

STŘEDOVĚKÉ
MYŠLENÍ

Mistr Eckhart

Zrození

„německé mystiky“
z ducha arabské filosofie

Kurt Flasch



KAROLINUM

Mistr Eckhart

Zrození „německé mystiky“ z ducha arabské filosofie

Kurt Flasch

Z německého originálu *Meister Eckhart. Die Geburt der „Deutschen Mystik“ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, vydaného nakladatelstvím C. H. Beck v roce 2013, přeložil Martin Pokorný

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz

Praha 2024

Redakce Adéla Petruželková

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Obálka a sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První české vydání

Edici Středověké myšlení řídí Lukáš Lička a Martin Pokorný

© Univerzita Karlova, 2024

© Verlag C.H.Beck oHG, München 2013

Translation © Martin Pokorný, 2024

ISBN 978-80-246-5941-1

ISBN 978-80-246-5942-8 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

*Alainovi, Burkhardovi, Lorisovi a Ruedimu:
přátelům, bez jejichž bádání a vstřícnosti
by tato kniha nevznikla.*

OBSAH

PŘEDMLUVA /9

ÚVOD: ECKHART V OBRAZECH /12

I. PROSTŘEDÍ A DOBA. CÓRDOBA - PAŘÍŽ /21

1. Andalusie a Averroes,
chalífův osobní lékař a kádí /21

2. Dominikánský profesor Eckhart v Paříži
a Porýní /28

II. AVERROES BEZ AVERROISMU /43

III. ALBERT VELIKÝ:
OTEVŘENOST ARABSKÉMU SVĚTU /64

IV. DIETRICH Z FREIBERGU -
NOVÁ METAFYZIKA /84

V. ECKHART A AVERROES /110

VI. ECKHART A AVICENNA /121

VII. ECKHART A RABBI MOYSES /141

VIII. CO JSME CHTĚLI DOKÁZAT /153

PODĚKOVÁNÍ /164

LITERATURA /165

Arabská filosofie – obecné přehledy /165

Avicenna /165

Maimonides /166

Averroes /167

Albert Veliký /168

Dietrich z Freibergu /170

Eckhart /171

Další prameny /173

REJSTŘÍK /174

Současný zájem o Mistra Eckharta sílí, a z dobrých důvodů. Jeho historický obraz je však rozkolísaný. Zemřel v roce 1328 – jeho život, dílo a myšlenky jsou *historickým* tématem. Avšak proti tomuto prostému postřehu se někdy vrší odpor. Počínaje érou romantiky se mnozí pokusili Eckharta vtáhnout do vlastní přítomnosti. On však navěky náleží době kolem roku 1300. Proto se tato kniha pokouší o *historický* úvod do ústředních motivů jeho myšlení.

Rozmáchlým asociacím se vyhýbám. O Eckhartovi a Fichtovi, Eckhartovi a Nietzsche nebo Eckhartovi a zenovém buddhismu se tu nepojednává. Eckhartovo myšlení se následující výklad snaží odkrýt v doložitelném historickém kontextu. Sleduje jeho konfrontaci s autory, které prokazatelně četl a zčásti je i znal osobně. Jedná se o komplexní síť, pro jejíž popis by bylo možné zvolit i jiná východiska, například Augustina, Dionysia Areopagitu nebo Tomáše Akvinského. Aniž bych chtěl popírat nebo třeba jen opomíjet jejich význam, volím si za východisko arabského myslitele ibn Rušda, pro nás Averroa, a ukazují, že díky zprostředkovatelské práci Alberta Velikého a Dietricha z Freibergu podnítil některé Eckhartovy *klíčové postřehy*. Poté rámec úvahy postupně rozšiřuji a popisuji Eckhartův vztah k Avicennovi a židovskému mysliteli Maimonidovi.

Samozřejmě netvrdím, že by si Eckhart a Averroes, Dietrich a Albert „mysleli totéž“. Má kniha krok za krokem popisuje, jak se Albert, Dietrich a Eckhart prokazatelně zaobírali podněty arabsko-židovských myslitelů. Podaný výklad zjednává přístup k filosofickým myšlenkám; o abstraktní historizující nálepky typu „německá mystika“ nebo „Albertova škola“ se nestará. Od podobných klasifikací si udržuji odstup. Jde mi

o konkrétní dobové myšlenky. Zvu čtenáře k novému pohledu na Eckhartovo myšlení.

Na Západě z pádných důvodů procitl nový zájem o arabský svět a zčásti se z něj stala móda. Mne se však netkla. Má honba za latinskými texty arabsko-židovských myslitelů začala již před mnoha lety, když jsem si za životní úkol stanovil probádat filosofické myšlení od Augustina po Machiavelliho. Tehdy u nás bujelo západničení – dnes by se řeklo „eurocentrismus“. Jako protiváhu k němu jsem počínaje rokem 1961 inicioval reprinty krásných starých vydání latinských textů: pařížského Avicenny z roku 1508 (reprint Frankfurt 1961), benátských Averroových spisů z roku 1562 (reprint Frankfurt 1962) a Maimonidova pařížského *Dux neutrorum* z roku 1520 (reprint Frankfurt 1964). Dnes se tyto reprinty nacházejí v knihovnách po celém světě, dodnes se jich užívá a tvoří textovou bázi následující dlouhodobě připravované práce.

Na závěr se ke čtenářům obracím s prosbou: než mi unáhle ně vytknete pedantství nebo bezohlednost, uvažte, že mé téma a současný stav diskuse vyžadují doklady z textů – a při tom se neobejdete bez latinských citátů. Přesto jsem se vynasnažil obsah citátů vždy stručně shrnout a uchovat text v takové podobě, aby jej v nezbytném případě bylo možné plynule číst i bez citátů.

Cizojazyčné citáty, jež tvoří počáteční motta knihy, chci ponechat bez překladu. Toužím po čtenáři, který si je přeloží, rozluští nebo si je nechá přeložit a s úsměvem se vyrovná s otázkou, proč se na daném místě ocitly. Jsou to kůly, jež vymezují mé pracovní pole. S kůly se nekývá.

V Mohuči 1. listopadu 2005

Kurt Flasch

*Ce sont les arabes qui ont été les maîtres et les éducateurs
de l'Occident latin.*

Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paříž 1973,
s. 25

*Est autem haec disputatio difficilis multum. Nec ad eam admittendi
sunt, nisi qui nutriti sunt in philosophia, quia quicumque alii sunt,
verba quidem audire possunt, sed ad intellectum eorum non sunt
idonei. Totus enim coetus fere loquentium de anima transtulit se ad
loquendum de ea secundum imaginationem.*

Albertus Magnus, *De unitate intellectus*,
Praelibatio Editio Coloniensis XVII/1, ed. E. A. Hufnagel, Münster
1975, sl. 3b

*Dulcius irritant animum nova et rara quam usitata, quamvis
meliora fuerint et maiora.*

Meister Eckhart, *Prologus generalis in opus tripartitum*,
n. 2, LW I, 149, 1–2

*Ich habe immer gefunden, sagte Goethe lachend, daß es gut sei etwas
zu wissen.*

Hovory s Eckermannem, 17. února 1831

1. Oba myslitelé, o jejichž propojení tu jde především, se na první pohled zdají až nedohledně vzdálení. Muslim, lékař a právník Averroes působil v Córdobě, podrobným okomentováním Aristotela si v latině vysloužil přízvisko *Commentator*, a byť nebyl nepřítelem všech tří středozemních náboženství, z filosofických důvodů zavrhl specificky křesťanské nauky, jako je stvoření z ničeho, Trojice a vtělení, takže se počínaje zhruba rokem 1260 stal úhlavním nepřítelem všech apologetů křesťanství a zaštitovatelem takřka všech kacířství 14. století. V Paříži, Kolíně nad Rýnem a Štrasburku působil křesťanský teolog Eckhart, *magister* nejctihodnější křesťanské univerzity (odtud přízvisko „Mistr“), řádový bratr dosazený do vysokých úřadů, který se nikdy netoužil stát kacířem, kazatel a pastýř duší, prorok německé niternosti, praotec protestantismu a mystik, jehož duchovní rodokmen se spíše než od arabské filosofie odvozuje od Hildegardy z Bingen, Bernarda z Clairvaux či Mechthildy z Magdeburgu.

Náboženský, kulturní i geografický rozestup je nepřehlédnutelný – a k tomu ještě připočtíme časový rozdíl: Averroes zemřel roku 1198, Eckhart 1328. Mezi těmi daty leží 130 let vrcholně intenzivního intelektuálního vývoje, který zvláště v letech 1265–1330 nabral tempo natolik razantní, až mnozí moderní ctitelé středověku považují tak konfliktní dynamiku za cosi, co je středověku cizí. Ve světonázorově jednotné době něco podobného neočekávají, a ani ji proto nehledají. Jiní ji registrují pouze jako úpadek a rozpad „vrcholné středověké syntézy“.

Bez ohledu na všechny historické rozdíly, vzhledem k nimž je vyloučeno chtít Eckharta *vyvozovat* z Averroa, bych tu chtěl oba myslitele sblížit, ovšem nikoli na způsob kombinatoriky německé duchovnědy staršího stříhu, která se odvolávala na intuitivně

nahlédnutelnou duchovní spřízněnost a uměla Eckharta provázat s Nietzschem i se zenovým buddhismem; hodlám se držet dokumentárního ukotvení. Jedná se mi o filologicko-historické zkoumání, o doložení konkrétní funkce Averroových (a následně též Avicennových a Maimonidových) textů na latinském Západě. Mým cílem není rozšířit pole již etablovaných historiografických kategorií typu „avicennismu“ či „averroismu“ a aplikovat je na Eckharta, nýbrž metodicky tyto nálepky vyřadit ze hry. Pokud se averroistou (jak je obvyklé) míní autor hlásající věčnost světa a existenci jediného možného intelektu pro všechny lidi, Eckhart averroistou nebyl. Obě zmíněné hereze, jimž věnovali církevníci a teologové ohromnou pozornost, mne zajímají jen okrajově.

Na úvod ovšem konstatujeme: Když papež Jan XXII. slavnostním aktem 27. března 1329 odsoudil Eckhartovy nauky, zahájil seznam osmadvaceti Eckhartových bludů trojicí tezí o věčnosti světa. Papež a jeho komise tím Eckharta postrčili do blízkosti „averroismu“. Papežové ovšem plní jiné úkoly a sledují jiná hlediska než historikové idejí. Proto se ve své argumentaci o papežské odsouzení neopírám, nýbrž spoléhám výhradně na texty arabských myslitelů Avicenny a Averroa a židovského filosofa Maimonida tak, jak byly kolem roku 1300 dostupné latinsky.

A pak tu ještě je děsivá průrva sto třiceti let. Eckhart s córdobským myslitelem neprovozoval žádný osamělý záhrobní rozhovor. Mezi Eckhartem a Averroem bylo zapotřebí zprostředkovatelů. Eckhart myslel a psal v intelektuálním prostředí, jež dodnes zůstává z velké části neprobádané. Jasně patrná dnes je jeho časová a osobní blízkost k Albertu Velikému a Dietrichovi z Freibergu. Kromě toho byl formován životními podmínkami a předpisy své řádové provincie, jež pro něj byly současně omezením i výzvou. V jeho řádu, jenž ve druhé polovině 13. století vystoupal na pozici vůdčí intelektuální mocnosti latinského Západu, se po smrti Tomáše Akvinského († 1274) vedla interní diskuse: Má Tomáš zůstat závazným učitelem řádu? V německé provincii se proti tomu pozvedaly síly, jež se mohly odvolat na Alberta. Vůdčími představiteli tohoto proudu byli Dietrich a Eckhart. V konfliktu šlo o otázku, jakým způsobem smí křesťanský myslitel přelomu 13. a 14. století využívat řecko-arabsko-židovských podnětů.

Můj úkol se tím komplikuje, a proto zde nejprve nabídnu orientační přehled zamýšleného výkladu. Po úvodu věnovaném rozdílu mezi světy, v nichž se Averroes a Eckhart pohybovali, následuje šest úvahových kroků. Nejprve čtu Averroa jako filosofa. Odtrhávám Averroa od „averroismu“ a teologické postihy takzvaného averroismu metodicky odsouvám stranou. Chtít však od Averroa skočit přímo k Eckhartovi by bylo nehistorické; existovaly zde mezistupně a ty je nutné promyslet. Proto na druhém místě zkoumám Alberta Velikého a probírám jeho postoj k Averroovi. Podstatné přitom jsou výhradně Albertovy texty, nikoli hagiografická legenda o Albertovi jakožto příteli Tomáše Akvinského. Novoscholastickou smyšlenku jednotné albertisticko-tomistické filosofie nechávám být. Třetí kapitola projednává souvislost mezi Eckhartem a Dietrichem z Freibergu. Čtyřsvazková edice Dietrichových spisů vyšla v letech 1977–1985 a Dietrichův osobní vztah k Eckhartovi, mladšímu o zhruba 15 let, exaktně prokázal Loris Sturlese, avšak pro interpretaci Eckharta byly tyto znalosti využity jen v náznacích – a s ohledem na Averroovu přítomnost vůbec ne. To doháníme ve čtvrtém kroku úvahy, jenž dokládá Averroovu přítomnost v Eckhartových *ústředních naukách*. Za páté a za šesté se jedná o přítomnost Avicenny a Maimonida v Eckhartově myšlení.

Při těchto operacích získávají Eckhartovy latinské spisy oproti německým textům *metodickou* přednost: ostřeji vyhranují jeho intelektuální stanovisko vůči předchůdcům a současníkům, citují a interpretují Eckhartovy autority, využívají vysoce rozvinutou terminologii a argumentační techniku. Pouze ony nám dovolují zrekonstruovat autentické souvislosti Eckhartova rozhovoru, souvislosti, díky nimž lze teprve zasadit Eckhartovy německé texty do původního kontextu. Na této práci se podíleli prvořadí moderní znalci středověké filosofie: Alain de Libera, Ruedi Imbach, Burkhard Mojsisch a Loris Sturlese. Když si německý germanista v odhodlání nadále pro Eckharta využívat kategorii „mystiky“ z našeho postupu vyvodil, že si Eckhartových německých spisů neceníme, výtku se mívá cílem. Nejpozději od roku 1998 je ze svazků ediční řady *Lectura Eckhardi* zřejmý opak. Pouze metodicky vytyčujeme prokazatelný mezinárodní kontext.

Z toho je zřejmé, o co mi zde jde: představuji Eckharta v reálné souvislosti, v níž pracoval. Neexistuje jiný způsob, jak historicky představit historického Mistra Eckharta. Načrtávám tu síť, v níž mohl rozvíjet své myšlenky. Jedná se o gigantické soubory textů: u Averroa 16 svazků, u Alberta 36 svazků, u Dietricha čtyři svazky, u Eckharta zhruba osm svazků. K tomu přistupují Avicenna a Moses Maimonides, též Tomáš Akvinský, Bonaventura a další současníci, například Jindřich z Gentu a Godefroid z Fontaines. Důležité tematické oblasti u těchto autorů zůstávají zčásti neprobádané dodnes a tuto mezeru nelze zaplnit bez podrobnější znalosti Aristotela, Augustina a Prokla. V tomto lese faktů a úkolů vytínám šest stezek. Ve skutečnosti samozřejmě všechno bylo ještě komplikovanější.

2. Dosavadní výklady Mistra Eckharta zanechávají otevřené otázky. Mezi badateli nepanovala a nepanuje shoda. Bezmoc prozrazují již přízviska, jimiž ho opatřují. Většina ho označuje za „mystika“. Tento přídomek mu přiřkla germanistika 19. století. Dalo se to pochopit v době, která ještě Eckhartovy latinské spisy neznala a většina německých germanistů coby poctivých protestantů hleděla na „scholastiku“ úkosem. Eckhartovy rozsáhlejší latinské spisy objevil až Heinrich Denifle roku 1880, nejprve v Erfurtu, pak v kardinálově knihovně v Kues; dílčí edici zveřejnil až roku 1886. Do té doby bylo označení za „mystika“ pevně dáno. Vstoupilo do dějin literatury a začlenilo se do dělení středověkých proudů na „scholastiku“ oproti „mystice“. „Mystika“ byla považována za německý fenomén a předchůdkyni protestantismu. Slibovala svobodnější, na institucích nezávislou zbožnost, a zažila proto konjunkturu v protestantsky horlivé počáteční dekádě 20. století, dekádě *Extatických vizí* Martina Bubera. Kromě toho byl zájem o „mystika“ Eckharta rovněž plodem ediční politiky nakladatelství Eugena Diederichse v Jeně. Slova „mystik“ a „Eckhart“ se provázala natolik pevně, že když jsem se je před lety poprvé opovážil odtrhnout, znělo to jako rouhání.¹ Mnozí komentátoři označují Eckharta za „mystika“ a vůbec přitom nepovažují za nutné toto počínání

¹ Učinil jsem tak v článku Meister Eckhart und die „Deutsche Mystik“ – Zur Kritik eines historiographischen Schemas (viz odkaz na s. 172). Tamtéž uvádím jména a cituji prameny, k nimž zde poukazuji jen povšechně a v náznamech.

zdůvodňovat. To se dá objasnit jedine historicky: opožděným objevem Eckhartových latinských spisů.

Kdokoli se pokusil přídomek „mystik“ *odůvodnit*, musel připojit četné výhrady, neboť žádné „extatické vize“ u Eckharta vskutku nenalezneme. O „prožitku“ vnitřní Boží blízkosti u něj nikde není řeč a vyjadřuje se zhruba stejně „scholasticky“ jako ostatní současníci. Nelíčí žádné zkušenosti, nýbrž *argumentuje*. Objasňuje biblická místa a uchovává si k dogmatickým představám křesťanské tradice těsnější vztah, než byli mnozí ochotni připustit – avšak stáčí je novým směrem. Proto po druhé světové válce vzhledem k avanturistické apropriaci nacisty, především přičiněním Alfreda Rosenberga a skupiny německých nacionálních evangelických teologů, došlo k důrazně konfesijní reakci. Eckhart se znovu stal věrným synem církve a stalo se módním prohlašovat ho za „teologa“. Teologem nepochybně byl, a to hned ve dvojím smyslu. Obdržel titul magistra teologie a vyučoval díky tomu v letech 1302–1303 a 1311–1313 v Paříži. Zároveň byl členem náboženského řádu, jenž si kladl za cíl „spásu duší“ studiem a křesťanským kázáním. Eckhart v řádu nebyl okrajovou figurkou, nýbrž vůdčí postavou, a po celý život setrval v přesvědčení, že jeho pohled na křesťanskou pravdu má uvnitř řádu i církve domovské právo. Mnozí jeho kolegové ovšem tento názor nesdíleli a nakonec – roku 1329 – jej odmítla i nejvyšší církevní autorita. Přesto lze Eckharta označit za „teologa“ (nebo snad „heretického teologa“), jelikož koneckonců mluví o Bohu a v podstatě o ničem jiném. Nepochybně se domníval, že pravdu nachází v bibli; chtěl však tuto pravdu vyzdvihnout a argumentačně ji předvést, a přitom se ubíral po nových cestách. Sám zdůrazňoval, že jeho cesty jsou nezvyklé a působí cize (*nova et rara*).² To, co pronáší – upozornil sám –, se zdá „obludné, pochybné či lživé“.³ Místo aby komentátoři tuto cizorodost přesně popsali a provedli její rozbor v prostředí *její vlastní* doby, raději si často vypomáhají tím, že Eckharta vyhlásí za „kazatele“. Kazatelem taktéž nepochybně byl: dokazuje to existence jeho textů v řeči lidu – přičemž kolem roku 1300 vskutku nebylo pravidlem, že

² Eckhart, *Prologus generalis*, n. 2 (LW I, 149). (K formě bibliografických odkazů viz níže, s. 171.)

³ Tamt., n. 7 (LW I, 152).

by každý profesor teologie psal místním jazykem. Eckhart sice sám prohlásil, že jeho myšlenky působí odlišně a cize, avšak vykladači, jejichž zájem se upínal k Eckhartově *pravověrnosti*, zredukovali jejich svéráz na rozmáchlost kazatele, na zvláště rafinovanou „dialektiku“ a na kult „paradoxu“, nalezený u Kierkegaarda nebo moderních existencialistů. Domnívali se, že jim to dává právo nechat Eckhartovy latinské formulace – působící dojmem, že vzešly z klauzury – stranou; tím si prokopali tunel k aktualizaci.

Přitom ovšem nechali řadu otázek otevřenou. Copak Eckhart nepřisuzoval nezvyklý obsah právě svým *latinským* spisům? Jeho výroky nepůsobí dojmem, že přes týden latinsky vyučoval běžnou scholastiku a pak až o neděli před prostým lidem upadl do rétorické extáze. A pokud jde o titul „teologa“ a „kazatele“: bylo by teprve nutné vyložit, jak Eckhart rozuměl „teologii“. Nemůžeme sem jen tak dosadit současné pojetí teologie; jaký pojem teologie tu je na místě, musíme zjistit z pramenů. Jak Eckhart de facto vysvětloval svůj úkol magistra teologie? Při popisu teoretických výroků nakonec nezáleží jen na jejich *látce*, ale též na zvoleném *postupu*. A k tomu, v jakém metodickém postoji se hodlá vyjadřovat o Bohu nebo o pravdě křesťanského náboženství, se Eckhart vyslovil. Napsal, že chce vykázat pravdu filosofickými důvody.⁴ Museli bychom ho proto označit za „filosofa“. Když totiž myslitel Hegelova typu píše z filosofického hlediska o Schillerově *Valdštejnovi*, nečiní to z něj ani básníka, ani literárního vědce: zůstává filosofem. A filosofem zůstává i ten, kdo chce filosofickými argumenty předvést pravdu bible. Pozdnímu Schellingovi to přizná každý, Mistru Eckhartovi ne. Mluvíme-li o autorovi ze 14. století, nelze výraz „filosof“ přejímat ze současného akademického slovníku; jeho přesné nuance je teprve nutné vyložit. Za prvé je třeba vzít v potaz průměrný úzus výrazu „filosofický“ u Eckhartových současníků. „Filosofii“ konzistentně rozuměli Aristotelem inspirovanou logiku, fyziku, metafyziku či etiku. S ohledem na tuto historickou situaci filosofie kolem roku 1300

⁴ Eckhart, *In Iohann.* n. 2 (LW III, 4): *In cuius verbi expositione et aliorum quae sequuntur, intentio est auctoris, sicut et in omnibus suis editionibus, ea quae sacra asserit fides christiana et utriusque testamenti scriptura, exponere per rationes naturales philosophorum.*

je nutné nově předvést, co vlastně Eckhart sám považoval za „filosofické argumenty“.

Z toho všeho vyplývá, že žádný titul, který Eckhartovi přisuzuje současnost, nám neskýtá vhodný *pramen porozumění*, žádný o Eckhartovi nepřinese nové poznatky. Všechny je musíme konfrontovat s tím, jak si Eckhart reálně počíná v latinských i německých spisech, a pak je korigovat, ověřit nebo se jich vzdát. V sekundární literatuře k Eckhartovi se to však čistě verbálními dedukcemi jen hemží – což porušuje elementární pravidla historické práce. Leckterý komentátor Eckharta označil za „mystika“ a vyvodil odsud, že Eckhart musel mít za „prameny“ jiné „mystiky“. Vytyčil proto spojovací linie k Bernardovi z Clairvaux nebo Dionysiu Areopagitovi; hledal – a někdy i našel – vhodné doklady. Často se po prameni pátralo u ještě odlehlejších autorů, jen když byli považováni za „mystiky“, zcela bez ohledu na to, zda je Eckhart znal a využíval. To nejnutnější tedy zůstalo stranou: probádat konkrétní terminologickou, citačně-technickou a argumentační síť Eckhartových spisů a myšlenkově věrně ji popsat v kontextu dobových diskusí.

Oproti přátelům „mystiky“, kterým na přesnosti nesešlo, se na pevnější půdě ocitali ti, kdo Eckharta označovali za „teologa“ nebo „exegetu“. Eckhart de facto komentuje bibli. Důležité ale je vymezit *zvláštní ráz Eckhartova objasňování bible*. Toto téma nás zaměstná na dlouho. Pro začátek jen uvedme, že Eckhartův výklad Písma – jak správně postřehl Martin Grabmann – rozhodně není ukázkou obvyklé exegeze přelomu 13. a 14. století. Ohledně Eckhartova výkladu prvního verše prologu Janova evangelia v první *Pařížské kvěstině* (n. 4 [LW V, 40]) Grabmann konstatuje: „Tento výklad byl středověkým objasňovatelům Janova evangelia zcela cizí.“⁵ Slovní spojení „výklad bible“ zahrnovalo kolem roku 1300 – a zahrnuje dodnes – asociace, jež Eckhartovi byly „zcela cizí“. Ty je nutné popsat a historicky zařadit. Je nutné se na Eckhartovu „exegezi“ podívat blíž, chceme-li pochopit, jak bezobsažný a scestný je v jeho případě přídomek „exegeta“. Vezměme si za příklad

⁵ Martin Grabmann, *Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. Untersuchungen und Texte*, Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-philologische und historische Klasse, sv. 32/7, München 1926, s. 53.

německé kázání č. 6.⁶ Pojednává o biblickém verši „Spravedliví žijí navěky, jejich odměna je u Hospodina“. Tento výrok ze starozákonní knihy Moudrosti (Mdr 5,16) zcela jednoznačně slibuje spravedlivým odměnu; avšak výklad, který pro tento verš podává Eckhart, myšlenku odměny *popírá*. Takový výklad byl dosavadním vykladačem biblického slibu odměny „zcela cizí“. Anebo jasněji řečeno, byl vůči nim zcela protikladný. Věcně příslušný ochránce pravověří to zaregistroval; popření motivu odměny papež zařadil na seznam Eckhartových odsouzeníhodných bludů.⁷ Nejen v tomto případě nás začlenění do rubriky „teologie“ či „exegeze“ odvádí od Eckhartovy historické specifičnosti. Místo těchto nálepek je potřeba představit teoretické pohnutky, tedy „filosofické argumenty“, jež Eckhart k výkladovému přehodnocení bible přivedly. A s tím se mýjí každý, kdo tvrdí, že Eckhart si v bibli stanovoval výkladové těžiště podle toho, co od něj vyžadovalo kázání.

Mnohdy staví „exegeta“ Eckhart literu bible vyloženě na hlavu. Dokladů je pro to mnoho, například německé kázání *Jesus intravit in quoddam ostellum* (č. 86, DW III, 481–492). Eckhart v něm vysvětluje desátou kapitolu Lukášova evangelia, příběh Ježíšovy návštěvy u Marie a Marty. Evangelijní Ježíš s nezpochybnitelnou jednoznačností staví Marii *nad* Martu: zvolila si lepší díl. Eckhart si však troufá pořadí obrátit a dává přednost *Martě*. Mnohé Eckhartovy ctitele tato samostatnost zneklidňuje. Günter Stachel proto u daného kázání škrtem pera popřel Eckhartovo autorství.⁸ Dietmar Mieth se pokusil Eckhartovu „exegezi“ znovu včlenit do „tradice“ a u několika středověkých autorů našel váhavé pokusy o relativně vyšší hodnocení činného života, představovaného Martou. Jenže historickým fenoménem je přece Eckhartova radikální reinterpretace, kterou nemáme právo oslabovat – naopak ji musíme popsat v její specifičnosti a historicky situovat. Eckhart tvrdil,

⁶ Eckhart, kázání č. 6 (DW I, 99–115).

⁷ Osmý a devátý odsouzený výrok v bule Jana XXII. *In agro dominico*, viz M. H. Laurent (ed.), *Autour du procès de Maître Eckhart*, in: *Divus Thomas* (Piacenza) series III 13, 1936, s. 437 a 438. (Česky viz *Mistr Eckhart a středověká mystika*, uspořádal Jan Sokol, Praha 1993, s. 327.)

⁸ Günter Stachel, *Meister Eckhart. Beiträge zur Diskussion seiner Mystik*, Nürnberg 1999.

že Starý zákon, Nový zákon a Aristotelés učí „totéž“; evangelium zkoumá jsoucnost jakožto jsoucnost⁹ čili téma metafyziky a on chce tuto identitu rozpracovat ve filosofické argumentaci. Odtud vzešla „exegeze“ zcela zvláštního typu. Badatel, který tento svérázný výklad Písma prozkoumal podrobněji, dospěl k závěru, že z něho podle Eckharta nevychází nic, „co by nám už nebylo známo pomocí rozumu a věd“.¹⁰ Eckhart je individuální a svéhlavý myslitel. Jako takového ho musíme číst a interpretovat – ne se oddávat dojmu, že se týčí jako bludný kámen mimo všechny konkrétní souvislosti. Eckhartova uměle nastolená izolovanost byla často s teutonským patriotismem líčena jako „smělost“ nebo vydávána za existencialistické „osamění“; stoupenci konvencí pak jeho nové myšlení pomocí rubrik „teolog“, „exegeta“ či „kazatel“ znovu vtáhli do „tradic“. Podobné hrátky si nechám ujít. Představuji Eckharta jako originální hlavu ve filosoficky probádaném historickém kontextu. Obávám se, že je nutné to zopakovat: nálepka „averroismu“ by tu byla stejně nepřipadná jako „mystika“ nebo „exegeze“. Pokud je však podle Eckharta obsahem evangelia jsoucnost jakožto jsoucnost, pak náš autor vztažným bodem své „teologie“ činí „Filosofa“ Aristotela a jeho výklad. Chce Písmo vyložit přirozenými argumenty filosofů, *per rationes naturales philosophorum*. Prozkoumat tedy musíme, jak Eckhart interpretuje Aristotela a které filosofy měl při výkladu bible na mysli. V popředí se ocitají Averroes, Avicenna a Moses Maimonides. To je nyní nutno prokázat.

⁹ Eckhart, *In Iohann.* n. 185 (LW III, 155,5–7): *Idem ergo est quod docet Moyses, Christus et philosophus, solum quantum ad modum differens*. Srov. tamt., n. 444 (LW III, 360,12–14).

¹⁰ Yossef Schwartz, *Meister Eckharts Schriftauslegung als Maimonidisches Projekt* (odkaz na s. 167), s. 198.

I. PROSTŘEDÍ A DOBA. CÓRDOBA – PAŘÍŽ

1. ANDALUSIE A AVERROES, CHALÍFŮV OSOBNÍ LÉKAŘ A KÁDÍ

Eckhart neuměl řecky ani arabsky. Aristotela, Avicennu, Maimonida a Averroa znal jen z latinských překladů. Neporozumění a interpretační posuny pak byly nevyhnutelné, ale problematiku těchto přehmatů zde nesleduji. Západ byl ovlivněn výhradně latinskými texty a o ty se má analýza opřít.

Seznamme se ale nejprve krátce se světem, v němž žil ibn Rušd čili pro latiníky Averroes.

Ibn Rušd žil a pracoval ve 12. století v Andalusii a v oblasti dnešního Maroka; zemřel roku 1198 v Marrákeši. V jeho životní a intelektuální situaci se rýsuje jednak kulturní, jednak vojenskopolitická linka. Začneme u kulturního kontextu.

Když islámská vojska v 7. století dobyla východní Středomozí, narážela zde na přetrvávající pozdněantickou kulturu, od níž byli západní autoři již dlouho odříznuti. V Alexandrii a v Sýrii, především v Edesse, stále ještě probíhala seriózní filosofická a přírodovědná studia. V syrských a mezopotámských klášterech se ještě četl Aristotelés a jeho novoplatonští řečtí komentátoři. Islám na řeckou vzdělanost nevsadil hned na počátku v 7. století, nicméně perská dynastie Sásánovců (vládnuvší od 3. století, leč počínaje rokem 642 stále častěji porážená Araby) si cenila kulturněpolitické představy, že právě *ona* – a ne nepřátelská Byzanc – je pravým dědicem řecké vědy. Její arabští následníci – nejprve Umajjovci, poté Abbásovci – tuto kulturní politiku (byť zprvu jen váhavě) převzali a od poloviny 8. století se vzedmula první vlna překladů z řečtiny do arabštiny, často vytvářených syrskými křesťany. Když kolem roku 800 Karel Veliký rýsoval obrysy Evropy, konsolidoval se v Bagdádu

obrat k řecké vědě. Chalífa Hárún ar-Rašíd zorganizoval širokou překladatelskou a apropriační kampaň, jež se nezaměřovala jen na antickou filosofii, ale na veškeré helénistické vědění (nikoli ovšem na řecké básnictví). Jeho rozhodnutí přineslo plody a již v 9. století došlo k prvnímu samostatnému vývoji arabské vědy, například u al-Kindího (800–870). Rozkvět trval od 10. století až do Averroovy smrti roku 1198. Nejvýznamnějšími mysliteli byli al-Fárábí (z. 950) a v následujícím století Peršan ibn Síná (z. 1037), kterého latiníci překlátili na Avicennu a k němuž se vrátím níže.

Tito myslitelé ještě znali celé bohatství antického myšlení. Stáli před otázkou, zda a jak lze řeckou tradici, jejímiž žáky byli, sjednotit s islámem. To byla bezprecedentní situace. Řeční filosofové nebyli vázáni na žádné zjevení svaté knihy a nepromlouval k nim žádný kněz. Nelze sice zajít až k tvrzení, že „scholastika“ vznikla u Arabů – na to bylo Augustinovo a Boethiovo působení na Západě příliš silné –, nicméně v islámu vyvstaly strukturně podobné problémy nad bohatší zásobou textů, s větší šíří zkušeností a při vyšším standardu argumentace. Od Arabů se Západ mohl naučit věci, u nichž doposud ani nevěděl, jak se jmenují. Tím se vysvětluje aktualita arabských myslitelů pro latinský Západ, který se s ní seznamoval počínaje 12. stoletím, nejprve prostřednictvím překladů z Toleda, pak z jižní Itálie.

Velká díla arabské filosofie a vědy z doby před rokem 1100 vznikala v Orientu; Pyrenejský poloostrov získal postavení druhého centra arabské kultury až pozdě, v prvních dekádách 12. století. Za zakladatelskou postavu andaluske filosofie je považován Abú Bakr, též zvaný ibn Bádždža; zemřel roku 1138, zabit jedem. V polovině 12. století již andaluská kultura vstoupila do pozdního stadia. Pohlédneme však ještě na to, co předcházelo, tedy na historii vojenského rozšíření islámu ve středozezemním regionu.

Počínaje rokem 711 pronikala muslimská vojska z Maghribu na Pyrenejský poloostrov; Vizigóty poprvé porazila u Jeres de la Frontera a dospěla až k Loiré, kde se úspěšné tažení zarazilo při porážce u Tours (resp. Poitiers). Od poloviny 8. století tvořily hranici Pyreneje; v sídelním městě Córdoba panovali španělští Umajjovci. Umajjovci představovali první

dynastii chalífů. Moci se ujali roku 661 v Damašku a následně si založili sídlo v Bagdádu, kde je však již roku 749/750 vystřídali Abbásovci, a ti pak na Východě vládli až do roku 1258. Umajjovci panovali v Córdobě do roku 1031. V polovině 11. století se mezi maghribskými Berbery zrodila převratná islámsko-politická náboženská tendence, jež vytvářela vojenské svazy podobné náboženským řádům, takvané *al-Murábitún*, z čehož se ve španělštině a latině stali Almorávidé. Záhy vládli v Maghribu a za sídelní město si roku 1062 zvolili Marrákeš. Kolem roku 1090 přesídlili do Andalusie a vládli zde až zhruba do poloviny 12. století, tedy až do Averroovy doby.

Mezitím se však v Maghribu vynořilo nové islámské reformní hnutí Almohadů, kteří požadovali čistší víru, přísnější život a novou politiku. Pod vedením duchovního reformátora ibn Tumarta (z. 1130) protestovali proti pošpinění islámu, jak k němu údajně došlo za Almorávidů, a důrazně trvali na přísné Boží jednotě, jež je přístupná čistě rozumovému poznání. Ibn Tumart se postavil proti tradicionalistické teologii s jejím zákazem obrazného výkladu svatých písem. Kritizoval dosavadní systém islámského práva málikovců, jenž za Almorávidů dominoval.

Podobné exploze směsi islamistické reformy a politiky známe z vlastní současnosti. Almohadé si v Maghribu vydobyli převahu, osvojili si ibn Tumartovo relativně „racionalistické“ pojetí islámu a vychovávali v tomto směru obyvatelstvo – způsobem, jenž působí moderně: vždy po páteční modlitbě panovník ve svém paláci shromáždil tři tisíce mladých mužů, kteří pak prošli sportovním výcvikem a předčítáním jednak veršů z Koránu, které ibn Tumart vybral, jednak Mahdího vlastních textů.

Ani tyto páteční večery však režimu Almohadů nezajistily dlouhé trvání. Do Andalusie pronikli přes moře roku 1147 a panovali zde jen do roku 1225. Situace v Andalusii byla stále ošemetnější. Tím se islámský Západ lišil od islámského Východu. Zatímco Orient se etnicky, politicky a kulturně zkonsolidoval a nenacházel se v permanentním vojenském ohrožení, na dění v Andalusii dotírala křesťanská rekonkvista, jež započala již za Karlovců: Gerona byla znovudobytá roku 785, Barcelona 801, a po pádu Toleda (1085) se Andalusie ocitla v krajním ohrožení. Nakonec padla i její hlavní města: roku 1236 Córdoba, roku 1248 Sevilla.

Mezi těmito historickými stíny se roku 1126 narodil ibn Rušd v rodině právníků a lékařů, těsně spjaté s almorávidským režimem, takže vojensko-politickou situaci nemohla ignorovat. Ibn Rušd byl vnukem slavného kádího, sám získal důkladné vzdělání v islámském právu a teologii a stal se z něj kádí Sevilly a poté Córdoby. Projevoval astronomické a kosmologické zájmy. Jeho učebnice medicíny vešla v latině do oběhu pod názvem *Colliget* a na Západě se jí užívalo až do 16. století. Roku 1182 se stal osobním lékařem almohadského panovníka. Medicína a astronomie se mohly rozvíjet relativně svobodně, bez teologických intervencí. Z toho profitoval již Avicenna. Autoři latinského Západu, o kterých bude záhy řeč – tedy Albert, Dietrich a Eckhart –, sice nežili ve slonovinové věži, měli praktické zkušenosti s vládnutím a administrativou a stýkali se s mocnými, ale přece jen to byli teologové, univerzitní učitelé a mniši. Averroův svět byl odlišný: určující pro něj byl almohadský dvůr, jeho právní, kulturní a náboženská politika, a nakonec i vlastní lékařská a právní praxe. Životním rámcem Averroovy filosofie byla snaha koherentně tyto zkušenosti promyslet podle přísných kritérií vědění, jak je skýtala Aristotelova *Fyzika*, *Metafyzika* a *Analytiky*.

O vzniku Averroových komentářů k Aristotelovi se již záhy vyprávěla následující historka. Hodnost chalífova osobního lékaře v dané době vykonával filosof ibn Tufajl, jemuž vděčíme za robinsonádu *sui generis*, příběh filosofické výchovy v prostředí divočiny: poznání nabyté vlastní silou. Starší filosof a lékař představil mladého Averroa chalífu Júsufovi a ten ho okamžitě vtáhl do hovoru otázkou, zda je hvězdné nebe věčné, nebo stvořené. O problému se počínaje Platónem, Aristotelem, Proklem a Janem Filoponem vedla rozsáhlá diskuse. Islámem respektovaná bible učila, že kosmos má začátek a bude mít konec; chalífova otázka tedy byla nebezpečná. Mladý Averroes se vylekal a nevěděl, co odpovědět. Chalífa však pochopil situaci a vtáhl ibn Tufajla do rozpravy, v níž dal najevo, že je s názory teologů i filosofů obeznámen. Postěžoval si přitom, jak jsou filosofické texty k této otázce nesrozumitelné. Nato Averroes sebral odvalu a začal své znalosti filosofů rozvíjet. Chalífa ho za to pochválil, obdaroval ho – a následně se na něj obrátil s žádostí, aby se věnoval komentování Aristotela.

Příběh nemusí být do detailu pravdivý. S objasňováním Aristotela nejspíš Averroes začal již před tímto setkáním. Historika však ilustruje, jaké v Andalusii panovalo kulturní prostředí: působili zde významní myslitelé včetně osobního lékaře a filosofa ibn Tufajla, jehož následníkem se Averroes měl stát. Almohadský panovník se zajímal o aktuální teoretické spory a přál si, aby vznikly vysvětlivky k obtížným Aristotelovým spisům. V pozadí dřímал konflikt mezi řeckou filosofií a islámem. Averroovým milieu je chalífova péče o vlastní tělesné a duševně-náboženské blaho. Vladař potřeboval lékařské, právnické a nábožensko-politické poradce. Chtěl vědět, zda hvězdné nebe existovalo od věků a zda má pravdu Mojžíš, nebo Aristotelés. Respektoval řeckou medicínu a kosmologii; chtěl se o ní dozvědět víc a vyjasnit její poměr ke Koránu.

Staré vyprávění možná chalífův přínos přehání, avšak ukazuje životní podmínky filosofa v Marrákeši a Córdobě. Ibn Tufajl i ibn Rušd byli osobní lékaři. Na rozdíl od Alberta, Dietricha a Eckharta jejich světem nebyla univerzita, teologie a expanze žebравých řádů, které se ujaly organizace vzdělávání, nýbrž panovnický dvůr, bohatší řecké filosoficko-vědecké písemnictví a kulturní rozmach almohadské Andalusie.

Jednalo se o dvůr druhé generace nově ustavené dynastie, jež odolávala vojenskému tlaku. Averroes byl chalífovou otázkou překvapen; vládcovy filosofické sklony očividně nebyly obecně známy. Za situace vojensko-náboženské tísně se prostor pro toleranci úží. Tím se vysvětluje, proč přijatý kulturní program nepůsobí inovativně ani sebevědomě. Jak dalece může muslim vyjít vstříc pohanské vědě? Za stavu vnitřního i vnějšího ohrožení si panovník nemohl dovolit vejít do střetu s mocným klérem. Proti filosofovi a osobnímu lékaři se vzedmuly intriky a panovník mu roku 1195 odňal svou ochranu; Averroovy spisy byly vrženy do plamenů a sám myslitel byl vyhnán do Luceny, ale brzy povolán zpět. Část jeho díla je ztracená, ale některé spisy se dochovaly a zjednaly si mezi Židy a křesťany větší vliv než v islámu. Řada jeho textů se dochovala pouze v hebrejském či latinském překladu.

Averroes psal dva různé typy filosofických knih. Vedle řady samostatných traktátů stojí četné komentáře k Aristotelovi. Pro latinské filosofy byly rozhodující takzvané velké

komentáře, které na rozdíl od komentářů malých a středních objasňují Aristotela větu po větě. Vznikly v pozdním životním období arabského filosofa. V latinských překladech ležely na Albertově, Dietrichově i Eckhartově pracovním stole. Averroova samostatná pojednání Eckhart číst nemohl; k převodu do latiny došlo až později, pokud vůbec. Má hlavní argumentace se o ně tedy nemůže opírat. Pro celkový obrázek myslitele Averroa jsou však důležité. Proto se k nim zde krátce vyjádřím, přestože nejsem s to je číst v arabském originále a zůstávám odkázán na překlady. Jedná se o následující spisy:

Taháfut al-taháfut čili *Vyvrácení vyvrácení* nebo *Rozkol rozkolu* od základu boží protifilosofické argumenty Algazela, který ve spise *Vyvrácení filosofů* kritizoval metafyziku a proti ní hájil islám. Toto Averrovo dílo bylo přeloženo až roku 1328 na podnět neapolského krále Roberta, takže je Eckhart nemohl znát. Obsahuje však Averroovu vlastní filosofii. Proti kritice, jíž Algazel zahrnul filosofickou teologii, Averroes demonstruje univerzálnost a nutnost filosofického poznání, prokazuje teoretickou a eticko-praktickou nadřazenost rozumu, hájí skutečnost a poznatelnost kauzálních souvislostí, zavrhuje antropomorfní představu Boží všemohoucnosti, přisuzuje stvořeným věcem imanentní soudržnost a rozumnost a kritizuje směšování aristotelismu s novoplatonismem v Avicennově díle, vůči němuž je Algazelova kritika filosofie do jisté míry oprávněná.¹

Averroova kratší pojednání vyjasňují vztah náboženství a filosofie. Kritizují dosavadní teologii: z hlediska teorie vědy se jedná o nečistou, smíšenou formu, která školským škorpením a sektářstvím narušuje mír mezi muslimy. Tyto spisy (které, jak zmíněno výše, Eckhart nemohl znát) nasvěcují filosofické a ideově-politické pozadí Averroovy ohromné komentátorské práce: chtěl islámské společnosti zpřístupnit prvotřídní vědu. Byl přesvědčen o její nepostradatelnosti i pro výklad Koránu. Ukázal, jak lze vyvrátit teologicky motivované námitky proti ní. Islámem doposud akceptované formy filosofie, tedy především Avicennovu, kritizoval coby kompromisní. Chtěl ukázat, že pravda filosofie neprotiřečí pravdě Koránu. Udal podmínky,

¹ Podrobně k tomu viz s. 94–116 v mé knize *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, 1. vyd., Darmstadt 1987; tamtéž přesnější bibliografické odkazy.

Vážení čtenáři, právě jste dočetli ukázkou z knihy ***Mistr Eckhart***.

Pokud se Vám ukáзка líbila, na našem webu si můžete zakoupit celou knihu.