprávnou s mysticko-teologickým poznáním ve „světle milosti“, a mělo tedy samostatnou hodnotu a taktéž vedlo *přímo* k poznání Boha. Tato podvojnost odkazuje pouze k tomu, že *člověk* je, jak Weigel říká, „rozpolcený“, a pro tuto svou rozštěpenost musí být vyzbrojen *dvojím poznáním* – přinejmenším do doby, než tato jeho dvojakost bude *in patria* odstraněna<sup>260</sup> –, aby tak dospěl k pravému *sebepoznání*.

Středobodem Weigelova zájmu je totiž jednoznačně člověk – přesněji člověk jako *capax Dei*. Saský teolog se neutápí v abstraktních úvahách o Bohu, jež nakonec spatřuje jen prismatickým zrcadlem člověka, a nehrouží se do přírody pro ni samu, neboť i k světu se vlastně obrací jako k zrcadlu mikrokosmu. Bůh jej, jako každého *mystika*, zajímá především, ba výlučně jako cíl lidského spění. Snad právě tento postoj je i důvodem, proč Weigel v podstatě (podobně jako Tauler) ignoruje eckhartovskou distinkci mezi božstvím a Bohem, neboť Bůh se mu vědomě rýsuje z perspektivy člověka, v níž teprve nabývá jasnějších kontur.<sup>261</sup>

## C. Pozdní spisy: kritika a radikalizace

### *Von der Vergebung der Sünden oder vom Schlüssel der Kirchen – Dialogus de Christianismo*

Dvojice pozdních spisů, k nimž se obracíme na závěr, představuje polemické vyhocení Weigelova díla, k němuž došlo v odpověď na vydání tzv. *Formule svornosti* (*Formula concordiae*, 1577). Tento text měl kodifikací ortodoxního pojetí odstranit názorové rozpory mezi Melanchthonovými stoupenci, filipisty, a gnesiolutherány, věrnějšími Lutherově linii. Ve Weigelově Sasku byl dokument předán k podpisu všem farářům, kteří tak měli stvrdit svůj pravověrný postoj, anebo v opačném případě opustit své místo. Weigel, který se často staví proti

<sup>258</sup> Mně známé interpretace Weigela bohužel otázku postavení jeho komentářů ke Genesi v rámci jeho díla řeší podle mého nedostatečně. Kupříkladu podle A. Weekse chápe Weigel výklady prvních kapitol Genese jako klíč k samotné struktuře světa a stvořených bytostí, přičemž se snaží podržet a současně reformulovat lutherský princip *sola Scriptura* (*Valentin Weigel*, s. 159n). Krom toho, že Weeks (a kupodivu i druzí) zcela mlčí o jakýchkoli historických souvislostech s výklady Genese obecně a Augustinovými zvláště, je toto holé konstatování poněkud hubené a příliš nevysvětluje, co doopravdy vedlo Weigela k tomuto tématu, jež nakonec pojednal tak široce.

<sup>259</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 2, PW III, 5.

<sup>260</sup> Srv. výše Weigelovo pojetí „zákona“ a jeho „dialektiku“, s. 140n.

<sup>261</sup> Srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 268nn.

myšlenkám, které *Formule* fixovala, sice některé její názory ostře odmítal, nicméně rozhodl se pod ně nakonec podepsat. Tento krok byl pro něj vnitřně natolik závažný a bolestivý, že vypořádání s ním věnuje část spisu *O odpuštění hříchů* a celou jednu značně osobní pasáž v *Dialogu*, kde předkládá svůj pohled na vztah vnitřního přesvědčení a vnějších skutků. Svou argumentaci přitom Weigel staví na již dříve vypracovaných koncepcích, které zde tak nacházejí své pozoruhodné praktické vyústění a *radikalizaci*.<sup>262</sup>

*Dialogus de Christianismo* z roku 1584 bývá považován za literárně nejzdařilejší Weigelův počin.<sup>263</sup> Toto dílo navazuje na úvahy spisu *Von der Vergebung der Sünden* a na dialogickou formu jeho závěrečné části, vyznačuje se však mnohem dramatictějším průběhem a výraznějším i věrohodnějším prokreslením jednotlivých postav, jež zastupují různé strany sporu, ač ani zde se Weigel neubrání pro něj tak typickému opakování. K dialogu laika (*Auditor*) s kazatelem (*Concionator*) přichází jako třetí účastník Smrt (*Mors*), která je Kristovým vyslancem ke všem lidem,<sup>264</sup> a potvrzuje začasté laikova slova proti kazateli. Weigel tu rozehrává velké drama svého života: navenek spořádaný farář, uvnitř „laik“, který s mnohým z pravověří nesouhlasí a hledá tu pravou osobní zkušenost a svědectví Krista v nitru.<sup>265</sup>

Přestože se zde vícekrát objevuje jméno Osiandero, Müntzerovo či Schwenckfeldovo, jimiž *Concionator* častuje svého protivníka, z textu je zcela zjevné, jak bylo už řečeno, že jde nikoli o přímé odkazy na myšlenkové zdroje, nýbrž o využití typických postav zastupujících určitý postoj. Bez zajímavosti však není, že Weigel hned několikrát zmiňuje slova „Pijeme na jeho účet!“ (*Wir zechen auf sein Kreyden*), pocházející z jedné písně novokřtěnce Ludwiga Hätzera (+1529).<sup>266</sup> Nalezl snad nyní hlubší inspiraci (jejíž určité stopy jsme viděli už v raném díle<sup>267</sup>) v těchto kruzích, k nimž měl v určitých ohledech blízko i Paracelsus? Na každý pád přírodně filosofické úvahy, jimiž se Weigel zaobíral v době mezi sepsáním těchto děl a svými ranými, „německou mystikou“ ovlivněnými pracemi, v obou textech v podstatě vymizely.

### 1. „Německá mystika“, kritika lutherského pravověří a „svoboda ducha“

Jak už název prvního ze spisů napovídá, hlavním předmětem kritiky je tu praxe zpovědi a odpuštění hříchů, a to v podobě formulované Lutherovým *Malým katechismem*. Nárok lutherských kazatelů na udílení rozhřešení Weigel odmítá a staví tuto praxi naroveň odpustkům v katolické církvi, nazýváje Luthera „mladým papežem“<sup>268</sup> a odkazuje přitom na Paracelsa (to mimochodem ukazuje, nakolik se Weigel v této fázi sjednotil s jeho názorem, že nelze být zajedno ani s jednou ze svářících se stran!).<sup>269</sup> Protože takové „pokání“ nemusí provázet žádné hluboké obrácení, vede podle Weigelova názoru taková praxe jen k „drzé životní jistotě“ (*frech sicheres Leben*).<sup>270</sup>

Zde mohl Weigel navázat na své už dříve formulované ideje, především na princip, podle nějž vše vnější vyrůstá z vnitřního, který se pak promítá i do jeho koncepce, ovlivněné „německou mystikou“, že víra musí být *bytostným* obrácením a *osobním* následováním Krista, respektive „bytostným sjednocením“ s Kristem (viz zvláště níže *Dialogus de Christianismo*).<sup>271</sup> Oba

<sup>262</sup> Ke kritickému tónu pozdního Weigelova díla srv. Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 52.

<sup>263</sup> W.-E. Peuckert hovoří o *Dialogu* jako o „básnickém díle“ (*Pansophie*, s. 339nn); srv. též Zeller, „Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, s. 345. Podle Koyrého je *Dialogus* „napsán s notnou dávkou umění a doslova pulsuje vášní“ (Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 142, pozn. 2; česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 129, pozn. 269).

<sup>264</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 474.

<sup>265</sup> Srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 143 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 130).

<sup>266</sup> Upozorňuje na to Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 136 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 123).

<sup>267</sup> Viz výše, s. 133.

<sup>268</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 11; srv. dále tamtéž, ZW II, 52.

<sup>269</sup> Srv. *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 39, kde Weigel „cituje“ z Paracelsa: *Einer [Papst] hat vns beschissen, der ander hat vns beseicht*. Vydavatel *Von der Vergebung der Sünden* W. Zeller tamtéž v pozn. 67 identifikuje některá přibližně odpovídající místa v Paracelsových dílech (např. SW VIII, 45nn).

<sup>270</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 11.

<sup>271</sup> Srv. např. *Dialogus de Christianismo*, kap. 6, WW 549: *wesentlich und leibhaftig vereinigt; a passim*. – Srv. výše, s. 136, 138n, 149, 152n, 155.

spisy se nesou v duchu návratu k taulerovským konceptům, jež nově zdůrazňují: objevují se zde témata jako „usmrcení starého člověka a povstání nového“, „pravé pokání ve víře“, „vzkříšení“ atd.<sup>272</sup> Jako už dříve vyjadřuje zde Weigel své přesvědčení, že světci a věřící mohou být mezi všemi národy, i pohanskými, a horlí proti vysokým školám, jež učí prostřednictvím „ducha hvězd“ (*durch Sterngeist*), tedy nikoli na základě nahlédnutí „okem myslí“, jakož i proti „falešné“, „lidské církvi“, v níž není Duch svatý a která nemá klíče k odpuštění hříchů.<sup>273</sup> Pro Weigelův postoj je příznačný důraz na raně lutherskou myšlenku kněžství všech věřících a *rovnost všech*, na níž staví svou ideu tolerance: „klíč k rozhršení, ke království Božímu je dán obecně všem“, „my věřící jsme si všichni rovni pod jediným knězem Kristem“.<sup>274</sup>

Zvlášť zajímavá je kapitola 12. spisu *Von der Vergebung der Sünden*, kterou možno číst jako Weigelovu vlastní apologii, podobně jako autobiografickou pasáž v *Dialogu*. Weigel tu podává návod věřícím, jak za stávající situace správně užívat „ušní zpovědi a rozhršení ..., aniž to je v rozporu se svědomím“,<sup>275</sup> a dospívá k poměrně radikálním závěrům. Řešení spočívá v ostrém oddělení vnitřního a vnějšího člověka.<sup>276</sup> Protože podle vnitřního člověka je pravý křesťan zbaven jha a přesazen do království světla a nikdo jej nemůže připravit o pokoj v srdci, má trpělivě nést svůj kříž, nedisputovat a nezakládat sekty, být poslušný, nezavádět novoty,<sup>277</sup> nebojovat o nic. Příkladem, že jakákoli snaha o nápravu věcí, vede jen k jejich zhoršení, je Weigelovi Luther, který podle něj znovu zavedl odpustky, jenže maskované.<sup>278</sup> Ti, kdo jsou „osvíceni božským světlem ve svém intelektu (*im Verstande*) a mají u sebe pravdu“, podle Weigela „nemají špatné svědomí kvůli vnějším věcem, které jsou řízeny lidskými zákony – *jsou svobodní a nikoli otroci*“. Vždyť „království Boží není nic vnějšího, je v mém srdci“<sup>279</sup> a „Bůh hledí pouze na srdce“ (1 Sam 16,7). Proto jsou také zbytné všechny lidské obřady i slova, proto se též křesťané těší skvělé „*svobodě ducha*“ (*Freyheit des Geistes*).<sup>280</sup>

## 2. Následování Krista a *unio essentialis* – radikalizace poměru vnitřního a vnějšího člověka

V samotném úvodním představení *dramatis personae* Weigel v *Dialogu* ohlašuje *in nuce* celý program svého spisu, ba *všebo* svého díla, když říká: „poznáš, že člověk musí dosáhnout blaženosti ve víře, to jest v Kristu, a nikoli mimo nebo vně něj“.<sup>281</sup> Viděli jsme už, že Weigel i jinde ztotožňuje víru s Kristem a chápe ji jako „živoucí pocit“. Tuto představu nyní rozvádí a požaduje, aby se „člověk sjednotil s Bohem *tělesně* (*leibhaftig*), skrze Ježíše Krista, jako nové stvoření, a zrodil se ze samého Boha“, aby dosáhl *unio essentialis*, aby „zemřel s Kristem ... prostřednictvím pravého pokání ve víře“.<sup>282</sup> S tímto přesvědčením, které „*Concionator*“ považuje za učení Müntzerovo či Schwenckfeldovo,<sup>283</sup> se Weigel pouští do boje proti ústředním tezím *Formule svornosti*, zejména proti její koncepci připočtené spravedlnosti (*imputativa iustitia*),<sup>284</sup> ospravedlnění

<sup>272</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 16n.

<sup>273</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 17n.

<sup>274</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 27: *den Schlüssel zur Absolution, zum Reich Gottes, das er allen in gemein gegeben sey und nicht nur einer Person...*; tamtéž, ZW II, 32: *Wir Glenbigen sindt alle gleich vntter dem einigen Priester Christo.* – Srv. Weeks, *Valentin Weigel*, s. 129; srv. též H. Pfefferl, „Religiöse Toleranz und Friedensidee bei Valentin Weigel (1533–1588)“, s. 24–46.

<sup>275</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 49, nadpis.

<sup>276</sup> Zeller, *Die Schriften Valentin Weigels*, s. 60, mluví o „nadmíru ostrém odtržení (überaus scharfe Auseinanderreißung) vnitřního a vnějšího člověka“ či o „útěku“ (*Flucht*) k vnitřnímu člověku.

<sup>277</sup> Srv. *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 56, kde se ohledně poslušnosti Weigel dovolává *Theologia Deutsch* (TD, s. 88). Proti novotám srv. též *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 53; 59; 62.

<sup>278</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 52: *es ist eben im Ablass ein Krämerey wie bey dem Babste, doch vntter einer Laruen.*

<sup>279</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 50n: *regnum Dei ist nich ein euserliches Dingk, es ist in meinem Hertzen.*

<sup>280</sup> *Von der Vergebung der Sünden*, ZW II, 59; podobně srv. tamtéž, ZW II, 78; 90; *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 509.

<sup>281</sup> *Dialogus de Christianismo*, „Erklärung“, WW 471.

<sup>282</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 472.

<sup>283</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 474.

<sup>284</sup> Srv. např. *Die Concordien-Formel (Formula Concordiae)* I, 3, Affirm. 2: *Demnach gläuben, lehren und bekennen wir, daß unsere Gerechtigkeit vor Gott sei, daß uns Gott die Sünde vergiebt aus lauter Gnaden ohne all unsere Vorbergehende, gegenwärtige oder*

zvenčí (*ab extra*), pro něž už nelze nic dalšího udělat, ospravedlnění zdarma získaného pro člověka Kristovou smrtí, víra v něž má být člověku trvalou útěchou ve vši nouzi.<sup>285</sup> Tato „útěcha“ Kristovou zásluhou, o níž se *Formule svornosti* vícekrát zmiňuje,<sup>286</sup> je stále znovu terčem Weigelovy kritiky.<sup>287</sup> Význam tohoto tématu je patrný i na tom, že Weigel mu v této době věnuje celý spis nazvaný *Vom Leben Christi*.<sup>288</sup>

Hned zkrraje *Dialogu* se objevuje učení o „nebeském těle“ Kristově, byť přímo takto je jmenováno až později.<sup>289</sup> *Auditor* tu oznamuje, že „vše záleží na tom, aby člověk správně pochopil narození Ježíše Krista z Panny; neboť jak byl počat a zrozen on, tak musíme být skrze vodu a ducha znovu zrozeni i my v něm, skrze něj a s ním“.<sup>290</sup> Míjí tím, jak dále vyjasňuje, že Kristus měl odlišné tělo, nebyl ze semene Adamova, poněvadž se zrodil z Panny skrze Ducha svatého. Má-li však člověk dosáhnout blaženosti, musí mít stejné „tělo a krev“ jako Kristus, protože blaženým nečiní člověka Kristovo vnější zrození, nýbrž jeho vlastní „nové zrození z Bobá“. Toto veskrze schwenckfeldovsky pojímané znovuzrození je „*Christus inhabitans et regans*, víra, láska, ospravedlnění, pokoj a blaženost“.<sup>291</sup> Weigel to dokládá rekursem ke své gnoseologické nauce o latentní přítomnosti poznávaného v poznávajícím subjektu.<sup>292</sup>

Jestliže jinde Weigel hovoří o tom, že co je v člověku přítomno co do *Wesen*, musí být „odhaleno“ a „ochutnáno“ také skrze vůli,<sup>293</sup> tak nyní znovu a znovu mluví ve stejném smyslu o „znovuzrození“ a „tělesném přebývání Krista“ ve věřícím,<sup>294</sup> jímž míří proti *Formuli svornosti*, jež tuto teorii *inhabitatio essentialis* na více místech potírá.<sup>295</sup> Podle Weigela, který se v té věci v zásadě inspiroval *Theologia Deutsch* a její koncepcí „Kristova života“ (*Christus leben*), je třeba žít takovým životem jako Kristus, ba je třeba zemřít jeho smrtí, „mít v sobě smrt Krista“, jež má rozdrtit dílo ďábla v nás.<sup>296</sup> Pravá blaženost, praví *Auditor*, spočívá toliko „v *bytošném sjednocení* člověka s Bohem v Ježíši Kristu a v tom, že Kristus přebývá v našem srdci, zakořeněn skrze lásku“.<sup>297</sup> Z toho Weigelovi plyne, že pravý věřící má „v sobě dvě země: smrtelnou, temnou, zavrženou zemi z prvního zrodu skrze Adama; jiná pak je nová země z druhého zrození skrze Krista, Kristovo tělo a krev v nás... Neboť tělo se musí stát novým a jiným. ... musíme se tělesně znovu narodit skrze smrt Krista“; nejde o nějaké „stínové počínání či přízrak, nýbrž [o] tělesnou jsoucnost (*Wesen*)“.<sup>298</sup> Už rané Weigelovy texty poněkud proměnily význam Eckhartovské pojmové dvojice stín/vzor,

---

*nachfolgende Werk, Verdienst oder Würdigkeit, schenket und rechnet uns zu die Gerechtigkeit des Gehorsams Christi, um welcher Gerechtigkeit willen wir bei Gott zu Gnaden angenommen und für gerecht gehalten werden.* – Weigel posléze říká, že není proti koncepci *imputativa iustitia*, nýbrž že je nutné ji spojit s koncepcí *inhabitatio essentialis*: Kristova zásluha se z milosti připočítává jen tehdy, když v sobě nechá člověk skrze víru žít a vládnout Krista, tedy Kristova smrt se stane životem v člověku, a ne mimo něj (*Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 535).

<sup>285</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 473. Stojí za zmínku, že *Formule svornosti* sama mírní původní tvrdé pojetí Lutherovo, podle něž je hříchem zasazen „celý člověk“ (*totus homo*), když říká, že hřích *nezasahuje* samu substancii a přirozenost člověka. Srv. *Die Concordien-Formel (Formula Concordiae)* I, 1, Negat. 7 a 9.

<sup>286</sup> Zde se také mluví o některých zavržených tvrzeních jako o těch, která „berou křesťanům veškerou útěchu“, *Die Concordien-Formel (Formula Concordiae)* I, 11, Antith. 4.

<sup>287</sup> Srv. *Dialogus de Christianismo*, WW 490; 510n; 532; tamtéž, kap. 6, WW 547. „Útěše“ je věnována v podstatě celá kap. 8, WW 562nn.

<sup>288</sup> Spis *Vom Leben Christi* vyšel roku 2003 jako sv. 7 Pfefferlovky kritické edice Weigela. Další z pozdních textů, soubor *Kirchen- und Hauspostille*, dosud v moderní edici nevyšel. – Výklad spisu *Vom Leben Christi* podává Gorceix, *La mystique de Valentin Weigel*, s. 236nn; Weeks, *Valentin Weigel*, s. 123nn.

<sup>289</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 536.

<sup>290</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 1, WW 476nn.

<sup>291</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 1, WW 478n.

<sup>292</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 1, WW 481.

<sup>293</sup> Srv. např. dále *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 534.

<sup>294</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 1, WW 481: „leibhaftige Einwohnung Jesu Christi im Glauben; tamtéž, WW 489: „Glaube ist Christus in uns, Christi Reich in uns, so wir in ihm wandeln“.

<sup>295</sup> Srv. např. *Die Concordien-Formel (Formula Concordiae)* I, 3, Antith. 4. – Srv. Wollgast, „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, s. 580, pozn. 24.

<sup>296</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 481; 489; 520nn.

<sup>297</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 2, WW 492.

<sup>298</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 504n.

v níž původně šlo o filosofický koncept vztahu člověka jakožto obrazu Božího k jeho božskému Stvořiteli. Nyní však dochází k další proměně: „stín“ se stává čímsi neskutečným, „přízračným“, proti čemu je třeba postavit reálné *Wesen* jako pravé prostředí *unio mystica*. Vlastně se zde jen poprvé explikuje ono od počátku proklamované „bytotné“ proměnění skrze „bytotnou víru“, a přece je posun akcentů patrný.

Weigel-*Auditor* ochotně přijímá lutherskou koncepci spásy *sola Scriptura*, jestliže je pochopena správně<sup>299</sup> – tedy v souladu s jeho teorií, podle níž všechny věci vycházejí „zevnitř ven“<sup>300</sup> –, a stejně svolně se chápe i učení o *fides ex auditu*, chápe-li se toto naslouchání jako vnitřní sluch, nikoli jako poslouchání „litery Písma“, jako naslouchání pouhé „historii o Kristu“.<sup>301</sup> Tato „historická víra“ (*fides historica*), za níž považuje víru hláсанou *Formulí svornosti* – byť ta to výslovně popírá<sup>302</sup> –, je, jak víme, předmětem časté Weigelovy kritiky.

Přestože *Formulí svornosti* Weigel tolik pranýřuje, nakonec ji stvrdil svým podpisem, a tato skutečnost se mu stala námětem jeho rozjímání v jedné pasáži *Dialogu*. Podobně jako už v předchozím spise *Von der Vergebung der Sünden* (na nějž „*Mors*“ později přímo odkazuje<sup>303</sup>) zde své počínání vysvětluje – vedle překotnosti celé události a faktu, že by jeho odpor byl nikomu nepomohl – poukazem na rozdíl mezi vnitřním a vnějším člověkem a z něho vyplývající *svobodu ducha*: „Ať si o mě svět soudí, jak chce, ježto já jsem právě tím dosvědčil svou svobodu ducha, že jsem dokázal být mezi všemi sektami, aniž má víra ztroskotala, aniž bych se provinil proti svému svědomí. Můj poklad leží v srdci, ten mi žádná sekta nevezme, ať je to papež, Luther, Zwingli nebo kdo chce.“<sup>304</sup> Vše záleží jen na vnitřním základě (*am inwendigen Grund*),<sup>305</sup> na lásce, na „smrti Ježíše Krista v nás“; praví křesťané se poznají podle „odevzanosti, lásky a ničeho jiného“.<sup>306</sup>

Celá událost očividně na Weigela hluboce zapůsobila a nebyl s ní hotov ani zdaleka tak rychle, jak by se mohlo podle jeho slov zdát.<sup>307</sup>

### ***Shrnutí pozdních spisů***

Srovnáme-li pozdní spisy s předchozí Weigelovou tvorbou, je na první pohled nápadné, jak z těchto textů vymizela přírodně filosofická témata. Je to nejen důsledek změněné situace a Weigelových cílů a zájmů v době po vydání *Formule svornosti*, ale rovněž *de facto* odhalení toho, oč lutherskému pastorovi *vždycky* v podstatě šlo. Jak už bylo řečeno, pro Weigela jsou všechny fyzikální, gnoseologické a geografické úvahy jen nástrojem pro vyjádření mysticko-teologických pravd, k jejichž *osobnímu* nahlédnutí mají všechny prostředně úvahy a rozklady člověka *racionální metodou* přivést.

Přesto nejde o pouhý návrat k ranému zaujetí „německou mystikou“, novoplatonismem a lutherskými formulacemi milosti a víry. Právě skrze principy *sola fide* a *sola gratia* se Weigel v dřívějších dílech fakticky distancoval od postoje „svobodných duchů“, jak mu jej stavěla před oči *Theologia Deutsch*. Vzpomeňme na rané spisy: v člověku není žádný božský element; *celý* člověk, podle těla i duše, je „tělesný (*fleischlich*) přirozený starý člověk“, a jedině skrze *víru* k sobě přitahuje Krista<sup>308</sup> a stává se „duchovním a vnitřním“;<sup>309</sup> víra není „bytotná“ v tom smyslu, že by po

<sup>299</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 495: „das geschriebene Wort ist mir sehr lieb, doch nicht ohne den Geist“.

<sup>300</sup> *Dialogus de Christianismo*, WW 499.

<sup>301</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 2, WW 494n; tamtéž, kap. 6, WW 552.

<sup>302</sup> *Die Concordien-Formel (Formula Concordiae)* I, 3, Affirm. 4: *Wir gläuben, lehren und bekennen, daß dieser Glaube nicht sei eine bloße Erkenntnis der Historien von Christo, sondern eine solche Gabe Gottes, dadurch wir Christum, unsern Erlöser, im Wort des Evangelii recht erkennen und auf ihn vertrauen...*

<sup>303</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 542.

<sup>304</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 509.

<sup>305</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 516.

<sup>306</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 519.

<sup>307</sup> Srv. Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes...*, s. 143 a 144, pozn. 1 (česky: *Mystikové, spiritualisté, alchymisté...*, s. 130 a pozn. 271).

<sup>308</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 24: *Der wahre lebendige Glaube vom Heiligen Geist gewircket in unsern Hertenzen ... Wer diesen glauben hatt, der hat Christum.*

schwenckfeldovsku měnila *Wesen* člověka, „bytotné“ obrácení je obrácení *vůle*; *unio mystica* je věcí vůle a víry a je zcela v režii Boží milosti.<sup>310</sup>

V pozdních textech se situace, jak se zdá, mění. Kritické ostří rozevřelo ještě více propast mezi vnitřním a vnějším člověkem. Weigel nyní bojuje na dvou frontách: na jedné straně akcentuje „svobodu ducha“, na straně druhé se nově soustředí na pojem „nebeského těla“. S tím jsme se ovšem setkali již ve spisech *Gnothi seauton I*, *Vom Ort der Welt* a *Der güldene Griff*. Zdá se nicméně, že i zde je určitý rozdíl: zatímco třeba v *Gnothi seauton* šlo o „astrální tělo“, je v pozdních textech řeč výslovně o Kristově „nebeském těle“.<sup>311</sup> A nejde jen o slova. *Unio mystica*, jejímž nositelem byla *vůle*, se nyní formuluje jako „bytotné sjednocení“ s Kristem a „tělesné přebývání“ Krista v člověku – implikující bytotnou proměnu ve Schwenckfeldově smyslu.

„Útěcha“ evangeliem, pramenící z luterského principu *iustificatio ab extra*, prosazovaného posléze *Formulí svornosti*, je Weigelovi trnem v oku, jak ukazuje zejména *Dialogus de Christianismo*. Weigel, který se ve svých úvahách příliš nezabývá hříšníkem a jeho stavem, nýbrž píše je (podobně jako Eckhart a v protikladu k Lutherovi) jako meditativní vzpruhu, znovu přiznává význam „skutkům“, které se však nevztahují k příkázáním zákona, nýbrž posunuty na vyšší rovinu obnášejí „bytotné následování Krista“. Weigel tak zjevně nad princip víry, kterou často (zjednodušeně a mylně, nicméně přiveden k tomu reálným vývojem luteránství) ztotožňuje s vírou „historickou“ (*fides historica*), staví nejprve (ve shodě s Lutherem samým) „bytotnou víru“, posléze pak bytotnou a tělesnou (*leiblich*) *imitatio Christi* (v podstatě proti Lutherově koncepci, podle níž je v důsledku hříšného pádu nemožné začít následováním Krista<sup>312</sup>).

V této proměně dlužno vidět přímou reakci na *Formulí svornosti*. Na jedné straně má být imputační koncept vyvrácen důrazem na bytotné tělesný charakter *unio* jakožto *imitatio Christi*; na straně druhé po Weigelově problematickém podpisu *Formule* výrazně slábne někdejší dvojí zacílení jeho tvorby, korespondující s vnitřním a vnějším člověkem. Rozlišení mezi vnitřním a vnějším člověkem, prve teoretické, přešlo do naléhavé praxe a zdá se, že nejspíš právě reflexe nad ní přiměla Weigela k tomu, aby oproti dřívějšímu dále radikalizoval svůj postoj směrem k niterné *svobodě ducha*, jež je zcela odloučena nejen od institucí vnějšího člověka, pro něž Weigel nikdy neměl valného pochopení, ale i od tělesného světa a tělesnosti vůbec.<sup>313</sup> Problematizace exteriority vede k tomu, že *unio mystica* musí být zcela vyňata z její sféry: „nebeské tělo“ je tělem docela jiného řádu.

Je jen v souladu s tím, když Weigel dále připomíná svůj koncept „katolické“ církve, která nespočívá na žádném člověku či městě, zemi ani národu, nýbrž je to neviditelná církev spočívající „ve víře a duchu“ a opírající se o Krista jako kámen úhelný; její údy jsou „mezi všemi národy, pohany i jazyky v celém světě, v moři, na ostrovech i na zemi“, není *sektiererisch* ani *parteiisch*.<sup>314</sup> Podle Weigela pravému věřícímu proto nevádí, je-li mezi luterány, papeženci nebo mohamedány.<sup>315</sup> Soudě dokonce podle slov, jež vkládá do úst laikovi, tížilo Weigela strašné vědomí, že „daleko víc lidí by dosáhlo blaženosti a bylo osvíceno na cestě k Bohu, kdyby nebylo kazatelů“.<sup>316</sup> Po svém problematickém podepsání tak Weigel byl a z osobních důvodů vlastně i *musel* být pevně přesvědčen, že žádné zasahování do dění v tomto světě nemá smysl a že svoboda stejně jako postoj k vnějším záležitostem je možná jedině ve zcela soukromém, svobodném vnitřním prostoru každého. Díky tomuto postoji mohl být mimochodem zschopauský farář

<sup>309</sup> *Vom wahren seligmachenden Glauben*, kap. 3, ZW V, 21.

<sup>310</sup> *Vom Gesetz oder Willen Gottes*, kap. 7, PW III, 24: *Der wahre lebendige Glaube vom Heiligen Geist gewircket in vnsern Hertzen ... Wer diesen glauben hatt, der hat Christum*; tamtéž, 25: *Von den buchstaben der schrift vnd allen Ceremonien kompt kein glaube, es muß der Heylige geist thun...*

<sup>311</sup> Srv. výše kap. III, pozn. 264 k Paracelsovi.

<sup>312</sup> Srv. např. WA 18, 139.

<sup>313</sup> K negativnímu hodnocení tělesnosti u Weigela srv. Bosch, *Reformatorisches Denken*, s. 257, 277; proti tomu srv. názor Wollgastův (*Philosophie in Deutschland*, s. 566).

<sup>314</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 3, WW 514n; 517; srv. např. tamtéž, WW 518 a 538: *Die heilige katholische Kirche ... ist unter allen Völkern, Heiden und Sprachen eine geistliche Versammlung der Heiligen, der Neugeborenen.*

<sup>315</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 544.

<sup>316</sup> *Dialogus de Christianismo*, kap. 5, WW 537.

imunní vůči dobovým politicko-utopickým a apokalyptickým idejím, jimiž se obíral také Paracelsus.<sup>317</sup>

Tato „svoboda ducha“, k níž se Weigel posléze obrací, však až příliš připomíná tu, proti níž se tak vymezoval Tauler i *Theologia Deutsch* a proti níž se i on sám jinak tolik ohrazuje lutherskou koncepcí víry a milosti, jakož i svými teoretickými rozklady o povaze mikro- a makrokosmu. Připomněli jsme už, že ve Weigelově díle se vícekrát objevují typicky gnostické motivy – a krok, jež činí ve svém pozdním díle, ho s gnósi sblíží ještě víc.<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> K Paracelsově eschatologii srv. K. Goldammer, *Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, Tübingen 1952, s. 41nn, k jeho sociálně politickým idejím srv. tamtéž, *passim*. Srv. též Peuckert, *Pansophie*, s. 257nn a zvl. Bergengruen, *Nachahmung Christi – Nachahmung der Natur*, kap. „Republikanische Mystik“, s. 93–103.

<sup>318</sup> Za gnostické lze u Weigela považovat tyto motivy (v závorce uvádím čísla stran již zmiňované knihy K. Rudolpha *Die Gnosis*, kde je o tom kterém tématu řeč): motiv Sofie a ženského prvku v božství, „jiskra v duši“ (64, 91), intenzivní zájem o kosmogonii a antropologii (95); důraz na sebepoznání (132); spása jako překonání těla a světa (136, 312n); duchovní tělo (211n). Jak ukazuje Rudolph, gnostikové někdy zastávali názory velmi blízké těm, jež byly kladeny k tíži „svobodným duchům“ (233n).



## Závěrečné shrnutí

V této práci jsme si vytkli za cíl prozkoumat myšlenkové vazby mezi „německou mystikou“ čtrnáctého století a německou přírodní filosofií století šestnáctého. Vlastním jejím jádrem byla přitom, jak bylo předesláno v úvodu, podrobná analýza konkrétních vybraných děl, respektive autorů. Tato reduktivní metoda umožnila podrobit vybrané užší tematické okruhy detailnějšímu přezkoumání, jasněji je rozkrýt, a dospět tak k některým nebanálním zjištěním, jež dovolují lépe zahlédnout povahu ideových zdrojů Jacoba Böhma a jejich proměny – což byl náš nejprvnější úkol.

Proveďme nyní rekapitulaci celé práce, cursoricky shrnující neuralgické body spolu s nově vyzvednutými skutečnostmi či navrženými hypotézami.

1. Dílo Jana Taulera, stojící v tradici dominikánské „Albertovy školy“, představuje nejvlivnější součást pozdně středověké „německé mystiky“ a jeho působení je patrné nejen v německém 16. století, pro něž bylo určující. Jeho rámec tvoří kritické přijetí Mistra Eckharta, jakož i vyrovnání s idejemi „svobodných duchů“, jež v otázce vztahu člověka a Boha, respektive světa a Boha, upomínají na některé reflexe Eckhartovy. V jádru albertovské linie nacházíme novoplatónské motivy (mj. proklovský motiv *unum in nobis*, zprostředkovaný Taulerovi Berholdem z Moosburgu) ve spojení s prvky arabského aristotelismu (činný intelekt jako intelekt božský) a – příznačně pro Taulera a na něj navazující tradici – františkánského voluntarismu.

Charakteristickým rysem Taulerova díla je snaha o nalezení rovnováhy mezi eckhartovsko-proklovskou představou božského elementu jakožto antropologického konstituentu a důrazem na jinakost božského, pozvedajícího přirozenost skrze milost a víru (resp. vůli a lásku). Jeho pojetí „základu“ a „mysli“ a s tím spjaté *unio mystica* se vědomě odlišuje od vlivné (v jádru augustinovské) koncepce Tomáše Akvinského, přičemž i oproti více přijímanému Albertovi a dalším upouští od tradičního dominikánského „intelektualismu“ (tj. koncepce intelektu jako nejvyšší „síly duše“, v níž dochází ke sjednocení s Bohem). Ten je Taulerovi překážkou v jeho prakticky (mysticko-nábožensky) orientovaných výkladech, jež zdůrazňují potřebu „bytostného“ sjednocení v „základě“. S tímto postojem se pojí kritika školské (převážně aristoteléské) filosofie.

Tauler klade po Eckhartově vzoru důraz na individuálně niterný rozměr spirituality a vyzdvihuje zde (nikoli ovšem v praktickém životě) pasivní postoj odevzdanosti Bohu (*gelassenheit*), který otevírá prostor pro činnost Boha v člověku – pro Boží sebenazírání. Jako prakticky orientovaný kazatel zdůrazňuje nezbytnost sebepoznání, které je cestou k odhalování skrytých „přirozených“ motivací a sklonů, jež je třeba překročit. – To vše jsou motivy, které naleznou v 16. století výraznou odezvu.

2. *Theologia Deutsch* podchycuje hlavní eckartovsko-taulerovská témata, přičemž její dikce je začasť zesíleným ozvukem Taulerových úvah. Základní tón udává kritické vypořádání s údajnými antinomistickými názory „svobodného ducha“, proti nimž neznámý autor klade své široce založené schéma vztahu božství, Boha, člověka a světa. Výrazná novoplatónská východiska, proklamovaná především v úvodních partiích spisu, jsou postupně překrývána (dobovým) nominalismem a voluntarismem, rezignujícím na tradiční představu obecnin a idejí v Bohu a směřujícím k individu. Motiv „zbožštění“, patřící k hlavním teoretickým i praktickým tématům spisu, je – tváří v tvář výzvě radikální divinizace člověka „svobodnými duchy“ – pochopen v nepřekročitelném rámci „Kristova života“ (*Christus leben*).

Toto spojení spolu s voluntaristickými motivy dává povstat osobité koncepci stvořeného světa, respektive člověka jako místa nejen Božího projevu, ale i sebeuskutečňování Boha (oproti nehybnému božství). Svým silným voluntarismem se pojetí Boha blíží pozdějšímu Böhmovu (a posléze Schellingovu a Schopenhauerovu) pojmu Boha jako „věčné vůle“ (byť přímo takto věc neformuluje). Do popředí výrazně vystupuje motiv svobody, jenž je explikován v kontextu nezbytného „řádu“ věcí.

3. Výrazným a vlivným interpretem „německé mystiky“ je Martin Luther. Jeho kontakt s Taulerem, *Theologia Deutsch* a mystikou vůbec se přitom neomezují jen na rané období, jak se někdy tvrdívá a jak to koneckonců chápali i někteří tehdejší myslitelé. Luther mystiku neopustil, ale proměnil. Důvodem k tomu byla obrana proti obdobným tendencím, jaké ve své době kritizoval už Tauler a další v případech „svobodných duchů“. Zásadní se stala Lutherova formulace principu *sola fide*. Ten je, v námi zkoumaném rámci ovšem, zřejmě tím nejpodstatnějším *originálním* reformátorovým přínosem, v němž se výrazně odlišuje od svých zdrojů v „německé mystice“, jakkoli v ní už najdeme náznaky takového chápání. Víra přitom u Luthera nabývá mystické povahy: víra, podmíněná milostí, je v podstatě to „božské v člověku“, v ní se zakládá *unio mystica*. – Tuto skutečnost rozpoznal později Valentin Weigel, jenž se Luthera v této věci příležitostně výslovně dovolává a jeho učení se v tomto bodě drží zcela neochvějně.

4. Paracelsus je prvním výrazným sjednotitelem „německé mystiky“, její reformační reinterpretace a přírodně filosofických témat, inspirovaných jednak autochthonní magicko-hermetickou (novoplatónskou) literaturou, jednak florentskou renesancí (namnoze novoplatónské ražby), konkrétně Marsilem Ficinem a Pikem della Mirandola. Sjednocení magického a filosofického hermetismu je ovšem už dílem Ficinovým (zvl. spis *De vita coelitus comparanda*). Postava Herma Trismegista je pozitivně přijímána jak ve florentské renesanci, tak v „Albertově škole“ a v „německé mystice“, ovšem spíše jako další symbolické zaštívení autoritou a doplňujícími koncepty novoplatónské provenience; to platí i v 16. století pro Valentina Weigela či Sebastiana Francka, kteří se Herma dovolávají.

Paracelsus je právě tak přírodním filosofem jako teologem, přičemž zhodnocení vzájemného poměru obou těchto sfér jeho zájmu není úplně snadné; o jeho nábožensko-teologickém vlivu svědčí mimo jiné tak řečená „*Theophrastia Sancta*“, mystické náboženství koncipované jeho následovníky na podkladě Theophrastových a Taulerových koncepcí. Z taulerovských textů Paracelsus sám přejímá, vzdor silnému důrazu na (filosofické) poznání, jejich voluntaristické naladění a antiintelektualismus. Osvojuje si základní terminologii „německé mystiky“ i hlavní její koncepty, avšak bez hlubšího pochopení původních za nimi stojících filosofických koncepcí, jež někdy kontaminuje cizorodými prvky; tento přístup je pro recepci „německé mystiky“ v 16. století typický. V souladu s Lutherem zastřešuje Paracelsus tyto koncepce principem *sola fide*, přičemž se ale nevzdává podstatných novoplatónských elementů. Ve své kritice „papeženství“ z radikálně reformačních pozic (přičemž ale Luthera příležitostně kritizuje neméně ostře) se svým odmítáním vnějších obřadů a důrazem na „církve Ducha“ místy blíží pojetí „svobodného ducha“ a dobovému novokřtěncství. Z jeho antropologie, inspirované „německou mystikou“, pramení jeho přesvědčení o bytostné rovnosti všech lidí, na jejímž základě formuluje svou myšlenku tolerance.

V přírodně filosofických otázkách Paracelsus čerpal, mimo mnoha jiných zdrojů, z díla nejen Ficinova, ale snad i Pikova, zejména z jeho *Heptaplu*. Význam tohoto textu pro Paracelsa i Weigela (a zprostředkovaně i dál) se zdá nedoceněn: je exemplární svým analogizováním mikro- a makrokosmu, novým zvýznamněním interpretace Genese, pojetím astrologie a koncepce svobody, zavedením „kabalistické magie“. Paracelsus tato mirandolovská témata podle všeho zná, tak jako zná *magia naturalis* v podání Ficinově, jež je jeho nazírání nejbližší. Vzdor některým opačným tvrzením (i jeho vlastním) je ovšem Paracelsova znalost kabaly jen formální; jeho pojetí astrologie je dvojitá, přičemž lze s určitou pravděpodobností vysledovat směr vývoje od odmítání působení hvězd k tzv. *imitatio astrorum* (koncept předznačený u Ficina a u Pika). Od italských novoplatoniků zřejmě přejal antropologii zahrnující vedle duše a těla také „ducha“ (*spiritus*), přítomnou však už v některých starších hermeticko-novoplatónských a lékařských pojednáních; oproti pojetí Ficinovu či Pikovu provádí však Paracelsus určité konceptuální zjednodušení. Patrně do budoucna nejvlivnější je ovšem Paracelsova koncepce dvou světél, „světla přírody“ a „světla milosti“, která se rovněž objevuje už u Ficina. „Světlu přírody“ se jednak přiznává jistá svěbytná hodnota, jednak je jako důstojný nástroj poznání organicky zapojeno do náboženské sféry.

Vzájemný poměr obou „světél“ bude otázkou, již Paracelsovi následovníci (jako do jisté míry už on sám v různých svých dílech) budou řešit individuálně a často rozdílně.

Za připomenutí zde stojí konečně též Paracelsovy vlivné úvahy o ženském elementu („bohyni“) v Bohu, v nichž – patrně v návaznosti na alchymickou *Knihu svaté Trojice* a gnostické spekulace blíže neurčitelné provenience – rozvádí biblické téma Boží Moudrosti (Sofie). Podobné úvahy najdeme i u Weigela a u Jacoba Böhma, jehož sofologie dosáhne značného vlivu.

5. V díle Valentína Weigela shledáváme soustředěny všechny výše uvedené myšlenkové linie. Toto dílo lze rozložit do tří různých období, přičemž první je fází intenzivní recepce „německé mystiky“, druhé se vyznačuje hojností témat paracelsovské přírodní filosofie, kdežto třetí, závěrečné období je charakteristické odklonem od přírodní filosofie a návratem k mysticko-náboženské tematice, která je ovšem zabarvena výraznou kritikou protestantské náboženské teorie i praxe. Znalost Paracelsových myšlenek je však prokazatelná už v raném Weigelově díle, byť jsou tyto ideje přítomny spíše okrajově. Na druhé straně ani v případě přírodně filosoficky zabarvených děl nejde – na rozdíl od Paracelsa! –, o osamostatnění tohoto tématu, nýbrž o jeho účelové začlenění do směrodatného rámce nábožensko-mystických výkladů.

Recepce „německé mystiky“ je, na rozdíl od jejího zpracování u Paracelsa, průhlednější, adresnější, komplexnější a věrnější. Přesto je třeba i zde říci, že přijetí jednotlivých témat a motivů ignoruje v podstatě jejich originální, často komplikované filosoficko-teologické souvislosti. Weigel je prostě vidí v kontextu taulerovské *spirituality*, pro niž nyní nově buduje filosofický rámec. Původní, již od Taulera tvající napětí mezi novoplatónskými kořeny a jejich voluntaristickým přeznačením zůstává zachováno; obě tematické oblasti lze ve Weigelových textech bohatě doložit. Na rozdíl od Luthera, u něž jde o plodně napjatý vztah mezi beznadějí lidské hříšnosti a „dobrou zvěstí“ o osvobození člověka, klene Weigel tento most mezi „antropologickým optimismem“ novoplatónského *unum in nobis* a lutherskými principy *sola fide* a *sola gratia*. Pro explikaci tohoto napjatého vztahu se však obrací k mnoha dalším zdrojům.

Weigelovo ostré rozlišení mezi vnitřním a vnějším člověkem, mezi „přirozeným“ a „nadpřirozeným“ vede k hlubšímu začlenění paracelsovských témat, neboť oblast přirozenosti a „zákona“ je Weigelovi (ve shodě s Lutherem) prostorem *vedení* k nadpřirozenému a ke svobodě. To implikuje dvojí typ úvah: o lidské *přirozenosti* a o *přírodě* (přičemž obojí se ve smyslu analogie *mikrokosmu* a *makrokosmu* v hloubi potkává). Tomu odpovídá na jedné straně Weigelův důraz na roli *sebepoznání*, s nímž se pojí antropologie přejatá od Paracelsa, potažmo od florentských platoniků, a triadická gnoseologie, v níž hledá vztah a hranice poznání přirozeného a nadpřirozeného. Na straně druhé pak jde o zkoumání „místa“ tohoto světa a *zásvětí*, jakož i o kosmogonické a kosmologické výklady. Při hledání vhodných odpovědí čerpá přitom Weigel nejen z Paracelsa, ale i – ve větší míře, než se obvykle tvrdí – z novoplatónských koncepcí Boëthia a Hugona od Sv. Viktora, jakož i (v blíže těžko určitelném rozsahu a intenzitě) z Mikuláše Kusánského; krom toho je ve výkladech *Genese* možno vystopovat vliv Augustinův a Pikův, jimž weigelovské bádání dosud nevěnovalo pozornost.

Můžeme tudíž na Weigelovo dílo nahlížet jako na postupné rozvíjení, respektive amplifikaci určitých základních motivů, převzatých z taulerovské mystiky, aniž přitom dochází k zásadní proměně původního stanoviska. Ke skutečné transformaci nicméně dochází v pozdních textech, a to nikoli primárně z vnitřních pohnutek, nýbrž z vnější příčiny (Weigelovo podepsání *Formule svornosti*): Je-li *unio mystica* středobodem celého Weigelova díla, k němuž všechny fyzikální, gnoseologické a geografické úvahy směřují a k jehož *osobnímu* nahlédnutí mají *racionální metodou* přivádět, pak rané texty formulují tuto *unio* v taulerovsko-lutherském smyslu jako „bytostnou víru“ (proti falešné *fides historica*, kterou Weigel připisuje protestantské ortodoxii) či po vzoru *Theologia Deutsch* jako „bytostnou“ *imitatio Christi*. Teprve v pozdním díle je však tato „bytostnost“ vyložena přímo jako „tělesné znovuzrození skrze smrt Krista“. Weigel, v jehož myšlení můžeme najít vícere gnostické prvky, se tak obrací ke Schwenckfeldově koncepci „nebeského Kristova těla“, kterou víceméně okrajově zmiňuje už dříve. Spolu s tím opouští své přírodně filosofické výklady, odvrací se od zkoumání vnějškové sféry „zákona“ a orientuje se plně do nitra. Obojí jde

ruku v ruce s dalším prohloubením rozdílu mezi vnitřním a vnějším člověkem, jež Weigel vždy proklamoval, a radikálním obratem ke „svobodě ducha“.

\*

Kdybychom nyní na takto zbudovaných pilířích měli sklenout most vedoucí od „německé mystiky“ pozdního středověku až k Weigelovi, potažmo k Böhmovi, byl by jeho vždy přítomným pojivem rudimentární novoplatonismus naředený v proměnlivém poměru voluntaristickými koncepty. Tato, jak se ukázalo, poněkud výbušná směs se objevuje prvně v Taulerově díle, jemuž uděluje jeho vnitřní dynamiku, spočívající v nesnadné slučitelnosti obou složek. Stejně tak ožívuje i pojetí, jež nalzáme v *Theologia Deutsch*, v zásadě taktéž u Luthera, u Paracelsa, u Weigela a nejinak i u Böhma. Translaci subtilních teologických a filosofických koncepcí do oblasti praktické spirituality, s níž přišel Eckhart a za níž byl i kritizován, dovedl Tauler ještě dál, přičemž se zároveň počal vzdalovat oněm myšlenkově přece jen náročným teoretickým koncepcím. Jeho, třebaže ne dokonatý, odklon od dominikánského intelektualismu se odehrál na rovině teoretické i praktické a vedl dvěma směry: k supra-intelektuálnímu novoplatónskému „Jednu v nás“ a k mimo-intelektuální afektivní mystice. Oproti proklamované jalovosti teoretických úvah klade Tauler „bytostné obrácení“, čímž ale sám mimoděk otevírá cestu postupnému vyprazdňování původně přísně teologicky a filosoficky definovaných termínů, které ztrácejí svou vnitřní systematickou relevanci a stávají se posléze vágnějšími, nebo jinak definovanými poukazy k různým aspektům či sférám afektivně určené lidské niternosti. Paracelsovy, Weigelovy či Böhmovy dalekosáhlé teoretické spekulace mohou zajisté mít svou filosofickou i teologickou závažnost a vnitřní konzistenci, lze je však nezdítkou jen těžko uvést v soulad se scholastickými koncepcemi, jež v Taulerových idejích sedimentovaly a jichž si oni nebyli vědomi, jakkoli na obou stranách nacházíme formálně analogické termíny. Důraz na osobní vnitřní zkušenost, tolik typický pro Taulera, jakož i později pro postoj Lutherův, obrat k voluntarismu a koneckonců i nominalistické tendence vedly k tomu, že prvotní důležitost nyní připadla vnitřnímu prožitku, který se stal kritériem pojmu, jež mu mohl a nemusel být přidělen.

Tato určitá interpretační volnost sama o sobě naznačuje potřebu rozdílného přístupu k textům 14. a 16. století a k jejich výkladu. Přispěla bezsporně k tomu, že myšlenková tradice „německé mystiky“ se mohla snadno spojit s linií paracelsovské přírodní filosofie, která sama těžila zčásti z ní samé, zčásti z její lutherské reinterpretace, z renesančního novoplatonismu, z lidovějších hermeticko-novoplatónských a dalších zdrojů. Koncepce florentské renesance i paracelsovské teorie v sobě navíc nesly novoplatónské jádro, a tak jejich základní náhledy (antropologické, teologické) byly ve více ohledech obdobné, dokonce i včetně onoho lavírování mezi (supra)intelektualismem a voluntarismem, v němž se rodí jak tendence k divinizaci člověka, tak současně potřeba toto zbožštění nějakým způsobem vymezit a postavit mu hranice. V osobitěm voluntaristickém pojetí vztahu Boha a stvoření, jež nacházíme v *Theologia Deutsch*, můžeme nadto vidět zvýznamnění stvořeného světa v teologickém (či později teosofickém) smyslu. I když zde nenajdeme vyslovený zájem o přírodu a přírodní síly jakožto živoucí svědectví o Bohu a jeho organickou součást, jejímž zkoumáním lze zjišťovat cosi podstatného o samotném jejím božském stvořiteli, jak to můžeme vidět v koncepcích renesančních, přece jen je příroda, anebo přesněji a nepochybně: lidská přirozenost, vtažena do božského života a sebepoznávání. To je motiv, jež nalzáme v určité podobě jak u Weigela, tak u Böhma. I když pro Paracelsa má poznávání stvořeného světa také svou reálnou vlastní hodnotu, v díle Weigelově a možno říci – vzdor všem kosmologickým a přírodně filosofickým rozkladům – i Böhmově zůstává svět, analogicky k *Theologia Deutsch*, jen čímsi teoreticky, metafyzicky zvýznamněným a v posledku druhotným. Empirické zkoumání se ve skutečnosti omezuje na vlastní nitro, kdežto traktování přírody se v podstatné míře odehrává na způsob racionálně či imaginativně dedukované teorie.

## Bibliografie

### Prameny a překlady primárních textů

[V hranatých závorkách jsou tučně vyznačeny zkratky užívané v textu u často se opakujících titulů a edic]

- Agrippa z Nettesheimu, Cornelius, *De occulta philosophia Libri tres*, ed. V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln 1992
- Agrippa z Nettesheimu, *De vanitate scientiarum*, Paris 1531[?]
- Albert Veliký, *D. Alberti Magni Opera omnia*, Lyon 1651
- Albert Veliký, *Opera omnia*, Editio Coloniensis, Münster 1951nn
- Aristotelés, *O duši*, překl. A. Kříž, Praha 1996<sup>2</sup>
- Aristoteles: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 5, ed. G. Reimeri, Berlin 1900
- Aristotelés, *Etika Nikomachova*, překl. A. Kříž, Praha 1937
- Arndt, J., *Sechs Bücher vom wahren Christentum*, ed. J. F. v. Meyer, Frankfurt a. M. 1840
- Arnold, G., *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie*, Schaffhausen 1741
- Asclepius*, překl. J. Hlaváček, Z. Kratochvíl, Praha 2010 (v tisku!)
- Augustinus, *De doctrina christiana. Křesťanská učenost*, překl. J. Nechutová, Praha 2004
- Augustinus, *De natura boni contra Manichaeos liber unus*, in: *Patrologia latina [PL]* 42, ed. J.-P. Migne
- Augustinus, *De Genesi ad litteram libri doudecim*, in: *Patrologia latina [PL]* 34, ed. J.-P. Migne
- Augustinus, *De Trinitate libri quindecim*, in: *Patrologia latina [PL]* 42, ed. J.-P. Migne
- Augustinus, *Vyznání*, překl. M. Levý, Praha 1990
- Basil z Caesareje, *Devět kázání o stvoření světa*, překl. K. Korteová, Praha 2004
- Bernard z Clairvaux, *De diligendo Deo*, překl. L. Karfíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika*, překl. J. Sokol, Praha 2000<sup>2</sup>
- Berthold z Moosburgu, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, I, II, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese, B. Mojsisch, Hamburg 1984–1986
- Boëthius, *Consolatio philosophiae*, ed. G. Weinberger, Vienna 1935 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. 67)
- Boëthius, *Filosofie utěšitelka*, překl. J. Hruša, Olomouc 1995
- Böhme, J., *Cesta ke Kristu. Mystické traktáty konce věků*, úvod a překl. M. Žemla, Praha 2003
- Böhme, J., *Sämtliche Schriften*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730, ed. W.-E. Peuckert, 11 Bde., Stuttgart 1955–1961 [JB]
- Bonaventura, *Breviloquium*, Praha 2004, překl. C. V. Pospíšil
- Bonaventura, *De triplici via*, (Fontes Christiani 14), hrsg. u. übers. v. M. Schlosser, Freiburg i. B. 1993
- Bonaventura, *Jak přivést umění zpět k teologii*, úvod, překl. a kom. T. Nejeschleba, Praha 2003
- Corpus Hermeticum*, ed., úvod, překl. a kom. R. Chlup, Praha 2007
- Croll, O., *Basilica chymica*, Frankfurt a. M. 1629
- Croll, O., *De signaturis internis rerum: die lateinische editio princeps (1609) und die deutsche Erstübersetzung (1623)*, hrsg. u. eingef. v. W. Kühlmann u. J. Telle, Stuttgart 1996
- Dietrich z Freibergu, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, hrsg. u. übers. B. Mojsisch, Hamburg 1980
- Dietrich z Freibergu, *Opera omnia*, ed. R. Imbach, B. Mojsisch, M. R. Pagnoni-Sturlese, L. Sturlese et al., Hamburg 1977–1985
- Dionysios Areopagita, *Opera omnia*, in: *Patrologia graeca [PG]* 3, ed. J.-P. Migne, Paris 1853
- Dionysios Areopagita, *Listy. O mystické teologii*, překl. M. Koudelka, V. Hladký, Praha 2005
- Dorn, G., *Dictionarium Theophrasti Paracelsi*, Frankfurt a.M. 1584
- Duns Scotus, *Über die Erkennbarkeit Gottes*, lat./dtsch., hrsg. u. übers. v. H. Kraml, G. Leibhold, V. Richter, Hamburg 2000
- Eckhart (pseudo-), *Meister Eckhart und der Laie*, ed. F. J. Schweitzer, Berlin 1998

- Eckhart (pseudo-), *Schwester Katrei*, in: F.-J. Schweitzer (ed.), *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der „Brüder und Schwestern vom Freien Geist“, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat „Schwester Katrei“*, Frankfurt a. M.-Bern 1981
- Eckhart, *Die deutschen Werke*, ed. J. Quint, G. Steer, Stuttgart 1958nn [DW]
- Eckhart, *Die lateinischen Werke*, ed. E. Benz et al., Stuttgart 1956nn [LW]
- Eckhart, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Bd. II: *Meister Eckhart*, ed. F. Pfeiffer, Leipzig 1857 [Pf]
- Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, übers. v. J. Quint, Hamburg 2007<sup>7</sup>
- Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, cap. 7 (LW II, 481–494), přel. M. Žemla, in: *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn ‘Arabí*, Praha 2002, s. 9–16
- Eckhart, *Le Commentaire de l'Évangile selon Jean: Le Prologue*, ed. Édouard Wéber, Émilie Zum Brunn, Alain de Libera, Paris 1989
- Eckhart: *Mistr Eckhart a středověká mystika*, překl. J. Sokol, Praha 2000<sup>2</sup> [Eckhart<sup>2</sup>]
- Eckhart, *Werke*, 2 Bde, hrsg., übers. u. komm. v. N. Largier, Frankfurt a. M. 1993
- Ficino, M., *Opera omnia*, Basel 1576 (reprint Torino 1962)
- Ficino, M., *Scritti sull'astrologia*, ed. O. P. Faracovi, Milano 1999
- Ficino, M., *Three Books on Life*, ed., transl. and comm. C. V. Kaske, J. R. Clark, Tempe, Arizona 1998
- Ficino, M., *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, (lat./dtsch.), Hamburg 1994
- Filón Alexandrijský, *O stvoření světa. O gigantech. O neměnnosti božší*, překl., úvod a pozn. M. Šedina, Praha 2001
- Franck, S., *Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel*, Straßburg 1531
- Franck, S., *Paradoxa*, ed. S. Wollgast, Berlin 1966
- Gohory, J., *Theophrasti Paracelsi philosophiae et medicinae, utriusque universae kompendium*, Paris [1516?]
- Hugo od Sv. Viktora, *Adnotationes elucidatoriae in Pentateuchum*, in: *Patrologia latina* [PL] 175, ed. J.-P. Migne
- Hugo ze Svatého Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, překl. L. Karfíková, Praha 1997
- Jan od Kříže, *Temná noc*, překl. V. Kofroňová, Kostelní Vydří 1995
- Kusánský, M., *Philosophisch-theologische Werke*, 4 Bde, lat./dtsch., Hamburg 2002
- Kusánský, M.: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, překl. J. Patočka, J. Sokol, K. Floss, úvod P. Floss, Praha 2001
- Kusánský, M., *Opera omnia*, Leipzig-Hamburg 1932nn
- Liber XXIV philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout 1997
- Luther, M., *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar 1883nn [WA]
- Luther, M., *Tischreden*, ausgew. u. hrsg. K. Aland, Stuttgart 1981 [1960<sup>1</sup>]
- Markéta Porete: *Margaretae Porete Speculum simplicium animarum*, eds. R. Guarnieri, P. Verdeyen (*Corpus christianorum: Continuatio Mediaevalis* 69), Turnhout 1986
- Melanchthon, Ph., *Initia doctrinae physicae*, Wittenberg 1565
- Merswin, R., *Das buoch von drien durchbrúchen*, in: A. Jundt, *Histoire du pantheisme populaire au Moyen Age et au seizième siècle*, „Appendice“, Paris 1875
- Mosheim, J. L. von, *Institutiones historiae ecclesiasticae*, 1726
- Paracelsus, *Paracelse de l'astrologie*, trad. par L. Braun, Strasbourg 2002
- Paracelsus, *Filosofie okultní*, překl. J. Novák, Praha 1990 [1932<sup>1</sup>]
- Paracelsus, *Sämtliche Werke. I. Abteilung. Die medizinischen, naturwissenschaftlichen und naturphilosophischen Schriften*, ed. K. Sudhoff, München/Oldenbourg 1929nn [SW]
- Paracelsus, *Sämtliche Werke. II. Abteilung. Die theologischen und religionsphilosophischen Schriften*, ed. W. Matthießen, K. Goldammer, München 1923nn [MW]
- Paracelsus, *Essentials Writings*, ed., transl. and comm. A. Weeks, Leiden-Boston 2008
- Paracelsus, *Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, ed. W.-E. Peuckert, Leipzig 1941
- Paracelsus, *Schriften Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus*, ausgew. v. H. Kayser, Leipzig 1921

- Paracelsus, *Selected Writings*, ed. and transl. J. Jacobi, Princeton 1995 (1951<sup>1</sup>)
- Paracelsus, *Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, ed. K. Goldammer, Tübingen 1952
- Paradisus anime intelligentis*, ed. P. Strauch, *Deutsche Texte des Mittelalters* XXX, 1919
- Pico della Mirandola, *De hominis dignitate / Über die Würde des Menschen*, lat./dtsh., ed. G. von der Gönna, Stuttgart 1997
- Pico della Mirandola, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, ed. E. Garin, 2 vols., Firenze 1946–1952
- Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, překl. D. Sanetník, Praha 2005
- Pico della Mirandola, *Opera omnia*, ed. Giovanni Francesco Pico della Mirandola, 1557–1573 (reprint Hildesheim 2005)
- Pimander. Mercurij Trismegisti liber de sapientia et potestate dei. Asclepius. Eiusdem Mercurij liber de voluntate diuina* [...], Paris 1505
- Platón, *Faidros*, překl. F. Novotný, Praha 1993
- Platón, *Filébos*, překl. F. Novotný, Praha 1994
- Platón, *Timaios*, překl. F. Novotný, Praha 1996
- Plótinus, *Ennéades*, ed. et transl. E. Bréhier, Paris 1989
- Proklos, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, ed. H. Boesse, Löwen 1987
- Proklos, *Procli Diadochi Tria Opuscula*, ed. H. Boesse, Berlin 1960 (lat. překl. Viléma z Moerbecke)
- Richard od Sv. Viktora, *De quattuor gradibus violentae charitatis*, in: *Patrologia latina* [PL] 196, ed. J.-P. Migne
- Rulandus, M., *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*, Frankfurt a.M. 1612
- Ruysbroeck, J. van, *Ruusbroec werken*, 3 vols., ed. L. Reypens SJ, M. Schurmans SJ, Mechelen-Amsterdam 1934
- Seuse, H., *Das Buch der Wahrheit*, hrsg. u. übers. v. L. Sturlese u. R. Blumrich (mhd./nhd.), Hamburg 1993
- Seuse, H., *Deutsche Schriften*, ed. K. Bihlmeyer, Stuttgart 1907
- Seuse, H., *Die deutschen Schriften des Sel. Heinrich Seuse aus dem Predigerorden*, Bd. III, ed. H. S. Denifle, München 1880
- Tauler (pseudo-), *Das Buch von der geistigen Armut*, übers. v. N. Largier, München-Zürich 1989
- Tauler (pseudo-), *Geistreiche Betrachtungen über das Leben und Leyden unseres Erlösers Jesu Christi*, Hamburg 1691
- Tauler, J., *Des erleuchten D. Johannis Tauleri / von eim waren Evangelischen leben / Göttliche Predig / Leren / Epistolen / Cantilenen / Prophetien / Alles eyn kostpar Seelenschatz / in alten geschryben Büchern fünden / vn nũ erstmals ins liecht kommen...*, Köln 1543
- Tauler, J., *Predigten*, ed. F. Vetter, Berlin 1910 [V]
- Tauler, J., *Propast k propasti volá. Kázání*, překl. M. Žemla – M. Dostál, Praha 2003
- Tauler, J., *Sermons de J. Tauler et autres écrits mystiques. I. Le Codex Vindobodensis 2744, II. Le Codex Vindobonensis 2739*, ed. A. L. Corin, Liège-Paris 1924, 1929
- Trauler: *Joannis Tauleri des seligen lerers Predig / fast fruchtbar zu eim recht christlichen leben*, Basel 1521 a 1522
- Theologia Deutsch*, ed. H. Mandel, Leipzig 1908 [TD]
- Theologia Deutsch*, in: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*, překl. a pozn. M. Žemla, Praha 2007
- Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung Über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, hrsg. u. eingef. v. G. Siedel, Gotha 1929
- Theologia Deutsch: „Der Franckforter“* [„Theologia Deutsch“], krit. hrsg. v. W. Von Hinten, München-Zürich 1982 [H]
- Theologia Deutsch: Eine deutsche Theologie...*, übers. v. H. Büttner, Jena 1907
- Thierry ze Chartres, *Tractatus de sex dierum operibus. O stvoření světa*, překl., kom. a úvod L. Karfíková, Praha 2000
- Tomáš Akvinský, *Opera omnia*, Editio Leonina, Roma 1965nn

- Tomáš Akvinský, *Summa theologiae*, 6 vol., Taurini 1928
- Vilém z Moerbecke, *Elementatio theologica translata a Guillelmo de Morbecca*, ed. H. Boesse, Löwen 1987
- Weigel, V., *Ausgewählte Werke*, ausgew. u. übers. v. S. Wollgast, Berlin 1977 [WW]
- Weigel, V., *De vita beata*, Halle 1609
- Weigel, V., *Sämtliche Schriften. Neue Edition*, krit. hrsg. v. H. Pfefferl, Stuttgart-Bad Cannstatt 1996nn [PW]
- Weigel, V., *Sämtliche Schriften*, hrsg. v. E. Zeller, W.-E. Peuckert, Stuttgart 1962nn [ZW]
- Weigel, V., *Selected Spiritual Writings*, ed. and transl. A. Weeks, Mahwah, NJ 2003

## Sekundární literatura

- Abramowski, L., „Bemerkungen zur ‚Theologia Deutsch‘ und zum ‚Buch von geistlicher Armut‘“, in: *Zeitschrift f. Kirchengesch.* 97/1986, s. 85–104
- Acklin Zimmermann, B., *Die Nonnenviten als Modell einer narrativen Theologie*, in: W. Haug, W. Schneider-Lastin (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, s. 563–580
- Aland, K., *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, 1965
- Albertini, T., „Intellect and Will in marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Konzept of the Mind“, in: M. J. B. Allen, V. Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Leiden-Boston-Köln 2002, s. 203–225
- Armstrong, A. H. (ed.), *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, překl. M. Pokorný, Praha 2002
- Ball, Ph., *Ďáblův doktor. Paracelsus a svět renesanční magie a vědy*, překl. J. Kopička, Praha 2009
- Ball, Ph., *The Devil's Doctor. Paracelsus and the World of Renaissance Magic and Science*, London 2006 (uncorr. book proof)
- Baring, H., „Valentin Weigel und die ‚Deutsche Theologie‘“, in: *Archiv für Reformationsgeschichte*, 55/1964, H. 1, s. 5–17
- Baumgarten, A., „Miracle and Discourse. The Rise of the Theory of Science in Latin Averroism and the Problem of the Double Truth“, in: *Arches* 7, Bukurešť 2004 (<http://www.arches.ro/revue/no07/no7art11.htm>, [10. 8. 2006])
- Bayer, O., „Martin Luther“, in: C. Lindberg (ed.), *The Reformation Theologians*, Oxford 2002, s. 51–66
- Beierwaltes, W., „Der Begriff des ‚Unum in nobis‘ bei Proklos“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1963), s. 255–266
- Beierwaltes, W., „Primum est dives per se. Meister Eckhart und der Liber de causis“, in: E. P. Bos, P. A. Meijer (eds.), *On Proclus and his influence in Medieval Philosophy*, Leiden 1992 [Philosophia antiqua 53], s. 141–169
- Beierwaltes, W., „Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins“, in: týž, A. M. Haas, *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974
- Benesch, D., *Marsilio Ficino's „De triplici vita“ (Florenz 1489) in deutschen Bearbeitungen und Übersetzungen*, Frankfurt a. M. 1977
- Beneš, J., „J. V. Andreae (1586–1654): Reviver of Christian Education“, in: R. Goltz, W. Mayrhofer (eds.), *Luther and Melanchthon in the Educational Thought of Central and Eastern Europe*, Münster 1998, s. 114n–118
- Bergengruen, M., *Nachfolge Christi – Nachahmung der Natur. Himmlische und natürliche Magie bei Paracelsus, im Paracelsismus und in der Barockliteratur (Scheffler, Zesen, Grimmelshausen)*, Hamburg 2007



- Bianchi, L., „Der Bischof und die Philosophen: die Pariser Verurteilung vom 7. März 1277“, in: K. Flasch, U. R. Jeck (eds.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, s. 70–83
- Bizet, J. A., „Tauler auteur mystique?“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961, Paris 1963, s. 171–178
- Black, C., *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006
- Bosch, G., *Reformatorisches Denken und frühneuzeitliches Philosophieren. Eine vergleichende Studie zu Martin Luther und Valentin Weigel*, Marburg 2000
- Brann, N. L., *Trithemius and Magical Theology*, New York 1999
- Braun, L., „Introduction“, in: L. Braun, *Paracelse de l'astrologie*, ed. et trad., Strasbourg 2002
- Cassirer, E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1927
- Castrian, W., „Paracelsus. Eine psycho-physiognomische Studie“, in: *Manuskripte. Thesen. Informationen* (hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft, Dresden), H. 24 (2006), s. 23–44
- Copenhaver, B. P., „The Secret of Pico's *Oration*: Cabala and Renaissance Philosophy“, *Midwest Studies in Philosophy* XXVI (2002), s. 56–81
- Coudert, A., *The impact of the Kabbalah in the seventeenth century: the life and thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698)*, Leiden 1999
- Daems, W. F., „Sal-Mercur-Sulfur‘ bei Paracelsus und das ‚Buch der Heiligen Dreifaltigkeit‘“, in: *Nova Acta Paracelsica* (1982), s. 189–207
- Dagens, J., *Le „Miroir des simples ames“ et Marguerite de Navarre*, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16–19 mai 1961, Paris 1963, s. 281–289
- Daniel, D. T., „Paracelsus on Baptism and the Acquiring of the Eternal Body“, in: G. S. Williams, Ch. D. Gunnoe (eds.), *Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe*, Kirksville 2002, s. 117–134.
- De Libera, A., „On Some Philosophical Aspects of Master Eckhart's Theology“, in: *Freiburger Zeitschr. f. Phil. und. Theol.* 45 (1993), s. 151–168
- De Libera, A., „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'école dominicaine allemande“, in: A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin 1989, s. 49–67
- De Libera, A., *Introduction à la Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris 1984
- De Libera, A., *Penser au Moyen Age*, Paris 1991
- De Libera, A., *Středověká filosofie*, Praha 2001
- Degen, E., *Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen „Liber de causis et processu universitatis“ zur „STOICHEIÓSIS THEOLOGIKÉ“ des Neuplatonikers Proklos, und was lehren uns dieselben?* (dis.), München 1920
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1932–1995
- Dodds, E. R., „Appendix II. The Astral Body in Neoplatonism“, in: Proclus, *The Elements of Theology*, ed., transl. and comm. E. R. Dodds, Oxford 1963, s. 313–321
- Domandl, S., „Hohenheims DE NATURA RERUM. Eine Einführung in die geistige Welt des Paracelsus“, in: *Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung*, F. 25, 1984/1985, s. 61–88
- Dostál, M., „Traktát ‚Sestra Katrei‘ čili ‚O duchovní dceři zповědníkově‘. Svědectví heretického proudu v porýnské mystice pozdního středověku“, in: *Religio* 11/2 (2003), s. 275–294 (dílčí překlad a studie)
- Dostálová, R., „Pozemský svět jako škola lidských duší“, in: Basil z Caesareje, *Devět kázání o stvoření světa*, Praha 2004, překl. K. Korteová
- Ebeling, F., *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus*, München 2005
- Ebeling, F., *Tajemství Herma Trismegista. Dějiny hermetismu*, překl. M. Žemla, Praha 2009
- Eliade, M., *Kováři a alchymisté*, překl. J. Našinec, Praha 2000
- Englert, L., *Paracelsus člověk a lékař*, Praha 1943

- Evans, R. J. W., *Rudolf II. a jeho svět. myšlení a kultura ve střední Evropě 1576–1612*, Praha 1997, překl. M. Calda
- Faracovi, O. P., „Man and Cosmos in the Renaissance: ‚The Heavens Within Us‘ in a Letter by Marsilio Ficino“, in: *Diogenes*, Vol. 52, No. 3, 47–53 (2005)
- Farmer, S., *Syncretism in the West. Pico's 900 Theses (1486): The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, AZ, 1998
- Filthaut, E., „Johannes Tauler und die deutsche Dominikaner-Scholastik des XIII./XIV. Jahrhunderts“, in: týž (ed.), *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, s. 94–121
- Flasch, K., „Meister Eckhart – Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten“, in: P. Koslowski, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Zürich/München 1988, s. 94–110
- Flasch, K., „Meister Eckhart: *Expositio sancti Evangelii*“, in: týž (ed.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 381–401
- Flasch, K., „Procedere ut imago. Das Hervorgehen des Intellekts aus seinem göttlichen Grund bei Meister Dietrich, Meister Eckhart und Berthold von Moosburg“, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, s. 125–134
- Flasch, K., „Thomas von Aquino: *De unitate intellectus*“, in: týž (ed.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 245–269
- Flasch, K., „Zum Ursprung der neuzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter. Neue Texte und Perspektive“, *Phil. Jahrschr.* 85 (1978), s. 1–18
- Flasch, K., *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart 2000<sup>2</sup>
- Flasch, K., Jeck, U. R., *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997
- Flasch, K., *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006
- Floss, P., „Mikuláš Kusánský“, in: týž, *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*, Praha 2001, s. 15–105
- Floss, P., *Architekti křesťanského středověkého vědění*, Praha 2004
- Galling, K. et al. (ed.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. 3. Ausg., Tübingen 1956–1965
- Garin, E., *Astrologie in der Renaissance*, Frankfurt a.M.-New York 1997
- Gause, U., „On Paracelsus's Epistemology in His Early Theological Writings and in His *Astronomia Magna*“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 207–221
- Gentile, S., Gilly, C. (eds.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto/Marsilio Ficino and the Return of Hermes Trismegistus*, Firenze 2000
- Geyer, H., *Verborgene Weisheit: Johann Arndts „Vier Bücher vom Wahren Christentum“ als Programm einer spiritualistisch-hermetischen Theologie*, 2 Bde. (Arbeiten Zur Kirchengeschichte), Berlin 2001.
- Gieraths, G. M., „Life in Abundance: Meister Eckhart & the German Dominican Mystics of the 14<sup>th</sup> Century“, in: *Spirituality Today*, Autumn 1986, vol. 38, Supplement
- Gieraths, G. M., *Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhundert*, Düsseldorf 1956
- Gilly, C., „‘Theophrastia sancta’ – Paracelsianism as a Religion, in Conflict with the Established Churches“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leiden-Boston-Köln 1998, s. 151–185
- Gilly, C., „Die Überlieferung des Asclepius im Mittelalter“, in: R. van den Broek, C. van Heertum (eds.), *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, s. 335–367

- Gilly, C., „Über zwei Sebastian Franck zugeschriebene Reimdichtungen. Stammen ‚Die Gelehrten, die Verkehrten‘ und ‚Vom Glaubenszwang‘ tatsächlich von Franck?“, in: J.-D. Müller (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993, s. 223–238
- Glacken, C. J., *Traces on the Rhodian Shore*, Berkeley 1967
- Gnädinger, L., „Der minnende Bernhardus. Seine Reflexe in den Predigten des Johannes Taulers“, in: *Cîteaux commentarii cistercienses* 30 (1979), s. 387–409
- Gnädinger, L., *Johannes Tauler. Lebenswelt und mystische Lehre*, München 1993
- Goldammer, „Die Paracelsische Kosmologie und Materietheorie...“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 288–320
- Goldammer, K., „Die Astrologie im ärztlichen Denken des Paracelsus“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 250–262
- Goldammer, K., „Aus der Werkstatt der Paracelsisten des 16. und 17. Jahrhunderts. Bemerkungen zu den Kurzfassungen der theologischen Schriften des Paracelsus“, in: K. Goldammer et al. (eds.), *Theophrast von Hohenheim genannt Paracelsus: Sämtliche Werke. 2. Abteilung: Theologische und religionsphilosophische Schriften. Supplement. Religiöse und sozialphilosophische Schriften in Kurzfassungen*, Wiesbaden 1973, s. XXIX–LXIV
- Goldammer, K., „Das Menschenbild des Paracelsus zwischen theologischer Tradition, Mythologie und Naturwissenschaft“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 209–228
- Goldammer, K., „Der Beitrag des Paracelsus zur neuen wissenschaftlichen Methodologie und zur Erkenntnislehre“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten. Gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 229–249
- Goldammer, K., „Magie bei Paracelsus. Mit besonderer Berücksichtigung des Begriffs einer ‚natürlichen Magie‘“, in: týž, *Paracelsus in neuen Horizonten: gesammelte Aufsätze*, Wien 1986, s. 321–342
- Goldammer, K., „Paracelsus als Sozialethiker und Sozialrevolutionär“, in: *Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, ed. K. Goldammer, Tübingen 1952, s. 1–102
- Goldammer, K., *Der göttliche Magier und die Magierin Natur. Religion, Naturmagie und die Anfänge der Naturwissenschaft vom Spätmittelalter bis zur Renaissance. Mit Beiträgen zum Magie-Verständnis des Paracelsus*, Stuttgart 1991
- Goldammer, K., *Paracelsus. Humanist und Humanismus. Ein Beitrag zur kultur- und geistesgeschichtlichen Stellung Hohenheims*, Wien-Marburg 1964
- Goldammer, K., *Paracelsus. Sozialethische und sozialpolitische Schriften*, Tübingen 1952
- Goltz, D., „Paracelsus as a Guiding Model. Historians and their Object“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leden-Boston-Köln 1998, s. 83–88
- Gorceix, B., *La mystique de Valentin Weigel 1533–1588 et les origines de la théosophie allemande*, dis., Paris 1971
- Grabmann, M., „Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben. Das deutsche Element in der mittelalterlichen Scholastik und Mystik“, in: týž, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II, Hildesheim-Curych-New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 324–412
- Grabmann, M., „Die Lehre des Heiligen Albertus Magnus vom Grunde der Vielheit der Dinge und der lateinische Averroismus“, in: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen ur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 287–312
- Grabmann, M., „Die Proklosübersetzungen des Wilhelm von Moerbecke und ihre Verwertung in der lateinischen Literatur des Mittelalters“, in: týž, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 413–424
- Grabmann, M., „Einwirken Alberts auf die Scholastik und Mystik“, in: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. II, Hildesheim/Curych/New York 1984 (1936<sup>1</sup>), s. 360–412
- Greith, C., *Die deutsche Mystik im Predigerorden*, Freiburg 1862

- Grell, O. P. (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leiden/Boston/Köln 1998
- Gruetzmacher, R., *Wort und Geist*, Leipzig 1908
- Haas, A. M., „Theologia Deutsch“, Meister Eckhart und Martin Luther. Eine Skizze“, in: *týž, Gottleiden – Gottlieben*, Frankfurt a/M 1989, s. 286–294
- Haas, A. M., „Die Theologia Deutsch. Konstitution eines mystologischen Textes“, in: *Freib. Zschr. f. Phil. u. Theol.*, 25/1978, s. 304–350
- Haas, A. M., „Luther und die Mystik“, in: *Deutsche Vierteljahresschrift* 60/1986, s. 177–207
- Haas, A. M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Freiburg i.d. Schweiz 1971
- Halfwassen, J., „Gibt es eine Philosophie der Subjektivität im Mittelalter? Zur Theorie des Intellekts bei Meister Eckhart und Dietrich von Freiberg“, *Theologie und Philosophie* 72 (1997), s. 338–360
- Hartmann, H. *Paracelsus. Eine deutsche Vision*, Berlin-Wien 1942<sup>2</sup>
- Hegel, G. W. F., *Dějiny filosofie* III, překl. J. Bednář, J. Husák, Praha 1974
- Hegler, A., „Sebastian Francks lateinische Paraphrase der Deutschen Theologie“, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 5 (1901)
- Heinroth, J. Ch. A., *Geschichte und Kritik des Mysticismus aller bekannten Völker und Zeiten*, Leipzig 1830
- Heyd, M., „Be sober and reasonable“. *The Critique of Enthusiasm in the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries*, Leiden-New York-Köln 2002
- Hof, H., *Scintilla animae*, Bonn 1952
- Hoye, W. J., „Mystische Theologie nach Albert dem Großen“, in: W. Sennert, OP (ed.), *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, s. 587–603
- Hufnagel, A., „Taulers Gottesbild und Thomas von Aquin“, in: E. Filthaut (ed.), *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschrift zum 600. Todestag, Essen 1961, s. 162–177
- Hunzinger, A. W., *Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513–1516*, Leipzig 1906
- Champollion, C., „La place des termes ‚gemuete‘ et ‚grunt‘ dans le vocabulaire philosophique de Tauler“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963, s. 179–192
- Cheneval, F., „Dante Alighieri: Convivio“, in: K. Flasch (ed.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 362–371
- Idel, M., *Golem. Jewish Magical and Mystical Traditions On the Artificial Anthropoid*, Albany 1990
- Idel, M., *Golem. Židovské magické a mystické tradice o umělém člověku*, překl. P. Tomášek a T. Černá, Praha 2004
- Illing, K., *Alberts des Großen „Super Missam“-Traktat in mittelhochdeutschen Übertragungen. Untersuchungen und Texte*, München 1975
- Israel, A., *M. Valentin Weigels Leben und Schriften*, Zschopau 1888
- Ivánka, E. von, „Apex mentis“, in: *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 72 (1950), s. 129–176
- Ivánka, E. von, *Plato christianus*, Einsiedeln 1964
- Jundt, A., *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age et au seizième siècle (suivie de pièces inédites concernant les Frères du libre esprit, maître Eckhart, les libertins spirituels, etc.)*, Paris 1875
- Jung, C. G., *Paracelsica*, překl. M. Žemla, Praha 2002
- Junker, Uwe, *Das „Buch der Heiligen Dreifaltigkeit“ in seiner zweiten, alchemistischen Fassung (Kadolzburg 1433)*, Köln 1986
- Karfiková, L., „Úvod“, in: Hugo od Sv. Viktora, *De tribus diebus. O třech dnech*, Praha 1997
- Karfiková, L., *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha 1995
- Kayser, H., „Einleitung“, in: *Schriften Theophrastus von Hohenheim genannt Paracelsus*, hrsg. u. übers. v. H. Kayser, Leipzig 1921
- Keck, D., *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford 1998

- Kenny, J., *The Human Intellect: The Journey of an Idea from Aristotle to Ibn-Rushd*, in: *Orita* 30 (1998), s. 65–84 (<http://www.diafrica.org/nigeriaop/kenny/phil/RushdInt.htm>, [10. 2. 2007])
- Koch, J., „Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963, s. 133–156
- Köstlin, J. – Kawerau, G., *Martin Luther. Sein Leben und seine Schriften I*, Berlin 1903<sup>5</sup>
- Koyré, A., *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929
- Koyré, A., *Mystikové, spiritualisté, alchymisté 16. století v Německu*, překl. M. Žemla, Praha 2006
- Koyré, A., *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI<sup>e</sup> siècle allemand*, Paris 1955 (1971<sup>2</sup>)
- Kristeller, P. O., *Die Philosophie des Marsilio Ficino*, Frankfurt a. M. 1972
- Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*, překl. T. Nejeschleba, Praha 2007
- Kristeller, P. O., *Renaissance Thought and Its Sources*, New York 1979
- Krüger, G., *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. 3: *Reformation und Gegenreformation*, Tübingen 1931<sup>2</sup>
- Langer, O., „Meister Eckharts Lehre vom Seelengrund“, in: M. Schmidt, D. B. Bauer (ed.), *Grundfragen christlicher Mystik. Wissenschaftliche Studententagung Theologia mystica in Weingarten vom 7.–10. November 1985*, Stuttgart-Bad Canstatt 1987, s. 173–192
- Längin, H., „Grundlinien der Erkenntnislehre Valentin Weigels“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41/1932, s. 435–478
- Largier, N., „Die ‚deutsche Dominikanerschule‘. Zur Problematik eines historiographisches Konzepts“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 202–213
- Lau, F., „Reformationsgeschichte bis 1532“, in: K. D. Schmidt, E. Wolf (eds.), *Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch*, Göttingen 1964, Bd. 3, Lief. K
- Lehrich, Ch. I., *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa's Occult Philosophy*, Leiden-Boston 2003
- Leinkauf, T., *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006
- Lerner, R., *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, Berkeley-Los Angeles 1972
- Lieb, F., *Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann. Eine literarkritische Untersuchung zur mystischen Theologie des 16. Jahrhunderts*, Zürich 1962
- Lohrum, M., „Dominikaner“, in: *Kulturgeschichte der christlichen Orden*, ed. P. Dinzelbacher, J. L. Hogg, Stuttgart 1997, s. 117–142
- Lohse, B., *Ratio und Fides*, Göttingen 1958
- Löser, F., „Pahncke versus Quint. Zu einem Streitfall der Eckhart-Philologie“, in: *Zeitschr. f. deutsches Altertum u. deutsche Literatur* 123 (1994), Heft 2, s. 173–200
- Lücker, M. A., *Meister Eckhart und die Devotio Moderna*, Leiden 1950
- Mackenney, R., *Sixteenth Century Europe. Expansion and Conflict*, Macmillan 1993
- Mahnke, D., „Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant“, in: *Blätter für deutsche Philosophie* 13 [1939], s. 1–73
- Maier, H., *Der mystische Spiritualismus Valentin Weigels*, Gütersloh 1926
- Mangin, É., *La Lettre du 13 août 1317 écrite par l'évêque de Strassbourg contre les disciples du libre esprit*, in: *Revue des sciences religieuses* 75, No 4 (2001), s. 522–538
- McGrath, A., *The Intellectual Origins of the European Reformation*, Oxford 2004
- Mennecke-Hanstein, U., „Theologia Deutsch“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et historique*, sv. XV, Paris 1991, sl. 460n
- Mensching, G., „Absoluter Wille versus reflexive Vernunft. Zur theologischen Anthropologie der mittleren Franziskanerschule“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 93–103
- Merkur, D., *Gnosis. An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions*, Albany 1993
- Merle, H., „‚Deitas‘: quelques aspects de la signification de ce mot d'Augustin à Maître Eckhart“, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, s. 12–21
- Miller, J.-D. (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993

- Moeller, B., „Tauler und Luther“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963, s. 157–168
- Mojsisch, B., „Dynamik der Vernunft bei Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart“, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986, s. 135–144
- Mojsisch, B., „Einleitung“, in: Dietrich von Freiberg, *Abhandlung über den Intellekt und den Erkenntnisinhalt*, ed. B. Mojsisch, Hamburg 1980
- Mojsisch, B., „Konstruktive Intellektualität“. Dietrich von Freiberg und seine neue Intellekttheorie“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 68–78
- Mojsisch, B., *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983
- Moran, D., „Nicholas of Cusa (1401–1464): Platonism at the Dawn of Modernity“, in: D. Hedley, S. Hutton (ed.), *Platonism at the Origins of Modernity. Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, Dordrecht 2008, s. 9–29
- Müller, G., „Scholastikerzitate bei Tauler“, *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 1 (1923), s. 400–418
- Müller, J.-D. (ed.), *Sebastian Franck (1499–1542)*, Wiesbaden 1993
- Müller-Jahncke, W.-D., „Von Ficino zu Agrippa. Der Magie-Begriff des Renaissance-Humanismus im Überblick“, in: A. Faivre, R. Ch. Zimmermann (eds.), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, s. 24–51
- Nauert, Ch. G., „Agrippa in Renaissance Italy: The Esoteric Tradition“, *Studies in the Renaissance*, vol. 6 [1959], s. 195–222
- Nejšlechba, T., „Kníže svornosti‘ Giovanni Pico della Mirandola a jeho filosofické úsilí“, in: Pico della Mirandola, *O důstojnosti člověka*, překl. D. Sanetník, Praha 2005
- Newman, W. R., *Promethean Ambitions. Alchemy and the Quest to Perfect Nature*, Chicago 2005 (2004<sup>1</sup>)
- Nigg, W., *Heimliche Weisheit. Mystiker des 16.–19. Jahrhunderts*, Freiburg im Breisgau 1975
- Oberman, H. A., *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen 1986
- Oberman, H. A., *Luther*, New York 1992
- Oberman, H. A., *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Michigan 1992
- Oberman, H. A., *The Reformation. Roots and Ramifications*, transl. A. C. Gow, Grand Rapids, Michigan 1994
- Opel, J. O., *Valentin Weigel. Ein Beitrag zur Literatur- und Culturgeschichte Deutschlands im 17. Jahrhundert*, Leipzig 1864
- Orcibal, J., „Le rôle de l'intellect possible chez Jean de la Croix. Ses sources scolastiques et nordiques“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963, s. 235–279
- Otto, R., *Posvátno*, Praha 1998
- Ozment, S., *Mysticism and Dissent. Religious Ideology and Social Protest in the Sixteenth Century*, New Haven-London 1973
- Pagel, W., „Paracelsus als ‚Naturmystiker‘“, in: *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, eds. A. Faivre, R. Ch. Zimmermann, Berlin 1979, s. 52–104
- Pagel, W., „Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition“, in: *Ambix* VIII [1960], s. 125–166
- Pagel, W., *Das medizinische Weltbild des Paracelsus: Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962
- Pagel, W., *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel-New York 1958
- Pachter, H. M., *Magic into Science. The Story of Paracelsus*, New York 1951
- Patočka, J., „Renaissance: Ficinus, Pico, Pomponatius [Ukázky z nedokončené Filosofie dějin]“, ed. F. Karlík, C. Říha, in: *Kritický sborník* 20 (2000/2001), s. 160–203
- Patschovsky, A., „Freiheit der Ketzler“, in: J. Fried (ed.), *Die abendländische Freiheit in 10.–14. Jhdt.*, Sigmaringen 1991, s. 267–286

- Patschovsky, A., „Straßburger Beginenverfolgung im 14. Jhdt.“, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 30. Jg. (1974), H. 1., s. 56–198, texty od s. 126
- Pesch, O. H., *Cesty k Lutherovi*, překl. J. Vokoun, Brno 1999
- Peuckert, W.-E., *Deutscher Volksglaube des Spätmittelalters*, Stuttgart 1942
- Peuckert, W.-E., *Gabalia. ein Versuch zur Geschichte der Magia naturalis im 16. bis 18. Jahrhundert*, Berlin 1967
- Peuckert, W.-E., *Paracelsus. Die Geheimnisse. Ein Lesebuch aus seinen Schriften*, Leipzig 1941
- Peuckert, W.-E., *Sebastian Franck. Ein deutscher Sucher*, München 1943
- Pfefferl, H., „Die Valentin Weigel-Ausgabe bei der Mainzer Akademie“, in: *Akademie-Journal* 1/2001, s. 38–42
- Pfefferl, H., „Religiöse Toleranz und Friedensidee bei Valentin Weigel (1533–1588)“, in: *Manuskripte. Thesen. Informationen* (hrsg. von der Deutschen Bombastus-Gesellschaft, Dresden) 25 (2007), s. 24–46
- Pfefferl, H., „Valentin Weigel und Paracelsus. Zur Einordnung in den protestantischen Kontext“, in: S. Domandl (ed.), *Paracelsus und sein dämonengläubiges Jahrhundert*, Wien 1988, s. 77–95
- Pfefferl, H., *Die Überlieferung der Schriften Valentin Weigels*, (Diss. Teildruck), Marburg/Lahn 1991,
- Pfeiffer, F., *Deutsche Mystik des 14. Jahrhunderts*, Bd. 2, *Meister Eckhart*, Leipzig 1857
- Pfeiffer, F., *Predigten und Traktate deutscher Mystiker II*, in: *Zeitschr. f. deutsche Altertum* 8/1851, s. 422–464
- Piesch, H., „Seuses ‚Büchlein der Wahrheit‘ und Meister Eckhart“, in: E. M. Filthaut (ed.), *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966*, Köln 1966, s. 91–133
- Pluta, O., „Materialismus im Mittelalter“, in: K. Flasch (ed.), *Das Licht der Vernunft. Die Anfänge der Aufklärung im Mittelalter*, München 1997, s. 134–145
- Pluta, O., „Siger von Brabant: *Quaestiones in tertium De anima*“, in: K. Flasch (ed.), *Hauptwerke der Philosophie. Mittelalter*, Stuttgart 1998, s. 292–317
- Preger, W., *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter I–III*, Leipzig 1874–1893
- Priesner, C., Figala, K. (eds.), *Lexikon alchymie*, překl. P. Babka, Praha 2006
- Purš, I., „Mariánská a christologická symbolika v alchymickém rukopise *Knihy svaté Trojice*“, in: I. Purš, J. Hlaváček (eds.), *Alchymická mše. Sborník textů ke vzťahům alchymie a křesťanství*, Praha 2008, s. 21–150
- Quint, J., „Einleitung“, in: *Meister Eckehart. Deutsche Predigten und Traktate*, hrsg. u. übers. v. J. Quint, Zürich 1979
- Quint, J., *Die Überlieferung der Predigten Meister Eckharts*, Bonn 1932
- Quirung, H., *Luther und die Mystik*, Berlin 1936
- Rahner, H., „Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen“, *Zeitschrift f. kath. Theologie* 59 (1935), s. 333–418
- Ricard, R., „L'influence des ‚Mystiques du nord‘ sur les spirituels portugais du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle“, in: *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 16.–19. mai 1961, Paris 1963, s. 219–233
- Robbins, F. E., *The Hexaemeral Litterature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis*, Chicago 1912
- Rudolph, H., „Einige Gesichtspunkte zum Thema ‚Paracelsus und Luther‘“, *Archiv für Reformationsgeschichte* 72 (1981), s. 34–54
- Rudolph, H., „Hohenheim's Anthropology in the Light of His Writings on the Eucharist“, in: O. P. Grell (ed.), *Paracelsus. The Man and his Reputation*, Leiden–Boston–Köln 1998, s. 187–206.
- Rudolph, K., *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 2005<sup>4</sup>
- Ruh, K. (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter*, Stuttgart 1986
- Ruh, K., „Meister Eckhart und die Spiritualität der Beginen“, in: *Perspektiven der Philosophie*, Neues Jb. 8/1982, s. 323–334
- Ruh, K., *Geschichte der abendländischen Mystik I–IV*, München 1990–1999
- Rühl, A., *Der Einfluß der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luther*, Marburg 1960

- Ruska, J., *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926
- Sanetrník, D., „Reformní theolog Erasmus Rotterdamský a jeho polemika s Lutherem“, in: Erasmus Rotterdamský, *O svobodné vůli – De libero arbitrio*, překl. D. Sanetrník, Praha 2006
- Sartorius von Waltershausen, B., *Paracelsus am Eingang der Bildungsgeschichte*, Leipzig 1942
- Senner, W. (ed.), *Albertus Magnus (1200–2000)*, Berlin 2001
- Sennert, W., „Albertus Magnus als Gründungsregens des Kölners *Studium generale* der Dominikaner“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 27 (2000), s. 149–169
- Schipperges, H., „Einflüsse arabischer Medizin auf die Mikrokosmosliteratur des 12. Jahrhunderts“, in: *Miscellanea Mediaevalia* 1 (1971), s. 129–153
- Schlüter, D. M., „Philosophische Grundlagen der Lehren Johannes Tauler“, in: E. Filthaut, OP (ed.), *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Gedenkschr. z. 600. Todestag, Essen 1961, s. 122–177
- Scholem, G., *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studie zu Grundbegriffen der Kabbala*, Zürich 1962
- Scholz Williams, Gerhild, „Gelächter vor Gott: Mensch und Kosmos bei Franck und Paracelsus“, in: *Daphnis* 15 (1986), s. 463–481
- Schönberg, R., „Wer sind ‚grobe liute‘? Eckharts Reflection des Verstehens“, in: K. Jakobi (ed.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997, s. 239–259
- Schütze, I., *Zur Ficino-Rezeption bei Paracelsus*, in: J. Telle (ed.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991, s. 39–44
- Schweitzer, F.-J., *Der Freiheitsbegriff der deutschen Mystik. Seine Beziehung zur Ketzerei der ‚Brüder und Schwestern vom Freien Geist‘, mit besonderer Rücksicht auf den pseudoeckhartischen Traktat ‚Schwester Katrei‘*, (včetně edice), Frankfurt a. M.-Bern 1981
- Siedel, G., *Theologia Deutsch. Mit einer Einleitung Über die Lehre von der Vergottung in der dominikanischen Mystik*, Gotha 1929
- Sokol, J. et al., *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha 2000<sup>2</sup>
- Stoudt, J. J., *Sunrise to Eternity*, Philadelphia 1957
- Strohl, H., *Luther jusqu'en 1520*, Paris 1962
- Stuckrad, K. von, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2003
- Sturlese, L., „‚Homo divinus‘, Der Prokloskommentar Bertholds von Moosburg“, in: K. Ruh (ed.), *Abendländische Mystik im Mittelalter, Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart 1986, s. 145–162
- Sturlese, L., „‚Intellectus adeptus‘. L'intelletto e i suoi limiti secondo Alberto il Grande e la sua scuola“, in: M. C. Pacheco, J. F. Mirinhos (eds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, Turnhout 2006, s. 305–321
- Sturlese, L., „Die Sonderstellung der Kosmologie in der antiken und mittelalterlichen Naturlehre“, in: B. K. Vollmann (ed.), *Geistliche Aspekte mittelalterlicher Naturlehre. Symposium 30. November – 2. Dezember 1990, (Wissensliteratur im Mittelalter, Bd. 15)*, Wiesbaden 1993, s. 48–58
- Sturlese, L., „Einleitung“, in: H. Seuse, *Das Buch der Wahrheit*, hrsg. u. übers. v. L. Sturlese, Hamburg 1993
- Sturlese, L., „Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg. Per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250–1350)“, in: K. Flasch (ed.), *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, Hamburg 1984, s. 22–33
- Sturlese, L., „Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste“, in: *Archives de philosophie* 43 (1980), s. 615–634
- Sturlese, L., „Tauler im Kontext. Die philosophischen Voraussetzungen des ‚Seelengrundes‘ in der Lehre des deutschen Neuplatonikers Berthold von Moosburg“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 109 (1987), s. 390–426
- Sturlese, L., *Die deutsche Philosophie im Mittelalter. Von Bonifatius bis zu Albert dem Großen (748–1280)*, München 1993
- Telle, J. (ed.), *Parerga Paracelsica. Paracelsus in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart 1991



- Telle, J., „Kurfürst Ottheinrich, Hans Kilian und Paracelsus. Zum pfälzischen Paracelsismus im 16. Jahrhundert“, in: *Vom Paracelsus zu Goethe und Wilhelm von Humboldt*, Salzburger Beiträge zur Paracelsusforschung, 22, Wien 1981, s. 130–146
- Telle, J., Kühlmann, W. (eds.), *Corpus paracelsisticum*, Bd. I, Tübingen 2001
- Teufel, E., „Die ‚Deutsche Theologie‘ und Sebastian Franck im Lichte der neueren Forschung“, in: *Theologische Rundschau*, Neue Folge 12/1940, s. 304–315
- Trusen, W., *Der Prozeß gegen Meister Eckhart. Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*, Paderborn 1988
- Turner, D., *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1998 [1995<sup>1</sup>]
- Urbánek, V., *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008
- Vannier, M.-A., *La thématization de la mystique rhéno-flamande par Eckhart*, in: K. Jakobi (ed.), *Meister Eckhart: Lebensstationen – Redesituationen*, Berlin 1997, s. 193–204
- Verdeyen, P., „Le procès d’inquisition contre Marguerite Porete et Guiard de Cressonessart (1309–1310)“, in: *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 81 (1986), s. 47–94
- Versluis, A., *Magic and Mysticism. An Introduction to Western Esotericism*, Lanham, Maryland 2007
- Voss, A., *The Astrology of Marsilio Ficino: Divination or Science?*, <http://cura.free.fr/decem/10voss.html> (7. 5. 2009)
- Waite, E. A., *The Holy Kabbalah*, New York 2007 [1929<sup>1</sup>]
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic*, University Park, PA, 2003 (1958<sup>1</sup>)
- Walz, A. M., „Tauler im italienischen Sprachraum“, in: E. Filthaut (ed.), *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker. Gedenkschrift zum 600. Todestag*, Essen 1961, s. 371–395
- Walz, A., „Grund und Gemüt bei Tauler“, in: *Angelicum* (1963), s. 328–369
- Wéber, E. H., „Jean Tauler et Maître Eckhart“, in: *Jean Tauler. Sermons. Édition intégrale*, Paris 1991
- Weeks, A., *Valentin Weigel. Selected Spiritual Writings*, ed., transl., comm. A. Weeks, Mahwah, NJ 2003
- Weeks, A., „Valentin Weigel and the Fourfold Interpretation of the Creation“, in: *Daphnis* 34 (2005), s. 1–22
- Weeks, A., *Paracelsus: Essentials Writings*, ed. and transl., Leiden-Boston 2008
- Weeks, A., *Paracelsus. Speculative Theory and the Crisis of the Early Reformation*, Albany, NY 1997
- Weeks, A., *Valentin Weigel (1533–1588). German Religious Dissenter, Speculative Dissenter, and Advocate of Tolerance*, New York 2000
- Wehr, G., *Martin Luther. Mystische Erfahrung und christliche Freiheit im Widerspruch*, Schaffhausen 1996
- Wehrli-Johns, M., *Mystik und Inquisition. Die Dominikaner und die sogenannte Häresie des Freien Geistes*, in: W. Haug, W. Schneider-Lastin (eds.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, s. 223–252
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W., *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin 1969<sup>3</sup>
- Wernisch, M., „Theologia Deutsch ve svém původním kontextu i dějinném působení“, in: *Mystika a reformace. Theologia Deutsch – text a dějinný kontext*, Praha 2007
- Wilms, H., „Das Seelenfünklein in der deutschen Mystik“, *Zeitschr. f. Aszese u. Mystik* 12/1937, s. 157–166
- Winklhofer, A., „Tauler und die Spanische Mystik“, in: *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker... Gedenkschrift zum 600. Todestag*, ed. E. Filthaut, Essen 1961, s. 396–407
- Wirszubski, Ch., *Pic de la Mirandole et la cabale*, Paris-Tel Aviv 2007 (orig. *Pico della Mirandola’s encounter with Jewish mysticism*, Cambridge [Mass.]-London 1989)
- Wollgast, S., „Valentin Weigel in der deutschen Philosophiegeschichte“, in: *Valentin Weigel. Ausgewählte Werke*, ed. S. Wollgast, Berlin 1977
- Wollgast, S., *Der deutsche Panteismus im 16. Jahrhundert. Sebastian Franck und seine Wirkungen auf die Entwicklung der pantheistischen Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972
- Wollgast, S., *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550–1650*, Berlin 1988

- Wyser, P., „Taulers Terminologie vom Seelengrund“, in: *Altdutsche und altniederländische Mystik*, ed. K. Ruh, Darmstadt 1964, s. 324–352
- Yates, F., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London-New York 2002 (1964<sup>1</sup>)
- Yates, F., *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, London-New York 2004 (1979<sup>1</sup>)
- Yatesová, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, překl. E. Gajdoš, K. Gajdošová, D. Mervart, M. Žemla, Praha 2009
- Zambelli, Paola, „Agrippa di Nettesheim, *Dialogus de homine*, prima edizione a cura di Paola Zambelli“, *Rivista critica di storia della filosofia* 13:1 (1958), s. 47–71
- Zeller, W., „Der Baseler Taulerdruck von 1522 und die Reformation“, in: týž, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze* I, ed. B. Jaspert, Marburg 1971
- Zeller, W., „Der ferne Weg des Geistes. Zur Würdigung Valentin Weigels“, in: týž, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, ed. B. Jaspert, Marburg 1978, s. 89–102
- Zeller, W., „Eckhartiana V. Meister Eckhart bei Valentin Weigel“, *Zeitschr. f. Kirchengeschichte* 57/1938, H. 3/4, s. 309–355
- Zeller, W., „Luthertum und Mystik“, in: *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze*, Bd. II, ed. B. Jaspert, Marburg 1978, s. 35–54
- Zeller, W., „Naturmystik und spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel“, in: A. Faivre, R. Ch. Zimmermann (eds.), *Epochen der Naturmystik. Hermetische Tradition im wissenschaftlichen Fortschritt*, Berlin 1979, s. 105–125
- Zeller, W., „Valentin Weigel und die Augsbürgische Konfession“, in: W. Zeller, *Theologie und Frömmigkeit. Gesammelte Aufsätze* I, ed. B. Jaspert, Marburg 1971, s. 39–50
- Zeller, W., *Die Schriften Valentin Weigels. Eine literarkritische Untersuchung*, Berlin 1940 (1965<sup>2</sup>)
- Zimmermann, A. (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, Berlin 1989
- Zum Brunn, E., „Voici Maître Eckhart, à qui Dieu jamais rien ne cela“, in: E. Zum Brunn (ed.), *Voici Maître Eckhart*, Grenoble 1994, s. 51–78
- Žemla, M. – Dostál, M., „Život a dílo Jana Taulera“, in: Jan Tauler, *Propast ke propasti volá. /Kázání/*, překl. M. Žemla a M. Dostál, Praha 2003, s. 6–76
- Žemla, M. (ed.), *Jednota a mnohost. Eckhart, Kusánský, Böhme, Ibn 'Arabí*, Praha 2002
- Žemla, M., „Separatio jako největší tajemství světa v díle Jacoba Böhma“, in: M. Jabůrek (ed.), *Jednota a mnohost*, Brno 2008, s. 120–130
- Žemla, M., „Theologia Deutsch. Brisante Ideen zwischen Mittelalter und Neuzeit“, in: *Acta Comeniana*, 22–23 (2009), s. 9–57
- Žemla, M., „Svět Jakuba Böhma“, in: J. Böhme, *Cesta ke Kristu*, překl. M. Žemla, Praha 2003, s. 11–94

## Abstrakt

Základním impulsem pro sepsání této disertační práce byla potřeba podrobnějšího kontextuálního ohledání duchovních a intelektuálních tradic, které stály u kořenů myšlení Jacoba Böhma (+1624), jehož dílo bylo námětem mé diplomové práce (2001). Především šlo o to, prozkoumat hlouběji povahu vzájemného setkání dvou pro Böhmovo dílo určujících myšlenkových směrů: pozdně středověké „německé mystiky“ a paracelsovske přírodní filosofie.

K tomuto spojení ve výrazné (a taktéž pro Böhma vlivné) podobě došlo ovšem už v díle protestantského pastora Valentina Weigela (1533–1588), jehož rozboru se podrobně věnuje závěrečná kapitola disertace, usilující o komplexnější vylíčení idejí tohoto svého času značně vlivného, dnes zčásti zapomenutého myslitele. Rámecem celé práce je pak hledání myšlenkového mostu vedoucího mezi dominikánským kazatelem Janem Taulerem (+1361) jako nejvlivnějším představitelem „německé mystiky“ pozdního středověku a právě Weigelem. Aby bylo možné toto zkoumání dovést do žádoucí hloubky, rezignuje tato disertace na extenzivní popis procesu uvedeného myšlenkového vývoje, který by se nutně utopil v detailech, ale vyzdvihuje jen několik nejdůležitějších myslitelů, resp. děl, kteří zde sehráli hlavní roli a jimž je věnována vždy samostatná kapitola. Z původního položení úkolu, jímž je hledání Böhmových inspiračních zdrojů, vyplývá metodologie retrospektivní analýzy, kdy téma každé kapitoly je zkoumáno primárně *sub specie* svého vlivu na další vývoj dané myšlenkové linie, ústící v díle Weigelově, potažmo Böhmově.

Výchozím bodem zkoumání je zevrubná analýza vlivného díla Jana Taulera, která se opírá o jeho srovnání s dílem Mistra Eckharta, Alberta Velikého, Bertholda z Moosburgu, Dietricha z Freibergu a s heretickými koncepcemi tzv. „svobodných duchů“. Důležité pojmy *grunt*, resp. *gemuet*, zavedené Eckhartem, se ukazují jako výsledek kombinace novoplatónských prvků s vlivy arabského aristotelismu, k nimž se u Taulera přidává vliv (františkánského) voluntarismu a odklon od dominikánského intelektualismu.

Anonymní spis *Theologia Deutsch*, viděný tradičně v těsné blízkosti s Taulerovými idejemi, přináší určité posuny. Ty vyplývají zejména ze snahy o systematické kritické vyrovnání s antinomismem „svobodných duchů“, které považují za jádro celého výkladu; podobně jako u Taulera můžeme konstatovat jasně patrnou přítomnost novoplatónských motivů spolu s voluntaristickými a nominalistickými prvky, jakož i výraznou přítomnost motivu *imitatio Christi*, který slouží jako regulativ proti heretickým koncepcím zbožštění člověka. Zvláštní důraz je kladen na osobitou koncepci vztahu Boha a stvoření, která směřuje k tomu, podmínit Boží sebepoznávání existencí stvoření a učinit člověka orgánem Božího sebepoznání.

Na tyto analýzy navazuje prostředkující kapitola věnovaná Martinu Lutherovi (+1546) jako vlivnému editorovi *Theologia Deutsch* a význačnému interpretovi taulerovské mystiky; je odmítnuta teze o rozchodu „pozdního“ Luthera s „německou mystikou“. Zároveň je provedeno historické zhodnocení vlivu Taulera a *Theologia Deutsch* v 16. století.

Kapitola IV se věnuje Paracelsovu dílu, nakolik je dědictvím „německé mystiky“ v její lutherské reinterpretaci a zároveň novoplatónského myšlení florentské renesance. Oproti standardním výkladům, zdůrazňujícím zvláště vliv Ficinův, poukazuje kapitola také na možnost vlivu Pika della Mirandola (zvl. v koncepci člověka, jeho radikální svobody, bytostné mnohotvárnosti, jakož i v otázce astrálních vlivů a jejich vztahu k člověku). V koncepcích přejatých Paracelsem z „německé mystiky“ je patrné jejich určité vyprázdňení; původní teologicko-filosofické pozadí zůstává Paracelsovi podle všeho utajeno. To však Paracelsovi nijak nebrání ve vytvoření originálních koncepcí v rámci reformace, které mají svou sociálně-náboženskou radikalitou občas blízko k novokřtěncům. Pro Weigela bude významná zvláště jeho trojiční antropologie (tělo, astrální duch, duše) a jeho koncepce vztahu poznání ve „světle přírody“ a ve „světle milosti“, jimž je příležitostně připisována stejná váha.

I když (prospektivně, s ohledem na myšlení Jacoba Böhma) každá z předchozích kapitol má svou samostatnou interpretační hodnotu, svorníkem celé disertační práce je poslední kapitola věnovaná Weigelovi. Ta se snaží jednak vyložit hlavní Weigelovy koncepce, jednak ukázat v jeho díle vliv taulerovské a paracelsovske tradice, které se zde poprvé zcela vědomě a záměrně spájejí, jakož i přesněji identifikovat některé další vlivy (Boëthius, Hugo od Sv. Viktora, Kusánský, zřejmě též Pico della Mirandola). V popředí zájmu stojí rovněž přesnější určení vlivu a podoby novoplatónských koncepcí přejatých Weigelem, které jako červená nit procházejí celou zkoumanou tradicí, a jejich vztah k lutherskému voluntarismu a principu *sola fide*, jenž ve Weigelově díle hraje od počátku důležitou roli. Na podkladě podrobného rozboru Weigelových děl z různých období je načrtnut profil autorova myšlenkového vývoje, jež nelze v interpretaci jednoduše obejít. Ten vede od jednoznačných inspirací Taulerem a *Theologia Deutsch*, už od prvních děl ovšem spojených s některými paracelsovskými koncepty, přes díla zaměřená více na přírodní filosofii a kosmologii k opětovnému razantnímu obratu k mystice. Na rozdíl od Paracelsa však Weigelův zájem o přírodu jako druhý zdroj poznání zůstává vždy druhořadý: je mu toliko prostředkem poznání náboženského. V pozdní „mystické“ fázi své tvorby navíc Weigel dospívá k formulacím, jež připomínají spíše koncepce „svobodných duchů“ než původní závěry Taulerovy a *Theologia Deutsch* – obracející se právě proti této herezi.

## Summary

This dissertation can be seen as an attempt to give a detailed and contextual answer to the question, which spiritual and intellectual traditions inspired the German religious thinker Jacob Böhme (+1624), whose work I had analyzed in my previous thesis (2001). The main concern was to examine the fusion of two lines of thought which determined the work of Böhme: the late medieval „German Mysticism“ and the Paracelsian natural philosophy.

The frame of the dissertation can be described as searching for the bridge of thought that spans between the Dominican preacher John Tauler (+1361), as the most influential representant of the „German Mysticism“, and the protestant pastor Valentin Weigel (1533–1588). It was in Weigel’s work where the confluence of both currents came about before Böhme and in a distinct and for Böhme influential manner. The dissertation doesn’t attempt to give an exhausting description of the whole tradition between Tauler and Weigela but concentrates solely on a handful of the most important thinkers, or works, that played main role in the evolution of ideas in this period. A separated chapter was dedicated to each of them. As to the general method, the retrospective analysis was used as it seemed to be most suitable for the original task, i.e. the searching for the inspirational sources of Böhme. It means, each chapter’s topic was considered primarily as to it’s place in the development of the thought leading finally to Weigel’s, or Böhme’s, system.

The starting point of the investigation is a detailed analysis of the influential work of John Tauler and its comparison with the thought of Meister Eckhart, Albertus Magnus, Berthold of Moosburg, Dietrich of Freiberg and also with the heretical conceptions of the „Free Spirits“. The essential terms *grunt* and *gemuet*, established by Eckhart, are exposed as a result of the combination of neoplatonic elements with the influence of Arabic Aristotelianism (Averroism), to which Tauler himself adds the (Franciscan) voluntarism while making a shift from the typical Dominican intellectualism.

The anonymous *Theologia Germanica*, which used be seen side by side with the works of Tauler, comes with some shifts in opinions. It results, as the chapter II also wants to prove, mainly from the author’s effort at a systematical criticism of the „Free Spirits“ and their antinomianism. As in Tauler’s case, even better, we can observe the clear presence of neoplatonic topics together with elements of voluntarism and nominalism, as well as the striking presence of the theme of imitatio Christi which serves as a regulative principle against the heretical conceptions of the divinization of man. The chapter also pays special attention to the peculiar conception of the relation between God and his creature, which tends to make the existence of created (human) being the condition and organ for God’s self-knowledge.

The following chapter on Martin Luther (+1546) as an influential editor of *Theologia Germanica* and an important interpreter of Tauler’s mysticism refers to the outcomes of the previous chapters. It disapproves the still common idea of „late“ Luther’s breakup with all kinds of mysticism, and consequently also with the Tauler’s, and presents a historical account of the influence of Tauler and *Theologia Germanica* in the 16th century.

The chapter IV aims to grasp Paracelsus as an inheritor of the „German Mysticism“ in its lutheran reformulation and at the same time of the neoplatonic thought of the Florentine Renaissance; not only Ficino but also Pico della Mirandola (especially his conception of man, man’s radical freedom, essential „polymorphism“, as well as the notion of astral influences and their relation to man) are discussed as possible sources. Paracelsus’ use of concepts of „German Mysticism“ is marked with a certain neglect of their original theological and philosophical content. Yet, this doesn’t hinder him from coining his reformational ideas, the social and religious radicality of which sometimes reveals their close relation to Anabaptists. For Weigel, here, the most important concepts will be the Paracelsian neoplatonic trinitary anthropology

(body, astral spirit, immortal soul) and his conception of the „light of nature“ and „light of mercy“, which, for Paracelsus, are of the same importance.

Although (prospectively, with respect to the thought of Jacob Böhme) each of the previous chapters has its independent interpretative value, the keystone of the dissertation is the last chapter on Weigel. It explains his most important and original concepts, and shows the influence of Taulerian and Paracelsian ideas in his work, where they are for the first time consciously joined and fused, as well as to identify more precisely some other influences (Boëthius, Hugo a Sancto Victore, Cusanus, probably also Pico della Mirandola). The aim is also to determine the impact of neoplatonism, and its form adopted by Weigel, so typical for the whole tradition, as well as its relation to the lutheran voluntarism and to the principle *sola fide* which plays such an important role in Weigel's work since its very beginnings. Detailed analysis of Weigel's treatises of different periods enables to sketch an important evolution of his thought. Starting with direct orientation on Tauler and *Theologia Germanica*, yet always already in connection with some hidden Paracelsian concepts, it was followed by the works using more Paracelsian notions and giving much more space to the natural philosophical and cosmological questions, landing finally in the renewed, and reworked, plain mysticism of Weigel's late works. It is shown, nevertheless, that, in contrast to Paracelsus, Weigel's interest in nature as another source of knowledge remains always secondary: it is only means for the religious knowledge. Also, Weigel's late „mystical“ phase must be counted for more akin to the heresy of the „Free Spirit“ than to what was articulated by Tauler or *Theologia Germanica* -- precisely as the criticism of „Free Spirit“.