

Dostál, Miloš; Žemla, Martin

Sborník "Božské učení", čili, "Institutiones", zvaný též "Medulla animae" : svědectví transformace německé středověké mystiky z počátku protireformace

Religio. 2005, vol. 13, iss. 1, pp. [145]-[156]

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

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125122>

Access Date: 22. 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.

Sborník „Božské učení“ čili „Institutiones“, zvaný též „Medulla animae“.

Svědectví transformace německé středověké mystiky z počátku protireformace

Miloš Dostál – Martin Žemla

Pod německým názvem *Des gelüchten D. Johannis Tauleri goetliche leren* („Božské učení osvětleného doktora Jana Taulera“), podle pozdějšího latinského vydání tzv. *Institutiones*, se skrývá významné pseudo-taulerovské dílo, které od poloviny 16. století doprovázelo všechna velká vydání Taulerových kázání až do 19. století a platilo dokonce za jakousi esenci Taulerovy nauky. Pod pseudonymem *Petrus Noviomagus* je sestavil a do svého slavného kolínského vydání Taulerových kázání z roku 1543 zařadil tehdy teprve dvaadvacetiletý Petr Canisius (1521-1597).¹ Ten brzy poté vstoupil do jezuitského řádu, stal se blízkým spolupracovníkem Ignáce z Loyoly a v našich končinách se proslavil tím, že roku 1556 přivedl své spolubratry do Prahy, kde založil jezuitskou kolej v Klementinu. Canisius přitom texty nejen vydal, nýbrž přistoupil k jejich edici „kritičtějším“ způsobem. Stará vydání považoval za porušená a nevěrohodná, nadto svévolně zkracovaná či naopak doplňovaná, pročež se rozhodl sáhnout k rukopisům, jež v Kolíně nalezl;² sám však zacházel s texty podobně „aktivně“.³ Při své práci však zůstal pozoruhodně myšlenkově otevřený a v jeho přístupu lze vidět schopnost zachovat si značný nadkonfesní nadhled. Protireformace či rekatolizace nebyla pro něj manipulací s lidmi za každou cenu, nýbrž usiloval o to, nabídnout vpravdě pře-

-
- 1 Šlo celkem o třetí souborné vydání Taulera tiskem. První vyšlo ještě jako inkunabule roku 1498 v Lipsku, druhé roku 1521 v Basileji, které bylo v letech 1522 a 1523 pro velký zájem vydáno znovu.
 - 2 Srov. Petr Canisius, „Vorred“, in: id. (ed.), *Des Erleuchten D. Johannis Tauleri von eym waren Evangelischen leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien*. Coellen: Casper von Gennep 1543, i.
 - 3 Srov. Louise Gnädinger, *Johannes Tauler: Lebenswelt und mystische Lehre*, München: C. H. Beck 1993, 418.

mýšlivým a hledajícím lidem to nejlepší, co v předchozích staletích přinesla německá, respektive porýnsko-vlámská mystika. Vzdor tomu, že od roku 1518 se proti Taulerovi ozývaly na katolické straně kritické hlasy, zjevně v souvislosti s vystoupením Martina Luthera, jenž se kazatele dovolával,⁴ rozhodl se Canisius vzít Taulera v ochranu, neboť byl přesvědčen, že má před sebou drahocenný „poklad“ sepsaný „svatým doktorem“, jenž svou srozumitelností předčí všechny před ním. K již dříve vydaným Taulerovým kázáním připojil 29 nových; celkový počet kázání tak dosáhl 151, z nichž ovšem téměř polovina patřila jiným, zčásti neznámým autorům. Za nimi následoval zmíněný sborník *Goetliche leren*, „Božské učení“, v latinském překladu Vavřince Suria (1522-1578) z roku 1548 nazvaný *D. Joannis Thauleri ... divinae institutiones aut doctrinae*, čítající 39 kapitol, dále 27 listů, 6 kantilén, prorocství a několik drobných textů. Celkem 77 textů.

Právě tento sborník – přestože pravých Taulerových textů obsahuje minimálně – dosáhl velkého rozšíření a měl snad větší vliv než sama Taulerova kázání. Byl často vydáván i samostatně, poprvé ve Frankfurtu roku 1644 pod názvem *Medulla animae*. Pod tímto titulem se pak vydával až hluboko do 19. století.⁵ Tato vydání byla ovšem zpětným převodem Suriova latinského, poměrně věrného překladu do němčiny. Novodobé bádání odhalilo, že nejen řada kázání připisovaných do té doby Taulerovi, ale i většina textů tohoto sborníku nevyšla z jeho ruky, nýbrž jde zčásti o velmi zručnou kompilaci z mystických traktátů 14. a 15. století. Sám Canisius ovšem upozorňuje ve své předmluvě na charakter antologie vydaných textů, když mezi jejich autory jmenuje oba Eckharty, tedy i Eckharta mladšího, zvaného též „z Gründigu“, dále Jindřicha Susa, vlámského mystika Jana Ruysbroecka, zakladatele společenství „Bratří společného života“ ve Zwolle Geerta Groota a Jindřicha z Lovaně. Nelze ani zcela vyloučit, že sám Canisius byl autorem některých částí, či dokonce celých kapitol.

Problém dopátrání původu těchto textů je značně ztížen tím, že některé rukopisy, které měl Canisius při německém vydání a SURIUS při rozšířené latinské verzi *Institutiones* a následných textů k dispozici, se nedochovaly,

4 Roku 1518 Martin Luther mj. vydal kompletní verzi tzv. *Theologia Deutsch*, díla zřejmě z přelomu 14. a 15. století, které však Luther považoval za jakýsi „výtah“ z Taulera a doznával se k tomu, že krom Bible a Augustina nic lepšího nečetl.

5 Tato pozdější vydání *Medully*, jako Cassederova z roku 1822, jsou příznačná svým značně romantizujícím přepracováním původního textu, jehož výrazivo bylo již pro tehdejší dobu a citění příliš suchopárné a odtažitě. Při jejich četbě je proto třeba mít na paměti, že jde spíše o svěbytné texty odrážející duchovní náladu doby než o edice středověkých textů. Třetí vydání Cassederova novoněmeckého převodu vyšlo roku 1872 v Praze u německého nakladatele F. Tempského, ještě pod Taulerovým autorstvím.

takže Canisiovo vydání z roku 1543, resp. Suriovo z roku 1548 představuje u některých textů nejstarší dochované svědectví. Výzkum 19. století, ve kterém se ovšem dosud příliš nepokročilo, odhalil závislost některých kapitol „Institucí“ na traktátu *O dvanácti ctnostech* od vlámského augustiniána a člena Ruysbroeckovy klášterní komunity v Groenendalu Godeverda van Wefele (1320-1396), který se nechal inspirovat částí Ruysbroeckova díla *Ozdoba duchovní svatby* a Eckhartovými *Naučenými* (*Reden der onderscheidinge*). Tento traktát považoval kartuzián Surius za Ruysbroeckovo dílo, a zařadil je proto pod titulem *De praecipuis virtutibus* mezi ostatní jeho díla, která přeložil do latiny a vydal. Menším inspiračním zdrojem byl vlámský sborník anonymních textů o duchovním životě vydaný Eschciem⁶ ze středověkých předloh v Antverpách roku 1543 pod názvem *Isagoge seu introductio ad vitam introversam capessendam* označovaný často jako „Duchovní naučení“. Výpůjčky z dalších děl jsou již jen menšího rozsahu: Jde o *Knihu o duchovní chudobě*, vlámský mystický sborník *Chrám našich duší*, Ruysbroeckův traktát *Prsten* a *Summa totius doctrinae*, kterou Surius zahrnul mezi jeho díla a patrně ji i sám sepsal. Poslední inspiraci můžeme najít v Kempenského *Následování Krista* a v úryvcích z Taulerových kázání. U řady kapitol není však známa předloha ani autorství a mohly být také napsány samotnými vydavateli – Canisiem a Suriem.

Dnes můžeme říci, že pseudo-taulerovské *Institutiones* představují soubor těch nehlubších a nejživotnějších myšlenek porýnsko-vlámské mystiky a spojují formou kompilace myšlenkový svět nizozemské „ruysbroeckovské“ mystiky s hornoněmeckou mystikou „eckhartovskou“.

Předmětem našeho překladu je 12. kapitola,⁷ u níž nebyla dosud prokázána fatální závislost na jiném díle.⁸

-
- 6 Holandský mystický teolog a kněz Eschius čili Nicolaus van Esch (1507-1578) vedl mj. duchovní kruh v Kolíně nad Rýnem, jehož žáky byli i Petr Canisius a Vavřinec Surius.
- 7 Edice: *Des Erleuchten D. Johannis Tauleri von eym waren Evangelischen leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien*, (vydání Petra Canisia), Coellen: Casper von Gennep 1543, cap. XII, ff. CCXCII^v – CCXCIII^f. Překlady: *D. Johannis Thauleri Sermones ... reliquaue opera omnia in Latinum sermonem translata: D. Joannis Thauleri ... divinae institutiones aut doctrinae*, (latinský překlad Laurentia Suria), Coloniae: Joh. Quentel 1548, cap. XII, ff. XXV^v – XXVIII^f; *Johann Taulers Medulla animae oder von der Vollkommenheit aller Tugenden ...* (podle latinského Suriova vydání přeložil Nikolaus Casseder), Frankfurt a. M.: Hermann 1822, 38-40, 79-88 (2. vyd. Frankfurt a. M.: Kettembeil 1843; 3. vyd. Prag: F. Tempsky 1872).
- 8 Literatura: Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik* III, München: C. H. Beck 1996, 515-516; Louise Gnädinger – J. G. Mayer, heslo „Tauler“, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* IX, Berlin – New York: W. de Gruyter 1995, sl. 649-657; Carl Schmidt, *Johannes Tauler von Straßburg*, Hamburg: Perthes 1841, 73-78; Albert Ampe, „Een kritisch onderzoek van de „Institutiones taulerianae““, *Ons Geestelijk Erfgoed* 40, 1966, 167-240; Louis Cognet, *Gottes Geburt in der Seele*, Freiburg: Herder 1980, 255-258; L. Gnädinger, *Johannes Tauler...*, 419, 423.

„Božské učení osvěceného doktora Jana Taulera“ čili „*Institutiones*“, kap. XII: [O nejvyšší vnitřní odevzdanosti a zaniknutí⁹ v Bohu, skrze něž se duch zcela noří v Boha a sjednocuje se s ním v pravé chudobě a zničení sebe sama]¹⁰

Mluvili jsme zatím o odevzdanosti, která patří k duši, pokud dává život tělu, a jíž se říká vnější odevzdanost. Teď následuje odevzdanost vnitřní čili niterná, k níž patří duch a jejíž působení se netýkáji těla, nýbrž jsou čistá a netělesná, směřující za všechny čas k netělesnému a nestvořenému Dobru, kterým je Bůh sám. Zde je lidský duch vyvýšen a napjat ve všech svých silách,¹¹ zde působí v nadpřirozené síle a zří v nadpřirozeném světle, plane a hoří nadpřirozenou láskou a lne k ryzí a odloučené substanci.¹² Nezáří v čase, nýbrž zírání do věčnosti, dočista se vzdaluje sobě samému a nadobro se odděluje od všeho, od čeho jen možno, od všeho, co on sám je, co dovede, co zná, co miluje, co vlastní, co vidí nebo co potřebuje. Tehdy to všechno od ducha odpadne, dočista to utone, popře se a zmizí v jakési nehybnosti, neživotnosti, netečnosti, nemohoucnosti, ve vnitřní odevzdanosti čirého ducha, v bezedné propasti božství.¹³ O této vznešené vnitřní odevzdanosti nedokáže promluvit žádný jazyk!¹⁴ A třebaš jako Jeremjáš řekne: „Ach,

9 *vergangenheit*; SURIUS: *excessus*.

10 Text je přeložen podle vydání: *Des Erleuchten D. Johannis Tauleri von eym waren Evangelischen leben, Göttliche Predig, Leren, Epistolen, Cantilenen, Prophetien*, (vydání Petra Canisia), Coellen: Casper von Gennep 1543, cap. XII, ff. CCXCII^v – CCXCIII^v. SURIUS latinský překlad citován dle vydání: *D. Johannis Thauleri Sermones ... reliquaue opera omnia in Latinum sermonem translata: D. Joannis Thauleri ... divinae institutiones aut doctrinae*, Coloniae: Joh. Quentel 1548, cap. XII, ff. XXV^v – XXVIII^v.

11 Středověká koncepce „sil“ či „mohutností duše“ se opírá o Aristotelovo rozlišení v *De anima* II,2nn. Rostliny mají duši s mohutností vegetativní (jež zahrnuje duši vyživovací, růstovou a plodivou), živočichové jsou nadto nadáni mohutností smyslovou a hybnou (zahrnující duši citící, žádající a pohybuující). Člověk má však kromě těchto také duši myslící či rozumovou. Trojice „vyšších sil“ (*potentiae priores*) – tedy sil „ducha“ – zahrnuje paměť, rozum a vůli (*memoria, intelligentia, voluntas*; srov. Augustin, *De Trinitate* X,11,17 a Tomáš Akvinský, *Summa theologiae* I, q. 77, a. 4c.). Podle Augustina je tato trojice „obrazem Božím“ v člověku, díky ní je člověk s to Boha (třebaš i nedokonale) poznávat.

12 „Odloučená substance“ je dle aristotelského pojetí sám Bůh (srov. *Met.* XII,5,1073; XI,2,1060a-b). Proto i „odloučenost“ (*abegescheidenheit*) člověka ode všech představ a volných vazeb podle „německé mystiky“ disponuje člověka k poznání Boha.

13 Tato představa postupného „obnažování“ stvořené bytosti, jež svléká vše „svoje“, tedy vlastně vše, co jí náleží jakožto individuální stvořené bytosti, a takto se navrácí k Bohu, ba „zmizí“ v něm, je původně ryze novoplatónská. Stvořená bytost „zaniká“ nikoli v (trojičném) Bohu, nýbrž v „bezedné propasti božství“, jež bývá u Eckharta či jeho následovníků (zvl. Taulera, ale i Susa) chápáno jako veskrze „jednoduché“. Fakt je ovšem ten, že autor zde nehodlá z řečeného vyvozovat dalekosáhlé metafyzické či teologické závěry, nýbrž používá tento topos jako svého druhu kazatelskou pobídku k vnitřnímu usebrání z rozptýlení v mnohosti světa – podobně jako sám Tauler.

Panovníku Hospodine, aj, neumím mluvit, neboť jsem dítě“ (*Jr* 1,6), přece propastná Boží vláda tuto vznešenou odevzdanost umožnila, neboť ona je tím, co umožňuje všechny věci. Ale přes všechny ty svaté způsoby [žití], kterých je na zemi tolik, jen velmi málo bylo těch, kdo sem byli taženi pravým a neklamným přitahováním.¹⁵ Proč? Protože lidé se opírají o své představy o Bohu a žijí zahleděni do sebe.¹⁶ Ti však, kdo mají vejít do tohoto ryziho základu, musí nejprve odvrhnout vlastní sebelásku. Sebeláska je totiž obrovská a neblahé břímě, které všude překáží a brání a nedovolí duchu projít úzkou branou Krista, to jest onou již zmíněnou vnější odevzdaností, která je cestou vedoucí k této vznešené odevzdanosti vnitřní.

Někteří z těch, kdož se zdají duchovní, líbí se sami sobě natolik, že o sobě mají kdovíjaké mínění a namlouvají si, že ve své majetnické a vlastnické svatosti prošli už tou první cestou, a přitom jsou navenek i uvnitř plni přivlastňování a obírají se jen svou vlastní nesmrtností. Takoví nekrácejí dosud rovně po přímé vnitřní cestě, nýbrž nechávají se vést falešným světlem, třebaže si myslí, že dosáhli nejvyšší dokonalosti. Bylo by pro ně věru lepší, kdyby byli obyčejnými začátečníky, protože se stali hanebnou hříčkou vysokých padlých duchů, kteří s nimi a v nich hrají všechnu tu prašpatnou hru ducha v lesku klamavého světla. Jenže oni tohle všechno považují za svého Boha uvnitř a slouží tomu. To je nejhorší duchovní pád, neboť v tom falešném světle uctívají ďábla, a to je největší hřích.¹⁷ Spíš se člověk vzkřísí ze sta smrtelných hříchů než z tohoto hroz-

14 Srov. Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus* 13,3 (J.-P. Migne [ed.], *Patrologiae cursus completus: Patrologia Graeca* III, Parisiis: J.-P. Migne 1857, col. 981A): *neque nomen ipsius est neque sermo, sed in inviis est segregatum* („nemá jméno ani o něm nelze nic říci; přebývá odděleno na nepřístupných místech“). – Pojem vnitřní „vznešenosti“ je typický pro německou mystiku vůbec. Má jednak novoplatónské kořeny, jednak jde o interiorizaci „urozenosti“. Vzhledem k tomu, že řada členů klášterních společenství pocházela ze šlechtických rodů, byla rezignace na vznešenost rodem, jež člověku určovala jeho místo v univerzální hierarchii, a snaha o vnitřní vznešenost duše významným krokem k duchovní „oproštění“. Srov. Ernst Benz, „Über den Adel in der deutschen Mystik“, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 12/4, 1936, 505-535.

15 Srov. *J* 6,44.

16 Podle Augustina hřích není než „odvrácenost vůle od nejvyšší podstaty“ (*Conf.* VII,16), tedy obrácení zraku od Stvořitele ke stvoření a zvláště k sobě samému. „Obrazy“ či představy, jimiž je člověk doslova obklopen, mu brání v tom, aby spatřil Boha.

17 Tj. hřích duchovní pychy. Lidé zde vyličeni byli od počátku 14. století nazýváni „svobodní duchové“. Jejich údajné přesvědčení, že již dosáhli nejvyšší dokonalosti, jsou plně sjednoceni, ba totožni s Bohem, a nemají už proto zapotřebí dodržovat žádná (ať světská či náboženská) pravidla, příkázání či zákony, se stalo předmětem kritiky v mnoha náboženských textech 14. století – mimo jiné i v kázáních Jana Taulera či v tzv. *Theologia Deutsch*, pocházející pravděpodobně z poslední třetiny 14. století, která patří rovněž do okruhu taulerovské spirituality. Zde nacházíme též téma „falešného“ či „klamavého světla přirozenosti“. Srov. např. Jan Tauler, *Propast k propasti*

ného pádu. A přece je to spravedlivý a nevyzpytatelný úradek Boží, že jedni na této nejvyšší cestě padnou spolu s těmi vysokými padlými duchy, kdežto druzí se vznešenými anděly krácejí k nejvyšší blaženosti. O tom mluvil Kristus, když řekl, že v tom čase budou dva na jednom loži (L 17,34) – lože, toť libý, sladký, radostný, nazíravý život¹⁸ – a že jeden bude přijat, kdežto druhý bude vymazán z knihy života,¹⁹ ač zatím vesel kráčí vstříc věčnému nářku.

Srdce dobré, bohabojné, třebaže na tě doléhá taková tíže a úzkost, nevzpírej se přitahování Ducha svatého! Vždyť jako je Duch místem vznešeného vědění, tak Bůh Otec je zase věrným ochráncem a Syn pravým rádcem těch nejmilejších z jeho učedníků, jež chrání jako oko v hlavě, jak praví ústy proroka (Za 2,12). Má-li totiž srdce působit s Duchem svatým v tomto vznešeném vnitřním konání, musí mít živoucí a horoucí strach a bázeň Boží před každým Božím slovem, a ty musí být tak mocné, aby se spíš [člověku] z jeho rozumu vytratilo nebe a země, než by jediného Božího slůvka nedbal. Duch Boží nesetrvá totiž při nikom, leda při tom, kdo je chudý a zlomeného srdce a třese se před Božím slovem, jak On sám praví skrze proroka (Iz 66,2). Bůh vám proti všem bludům seslal na pomoc ryzí učení Krista a apoštolů, Písmo svaté a jasné příklady, vzory a naučení světců. Podle nich kráčí člověk s jistotou, jako po bezpečné cestě. A případně-li čistému srdci nějaká cizí vznešená myšlenka či zjevení nebo představa, nechť si je nepřisvojuje, nýbrž žije podle dobré rady a svědectví Božích přátel²⁰ nebo zpovědníka; tak zůstane v dobrých rukou. I to

volá, přel. Martin Žemla a Miloš Dostál, Praha: Krystal OP 2003, káz. V 55, 147; Hermann Mandel (ed.), *Theologia Deutsch*, (Quellengeschichte zur Geschichte des Protestantismus 7), Leipzig: Deichert 1908, zvl. kap. 29.

18 Tj. *visio beatifica* čili blažené zření Boha jakožto vrcholné poznání Boha, k němuž člověk může dospět (srov. *I J* 3,2; *I K* 13,12). Podle sv. Tomáše se blažeností míní „nejzazší dokonalost rozumové čili intelektuální přirozenosti“, ta však je dvojí: jedna, již lze pomocí přirozené schopnosti dosáhnout v tomto životě, a jiná, již očekáváme v životě budoucím, kdy uvidíme Boha „jak je“ (*Summa theologiae* I, q. 62, a. 1co.); „nazírání“ (*contemplatio*), jehož můžeme dosáhnout v tomto životě, je „filozofické“, kdežto přímé nazírání Boží podstaty je dokonalé a je vyhrazeno životu budoucímu, jak víme skrze víru (*In I Sententiarum* q. 1, a. 1). „Nejzazší a dokonalá blaženost je možná jedině v nazírání božské podstaty“ (*Summa theologiae* I-II q. 3 a. 8 co). Povaha a možnost dosáhnout „blaženého zření“ již v tomto životě byly však významné téma německé dominikánské školy 13. a 14. století (srov. např. spis *De visione beatifica* Dietricha z Freibergu), stejně jako otázka, nakolik lze tohoto zření dosáhnout vlastními silami a nakolik je dílem milosti.

19 Srov. *Zj* 3,5; 20,12nn; 21,27.

20 Dobový pojem *Gottesfreund*, „Boží přítel“, se váže zejména k *J* 15,14-15 („Nazval jsem vás přáteli, neboť jsem vám dal poznat všechno, co jsem slyšel od svého Otce“), dále k *Jk* 2,23 (s odkazem k *Iz* 41,8 a 2 *Pa* 20,7). Zpočátku šlo o epiteton pro evangelisty a apoštoly, později pro svaté a zbožné osoby. Němečtí mystikové 14. století takto označovali ideálního duchovního člověka, jež Kristus pozvedl k přátelství a důvěrnému styku s Bohem.

je dobrou ochranou a růstem v Duchu, jestliže v tvém základu se Bůh vzdává, takže duch ve svém rozumovém postřehování a ve svém základu²¹ pojímá Boha víc a více, čím dál tím propastněji, stále nezměrněji, a to nikoli ve svých představách, nýbrž v Jeho pravém bytí,²² a podle toho též řídí své pojímání, nakolik je s to a nakolik se mu Bůh v tom temném jasu a jasném temnu ve své bytostné dobrotě vydává. V tomto vnitřním růstu ducha přestává duch dbát o stvoření. A čím větší je v duchu Bůh, tím menší jsou všechna stvoření, tím více se vytrácejí. V tomto světle viděl sv. Benedikt celý svět v jediném malém ohnivém paprsku.²³ Tady odpadá láska k tvorům. V tomto nadmíru podivuhodném divu ducha, kde On sám [přebývá] nade vším smyslovým i rozumovým chápáním, je [duch] veden a pozvedán Bohem v Jeho podivuhodném světle, takže se duch povznáší nad přirozenost i nad sebe sama, z přirozenosti k božství;²⁴ tady je duch

- 21 Pojímání Boha „rozumovým postřehováním“ je něco docela jiného než jej pojímání v „základu“. První se týká intelektuálního porozumění jakožto výkonu jedné z trojice vyšších sil duše. V druhém případě jde o pojímání Boha v „základu duše“, což je Eckhartův pojem. Tauler ve svých kázáních výslovně nadřazuje eckhartovské pojetí, podle něhož je člověk obrazem Božím (srov. *Gn* 1,26) právě v tomto „základu duše“, nad pojetí Tomáše Akvinského: „Mistr Tomáš řekl, že tento obraz je dokonalejší jedině ve své činnosti, v činnosti sil duše, totiž v uvádění paměti v činnost, v činném rozumu a účinné lásce; a tady se pak Tomáš zastavuje. ... Jiní mistři však říkají – a to je mnohem a daleko vyšší –, že [obraz svaté Trojice] leží v tom nejvnitřnějším, nejskrytějším a nejhlubším základu duše; tam má Boha v podstatě, působení i bytí; tady Bůh působí a je a okouší tu sám sebe. Boha lze odtud oddělit právě tak málo jako od něj samého“ (J. Tauler, *Propast...*, káz. V 60d, 163).
- 22 *ysticheit*. – Tohoto pojmu užívá Mistr Eckhart pro jasnější odlišení Božího bytí od vágnějšího pojmu bytí jakožto „bytosti“ (srov. např. Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke I: Deutsche Werke I: Predigten* 1, ed. Josef Quint, Stuttgart: W. Kohlhammer 1958, I, 197,4-5: *in einer isticheit, daz got in im selber ist*; česky in: *Mistr Eckhart a středověká mystika*, ed. Jan Sokol, Praha: Vyšehrad 2000, 282: „v tom podstatném bytí, jímž Bůh sám v sobě jest“). Termín „bytí“ je ve starší němčině vůbec poněkud problematický. *Wesen* například neznamená primárně „bytnost“ (*essentia*) jako v němčině pozdější, nýbrž „bytí“ (*esse*), nicméně význam zde někdy kolísá.
- 23 Srov. zprávu o Benediktově vizi v druhé knize *Rozmluv* Řehoře Velikého (*Dialoges*, ed. A. de Vogüé, [Sources chrétiennes 260], Paris: Éditions du Cerf 1979, II, 35,2-3): „Bratři ještě odpovídali, když Boží muž Benedikt bděl, předčasně vstáv k nočním modlitbám. Stál u okna a modlil se k všemohoucímu Bohu, když tu náhle vprostřed noci vzhlédl a spatřil světlo, které se linulo shůry a zahrnovalo všechnu noční temnotu. Skvělo se takovým jasem, že toto světlo, jež zářilo v temnotách, předčilo sám den. A tu se v tom zření stalo cosi velmi divuplného, neboť, jak on sám později vyprávěl, celý svět byl přiveden před jeho zrak jako by usebrán v jediném paprsku slunce.“
- 24 Podle Tomáše Akvinského je člověk přirozené, aby šel k božským věcem prostřednictvím věcí smyslových, není mu však přirozené, aby byl k božským věcem povznesen vytržením, tj. „smyslu zbaven“ (*cum abstractione a sensibus*; *Summa theologiae* II-II, q. 175, a. 1 ad 1). Protože pak „božské dobro“ nekonečně přesahuje lidskou schopnost, potřebuje člověk, aby byl k pojmutí tohoto dobra podporován „nadpřirozeně“ (*supernaturaliter*), což se děje skrze milost. „Že se tedy duch pozvedá k Bohu skrze vytržení, není proti přirozenosti, nýbrž nad schopnost přirozenosti“ (*Summa theologiae* II-II, q. 175, a. 1 ad 2).

ve světle bez [svého] světla, v poznání bez [svého] poznání, v lásce bez [své] lásky.²⁵ Ne snad, že by duch byl doopravdy bez lásky; avšak v jeho poznávání (kde duch obrací svůj pohled zpět sám k sobě) jsou jeho bytnost, jeho život, jeho síly, všechno poznání a láska příliš nepatrné na to, aby jimi pojal velikého Boha, tak jako je moucha příliš malá na to, aby pojala nebe. Ba ještě menší si připadá duch, má-li pochopit Boha! A právě tím je vtahován do Boží velikosti, že sám sebe ve své pokoře umenšuje, poněvadž v sobě nenachází přirozenou schopnost, která by mohla dospět k Jeho pochopení; a přece nemusí pro [získání] bezedné Boží slávy zase tolik dělat, protože [je to na Bohu, a v této věci] mu nemůže upřít možnost nadpřirozeného působení.²⁶ Takto stojí dokonale odevzdán ve své vlastní nedokonalosti a poznává a vyznává všechnu slávu svého božského Otce a jeho nezměrnou vládu. Tu nastává vnitřní ztišení a upokojení, neboť tady nelze říci ani slova. Nelze tu působit navenek ani uvnitř, neboť duch je tu dočista trpný v sladké a libé nevýslovné vydanosti, v divu nad všechny divy, v jasném a oslnivém lesku propastného božství. Tot blažená divuplná hra Boží, připravující jímavost ducha k jeho nejvznešenější krmí! Čím více se Bůh v tom vznešeném jasném světle rozhořívá a zjevuje ve své ryzosti, tím víc duch lační po božství, ať o tom ví či neví. Je to nekonečný kruh: jímavost lační po naplnění, a jsouc naplňována [tím více] lační.²⁷ Všude se jí dostává krmě: lační, a je nasycována, sytí se, a je naplňována.²⁸ A v tom kruhu je i podivuhodný kruh rozumový (*versten-*

25 *dar wirtt der geist vom liechten lichteloß, von bekennen bekenloß, von lieb liebloß.* Srov. Jan Tauler, káz. V 55: *man werde kennelos und minnelos und werklos und geistlos* („zde je člověk zbavován poznání, lásky, skutků i ducha“; in: *Propast...*, 146); a dále Eckhartův traktát „O odloučenosti“: *sô wird sie von bekennen kennelôs und von minne minnelôs und von liehte finster* („[duše] ztrácí v poznání své poznání, v lásce svou lásku a ve světle své světlo“; in: *Mistr Eckhart a středověká mystika...*, 204, přel. M. Dostál).

26 *Vnd doch bedarff er nit so vil weder die gruntlose ere gottes thûn / dz er jm darf verleugnen der moeglicheyt uebernaturlichen.* – Poněkud obtížná věta, jejíž smysl je v následujícím vysvětlen.

27 Srov. *Sír* 24,21: „Kdo mě jedí, budou ještě po mně lačnět.“ – V této a dalších pasážích se místy takřka doslova ohlašuje slavný spis sv. Bernarda z Clairvaux *De diligendo Deo* (zde srov. např. začátek kap. 4; in: J.-P. Migne [ed.], *Patrologiae cursus completus: Patrologia Latina* CLXXXII [dále jen *PL* CLXXXII], Parisii: J.-P. Migne 1879, cap. IV).

28 *Hie ist eyn endeloß circkel / in dem der begriff wirt erfüllende huñgerich / vñ hungereich erfület / Vnd wirt allenthalben geweydet / huñgernde geweydet / erfüllende geweydet...* – V Suriově latinském překladu (1548) zní předcházející pasáž takto: *quanto autem Deitatem plus esurit, tanto Deus vacuum eius capacitatem amplius implere desiderat appetitque. Et sic infinitus quidam hic circulus est, dum & spiritus capacitatis ex repletione famescit, & esuriens impletur: ac undique pascitur inuenit, in quibus & esuriens & repletus pascitur* („čím více pak [duch] lační po božství, tím více Bůh touží a dychtí po tom, vyplnit tuto jeho uprázdněnou pojímavost. A tak tu vzniká ja-

dig): neboť Bůh se tu sám dává poznat duchu tak, že se mu přizpůsobí a učíní se pochopitelným v nadpřirozeně zahlíženém světle, a nechává se v tom rozumovém kruhu zahlížením pojmut v jímavosti ducha.

Je tedy Bůh vskutku nesmírný a nezměrný kruh,²⁹ jenž v sobě zahrnuje širého lidského ducha (který je ve svém chápání větší než celá nebesa a země) jako pouhý bod; a sice bod vůči nepochopitelné Boží nezměrnosti tak malý, že ho lze sotva nazvat „něčím“. Neboť tady se duch propadá do svého Nic. A přece mu zůstává jeho stvořené bytí a toliko v onom vytření³⁰ se rozplývá do nepochopitelného nezměrného jasu bezedného božství. A v tom jasu je sjednocen více a opravdověji, než je čistý vzduch prostoupen jasným svitem poledního slunce.³¹ A přece ten svit nepřipraví vzduch o jeho vlastní přirozenost, nýbrž tříbí jej, prosvětluje, zušlechťuje a přetváří. Stejně je tomu s lidským duchem. Stává se v Bohu čirým, prosvětleným, zušlechťeným a přetvořeným do božské podoby, a přece v té vznešené blízkosti neztrácí svou stvořenost. Poznává a vyznává slávu Boha, který jeho stvořenému bytí dal povstat z jeho bytí nestvořeného, a [poznává též] že je stvořen z ničeho, že vyplynul přirozenou branou a vstoupil pak do brány nadpřirozené.³² Tehdy se duch noří a hrouží do bezedného moře božství a nedokáže říct nic než: ve mně Bůh, mimo mne Bůh, všude kolem mne Bůh, všechno [je] Bůh, neznám nic než Boha.

kýsi nekonečný kruh, neboť pojímavost ducha po tom nasycení hladověí, a lačnic je naplňována: všude nalézá stravu, již sytí, hladovějíc a naplňována“). – Myšlenku, že Bůh se zabydluje v lidské duši a tuto „nádobu činí tím větší a schopnější pojímat, čím více ji naplňuje“, vyslovuje v různých obměnách ve svém díle Řehoř z Nyssy (stov. E. von Ivánka, *Plato christianus*, přel. Václav Němec, Praha: Oikúmené 2003, 180).

29 Srov. *Liber XXIV philosophorum*, teze II: *Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* („Bůh je nekonečný kruh, jehož střed je všude a obvod nikde“; in: *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. Françoise Hudry, [Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis CXLIII], Turnholt: Brepols 1997, 7).

30 *übernehmen*; Surlus: *excessus & elevatio*.

31 Obraz vzduchu dokonale prostoupeného září slunce patří spolu s obrazem železa prostoupeného žářem ohně a kapky vody, jež se rozplývá ve víně, k tradičním obrazům sjednocení člověka s Bohem. Všechny tři zmiňuje Bernard z Clairvaux ve svém spise *De diligendo Deo* (PL CLXXXII, cap. X). Podle Bernarda si vzduch (resp. železo či voda) zachovává svou substanci, třebaže „v jiné formě, v jiné slávě a v jiné mohutnosti“ (*ibid.*). Autor v souladu s katolickou tradicí připomíná, že člověku (duchu) zůstává jeho „přirozené bytí“; naopak podle již zmíněných „svobodných duchů“ prý je člověk po sjednocení s Bohem zcela Bůh.

32 Nestvořené bytí měl „lidský duch“ jako idea v Bohu (kde byl, „když ještě nebyl“, jak říkává Eckhart), stvořené bytí mu náleží zde v čase, do „nadpřirozené brány“, v níž poznává Boha, vstupuje z této stvořenosti, a třebaže si jí v tomto spojení s Bohem není vědom, jak líčí následující věta, zůstává s ní trvale spjat. Už to, že autor používá výrazu „lidský duch“ namísto „člověk“, jak činil třeba Eckhart, můžeme snad chápat jako jistou opatrnost ve výraze, jíž bylo zapotřebí poté, co některá duchovní uskupení začala chápat ono „zbožštění“ zde na zemi jako něco trvalého a navíc něco, co se týká celého člověka, tedy jeho ducha i těla.

Dobrotivé a ctnostné srdce, které po tom touží, ale dosud toho nedosáhlo a nezakusilo to, nechť přesto v [svém] základu velebí tuto vznešenou božskou hojnost, kterou Bůh dává svým vyvoleným; tak na ní získá svůj podíl a jeho touha bude zajisté naplněna, podle jeho schopnosti.

Vždyť kdyby nějaký král měl devět milovaných dcer a jedna z nich by se stala královnou, těch osm zbylých se bude jistě radovat pro lásku k té deváté, korunované, i pro slávu otce. A přece získala korunu jen jedna.

Stejně tak je tomu zde, takto by se mělo radovat každé čisté srdce. Tuto vznešenou cestu, toto sladké vstoupení, toto převýborné vědění, tuto bezednou moudrost přenechme nejvyššímu mistru, vždyť on jediný je tím nejvyšším učitelem, jak jsme o tom už prve mluvili.³³

Je však také třeba vědět, že nejvyšší vnitřní duchovní lidé se nezřídka ocitnou v tak převeliké vnitřní chudobě, že žádná časná smrt není dost trpká, aby ji nevyměnili za tuto bezútěšnou vnitřní chudobu – kdyby to jen byla Boží vůle –, poněvadž to utrpení jim bere sílu ze samého morku kostí. Jejich utrpení je veliké, neboť jsou jako oběšení a v smrtelné úzkosti odumírají životu. Neutěší je žádné stvoření, v čase ani ve věčnosti. Musí se dusit mezi časem a věčností, dokud je Bůh z té oprátky nevysvobodí. Tvorové jim jejich utrpení neulehčí, jsou jim jen tíživým břemenem,³⁴ a duch, který je svou přirozeností ušlechtilý a vznešený a je obdařen milostí, ten se souží, že musí být takto obtížen tvory. Dobře vidí, že kdyby byl zbaven a zproštěn všech matérií, stanul by holý a ryzí bez všech prostředků a případků ve svém nejvznešenějším stavu. Tělo, jemuž duše dává život, je duchu žalostným temným žalářem. Stříbro, zlato, bohatství jsou pro něj pouhý hnůj, protože on tu nenachází potěchu a pokrm, který si žádá; vznešený orl nežere seno jako sprostý dobytek, a „všeliké tělo jest tráva“, jak praví prorok (*Iz 40,6*). Všechna časná rozkoš je takovému duchu hořkostí, tak jako ani žíznivého neosvěží trpký ocet, neboť on žízní po silném čistém víně. Ve vši té trpkosti jakési božské pravidlo vede vnitřního ducha k niterné odevzdanosti, aby totiž stanul v jakési vyrovnanosti³⁵ a očekával v pokoji božskou vůli: co chce Bůh, ať chce i on. Chce-li Bůh, aby trpěl, nuže, ať to chce také, bez odporu, ba docela bez vůle.

33 Autor zde pravou dokonalost v tomto životě přiznává zjevně toliko Kristu, jehož vykupitelská smrt na kříži je však důvodem k radosti pro všechny lidi. I ti „nejvyšší duchovní lidé“, jak se praví dále, zůstávají totiž v napětí mezi radostí a smutkem, mezi životem a smrtí. Neříká se sice výslovně, že takovýto stav je nepřekonatelný, že člověk v tomto životě nemůže nikdy dosáhnout takového sjednocení s Bohem, aby mohl prožívat jen neutuchající radost, takovýto postoj lze však u autora předpokládat. Velmi podobně učí o „temné noci duše“ a o protivenstvích a jejich významné úloze v duchovním životě Jan Tauler. I pro něj je toto podmínkou *pravého* poznání, které netkví jen v sladkém opojení, ale uvědomuje si i nepřekonatelné sepětí člověka s jeho přirozeností a světem, která je obranou proti rozvolněnosti „svobodného ducha“.

34 Srov. *Mdr 9,15*.

A jestliže Bůh v té vznešené odevzdanosti niternému duchu říká: „Neznám tě, nevím, kdo jsi, celý tvůj život je mi neznám“, pak to je vpravdě jen vysoké pokušení a zkouška, jíž se zkoumá, kdo je otrok a kdo syn;³⁶ neboť přijde-li bída, otrok odpadne, syn však zůstane s otcem v radosti i utrpení. A třeba se otec rozhněvá a odejme synovi otcovskou útěchu a svým trestem ho zle stíhá, věrný syn přesto zůstane u otce a neodvrátí se od něho.

Takový byl svatý Pavel, pravý poutník na této vznešené cestě, na níž ho Bůh uvrhl do těch nejhorších a neohavnějších pokušení, a on bojoval, Bohu po vůli. Nosil v sobě, jakoby v duchovní nádobě, to nejšpinavější pokušení spolu s nejčistším světlem milosti, a ve všech těch zkouškách byl Bohu stejně milý, jako když byl vytržen do třetího nebe.³⁷ Tak působí Bůh ve svých přátelích. Často je zanechá ve vnitřním zmatku a nouzi, a jim se zdá, že žádný křesťan nemá tak málo milosti, tak málo víry, tak málo života a všeho dobra jako oni, a přitom je Bůh skryt v jejich základu drží, aniž o tom vědí, a v této mučednické chudobě je připravuje, třebaže oni v ní často tolik naříkají a touží zemřít; jenže smrt je od nich daleko. V tomto utrpení je Bůh přivádí k dokonalosti podle své vůle a uvádí je do jejich nejvyšší blaženosti

Ó vznešená duše, pomni tohoto naučení a setrvávej stále v takové odloučenosti, neboť tak budeš vždy dokonale v našem Pánu Ježíši Kristu!

35 *gleicheytt*, u Suria *aequalitas* – Snad též „rovnost“, „sourodst“ či „podobnost“ jakožto protiklad „krajiny nepodobnosti“ (*regio dissimilitudinis*) čili oddělenosti od Boha, o níž mluví sv. Augustín (*Conf.* VII,10): „byl jsem daleko od Tebe v krajině oddělenosti a nepodobnosti“.

36 Srov. *Ga* 4,30.

37 Srov. 2 *K* 12,1nn.



ZUSSAMENFASSUNG

Sammelband „Goetliche leren“ oder „Institutiones Taulerianae“, auch „Medulla animae“ genannt. Zeugnis der Transformation der mittelalterlichen deutschen Mystik aus der Anfangszeit der Reformation

Unter diesem deutschen und später lateinischen Namen wurde ein pseudo-taulersches Werk überliefert, das in allen großen Tauler-Ausgaben bis in das 19. Jhdt. abgedruckt wurde und galt sogar als die Essenz der Lehre Taulers. Unter dem Pseudonym Petrus Noviomagus wurde es von Petr Canisius, dem Mitarbeiter des Ignaz von Loyola für Deutschland, zusammengestellt und in die berühmte Tauler-Ausgabe aus dem Jahre 1543 eingeteilt. Canisius wollte mit dieser Ausgabe das beste der katholischen mystischen Tradition gegen die sich ausbreitende Reformation anbieten und damit auch Tauler, um den im 16. Jhdt. ein konfessioneller Streit entbrannte, für den Catholicismus bewahren. Die „Institutiones“, obwohl sie nicht viele echte Texte Taulers beinhalten, wurden sehr verbreitet und ihre Wirkung war wohl größer als der echten Predigten selber. Dieses Werk wurde auch selbständig herausgegeben, zum ersten Mal in Frankfurt im Jahre 1644 unter dem Titel „Medulla animae“, der ihm öfters bis auf das 19. Jhdt. blieb. Man findet hier Werke von Eckhart, Ruysbroeck, Suso, Groote und anderen; bereits Canisius in seiner Vorrede sagt, daß es sich um eine Anthologie handelt; er selber kann Autor einiger Texte gewesen sein.

Unsere Übersetzung betrifft die 12. Kapitel „Von der höchsten Gelassenheit und Vergangenheit in Gott, wodurch der Geist ganz in Gott versinkt und vereint sich mit ihm in wahrer Armut und Vernichtung seiner selbst“, bei der die Autorschaft bisher unbestimmt bleibt.

Oddělení rukopisů a starých tisků
Národní knihovna ČR
Klementinum 190
110 01 Praha 1

MILOŠ DOSTÁL

e-mail: dostal.milos@quick.cz

Nakladatelství Vyšehrad
Víta Nejedlého 15
130 00 Praha 3

MARTIN ŽEMLA

e-mail: zemlam@seznam.cz