

Eckhart, Johannes, Mistr

O vznešeném člověku

Religio. 2000, vol. 8, iss. 2, pp. [205]-214

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/124940>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

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

O vznešeném člověku

Mistr Eckhart

Náš Pán říká v evangeliu: „Jeden urozený člověk odešel do daleké země, aby získal království, a pak se zase vrátil“ (Lk 19,12). Těmito slovy nás Pán učí, jak vznešeného rodu je člověk ve své přirozenosti, a jak božské je to, k čemu má dojít milostí, a jakým způsobem se k tomu dostane. Tato slova se také dotýkají velké části Písma svatého.

Nejdříve bychom měli vědět – a je to také zcela zjevné –, že člověk má v sobě dvojí přirozenost: tělo a ducha. Proto se píše v jednom díle: Kdo se sám poznává, ten poznává i všechny tvory, neboť všechna stvoření jsou buď tělem, nebo duchem.¹ Proto mluví Písmo o lidské (povaze), že v každém z nás je jeden člověk vnější a druhý vnitřní.²

K vnějšímu člověku náleží všechno to, co nějak poutá duši, co se váže a dotýká těla a co má s každým údem nějakou tělesnou součinnost, jako třeba s okem, uchem, jazykem, rukou a podobně. A to všechno Písmo nazývá člověkem starým, pozemským nebo také člověkem vnějším, nepřátelským či otrockým.

Ten druhý člověk, který je v nás, je člověk vnitřní. Toho Písmo označuje za člověka nového, nebeského, mladého nebo jako přítele či člověka vznešeného.³ A právě toho měl na mysli náš Pán, když řekl, že „urozený člověk odešel do vzdálené země a získal si království a zase se vrátil“.

1 Srv. Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, J. T. Muckle (ed.), *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, Paris 1937-38, 306; Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, L. Baur (ed.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IV*, 2-3, Münster 1903, 7, 16n.

2 K významu tohoto bipolárního pojmu je třeba hledat už v listech sv. Pavla (Ř 7,22n; Ef 3,16) a zejm. 2 K 4,16: „I když náš vnější člověk hyne, ten vnitřní se den ze dne obnovuje“ (cit. dle Vulgáty). Myšlenku duchovní priority vnitřního člověka (*homo interior*) oproti vnějšímu člověku (*homo exterior*) rozvíjeli dále Otcové, zejména sv. Augustin svým hlubokým akcentem na niternost: *Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat Veritas* (Nevycházej, ale obrať se do sebe, neboť ve vnitřním člověku přebývá Pravda), in: *De vera religione* 39 (PL 34,154). Bohatý materiál k tomu nalézáme např. u sv. Bernarda z Clairvaux, v kázání Huga od sv. Viktora *Sermo de homine interiore*, a zajímavé srovnání podává i Eckhart v traktátu *O odloučenosti*. Po celý středověk a také hluboko do novověku vycházela křesťanská psychologie, teologie a mystika z tohoto dělení a dále jej široce rozvíjela.

3 Ke „starému a novému člověku“ srv. Ř 6,6 a Ef 4,22n; k „pozemskému a nebeskému člověku“ 1 K 15,47n; k „člověku nepřátelskému“ M 13,28. K protikladu „člověka služebného/otrockého a přítele“ srov. L 19,13n; Ř 6,17 a J 15,15n; k „člověku mladému“ Ž 103,5; J 21,5 a 1 K 3,1.

Dále máme také vědět, co říká sv. Jeroným⁴ spolu s mistry, že totiž každý člověk má od svého příchodu na svět jednoho dobrého ducha neboli anděla a jednoho zlého ducha čili ďábla. Dobrý anděl nám radí a neustále podněcuje k tomu, co je dobré a božské, co je čisté a nebeské a věčné. Zlý duch zase stále ponouká a žene člověka k tomu, co je časné a pomíjivé, co je nečisté, zlé a ďábelské. Tento zlý duch neustále rozmlouvá s vnějším člověkem a jeho prostřednictvím strojí vždy tajné úklady vnitřnímu člověku, podobně jako had, který se dal do řeči s ženou Evou a skrze ni s mužem Adamem (srv. Gn. 3,1).

Člověkem vnitřním je Adam – muž v duši.⁵ On je ten dobrý strom, který ustavičně a bez přestání nese dobré ovoce, a o němž také hovoří náš Pán (srv. Mt 7,17). On je také tím polem, do něhož Bůh zasel svůj obraz a svou podobu a kam zasévá dobré zrno, kořen veškeré moudrosti, všeho umění, ctnosti a dobra: semeno božské přirozenosti (2 P 1,4). Tím semenem božské přirozenosti je Boží Syn, Boží Slovo (Lk 8,11).

Vnější člověk, to je ten zlý nepřítel, který na pole nasel a naházel plevel (Mt 13,24). O něm říká sv. Pavel: Pozoruji v sobě něco, co mi brání a je proti tomu, co Bůh žádá a k čemu radí, co Bůh mluvil a stále mluví v nehlubším základu mé duše (srv. Ř 7,23). A na jiném místě nařiká: „O běda, jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto smrtelného těla?“ (Ř 7,24). A jinde zase hovoří o tom, že duch a tělo jsou v člověku v neustálém sporu. Tělo radí k nectnosti a zlu; duch radí k Boží lásce, radosti, míru a každé ctnosti (srv. Ga 5,17n). Kdo žije podle ducha a řídí se jeho radou, tomu patří věčný život (srv. Ga 6,8). Vnitřní člověk je ten, o němž náš Pán říká, že „jeden vznešený člověk se vydal do daleké země, aby si získal království“. On je ten dobrý strom, o němž Pán praví, že vždycky nese dobré ovoce a nikdy špatné, neboť chce dobro a sklání se k němu, k dobru, jak je samo v sobě, nedotčené tím či oním. Vnější člověk je ten špatný strom, který nikdy nemůže nést dobré ovoce.

4 Hieronymus, *In Matheum* III c. 18 n. 10f (PL 26,135); Petrus Lombardus, *Sententiae* II d. 11 c. 1 n. 74, který vedle Jeronýma poukazuje i na Řehoře Velikého, *Moralia in Iob* II c. 20 n. 38 (PL 75,574).

5 Za „muže v duši“ označuje Eckhart obvykle „oberste Vernunft“, *vernünffticheit*, *ratio superior*, *ratio et intellectus vir est in anima*; tedy jako „vyšší rozum, intelekt, duch“. Toto pojetí vychází z učení Pavla o tom, že ženy mají mít hlavu zahalenou, kdežto muži odkrytou (1 K 11,4n; viz dále), které bylo teologicky rozvinuto Augustinem v díle *De trinitate* I. XII c. 7 n. 9-10 (PL 42,1003). Ženy představují nižší síly duše, které mají být zakryté. Muž je obrazem Božím, *imago Dei*, *ratio superior*, který má svítit v temnotách, proto má být jeho hlava odkrytá. Tato nauka je blízká hermetickým pojetím, podle nichž lunární-ženský princip má snazší přístup do nižší přirozenosti duše oproti samozářícímu principu solárnímu, tedy mužskému, který symbolizuje vyšší přirozenost duše, to jest ducha. U Eckharta je vnitřní člověk, Adam, „muž v duši“ ve smyslu původní božské přirozenosti, obrazem, semenem, Synem a Slovem Božím v nás.

O vznešenosti vnitřního člověka, to jest ducha, a o nízkosti člověka vnějšího, čili těla, mluví také pohanští mistři Tullius a Seneka, že žádná duše obdařená rozumem není bez Boha: semeno Boží je v nás.⁶ Kdyby mělo dobrého, moudrého a pilného pěstitele, vedlo by se mu o to lépe a rostlo by k Bohu, z něhož vzešlo, a jeho plody by byly naroveň Boží přirozenosti. Ze semene hrušně vyroste hrušeň, ze semene ořechu bude ořech, z Božího semene – Bůh (srv. 1 J 3,9). Jestliže má však dobré semeno nerozumného a špatného pěstitele, pak vyroste plevel a to dobré semeno pokryje a zadusí, takže nemůže vyklíčit ani vyrůst. Vždyť říká Origenes, jeden velký mistr: Protože Bůh sám toto semeno zasadil a vtiskl a zrodil, může být sice přikryto a nevzejít, ale nikdy nemůže být zničeno či v šobě uhašeno; ono září a třpytí se, svítí a plane, a tíhne bez přestání k Bohu.⁷

První stupeň vnitřního a nového člověka, praví sv. Augustin,⁸ je ten, když člověk žije podle vzoru dobrých a svatých lidí. Při chůzi se však ještě opírá o stoličky a přidržuje se stěn a posiluje se ještě mlékem.⁹

Druhý stupeň dosáhl tehdy, kdy už se nedívá pouze na vnější příklady včetně dobrých lidí, nýbrž spěchá a běží za naukou a radou Boží a božské moudrosti, kdy se obrací zády k lidskému, ale tváří k Bohu, slézá matce z klína a usmívá se na nebeského Otce.

Třetí stupeň je ten, když se člověk stále více vzdaluje od matky a jejího klína, když prchá před její starostlivostí a odhazuje přitom bázeň – a to až do té míry, že i kdyby mohl, aniž by pohoršil jiné, konat zlo a nepravost, přece by po tom netoužil; neboť láska a vroucnost ho tak mocně svazují s Bohem, a Bůh ho naplňuje tak velkou radostí, sladkostí a blažeností, že takový člověk cítí odpor ke všemu, co je Bohu nerovné a cizí.

6 Cicero, *Tusculanae disputationes* III c. 1 n. 2; Seneca, *Epistulae* 73,16.

7 Origenes, *Homilia IV in psalmum XXXVI* (PG 12,1357 AB): „A co jiného je správné považovat za potomstvo spravedlivého (Ž 37,25) než učedníka spravedlivého (muže), jenž od něho přijme sémě slova Božího a zrodí se tak k životu věčnému? Kdybych si například díky vašim modlitbám zasloužil být spravedlivým a obdržel od Pána milost pronášet slova moudrosti a poznání, takže bych díky této milosti [...] mohl i vám poskytnout Slovo Boží a zasít ho do vašich duší: pak by do vašich duší vstoupilo Boží Slovo, utkvělo by ve vašich srdcích a přetvořilo by vaše myslí do podoby tohoto Slova tak, že byste chtěli a činili to, co chce Slovo Boží, a tím by ve vás vznikl samotný Kristus. Tehdy byste se opravdu stali potomstvem spravedlivého, jež nemusí žebrať o chléb, protože byste vždy měli ve svém nitru ten chléb, jenž sestupuje z nebes.“

8 Augustin, *De vera religione* c. 26 n. 49 (PL 34,143n). Srov. i *Sermo VII* n. 80 a *Sermo XIII/2* n. 131. Eckhart volně přejímá od Augustina toto schéma stupňů duchovního vzestupu, přičemž se zdá, že mu šestý a sedmý stupeň splyvá v jeden. Je však třeba rozpoznat, že mluví o dvou stupních: první představuje synovství, a druhý dokonalou jednotu s Bohem.

9 O mléku srov. Žd 5, 12; 1 P 2, 2; 1 K 3, 2.

Na čtvrtém stupni člověk stále více roste a zakořeňuje se v lásce a v Bohu, takže je ochoten přijmout na sebe každé protiventství, pokušení a nesnáz a všechno utrpení snáší ochotně a rád, s touhou a s radostí.

Pátý stupeň dosáhl tehdy, když v každém ohledu žije sám v sobě v míru a tise spočívá v překypující hojnosti nejvyšší nevýslovné moudrosti.

Šestý stupeň je ten, když je člověk zbaven sebe a přetvořen Boží věčností, a když dospěl k úplnému, dokonalému zapomenutí pomíjivého a časného života, a když je vtažen a přeměněn v božský obraz a stal se tak dítětem Božím. Nad tímto stupněm již žádný vyšší není: tam panuje věčný pokoj a blaženost, neboť konečným cílem vnitřního a nového člověka je věčný život.

O tomto vnitřním, vznešeném člověku, v němž je zaseto semeno Boží a vtisknut obraz Boží – a jak se to semeno a ten obraz božské přirozenosti a božské podstaty projevuje jakožto Syn Boží, jak ho zpozorujeme a jak se někdy i skrývá – o tom mluví velký mistr Origenes v podobenství, že Boží obraz, Boží Syn, je (přítomen) v hlubině duše jako živý pramen. Když ho však někdo zahází a přikryje hlínou, to jest pozemskými tužbami, pak ho nelze poznat ani pozorovat; přece však zůstává sám v sobě živý. Když pak odstraní zemi, kterou byl zvenčí zasypan, zase se objeví a je dobře vidět. A mistr k tomu ještě poznamenává, že na tuto pravdu se poukazuje v první knize Mojžíšově, kde se píše, jak Abraham vykopal na svém poli živou studnu, ale zlovolní lidé ji zasykali hlínou; později však, když byla hlína vyházena, znovu vytryskl živý pramen na denní světlo (Gn 26, 14n).¹⁰

K tomu se hodí ještě další přirovnání: Slunce svítí sice neustále, ale jakmile přijde mezi nás a slunce nějaký oblak nebo mlha, přestaneme vidět jeho záři. Podobně, když je oko nemocné, zesláblé nebo zacloněné, pak tuto

10 Srov. pozn. 7 a dále Origenes, *Homilia in Genesim XIII* n. 4 (PG 12,234n), na niž se Eckhart odvolává také ve svém latinském díle *In Genesim II* n. 193: Dva národy a dva zástupy (Gn 25,23) jsou obrazem světa božského a světa pozemského, o nichž hovoří 1. list Korintským 15,49: „...jako jsme v sobě nesli obraz pozemského, tak nesme i obraz nebeského.“ O tom hovoří Origenes taktó: „Obraz nebeského je uvnitř tebe a nevystupuje na povrch. V tvém nitru je totiž umístěn obraz nebeského krále, jak je psáno: 'vytvořme člověka k našemu obrazu a k naší podobě'. Tento obraz nemůže být na tobě spatřen, dokud je tvůj příbytek znečištěn špínou a pozemskými nánosy a nemůže se rozlévat a zářit, protože Palestinci jej zasykali hlínou a dali v tobě vzniknout obrazem pozemského původu.“ (Zde) se dotýká historického a obrazného významu Písma, který je uveden v Gen. 26, 14. „Syn Boží je malířem tohoto obrazu, a protože je to tak skvělý a svrchovaný malíř, jeho obraz (sice) může být nedbalostí zastřen, (zcela) zničit ho však nemůže žádná špatnost. Obraz Boží v tobě navždy trvá, i když ho přemaluješ obrazem pozemským. Tento obraz si už ovšem maluješ pouze ty sám.“ To jsou slova Origenova. A krátce nato ještě dodává: „Nejrůznějšími způsoby své špatnosti ty sám maluješ jakoby různými barvami tento pozemský obraz. Je proto třeba prosit Boha, protože pokud on odstraní všechny přemalby, které na tobě spočívají, zazáří v tobě ten obraz, který stvořil sám Bůh.“

září nerozpozná. – Posloužil jsem si ještě jiným názorným příkladem: Když umělec vytváří nějaký obraz, ať už ze dřeva nebo z kamene, nekládá ho do dřeva, nýbrž odřezává třísky, které ten obraz zahalují a zakrývají. On nepřidává nic ke dřevu, nýbrž z něho odebrává sloupávy vrstvy a odstraňuje nánosy, až nakonec zazáří to, co bylo uvnitř ukryté.¹¹ To je ten poklad, který leží ukrytý v poli, o němž hovoří náš Pán v evangéliu (Mt 13,14).

Sv. Augustin¹² říká: Když se duše člověka úplně obrátí vzhůru do věčnosti, k samému Bohu, pak se rozsvítí a září obraz Boží; když se ale duše obrátí navenek – i kdyby šlo o vnější cvičení ve ctnostech –, pak tento obraz se zcela a úplně zakryje. A podle učení sv. Pavla¹³ to má vlastně znamenat, že ženy mají hlavu zahalenou, kdežto muži odkrytou. A proto platí: všechno to, co se z duše obrací dolů, dostává od toho, k čemu se obrací, určitou slupku a závoj; ale všechno, co se z duše nese vzhůru, je čistý Boží obraz, Boží zrození, nezakryté holé v obnažené duši. O vznešeném člověku jakožto Božím obrazu, Božím synu, semeni božské přirozenosti v nás, které nikdy nepodlehne zničení, nýbrž může být jen přikryto, říká král David v žalmu: Ačkoli člověka postihují mnohé marnosti, utrpení a strasti, přece zůstává v obrazu Božím a ten obraz v něm.¹⁴ To pravé světlo svítí v temnotě, i když ho nepozorujeme (srv. J 1,5).

„Nehleďte na to,“ říká se v Knize lásky, „že jsem tak dohněda opálená; jinak jsem krásná a urostlá; to jenom slunce mě tak ožehlo“ (Pís 1,6). „Sluncem“ se rozumí světlo tohoto světa, to znamená, že i to nejvyšší a nejlepší, [ale] *stvořené* a *učiněné*, v nás zakrývá a zastíňuje obraz Boží. „Odstraňte rez ze stříbra,“ praví Šalamoun, „a hned zasvítí a zaleskne se ta nádoba ze všech nejryzejší“ (Př 25,4), to jest onen obraz, Boží Syn v duši. A právě to chce říci náš Pán těmi slovy, když praví, že „jeden urozený člověk vyšel“, neboť člověk musí vyjít ze všech obrazů i sám ze sebe, musí se od toho naprosto vzdálit a stát se zcela nepodobný tomu všemu, pokud skutečně chce a má přijmout Syna a stát se Synem v Otcově lůně a srdci. Jakýkoli (způsob) prostřednictví je Bohu naprosto cizí.¹⁵

11 Jak ukazuje tento i následující odstavec, jde o to objevit a odkrýt Boží přítomnost v člověku. V hlubině duše je skryt Bůh, z něhož prýší „živá voda“ (J 4,10), která vtéká do „života věčného“. Tam je Boží Syn přítomný *in der sēle grunde*.

12 Augustin, *De trinitate* XII c. 7 n. 10. Toto učení o obraze se hojně objevuje u Origena v již citované *Homiliae in Genesim* XIII, ale i VII, 5; X, 2; XII, 5 a *Homiliae in Num.* XII a u dalších, zejména novoplatonských autorů.

13 Srov. 1 K 11,4n; viz též pozn. 5.

14 Eckhart má asi na mysli Ž 31,21, kde sice není přímo řeč o obrazu Božím, ale o tom, že člověk je skryt v tváři Boží (*in facie*, cit. dle Vulgáty Ps 30,21), kterou Bůh nad ním rozjasňuje (Ž 31,17).

15 Zde není třeba žádného zprostředkování, neboť člověk se zde spojuje s jediným Bohem. Srov. Gal 3,19: Prostředníka není potřebí tam, kde jedná jen jeden, a Bůh je jeden.

„Já jsem první i poslední“ – praví Bůh (Zj 22,13). Není žádná rozdílnost ani v přirozenosti Boží, ani v (božských) osobách – v souladu s jednotou přirozenosti (Boha). Božská přirozenost je Jedno, a také každá osoba je Jedno, a sice totéž Jedno jako přirozenost.¹⁶ Rozlišení mezi bytím a podstatou se pojímá jako Jedno a je to Jedno.¹⁷ Teprve tam, kde už není samo v sobě, kde přijímá a drží, tam vzniká rozdílnost. Proto platí: Jen v Jednom se nalézá Bůh, a tím Jedním se musí stát ten, kdo chce nalézt Boha. „Jeden člověk vyšel,“ říká náš Pán.¹⁸ V rozlišenosti se nenachází ani Jedno, ani bytí, ani Bůh, ani spočinutí, ani blaženost, ani naplnění. Buď tedy Jedno, abys mohl nalézt Boha! A věru, kdybys byl opravdu Jedním, zůstal bys jím i v rozdílnosti, a rozdílnost by ti byla Jedním a nemohla by ti být nijak na překážku. Jedno zůstane Jedním právě tak v milionu jako ve čtyřech kamelech, a milion je stejně prosté číslo jako čtyři.

Jeden pohanský mistr¹⁹ tvrdí, že Jedno se zrodilo z nejvyššího Boha. Jeho vlastností je být jedno s Jedním. Kdo ho hledá pod Bohem, ten sám sebe klame. A za čtvrté, říká tentýž mistr, že toto Jedno nemá s ničím bytostnější přátelství než s pannami nebo dívkami; jak o tom hovoří sv. Pavel: „Jako čisté panny jsem vás zaslíbil Jednomu“ (2 K 11,2). A právě takový by měl člověk být, neboť tak praví náš Pán: „Jeden člověk vyšel.“

„Člověk“ ve vlastním slova smyslu znamená v latině mimo jiné toho, kdo se naprosto a zcela sklání a podrobuje Bohu, se vším, co je a co má, a kdo pohlíží vzhůru k Bohu, nikoli na to svoje, které má za sebou, pod sebou a vedle sebe. To je dokonalá a vlastní pokora, a své jméno má člověk od země.²⁰ O tom ale nyní nechci dále hovořit. Když se řekne „člověk“,

16 Tyto věty, jimiž Eckhart vyjadřuje jednotu v Bohu, byly v bula *In agro dominico* papeže Jana XXII. z roku 1329 označeny spolu s jinými myšlenkami za „zvlášť podivné, velice smělé a z bludu podezřelé“; viz čl. 24. Celá bula přeložena in: Jan Sokol (ed.), *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Praha: Zvon 1993, 326-330.

17 Diference mezi bytím a podstatou (bytností) je u Boha nemyslitelná, je avšak charakteristická pro stvořené věci ve chvíli, kdy vystupují z Boha jakožto nerozlišené jednoty do diferencované mnohosti stvoření. Cílem člověka je tedy opětovný návrat z této mnohosti do jednoty. Má stále vnímat a vyciňovat toto Jedno, z něhož vyšel, i v mnohosti světa a zůstávat v něm.

18 Eckhart klade důraz na slovo „jeden člověk“, tedy člověk vnitřně *sjednocený*, nerozdvojený mezi „člověkem vnitřním a člověkem vnějším“, který se nejen „vydal na cestu“, nýbrž který skutečně „vyšel“ ze své oddělenosti, „vyšel“ z mnohosti do jednoty.

19 Srv. Macrobius, *Commentarii in Somnium Scipionis* I c. 6 n. 7-10. Eckhart cituje toto místo ještě celkem třikrát ve svých latinských dílech.

20 Středověká etymologie odvozovala *homo* (člověk) z *humus* (země) a *humilis* (ponižený, pokorný): *Homo ab humo dicitur et ab humo humilitas. Debet ergo humilis esse qui ad Deum vult venire. Humilitas enim est „scala caelestis qua Deus descendit“ sive venit ad hominem et homo ad Deum [...]. Secundo: homo ab intellectu et ratione homo est.* (Slovo člověk se odvozuje od slova země/hlína a toto zase od slova pokora. Pokora je totiž onen „nebeský žebřík, po němž sestupuje Bůh“, nebo k člověku přichází a člověk k němu [...]. Za druhé: člověk je člověkem pro svůj intelekt a rozum.). In: Eckhart, *Expositio Sancti*

znamená to slovo také cosi, co je povznesené nad přírodou, nad časem i nade vším, co se obrací do času, nebo po něm chutná, a to samé se týká i prostoru a tělesnosti. Navíc tento člověk nemá v jistém smyslu s ničím nic společného. To znamená, že není vytvořen ani podle toho, ani podle onoho, a ani se ničemu nepodobá, a že o ničem nic neví, takže v něm nikdy nic nenajdeme ani nepozorujeme z čehokoli, a že mu [i] to nic je tak úplně vzato, že v něm zůstává holé bytí, pravda a dobro. Kdo je takový, ten je vskutku „vznešený člověk“, ne méně a ne více.

Je ale ještě jiný způsob výkladu a poučení o tom, co náš Pán nazývá vznešeným člověkem. Je třeba zejména vědět, že ti, kdo Boha poznávají nezahaleného a bezprostředně, poznávají zároveň s ním i stvoření: neboť poznání je světlem duše a všichni lidé od přirozenosti touží po poznání;²¹ vždyť i poznání špatných věcí je dobré. Když poznáváme stvořené věci v jejich vlastní podstatě, říkají mistři, nazývá se to „poznání večerní“; tam je vidíme v obrazech rozmanité různorodosti. Jestliže však stvoření poznáváme v Bohu, jde o „poznání jitřní“, a v něm je nazíráme bez jakéhokoli rozlišení a zbavené všech obrazů a podob v tom Jednom, který je Bůh sám.²² Takže to je ten vznešený člověk, o němž náš Pán říká: „Jeden urozený člověk vyšel“ – urozený a vznešený proto, poněvadž je Jedno a protože Boha a stvoření poznává v Jednom.

Chci ještě poukázat na další význam výroku o vznešeném člověku. Říkám: Když člověk, duše, duch, nazírá Boha, je si toho vědom a poznává se jako poznávající; to jest: poznává, že nazírá a poznává Boha. Tady se některým lidem zdá, – a vypadá to i celkem věrohodně – , že květem a jádrem blaženosti je to poznání, díky němuž duch poznává, že poznává Boha.²³ Kdybych ale měl všechnu rozkoš a nic o tom nevěděl, co by mi to pomohlo a k čemu by mi byla? Přesto však tvrdím s určitostí, že tomu tak není. I když připustíme, že duše by bez toho nebyla blažená: přece jen blaženost samotná v tomhle nespočívá. Neboť to první, na čem spočívá, je to, když duše nazírá

Evangelii secundum Johannem, LW III, n. 318, 265,4-12.

- 21 Aristoteles, *Metaphysica* I c. 1 (980 a 21). Tuto myšlenku Eckhart cituje ještě na dalších místech, zejm. v latinských dílech.
- 22 Zde stvoření poznáváme *in Verbo Dei*, v božském Logu, „skrze něhož jsou všechna učiněna“ (J 1,3). Nauka o ranním a večerním poznání pochází od sv. Augustina; viz *De Genesi ad litteram* I. IV c. 23 n. 40 (PL 34,312) a tamtéž c. 24 n. 41 (PL 34,313). Toto místo doslovně převzal i Eckhartův žák Suso do své *Büchlein der Wahrheit*.
- 23 V *Kázáních* Eckhart často nastoluje v jeho době široce diskutovaný problém, zda podstata věčné blaženosti spočívá v poznání (tento názor zastávali zejména dominikáni), anebo v lásce, jak hlásali františkánští teologové. Eckhart, věren svým aristotelský východiskům a tradici svého řádu, stojí za poznáním. Ale zde se jedná o subtilnější problém: o to, jaký druh poznání tvoří podstatu blaženosti. Zda nazírání Boha jako takové, nebo uvědomování si tohoto nazírání. Zdá se, že Eckhart chápe poznání a nazírání Boha ještě hlouběji: jako bytostné spojení s čirým, holým bytím, kde člověk zažívá Boha jako bytí, v němž se „docela ztlíšá a upokojí“.

Boha bezprostředně a nezastřeně. Z toho přijímá celé své bytí a svůj život, a všechno, čím je, čerpá z hlubiny Boha, a neví nic o věděni, ani o lásce či čemkoli jiném. Docela se ztíší a upokojí v bytí Božím. Tam neví o ničem než o bytí a Bohu. Jestliže však ví a poznává, že Boha nazírá, poznává a miluje, pak to znamená vystoupení z toho prvotního a (opětovný) návrat k němu podle řádu přirozenosti.²⁴ Neboť nikdo nepozná, že je bílý než ten, kdo je skutečně bílý. Proto, kdo poznává, že je bílý, zakládá a staví na bytí bělosti, ale zdrojem jeho poznání není bezprostřední znalost té barvy, nýbrž čerpá své poznání a věděni o ní z toho, *co* je právě bílé, a nikoli výlučně z barvy jako takové; spíše čerpá poznání a věděni z toho, *co* je pokryté barvou, nebo z bělosti, a (tak) poznává *sebe* jako bílého. Vědět o sobě, že jsem bílý, je však mnohem nižší a mnohem víc vnějškovější, než *být* bílý. Něco jiného je stěna, a něco jiného je základ, na kterém ta stěna stojí.

Učitelé říkají, že jedna síla je ta, pomocí níž oko vidí, a druhá zase ta, díky níž oko poznává, že vidí.²⁵ To první, totiž že *vidí*, závisí výhradně na barvě, nikoli na tom, *co* má barvu. Proto je úplně jedno, jestli je to kámen nebo dřevo, člověk nebo anděl: to podstatné spočívá pouze v tom, že to má nějakou barvu.

24 *daz ist ein uzslac und ein widerstlac uf daz erste*; nhd.: „so ist das der natürlichen Ordnung nach ein Aussschlag (Austreten) aus dem und ein Rückschlag (Rückwendung) in das Erste.“ *Ausschlag* zde znamená vystoupení ze stavu zažívané nerozlišené jednoty (*das Erste*) do duality subjekt-objekt, nazírající-nazíraný; *Rückschlag* je opětovný návrat do této jednoty podle bytostného určení věcí, tj. *podle řádu přirozenosti*, dle něhož se mají všechny věci zase vrátit do Boha (*in das Erste*). K pojmu *Ausschlag* srv. u Tomáše *exitus* a k pojmu *Rückschlag* jeho *reditus* týkající se vystoupení z prvotního a opětovného návratu do něho aktem reflexe. Eckhart přirovnává proces vystoupení z Boha a návrat do něho k aktu poznání, který popisuje Tomáš in *De veritate* q. 2 a. 2 ad 2: „Naše poznání se uskutečňuje způsobem určitého pohybu, při němž duše ze sebe vystupuje a zase se do sebe vrací, když poznává samu sebe. Přítom se akt poznávání, během něhož ze sebe duše vystupuje, vztahuje nejprve k nějakému objektu. Duše se pak reflexivně vztahuje k tomuto aktu poznání [...] V božském poznání naproti tomu žádný takový pohyb neexistuje [...]“

25 Eckhart se odvolává na Aristotela, *De anima* III c. 2 (425 b 12-17 a 426 b 12-29), kde se pojednává o rozlišení mezi *sensus particularis* a *sensus communis*. Úkolem toho prvního, tedy jednotlivého smyslu, je poznávání objektu; úkolem druhého je poznávat vnímání objektu smyslovým orgánem. V této reflexi je *sensus communis* schopen pořádat vněmy přicházející od jednotlivých smyslových orgánů a vytvářet určitou posuzující perspektivu. – Pokud se např. vidění jako *sensus particularis* týká barvy, pak vnímá červenou nebo bílou na něčem, aniž by při tomto specifickém poznávání bylo důležité, je-li červený kámen nebo květina. Toto vidění barvy bere tedy celé své bytí, které vidění barvy má, od té barvy, kterou vnímá. A tím samym způsobem, jak uvádí dále text traktátu, vnímá i dokonalý člověk Boha: Přijímá celé své bytí a život od Boha, aniž by mezi to vstupovalo něco reflexivního. Akt reflexe, v němž člověk poznává, že poznává, je srovnatelná s funkcí *sensus communis*. Poznává-li člověk, že poznává, pak nevnímá pouze a jen Boha, nýbrž sebe sama jako poznávajícího a Boha jako poznávaného. A to není dokonalé a nejvyšší poznání.

Tvrdím tedy, že vznešený člověk bere a čerpá celé své bytí, život a svou blaženost pouze od Boha, u Boha a v Bohu, a nikoli z toho, že Boha poznává, nazírá, miluje nebo něco podobného. Proto říká náš Pán výstižně a způsobem hodným uvážení, že toto je život věčný: poznávat Boha jako jediného, pravého Boha (J 17,3), a nikoli: poznávat, že poznáváme Boha. Jak by se také měl poznat ten, kdo poznává Boha, když nepoznává *sám sebe*?²⁶ Neboť dozajista člověk vůbec nepoznává sám sebe a jiné věci, než pouze Boha samého, totiž tehdy, když se blaženým stává a blaženým je: v samém kořeni a základu blaženosti. Když si však duše uvědomuje, že poznává Boha, je si vědoma Boha, [ale zároveň] i sama sebe.

Ale jak jsem již vyložil, je jedna síla, která člověku umožňuje vidět, a druhá, skrze níž ví a poznává, že vidí. Je ovšem pravda, že teď a tady je v nás vyšší a vznešenější ta síla, díky níž víme a poznáváme, že vidíme, nežli ta, která nám umožňuje vidět: neboť příroda začíná své dílo u toho nejslabšího, zatímco Bůh začíná své dílo u toho nejdokonalejšího. Příroda dělá z dítěte muže a slepici z vejce; Bůh však dělá muže před dítětem a slepici před vejcem. Příroda učiní dřevo nejprve teplé a horké, a teprve potom dovolí, aby vzešlo bytí ohně; Bůh naproti tomu nejprve dává každému stvoření bytí a teprve potom – v čase, a přece mimo čas, a každému vždy jedinečně – všecko to, co k tomu (bytí) patří. Vždyť Bůh dává nejdříve Ducha svatého a po něm teprve dary Ducha svatého.

Já tedy tvrdím, že není blaženosti bez toho, aniž by si člověk uvědomoval a dobře věděl, že nazírá a poznává Boha. Avšak nedej Bože, aby v tom spočívala moje blaženost! Komu to ovšem takhle stačí, ať si to tak podrží, ale mě je to líto. Žár ohně a bytí ohně jsou svou přirozeností něčím naprosto rozdílným a jedno od druhého překvapivě vzdáleným, jakkoli v čase a v prostoru jsou velmi blízko sebe. Vidění Boží a vidění naše jsou si právě tak vzdálená a nerovná.

Proto náš Pán říká úplně správně, že „jeden člověk odešel do daleké země, aby přijal království, a vrátil se“. Neboť člověk musí být sám v sobě. Jedno a má ho hledat v sobě a v Jednom a jako Jedno brát, to jest: Boha *pouze* nazírat; a „vrátit se“ znamená: vědět a poznávat, že si Boha uvědomuje a poznává.²⁷

A všechno, co zde bylo řečeno, měl na mysli již prorok Ezechiel, když pravil, že „mohutný orel s velikými křídly, dlouhými perutěmi, celý opeřený, přiletěl na Libanon, uchopil dřeň a jádro nejvyššího stromu, utrl vršek jeho koruny a snesl ho dolů“ (Ez 17,3n). Koho náš Pán nazývá vznešeným

26 Tato věta nevyjadřuje myšlenku: Kdo nezná sám sebe, nemůže poznat ani Boha; nýbrž jde o to, že ve stavu nejvyšší kontemplace a sjednocení se s Bohem už člověk sám sebe „nepoznává“, tj. nepoznává své já jako od Boha oddělenou entitu.

27 Toto „vrácení“ znamená podle Eckharta uvědomování si aktu nazírání Boha jako nezbytné součásti blaženosti, ale nepředstavující její podstatu.

člověkem, toho prorok označuje velkým orlem. Nuže, kdo je ušlechtlejší než ten, kdo se z jedné strany zrodil z toho nejvyššího a nejlepšího ze stvoření, a z druhé – z nehlubšího základu božské přirozenosti a jeho pustiny? A tak praví náš Pán u Proroka Ozeáše: „Uvedu vznešenou duši na poušť, a budu jí promlouvat k srdci“ (Oz 2,16). Jedno s Jedním, Jedno z Jednoho, Jedno v Jednom a v Jednom Jedno na věky věků. Amen.

Z kritického vydání ve středohornoněmčině přeložil, poznámkami a komentářem opatřil Miloš Dostál. Přeloženo z vědeckého vydání *Meister Eckhart, Die deutschen Werke*, Stuttgart: Kohlhammer Verlag 1963, vyd. a přel. J. Quint; sv. V, s. 106-136 (edice) a sv. V, s. 498-504 (překlad), s přihlédnutím k *Meister Eckhart, Von dem edlen Menschen*, München: Kösel Verlag 1996, vyd., přel. a komentoval Günter Stachel, s. 133-176, a k vydání Niklaus Largier, *Meister Eckhart, Werke I-II*, Frankfurt am Main: Deutsch Klassiker Verlag 1993, sv. II, s. 781-789 (komentář) a dále s přihlédnutím k dvěma polským překladům: *Mistrz Eckhart, Traktaty. O człowieku szlachetnym*, Poznań: W drodze 1987, přel. Wiesław Szymona OP, s. 127-143, a *Mistrz Eckhart, Kazania i traktaty*, Warszawa: Institut wydawniczy Pax 1988, přel. Jerzy Prokopiuk, s. 129-137.

Literatura

- M. A. Wannier, „Der edle Mensch, eine Figur in Eckharts Strasburger Werk“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Bd. 44/3, 1997, 317-334.
- H. Piesch, „Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt 'Vom edlen Menschen'“, in: *Meister Eckhart der Prediger*, U. M. Nix – R. Öchslein (Hgg.), Freiburg – Basel – Wien 1960, 167-199.
- G. Stachel, „Vom edlen Menschen“, *Zeitschrift für katholische Theologie* 117 (1995), 167-191.