

Mistr
Eckhart
a středověká
mystika

M I S T R
Eckhart

M I S T R **Eckhart**

a středověká
mystika

D R U H É
rozšířené
V Y D Á N Í

Uspořádal
Jan Sokol

VYŠEHRAĐ
2 0 0 0

Translation
© Lenka Karfíková
Miloš Dostál
Jan Sokol
1993

Typography
© Clara Istlerová
1993

ISBN 80-7021-414-7

Obsah

ÚVODEM / 9

MISTR ECKHART A JEHO DOBA (*Jan Sokol*) / 13

1. Prostředí / 15

2. Život / 24

3. Dílo / 37

4. Dědictví / 52

5. Výbor / 64

PRAMENY / 71

Anselm Canterbury: Proslogion / 73

Hugo od sv. Viktora: O marnosti světa / 95

Bernard z Clairvaux: O lásce k Bohu / 101

Tomáš Akvinský: Teologická summa / 113

VÝBOR ZE SPISŮ MISTRA ECKHARTA / 121

Naučení / 123

Kniha božské útěchy / 160

O vznešeném člověku / 189

O odloučenosti / 197

Kázání / 207

Pařížské otázky / 292

Trojdílný spis. Předmluvy / 300

Bula „In agro dominico“ / 315

Legendy / 319

POKRAČOVATELÉ / 323

Ze života Jindřicha Susa / 325

Jan Tauler: Kázání / 339

ODKAZY A LITERATURA / 349

Úvodem

V této knize předkládáme českému čtenáři výběr z díla významného německého kazatele, teologa a filozofa Eckharta z Hochheimu (kolem 1260–1327). Dílo a myšlenkový odkaz této bohaté, originální a sporné osobnosti, která tolik ovlivnila další vývoj evropské kultury, je už víc než sto let středem zájmu především v Německu, ale v posledních desetiletích i ve Francii, v USA, Itálii, Polsku a Japonsku. Tento zájem, který se neomezuje jen na odborné kruhy badatelů o středověku, je podobně mnohotvárný jako sama osobnost Eckhartova.

Pro německé čtenáře je Eckhart především jedním ze zakladatelů německé kultury a vzdělanosti v národním jazyce, jedním z prvních autorů, kteří utvářeli německý spisovný *jazyk* v oblasti náročného a soustavného myšlení a duchovního života. V tomto směru lze snad Eckhartův podíl přirovnat k významu o sto let mladšího kazatele a teologa Jana Husa pro český spisovný jazyk; jazykový vliv Eckhartův v dalším vývoji německé literatury je možná ještě výraznější a není podle našeho názoru dosud plně doceněn.

Soustavné bádání zejména posledních padesáti let, umožněné a podnícené objevy dříve neznámých latinských spisů, přisoudilo Eckhartovi daleko významnější místo také v dějinách evropské *filozofie*. V nezvyklém a poněkud nepřístupném rouše středověké scholastické terminologie je tu totiž množství originálních a nečekaných myšlenek nebo i jen nápadů a nových pojmů, které pronikavě ovlivnily a ovlivňují evropské myšlení až do současné doby. Už dříve bylo známo, že Eckhart rozhodujícím způsobem inspiroval významný proud nekonformního mysticko-náboženského myšlení, počínající od tzv. devotio moderna přes Mikuláše z Cues, Jakuba Böhma, Valentina Weigela až po G. W. Leibnize; k tomuto proudu lze do

značné míry počítat i Jana A. Komenského. Právě tak bylo známo, jak vysoko Eckharta hodnotili velcí filozofové německého idealismu J. G. Fichte, W. F. Schelling a G. W. F. Hegel. Později se ukázalo, že Eckhartův vliv sice anonymně, ale významně zasáhl i M. Luthera. V poslední době se zájem badatelů soustřeďuje na souvislosti, které vedou od Eckharta přes Mikuláše z Kusy k Paracelsovi, G. Brunovi, Galileovi a dalším zakladatelům novověké přírodní vědy. Z významných myslitelů našeho století se k Eckhartovi hlásí lidé tak různých názorů, jako je M. Buber, C. G. Jung, M. Heidegger, H. Marcuse a E. Fromm.

Pro širší čtenářské vrstvy je Eckhart od začátku dvacátého století také klasikem *mystické* literatury, která se v různých podobách a souvislostech snaží vyjádřit osobní zkušenost setkání s Bohem, případně s nekonečnem, Duší světa apod. Právě v této oblasti byl Eckhart často obětí podstatných nedorozumění, když se z formálních podobností či shodných metafor příliš rychle usuzovalo na obsahové totožnosti. Novější bádání tu dokázalo vlastní Eckhartovy názory a záměry dosti vyjasnit a upřesnit jako hluboce křesťanské, přesto však nelze ani různým antroposofickým či buddhizujícím proudům upřít jisté právo, aby se k němu hlásily a na něho odvolávaly.

I zde se ukázalo, jak je důležité každého časově vzdálenějšího autora chápat v rámci jeho doby a na pozadí jejích názorů, zvyků a myšlenkových proudů. Na tuto stránku věci klade náš výbor zvláštní důraz, proto je uvozen několika texty autorů, kteří sami formovali Eckhartův náboženský názor, víru i jeho myšlení. Jistě nemůže být cílem této knížky, aby se pokoušel rozhodnout vleklé spory o to, komu Eckhart „patří“. Chtěli bychom ho zde naopak představit v celé jeho rozmanitosti a mnohotvárnosti, včetně zřejmých rozporů, které k jeho osobnosti neodlučně patří.

Pro dnešního čtenáře je Eckhart patrně především mystik, autentický svědek přímého a milujícího vztahu k Bohu, který není zprostředkován ani lidmi, ani světem, a tedy také na ničem nezávisí. V tomto smyslu je jeho dílo nadčasové, věčné. Zároveň je to ovšem učitel, duchovní vůdce, který do tohoto vztahu uvádí druhé – a právě proto o něm musí hovořit v prosté, naléhavé řeči.

Současný čtenář ovšem vyrostl v novověké myšlenkové tradici a bude možná v mystice hledat dvě věci, Eckhartovi úplně cizí. Před-

ně protiváhu, vysvobození z každodenního světa, vázaného pravidly a omezovaného racionalitou, a za druhé duchovní soukromí, samotu, ne-li přímo osamělost. Naopak Eckhart sám pokládal racionální teologickou spekulaci za vyvrcholení svého díla a jeho mystika je především mystika společná, sdílená v přísné disciplíně klášterního společenství. Bůh je pro Eckharta nejen láska, ale především rozum, a přístup k Němu je možný jen v pevném řádu.

Na tyto rozdíly by chtěl náš výbor také upozornit. Představit Eckharta jako významného a plnokrevného *svědka své doby*, jako středověkého člověka se vším, co je nám na něm blízké i cizí, co u něho můžeme objevit a obdivovat a čím nám zůstane možná trvale nepochopitelný a nepřijatelný. Právě svou bezprostředností a naléhavostí se totiž Eckhartovo dílo velice dobře hodí k tomu, aby aspoň trochu přiblížilo duchovní svět jeho doby, který většinou známe jen z velkolepých staveb a uměleckých památek. Oč šlo těm, kteří je stavěli, tesali a malovali, na čem jim záleželo, jak rozuměli světu a sobě samým – o tom se může čtenář u Eckharta ledacos dozvědět. I když je to jen jeden z mnoha hlasů toho bouřlivého období velkých zápasů a krizí, je to hlas živý, výrazný a místy podivuhodně krásný.

[Jan Sokol]

Mistr Eckhart a jeho doba

1. Prostředí

Životní podmínky člověka 13. století ve střední Evropě byly v mnoha ohledech docela jiné než dnes. Lidé především žili v neustálé nejistotě a ohrožení. Prostředky k holému životu zdaleka nebyly samozřejmostí a při každé nepřízni počasí a přírody nastával hlad. Tak i ve vyspělejší části Evropy, a to až do poloviny 17. století, každá neúroda znamenala okamžité zvýšení úmrtnosti. Smrt byla tehdy běžným jevem každodenního života, patřila k němu a počítalo se s ní. Dnešní přesvědčení o nenahraditelné ceně každého lidského života bylo středověku cizí, člověk byl pojmán především jako smrtelný tvor. V lidském životě se nespatořovala hodnota nade všecko. Zabití a popravy bývaly běžné, ještě začátkem 14. století se u nás popravovalo třeba i za krádež. Máme-li však tento postoj k vlastnímu i cizímu životu hodnotit spravedlivě, nesmíme zapomínat, že všichni středověcí lidé žili v pevném a samozřejmém přesvědčení, že člověk smrtí nekončí: „Nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, duši však zabít nemohou; bojte se toho, který může duši i tělo zahubit v pekle“ (Mt 10,28). Zabití a smrt pak může být očištěním člověka, skutečnou „nápravou“, jak o tom svědčí i staročeský význam slova „popraviti“. Ježíšova slova: „Kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však přijde o život pro mne a pro evangelium, zachrání jej“ (Mk 8,35) byla v celém středověku velice živá a inspirovala křižáky, světce i kacíře. V tom je tedy hluboký rozdíl proti pozdějším staletím, která toto přesvědčení většinou nesdílela a v zabítí či popravě viděla „absolutní trest“, tj. definitivní zničení „nežádoucí“ lidské existence.

Převážná většina lidí žila na vesnicích a živila se tím, co se jim podařilo sklidit na polích. Zemědělské postupy se v průběhu středověku pomalu, ale jistě zdokonalovaly; postupně se zaváděly nové kultu-

ry a rozšiřoval se chov dobytka. Mírné zvýšení zemědělské produkce, která aspoň v příznivých letech přesáhla vlastní potřebu vesničanů i jejich pánů, a jistě upevnění a uklidnění společenských a právních struktur umožnily vznik *měst*. Přestože ještě dlouho do novověku i většina městských obyvatel provozovala zemědělství a aspoň zčásti se jím živila, znamenal vznik měst právě to, že část obyvatelstva už nežila z vlastní sklizně a začala se živit něčím jiným, totiž obchodem a řemesly. Obchod, který až dosud znamenal skutečné „obcházení“, se nadále mohl provozovat i na pevném místě.

Vznik a zakládání měst – ne jen jako prostých sídlišť, ale jako svébytných společenských a právních útvarů se značnou mírou samosprávy a docela novými vztahy mezi lidmi – ve střední Evropě vrcholil ve 13. století a jen malá část dnešních měst vznikla později. Většina starších významných sídlišť jako například Praha dostala právě v této době městský statut a charakter. Města té doby byla poměrně malá, s několika tisíci obyvateli, a ve 13. století už většinou obehnaná hradbou, která bránila i vyjadřovala jejich svobodu.

Půdorys i celkový vzhled města se většinou řídil místními podmínkami, terénem, řekou i důležitějšími cestami. Terén byl důležitý pro obranu města, rovněž městské hradby ve 13. století rozhodně nebyly pro ozdobu. Řeka jako zdroj vody byla základní podmínkou pro život většího počtu lidí na jednom místě i pro provoz tehdejších řemesel, často tvořila i významnou část městského opevnění. A konečně jako dopravní tepna umožňovala obchod, to hlavní, co dělá město městem, hlavní zdroj jeho bohatství. Ve střední Evropě byly ovšem řeky spíše překážkou než komunikací a důležité cesty se jim musely přizpůsobovat. Cesty tu sice byly už dříve, některé už od předhistorických dob, byly to však spíše směry, kudy se dalo projít nebo projet s koněm či mezkem, než udržované komunikace, a ani pro malé středověké vozy nebyly většinou sjízdné, hlavně v kopcovitých oblastech. Obrazy měst se zachovaly až z doby daleko pozdější, ale ještě na slavném obraze Norimberka z poloviny 16. století vidíme malé město s věžemi kostelů, stísněné v pásu hradeb, kolem nepříliš rozsáhlé pásmo polí a luk a na dohled od města už začíná souvislý, hluboký a neproniknutelný les. Kronikářská zpráva z 12. století uvádí, že kdosi byl přepaden a zabit v lese cestou ze Strahova na Pražský hrad.

Středem každého města bylo náměstí, to jest tržiště i místo veřejných shromáždění, a na něm nebo v blízkém sousedství městský kostel, ve 13. století většinou jediná honosná stavba celého města. Výstavná radnice, palác a tržnice se začaly v této oblasti objevovat až daleko později. V některých nejbohatších a nejvýznamnějších městech střední Evropy se ve 12. století také poprvé objevuje div středověké stavitelské techniky – kamenný most. Ani most ovšem nebyl ve starých dobách stavbou pouze užitkovou, nýbrž i posvátnou: „pontifex“, titul římských velekněží, který pak převzal i papež, znamenal právě mostního stavitele, toho, kdo spojuje, co příroda rozdělila.

Kostel nebyl ve středověku hlavně shromáždštěm věřících, nýbrž posvátnou stavbou v plném slova smyslu, stavbou ke cti a chvále boží – a ovšem i pýchou a výrazem bohatství celého města. Jen málokde, například v malých a dnes bezvýznamných městech v jižní Francii nebo v severním Německu, si můžeme učinit jakousi představu o kontrastu, který vytvářely obrovité stavebně i umělecky dokonalé středověké kostely, stavby pro věčnost, a maličká, chudobná a na sebe natěsnaná obytná stavení.*

Život ve městě, sice bezpečnější a pohodlnější než na vesnici, byl nicméně podle našich měřítek velice primitivní: dlážděné ulice nebo vodovod se měly objevit až daleko později, o kanalizaci nebo osvětlení ani nemluvě. Při stísněném osídlení a těžko představitelných hygienických poměrech se ve městech objevily nové hrozby – požáry a epidemie, které často celá města skutečně decimovaly. Také vybavení a „movitý“ majetek zámožného měšťana byly velice jednoduché a například skříně se u nás začínají objevovat až v 15. století.

Další důležitou okolností středověkého života byla malá centralizace a poměrná slabost panovnické moci, která nesahala o mnoho dál než jeho „meč“, tj. osobní přítomnost. Na rozsáhlejším území byla pak velmi nepravidelně distribuována mezi místní šlechtu a lenníky, od nichž pocházely i nepravidelné panovnickovy příjmy. Až do

* Nejvýraznější je tento dojem v malých městech, jako je např. Barth nebo Ribnitz v německém Pomořansku, u nás třeba Kladruby, Milevsko nebo Třebíč, kde ovšem jde o kostely klášterní. Ale i ve větších německých městech, např. ve Wismaru, Rostocku, Stralsundu jsou rozměry městských kostelů dodnes impozantní. Stometrové stralsundské věže s několikametrovými cihelnými stěnami jsou svědectvím úsilí, jaké si dnes těžko dovedeme představit.

13. století nemohl například císařský dvůr Římské říše, čítající nejvyšš pár set osob, sídlit na jednom místě, nýbrž musel vlastně kočovat od jednoho císařského hradu ke druhému, protože obživa pro tolik lidí nebyla nikde trvale k dispozici. I ten nejenergičtější panovník byl ve svých politických a vojenských plánech odkázán na víceméně dobrovolnou podporu své šlechty a později měst. Královská a císařská moc se musela neustále udržovat a obnovovat. Tak například v Čechách se teprve v polovině 14. století podařilo králi po nákladných vojenských taženích podrobit různé „loupeživé rytíře“, tj. šlechtice, kteří na svých hradech a panstvích vládli zcela svrchovaně a na vlastní pěst. Jiří z Poděbrad musel podobnou anabazi po stu letech opakovat. Jan Lucemburský, když se na počátku svého panování několikrát dostal do finanční tísně, posílal své ozbrojence vlastně vykrádat bohatší měšťanské domy a jednou v noci byl v pražských ulicích málem sám zabit rozezlenými měšťany, kteří ho nepoznali a považovali za škodnou.

V době Eckhartova dětství se celá říše zmítala v bojích o císařský trůn, který zůstal skoro dvacet let (1256–1273) neobsazen. Taková období „interregna“ nejen ústřední moc dále oslabovala, ale pro prosté lidi byla vždycky dobou hrůz, válek a zvláště mocnějších, zejména ve městě, které vždy slibovalo nějakou kořist.

Ve srovnání s mocí panovnickou byla středověká *církev* lépe organizována a více centralizována. I když neměla vlastní mocenské prostředky, opírala se o pevnou disciplínu mnišských řádů a do jisté míry i církevních hodnostářů a kněží, měla celkem dobře organizovaný daňový systém a i její nehmotné donucovací prostředky, tj. klatba a interdikt, byly ještě ve 13. století velmi účinné. Panovníkovi, postiženému klatbou, nebyli podle práva jeho šlechtici a poddaní povinni poslušností – a to při slabosti jeho vlastní moci a vojenských prostředků znamenalo hodně. Ostatně středověká vojenská „technika“ byla tak jednoduchá, že si ji mohl opatřit šlechtic nebo zámožnější měšťan stejně jako panovník, a tak byly možnosti donucování holým násilím dosti omezené. Hladký běh středověké společnosti tedy nutně vyžadoval značnou míru společenského konsensu, tj. vnitřního a víceméně dobrovolného přijetí vlády a vrchnosti jako něčeho správného a platného z vyšší moci.

Když se papež a císař dostali ve vrcholném středověku do sporu

v otázce ustanovování biskupů (tzv. boj o investituru), byla to pro obě strany věc zásadní důležitosti. Biskup, církevní představený určité územní oblasti, diecéze, byl totiž zároveň „světským“ pánem většího či menšího pozemkového panství včetně poddaných vesnic i měst, což byla ve středověku jediná forma majetku, která zajišťovala skutečnou svobodu a nezávislost. Jakožto šlechtic a držitel panství podléhal ovšem biskup panovníkovi resp. císaři a při neustále rostoucím církevním majetku, rozšiřovaném hlavně odkazy a dary zbožných šlechticů, hrál i jako šlechtic stále větší roli.

Ve vleklém sporu o pravomoci církve a panovníka se církevní organizace silně zdokonalila a utužila, takže nakonec byl císař nucen ustoupit. Problém sám se tím ovšem nevyřešil a byl zdrojem neustálých napětí a konfliktů i válek až do úplného přeskupení majetku a společenské moci v období reformace, u nás už husitské. Římská kurie se sice už v Eckhartově době cílevědomě snažila přejít od naturálního hospodaření k hospodaření peněžnímu, ale hospodářské poměry i vžitě zvyky šlechtických biskupů, kteří jen v pozemkovém majetku viděli bezpečnou záruku své nezávislosti, tomu dlouho bránily.

Naopak snahy o zavedení peněžního hospodářství, tehdy běžnějšího v Itálii než v zaostalejším Německu, vzbudily hlavně ve městech silný odpor věřících, kteří nejen v hrubém zneužívání, ale vůbec v penězích jako takových viděli nepřípustnou profanaci církevní instituce. V této souvislosti je také třeba posuzovat všechna hnutí, zdůrazňující chudobu, jako byly mnišské reformy, hnutí Valdésovo a pozdější žebravé řády, ale i kritiku a odpor proti „svatokupectví“, odpustkům atd. V počínajícím peněžním hospodaření k zneužívání jistě docházelo: na rozdíl od pozemkového majetku, který je z podstaty věci vždy pevně omezen, peníze bylo a je možno hromadit téměř nekonečně. Papežská praxe tzv. stipendií, tj. vybírání poplatků za ustanovení do všech možných církevních funkcí, i odpustkové kampaně od poloviny 14. století byly z hlediska věřících křesťanů jistě krajně podezřelé. Nicméně prudkost lidové reakce na tyto „zlořády“ ukazuje, že šlo i o peněžní hospodářství jako takové včetně úroků, nejen o nenáviděné daně, ale prostě o „nečisté“ peníze vůbec.

Nová hnutí zdůrazňující neslučitelnost bohatství s křesťanským ideálem se opírala o nepochybnou autoritu evangelia i celé asketické tradice. „Běda vám bohatým“ (L 6,24), zpočátku chápané jako

boží hrozba každému, dnešními slovy řečeno „hospodářsky úspěšnému“ člověku, se brzy stalo i bojovým heslem. Nicméně po vášnivých a krvavých sporech, které vyvrcholily v Itálii počátkem 14. století, u nás o sto let později a v Německu až v Lutherově reformaci, se problém vyřešil přijetím peněžního hospodářství a jakousi „rehabilitací“ bohatství jak v renesanci, tak i v protestantismu. Nicméně hlubinné přesvědčení, že na bohatství a penězích je něco, co člověka poskvrňuje, se v evropských dějinách bude vynořovat i potom.

Kromě bohatství poškodilo autoritu církve i žalostné ztroskotání *křížových výprav*, s definitivní platností počátkem 13. století. Křížová tažení, která rozhodujícím způsobem upevnila jednotu středověké Evropy a otevřela „okrajovým“ státům (včetně českého) vstup do evropské politiky, skončila jednak těžkým neúspěchem vojenským, jednak hlubokou mravní krizí. Jak se mohlo stát, že zbožné výpravy, jejichž původním cílem doslova bylo připravit půdu pro nadcházející poslední soud boží nad celým lidstvem v Jeruzalémě,* skončily zabíjením a drancováním v křesťanském Cařihradě? Kde se stala chyba? I Bernard z Clairvaux, jeden z inspirátorů druhé křížové výpravy, který si v této věci roku 1147 dopisoval s pozdějším českým králem Vladislavem, si musel klást tuto otázku. Odpověď, která se brzy začala vynořovat, obrátila pozornost od Svaté země (Palestiny) k přípravě na poslední soud uvnitř, v lidské duši. Lítost nad hříchy světa, pokání a odříkavý život – to je příprava na soud, jaká se líbí Bohu. Ovšem obrat dovnitř, k hodnotám duše, znamenal zároveň odvrácení od „pozemských věcí“, od „všeho stvoření“, jak říká Eckhart.

* Očekávání posledního soudu jako velké kosmické události, kterou skončí tento „věk“, a to velice brzy, ovládá evropský duchovní život od 10. do 12. století a periodicky se objevuje i později, u nás např. v době Karlově a v táborském hnutí. Z dopisu sv. Bernarda (Ep. LVI) plyne, že jeho současník a přítel, zakladatel premonstrátského řádu a magdeburský arcibiskup sv. Norbert († 1134), je přesvědčen, že na misijní činnost mezi pohany mu už zbývá jen pár let. Bernard sám byl v této otázce střízlivější, stejně jako Tomáš Akvinský, a od 14. století se očekávání blízkého kosmického soudu stává hlavně doménou sekt – až po soudobé Svědky Jehovovy. Výpočty konce světa se zabýval ještě i Mikuláš z Kusy, Pico de Mirandola, Cardan, Regiomontanus a mnozí další. Obratem dovnitř, k soudu každé jednotlivé duše ve smrti, přestává ovšem poslední soud být problémem a starostí celého křesťanstva či lidstva a stává se věcí individuální. S tím také souvisí rostoucí význam svědomí a individuální morálky v pozdějších staletích.

V souvislosti s křížovými výpravami se také oživil zájem o řeckou *filozofii*, jak v té době žila na Východě, tj. zejména o novoplatonismus. V této škole s výraznými mystickými prvky, z níž vyšel i hlavní učitel vzdělaného křesťanského Západu Aurelius Augustinus (354–430), našli středověcí mniši novou inspiraci. Protože nejen modlitba, ale i pravé myšlení, myšlení o věčných a ideálních věcech, vede k Bohu. Tak se znovu oživuje dědictví platonizujících křesťanských autorů pozdního starověku, vedle „klasika“ Augustina i Boëthia, tzv. Pseudo-Dionysia a dalších. První vlnu tohoto obnoveného zájmu o filozofii představuje Anselm, pozdější biskup v Canterbury († 1109), myšlenkový zakladatel scholastiky a autor tzv. ontologického důkazu. Anselmovým východiskem bylo přesvědčení, že svět, člověk a lidské myšlení jsou částmi božího stvoření, které do nich vtisklo tentýž společný řád. Myšlení, vycházející ze svých přirozených předpokladů, se tak nikdy nemůže dostat do sporu s absolutně pravdivým zjevením božím, a tedy ani se správnou naukou církve. Tato důležitá myšlenka umožnila rozvíjení křesťanské filozofie ve středověkém smyslu až do doby, kdy ji vrcholný nominalismus zpochybnil a odmítl. Ovšem i základní přesvědčení novověké přírodní vědy o naprosté poznatelnosti přírody cestou geometrického a matematického popisu vychází historicky zase z této myšlenky, jen s tou obměnou, že společným řádem skutečnosti i myšlení je číslo a zákony matematiky.

Profesor pařížské školy Petr Abélard (1079–1142) znovu zavedl pojem teologie, tj. soustavné nauky o Bohu a božských věcech, který jeho současníci považovali za pohanský a zcela odmítali. Ač Abélard sám byl pro svůj racionalismus církví odsouzen (se značným přičiněním Bernarda z Clairvaux), racionální teologické myšlení se v dalších letech rychle rozvíjelo.

Vnější výrazem tohoto obnoveného zájmu o myšlení a vědění byly *univerzity*. První z nich vznikly během 12. století v Itálii (Salerno, Bologna, Padova), ve Francii (Paříž, Montpellier) a v Anglii (Oxford) spojením klášterních, katedrálních, lékařských a právních škol do samosprávných společenství vzdělanců (a středisek vzdělanosti) právě proto, aby žáci mohli slyšet názory různých učitelů. Zejména pařížská univerzita si brzy vydobyla značnou autoritu v celém západním křesťanstvu. Papežové ji velmi podporovali a ve sporných otázkách si vyžadovali její dobrozdání, takže po jistou dobu byla tato

univerzita vlastně nejvyšší naučnou autoritou západní církve. Zpočátku byly univerzity instituce ryze církevní, organizované a provozované podobně jako kláštery, ovšem s tím rozdílem, že žáci stále přicházeli a odcházeli. Císař Fridrich II., který si dobře uvědomoval význam nové instituce, založil 1224 v Neapoli první univerzitu států; ostatní univerzity pak přecházely do pravomoci státu postupně až do novověku. Ideu univerzity velmi podpořil příchod aristotelické filozofie ve 13. století, jednak tím, že pronikavě rozšířil rozsah témat či oborů, které mohou být předmětem vědeckého zkoumání, jednak tím, že dal všem těmto oborům společný myšlenkový základ.

Ve významné škole kláštera sv. Viktora u Paříže, jejíž díla u nás překládal Tomáš ze Štítného, vzniklo zvláštní spojení intelektualistické teologie s *mystikou*, které pak charakterizuje celý pozdní středověk a ovšem i mistra Eckharta. Úvahy o Jednom, o bytí a podstatě, o božských osobách a lidské duši se tu prolínají s básnickými pasážemi, které se snaží postihnout a vyjádřit nevýslovný zážitek blízkosti Boha, jeho lásky a spojení s ním.

S tímto typem duchovního života podivuhodně harmonuje současně vzniklý tzv. gotický sloh vznošených, pravidelných a neobvykle prosvětlených prostorů. Jeden z jeho pravděpodobných původců či inspirátorů, opat Suger z kláštera v St. Denis u Paříže († 1151), o tom napsal i několik teoretických pojednání.

Ve 13. století přicházely ze Španělska překlady arabských komentátorů Aristotelových, Avicenny (Ibn Síná, 980–1034) a Averroa (Ibn Rušd, 1129–1198), a s nimi i vlastní spisy Aristotelovy. S Aristotelem středověké myšlení objevuje témata, z nichž později vzniknou všechny moderní vědy. Zákony správného myšlení a usuzování, jazyk a gramatika, teorie básnických děl i divadla, stavba a funkce živých organismů včetně lidského těla, zákony šíření světla, pohybu nebeských těles a hmotné přírody i přirozené zákony, jimiž se řídí lidská společnost – všechno, co dosavadní novoplatónská tradice ignorovala, se nyní stává předmětem soustavného studia, zkoumání a pozorování.

Střízlivé a věcné myšlení Aristotelovo se nejdříve zdálo být útokem na církev a celé křesťanství. Jenže teologie si už od Abélarda zvykla myslet v protikladech, a tak se během několika desetiletí, pravda, ne bez boje, stal Aristoteles pevnou součástí a v díle Tomáše Akvinské-

ho přímo základem křesťanské teologie na dlouhá staletí. Tomášova filosofie, chápáná jako myšlenková výzbroj a pomůcka teologa, „*ancilla theologiae*“, dostala právem přívěisko „*scholastická*“, tj. školská. Celé nesmírně rozsáhlé Tomášovo dílo totiž není jen výrazem jeho vlastního, osobního myšlení, nýbrž je zaměřeno a určeno k učení jiných. Ačkoli řada velkých filozofů také učila, žádný z nich nepsal svá díla tak důsledně a metodicky jako učebnice. Dnešního čtenáře obvykle zarazí Tomášova úsporná a neosobní řeč, která jen přesně a svědomitě předkládá argumenty jiných, staví je proti sobě a nakonec (zpravidla nějakým kompromisním rozlišením) rozsuzuje. Jako by Tomáš psal pod dojmem Platónovy kritiky psaných textů, které „když se jich na něco otážeš, jen velmi velebně mlčí“ a „ukazují vždy jenom jedno a totéž“ (Faidros 275d): jeho výklad pokaždé začíná vyčerpávajícím přehledem známých stanovisek, dialogem a konfrontací, které vedou nejen k řešení, ale dávají nakonec i odpovědi na námitky.

Německá reformace scholastiku a Aristotela zprvu odmítla a pokusila se bez nich obejít, ale po krátké době se k nim lutherské i anglické školství zase vrátilo – až do začátku 19. století. Třeba jen dodat, že křesťanská scholastika viděla a vykládala Aristotela svérázným způsobem, takže když se v 19. století začal studovat jako antický autor, působil často jako překvapivá novinka.

2. Život

O životě mistra Eckharta víme poměrně málo. Jeho doba a prostředí nepřikládaly životopisným datům velký význam a on sám většinu svého života strávil v klášteře, mimo veřejný a politický ruch. Narodil se kolem roku 1260, nejspíše na hradě Waldenfelsu u Tambachu, ležícím asi 20 km jižně od Gothy v Durynsku, kde byl jeho otec „Eckardus miles de Hochheim“ hradním správcem. Přídomek „z Hochheimu“, který ostatně Eckhart sám jako mnich nikdy neužíval, byl tedy už rodovým šlechtickým jménem, nikoli označením rodiště. Ani o dalším běhu jeho života nevíme nic určitého až do roku 1298 (nebo krátce předtím), kdy se v nadpisu knihy Naučení uvádí jako převor (představený) dominikánského kláštera v Erfurtu. Do erfurtského kláštera, který byl v té době právě vystavěn a jehož krásný gotický kostel se zachoval až dodnes, vstoupil jako novic snad koncem sedmdesátých let, poté studoval nejspíš na některém z německých řádových učilišť (Kolín nad Rýnem nebo Štrasburk) a po vysvěcení na kněze se patrně věnoval hlavnímu poslání svého řádu, tj. kázání.

Řád bratří kazatelů, po svém zakladateli Dominikovi z Guzmánu († 1221) stručně zvaný dominikánský, vznikl roku 1215 v Toulouse v jižní Francii, kde se Dominik jako kazatel a misionář setkal s albigensstvím a s valdenstvím.

Tato lidová hnutí, později podporovaná i šlechtou, vznikla jako reakce na vnějškovou zbožnost církve, její bohatství a úpadek duchovního života. Albigenství navazovalo na starší myšlenky manichejského a katarského (bogomilského) dualismu, který pokládal hmotu, tělo a svět vůbec za dílo ďáblovo, namířené proti Bohu, a vykoupení v Kristu chápal jako vysvobození duše z vězení hmoty a těla. Albigenští proto odmítali nejen majetek a peníze, ale i rodinu, stát

a každou světskou moc. Naopak valdenství je jedním z prvních plodů začínající laické vzdělanosti a nezprostředkované četby Písma. Vzniklo na evangelijním požadavku chudoby, prostoty a upřímné zbožnosti a snažilo se důsledně uplatňovat to, co říká Ježíš svým učedníkům, např. v 5. až 10. kapitole evangelia Matoušova. Obě hnutí se rychle šířila hlavně ve městech, díky vynikajícím a nadšeným kazatelům, kteří strhávali posluchače i svým osobním příkladem, a ovšem i díky radikálnosti svých názorů, jež přitahovaly zejména ty, kdo svou víru brali osobně a vážně. Poměrně brzy se dostala do konfliktu s církví, kterou také čím dál ostřeji kritizovala. Proti nim působící kazatelé instituční církve byli daleko méně přesvědčiví a mnoho nezmožili, takže i církev nakonec souhlasila s použitím násilí, přestože se mu zpočátku snažila vyhnout. Tím se ovšem věci jen vyostřily.

Dominik pochopil, že těmto hnutím může čelit jen stejnými prostředky, tj. nadšením, opravdovou zbožností a osobním příkladem kazatelů. Protože měl úspěch, byl jeho řád brzy potvrzen a roku 1220 schválen i s jeho požadavkem úplné chudoby. Členové starších mnišských řádů nesměli sice také mít žádný osobní majetek, klášter jako celek však žil z výnosu pozemkového majetku. Řeholníci Dominikova řádu měli žít jen z toho, co dostanou a co si vyžebrají (odtud „žebavý řád“), stejně jako valdenští kazatelé.

Roku 1233 byl dominikánský řád pověřen výkonem *inkvizice*, tj. vyhledáváním a vyvracením názorů a postojů, odporujících učení církve. Tato instituce, která se později tak neblaze proslavila, prodělala ve 13. století zajímavý vývoj. Zavedl ji papež Inocenc III. na začátku století jako disciplinární postup proti kněžím a církevním hodnostářům, kteří neplnili správně své povinnosti. Účelem tedy bylo upevnění církevní kázně a nejvyšším trestem při dokázané vině bylo zpočátku jen odvolání z funkce. Z hlediska dějin práva tkví význam inkvizice hlavně v tom, že tu byl ve středověké Evropě poprvé stanoven jednotný soudní postup, který závazně předepisoval důkazní řízení, slyšení svědků a možnost racionální obhajoby. Do té doby bylo vyhledávání bludů v pravomoci místních biskupů a nebylo regulováno žádnými právními předpisy, takže obviněný neměl zpravidla jinou možnost obhajoby než přísahu, případně doplněnou tzv. Božím soudem, zkouškou ohněm, soubojem a podobně. V průběhu 13. století se postupy i prostředky inkvizice stále zostřo-

valy, zvláště když se prosadila myšlenka, že bludné učení je urážkou majestátu Božího (*crimen laesae majestatis*), a tedy skutečným zločinem.

Tato „bludná učení“, jako bylo právě albigenství a valdenství, ovšem většinou přímo či nepřímo kritizovala i celé uspořádání středověké společnosti a státu, který se o církev opíral, a tak ohrožovala jeho stabilitu. Stát či panovník měl tedy o činnost inkvizice stále větší vlastní zájem a inkvizice se stále víc kompromitovala tím, že spolupracovala se „světskou mocí“ a zastávce odchylných názorů postihovala tresty, mučením a smrtí. V některých zemích (ve Španělsku 1480, ve Francii 1535 atd.) přešla pak inkvizice úplně do rukou státu a stala se nástrojem počínajícího absolutismu.

Kazatelský řád se rychle rozšířil po celé Evropě, takže např. první kláštery v Čechách (na Poříčí v Praze, v Olomouci a ve Znojmě) byly patrně založeny už před r. 1230, a to mnichy, kteří přišli z polského Krakova. Na rozdíl od starších mnišských řádů, které si své kláštery budovaly o samotě a předpisovaly svým členům vedle modlitby, bohoslužeb a studia hlavně tělesnou práci na poli a v zahradě, bylo posláním dominikánů působit ve městech mezi lidmi jako kazatelé, učitelé a zpovědníci. Základní myšlenka západního mnišství, vycházející z Ježíšova výroku o „soli země“ (Mt 5,13), která v askezi a duchovní dokonalosti neviděla především prostředek k dosažení osobní spásy, nýbrž jakousi zástupnou službu celé církvi a křesťanské společnosti, tak dostala určitější podobu: mniši nového řádu neměli za všechny křesťany jen bdít, modlit se a postit, nýbrž měli se také přímo věnovat jejich vzdělávání a náboženské výchově. Mniši už nebyli kolonizátory neobydlených, pustých končin, ale stali se běžnou součástí městského života. Kláštery, budované většinou na okraji měst, bývaly vestavěny do městského opevnění. Jejich stavitelé byli většinou zase členové řádu; ti jako stavební „huť“ přecházeli z jedné stavby na druhou. Proto také mívají klášterní stavby a kostely určitého řádu vždy zcela charakteristický vzhled. Vznosné gotické kostely s vysokými okny a spíše strohým vnitřním zařízením dobře vyjadřují novou představu duchovního života, „oproštěného a odděleného od všeho stvoření“ – nikoli ovšem zdí, ale vnitřní disciplínou a askézí, jak o tom neustále mluví Eckhart.

Řeholí, tj. jakousi „ústavou“ dominikánského řádu se stala tzv. ře-

hole sv. Augustina; ta sice není jeho dílem, dobře však vyjadřuje augustinovskou tradici, mimo jiné tím, že klade větší důraz na svobodu, individualitu a osobní vnitřní život každého člena řádové komunity. Rozjímání a modlitba se tak dostávají do těsnějšího spojení se studiem, navíc augustinovská orientace přímo ovlivněná Platónem podporuje i prvky mystické zbožnosti. Staré platónské podobenství o lidech v jeskyni, kteří se musí nejdříve obrátit od neskutečných stínů na stěně k pravé skutečnosti, kterou tělesné oči nevidí, je totiž v kořenech každé pravé mystiky. Proto v bohatých krajích, kde v té době žila lidová mystická hnutí (Flandry, Porýní aj.), na ně navázali právě dominikáni, jak ještě uvidíme.

Vznik i charakter kazatelského řádu se v mnohém podobá řádu menších bratří sv. Františka z Assisi (1181–1226), zejména důrazem na službu ve městech a (aspoň zpočátku) na naprostou chudobu. Dominikáni však od začátku kladli větší důraz na vzdělání, studium a intelektuální činnost. V době, kdy řád vznikl, vrcholila ve Španělsku tzv. reconquista, mnohaleté znovudobývání Pyrenejského poloostrova křesťany. V polovině 12. století tam proniklo z Afriky vojensko-náboženské hnutí islámských fundamentalistů almohadů, kteří se pokusili dobýt křesťanskou Kastilii. Král Alfons VIII. s podporou papeže na to odpověděl široce založenou vojenskou kampaní, která během několika desetiletí dobyla téměř celé Španělsko (bitva u Las Navas de Tolosa 1212, dobytí Córdoby 1236 a Sevilly 1248). Muslimové v dobytých oblastech se octli v obdobných podmínkách jako předtím křesťané, tj. museli platit zvláštní daň, ale jinak pronásledováni nebyli. Křesťanské misie, jejichž ohniskem byly nově založené univerzity (Salamanca 1230) a na nichž se silně podílel nově vzniklý řád, vedly k přímému styku s arabskou vzdělaností, v mnoha ohledech vyšší, než byla tehdy evropská. Řada učených mnichů se naučila arabsky a překládala i zprostředkovala arabské i židovské filozofy a vědce, orientované hlavně aristotelsky. Tak se stal dominikánský řád hlavním šířitelem a propagátorem aristotelismu v Evropě. Pro účely španělské reconquisty vzniklo i první velké dílo Tomáše Akvinského, *Summa contra gentiles*.

Na rozdíl od tzv. „světských“ kněží, kterým stačilo naučit se zpívat a číst, museli všichni řádoví kněží absolvovat poměrně dlouhé a náročné studium, často i na některé z univerzit. Ale i vlastní řádová uči-

lišť měla vysokou úroveň: na řádové škole v Kolíně nad Rýnem působili krátce před Eckhartem oba tvůrci vrcholné dominikánské scholastiky, sv. Tomáš Akvinský a sv. Albert Veliký, u něhož možná studoval i Eckhart. Také při pařížské univerzitě vznikla brzy vlastní dominikánská kolej, později po několik let působiště Eckhartovo. Předpokladem ke studiu byla znalost psaní a latinského jazyka, což ještě v této době znamenalo skoro totéž: jinak než latinsky psali pouze laičtí vzdělanci, kterých přibývalo jen velice pomalu. Studium zahrnovalo logiku, filozofii (tzv. studium naturale) a Písmo (biblicum), na něž pro nadanější adepty navazovalo tzv. studium generale univerzitního charakteru. Toto „obecné“ studium mělo sice pro obě hlavní fakulty, teologickou a svobodných umění, předepsán hrubý obsah, bylo však založeno daleko víc než dnes na každodenním osobním styku žáků s profesorem (mistrem).

Profesor, u něhož studovalo zpravidla kolem deseti studentů, s nimi bydlel v téže koleji a měl je nejen učit a vzdělávat, ale také všeobecně vést. Že byl knězem a neměl vlastní rodinu, rozumělo se samo sebou. Mistr na základě vlastního uvážení a hodnocení navrhoval studenty k udělení univerzitních titulů a hodností – a za své svěřence před univerzitou plně odpovídal a osobně ručil. Musel také dbát na dodržování poměrně tuhé kázně.

Základem teologického studia byl výklad klasické učebnice Petra Lombardského (1095–1160) *Liber sententiarum* představující souhrn teologicko-filozofických vědomostí, výklad Písma a stále častěji i antických filozofů, často v podání arabských komentátorů a španělského rabína Moše Maimonida (1135–1204). S těmito autory se u Eckharta mnohokrát setkáme, s dojemně prostým označením „jeden mistr“ nebo „jeden pohanský mistr“.

Kromě běžných každodenních přednášek či spíše seminářů byly důležitou součástí univerzitního života velké přednášky a disputace (hádky), kterých se museli účastnit všichni studenti a bakaláři (tj. asistenti).

V takovém prostředí si tedy můžeme představit mladého Eckharta někdy mezi roky 1275 a 1285 jako studenta. Po ukončení studia a vysvěcení na kněze se zřejmě vrátil do Erfurtu, kde v nadpisu nejstaršího zachovaného spisu, knihy *Naučení*, vystupuje jako představený, pověřený výchovou noviců („dětí“). Obsah této knihy, převáž-

ně praktického náboženského a asketického rázu,* dobře ukazuje, co bylo jádrem přípravy mladých mnichů, soustavně vedených v přísné kázni a jisté strohosti, na níž ovšem v Eckhartově laskavém podání není nic kasárenského.

Kolem roku 1270 došlo v uspořádání dominikánského řádu k drobné, ale významné změně; vzdělaným mužským členům bylo uloženo, aby pravidelně kázali v kláštorech ženské větve svého řádu (tzv. druhého řádu), až dotud i správně zcela oddělených. Ženské dominikánské kláštery, v Německu velice početné, měly dosti odlišný charakter: řeholnice z kláštera běžně nevycházely, žily na jednom místě a věnovaly se modlitbě a rozjímání.

Jak jsme už řekli, pojetí mnišství ve starší církvi vycházelo z realistického přesvědčení, že ne všichni křesťané mohou žít podle vysokých nároků evangelia. Církev proto rozlišovala dva „stavy“: těch, kteří se o dokonalost snaží, a těch, kteří už jí (aspoň vnější životní formou) jaksi dosáhli. Postupně se „stav dosažené dokonalosti“ ztotožnil s řeholním životem v klášteře. Řeholníci tak byli (nebo měli být) „solí země“ a „kvasem“ (Mt 5,13 a 13,33), který zástupně za všechny žije podle evangelia do všech důsledků, v duchu tzv. evangelijních rad, tj. v chudobě, poslušnosti a bez rodiny v tzv. celibátu.**

* Význam slova „askeze“ se v průběhu věků velice posunul. V dnešním chápání je asketa hubený zasmušilý člověk, který nejí a nepije. Řecké *askésis* znamená cvičení v nějaké dovednosti, ve speciálním významu životní režim zápasníků a závodníků. Obraz křesťana jako zápasníka se vyskytuje už u sv. Pavla, slovo *askésis* např. v Martyriu Polykarpově z 2. století. Znamená zde život podřízený a soustředěný k určitému cíli, opak pohodlnosti i roztěkanosti. V celé starokřesťanské literatuře, zejména východní, se potřeba takového cílevědomého životního cvičení velice zdůrazňuje. Askeze je tak druhou stránkou specificky křesťanského důrazu na lidskou osobnost: právě asketismus může taková pevná a vyrovnaná osobnost vzniknout. Typickými prostředky jsou samota, mlčení, poslušnost a ovšem redukování „osobních potřeb“ na holé minimum; cílem je vždy vnitřně svobodný člověk, svobodný do té míry, že se nepotřebuje navenek odlišovat od jiných.

** Odmítání rodiny, plození dětí a sexuality má velice dlouhou historii a vyrůstá ze tří odlišných kořenů. Je to jednak odvěký dualismus, který všechno „tělesné“ pokládá za břemeno, okovy nebo dokonce poskvnění. „Tělo je hrob“, z něhož se duše musí vysvobodit, kdežto plození dětí je naopak do tohoto „hrobu“ odsuzuje; tak uvažoval např. sv. Augustin. Druhým kořenem je představa

Toto rozlišení dvojího stavu převzaly i starší středověké sekty, kathaři, albigenští a valdenští. Ostatní křesťané, „lid“, mají zachovávat závazná přikázání včetně Desatera, z praktických důvodů však potřebují majetek, musí žít v rodinách a nemohou se věnovat jen duchovnímu životu.

Jak se městská společnost ve vrcholném středověku postupně individualizovala, oslabovalo se i „kolektivní“ chápání církve, ve střední Evropě dokonce ještě navazující na vědomí starší kmenové pospolitosti. Nositeli této individualizace byli v našich zemích hlavně kolonisté, kteří v novém prostředí žádnou „přirozenou“ pospolitost nenašli. Proto horlivým městským křesťanům pojetí „zástupné dokonalosti“ mnoho neříkalo a stále častěji toužili žít „dokonale“ sami, ne však v rámci pevně stanovených forem staršího klášterního mnišství.

Z této potřeby vzniklo nejen valdenské a albigenské hnutí a žebravé řády, ale i další životní formy na pomezí občanského a řeholního života, někdy také na pomezí církevní pravověrnosti. Nejvýznamnější z nich jsou třetí řády františkánské a dominikánské a tzv. beghinské hnutí. Třetí řád bylo sdružení zbožných věřících, kteří se účastnili klášterních bohoslužeb a společných modliteb a i jinak se podíleli na činnosti svého řádu, žili však v rodinách mimo klášter. Členy třetích řádů byla i řada významných osobností.

Beghinské hnutí, nazvané patrně podle svého zakladatele, lutyšského kněze Lamberta le Beghe († kolem 1190), vzniklo ve Flandrech, dnešní Belgii, a brzy se rozšířilo po německých, francouzských a italských městech, kolem roku 1270 je už doloženo i v Praze a v Olomouci. Jeho členové, česky beghardi a bekyně, žili v městských domech jako mužská nebo ženská společenství, živil se řemesly, hlavně tkalcovstvím a krajkářstvím, a věnovali se společné modlitbě, rozjí-

nesmrtelnosti vyvolených: rození a smrt patří k sobě, a kdyby se odstranilo jedno, zmizí i druhé. Tato zvláštní představa se vyskytuje i u některých moderních sekt. A konečně středověké rozšíření povinného celibátu v západní církvi z mnichů a biskupů (jako na Východě) na všechny kněze sledovalo patrně ještě jeden zvláštní cíl. Všechny archaické zemědělské kultury ukládají manželství jako striktní povinnost alespoň pro nejstaršího syna, aby nevymřel rod, a některé celibát trestaly smrtí (např. indický tzv. Manuův zákoník). Celibát křesťanských kněží je tak stavěl proti tomuto „pohanskému“ obyčeji a vyděloval je ze struktury rodových společností.

mání a péči o chudé a nemocné. Při intenzitě jejich společného náboženského a mystického života je přirozené, že se toto hnutí často ocitalo na pokraji sektářství (odtud pozdější české „pikhart“, tj. beghard, jako označení sektáře). Církevní vrchnost hnutí sledovala s jistotou nedůvěrou a snažila se je nějak začlenit do svých struktur nebo aspoň podřídit vlivu řeholních kazatelů, zejména dominikánských. Kazatelé se tak ovšem zase dostali do častého styku s prostředím lidové mystiky a byli jím zřejmě silně ovlivněni.

Jako bekyně začínala i jedna z velkých postav německé mystiky, sv. Mechtilda Magdeburská († 1281), která roku 1247 vstoupila do cisterciáckého kláštera v Helftě u Halle. Zde z příkazu svého dominikánského zpovědníka napsala nejstarší zachovaný německý náboženský spis, mystický traktát Tekoucí světlo božství.

Je velice pravděpodobné, že mnoho Eckhartových mystických myšlenek pochází právě z prostředí porýnských ženských klášterů a beghinského hnutí. A z povinnosti kázat nábožensky vzdělaným řeholnicím, které většinou neuměly latinsky, vznikla jistě nejvlivnější část Eckhartova díla, německá kázání, písemně zachovaná díky plíci a schopnostem jeho posluchačů.*

V létech 1300 až 1302 vykládal Eckhart na řádové koleji pařížské univerzity Lombardovy Sentence, psal svůj komentář k nim a vystoupil i v několika disputacích, z nichž tři se ve stručném zápisu zachovaly. Roku 1302 byl prohlášen mistrem a dosáhl tak vrcholného uni-

* V téže souvislosti patrně vznikla i jedna z mála zachovaných literárních památek této doby u nás, tzv. Pasionál abatyše Kunhuty. Je to soubor šesti kratších latinských mystických textů, většinou sepsaných dominikánským mnichem Koldou v letech 1311–1313 pro abatyši a řeholnice kláštera sv. Jirí na Pražském hradě. Koldovy texty, rozjímání o utrpení Páně a alegorické příběhy, vznikly sice krátce poté, co v české dominikánské provincii působil Eckhart (dokonce jako Koldův představený), nenesou však žádné stopy jeho vlivu. Je to „obrazná“ mystika podle starší tradice, která se chápe různých podrobností kolem ukřižování (např. hřeby, kladivo, žebřík, atd.) a opírá se i o dvorskou (rytířskou) poezii (alegorický příběh o uvězněné princezně-církvi). To přesně odpovídá i rozdílu příslušných institucí: na rozdíl od městských klášterů dominikánek, jimž kázal Eckhart, bylo Koldovo publikum výrazně aristokratické. Do hradního kláštera benediktinek se uchýlovaly hlavně vdovy z nejvyšších rodin, a snad proto mohl Kolda psát latinsky. Několik českých a „světských“ vpisků ve svatojirských rukopisech ovšem naznačuje, že latina tu nebyla domácím jazykem.

verzitního gradu, který ho opravňoval, aby samostatně přednášel a vedl studenty, a vyjímá ho z podřízenosti místním církevním představeným.

Po uplynutí dvouletého úvazku byl roku 1303 jmenován provinciálem (tj. zemským představeným) nově zřízené saské řádové provincie, která tehdy ovšem zahrnovala celé severní a východní Německo až daleko do Pobaltí a měla přes 50 mužských a snad 70 ženských klášterů. Roku 1307 se stal generálním vikářem provincie české s více než 20 mužskými a asi 7 ženskými kláštery. Jednou z hlavních povinností zemských představených byly tzv. vizitace, tj. osobní návštěvy jednotlivých klášterů. Vzhledem k tomu, že žebraví mniši nesměli jezdit na koni, můžeme si pro následujících deset let představovat Eckharta na dlouhých pěších cestách po celé střední Evropě, tehdy ještě plné hlubokých lesů, řídce osídlené a rozhodně nebezpečné. Dva úryvky z životopisu H. Seuse, které jsme zařadili do našeho výboru, dávají přibližnou představu o cestování potulných mnichů počátkem 14. století, a to v kraji nepoměrně „civilizovanějším“, než byly tehdejší Čechy.

Roku 1311 byl Eckhart zvolen generálním představeným řádu pro celé Německo, nebyl však v této funkci potvrzen, nýbrž podruhé vyslán na pařížskou univerzitu přednášet nejspíše tzv. *biblicum*, výklady jednotlivých knih bible. To bylo mimořádné vyznamenání, jakého se před ním dostalo jen Tomáši Akvinskému. Také z tohoto pařížského pobytu se zachovaly stručné obsahy dvou disputací či otázek (kvestií). Po dvou letech se Eckhart vrátil do Štrasburku jako vikář (zástupce) generálního představeného a byl pověřen duchovním vedením ženských klášterů řádu, nejspíš až do roku 1323, kdy byl povolán přednášet na řádové studium v Kolíně. V tomto období je třeba hledat kořeny jeho pozdějšího procesu: spory o pravověrnost beghinského hnutí a rostoucí napětí mezi světským kněžstvem a žebravými řády.

Pod vlivem silné mystické zkušenosti setkání a spojení s Bohem docházeli někteří členové beghardských společenství k přesvědčení, že toto spojení není jen mimořádným a okamžitým darem, nýbrž trvalým stavem dokonale zbožného křesťana. V tomto stavu je člověk, který se plně zřekl světa, skutečně totožný s Bohem, a není tedy vázán žádnými povinnostmi ani předpisy, nepotřebuje žádné „vnější

skutky“ ani pomoc atd. Za takové víceméně panteistické názory byla kolem roku 1305 odsouzena např. kniha belgické vizionářky Markéty Poretové „Zrcadlo prostých duší“, která měla patrně vliv i na Eckharta. Když se Markéta svých názorů nevzdala a šířila je dál dokonce jako Boží zjevení, byla roku 1310 v Paříži odsouzena a upálena. Řada podobných vět byla odsouzena na koncilu ve Vienne (viz níže) a někteří místní biskupové začali odsuzovat a pronásledovat beghinské hnutí vůbec.

Druhým kořenem procesu byl vleklý spor mezi „světským“ či diecézním kněžstvem, podřízeným místnímu biskupovi, a žebravými řády, které podléhaly přímo papeži. Předmětem sporu bylo nevyjasněné rozdělení kompetencí, zejména v duchovní správě, kde místní kněží viděli v řeholnících často nekalou konkurenci, a ovšem i časté výpady řeholních kazatelů proti bohatství a pohodlnému životu světského kněžstva. Roku 1315 utvořilo štrasburské diecézní duchovenstvo dokonce jakýsi obranný spolek proti žebravým řádům a snažilo se omezovat jejich vliv všemi prostředky. Na základě stížností místních biskupů pověřil papež roku 1325 dva vážené dominikánské mnichy mimořádnou vizitací všech dominikánských klášterů v Německu. Vizitátoři vyšetřovali zejména kázeňské přestupky a řada řeholníků byla potrestána sesazením z úřadu, přeložením i vyloučením z řádu. Nevíme, jaká úloha připadla při této vizitaci Eckhartovi, ale oba svědkové a možná i iniciátoři jeho kolínského procesu, dominikáni Heinrich de Summo a Wilhelm z Niedecke, byli mezi potrestanými.

Roku 1326 byl skoro sedmdesátiletý Eckhart u kolínského arcibiskupa obžalován, že učí a káže bludné nauky. Obžalovací spisy, připravené zmíněnými dvěma „bratry“, uváděly 108 vět, které se jim zdály být buď nesprávné, nebo aspoň nejasné a pobuřující. Z nich 75 je vyňato z Eckhartových německých kázání, 12 z latinského komentáře ke knize Genesis a zbývající z různých dalších spisů, zejména z Knihy božské útěchy.

Tehdejší arcibiskup, to jest také feudální pán města i okolí, Heinrich z Virneburgu, krutě stíhal kacíře, zejména „bratry svobodného ducha“ a stoupence dalších mystických a panteistických hnutí. Hned na počátku svého působení jich dal několik upálit nebo utopit a mnoho dalších vyslýchal. Většinu vět obžalovacího spisu lze uvést do souvislosti s těmito duchovními proudy, a tak také biskupská

komise žalobu chápala. Iniciátorem zřejmě nebyl arcibiskup, nýbrž členové řádu, čemuž nasvědčují i zmínky o „závistivcích a pomlouvačích“ v Eckhartově obhajobě. Jakmile se ovšem žaloba v tak vážné věci vyskytla, musel ji biskup důkladně vyšetřit. Z toho, že v průběhu vyšetřování mohl Eckhart dále působit a kázat, se zdá, že přitom biskup postupoval s jistými ohledy.

Eckhart byl přesvědčen, že jako příslušník řádu a mistr pařížské univerzity do arcibiskupovy pravomoci nespadá, a odvolal se k papeži a k univerzitě. V protokolech kolínského procesu se však zachovaly jeho odpovědi na žalovací spis (tzv. Obhajoba, Rechtfertigungsschrift). Odpovědnost za věty z německých kázání zde Eckhart opatrně odmítl, protože je zapisovali posluchači, ale ke všem větám ze svých spisů se hlásí a hájí jejich správnost – většinou stroze říká, že je to pravda a kdo ji popírá, jen odhaluje svoji nevědomost.

„Kdyby však přesto v těchto nebo jiných mých slovech a spisech snad bylo něco nesprávného – což nenahlížím – jsem vždy hotov podrobit se lepšímu názoru. „Malí duchové nezvládají veliké věci a často už při prvním náporu podlehnou, když se odvážíli něčeho, co přesahuje jejich síly,“ jak píše Jeroným Eliodorovi. Neboť mýlit se jistě mohu, kacířem však být nemohu: to první je totiž věcí rozumu, ale to druhé věci vůle.“ (Předmluva k obhajobě)

Své stanovisko Eckhart ještě jednou zdůraznil ve slavnostním prohlášení, veřejně čteném 13. února 1327 v kolínském dominikánském kostele. V tomto velice vážném textu se Eckhart dovolává Boha za svědka, že nikdy nic nesprávného ani škodlivého neučil. „Pokud by se však v mé věrouce a morálce mělo něco takového nalézt, odvolávám to zde veřejně a výslovně před vámi všemi a každým zvlášť ...jako bych to nikdy byl neřekl ani nekázal.“ Pak Eckhart uvádí několik příkladů, kde se domnívá být nesprávně pochopen, a uvádí je na pravou míru. Tak například tvrdí, že nikdy neučil, že by v lidské duši bylo něco nestvořeného a nestvořitelného; texty, které se nám dochovaly, však takové výroky na mnoha místech obsahují. Zůstává otázkou, zda jsou tyto texty spolehlivě zapsány, anebo zda si Eckhart v této chvíli přece jen neuvědomil, že některé jeho formulace byly až příliš odvážné.

Brzy nato se Eckhart odebral k papežskému dvoru v Avignonu, aby se tam osobně hájil. To byl postup tehdy obvyklý a současně s Eckhartem se tam z různých nařčení hájila řada významných osob-

ností. Tak například pražský biskup Jan z Dražic strávil v Avignonu jedenáct let (1318–1329) a vrátil se do Prahy zproštěn obvinění jako stařec více než osmdesátiletý. Od jiného významného současníka, velkého anglického teologa a filozofa Williama Ockhama (1285–1347), máme zachováno zajímavé svědectví, jak si vynikající myslitelé františkánské a dominikánské školy dokázali naprosto nerozumět. Ockham, kterého vyšetřoval týž soudce kardinál Fournier jako Eckharta, uvádí pět Eckhartových výroků, které se mu zdály být obzvláště nesmyslné, a píše: „Tyto a podobné zcela absurdní věci tvrdil jakýsi dominikánský mistr teologie, Němec Eckhart (Aycardus), a byl kvůli nim obžalován nejdřív u kolínského arcibiskupa. ...Později přišel do Avignonu a před soudcem nepopřel, že takové věci učil a kázal. Nebyl však za to odsouzen, a dokonce ani tyto a další věty nebyly odsouzeny hned, nýbrž předloženy kardinálům k posouzení, zda se mají počítat mezi bludné. Také několik profesorů teologie bylo pověřeno, aby to společně zkoumali.“ Je dokonce pravděpodobné, že se Fournier ptal i Ockhama na jeho názor. Ockham potom velice ironicky komentuje papežský výnos, který právě teologům zakázal zaujímat veřejné stanoviska ke sporným otázkám, předloženým k rozhodnutí papežskému stolci. „Z tohoto výnosu vyplývá řada absurdních důsledků, některé jsou po nedávných událostech už zřejmé. Tak protože o některých Eckhartových větách není dosud rozhodnuto, nesmí žádný sebeučenější františkán tvrdit, že svět netrvá od věčnosti, ale ani, že od věčnosti trvá; ...a že celé Boží stvoření je jedno holé nic.“

Dobrozdání pověřených teologů, které se také dochovalo, svědčí o hlubším pochopení Eckhartových stanovisek a poskytuje mu také dost místa, aby smysl svých paradoxních tvrzení vyložil a vysvětlil. Dochází však nakonec přece k závěru, že vybraných 28 Eckhartových vět (které jsou, pokud můžeme soudit, citovány zcela přesně) je mylných nebo aspoň podezřelých a obšírně toto stanovisko zdůvodňuje. V průběhu dalšího roku Eckhart patrně zemřel, nevíme vůbec, kde a kdy, ale papežská bula „In agro dominico“ z 27. března 1329 už o něm mluví jako o zesnulém. Výnos prvních 15 vět odsuzuje jako bludné, dalších 11 označuje jako „podivné, nepředložené a podezřelé“. Poslední dvě odsouzené věty se asi při procesu nepodařilo spolehlivě doložit, ač se v zachovaných textech vyskytují.

Jaký byl tedy konečný výsledek Eckhartova procesu? Podrobný historický a právní rozbor W. Trusena nedávno prokázal, že bezprostředním podnětem žaloby byla patrně závist a možná i msta Eckhartových spolubratří. V dalším průběhu procesu šlo hlavně o to, zabránit dalšímu šíření těchto ne zcela jasných tvrzení, která zejména posluchače kázání snadno zaváděla jinam, než církev chtěla a než chtěl patrně i sám Eckhart. Přesně tak je to vyjádřeno v jeho odvolání, jak je bula cituje, a nemáme důvod si myslet, že se jednalo jen o formalitu nebo obranný manévr. Odsouzení se vztahovalo právě na uvedených 28 vět v doslovném znění (*verba prout sonant*) bez ohledu na to, jak je Eckhart sám chápal či vykládal, rozhodně se však netýkalo Eckhartova osobního postoje a víry. Není tedy pravda, že by byl odsouzen jako kacíř, i když v jisté fázi procesu v Kolíně nad Rýnem k tomu patrně mnoho nechybělo.

3. Dílo

Eckhartovo zachované dílo tvoří řada odborných teologicko-filozofických spisů, napsaných latinsky pro vzdělané univerzitní publikum, tři kratší spisy (traktáty) v němčině, hodně přes sto kázání německých a několik desítek latinských. Text řady kázání je porušen až do nesrozumitelnosti, z některých se zachovaly pouhé zlomky a u některých dalších je Eckhartovo autorství víceméně sporné.

Jednotlivé části tohoto díla měly velice pestré osudy. Část německých spisů, určených širšímu okruhu čtenářů, byla církevně zakázána už roku 1329 a pak znovu výnosem papeže Řehoře XI. a císaře Karla IV. z roku 1364, nicméně německé spisy se zachovaly ve více než 200 různě spolehlivých rukopisech ze 14. a 15. století. Zejména německá kázání se zřejmě opisovala velice často a později i vycházela tiskem. Z toho, kde se rukopisy zachovaly, lze soudit, že zákaz se bral vážně pouze v kolínské arcidiecézi.

Protože kázání byla vesměs zapsána i tradována anonymně, mohlo se stát, že jedním z nejlepších pramenů je tištěné vydání z roku 1521, obsahující asi 100 Eckhartových kázání, která vydavatelé omylem připsali jeho následovníku Johannu Taulerovi (tzv. Baseler Taulerdruck). Tyto německé spisy měly také v dalších staletích největší vliv, upoutaly pozornost německých vzdělavců koncem 18. století a založily Eckhartovu slávu a jistou „konjunkturu“ v 19. a 20. století.

Naproti tomu latinské spisy, kterým autor sám přikládal zřejmě větší význam, upadly do zapomenutí poměrně brzy po napsání a pokud se vůbec zachovaly, máme je většinou v jediném rukopise, objeveném až v průběhu posledního století. Přitom pro správné pochopení Eckhartových myšlenek mají právě tyto latinské spisy zásadní význam. V přesné a ustálené terminologii latinské scholastiky lze

totiž přesně rozlišit, kde se Eckhartovy myšlenky skutečně liší od názorů jeho předchůdců a učitelů a kde „novátorský efekt“ jeho projevů pramení spíše z jeho průkopnického překladu této terminologie do lidového jazyka, ze snahy vyložit tyto názory širšímu okruhu posluchačů. Ostatně ještě ve věroučných sporech na začátku reformace se různé strany nakonec také dohodly, že budou svá stanoviska formulovat latinsky, aby všichni přesně chápali, v čem se vlastně liší.

Z hlediska dnešního čtenáře, kterému většinou nejde o rozsuzování dogmatických sporů, jsou ovšem zachované latinské spisy, zejména komentáře k biblickým knihám, poměrně nepřístupné. Proto jsme do našeho výboru zařadili jen několik ukázek a dali více místa živějším spisům německým.

Patrně nejstarším zachovaným Eckhartovým dílem je kniha Naučení (*Reden der Unterweisung*), soubor krátkých příležitostných promluv a poučení o různých otázkách náboženského a řeholního života. Vznikly patrně záznamem skutečných rozhovorů u stolu, nejspíše po večeři, kdy mívali mniši tzv. rekreaci, chvíli jakéhosi společného „osobního volna“. Zda je do konečné podoby celkem soustavného traktátu redigoval Eckhart sám, nelze rozhodnout. Klidný a zdrženlivý charakter této spíše asketické knížky odpovídá základní životní nauce, v níž se mladí mniši učili řadu let žít, než se jim mohly případně otevřít smělejší a neobyčejnější výhledy. Obsah knížky je celkem tradiční, ale způsob a vyjádření této látky už plně ukazuje osobitost Eckhartovu.

V téže době patrně vznikl latinský výklad modlitby Páně (*Super oratione dominica*), sestavený hlavně z patristických citátů, který se silně opírá o příslušnou pasáž známého výkladu evangelií „*Catena aurea*“ od Tomáše Akvinského.

Z let jeho prvního pařížského pobytu 1300 až 1302 pochází nedávno objevený komentář ke knize *Sentencií Petra Lombarda*, významný doklad Eckhartovy scholastické vzdělanosti. Výklad *Sentencií*, „povinný cvik“ každého začínajícího univerzitního učitele, poskytoval příležitost přesně a úsporně vyjádřit svůj názor k celému souhrnu teologické nauky včetně řady sporných otázek, kde se stanovisko Lombardovo všeobecně nepřijímalo. První díl *Sentencií* pojednává o Bohu a Trojici, druhý o Stvořiteli a stvoření, třetí o vtělení Krista a čtvrtý o svátostech. Brilantní Eckhartův komentář jde přesně ve stopách Tomáše

Akvinského, obsahuje však i Eckhartovy vlastní metafyzické novinky a impozantní množství citátů z celé tehdejší vědecké literatury.

Z téže doby jsou i stručné záznamy tří veřejných přednášek, které se Eckharta přímo týkají: dvě z nich jsou Eckhartovy, třetí je výslovná polemika s ním. Veřejné přednášky na předem ohlášená témata byly místem, kde univerzitní mistři vyslovovali svůj názor právě ke sporným otázkám, polemizovali s jinými, případně poprvé prezentovali názory zcela nové. Proto se jim říkalo „Otázky“ (Questiones) a bývaly předmětem zájmu širších odborných kruhů. Mnozí církevní hodnostáři a teologové, kteří nebyli na univerzitě přítomni, si najímali nadané studenty, aby pro ně pořizovali stručné záznamy všech veřejných přednášek v průběhu roku; tak si mohli udělat přehled o všem, co se v té době v oblasti teologie na univerzitě dělo. Právě z takového přehledu pocházejí i naše tři „pařížské otázky“. První jedná o tom, jakým způsobem poznávají andělé (tj. čistě duchovní, netělesné bytosti), druhá o vztahu mezi bytím a poznáním v Bohu. Je zde zřetelně rozvinuta jedna z hlavních Eckhartových myšlenek: rozum a poznávání (intellectus) je základem, nikoli důsledkem Božího bytí. To je také, pokud víme, jediný bod, kde se Eckhart výslovně a vědomě odchyluje od názorů Tomášových. Třetí záznam je polemika Španěla Gonzalva s Eckhartem na klasické téma vleklého sporu mezi františkánskou a dominikánskou školou o tom, zda je přednější a vznešenější rozum a moudrost (jak soudí dominikáni i Eckhart), nebo vůle a láska, jak se domnívají františkáni a Gonzalvus. Spor, který nikdy nebyl a ani nemohl být rozhodnut, pokračuje pak dál do novověké filozofie jako spor racionalismu s voluntarismem, filozofií praxe atd.

Z doby po roce 1308, tj. z doby Eckhartova působení v Čechách, pochází patrně Kniha božské útěchy (Buch der göttlichen Tröstung) i rozšířené kázání či traktát O vznešeném člověku (Vom edlen Menschen), věnovaný uherské královně-vdově Anežce. Tato pozoruhodná žena, těžce zkrušená násilnou smrtí svého muže i otce, žila pak téměř 50 let velice chudě jako řeholnice a dosáhla řady velkých politických úspěchů tím, že smířovala různé válčící strany. Eckhartovo „potěšování“, na první pohled vlastně víc stoické než křesťanské, dobře ukazuje, jaká propast dělí skutečného Eckharta od většiny jeho moderních obdivovatelů. Eckhartův „duchovní“ nebo „dobrý“ člověk je totiž sám k sobě nesmírně tvrdý, a je-li něčím zarmoucen,