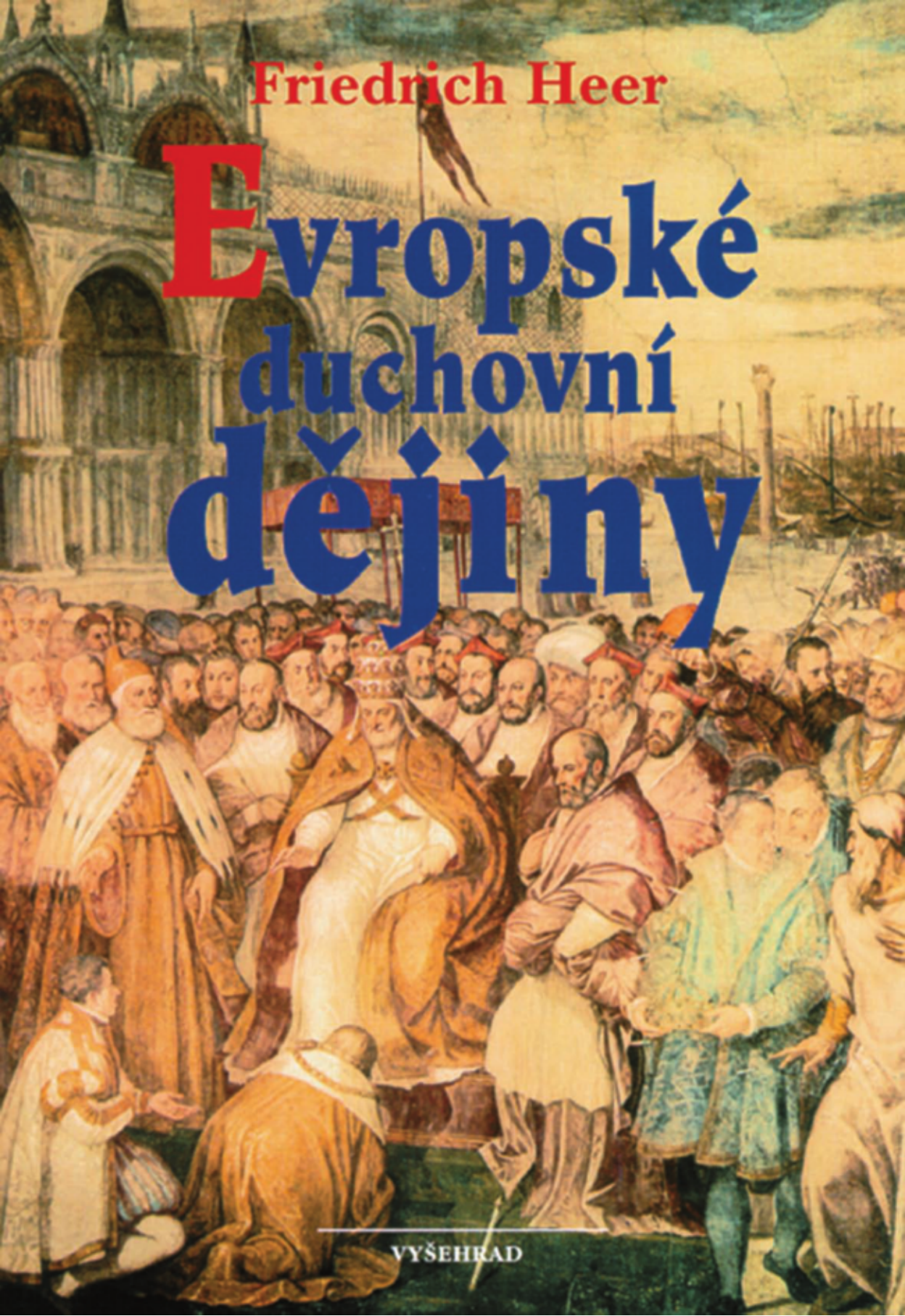




Friedrich Heer

Evropské duchovní dějiny

VYŠEHRAĐ

Evropské duchovní dějiny





Evropské duchovní dějiny

Friedrich Heer

VYŠEHRAĐ

2014

Kniha vychází
v roce 80. výročí založení
nakladatelství Vyšehrad
|1934–2014|

Z německého originálu Europäische Geistesgeschichte,
vydaného nakladatelstvím W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart v roce 1965,
přeložil Martin Žemla
Obálka a grafická úprava Anna Cuhrová
Odpovědný redaktor Břetislav Daněk (†) a Martin Žemla
E-knihu vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2014 jako svou 1302. publikaci
Vydání v elektronickém formátu první
(podle druhého, opraveného vydání v tištěné podobě)
Doporučená cena E-knihy 480 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

Europäische Geistesgeschichte © Friedrich Heer, 1953
Translation © Martin Žemla, 2014

ISBN 978-80-7429-509-6

Tištěnou knihu si můžete zakoupit na www.ivysehrad.cz

OBSAH

Předmluva / 9

I. Úzkosti počátku / 13

Nadvláda Východu (2.–5. století)

II. Od Boethia k Eriugenovi / 35

III. Tisíc let evropské jednoty a 10. století / 61

IV. Revoluce z Říma / 85

V. Zrození dějin / 97

VI. Svět tří prstenů / 115

Západoevropské budování Středomoří

VII. „Levá“ a „pravá“ lidová náboženská hnutí / 133

a) Od porážky Bernarda z Clairvaux ke zničení oltáře „svatého“ Pungilupa roku 1300

b) Od jesliček sv. Františka k „Velkému umění“ Raimunda Lulla

VIII. Hodina sv. Tomáše (1225–1274) / 167

IX. Vzpoura proti kuriálnímu univerzu (1282–1348) / 185

X. První německé hnutí na evropské půdě / 199

XI. Spása skrze lid, skrze město, skrze ducha (1380–1464) / 213

„Nový Kristus“ a nová Panna. Concily, devotio moderna a Kusánský

XII. Od Danta k Machiavellimu / 235

Italský politický humanismus (1300–1527)

XIII. Druhé německé hnutí, mezi Východem a Západem / 261

Luther a Maxim Řek

XIV. Člověk jako bitevní pole /297

Vzestup a pád španělského ducha

XV. Protireformační Itálie (1527–1870) /349

XVI. Od Kalvína k Descartovi a Pascalovi (1490–1661/2) /389

XVII. Protiváha Evropy: Anglie /433

XVIII. Možnosti Evropy: Francie (1650–1794) /489

XIX. Říše nitra: Německo (1601–1800) /551

XX. Šifry naší doby /617

„19. století“ (1789–1945)

Doslov /685

Poznámka překladatele /689

Seznam ilustračních vyobrazení /690

Poznámky /691

Rejstřík /755

PŘEDMLUVA

O evropských duchovních dějinách lze dnes psát jen stěží. Nejen proto, že jejich vnitřní i vnější rozpětí překračuje možnosti autora. A nejen proto, že podrobné zkoumání jejich dálných cest zůstává dosud značně pozadu. Edice latinského Aristotela, Platóna a Averroa jsou v počátcích, nemáme kritická vydání nejvýznamnějších prací evropských duchovních dějin. Spodní proud neortodoxní duchovnosti a víry, který od dob pozdní antiky – a v mnoha ohledech ještě od mnohem dřívějších dob – až do 19. století nese na svých vlnách Evropu jako malou loďku, je sotva prozkoumán. To platí například pro tisíciletý evropský manicheismus, na který snad trochu přímého světla vrhá v raně karolínské době „pražský sakramentář“¹ a bez něhož nelze tisíciletý evropský spiritualismus a materialismus pochopit. Platí to pro archaickou společnost a pro široké oblasti evropského podzemí, které se zviditelňuje pouze příležitostně ve vlnách, jež s sebou přinášejí „revoluce“, a v duchovních systémech vrcholných myslitelů. Tyto veliké a závažné problémy však leží ve stínu zásadní otázky: co jsou „evropské duchovní dějiny“?

Byly vytvořeny německými spiritualisty v „devatenáctém století“, které zahrnuje dobu zhruba od roku 1789 do roku 1945, a svůj vrchol nalezly v Diltheyovi. Tvoří odnož protestantské teologie, jejíž výchozí pozice jsou úzce spjaty s pozdní *devotio moderna* a ideologií mužů mezi Sebastianem Franckem a Gottfriedem Arnoldem. Jejich snahou bylo ukázat cesty božského Ducha v dějinách, přičemž stále více ztotožňovaly *Ducha* a ducha, Ducha Božího a ducha lidského, stíraly rozdíl mezi genialitou a svatostí a zahlazovaly spirituální dimenzi do zajímavých (ale naprosto nerovnocenných) rovin lidské duchovnosti a duchovního bohatství. Měly tak pronikavý úspěch, že německý jazyk už dnes vůbec nemá slovo pro to, čím se evropské duchovní dějiny stanou zítra, vezmou-li samy sebe jaksí vážně: *Histoire spirituelle*, zkoumání a zaznamenání spolupůsobnosti *Ducha* a ducha, spirituální dimenze a lidské, světu imanentní dimenze ducha. Spiritualismus, tento vítěz světových dějin a nejhroznější nepřítel *Ducha*, kterého přenechal ducha-plnému člověku, odebral německému jazyku slovo pro *duchovno* (*Geistige*). Pojem „duchovní“ (*geistlich*) klesl na úroveň pojmu označujícího jistou pozici a byl vyhrazen (nižší) odborné a úřední řeči „konfesních“ církevních úředníků. Protože pro spiritualismus existuje jenom *jeden* duch, totiž lidský, zadusil důsledně během staletých zápasů staré dobré německé slovo „duchovní“ (*geistlich*), jež právě ohlašovalo svébytnost ducha, této nejniternější a nejčistší, nejhlubší i nejvyšší dimenze, v rámci *Ducha*.

Dnes už je však patrné, že vzrušující problematičnost velkých evropských myslitelů Eckharta, Kusánského, Leibnize, Kanta, Hegela a Marxe, Descarta a Pascala, Locka či Huma se osvětlí teprve tehdy, bude-li bádání schopno prozkoumat jejich myšlení v souvislosti s jejich životní duchovní cestou. To znamená nazírat vývoj myšlení v dialektickém spojení s utvářením a ztrátou podstaty osoby, s jejími „vztahy“ k Bohu, k Ty, ke společnosti a k věcem. Neříkejme, že něco takového není možné: co by se podařilo už dnes sdostatek průkazně ukázat u mužů jako Dostojevskij, Sigmund Freud, Max Scheler, Rilke a C. G. Jung, kdyby jen nebyl takový nedostatek duševních pracovníků s duchovní zkušeností a vědeckou výzbrojí, toho budou zítra moci nové duchovní dějiny dosáhnout na dalekých cestách uplynulého tisíciletí, když si konečně uvědomí své úkoly a začnou vypracovávat řádný pojmový aparát. Prvním a nejvýznamnějším cílem pak bude muset být převedení spirituálního jazykového bohatství staré Evropy a v něm uložených zkušeností *Ducha* do řeči, kterou může upotřebit vědec a již rozumí „laik“.

Doufáme, že tento požadavek spirituálních duchovních dějin nebude mylně pochopen: zmíníme-li se v nich, jak to vyžaduje povaha věcí, často o obrovských a hrozných omylech právě těch největších génů a duchovních myslitelů, nechceme přitom předvádět cosi jako poslední soud z pozice nějaké náboženské strany nebo jiné zájmové skupiny.

Víme o tom, že těmto duchovním dějinám budoucnosti jsme dosud velmi vzdáleni. Náš *esej* je pokusem ukázat některé siločáry a zachytit některé body mezi včerejškem a zítřkem, mezi starými a novými duchovními dějinami, které byly pro duchovní osud Evropy určující. „Evropu“ přitom chápeme v úzkém smyslu jako po-řeckou západní Evropu mezi Konstantinem a Hitlerem, přičemž vědomě vynecháváme onu okrajovou Evropu na Východě (již nám právě znovu představil Oskar Halecky), Rusko a mocný euroafrický základ. Tematicky, navenek i vnitřně je tedy tato práce *esejem*. Je to pokus dát Středoevropanům, Němcům, podnět k tomu, promyslet historické cesty Evropy a Německa.

Vídeň, 22. dubna 1953

F. H.



Úzkosti počátku

Nadvláda Východu (2.–5. století)

O duchovním osudu Evropy bylo poprvé předběžně rozhodnuto na helénském Východě. Tedy v oné východní oblasti pozdní římské říše, v níž byla také prvně duchovně koncipována a politicky zakoušena Evropa, a to veskrze jako protiklad. Jsou to „Evropané“, římské oddíly ze „Západu“, které se, podle Dia Cassia, roku 199 po Kristu velmi zřetelně oddělily ve vojsku C. Septima Severa od Orientálců nazývaných „Syřané“. Na přelomu 4. a 5. století jsou pro *Historia Augusta* „*Res europeenses*“ a „*europeenses exercitus*“ totožné.¹

„Evropa“, to jsou nejprve vojska a jednotné politické útvary a organizace; Východ, to je vzájemné setkávání, splývání, slučování a opětné oddělování náboženských hnutí, filosofických idejí, politických zkušeností a kmenových podmíněností mnoha národů a říší, ze kterých se v procesu 2. až 5. století křesťanstvo probíjí k onomu komplexu, jenž určuje duchovní dění až po dnešní dny coby „církev“ a „hereze“.

Není třeba se zde blíže zmiňovat o prvním otci Západu, Homérovi, jehož „dvojitá tvář“ (W. Jaeger) je obrácena zároveň k mýtu i k „osvětenství“, a který je pravzorem všech evropských teologů a filosofů, již v údivu uctívají božství (*thaumazein*), slouží mu v kultu (*colere, cultus, cultura*) a chtějí je pojmově nahlížet (*eidos, idea, theoria*). Náležitým protikladem k Homérově výchově aristokracie, vyvolené bohy i lidmi, k tomuto krutému a strohému myšlení elity, jež chápe kosmos jako kořist a jeho „dobro, pravdu a krásu“ utváří podle přísných zákonů aristokratické *polis*, opevnivší se na hradě, kopci a v chrámu, je Hésiodos, jeho *Práce a dny* lidu pracujícího rukama, jenž ve svém myšlení, starostech a víře uchovává vzpomínku na prehistorii a uvnitř „*civilisation traditionnelle*“ (Varagnac) ji v Evropě i na všech kontinentech podržel až do 19. století. „Mytologie je obludami prostoupenou vzpomínkou na diluvium, epochu dějin Země, která, jak známo, brala na člověka ještě pramalý ohled.“²

Zapamatujme si jen, že k tomuto „lidu“ patří také „nedovzdělanci“, umělci, putující pěvci (později gogliardi, vaganti), kteří coby „*servus et poeta*“ vstupují do služeb urozených pánů právě tak jako „učený proletariát“ (sofisté, scholárové, „klérus“, „písaři“). Ti všichni si s sebou ve svém myšlení, cítění, „zpěvu a řeči“ přinášejí mnoho z prehistorických a nadčasových úzkostí tohoto prostého lidu až do současnosti.

„Věc, která se dnes nazývá křesťanské náboženství, tu byla už za starých dob a nechyběla od počátku lidského rodu. Od Kristových dob přijalo to, co zde již bylo přítomno, jméno křesťanské náboženství.“³ Šokující zážitek křesťanů, jejich velká a oprávněná obava z pohlcení a vstřebání kultury pohanské pozdně antické společnosti, která ochraňovala a vychovávala také je, křesťany, nedokázala v nejsilnějších z duchů překrýt vědomí veliké jednoty před-křesťanského a po-křesťanského lidstva. Kristus má svůj předobraz v bozích, je to „pravý Orfeus“ (obrazy na stropěch komor v katakombách), pravý *Logos* (prolog Janova evangelia), na němž měl skrze *Logos spermatikos* účast vždy už celý lidský rod.⁴ Filozofy dávnověku lze již označit plným právem za křesťany.⁵ Křesťanské učení je naplněním vědění helénistických myslitelů.⁶ Klemens Alexandrijský a Órigenés a po nich tři velcí kappadočtí otcové, Basilius z Caesareje, Řehoř z Nyssy a Řehoř z Nazianzu, jsou vedoucími chóru v řejí tohoto „křesťanského humanismu“, který bude prostřednictvím Jeronýma, Abélarda, Petrarky, Erasma, Budého a Leibnize až do 19. století opěvovat velikou jednotu „pohanské“ a „křesťanské“ posvátné starobylosti a moudrosti.⁷

Zvítězil nyní „*nový věk*“, eón Kristův, nad eóny, hvězdnými bohy a teokratickými státy staré Asie?⁸ Vzdal se světový stát křesťanským intelektuálům poté, co mu římstí básníci nebyli s to přes často zoufalý odpor čelit?⁹ Zdařilo se tedy veliké dílo „tradice“ úplně, byla bez jediné mezery, beze švu? Bude dobré, když promyslíme, co „tradice“ (*traditio*) v pozdní antice většinou znamenala: šlo o tajné předávání mysterijního obsahu tajných zjevení v uzavřeném kultov-

ním společenství.¹⁰ Pavel převedl řeč antických mystérií do služby Kristu (srv. zvláště listy Efesanům a Kolosanům); stoické elementy se nacházejí jak u něj, tak u Jana.¹¹ Návrat křesťanského císaře v *Apokalypse* se odehrává v sakrálně politickém rámci kosmického představení v cirku stejně, jako představením v cirku začíná činnost pozdně římského císaře – koně čtyř apokalyptických jezdců nesou barvy čtyř stran cirku.¹²

Křesťané vrostli hluboko do půdy pozdně antického kosmu, helénistické ekumeny; jejich katakomby jsou spjaty se svými pohanskými sestrami, pojí se tu hrob k hrobu, kult ke kultu, slovo ke slovu. Všemi vlákny koření křesťané v této pozdně antické společnosti. Způsoby stolování, gesta při modlitbě či pohřební hostiny, všechny mravy i nemravy¹³ sdílí křesťané od 2. do 5. století s „pohany“.¹⁴ Erotizování a politizování řeči a myšlení, typické znamení „dekadence“, které je znovu pochopitelné až dnes, formuje martyrologie (z milostného boje římského románu se stává boj mučedníků)¹⁵ a pohřební kulturu. Idylka, sentimentalita, erotika a melancholie se pojí se slavnostní náladou, s numinóznem v pohanské bukolice a křesťanské pohřební kultuře. Onen svět se stává idylickou helénistickou zahradou, ve které bohové oprošťující člověka od smrti (Orfeus, Hermés, Attis, Mithra, Kristus) představují pastýře opatrující lidi a zahrnující je péčí jako ovce a všechno malé zvířectvo, jako vlašťovky a cikády.

Křesťanské zahradní hroby v Římě, Miláně a jižní Francii jsou dědictvím kenotafů a vedou až ke „středověké“ klášterní zahradě. Kde zůstalo ono vydělení křesťanů jako „třetího pokolení“ po pohanech a Židech, jako „nové rasy“, jako Božího lidu vyvoleného k překonání koloběhu „starého světa“?¹⁶ Kde zůstal jejich Bůh ve své nevyslovitelné jedinečnosti poté, co byl „přirovnáván“ k Orfeovi a Odysseovi, Sókratovi a Platónovi a kdy byl ověšen sakrálními jmény a kultovními znaky, barvami moci a oděvy císařů helénistického světa?

Tragická situace křesťanů v ekumeně římského impéria, zejména mezi 2. až 5. stoletím, vypadá takto: nejvíce ohrožování a utiskování nebyli vesměs sporadickým „pronásledováním křesťanů“ rozptýleným do různých dob a míst (se všemi důsledky pro učení a disciplínu), nýbrž mnohem více přirozeně daným přebýváním křesťanů v nekřesťanském světě.¹⁷ Křesťané a křesťanství nebyli uvnitř života velkých měst a zemědělských „národů“ (*gentes*) ohrožování z dálky a z odstupu, nýbrž z nejtěsnější blízkosti a sousedství.¹⁸ Na jejich myšlení byly v této nutné vnitřní diskusi kladeny tak neúměrné a náročné požadavky, že křesťanství nebylo až do dnešních dnů s to oprostit se od některých zapovězených oblastí, jež se tehdy objevily.

Setkáváme se tu už se základním zákonem duchovních dějin: když je myšlení nějaké náboženské, politické či společenské skupiny ve zcela určité historické situaci, většinou v boji na život a na smrt, zahrnuto do úzkých, pak, ať jde o vnější či vnitřní existenci skupiny, vyvolá tato šokující zkušenost zábra-

ny, které často na celá staletí blokují „další myšlení“ v okruhu této traumatické oblasti, v níž tak zůstávají uvězněny celé komplexy myšlenek a představ. Ne léta, ale staletí hrozilo křesťanství v pozdně antickém světě, že bude pohlceno svými současníky a svým okolím, v němž samo žilo. V boji proti jiným kultům, v mnoha myšlenkových a citových postojích blízce příbuzným, v zápase s filosofickou duchovností a vzdělaneckou kulturou helénistické ekumeny se křesťanstvo muselo od samého počátku koncentrovat do malých skupin podle místa a situace, aby se pokusilo uhájit se v boji zblízka, v zápase s lidovým entuziasmem, s učenou gnózí a s helénistickou školskou filosofií. Tento zápas mnoha proti sobě stojících jednotlivců a skupin v rozličných situacích a lokálních duchovních a společenských podmínkách s jejich pokaždé „jiným“ okolím vytvořil základ pro „hereze“. Hegesippos, tato „přísně logická, důsledná hlava světodějného formátu“¹⁹, podal už ve 2. století zprávu o mohutném propuknutí hereze bezprostředně po smrti apoštolů a první generace. V době Ignáce z Antiochie (Ef. 6,2) bylo už pro křesťanskou obec zvláštní pochvalou, jestliže se v jejím okolí nenacházela žádná hereze. Podle Ireneia († okolo 202?) bylo množství odpadlíků a heretiků nespočetné.²⁰

„Musí to být hereze“ (Pavel).²¹ „Nikdo nemůže vytvořit herezi, kdo nemá planoucího ducha a nedostává se mu darů přírody, jež byly stvořeny umělcem Bohem“ (Jeronym).²² „Nevěř, bratře, že hereze mohou vzniknout v malých duších. Pouze velcí lidé vytvořili hereze“ (Augustin).²³ Poprvé v duchovních dějinách křesťanské Evropy se tak zde setkáváme s „*magni homines*“, „velkými lidmi“. Jsou to oni, kdo objevují a vynalézají hereze, kdo jsou jejich „tvůrci“. Tato pravda byla však většinou z vědomí křesťanů vytlačena každodenním ohromujícím zážitkem všeobecného rozmachu „herezí“. Sto rozdílných pravd o Bohu a Kristu, sto pro a sto proti. Kde je ona jediná „čistá nauka“, jediná a nedílná pravda? Křesťané nedokázali pochopit, jak k sobě patří „církev“ a „hereze“, jak se pod záštitou Ducha odehrává tajuplný proces dospívání křesťanstva k sebepochopení a sebezpotvrzení v „církvi“ společně se zrozením herezí z jejího vlastního lůna.²⁴ Nejúpornější duchovní boje svědčí o dialektickém sepětí lidského ducha s místem a hodinou dějin. Co mohlo platit ještě na konci prvního století za naprosto „pravověrné“, nebylo takovým už ve třetím století. Co ve 2. století dobře posloužilo v boji církve – nositelky tradice a ochránkyně křesťanského dědictví – proti sektě, filosofickému směru či politickému hnutí, bylo ve 4. století samo odhaleno jako hereze.²⁵ Co mohlo být ještě před Lutherem zváno „katolickým“, nebylo takovým už po Tridentu.

Církev roste a přitom od ní stále odpadávají „nové“ i „staré“ hereze, jež představují snahy o zásadní a úplné vyřešení všech duchovních a náboženských obtíží z hlediska specifické historické situace s její úzkostí, experimentují s mimokřesťanskými idejemi a duchovními systémy a zkouší jejich převoditelnost do křesťanského prostoru. Ukazuje se tu nejtěsnější spjatost „církve“

s „herezemi“ a herezí s církví. Vzájemně se spojují, odvrhují a určují, utvářejí společně svou tvář. Církev je vystavena pokušení, že bude chtít hájit svou určitou dobově určenou pozici, tedy fakticky jako hereze, jako dílčí řešení a částečné určení. Hereze jsou v pokušení prohlašovat, že ony jsou tou pravou církví, namísto toho, aby usilovaly o celek. Pokud tomuto pokušení podlehnou, stává se na obou stranách z nutného duchovního zápasu boj o moc. Obě, církve i hereze, jsou přitom společně v nebezpečí, že ustrnou v nějaké historické hodině v reflexní pozici, ve stavu úzkosti, odporu a opozice, a že se tak jejich pohyb zastaví a zapomenou, že lidský duch je relativní a dialektický: zcela poplatný vždy jen *jediné* odpovědi, zvrhává se ihned v protiklad, překročí-li nároky, jimž je vystaven, onu střední míru. Iracionalismus ustavuje racionalismus, racionalismus ustavuje sentimentalismus, teismus ustavuje ateismus, osvícenství ustavuje nové mýty, pozitivismus ustavuje nihilismus, teologie ustavuje filosofie, filosofie ustavují politické ideologie, politické ideologie požadují „jeden stát, jeden rozum, jednu víru“ – totalitu. Totalita pak ničí sebe samu, neboť nikdy nemůže být vším zároveň, skutečnou totalitou, celkem.

Evropská teologie se rodí u apologetů 2. století, v křesťanské gnózi, v alexandrijské škole katechetů, na tomto památném počátku našich duchovních dějin.²⁶ Ve své opovážlivé snaze o pojmové uchopení božství a kosmu, Krista a kristovství hrozí už v této první křesťanské teologii, že se křesťanství rozplyne v racionalistickou filosofii, mechanistickou přírodovědu, spiritualistickou spekulaci, v morálku, kulturu a vzdělanost (o něco později také v politiku). Myšlenkové pochody těchto teologů budou Evropě mezi 8. až 19. stoletím skýtat všecken materiál, který budou humanisté, moralisté, ateisté, biblisté a naturalisté potřebovat k tomu, aby křesťanství převedli na světskou etiku, aby je rozmělnili v životní moudrost a ve „světový názor“.

Tito teologové jsou, stejně jako všichni vzdělanci pozdně antické ekumeny, utváření svými školami, svou společností, svou politickou kulturou. Jako nestranní jednotlivci, nezformovaní ve vnitřním prostoru církve, jež teprve zápasila o sebenalezení a sebezporozumění, chápou obsah křesťanské víry těmi prostředky, které jim dává k dispozici myšlení a cit vzdělaného světa. Aristidés, Justin, Athénagorás či Theofilos, tito „apologetové 2. století“ přenesli absolutní predikáty filosofického monoteismu do křesťanské nauky o Bohu²⁷.

Justin, „první skutečný humanista v dějinách křesťanství“²⁸, prohlašuje vše pravdivé a shodující se s rozumem za křesťanské.²⁹ Zcela v rozporu s židovským rituálem, který Kristus zrušil svou morálkou³⁰, tento teolog a mučedník ještě tvrdí, že existuje analogie mezi Diovými syny Hermem, Asklépiem a Héráklem a mezi Kristem.³¹ Člověk poučený Kristem-Logem si může dnes svým svobodným rozumovým rozhodnutím vydobýt věčný život stejně jako za časů Sókratových. Uvědomělá proměna v myšlení svobodného člověka působí na

jeho spásu. Za Justinovými názory stojí Platón a stoa, bez nichž nejsou křesťanské myšlení a křesťanská etika v Evropě vůbec myslitelné (připomeňme si už na tomto místě Nietzscheův výrok, že křesťanství je „platonismem pro lid“).

Proti tomuto rozměňování křesťanské podstaty ve filosofii a „idealismu“ se obrátil Justinův žák, Syřan Tatian – „barbar“, muž z *menu peuple*, prostého lidu, rozpolcený mezi hladem po vědění a radikálním zpřetrháním všech pout pojících Boha a svět, ducha a hmotu. Tatian končí důsledně jako sektář, jeho evangelijní harmonie však dosáhne (mj. v gótském překladu) velkého významu daleko mimo oblast ekumeny. Tatian poukazuje na mohutné reakce lidu, který od počátku 2. století bojoval proti teologicko-filosofické spekulaci „vzdělců“, proti hromadění moci biskupů, proti centralismu císařské vlády a později Říma. Náruživost „lidu“ se spojuje s raně křesťanskými eschatologickými nadějemi, s obavou prostého lidu, aby nebyl připraven o svého Spasitele (tím, že se mu ztratí ve spekulacích, že se rozplyne ve filosofických teorémech), s tím, jak tento „lid“ za všech časů naléhá stůj co stůj na radikální náboženské a politické řešení.

Tak od 2. století rozrušuje křesťanství „hereze Frýgů“, montanismus, jakožto entuziastické hnutí a reakce individualistického, prorockého ducha proti hierarchii, školské teologii a církevnímu úřednictvu. Je pro něj charakteristické, že se šíří rychlostí stepního požáru, zachvacujícího vyschlá hladová stébla. Tato rychlost je vlastní všem těmto lidovým náboženským hnutím od islámu, který začíná jako veskrze křesťanská sekta, až k probuzeneckým hnutím 16. až 19. století. V polovině 2. století je už montanismus rozšířen v celé středomořské oblasti, mimo jiné také v Lyonu, který se od té doby stává jedním z oněch stěžejních míst niterných dějin Evropy, jež zůstávají v průběhu všech staletí centry duchovního, náboženského a nezřídka též politického nonkonformismu. Z protikladu mezi politickou, duchovní a náboženskou ústupností vysokého kléru a nepoddajností prostého lidu, který se nehodlal podrobit světovému státu, Římu, se pak rodí ono africké povstání, donatismus, kdy tři roky po tolerančním ediktu milánském křesťanský stát poprvé na základě zákona zasáhne proti křesťanské skupině.

Nejsilnější lidový odpor se ve 2. století soustředil okolo Markióna. Muž z dalekého Východu, podobný v něčem Lutherovi, se právem stal oblíbencem našeho současného spiritualismu od Harnacka po Buonaiutiho. „Nepochopení křesťanské obce pro jedinečnost evangelia je to, co mu láme srdce.“³² Obec, to je pro něj především Sinópe na Pontu, otcovské město, kde vládnou židokřesťané a církevní hodnostáři zbožňující zákon a úzkostlivě lpějící na rituálu; kde vládne biskup, kterým je jeho vlastní otec a jenž ho exkomunikuje. Markión odplová na své lodi do Říma a stává se zakladatelem vzdorocírkve. Proti zlému Bohu staré otčiny, kruté zákonnosti Starého zákona, tomuto démonickému pánu světa, i proti „katolické církvi“ staví Markión Kris-

ta, kterého si vyčetl ze *svěho* Lukášova evangelia jako nového Boha lásky, slitování a odpuštění. Je velmi významné, kterak se Markión stává radikálním kritikem bible a zakladatelem spiritualistického pojetí dějin na základě hluboce náboženského a hluboce svěvolného prožívání svého „nového Boha“. „Čisté evangelium“ je třeba zrekonstruovat ve smyslu Pavlově s vyloučením všech židovských „zfalšování“ evangelií Petrem a dalšími apoštoly. Zlý svět a pozemská církev pronásledují až do konce dní čistou duchovní církev pravdivě, tedy niterně zbožných, milujících a spasených. Oni však uchovávají veškerou pravdu a útěchu (srv. spiritualistické pojetí dějin fraticelliů, Francka, G. Arnolda či Goetha).

U Markióna můžeme poprvé spatřit onen otcovský komplex, který má pro duchovní dějiny Evropy nedozírné důsledky a důležitost. Povstání protestujících „synů“ proti světu „otce“, opata a papeže, královského otce, ke kterému dochází v klášteře, v kurii, na hradě, zámku, univerzitě, v příbuzenstvu a v měšťanské společnosti, je tisíc let trvajícím pokusem o překonání světa otce světem bratří. Markiónovo dílo, jeho *Antithese*, jakož i jeho učení, známe jen z polemiky největšího z polemiků té doby, Tertulliana. I to je nanejvýš pozoruhodné: učení, myšlenky a názory nonkonformních myslitelů od 1. do 17. století známe často jen ze spisů jejich protivníků. Přesto například stačila tato forma předávání a uchovávání k tomu, aby evropským epikurejcům, atomistům, mechanistům, materialistům, deistům a ateistům připravila bohatý arzenál zbraní pro boje 16. až 19. století.

Markión nebyl gnostik. Teologické spekulace, filosofické myšlení a etické osmyslování se však ve vzdělaném světě křesťanského Východu bytostně pojily s gnózí, novoplatonismem a stoou.³³ Jejich politickým, historickým a společenským pozadím je snaha o duchovní a náboženskou sebeobhajobu aristokratů a velkoměstských pánů ve světě, který už dlouho nenaslouchal aristokratické disciplíně a normě – stará athénská *polis* už neexistovala. Attická tragédie 5. století nedokázala zachránit staré bohy. Občané Říma, senát a senátoři, patricijové a plebejci z heroické doby republiky ztratili své právo na politické spolurozhodování a sebeurčování.³⁴ Ve světovém státě císařů a mas, byrokratické korupce a libovůle zanikla schopnost i snaha utvářet svět, stát a město prostřednictvím odpovědných osobních rozhodnutí. Zůstala pouze říše nitra. Všichni, i křesťanští vzdělanci helénistické ekumeny, byli fascinováni gnózí, novoplatonismem a stoou, neboť tyto světové názory jim znovu slibovaly vládu. Vládu (aristokratického mužského) ducha nad „matérií“, matkou (*mater*) mas; překonání světa jeho poznáním a prohlédnutím až do nejzazších hlubin božství. Vzdělaný jedinec, aristokrat, se může v kterémkoli čase, prostoru, politické situaci a společenské bídě ponořit do „pravého bytí“ nad všechny pozemské danosti. Vlastní totiž vylučně pravé vědění o božích a o světě a cvičí se v těch správných technikách sebeovládání a jisté duchovní

disciplíny. Sebeosvobození, spasení sebe sama, sebeuspokojení myšlením, věděním a sebekázní sjednocuje „vzdělané“, „vědoucí“ a „duchovní“ celého vzdělaného světa v neviditelné obci *přátel*. Jako „přátelé Boží“ a „přátelé lidí“ se brání před nepřátelskými a nedůvěryhodnými masami „nedovzdělanců“, „materialistů“, otroků, barbarů a sluhů oněch ohavných, člověku nepřátelských kultů.

Sotva dnes už tušíme, nakolik pro křesťanské myslitele Východu od 2. do 5. století byla uvnitř tohoto jednotného vzdělaného světa domovem gnóze, novoplatonismus a stoa. Snažíme se ostře rozlišovat mezi mimokřesťanskou a protikřesťanskou gnózí a mezi křesťanskou gnózí Klementa Alexandrijského či Órigena. Je jistě možné zvýraznit prokazatelné dělící linie, situace pozdní antiky však vypadala jinak. Mísili se zde stoupenci a školy stovky lokálních „pohanských“ se stejným počtem „křesťanských“ gnostických systémů uvnitř zmatené hry antagonických sil, které však všechny patřily k sobě a vyvíjely se ze sebe a k sobě navzájem, z kladu ve svůj protiklad.³⁵ Pohanští filosofové tu vystupují v podobě křesťanských apologetů a biskupové koncipují pokusy o čistě imanentní výklad světa, ve kterých Kristus nehraje vůbec žádnou nebo dvojznačnou či jen druhořadou roli. Největší křesťanští myslitelé, jako Tertullianus, Órigenés a Augustin, vyrůstají na tomto poli plném zmatků a napětí. Jediný Augustin se z něj dokázal vymanit, ač ani jemu se to nepodařilo bez těžkých vnitřních zranění.

Podívejme se na tento vzdělaný svět, pro nějž jsou obsáhlé vědomosti (znalost co možná nejvíce gnostických systémů, praktik spásy, zdrojů moudrosti) vším, v němž se všichni setkávají a znovu rozcházejí. Obecně a zároveň v nejtěsnějším spojení s určitým místem a osobou, s individuálním původem a géniem, je tomuto pohansko-křesťanskému vzdělanému světu vlastní trvalý spor „škol“, profesorů a teologů. Je zapotřebí poukazovat ještě zvláště na to, že tyto kruhy byly zajedno v opovrhování lidem, davem „masově věřících“, kteří byli degradováni na pověřivé, a že byly jednotné v popírání Trojice, bohočlověčenství a Kristovy jedinečnosti či v nepřekonatelném odporu vůči osobnímu, existenciálnímu a filosofickému porozumění hříchu, vtělení, utrpení a nutné dějinnosti stvoření?

Gnostický Kristus se už počátkem 2. století stal u Kérintha duchovním Bohem, který nemá žádnou účast na neštěstí a bezmocném utrpení Ježíšově.³⁶ O něco později se v Alexandrii a Římě objevuje Karpokratés jako jeden z mnoha zástupců univerzalistické vzdělanecké religiozity, která vzdává hold obrazům velkých, Bohem prodchnutých duchů, jakými byli Homér, Pythagorás, Sókratés, Platón a Kristus. Činí tak například i Ficino v 15. století, když před „božským Platónem“ zapaluje stříbrnou lampu s „věčným světlem“. Kdo věří v Ukřižovaného, setrvává ještě v otroctví hmoty, učí Basileidés. *Italští* valentinovci 2. století vyznávají, stejně jako umbrijští „svobodní duchové“

14. století a někteří italští heretikové 16. století ve stejné oblasti, že čistý bohochlověk, gnostik, nepotřebuje ani kříž, ani „činy“ a stane se blahoslaveným bez oběti, bez mravního činu.

Tito mimokřesťanští gnostikové už málokdy mluví o Kristovi. Jak ale vypadá jazyk a světská moudrost křesťanských apologetů, kteří patří k těmto „pohanským“ gnostikům jako jejich protivníci? Římský právník Minucius Felix kritizuje touhu po zázraku v pohanské antice a považuje její mýty a to, čemu věří, za báchorky: „Kdyby byly pravdivé, děly by se i dnes.“ V 16. až 19. století začíná kritika zázraků Starého, později Nového zákona a především samotného pojmu zázraku právě zde, u kritiky „odhalených“ pohanských mýtů, s níž přišlo křesťanské „osvícenství“ 2. až 4. století. Pohany věřícími „podle těla“, nepřátelskými duchu, jejichž fetišismus zjevení je třeba demaskovat, se nyní stávají přívrženci velké církve a ortodoxie, později přímo křesťané! Pozitivně může ale Minucius Felix nabídnout jen o málo víc než pouhé rétoricky zdařilé přetavení stoicko-křesťanského porozumění světu. Osud a prozřetelnost, moudrost a víra jsou totožné.

Proti tomuto Římanovi a přece jemu blízko stojí Afričan Tertullianus (okolo 200 po Kristu). První velký teolog západních zemí, „Západu“, žije ze své africké nenávisti vůči Římu, ze svého nízkého ressentimentu proti vzdělanému světu vznešených kruhů. Tertullianus je spiritualista a materialista, otevírá tedy onen památný tisíciletý svazek prorockých, utopických, asketických blouznivců a mechanistických materialistů. Jeho krajan Arnobius se ostatně stane přímým zdrojem pro La Mettrieho a Condillaca. Holý duch a holá příroda se pojí k sobě, nevycházejí z fascinace dualitou. Tertullianus razí prvně ony svůdné, uhlazené a nebezpečné antiteze, které jsou všechny správné i chybné, jejichž patosem a rétorikou se bude opájet inteligence všech staletí a o nichž lze těžko říci, nakolik to, co obsahují, je „literatura“, existenciální myšlení či esenciální víra. Tento radikální spiritualista, tvůrce dějinné vize „středověku“ (jako *tempus medium* hříchů a prostřednosti)³⁷ a třetí říše Ducha svatého, předjímá tak už tragiku Pascalovu a Kierkegaardovu. Co mají společného Athény a Jeruzalém, filosof a Kristus?³⁸ Filosofové jsou patriarchy heretiků.³⁹ Ve svém nitru je Tertullianus „heretikem“ už dlouho předtím, než se přihlásí k montanismu, neboť jeho radikální oddělování „čistého Ducha“ a zlého, smyslového světa nepřipouští žádné smíření. Katolicismus se mu jeví jako lichý kompromis, zakládá proto vzdorocírkev.

Víra a vědění jsou odděleny propastí. Protože je ale Tertullianus se svou planoucí smyslovostí askety závislý na světě a na jeho moudrosti, vysvětluje to radikálně racionalisticky, sensualisticky a materialisticky. Jeho zoufalá hrdost ho žene stále znovu do náruče stoy a „filosofů“, kterými pohrdá. Je to radikální jedinec, africký protivník římského státu, advokát a v neposlední řadě příslušník oné inteligence, která je doma ve všech duchovních a náboženských

systémech a v žádném nezdomácněla úplně. A jako takový se, spolu s Justinem⁴⁰ a Lactantiem⁴¹, stává raně křesťanským obhájcem náboženské svobody pro všechna vyznání.⁴² Tak vypadalo *předkonstantinovské, předtheodosiánské sjednocování křesťanských intelektuálů s jejich pohanskými bratry, když jejich duch ještě nebyl svázán užíváním a přísliby moci*.

Výrazně se tato aliance ukazuje u Klementa Alexandrijského a u Órigena.⁴³ Město jako duchovní osud, evropské duchovní dějiny, dějiny Říma, Cách, Frankfurtu, Paříže, Toulouse, Benátek, Padovy, Florencie, Oxfordu, Londýna, Salamanky, Alcalý, Bruselu, Amsterodamu, Basileje, Berlína, Petrohradu, Vídně, tyto dějiny městských center a útočišť začínají v Alexandrii. V těchto městech zdomácněla pohanská, židovská a křesťanská gnóze, kterou pohanští i křesťanští císaři zastrašovali kvůli jejím rebeliím právě tak, jako římsí biskupové a konstantinopolští patriarchové kvůli jejím herezím. Zde je tedy místo pro Klementovy a Órigenovy snahy vytríbit „jednoduchou“ (a tedy komplexně-komplikovanou) křesťanskou víru ve filosofii čistého ducha. Tím nejvyšším není víra (*pistis*), nýbrž poznání (*gnósis*). Stoicko-křesťanský mudrc, klidný, jako je klidný Bůh (pojem „klidný“, „odevzdaný“ / *gelassen*/ německé mystiky reprodukuje nejlépe tuto „apatii“ křesťanského stoicismu), moudrý, jako je moudrý Bůh, „Bůh kráčející v těle“ (Klemens)⁴⁴, činí naprosto dobré věci. Když se mu zlíbí, dokáže se pozdvihnout nad čas a prostor k Bohu, vychutnávat jej, pohlížet na něj a chápat ho. To vše v nekonečném klidu a vznešenosti. Zdá se těžké nehovořit zde o odpoutaném intelektualismu. Přesto věc nesmíme přespříliš zjednodušovat. Mystika, která v tomto intelektualismu uvádá, „duch z ohně“, umožňuje Órigenovi život uprostřed pronásledování, strádání, naplněný sebestravujícím pracovním úsilím a vede ho od sebekastrace až do Deciova žaláře, kde na následky mučení roku 254 po Kristu umírá.

Órigenés je vrcholem svobodného řeckého ducha⁴⁵, jeho rozhodné vůle pochopit vše, i to nejzazší tajemství božství a setrvat v tomto nazíravém pochopení, v blaženém zření Boha: *amor dei intellectualis*. Mistr Eckhart či Spinoza jsou Órigenovi blízcí. Opojení baroka a jeho pokus dospět k vědecké jistotě Boha prostředky matematiky a zvláště geometrie, představuje obnovení Órigenových snah (Erasmus vydává Órigena v Basileji roku 1536).

Velká část Órigenova díla se ztratila. Ty části, které se zachovaly, byly většinou barbarsky a chybně přepracovány ve smyslu pozdější ortodoxie, neboť byly tradovány pouze v latinském převodu (Rufinus). Přesto můžeme naslouchat smělosti, promlouvající z tohoto *fragmentu první Summy*. Přitom je třeba si navíc uvědomit, že se Órigenés během svého života stal na základě svých zkušeností v bojích s biskupy a se soudy nad heretiky také prvním mistrem „nikodemismu“ v našich duchovních dějinách. Neříká všechno, co si myslí, a mnohé vyjadřuje tak zaobaleně a s poznámkami, že bylo možno to vykládat také ve smyslu „primitivní“ víry lidových mas a její organizace. Órigenés je ra-

dikální individualista, který má pro „církve“ a „stát“ právě tak málo pochopení, jako pro „historického Krista“⁴⁶ a „neduchovní“ víru prostého lidu. Bůh je čistý duch, netělesná monáda⁴⁷ jako u Plótína a jiných novoplatoniků. Svou životní úlohu viděl Órigenés v tom, vyložit duchovně Starý a Nový zákon s pomocí alegorie jako učení o Duchu, které je ovšem plně přístupné a srozumitelné pouze málokterým, vzdělavcům a gnostikům. Bůh je naprosto transcendentní. Člověk je zcela svobodný, to jest může vždy prostřednictvím rozumu a askeze dosáhnout sebevlády (*autúision*). Órigenés hlásal mnohost světů, které v časové následnosti vznikají a zanikají. Světové dějiny jsou výchovným procesem, ve kterém *Logos* vzdělává lidi k poznání Boha do té doby, dokud nebudou všechny věci přivedeny zpět do svého domova, dokud se Bůh nestane vším ve všem.⁴⁸ Kristus je Bůh druhého stupně, je naprosto podřízený božství. Je to předobraz učitele, vychovatele, etika lidstva. Jeho evangelium je pomíjivé jako všechna pozemská učení o spáse. Pojímá, právě tak jako apoštolové Petr a Pavel, pouze jednu docela malou část celé pravdy⁴⁹ a jednou zanikne ve věčném evangeliu⁵⁰.

Císař Justinian nechal Órigena pátým ekumenickým koncilem roku 533 odsoudit jako heretika (srv. jeho známý dopis patriarchovi Minovi z roku 543). Po těžkých bojích o Órigena v pozdním 3. a pak ve 4. století, po kterých Órigenovci dosáhli ještě v 6. století velkých úspěchů zvláště v Palestině, došlo nakonec k potlačení jeho radikálních přívrženců, spiritualistických mnichů, a k jejich vyhnání z Jeruzaléma. Odcházejí snad do Španělska? Stahují se hlouběji na východ? Nevíme. Tato porážka jakéhosi jednoho órigenismu jakožto spiritualistické církevní strany a filosofické sekty se nesmí stát důvodem pro zneuznání rozměru Órigenova vítězství ve světových dějinách. Všichni čelní teologové východní církve jsou nějakým způsobem órigenovci. Odvolávají se na něj ariáni i pelagiáni, na Západě pokračuje v dědictví tohoto muže spiritualismus počínaje Eriugenou v 9. století až po idealistické filosofie 19. století.

„Órigenismus a arianismus je třeba chápat z velké části jako pokus dát evangelium teologickou formu, která mohla uspokojit přirozené vnímání tehdejších pohanských intelektuálů.“⁵¹ Órigenés a Arius se snaží smířit řeckého ducha, inteligenci helénistického Východu s křesťanstvím. Podřizují přitom Krista platónsko-gnosticky chápanému otcovskému božství a rozkládají ho v gnostického Krista, který není ničím jiným než jednou z mnoha emanací božství, a historického Krista z masa a krve, jenž má naprosto vedlejší význam.

Arianismus se mohl opřít o politiku císařů po Konstantinovi, kdy kolísající říše potřebovala jednotnou víru, která by byla potud filosofií, všeobecně platnou duchovní naukou, aby mohla být přijata v zásadě všemi konfesemi. Už Konstantin v „tolerančním ediktu“ milánském roku 313 pomyslel na to,