

Friedrich Heer

Evropské duchovní dějiny

VYŠEHRAĐ

Evropské duchovní dějiny





Evropské duchovní dějiny

Friedrich Heer

VYŠEHRAĐ

2014

Knihy 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

Nadoláda 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. Koncily, 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 jíž rozumí „laik“.

Doufáme, že tento požadavek spirituálních duchovních dějin nebude mylně pochopen: zmíníme-li se v nich, jak to vyžaduje povaha věci, 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 „Sýřané“. 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 proboují 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 „osvícenství“, 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 (*eidōs, 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 přírodních zákonů aristokratické *polis*, opevnivší se na hradě, kopci a v chrámu, je Hésiodos, jeho *Práce a dny* lidu pracujících 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 „učení 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 římský 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 oproštující 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 oprostít 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“ (Jeroným).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 sebestotrvání v „církvě“ 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 „církvě“

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, církev 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 Bohu“²⁷.

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 Diovy syny Hermem, Asklépiem a Héraklem 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 rozměňňování 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 „vzdělanců, 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 Sinópé na Pontu, otcovské město, kde vládnu židokřesťané a církevní hodnostáři zbožňující zákon a úzkostlivě lpějící na rituálu; kde vládne biskup, kterým je jeho vlastní otec a jenž ho exkomunikuje. Markión odplouvá 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 „materií“, 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 jisté 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 dvojnásobnou 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 zvlášť 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, bohochověčenství 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, Pýthagorás, 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 Filozofové 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

systemech 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, Alcaly, 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 vytříbit „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 filosofii, všeobecně platnou duchovní naukou, aby mohla být přijata v zásadě všemi konfesemi. Už Konstantin v „tolerančním ediktu“ milánském roku 313 pomyslel na to,

přivést všechna, tedy pohanská, židovská a křesťanská vyznání k *summa divinitas*, nejvyššímu božství, které sedí na nebeském trůnu (*in sede caelesti*)⁵². Otázka, zda byl Konstantin křesťanem a zda to myslel se svým přiznáním ke křesťanskému Bohu „vážně“, je v této podobě postavena zcela chybně. Vyrůstá z perspektivy poantických staletí, kdy křesťanství a pohanství žily odděleně. Právě tak, jako je myšlení „pohanských“ filosofů a křesťanských teologů doma v jednom jediném souřadnicovém systému a v jedné (dualisticko-novoplatónské) sféře, vnímá Konstantin své staré bohy a nového Boha Krista plně v rámci jediné sféry politicko-náboženské skutečnosti. Z pohanské sluneční hvězdy Apollónovy, PX, se pro něj mohl snadno stát Kristův monogram.⁵³ Neboť neporazitelný syn Slunce Hélios (*sol invictus, sol justitiae*), ke kterému Konstantin (jako následujících 1000 let všichni evropští vojáci, vojevůdci, vévodové a králové ke *svému* Kristu králi) choval silný, ale střízlivý vztah služby a zástupnictví na zemi, se mu v boji a vítězství jeho budoucího života zpřítomňuje jako Kristus král.⁵⁴

Tento proces je nepochopitelný pouze pro pozdější generace, pro ty později narozené, kteří už nevědí nic o funkci antických bohů v politickém společenství lidí, o jejich zdatu, zdraví, radosti, míru, přítomné moci, jež poskytuje jistotu státu, a kterým se na druhé straně i Kristus rozplynul v „ideji“. Kdo se někdy zahleděl do chmurných a vážných očí Konstantinovy hlavy v Paláci konzervátorů, bude s to číst v pramenech dokumentujících 4. století. Konstantin s Petrovým chrámem v ruce mluví ke Kristovi (na mozaice velkého vítězného oblouku jím založené Petrovy baziliky v Římě): „Protože pod Tebou jako pod Bohem-vůdcem povstal svět triumfálně k novému eónu, věnoval Ti Konstantin, vítěz, tuto aulu.“⁵⁶ Constantinus Victor činí tento státní akt s Kristem, se *sol invictus**! Konstantinos Hélios, pověřen „nejvyšším Bohem“ vybojovat a chránit pro své poddané *spásu, mír a právo*, se podílí jako „biskup“ (*koinos episkopos*) se samozřejmou vážností na poradách křesťanských biskupů ve věcech církve. On, pohan, se cítí být spolu-biskupem, neboť jemu je Bohem svěřena *cura exteriorum et interiorum animarum* (jak později definuje Řehoř I. biskupský úřad), starost o blaho těla a duše lidu jeho státu. Jako přítel a rádci stojí na jeho straně Eusebius a biskup Hosius z Córdoba, z onoho Španělska, které je až do 9. století prostoupeno hnutími, jež podřizují Krista Bohu Otci. Hosius předsedá na koncilu v Níkaji, stává se zprostředkovatelem mezi Ariem a patriarchou Alexandrem a sám po dlouhém odporu za Konstanta II. podepisuje arianizující vyznání víry.

Snazší bude tato cesta u Eusebia z Caesareje. Tento „herold byzantinismu“⁵⁶ oslavoval Konstantina jako nového Mojžíše a Augusta. Jediný Bůh sedí

* neporazitelným Sluncem

na svém trůnu jako král králů⁵⁷ v nebeském paláci uprostřed svého dvora. Na zemi ho zastupuje Konstantin. (Tím je položen základ k vybudování byzantského dvorního ceremoniálu až k jeho fixování u Konstantina Porfyrogeneta a Karla Velikého coby „nového Konstantina“.) Eusebius se stává arciotcem politické teologie Byzance, Cách a Moskvy nejen z prostého politického oportunismu, nýbrž jako řecký monoteista, jako žák Órigenův a Ariův. Formulace hybající světem, jeden Bůh – jeden císař – jedna země – jedna (nábožensko – politická státní) víra, koření více než v židovském monoteismu (Peterson) v politické skutečnosti a duchovním světě řecko-helénistické ekumeny. Eusebios byl jistě filologicky a historicky zajímavý a politicky vlivný dvorní prelát, který mnoho psal. Jeho duchovní postoj, jenž je pro Východ plně reprezentativní, ukazuje jeho prudký odpor vůči *Apokalypse*, která od této doby ustupuje z vysoké a dvorské kultury Evropy a na řadu staletí se stane snářem „lidu“, blouznivců nízkého stavu. Monarchie božství a císaře náleží k sobě tak těsně⁵⁹ proto, že órigenovský novoplatonismus, rozdělující světový řád do dvou sfér, podřídil beze zbytku Krista jedinému Bohu takovým způsobem, že se císař objevil po jeho boku jako „nový Kristus“⁶⁰, jako jeho bratrský pomocník v boji za přivedení celého světa zpět k Bohu. Řecký duch nesl božství historického Krista. Órigenés, kterého Eusebius ve své apologii živě brání, a Arius – jako jehož přívrželec je Eusebius odsouzen na antiochijském koncilu – proto podrobují Krista jedinému otcovskému božství, které jako svou nejdůležitější oporu v boji o jednotu říše potřebuje autorita pozdně římského císaře. Zde se tedy setkává, jako tak často v dějinách, politický požadavek nositelů moci a hluboce zakořeněný základní duchovní postoj jednoho velkého kulturního okruhu. Z donucení podepisuje Eusebius v Níkaji vyznání proti Ariovi, ve svých dějinách církve však samu nejdůležitější událost této epochy – Ariovo odsouzení – jednoduše zamlčuje.

Za Konstantinových synů a jeho prvních následovníků se křesťanství rozpadá na „Východ“ a „Západ“. První rozhodnutí padlo už v letech kolem roku 340. Athanasius uprchl před Constantiovým terorem do Říma. Biskupové a teologové Západu, papež Liberius Římský, Lucifer z Cagliari, Eusebius z Vercelli, Hilarius z Poitiers a Ambrož Milánský zahájili boj proti ariánskému východnímu císaři. *Z odporu těchto biskupů*, v boji o „svobodu církve“, o zachování mystéria Trojice a Kristovy přirozenosti jako bohočlověka *vzniká Západ*. „Tím, že Arius odstranil mystérium (Krista a Trojice), zrušil také vlastní zákonitost oné společnosti, jež vznikla, aby je spravovala.“⁶¹ Touto společností je římská církev. Ta právě v těchto bojovných letech 4. století získávala svou svébytnost rozvíjením tajemství Trojice a Kristova bohočlověčenství vymaňujíc se ze sevření řeckých teologů a císařů. „Na Západě znamenalo zaujmout stanovisko v ariánském konfliktu zároveň postavit se proti císaři, tedy střetnout se s byzantským postojem církve vůči císaři. Kdo tam začal uvažovat teologicky,

musel zároveň z nouze začít myslet politicky.⁶² Ariova racionalistická víra v jediného Boha měla být prosazena jako teologie jediného císaře v celé říši.

Tento politický arianismus neměl za sebou jaksi pouze celkový duchovní postoj Východu. Jeho mocnou oporu, sahající daleko do Evropy, tvořilo dynamické křesťanství dunajských provincií, Panonie a Ilyrie. Tady se mnozí vojáci stávali mučedníky, odtud přinášeli misionáři s politickým a náboženským zanícením ariánsko-císařské křesťanství k sousedním barbarským národům. *Zde začíná budoucí byzantinizace slovanského světa obrácením germánských kmenů k arianismu!* „Zde, podél Dunaje od Vídně po Bělehrad (Singidunum) a Sofii (Sardica) se kolem poloviny 4. století rozhodovalo o duchovním osudu římského světa.“⁶³ Episkopát této hraniční oblasti mezi dvěma světy byl fanaticky císařský a ariánský, kráčel s císařem jako jedno politické tělo od provincie k provincii, od bitvy k bitvě, od synodu k synodu.

Proti tomuto nesmírně mocnému protivníku, za kterým stála moc státu a vzdělanosti pozdně antického pohansko-křesťanského světa, se konstitovala Evropa v jižní Francii, Španělsku, Itálii a severní Africe ve vyhlásování víry „prostého lidu“ ústy jeho biskupů. Je to památný svazek lidových mas, které si nechtěly od vzdělaného řeckého kléru nechat oddisputovat svého Boha Spasitele, s římskými aristokraty (většina biskupů pocházela z řad římské městské a provinční šlechty či vysokého úřednictva) a s africkým odbojem proti jakékoli „cizí vládě“. Hluboký odpor nejširších a tón udávajících kruhů západního křesťanství vůči pohanské vzdělanosti, vědě a „filosofii“ mezi 5. až 12. stoletím má své kořeny zde, v nábožensko-politickém zápase o jedinečnost Božího Syna, o zachování mystéria Trojice proti převažující duchovní vzdělanosti řeckého světa a proti právě tak převažující vojensko-politické státní moci Východu. „Kultura“, „vzdělání“, „věda“, to vše bylo v rukou bohatých a nadmíru výmluvných byzantských dvorních kleriků, kteří žili ve společenském a přátelském svazku s pohanskou inteligencí (teprve roku 529 se mohl Justinián odvážit zrušit akademii novoplatoniků). Tato zatrpkllost Západu, vyrůstající z pocitu podřízenosti a z útrap 4. století, je přítomna v boji o uctívání obrazů v 8. století⁶⁴ i ve strašných kletbách kardinála Humberta v roce 1054 v Byzanci, kterými zpečetil rozdělení západní a východní církve.

Výmluvný příklad představuje selský biskup Lucifer z Cagliari, který psal v lidovém jazyce (tak je třeba nazvat jeho lidovou latinu) proticísařské pamflety, jež předjímají pamflety italských reformátorů proti císaři v 11. až 13. století. Ani po vyhoštění do Palestiny a nakonec do Théb se tento opovrhovač klasickým vzděláním a císaři „svrženými z trůnu“ (*De regibus apostaticis, De non parcendo in Deum delinquentibus*) nevzdává. Nesmířitelnost prostého lidu, jež se na Východě mohla vyžít toliko v mnišských nepokojích a rebelích, přejímají však na Západě biskupové z řad šlechty a vysoké byrokracie, kteří se stávají prvními církevními vůdci. Hilarius z Poitiers je vyhoštěn císařem Constan-

tiem, který se snažil vynutit prosazení arianismu na synodech v Arles roku 353 a na koncilu v Miláně v roce 355, do Frýgie (jednoho z mnoha míst tehdejších vyhnanství na Východě, jehož duchovní klima mělo západního člověka zlomit). Učí se zde mluvit řecky a uctívat mlčky dogma Trojice. Po návratu domů „očisťuje“ pak na pařížském koncilu (361–362?) Galii od ariánských biskupů. Hilarius je hluboce ovlivněn órigenovskou alegorií a přece zůstává veskrze „západní“. Jak úzce tu spolu souvisí politický postoj, dogma o Kristu a nová západní duchovnost, ukazuje jeho snaha podpořit své teologické stanovisko pečlivou historickou zprávou o příslušných dějinných událostech. *Pro Východ nemá historický Kristus žádnou průkaznost, pro Západ se stává historická skutečnost důkazem Boha.*

Ambrožovi přineslo takovéto pochopení světodějný úspěch. Nepokřtěný správce provincie v Ligurii a Emilii byl milánským lidem zvolen za biskupa. To znovu dokazuje, jak úzce spolu souvisí pohanství a křesťanství: římská politická *virtus* statečného a úspěšného muže platila také za křesťanskou ctnost! Právě Ambrožův boj s pohanským římským správcem provincie Symmachem roku 384 o odstranění oltáře bohyně vítězství v Římě⁶⁵ ukazuje, nakolik byli pohané spjati s křesťany pojmy *jednoho* světa. Ani jedni neznají toleranci, blaho a trvání *polis* se pro ně pojí s prováděním kultu, se správnou sakrálně politickou a veřejnoprávní péčí o bohoslužbu.⁶⁶ Oba známé dopisy třináctiletému Valentinianovi II. obsahují in nuce celý program římské církve, která v posloupnosti po impériu převzala ochranu nad *salus, pax et securitas**. Římský státník a rétor, jehož smuteční promluvy představují skvělý projev pozdně antického životního pocitu a latinského řečnického umění, i biskup, který se v návaznosti na Cicerona a stou pokusil předložit první etiku křesťanského společenství (*De officiis ministrorum*), je zcela totožný s lidovým vůdcem Ambrožem, který zřejmě předjímá dny patarie** a Řehoře VII. Za vlády ariánského císaře povzbuzuje tento lidový vůdce dnem i nocí svými žalmy a řečnickými chóry svůj milánský lid, který střeží kostely, aby zabránil jejich zabavení císařským vojskem. Ve svých kázáních nasazuje komunistický tón⁶⁷: vlastnictví je krádež, Bůh si přál, aby země patřila všem.⁶⁸ Rozlišuje, podobně jako novější socialisté, mezi vlastnictvím pro potřebu a vlastnictvím pro zisk.⁶⁹ Ve spojení se starořímským antisemitismem⁷⁰ mu tato lidová soudržnost dává moc vystupovat proti Theodosiovi a přimět ho k veřejnému pokání před církví⁷¹.

Roku 390 po Kristu tak římský biskup poprvé úspěšně demonstroval hříšnost nejvyšší vrstvy legitimních nositelů moci ve světě a založil tak evrop-

* blahem, mírem a bezpečností

** Církevně reformní hnutí v Miláně v 11. století, podporované papeži a bojující proti svatokupectví.

ské právo na odpor, ono stoicko-křesťanské přirozené právo *ius rebellandi*, bez něhož nejsou niterné dějiny Evropy myslitelné. Srovnání s Canossou není správné: Ambrož a Španěl Theodosius jsou navzájem ve své politicko-náboženské víře ve znovuzrození Říma, římské říše, nejniterněji spjati.⁷² Pohané jako Claudianus a Rutilius Namatianus souhlasili s Theodosiem a Ambrožem v oněch vitalisticko-kosmologických renesančních formulích o „návratu síly“, „znovuzrození“, o „růstu skrze překonávání utrpení“⁷³, které tak charakteristicky utvářejí pohansko-křesťanský svět jednoty a míšení v době této „theodosiánské renesance“.⁷⁴ Obrací se také, svým způsobem, Západ opět k sakrálnímu pohansko-křesťanskému jednotnému světu Východu? Nikoli. Proti této tendenci se staví Afrika – Augustin!

Před ním je ovšem třeba vzpomenout onoho muže, který po staletí tvořil poslední most mezi Východem a Západem, tuto osobnost se dvěma tvářemi, která pohlíží na Ambrože plna odporu a hněvu: Jeronýma⁷⁵, idol a vzor evropských humanistů od 12. do 16. století a ještě dál (Erasmus jej vydává v Basileji v letech 1516 až 1520). Okouzující povaha tohoto učence se spojila s duchovními poklady antiky. Mladý dalmatský provinční aristokrat vstřebával v Římě už od svých dvanácti let bohaté humanistické vzdělání, předtím než ho jako dvacetiletého pokřtil papež Liberius. Jeroným cestoval do Galie, do Trevíru (hodlal udělat kariéru v císařské metropoli?), posléze (v roce 374) do syrské pouště. Spjoval kavalírské, badatelské a humanistické cesty za vzděláním a poznáním s cestami poutnickými a kajícnickými a stal se tak se svým kultem přátelství a svou učeneckou svárlivostí vzorem pro dalších více než tisíc let. Humanisté, píšíci dopisy, navštěvující přátele a žijící v trvalém literárním sporu, jej tedy po právu uctívají jako svého patriarchu. Roku 380 přijal Jeroným v Antiochii kněžské svěcení, učil se u židovského konvertity hebrejsky, studoval biblistiku u Řehoře z Nazianzu, prováděl z pověření papeže Damase, tohoto španělského humanisty, známou revizi bible. Posledních 35 let žil asketickým životem v ústraní v Betlémě a vždy a všude, v Římě, Konstantinopoli, na thébské i nitrienské poušti, zůstal tímtež humanistou.

„Křesťanský Cicero“, kterému byl na poušti samotný Cicero bližší než Kristus (viz jeho známá „vize“⁷⁶), vykresluje s pomocí Horatiových, Juvenalových a Lúkiánových slov ve svých 122 dochovaných dopisech ironicko-polemický obraz pozdně antické křesťansko-pohanské společnosti, kterou nenáviděl a zároveň miloval. Jeroným – a to je tu pro nás velmi důležité, neboť jde o symptom velkého obratu – už nemůže na Západě vydržet. Ne proto, že v *Libellus de custodi virgininitatis* pranýřoval nepravosti církve a použil slov Ammiana Marcellina o pohanských římských patricijích k vylíčení marnivosti křesťanské šlechty.⁷⁷ Ani proto, že se posmíval římskému kléru jako „senátu farizejů“ a po smrti spřáteleného papeže ztratil ochranu před nenávistí závistivců a mnoha těch, které napadal.⁷⁸ Tyto „vnější“ důvody nebyly rozhodující. Ten-

to filolog a humanista, který svým vzděláním a duchovní kulturou vysoko převyšoval celý Západ, byl ve svém nitru doma na Východě a mohl vydržet jen tam. Je to órigenovec, ne však v onom dogmatickém smyslu, ze kterého ho obviňoval jeho přítel Rufinus, spíše v hlubším smyslu. V křesťansko-pohanském světě vzdělanosti helénistické inteligence je mu vlastní vše fluktuující, plynoucí, ambivalentní.

Pro Západ je ale nesmírně plodná Jeronýmova filologie, jak se projevila v jeho vlastním překladu a zpracování bible a v jeho zastání pro *graeca fides** Nového zákona a *hebraica veritas*** Starého zákona. Významné jsou i jeho hagiografické a biografické spisy (*De viris illustribus*: vzor pro 6. až 17. století!) a v neposlední řadě jeho založení spirituální, humanisticko-aristokratické ženské kultury. Žena je útočištěm ducha a (mystického) srdce: císařské jeptišky otonské doby, Abélard a Heloisa, Petrarca a „Laura“, zvláště však František Saleský a Františka ze Chantal, *humanisme dévot* se vši svou rozmanitostí ve francouzské společnosti 17. a 18. století, svět okolo Terezie z Avily a jejích velkých mystických přátel, duchovních vůdců a pomocníků – ti všichni tvoří předobraz životního a duchovního společenství Jeronýmova s aristokratkami Paulou a Eustochium, které s sebou přivedl z Říma přes Egypt a Alexandrii do kláštera v Betlémě jako na ostrov vzdělanosti, kultury a duchovní disciplíny.

Zpráva o pádu Říma roku 410 ochromila Jeronýma na celé měsíce. Způsobila, že „syn slz“ (své matky), Augustin začal své matce naslouchat. Augustin pláče se sestrou Horatiů, jež byla zaslíbena jednomu Curiatovi a jehož smrt oplakává, a proto je zabita svým vlastním bratrem.*** *Humanior huius unius feminae quam universi populi Romani mihi fuisse videtur affectus.*⁷⁹ Tato věta je nepřeložitelná, je to nejméně římský způsob vnímání v jazyce římského státu: „Pláč této ženy má pro mne větší lidskou hodnotu než všechny vášně římského národa.“ „Toužím znát Boha a duši. Nic víc? Vskutku, nic víc.“⁸⁰ Takto, po Homérovi, zakládá Augustin Evropu jako Západ, jako západní křesťanství. To znamená, že Berber Augustin odmítá Řím právě proto, že cítí jeho velikost. Cítí Romula i chvályhodný rod Římanů pro *virtus* Regulovu, Scaevolovu, Scipionů a Fabriciů.⁸¹ Nevěří však Konstantinovu obratu, „theodosiánské renesanci“, ale jenom obtížné cestě „společenství Kristova“ od Ábela až po konec světa, této noční cestě nepatrné hrstky několika vyvolených, ve které je mnohem víc než desatero pronásledování.

* řeckou víru

** hebrejskou pravdu

*** Podle pověsti měla trojice bratří Horatiů rozhodnout válku s Albou soubojem s albanskými trojčaty Curiatii. Dva Horatiové padli v boji, třetímu se však podařilo zabít všechny tři Curiaty. Když to zjistila Horatiova sestra, která byla s jedním z Curiatů zasnoubena, začala bratrovi spílat, za což ji on v hněvu probodl.

Augustin se stává korunním svědkem zastánců spiritualistického pojetí dějin od 11. do 19. století. Jeho 15 knih *O trojici*⁸² (sepsáno v letech 398 až 416) se stává základním dílem západní teologie. Je to učení o vztazích Boha k jedinci, k lidstvu, světu, přírodě a dějinám a směřuje ve všech svých rysech proti helénistickému Východu. Augustin už sotva umí řecky. Východ je pro něj domovem všech herezí, myšlenkových a věroučných nesnází, které tíží jeho srdce. Důkazem toho je jeho vlastní životní pouť „od manichejského sensualismu a materialismu k akademickému skepticizmu, odtud k novoplatónskému racionalismu a spiritualismu a pak konečně ke křesťanské víře a k teologii“⁸³.

U Augustina lze najít takřka všechno a v tom právě spočívá tajemství jeho nesmírného působení na ortodoxii i nonkonformisty po následujících jeden a půl tisíce let. Augustin se stává lomem, ze kterého si berou materiál ortodoxní scholastikové, spiritualisté a heretikové všech názorů, osvícenci i antihumanisté. Nacházejí tu obhajobu rozumu⁸⁴ i autority⁸⁵, svobody vůle⁸⁶ i nejtuzší predestinace. Augustin chválí pohanské filosofy, zvláště Platóna, a novoplatoniky⁸⁷, na kterých hluboce závisí jeho učení o Bohu. Prohlašuje, že celá lidská moudrost není ničím, paprsek Božího světla a jeho milost jsou vším. Augustin oslavuje veškerenstvo, stvoření jako jedinečný zázrak Boží, jehož krása tkví právě v tom, že se skládá z protikladů.⁸⁸ Hluboce jej dojí má bída lidových mas ve městech a na vesnici uvnitř pozdně antické společnosti jeho doby a prohlašuje celé lidstvo za „masu hříchů, zkázy, hněvu, zničení substance (*perditionis*)“⁸⁹, která je hodna pouze věčného zatracení. Ignáce z Loyoly nazval jeden z jeho nejbližších přátel „mužem několika málo pravd“. Augustin je mužem mnoha pravd, mužem, který ztělesňuje všechny myšlenkové postoje jednotného pozdně antického světa pohanů a křesťanů. Aby mohl obhájit svou osobní spirituální existenci, považuje je však za historické etapy svého života, a tím je rozkládá na síly a projevy, jež lze přijmout, či odmítnout, které slouží spáse, nebo ji ohrožují.

Proto má už pro něj samotného jeho život exemplární význam jakožto obraz světových dějin (Augustin přichází ke smyslu Evropy prostřednictvím „omylů“ a „hříchů“ svých duchovních a politických otců a matek). Je to příklad toho, jak Bůh vychovává lidstvo skrze hříchy (*felix culpa!*) a pokušení během pomalého postupu (*paulatim increscendo*)⁹⁰ k věčné blaženosti. *Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinent, recta eruditio per quosdam articulos temporum tamquam aetatum profecit accesibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda et a visibilibus ad invisibilia surgeretur.*⁹¹ Proto všechno záleží na tom, aby člověk správně nasměroval svůj život. To je smyslem

* Správná výchova jak jedince, tak celého lidského pokolení – což se vztahuje k Božímu lidu – v průběhu jistých obrátů času, jakoby věků, prospěla tomu, aby se postoupilo od věcí časných k pochopení věcí věčných a od věcí viditelných k neviditelným.

„chvalozpěvu“ jeho *Vyznání a Retractationes*.⁹² Svůj „životní příběh“ tu nemíní jako sentimentální a samolibou zpověď (*confiteri* zde znamená „chválit“, „velebit“, podobně jako Františkovy *Lodi*), ačkoli od něho se odvíjejí všechny autopsy a autobiografie až po Rousseaua a vůči němu je pochopitelný Nietzscheho ressentiment. Jde tu o bytostný, existenciální příklad konkrétního působení a protipůsobení hříchu a milosti, dobra a zla, pozitivního a negativního myšlení, mínění, cítění a jednání ve světových dějinách. Paměť (*memoria*) předkládá Augustinovi ústřední zkušenosti této souvislosti mezi světovými a osobními dějinami, časem, prostorem, Bohem, osobou a věčností. „Paměť je pro Augustina ohniskem duše, kde se z času a dějin vydobývá náprava a reforma.“⁹³ Není možné uchopit plně tuto mnohovztažnost v jediném okamžiku života a vyjádřit ji po všech stránkách. Proto píše Augustin tak rozsáhlé polemiky proti pelagiánům, manichejcům, donatistům a dalším. Tyto polemiky směřují vždy proti němu samému, proti možnosti zaujmout časově podmíněné a v čase uzavřené stanovisko jeho vlastní osoby.

Proto se tento starý, bojem zničený *duchovní* ještě vzdmáhá a píše v letech 426 až 427 své dvě knihy *Retractationes*: určuje historickou situaci vlastních spisů, provádí korekturu a sebekritiku. Toto dílo není jen založením intelektuální čistoty poantické Evropy, a tedy vědeckosti vlastní západní Evropě, nýbrž i nejlepším úvodem do Augustinovy katolicity. *Jeho katolicita určuje jeho vlastní myšlení i myšlení celé poaugustinové Evropy až po Bossueta a Voltaira!* Zdravý mediteránní, „římský“ svět se tu ve svém realistickém humanismu a silné společensky zaměřené střízlivosti probíjí ze stravujících vírů východního odmítání světa, anarchického individualismu a duchovní domyšlivosti, *hybris*. „Všechny věci jsou dobré“, protože Bůh je dobrý. Zlo je pouze nedostatek dobra (*defectus boni*), nemá vlastní substanci.⁹⁴ Bůh je přítomný ve všech věcech.⁹⁵ Ve svém zápase o spásu má proto lidstvo mocnou oporu: krásu, řád, dobro, zaměřenost kosmu k Bohu. To je odraz politického řádu existujícího dosud právě v provinciích římského impéria.

Musíme si zapamatovat a pochopit nesmírný význam toho, že západní Evropa získala svou ontologii, vědění o bytí, fundamentální optimismus a myšlení směřující k dobytí světa díky tomu, kterak se Augustin stále znovu probíjel z devět let trvající věrnosti manicheismu a z celoživotního pokušení Východem k tomuto římskému přitakání dobru, řádu a účelnosti kosmu. Ve svých základech je kosmos blažený, člověk však je nešťastný a hluboce ohrožený. Přestože se mu dostalo velkých darů, má neustálý sklon ke „zlu“, nechává se svádět duchem, majetkem, tělem a mocí. Potřebuje proto oporu, společenství spásy.

Tu Augustin zjišťuje: pokonstantinovské impérium není tímto společenstvím spásy, není jím ale ani křesťanství, které patří do mocenského okruhu impéria a jeho ovzduší. S trpkostí vypočítává 88 herezí od Šimona Mága až k Pelagiovi, které drásají křesťanství na všech stranách.⁹⁶ Proti této sebevraždě

v čase i věčnosti skýtá ochranu pouze „církve“. Rozum, věda a víra se zrodily jenom v rámci její tradice a autority. „Nevěřil bych evangeliu, kdyby mne k tomu nepřiměla autorita římské církve.“⁹⁷ Vždyť „evangelií“ existuje mnoho: gnostická, polognostická, pohanská, ba i křesťanských evangelií je téměř tolik, kolik je měst a filosofických škol v helénistické ekumeně. Není pochyb, že Augustin pod těmito osobními „evangelií“ rozumí nejen pochodové písně poselství spásy donatistických circuncelionů v Africe, nýbrž i domyšlivé moudrostoní nauky řeckých teologů.⁹⁸

Coby mluvčí lidu v provinciích, latinského křesťanstva, vstupuje do svého posledního velkého boje proti Pelagioví za záchranu víry ve spásu a vědomí spásy tohoto lidu; do boje, který je Augustinovým největším vítězstvím a osudnou porážkou!⁹⁹ Dědictví Afriky, lidu a manicheismu tu vyráží znovu na povrch a Augustin se stává kazatelem naprosté bezmoci člověka vůči přesile milosti strašlivého Boha. Nyní už může jeho současník Pelagius citovat Augustina (*O svobodné vůli*) proti Augustinovi! Ve vědomí a svědomí tohoto muže se tak otevřeně projevuje katolictví, v němž je skryt Luther i Erasmus.

Augustin zachraňuje sebe sama a svou dobu se všemi rozpory a protiklady návratem k církvi. Vyznává spolu s Cyprianem, že „není spásy mimo církve“¹⁰⁰. Na pomoc proti kacírům volá císařské zákony, roku 408 však římskému prokonsulovi Donatovi píše: „Prosíme Vás, aby nebyli usmrceni.“ Prohlašuje, že *Ecclesia* je už dnes a nyní královstvím Kristovým a nebesy, a obrací se tak proti chiliastům v oné dvacáté knize *O obci Boží*¹⁰¹, jež bude Otovi z Freisingu sloužit jako vzor pro jeho štaufskou říšskou teologii. Tato „svobodná obec Boží“ (*libera civitas Dei*¹⁰²), ke které před Kristem patřili i lidé jiných národů mimo Izrael jakožto praví občané Boží¹⁰³, kráčí „v tomto zlém, zlomyslném a nebezpečném věku“ „skrze pronásledování světa a omilostnění Boží“¹⁰⁴ vstříc posledním pronásledováním na konci světových dějin¹⁰⁵.

Civitas Dei překládá Němec v rámci nábožensko-politické tradice své „Svaté říše“ karolínské provenience jako *Gottesstaat* (Boží stát). Potridentský katolík ji chápe jako papežskou církev, obrácenou proti ostatním křesťanským konfesím. Pro Augustina znamená trojnásobné popření a trojnásobné potvrzení: odmítnutí „křesťanské císařské říše“ proklamované Eusebiem, ariánskou a ortodoxní dvorskou teologií na Východě i na Západě¹⁰⁶; popření vládnoucího království Božího, jak je v lesku novoplatónské hierarchie viděl Východ mezi Órigenem a Dionýsiem Areopagitou; distancování od takto pevné a pozicičně zajištěné identifikace církve zde a nyní s královstvím Božím, jakou vlastně z nutnosti provedli západoevropští biskupové v boji za „svou“ církev proti ariánským císařům. Pozitivně je pro Augustina *civitas Dei* „společenství“ (*civitas hoc est societas*¹⁰⁷) „přátel Božích“, „rodina“¹⁰⁸, „občanství Boží“ (Kamlah), mnišská obec, která v ustavičné reformující práci obnovuje „vnější církve“ a přetváří ji k Božímu království.

Je pro nás důležité, abychom oba tyto elementy – „politický“ a mnišsko-spirituální – rozpoznali! Eminentně politicky je tato *Ecclesia-civitas Dei* dědictvím sakrálního politického humanismu antické *polis* a *urbs*, městského státu, který spolu se svými mrtvými, svatými, bohy, kulty a zákony vytvářel jediný prostor spásy (srv. středověká města, cechy, korporace). Tato společnost s uzavřeným právem na spásu žije v autoritě a v rozumu¹⁰⁹, vyslovuje se ve střízlivém „otevřeném racionalismu“, který se trvale obnovuje ze svého iracionálního podloží (nacházejícího se, v přísně tektonickém smyslu, v pohřební, relikvijní a chrámové kultuře), a je tak na hony vzdálena všem mysticismům.

Augustin k tomuto politickému humanismu – jenž obsahuje mnoho „sociálního“ (Ladner), který se ale nemůže nazývat „sociálním“, protože naše society se rodí *proti* svým vlastním sakrálním základům, a proto zabředly do technicismu, manipulace a organizace – připojuje element mnišské spirituality. Pro Augustina je pravým křesťanem mnich, který káže, pečuje o duše a vychovává. „Byl to příklad mnichů, který vyvolal onu vnitřní krizi, jež vedla k jeho morálnímu osvobození“ (Ladner).¹¹⁰ Svými klášterními pravidly určenými spíše pro řeholnice¹¹¹, svým zakládáním klášterů v Tagaste a Hippo, svým mnišským životem, který vedl jako biskup se svými kleriky, se stává zakladatelem západního mnišství a západoevropské klášterní spirituality: Duch z ohně Trojice, s disciplínou chudoby, poslušnosti a zdrženlivosti.

Dějiny západní Evropy představují osvobozování tohoto „o sobě“ věčně rebelského, intelektuálního, spiritualistického a osvícenského ducha Augustinova od klášterní disciplíny směrem k sobě zaměřenému *animus inordinatus**. Představují vystoupení *ecclesiae* jako „svobodné Boží obce“ z ochrany antického politického humanismu, středozevního prostoru spásy *polis* a *urbs*, a její vložení do rukou politické individuality nového typu (císař, papežové) a do rukou nejistých stavů (nová šlechta, knížata, noví občané, vzdělaný proletariát, „dělníci“). Uvolňují se tak znovu výbušné síly pozdně antického světa, které Augustin přetavil v katolicitu své osobnosti myslitele a prosebníka. Dědictví Augustina, vítěze nad Pelagiem, přebírá Augustin, otec západoevropského osvícenství a všech spiritualistických povstání.¹¹²

* duchu nespoutanému řádem



Od Boethia k Eriugenovi

Již ve 4. a počátkem 5. století padla významná rozhodnutí, jež určila osud západní Evropy. Zatímco Východ si sám vybojoval trojiční dogma a učení o dvojí Kristově přirozenosti, došlo v zápase o zajištění těchto mystérií víry proti ariánům, gnostikům a raně byzantskému absolutismu k vzestupu římského papežství v jednotě se západními biskupy a s nouzí lidových mas, hledajících chléb a víru. Břemenem, které tížilo papeže, biskupy i lid, bylo dědictví pozdní antiky: hereze a aristokratické, světu nepřátelské myšlení řecké filosofie a helénistické etiky. Hereze představují jizvy a svědectví bojů o sebenalézání v čase a prostoru, jež probíhaly uvnitř křesťanství. Moudrost a věda, filosofie a „svobodná umění“ vytvářejí pomníky společnosti šlechticů a vysoko postaveného měšťanstva, jež usilovala o prověření svého vrchnostenského řádu prostřednictvím řádu ducha, nebes a přírody a která se ostře stavěla proti tělesné práci, hmatatelné zkušenosti, *experientia*, proti vědění a zkušenosti „nesvobodných umění“ prostého lidu.

V procesu recepcce, probíhající v 5. až 12. století, se noví páni, světská a duchovní šlechta

barbarských národů, pomalu učila chápat a využívat šance tohoto aristokratického myšlení v teologii a filosofii. Toto převzetí antického vrchnostenského myšlení je podpořeno příchodem islámu a byzantské sakrální říše do západního světa. Opět je to velká blízkost a příbuznost duchovního a náboženského původu, politických, společenských a myšlenkových struktur, jež dává popud k diskusi: Byzanc a arabsko-středomořský islám jsou si od počátku nejjintimněji blízké. „Středověké“ západní křesťanství zažije otřes, když pocítí svůdnou a fascinující moc islámské a byzantské hemisféry.

Fakt, že nedocházelo k otevřenějším setkáním západní Evropy s islámem a Byzancí, která by nebyla provázena šokem, připisovala Evropa své těžké vnitřní situaci. Nedorostla ani tomu, aby se vypořádala s nutností duchovní diskuse s křesťansko-pohanskou tradicí v teologii a filosofii, ani se necítila schopna a povolána vést nezbytný rozhovor mezi „horní“ a „dolní“, vysokou aristokratickou a podřízenou pohanskou lidovou kulturou. Autority a tradice musí po více než tisíc let společnými silami scelovat onu zející ránu. Nepodařilo by se jim to, kdyby neexistoval velký svět prostředkující mezi Athénami a Jeruzalémem, Byzancí a Římem, antickou vzdělaností a lidovou kulturou, pohanstvím a křesťanstvím, ortodoxií a herezí, ba samotným islámem a křesťanstvím, východním a západním kontinentem a Středomořím – svět klášterů, nejprve v jižní Itálii, severní Africe, jižní Francii, Španělsku a na britských ostrovech, později v severní Francii, jižním a středním Německu a horní Itálii. K těmto klášterům je třeba počítat i mnišská kněžská společenství, kanonikáty a školy při biskupských sídlech.¹

Italskou spiritualitu a politický humanismus tvoří tresť směsice řeckých, římských, etruských a domácích antických prvků, ke kterým nyní dále přistupují gótské, langobardské, francké, novořecké a arabské vlivy. Imperiální humanismus augustovské doby, kdy potomek etruských králů Maecenas poznává ve Vergiliově syna keltských rolníků a v Horatiově syna propuštěného apulského otroka, předpokládá již tuto otevřenost vítězů pro výrazový svět poražených v průběhu procesu slučování, trvajících půl tisíciletí. Od 5. do 19. století je Itálie v područí cizích vládařů. Svým kladným přijímáním a svým odporem proti nim si utváří smysl pro „čistý jazyk“, „čistou nauku“, „čistou formu“, pro své římské a kanonické právo; její myšlení a kultura představují odboj, politický čin vnitřní a vnější emigrace – *fuorusciti*. Italský klášter je „zaměřen“ proti starousedlým *pagani*, pohanským rolníkům, germánské zemědělské šlechtě a „cizáckému“ biskupovi. Italské město, „zaměřené“ proti germánské agrární šlechtě a biskupovi, je světským klášterem, který se pečí o své „římské“ právo a školskou kulturu hájí oproti prznění „nečistými“ jazyky a mravy „barbarů“. Ze 150 německo-germánských slov v latinském literárním jazyce se ani jedno nevztahuje na intelektuální sféru!² Tato puristická, asketická a spiritualistická exkluzivita stojí po boku právě tak silné receptivní

schopnosti. Po sedmisetletém zápase byla ve 12. století vstřebána langobardská a frankká šlechta. Z německých, francouzských, anglických a španělských biskupů, teologů, úředníků a učenců se tak posléze stávají *italští* humanisté, kuriální politici, univerzitní profesori a diplomaté.

Kulturními diplomaty a politickými agenty mezi Byzancí a Římem a mezi klasicizující kulturou a barbary byli už ti rétoři pozdní antiky 4. až 6. století³, kteří oslavovali v liturgii Konstantina, Theodosia, Stilicha, krále Gótvů a Franků a posléze papeže a římské městské konzuly sakrálními formulemi z Vergilia, Ovidia, Horatia a bible jako obnovitele Říma po jeho dlouhém úpadku. Veškerá ideologie „renesance“, jak ji od 14. století zpřesňovali evropskému vědomí *italští* humanisté, se nachází už zde: po „středověku“ hříchu, úpadku spirituální disciplíny, vlády starořímských ctností a státu a sedmera svobodných umění tu Kristus (i on však podle Vergiliovy formule⁴), Stilicho, papež Damasus či Theodorich obnovují kosmos. Fénix a orel získávající zpět své mládí, Kristus, římský konzul a barbary král, který se díky křtu stal Římanem, ti všichni jsou obnoviteli Říma. Novatianus už líčí peklo podle Vergiliova popisu výbuchu Etny⁵; „nebe na zemi“ se nastolí jen „znovuzrozením mravů a kultury“. Kultura, to je sedmero svobodných umění, která vzkvétají a uvadají, přenášejí se a obrozují stejně jako světové říše. *Italští* gramatikové a rétoři chápou „čistotu jazyka“ jako jediného garanta této kultury a snaží se oslavovat frankká hrabata (jako Apollinaris Sidonius okolo roku 477 Arbogasta v Trevíru) a „německé“ gramatiky coby křesťatele pohřbených studií.⁶

Zdá se, že by bylo možné vznešenou rétoriku těchto pohansko-křesťanských literátů, jejich tíhnutí ke „kolaboraci“ s dobyvateli odbýt jako historicky nevýznamnou součást úzkostného světa římských měst, hladových mas⁷ a zoufalství, jejichž monumentální projev se dodnes zachoval v postní liturgii římské církve. Tím bychom se však uzavřeli porozumění italskému humanismu, Dantovi a už i onomu zvláštnímu reformnímu hnutí, které se pojí s vystoupením jeho historických exponentů Boethia, Cassiodora, Benedikta z Nursie a Řehoře Velikého. Evropský význam těchto mužů, kteří všichni pocházejí z jedné rodiny, dokazuje sílu této typicky *italské* sebeobhajoby vůči vnitřnímu a vnějšímu „barbarství“, vůči Gótvům a Byzantincům, vůči volně se vznášejícím žvlům pohansko-křesťanského světa inteligence a spolu s nimi.

Z jedné rodiny – to je třeba chápat téměř doslova. Boethiové představují odnož velmi významného starého šlechtického rodu Aniciů. Přímo z této široké větve pocházel Benedikt, patřila k ní matka Řehoře I. Silvia a jeho otec Gordianus. O přímém příbuzenstvu Cassiodorově nepodávají chabé prameny z tehdejší doby žádnou zprávu. Pocházel však ze staré rodiny vysokých státních úředníků a diplomatů, což ho spojuje s úzkým příbuzenským okruhem těch patricijů a senátorských rodin, jež jsou od 5. století nositeli každé římské obnovy, renesance a všech povstání.

Na tomto příkladu vidíme základní souvislost evropských duchovních dějin: od Říma 6. století až po Výmar pozdního 18. století spočívá po celá staletí jádro vzdělanosti „odsuzované“ kultury a duchovnosti na ostrůvcích, buňkách, které tvoří jednotlivé větve duchovní a světské šlechty, lékařů, astrologů, humanistů a „kacířů“. Boethius, Cassiodorus, Benedikt a Řehoř Veliký představují čtyři možné způsoby reakce tohoto římského aristokratického světa, jež však spolu všechny nejnítěrnějším způsobem souvisejí. Politická a církevní, monastická a filosofická sebeobhajoba jsou na italské půdě artikulovány jako spojenecká politika, klášterní reforma, církevní misie a „renaissance“ jediné prastaré posvátné moudrosti a vzdělanosti.

Nejhlubším utajováním a rezervovaností ve vztahu k novým mocnostem se vyznačuje Boethius. I když zaujímal nejvyšší pozice ve státě, byl v zásadě proti gótskému režimu. Je křesťanem, vzdělaným, kultivovaným křesťanem, jako mnoho dalších aristokratů po následující půldruhé tisíciletí. Jeho osobnost však byla utvářena předkřesťanskými a mimokřesťanskými vlivy. Ohrožení antické vzdělanosti vidí věcně – je to podstata jeho vlastních předků, jeho duchovní krev, co chce hájit svým gigantickým překladatelským podnikem, když hodlá přeložit celého Platóna a Aristotela. Do svého programu nezahrnul ani jediného křesťanského církevního otce.

Boethius je autonomní římský vzdělanec a aristokrat. To, že je popraven pro „Byzanc“, má hluboký smysl. Poznal svůj osud a přijal ho jako „správný“. V žaláři napsal svou knihu *Filosofie utěšitelka* (*De consolatione philosophiae*). Osud (*fatum*) a prozřetelnost (*providentia*) jsou totožné.⁸ Božství, Bůh je dobro, stvořilo svět z dobra a řídí jej prostřednictvím dobra. Neexistuje žádné skutečné zlo. Ctnost je vždy odměněna, neřest potrestána. Tato tektonická kosmická struktura je však přísná a neúprosná. Zákon, který řídí veškerenstvo, je tvrdý jako železo. Moudrost znamená nenechat se zmást, když nás zasáhne ranou osudu a zdá se nám, že prozřetelnost a světový řád jsou nespravedlivé.

Stoicismus a „otevřený“, křesťansky interpretovatelný platonismus vyznačují tedy myšlení této osobnosti, která odkazuje Západu po boku bible a *Následování Krista* nejvíce vydávanou, komentovanou a do národních jazyků překládanou knihu a navíc první platný výklad otázky universalit a definice osoby (*Persona est naturae rationalis individua substantia*^{*}). Tisíc let tohoto světového úspěchu svědčí o tom, nakolik toužili „vzdělanci“ následujícího tisíciletí po „rozumovém“ výkladu světa, který by byl jednoduší, přísně vystavěný podle jasné a průhledné zákonitosti, ale přitom „otevřený“ pravdě pohan-ských i křesťanských patriarchů.

* Osoba je individuální substance rozumné přirozenosti.

Boethiova smrt dokázala jeho druhům v Římě, spřízněným s ním svým původem, vzděláním a smýšlením, že nezbytné sebeobhájení není už možné v takovéto izolaci. Cassiodorus z toho jako jeho přítel a žák vyvodil důsledky. Jako vedoucí státník Theodorichův, jako klidný pól uprostřed střídajících se gótských vlád, usiloval o to, začlenit Góty do jediného posvátného, starého římského světového řádu, do jednoty práva, mravů a vzdělanosti, která má být „obnovena“ především Theodorichem.⁹ *Variae* z roku 537, jeho známá sbírka dopisů a dokumentů, obsahují už celý vládní a kulturní program středověkých knížat. Theodorich má obnovit Řím, „svaté město Řím“ – svaté nyní ve smyslu křesťanském, pohanském i původním germánském, vždyť Gótové jsou coby „Getové“ starými společníky a příbuznými pravých starých Římanů – přísluší tedy jim, aby znovu vystavěli Řím, *civitas litterarum*, posvátné místo věd a práva. *Roma tradit eloquium*¹⁰, to znamená: „Řím předává kulturu podle práva.“ V jeho posvátném prostoru se obrozují vědy, posvátná forma jeho jazyka chrání pravého starého ducha, právo, mrav. *Loqui sine vitio*¹¹: bezchybná řeč (bez politických, náboženských a právních chyb) udržuje kulturu, která se od Cassiodora chápe naprosto římsky jako *agricultura*¹² a *cultus (summi dei cultura*^{*13}).

Proto nabádal král Gótů (Cassiodorus!) římský senát, aby zachoval rétorickou školu. Proto Cassiodorus marně navrhoval papeži Agapitovi, aby v Římě roku 534 založil křesťanskou univerzitu. Gótský režim se zhroutil, zvítězil Justinián. Vstoupí nyní Cassiodorus do služeb císaře Římanů spolu se svými katolickými druhy z řad římských aristokratů, kteří tak dlouho bojovali ve svazku s Byzancí proti vládě ariánských barbarů? V celém následujícím středověku bude v Římě a v Itálii existovat „řecká“, protiněmecká politická strana, tito frondeuři však krácejí po jiných duchovních cestách než Byzanc a Cassiodorus se v tomto stává jejich vzorem. Politická půtka s Vandaly, Huny, Góty a Langobardy tvoří jednu epizodu – *odpor italského ducha proti Byzanci se stává osudovým pro svěbytnost západní Evropy*. Itálii 6. až 8. století hrozí, že bude politicky pohlcena Byzancí, která má svou oporu v Ravenně a širokou oblast vlivu v jižní Itálii, v basilánských kláštrech, eremitech, prorocích a novoplatónsky vzdělaných teoloziích. Cassiodorův politický humanismus, Benediktův klášterní svět a výpady Řehoře I. na západ (do jižní Francie, Španělska, Anglie) uchovávají Itálii její vnitřní nezávislost.

Roku 525 je popraven ryzí novoplatonik Boethius. San Vitale v Ravenně zahajuje v roce 526 velký byzantinský stavební program, který má učinit z Ravenny „svatou pevnost“¹⁴ Justiniánovu proti Gótům, Římu, Milánu a proti západní Evropě. Roku 529 ruší Justinián poslední novoplatónskou školu ve

* uctívání nejvyššího Boha

své říši. Sebe sama chápe jako císaře, zástupce Božího (papeže), hlavu církve, teologa. Pomocí přísných zákonů připravuje pohany, kacíře a židy o jejich občanská práva. Považuje se za hlavu církve, určuje, co má vyznávat, a podřizuje ji zcela svým dekretům. Děti, které neuznávaly čtyři ekumenické koncily, mohli jejich rodiče vydědit. Ženy, které propadly herezi, nedostaly žádné věno.¹⁵ Tento božský císař demonstroval „Západu“ v Ravenně, s pomocí vysokého úředníka Juliána Argentaria a ctižádostivého biskupa Maximiána, co svaté císařství vyžaduje od svých „poddaných“ (tak byli oslovováni ještě ve 12. století i všichni Západoevropané).

Stavba San Vitale představila západní Evropě obraz svatého císaře a jeho dvora v opozici vůči Theodorichově nádherné palácové kapli, dokončené ve stejné době roku 526 (Sant Apollinare Nuovo). Obraz reprezentuje moc císaře. Na Východě se ve 4. a 5. století většina biskupů hlásí ke kultu obrazu císaře. Při nástupu vlády přijímá každé město posvátný obraz nového panovníka a doprovází ho na náměstí, kde je vystaven. Ještě Řehoř Veliký nahlíží v římských kostelích obrazy císařů!¹⁶ „Obraz“ představuje státní monument, politickou demonstraci, pomník práva. Upozorněme jen krátce předem na to, že ve 12. a 13. století budou římstí papežové dokumentovat své vítězství nad desakralizovaným císařstvím prostřednictvím řady obrazů. Ve státní liturgii, která svazuje (nejenom spojuje) v ústředním aktu Boží a pozemskou říši, nese Justinián, jako královský kněz, zlatou patěnu s chlebem k eucharistii a Theodora kalich s Kristovou krví. Vedle Justiniána stojí jako jeho předkové Ábel, Abrahám a Melchisedech. Jako nový Mojžíš (Justinián se nazývá právě takto i ve své knize práva¹⁷), jako velekněz rovný Kristovi přináší císař Otci obětní dary za svůj lid.

Nesmírné nároky této státní liturgie, která chápe Boží dům jako část císařského paláce (viz Hagia Sofia v Byzanci), mohly být realizovány pouze za podpory a nosné spolupráce biskupů byzantské říše. I zde je již vhodné poukázat dopředu ke Karlovi Velikému a jeho oktogonální katedrále v Cáchách a k říšským biskupům 9. až 19. století. V byzantské říšské správě, jež se stala na staletí vzorovou a která záhy vytvořila tak zajímavé typy komisařů totalitní byrokracie jako „*quaesitor*“¹⁸, zaujímal biskup místo hned po samotném císaři. Biskup jmenoval ve městě, které bylo zároveň městem císařským i biskupským (a „kulturním prostorem“ bylo pouze město, neboť i klášter je nebeským městem na zemi), státní správu, sakrálně politickými „renesančními“ akty budoval a „obnovoval“ opevnění, vodovody, mosty, obchody a veřejné lázně. Dohlížel nad měrami a vahami, byl soudcem a pánem města. Jako exponent byzantské hierokracie na Západě nechal arcibiskup Maximián z Ravenny vystavět kostel Sant Apollinare v Classe, který byl jednoznačně zaměřen proti Římu (sv. Apollinaris je stejně starý přítel a rival sv. Petra) a měl demonstrovat světu přináležitost biskupství k byzantské říši (srv. jeho mozaikový obraz v San Vitale a Maximiánův trůn tamtéž).

Podívejme se nyní krátce na Ravennu jako celek. Monofyzitsky představovaný Bůh a jeho zástupce císař se svými biskupy spravují městský svět prostřednictvím své nábožensko-politické liturgie. Ideální formou pro tuto liturgii¹⁹ je oktogonální kostel zaklenutý kopulemi, který vyjadřuje posvátnou gnostickou osmičku jako sakrální znak kosmické dokonalosti a jenž má moc nad lidmi, kteří jsou coby poddaní použitelní pro každou službu, stejně jako materiál pro mozaiku (srv. svatí jako „kameny v nebeském Jeruzalémě“). Císařské božství, které má svůj trůn ve zlatě kopulí (velký oktogon Hagia Sofia slouží jako trůnní místnost a je srdcem císařského paláce; trůn tu stojí na místě, které v San Vitale zaujímá oltář), pojal do sebe projasněného Krista.

Justinián se prudce obrací proti každé teologii utrpení: *žádný totalitní stát nemůže akceptovat utrpení, které by vytvořilo mezeru v jeho uzavřeném světě*. Proti Justiniánovi vystavěl Theodorich svého Sv. Martina. Hledá tu návaznost na Řím, na prvotní církev: monumentální cykly obrazů ze života a utrpení Kristova, které Byzantinci odstranili, zdůrazňují přitom silně Kristovu dvojí přirozenost, lidství Božího Syna. Opatrná přestavba v Sant Apollinare Nuovo Maximiánovým následníkem Agnellem, vnitřně spřízněným se Západem, ukazuje koncepci *římské baziliky: tato prapůvodní stavba evropské „svobody“ a „demokracie“, politického humanismu oné romanità*, slouží plným právem od 5. do 15. století jako prostor pro shromažďování městského lidu k volbě papežů, biskupů, městských úředníků a k politickým proslovům a agitacím. Tady jsou doma Řehoř VII., pataria se sv. Ambrožem v Miláně, politický humanismus florentských kancléřů 14. a 15. století, Savonarola i Machiavelli. Tato římská bazilika se osvědčuje mezi Lvem Velikým a Řehořem Velikým jako *spásný* prostor městského státu, polis, která nezná žádné „poddané“, vyžaduje však konsensus, právní souhlas lidu. A to v obci, kde je každý jedinec oslovován a přiváděn před Boží tvář po skvostných cestách antiky, ve vši *niterné otevřenosti*, se svými činy a se svou zodpovědností. *Christus praesens* tu apeluje na souhlas a uznání skrze své věřící. Proto se vyžaduje souhlas lidu při volbě papeže a biskupa. Božský císař Justinián si přizpůsobuje vše: člověk z „masa“ není ničím, stává se však vším ve všem, když se jeho duch povznese v Božském hierarchickém kosmu pod kopulí.

Theodorichův kancléř mohl tento obraz Boha a člověka přijmout právě tak málo, jako s tímto obrazem nerozlučně spjatý Justiniánův program znovuzískání „rebelantské“ Evropy.²⁰ „*Gothorum laus est civilitas custodita*.“^{*21} Protože gótské králové už nebyli sto ochránit tuto *civilitas*, jež je prapůvodní formou veškeré italské *civiltá*, stahuje se Cassiodorus zpět do Squillace a zakládá k záchraně této personální římsko-humanistické občanské kultury

* Je ke cti Gótům, že ochránili civilizaci.

poustevnu a klášter. Klade důraz na modlitbu, manuální práci, četbu, duchovní i světské studium. Jeho základní teze zní: „Filosofie je uvažováním o smrti.“²² Lidská duše je rozumná a nesmrtelná, jejím chrámem je tělo, které bylo „zřízeno k rozjímání o věčných a rozumových věcech“ (*ad res supernas et rationabiles intuendas*).

To je ona dualita západní Evropy. Obrana jejího světa práce, „rozumu“ a osoby proti fatální totalitě Východu je dílem Benedikta z Nursie.²³ Římští patricijové a senátoři mu předávali své syny na vychování; později jich budou benediktinské kláštery v Evropě vychovávat na 40 tisíc. V 7. století bude papež Sabinián trvat ve své bule na tom²⁴, aby zvony kláštera vyzváněly sedmkrát v průběhu dne trvajících 24 hodin. Klášter jako město vyměřuje prostor, jeho denní doby odměřují čas, jeho správní řád konstituuje společnost, jeho pracovní řád povolání člověka. Kdo zde začíná žít jako mnich, stává se prvním Evropanem. *Benediktova řádová pravidla jsou první ústavní listinou západní Evropy*. Začínají rozhodným odmítnutím východního mnišství s jeho těkavostí, proroctvími a posedlostí duchem. Benedikt musí své nové mnišství konstituovat uvnitř mocenského prostoru Byzance s jejími potulnými mnichy a velkolepou basilíánskou klášterní kulturou. *Západ může dosáhnout tohoto prvotního projasnění pouze tvář v tvář Východu*.

Benediktův klášter je Řím zredukovaný tvůrčím způsobem (což byla jediná možnost v těchto dobách proměn a přechodů) na manuální práci, výchovu, modlitbu a poslušnost. Kouzelným slovem se stává *discretio*: uč se správně měřit sebe a své úkoly. Den znamená sedm a půl až osm hodin spánku, čtyři až pět hodin náboženských služeb, k tomu pět až šest hodin manuální práce a četby bible a otců, později celé *jedné* posvátné *antiquitas* pohanických a křesťanských autorů. Manuální práce, to je práce na poli (*agricultura* jako u Cassiodora, Vergilia a Hésioda!) a práce v kostele, sklepích, mlýně, krejčovně či v klášterních dílnách. Přes tisíc let tak bude benediktinství hájit čest manuální práce svými pravidly a často už jen jimi.

Tento řád dne je pro duchovní utváření Evropy důležitější než všechny ty tisíce knih pobenediktinské doby i než zčásti přeceňované intelektuální působení benediktinů v raném středověku. Kdo chce ocenit jeho význam pro konstituci racionalismu spjatého se zemí a mnoha jejími hranicemi a pro odmítnutí onoho spiritualismu, duchovosti a těkavosti, stejně jako pro onen laborismus (jenž se dochoval v kalvínských donucovacích pracovnách a chudobincích, v těchto převrácených moderních kláštorech), tomu stačí pouze srovnat tento rozvrh s naším: 8 až 16 hodin mechanické práce, to „ostatní“ je nerozčleněnou směsicí krmení, spotřebovávání a zábavy. Právě kritický odvrát od benediktinské kultury staré Evropy k pozdější době ohlašuje Pascal ve své známé větě: „Všechna utrpení člověka pocházejí z toho, že nemůže zůstat v klidu ve svém pokoji.“²⁵ Benediktin může zůstat klidný na duchu i na

těle, neboť *stabilitas loci*, řád jeho času a prostoru, mu dávají sílu k odpočinku (*otium*) i k nezbytné práci (*negotium*).

Benediktova pravidla jako tvůrčí redukce antického městského státu na základní rysy starého Říma, na rolnickou rodinu s naprostou nadvládou otce, vrcholí v *magna charta* „otce“. Opat řídí klášterní obec jako dědic patricijů, senátorů, konzulů a otců starořímských rodů.²⁶ Musí se v důležitých věcech dotázat celého společenství, má vyslechnout, co si každý, i ten nejmladší mnich myslí. V menších věcech se má poradit s několika staršími mnichy. On však nese zodpovědnost a rozhoduje. Nemá dát svým mnichům žádný důvod k „oprávněnému reptání“: to je evropské právo odporu in nuce, jak bylo pochopeno později ve vrcholném středověku mezi mnichy bojujícími o nadvládu v klášteře.

„Hleď, všechny země v Evropě jsou vydány vládě barbarů, města jsou zničena, pevnosti srovnány se zemí, provincie vyliďněny. Nikdo se už nestará o obdělávání země. Modloslužebníci zuří a vraždí pravověrné v zájmu své vlády. A sami kněží, kteří by měli činit pokání v popelu, touží po marnivých počtech a vychloubají se novými světskými a pohanskými slovy.“ Toto píše Řehoř I. císaři Mauritiovi.²⁷ Řehoř vidí, jak lid zhanobený po staletí trvajících invazemi, propadá hladu, moru a herezím. Tak, jak on roku 593–594 popisoval ve svých *Dialogích* lidovou italštinou „zemi“, *terra*, a „lid“, tak je budou líčit i italští humanisté až do 19. století! Zde se nachází ono známé srovnání: Germáni, to jsou nájezdníci, barbari, pohané, kacíři, nepřátelé „čisté“ římské víry, čistého latinského jazyka, všech mravů a kultury.²⁸ Utrpení Říma, italského lidu a římské církve během staletí stěhování národů se tu slévají v sakrálně politickou formuli, ve světový názor. Od této doby je Theodorich „kacířem“ a mnichům, humanistům, církevním hodnostářům a politikům jde o to, aby osvobodili Itálii ze „zostuzení“ okupací, gotikou, „středověkem“ a „zlými císaři“ a aby ji přivedli zpět k její původní čistotě.²⁹ Řehoř hledal pomoc v Byzanci, kde pobýval v letech 579 až 586 jako vyslanec papeže Pelagia II., a snažil se jejího císaře pochopit jako „pána svobodných“³⁰ a jeho impérium jako ochránkyni svobody každého jedince.³¹ Nenalezl však pro svou zemi a svůj národ ochranu ani svobodu. Obrací se proto nejprve do svého nitra a poté na Západ. Nerozchází se s Byzancí, ale zaznamenává podrobně ve druhé knize svých *Dialogů* život svého příbuzného Benedikta z Nursie, v jehož stopách se nyní vydává.

Za jediný zdroj informací o Benediktově životě vděčíme Řehořovu historickému rozhodnutí zachránit Itálii bez Byzance, vlastními silami. Tento vysoký římský úředník, politik a vojevůdce organizuje bohaté venkovské statky římské církve, které mají sloužit k pravidelné sociální péči o zbedačené masy. Sám už dlouho předtím své statky rozdál a svůj římský palác přeměnil v klášter. Věděl, že toto nestačí a že spásu duše a vezdejší chléb lidu, čisté

učení římské církve a posvátnou tradici Říma bude moci natrvalo obhájit pouze ve spolku s barbary. Následuje tedy obrácení ariánských Langobardů, misie u Anglů a Sasů. Roku 597 konvertoval král Etelbert a jeho lid a o Vánocích v Dorovernu, v Canterbury, přešli z nábožensko-politické služby svým starým bohům do služeb Krista krále a svatého Petra v Římě.

Tím Řehoř s konečnou platností přenesl těžiště na Západ. Fakt, že se zastal Recareda ve Španělsku oproti helénistické inteligenci v Galii, byl snad jen pouhou epizodou. Obrácení Anglie vedlo k anglo-irské misii střední Evropy, ke svazku papeže s Franky a ke Karlovi císařské korunovaci v Římě. Historickým dokumentem pro to je „Konstantinova donace“. Humanisté pozdního středověku se snažili ji „demaskovat“ (poté, co ji všichni spiritua-listé – často východní observance – potírali jako „zlo“) a nepomýšleli na to, aby se oni, humanisté a posléze filosofové 15. až 19. století, pokusili znovu o totéž, co političtí humanisté, kanonisté, teologové a liturgikové lateránské školy v 8. a 9. století, totiž „nalézt“ legitimizaci *nového* statutu ve starých posvátných pramenech, autoritách a tradicích! Nikoli politická prohnanost, nýbrž způsob myšlení a nejniternější struktura jejich světonázoru si vynutila onu formulaci v podobě právní listiny vydané Konstantinem Velikým, kterou předal římskému biskupovi západní říši, zatímco císař se stáhl do říše východní.

Dnes víme, že se v Itálii od 5. do 10. století zachovala právní a školská kultura pozdní antiky. Udržely se „písařské školy“ (jak o tom svědčí Verona počínaje 6. stoletím), hagiografie a hymnologie svědčí o klasické tradici právě tak jako antická písemná kultura milánských biskupů v 8. a 9. století.³² Nositeli tradice byla biskupská města, zejména Řím, kde v 7. a 8. století kvetla lateránská škola, jež se snad v 9. století stala základem karolínské kultury zpěvu. Projednávání obtížného monotelismu na koncilu od roku 649 papežem Martinem I. a jeho teology ukazuje, že tato římská Itálie převzala dědictví Augustina a afrického odporu proti sakrální monokultuře Východu.

Co však znamená světonázorově tato uzavřená tradice antických škol, soudnictví, lidské a božské moudrosti, kterou mají sakrální spásné formule v její čistotě a neporušenosti nést proměnami strašlivých dob? „Nové“ neznamená dobré; od barbarů nemůže přijít spása; každý, kdo je nový, platí za „kacíře“, „rebela“ a „barbara“ – tak si bude ještě v 16. století Luther představovat Řím papežů Lvů a takto přemýšlejí i tito římstí patricijové, šlechta, scholárové velké formy a teologové. Může být pouze znovunalezeno „staré“: v „obnově“ studií, „čistých mravů“ starého Říma, jazyka, soudnictví, veškerého řádu, světa spásy *orbis romanus*. Toto klasické myšlení nezná pojem „vývoje“. Staletí trvající cesta římských papežů ke spolku se západními barbary a poté veliký spor s východním Římem mohou být smysluplně pochopeny

pouze jako opětné dosažení stavu, který byl porušen. „Konstantinova donace“ stojí tedy uprostřed restauračních a renovačních snah římských papežů, kteří chtějí v 5. až 12. století bránit Řím proti každé „novotě“.

V této papežské *renovatio* římské církve se ve světových dějinách usku- tečňuje svazek mezi „římským biskupem“, svatým, věčným Římem jako Boží *polis*, italským humanismem, reformní idejí západního mnišství a vírou lido- vých mas. Tato zcela zvláštní aliance, zrozená z obecné situace „raného stře- dověku“ 4. až 8. století, se stala základní podmínkou vzestupu a vítězství scholastiky jakožto římsko-městsko-humanistického vrchnostenského myšle- ní, svazku velkého západního humanismu s římskou církví ve 14. až 18. sto- letí a ostře odmítavého postoje, který obě strany zaujímal vůči „východním“ německým reformacím. Zákon, řád, vzdělanost, lidství a spása přebývají pou- ze ve Svatém městě. Na stavbách a mozaikách římské konstantinovské bazili- ky 4. a 5. století je už toto ujednocení patrné; je to přítomnost nebeského Jeruzaléma a věčného Říma. V tomto městskými hradbami chráněném říms- kém světě *Ecclesia Romana jako Boží polis*³³ spravuje římský biskup římský pro- stor spásy s jejími spásu ochraňujícími poklady jako pán města, král, *vicarius Christi* a zástupce Boha (srv. Ignác). Už v raném středověku tvoří v Římě ofi- ciální péče o umění, obnova města, opatrování církevních pokladů a relikvií podstatnou součást papežské správy.³⁴ Udržování města Říma je „renesancí“. Stačí si jen přečíst v *Liber Pontificalis*, jakou hodnotu přikládali tomuto obno- vování světa obnovou Říma samotní papeži, z nichž prvním byl papež Lev Ve- liký (440–461), veliký obnovitel toho, co zničili Vandalové.³⁵ U každého z pa- pežů zmiňují sakrálně politické formule jejich nově získané církevní poklady a kultovní předměty, jejich péči o hroby mučedníků, obnovu starých kostelů a města. Srovnajme třeba obnovnou činnost papeže Symmacha, Jana III. a Řehoře II.: jeho pokřesťanštění Německa Bonifácem, jeho obnova města Říma, římských kostelů a reforma římských klášterů jsou nahlíženy společně jako návrat do římského prostoru spásy a čistého učení!³⁶ Stejný okruh zahr- nuje *renovatio* Hadriana I., protihráče Karla Velikého. Stokrát se tu opakuje sakrálně politická formule: *renovavit ... restauravit ... reparavit*. Obnovné prá- ce Lva II., který korunoval Karla Velikého³⁷, zabírají třicet tiskových stran.

Tato velká papežská obnovná činnost předpokládá *těsnou spjatost církevní obce města Říma s předními patricijskými rody od dob svatého Petra*. *Kathedra Petri*, Petrův biskupský stolec, je *sedia gestatoria* římského senátora císařské doby, patřící možná opravdu Corneliu Pudentovi, v jehož domech nalézali ochranu raní římsští křesťané, stejně jako ji později tolik nonkonformistů nacházelo ve šlechtických hradech a palácích.³⁸ Věčnou památkou tohoto spojení je umístění velikých římských bazilik uvnitř patricijských vilových komplexů, jichž se staly jednoduše součástí.³⁹ Takovou památkou je také

známá socha Petra jako římského senátora a snad i těsná blízkost křesťanských hrobů, pohanských oltářů a hrobek v okruhu Petrovy baziliky⁴⁰ (znak tolerance tohoto aristokratického světa!) ještě okolo roku 390, po kterém se už křesťanství stalo státním náboženstvím. Určitě je však touto památkou spojenectví s Konstantinem a kostel sv. Petra v jeho „zlatém věku“ od 4. století až do jeho rozbití Saracény roku 846.

Tato mohutná stavba zářící nepředstavitelným množstvím zlata, stříbra a drahokamů, se stovkou lustrů a s hedvábnými závěsy fascinovala nejen místní i cizí barbary 4. až 8. století, v nichž posilovala jejich víru ve sv. Petra, ale byla také domem Kristovým, Petrovým a Konstantinovým (viz apsidová mozaika) a jako taková byla právoplatným pomníkem nového světového názoru *ecclesiae Romanae*: na konstantinovské apsidové mozaice se církev sama definuje svým věřícím jako *Justitiae sedes, fidei domus aula pudoris. Haec est quam cernis pietas quam possidet omnis*.⁴¹ Sídlo božského, kosmického a pozemského právního řádu, dům víry schraňující spásu (dům ušlechtilosti), aula římských mravů (*pudoris*), *to vše je jí vlastní a ty to zde můžeš vidět, jsi-li „zbožný“ (jako pius Aeneas)*. Renovační práce papežů od 4. do 8. století spočívala v udržování tohoto domu spásy, který uprostřed pustošení, válečných nouzí a zmatků strašlivého běhu času v bázni uctívali všichni barbari. Vyzařování tohoto „zlatého domu“ ve světových dějinách na národy doby „stěhování národů“ je nedozírné. Připoutávalo k Římu Theodoricha, Franky, Anglosasy a další. Roku 846 přispěchali na obranu Říma „u Sv. Petra“ proti Saracénům zástupy Langobardů, Franků, Frísů a Anglosasů.⁴² Udržovat a obnovovat tento dům Petrův bylo životním posláním římských papežů a jejich římského patriciátu.

K této „renesanci“ patří také „znovuzrození věd“ obnovením škol.⁴⁴ Oficiální papežské životopisy neopomněly nikdy zdůraznit, že papež byl „vzdělaný“ (*literatus*). Jak by také jinak mohl ubránit proti barbarům *jediné* „čisté učení“ a starou posvátnou kulturu? Na vrcholu 9. století píše Johannes Diaconus pro papeže Jana VIII. známý *Život Řehoře Velikého*. Máme tu před sebou typický římsko-papežský renesanční obraz⁴⁵, předvádějící Řehoře Velikého jako „obnovitele“ křesťanství a staré římské kultury a jejího obránce proti barbarské nekulturnosti. Tato *Vita* obhazuje kulturní primát Říma oproti karolínské renesanci, když dokazuje, že jediný Řím je pravou kolébkou kultury, kterou Karel Veliký teprve zprostředkovaně, přes papeže, přenesl z Říma do Francie k tupým barbarům, kteří krásnou, starou, čistou římskou kulturu vždy znovu zkaží a pak se musí, protože chtějí jednat správně, vrátit zpět k Římu, k pramenům čisté víry, čistého myšlení a čisté kultury. Není náhodou, že tato *Vita* je také prvním dokladem zápasu mezi italskými a francouzskými humanisty.

Při obnově celého Říma se setkávají papeži a italští humanisté. Existuje v zásadě pouze *jedna* posvátná *antiquitas*, taková je každodenní zkušenost Říma. V pohanských chrámech vládne nyní na trůně křesťanský svatý. Ještě

v 10. století přenáší humanista, jakým byl Eugenius Vulgarius, celé stoické myšlení o cykličnosti a obnově prostřednictvím Senekových slov na papeže Sergia III., kterého oslavuje jako *gloria mundi et causarum reparator**.⁴⁵ Tento Řím, coby město Boží, se stal všudypřítomný v římském, benediktinském klášteře. Papežové přebírají ochranu nad těmito kláštery „reformují“ je a dostává se jim od nich nejsilnější podpory v jejich velkých bojích. Clunyjské umění usiluje o obnovení římské konstantinovské basiliky 4.–6. století; Cluny vidí v Římě prvotní církev! Mnich ze Sorakte podává v 10. století za tyto římské kláštery žalobu proti panství a „tyranidě“ barbarských německých císařů! Montecassinská „renesance“ v 11. století oslavuje Desideriovými ústy Řehoře VII. jako nového Romula a Augusta a kardinálské kolegium jako římský senát. Reforma klášterů, církevní disciplíny, církve, vzdělání a kultury byla tak pochopena jako *jednotné* dílo římských papežů, italských mnichů a humanistů, kteří nejprve sami získávali vzdělání na školách papežského Říma.

Řehoř Veliký nařídil vídeňskému biskupu Desideriovi, aby svou gramatickou školu zřídil po náboženském způsobu a aby ji očistil od ducha světské literatury. Jižní Francie, Španělsko a britské ostrovy se ve 4. až 8. století staly dějištěm úporného zápolení mezi „římským“, augustinovským a benediktinským duchem, který jen pomalu postupoval vpřed spolu s mocnými silami skrytými v lidu, se světem helénistické vzdělanosti (ve španělských a jihofrancouzských městech) afrických literátů, maloasijských mnichů a řeckých spiritualistických teologů. Emigrace, smíšená z mnoha heterogenních elementů a prchající před Vandaly, Araby a byzantským státem, tak dává podnět k vytvoření typického radikálně konzervativního Španělska, albigenské, hugenotské a „republikánské“ jižní Francie s jejími „svobodnými duchy“ a pelagiánské Anglie. Stěží bychom dnes našli v duchovní geografii těchto zemí nějaký rys, který by nebyl počat v těchto dobách! Poslední Augustinův boj vedený proti Pelagiově ukazuje zcela otevřeně vnitřní situaci tohoto západního světa.

Počátkem 5. století zazářil ve vznešené římské společnosti Morgan, latinizovaným jménem Pelagius – britský mnich zřejmě irského původu, „člověk moře“ typu Tolanda, Tindalla a Joyce, muž pohybující se čile v palácích *Anicii Probi*, rodu, k němuž patřil i Boethius, Benedikt a Řehoř Veliký. Když Demetrias, mladá šlechtična z tohoto rodu, odcházela do kláštera, napsal jí roku 412 tento nadaný intelektuál přísných mravů z Afriky dopis, který obsahuje celý jeho světový názor⁴⁶: Lidská přirozenost je ve své podstatě dobrá, může z vlastní síly činit dobro i mimo křesťanské zjevení, což jasně dokazuje život mnoha pohanských filosofů (Pelagius tu tak především reprodukuje

* slávu světa a obnovitele příčin

životní přesvědčení těchto starých římských patricijských rodů). Lidská vůle je naprosto svobodná, „je totiž, pravím, jistým přirozeným jasem v (slovutných) duších, jenž, abych tak řekl, sídlí v duši jako ve svém hradě (*in arce animi praesidens*, srv.: Plótínos, Eckhart, Terezie z Avily!) a svobodně vynáší rozsudek nad dobrem a zlem“. „Bůh stvořil člověka jako pána všeho tvorstva a člověk může Boha poznat díky svému rozumu a své chytrosti. Také vůči Bohu jsem já (první velké filosofické Já v evropském duchu – jak blízké i vzdálené je mu Já Augustinova srdce!) jakožto člověk zcela svobodný.“ „Nejsem poslušen Bohu, nýbrž přitakávám mu. Následuji ho z vlastního přesvědčení, ne protože musím“ („víra“ jako svobodné doprovázení). Všechno dobro přichází pouze z nitra, ze smýšlení; zvnějšku opravdové dobro nepřichází. Člověk se má denně svou vůlí procvičovat v dobru, ve zdrženlivosti, v opovrhování smrtí, ve vnitřním zření a přesném uchovávaní vlastních myšlenek, neboť myšlení je „zdrojem života a původcem hřešení“.

Je nanejvýš významné, že první „duchovní exercicie“ v Evropě se rodí z myšlení, které spojuje stou, antickou světskou moudrost a aristokratické a lidové sebevědomí západního světa raného středověku. Ve svém komentáři k listu Římanům Pelagius ještě trvá na tom, že dědičný hřích přísně vzato neexistuje. Můžeme svobodně následovat příklad Adamův a jeho hřích, nebo příklad Kristův. Hřích nám není vrozen, nýbrž přebývá v nás pouze „jako host a jako cizí v cizím“.

Pelagius tak otevřeně vyjadřuje duchovní postoj nejširších kruhů římské společnosti a helénistické městské kultury západního Středomoří. Setkává se s přirozeným lidovým sebevědomím šlechtických a rolnických národů, které od 5. do 12. století velice pomalu překračují práh nejprve ke křesťanskému kultu, posléze ke křesťanskému existenciálnímu postoji a ke křesťanskému chápání světa. Pelagius si proto na všech stranách získává široký proud sympatií. Ačkoli proti němu ihned rozhořčeně vystoupil Augustin a Afričané, je na svém útěku před Góty nadšeně přijat nejenom východním křesťanstvem, kde se v Jeruzalémě stává jeho ochráncem biskup Jan. Jeho jasný etický racionalismus zapůsobil hlubokým dojmem na řeckého papeže Zosima, který nechal Pelagia odsoudit svými *Tractoria* teprve na nátlak císaře a Afričanů. Proti tomuto odsouzení se zdvihl nejprudší odpor – na Pelagiovu stranu se jednoznačně přidalo mnoho biskupů v čele s patriarchou z Aquileje a později osmnáct jihoitalských biskupů. Zatímco v Itálii byl díky Augustinovi pelagianismus povrchně potlačen, došlo jak na Východě, tak v jižní Francii, Španělsku, Anglii a Irsku k jeho prudkému rozšíření.

V jižní Francii nadešlo nyní 150 let bojů mezi augustinismem a pelagianismem, který se ve své umírněné podobě, jak ji představoval Cassian a jeho mniši od Sv. Viktora poblíž (řecké) Marseille až po opata Fausta z Lerinsu, nazývá „semipelagianismem“. Tento boj vyrůstá z odporu východních mni-

chů a helénistických vzdělaných kleriků a biskupů proti přepjaté nauce o milosti, jak je předložena u pozdního antipelagiánského Augustina, a otrásá celou galskou církví. Jeho centrem se stává Lerins, tato zahrada jihofrancouzského mnišství. V klášteře se tu setkávají „augustinovské“, východní spiritualistické, helénistické a lidové vlivy. Biskup Caesarius z Arles, vyškolený v „klasické“ galsko-římské kultuře a pocházející z rodu biskupů, který byl nejprve mnichem v Lerinsu a posléze velkým biskupem Galie († 542/543), smířil konečně semipelagianismus s umírněným augustinismem. Již dříve podal Vincenc z Lerinsu klasickou definici katolické nauky: „V této římské církvi je třeba dbát především na to, abychom se pevně drželi toho, čemu věří všichni, vždy a všude. To je totiž skutečně a vpravdě katolické.“ *Katolicismus je tedy demokraticko-autoritární víra společnosti římského světa sjednoceného v čase a prostoru, jak je zastoupen Římem a klášterem.* Je však třeba mít na paměti, že Vincenc z Lerinsu podává toto klasické vymezení katolicismu ve svém semipelagiánském polemickém spise proti Augustinovi, ve kterém vidí „novátora“, jenž se vlamuje do ortodoxního katolického kraje míru.⁴⁷ To je symbol obrovské labilita a choulostivosti situace „katolické“ západní Evropy!

Až do albigenských válek tvořilo Španělsko s jižní Francií jeden duchovní prostor. Na obou územích převládala mocná helénistická provinční kultura pozdní římské říše, která se v raném středověku šířila vedle augustinského a benediktinského duchovního světa a klášterní kultury přes Pachomia, Basilia, Cassiana a četné emigranty z Východu prostřednictvím klášterů s částečně spiritualistickou tendencí.⁴⁸ Španělsko, které v „novověku“ posílá své nejlepší hlavy do emigrace, je v těchto staletích samo útočištěm mnoha emigrantů a „navrátilců“. Už zde se utváří předobraz pozdějšího tragického osudu tohoto španělského kontinentu mezi Evropou a Afrikou, mezi Římem, Ženevou, Wittenbergem a Londýnem, kdy bude krváčet v boji za čistotu pravé víry. Zdá se tak, že tato stále nová a nová hnutí „nevěřících“, „kacířů“ potvrzují italské přirovnání: „Španěl, to znamená kacíř.“

Víra v římské impérium byla ve Španělsku silnější než ve všech ostatních římských provinciích.⁴⁹ Jako první země zřídilo svatyni zvěčnělému císaři Augustovi a dala vznik státnímu vlasteneckému kultu mučedníků a svatých, pro což nacházíme četné doklady u Prudentia, v Santiago de Compostela, u Isidora a ještě i v současnosti. Španělsko dalo Římu své nejvýznamnější muže: Seneku a jeho synovce Lúkiana, Martiala a Quintiliana a veliké císaře Traiána, Hadriána a Theodosia. Připočteme k nim papeže Damase, básníka Prudentia, dějepisce Orosia a Isidora Sevilského a můžeme bez přehánění říci, že římská říše a církve žijí na Západě do poloviny prvního tisíciletí našeho letopočtu a ještě dál až do počátku karolínské doby ze španělského konzervatismu, z velkolepého génia španělského ducha s jeho houževnatým lpěním na starém řádu.

A toto Španělsko dalo Evropě prvního „kacíře“ popraveného státní mocí, Priscilliana († 385 v Trevíru). Markus z Memphisu přenesl novoplatónsko-gnostické učení z Východu do Španělska, kde pro sebe získal rétora Elpidia a vznešenou dámu Agapé, kteří formulovali Priscillianovy názory. Mezi španělskou a jihofrancouzskou helénistickou inteligencí se prudce rozmohla tato přísně dualistická religiozita, která odmítá hmotu, manželství a vše „smyslové“ jako ďáblovu dílo, popírá vzkříšení a hlásí se ke spiritualistickému racionalismu, jenž se v zemi šířil už prostřednictvím arianismu. Do roku 589 byla země rozdělena mezi gótský arianismus a rozdrobené „katolíky“. V zápase s „tisícihlavou hydrou hereze“ se tu utváří španělská ortodoxie. Světoznámá Prudentiova psychomachie, boj ctnosti a neřesti o člověka, tato koncepce, která je základem křesťanské antropologie až do 16. století, je zaměřena proti Priscillianovým stoupencům, stejně jako „athanasianské vyznání víry“ bylo snad anti-priscilliánským produktem španělské teologie 5. století. Priscilliana, který byl popraven roku 385, roku 561 znovu odsoudil synod v Braze. Brzy na to však španělskou duchovností otráslý nové boje.

V této chvíli oddechu před dobytím Španělska islámem roku 711 a před vzplanutím nonkonformistických hnutí psal Isidor Sevillský († 636) své gramatické, historické, přírodovědné a biblické studie, které představují *první západoevropskou encyklopedii*. Jeho otec byl provinční Říman, matka snad ariánská Gótka; syn usiloval o to, najít slova, která by spojila v jedno čarovnou moc antiky a germánského světa. Ve svých *Etymologiích*, sbírkách výroků a biblických alegorií, chtěl zachytit „správná jména“ všech věcí, věd a naučení, která *ještě* bylo možno uchopit. „Pomůcka pro paměť a útěcha duše u něho přecházejí jedna v druhou⁵⁰ nebo k sobě patří jako slovo a smysl, jméno a význam, představa a věc.“ Hle, otec karolínského humanismu, moudrosti Alkuina a Hrabana Maura! Apoštol Němců Bonifác držel při své mučednické smrti ve Frísku údajně v ruce knihu Isidorových *Synonym* jako ochranný štít.⁵¹

Bude vhodné poukázat už zde, u tohoto hledače jmen a slov, na základní magicko-náboženský postoj kontinentálního „karolínského“ humanismu, na jeho víru ve slova, knihy, formule a jména, která určuje duchovní postoj až do 12. až 13. století a ještě dál. Kniha se vyskytovala zřídka a byla posvátná. Je to dar králů a papežů, věno klášterům. Stejně jako vazba ve zlatě a stříbře či kouzelné ornamenty iniciál, také sakrální formule obsažené v textu spojují germánské, keltské a východní antické prvky. Karolínský básník a humanista hledá slovo, formu a jazyk jedině posvátné *antiquitas*, aby sebe a své záměry začaroval v nekonečné opakování citátů (většina spisů z této doby až po 12. století není ničím jiným než sbírkou citátů a řadou sakrálních formulí spásy „Sofie“, moudrosti a vědy, které vyžadují „objasnění“ a „vysvětlení“),

a sám zároveň podléhá silnému kouzlu posvátných starých autorit. Zdá se, že se tak nakonec obrátil samotný postup: karolínský teolog a poeta nevyvolává citováním antické básníky, bibli a otce, nýbrž je jimi předvoláván k soudu, kde nad ním vynáší rozsudek. Musí se před ně postavit, čelit jim a obstát, musí je „anagogicky“ a „mysticky“ objasnit a vyložit. Každé nové čtení též staré formule zprostředkovává nové významové vztahy, které se nyní zachycují v nových komentářích. Celek tvoří v sobě uzavřenou strukturu kosmu, představovaného v liturgii a svátostech, jeho nejnižší podstata je nalézána a provázána slovem, jménem a sakrální formulí („citátem“).

Během čtyřiceti sta let trvajícího boje si Frankové podmanili dnešní západní Evropu. Karel Veliký, jehož říše představuje vrcholný a zároveň krizový bod tohoto vývoje, se pokusil sjednotit podrobené národy také duchovně, to jest podřídit své církvi jejich kult, organizaci a vzdělanost. Velice problematické „karolínské zákonodárství“ v oblasti školství a vzdělání, které bylo dílem jeho synodů, koncilů, říšských shromáždění a kapitulářů, nesměřovalo mohutně a cílevědomě k „akademiím“ a „univerzitám“ (jak se na Karlovu činnost snažil pohlížet už pozdně středověký humanismus), ale spíše k podrobení jen velmi povrchně christianizovaných ariánských či pohanských národů pod jednoho Boha-krále Krista a jeho zástupce na zemi, Karla; k podrobení jeho kultu, mši, římské liturgii, latinskému jazyku říšské církve a autoritě *sapientia*. Toto základní heslo karolínského „humanismu“ spojuje světské antické básníky, filosofy a přírodovědce s bibli a křesťanskými otci. Jejich myšlenky slouží (jako „citáty“ naprosto rovnocenně co do své právní a sakrální platnosti) k úvahám o vládě španělským, italským a irsko-anglosaským emigrantům a emisarům, kteří u císařského dvora obhajovali Karlův politický řád proti Byzanci a Římu, proti lidovým vpádům a herezím.

Je důležité mít na paměti, že títo „cizinci“, které Karel přebohatě obdával opatstvími, statky, biskupskými stolci a čestnými místy, neměli (jako francouzští filosofové na dvoře Bedřicha Velikého či jako Západoevropané na dvoře Petra Velikého a Kateřiny) nejprve žádnou vazbu ke kultuře a duchovnosti národů, které nyní byly podřízeny jejich vládě: „*ab idolorum cultura eriperet*“.⁵² K „vytržení z kultovně-kulturní vazby ke starým bohům a jejich společenským pořádkům“ dochází prostřednictvím Karlova říšského a církevního zákonodárství, přesídlením rebelujících Sasů a nastolením vlády tohoto jeho myšlení. „Evangelium o slávě Kristově“ (*Evangelium gloriae Christi*)⁵³ naplňoval jednak sám „král a kněz“ Karel, jako nový David a „nový Konstantin“ (navzdory své osobní zdrženlivosti vůči tomuto byzantskému sakrálnímu označení), tím, že „panuje nad královstvími, je svrchovaným vykonavatelem soudní moci, obnovuje kostely, napravuje národy“ (*regna gubernare, justitias facere, ecclesias renovare, populum corrigere*)⁵⁴, jednak se v tom musel spolehnout na muže, které přivedl do svých služeb z ciziny.

Abychom zde v potřebné krátkosti alespoň v náznacích charakterizovali mnohvrstevný, komplexní a v mnoha bodech dosud nevyjasněný fenomén karolínského vrchnostenského řádu v Evropě⁵⁵ (roku 799 je Karel opěvován jako „úctyhodný vrchol Evropy!“) *co do jeho duchovní struktury*, musíme svůj výklad velice zjednodušit. V otázce podrobení národů uvnitř říše byli Karlovi k dispozici anglosaští emisaři, pro boj s Byzancí španělsí emigranté. Alkuin, který vedl školu v Yorku, byl Karlem povolán do Cách, kde prosazoval Bonifácovo dílo – organizaci karolínské říšské církve jako uzavřeného myšlenkového, modlitebního, bohoslužebného a lenního řádu proti „individualistické“ misi východní spirituality irských „klášterních biskupů“ a proti četným zvláštnostem rozštěpených galsko-římských a keltsko-germánských křesťanských církví u národů mezi řekami Ebro, Dunajem a Labem. Anglosaští emisaři, kteří se spolu s Alkuinem přidávali na Karlovu stranu, byli organizačně a politicky velmi nadaní a střízlivostí a přímočarostí svého pohledu byli předurčení pro práci v Karlově říši. V průběhu dvoustoletého zápasu Anglosasové, kteří získávali augustinské a benediktinské vzdělání v Římě a Lerinsu, potlačili mocnou irskou klášterní kulturu. Jejich význam nespočívá v právním diskutabilní intelektuální vzdělanosti a „kulturní výši“ Irska v 6. až 8. století⁵⁶, nýbrž ve velkolepém spojení kmenové domácí kultury s těmito mnišskými školami v Clonardu, Clonmacnoise a Bangoru. Ty pokračovaly v dědictví filid, pohanských básnických škol, a mísily svůj křesťanský obsah s keltskou kmenovou kulturou. Zde sepsaný epos *Tain Bo Cualgne* dosvědčuje, jako později v „karolínské oblasti“ *Píseň Nibelungů* z 12. století, nosnou úlohu těchto klášterních společenství jako kmenových center vlády.⁵⁷ Jejich opat byl volen z *clanu*, ke kterému náležel zakladatel, a vykonával vrchnostenské právo jako biskup a soudce v diecézi.

Tito keltští mnichové z Columbanovy školy, jejichž klášterní řád i zbožnost byly veskrze východní provenience, kolonizovali zakládáním svých klášterů Francii, Flandry, jihozápadní Německo a severní Itálii. Zde tedy hluboko do domácí lidové kultury vrůstají kořeny onoho středoevropského klášternictví, které v následujícím tisíciletí tolikrát probudí hněv reformátorů, humanistů a spiritualistů. Tady ještě karolínský vrchnostenský řád postrádá svou oporu; tu nalezne teprve poté, co na místa biskupů a opatů dosadí své muže. Jsou to muži z Alkuinova okolí, ti nejpovolanější „karolínští humanisté“ a „akademici“ u dvora.⁵⁸ Objevují se tu, avšak v ještě hojnější počtu, všechny „renesanční“ formule papežských životopisů *Liber pontificalis*, „obrození umění a věd“, „očistění“ posvátných textů, liturgie, chrámového zpěvu a kultu ve spojení s reformou klášterů, obnovou kostelů a obrozením církve.

Ve službách nebeského krále táhne Karel se svými věrnými stoupenci do boje proti chybám v knihách.⁵⁹ Řím má dodat čisté texty: „čistý“ sakramentář Řehoře Velikého, „čisté“ biblické texty, „čisté“ texty církevních záko-

nů, otců, Řehoře Velikého a benediktinských pravidel a navrch latinskou gramatiku a Vitruviovo dílo o stavitelském umění.⁶⁰ Karel věří, že se může obhájit proti rozmanitosti nonkonformistů, lidových kultur a herezí pouze jako ochránce pravověrnosti, „čistého“ učení, „čisté“ řeči, obrozené zbožnosti a vědy. V tom mu vychází vstříc španělská emigrace. „Vstříc“ však, jako tolikrát v dialektickém běhu duchovních dějin, ve dvojím smyslu: v jihovýchodní části říše působí nákazu svými heretickými a herezím blízkými myšlenkami a zároveň podporuje a utvrzuje Karla při jeho vystoupení proti Byzanci od roku 787.⁶¹ Ctižádost těchto dvorních teologů pod vedením Theodulfa Orleánského směřuje k tomu, aby pravověrnost byla připsána výhradně západní části Karlovy říše; Východnímu Římu musí být proto odepřena!

Byzantskou říši otřásaly už 100 let boje o obrazy. Zdálo se, že v kázáních císaře Lva III., v nichž od roku 726 vystupoval proti „zbožňování obrazů jako model“, přichází k moci Órigenův duch a východní spiritualistická intelektualita. K tomu se přidala politická vůle k politickému, náboženskému a kulturnímu vyrovnání s islámem. Vztahy byzantského císaře k islámu byly v prvních staletích vynikající; císař Theofilos († 842) nebyl prvním ani posledním ctitelem arabsko-helénistické kultury. Na druhé straně se často v arabsko-helénistickém světě od Španělska po Bagdád projevují sympatie, obdiv a úcta vůči byzantské správě, společenské kultuře a státnickému umění. Kamenem úrazu a zdrojem výsměchu a odporu však byla vždy faktická pověrečnost a polyteismus byzantských lidových mas, které se projevovaly v „nepřiměřeném“ uctívání svatých a ve zbožňování obrazů. Bylo zapotřebí provést očistu, a to nejen jako projev politického a náboženského sblížování s islámem a jeho fanatickým monoteismem. Toto očistění našli byzantští teologové v rozdílu mezi zbožňováním obrazů, které je třeba odmítnout, a mezi jejich uctíváním, jehož je nutno se přidržet. Hluboké a pravdivé zdůvodnění pro to našli ve Stvoření a Vtělení, když odlišili obraz od jeho předmětu. Níkajský koncil v roce 787, poslední ekumenický koncil uznávaný východním i západním křesťanstvím, odsoudil proto nepřátelství vůči obrazům jako herezi.⁶²

Nyní nadešla hodina španělských emigrantů. Ti, ač sami ve Španělsku do morku kostí nasáklí islámským monoteismem a východním spiritualismem, obrátili se rázně proti „bludařství“ Byzantinců, kteří byli v Karlově memorandu proti Níkaji, v *Libri Carolini*, odsouzeni jako fetišisté a pohané. „Pouze k slávě Boha samého, na jeho počest zaznívá strašlivá tuba Písma svatého.“⁶³ Tento výrok, pronesený Theodulfem, podává opět esenci koránu a obsahuje veškerou muslimskou eschatologickou teologii! Karel Veliký mohl pro svou říši potřebovat pouze *jediného* Pána Boha. Kristus povstává cele z Boha Otce a tento monoteistický Bůh si žádá bohoslužby, jíž lze vyučovat v podobě pevné doktríny a kterou lze praktikovat v přísných kultovních

úkonech. Karel nedůvěřoval početným kultům svatých merovejské Galie a všech podrobených národů, spjatých s kmenem, rodem, klanem a jinými svazky.⁶⁴ Zachovával proto chladnou zdrženlivost vůči uctívání svatých, kteří nebyli „jeho“! V tom spočívá Karlův tolikrát opakovaný „*racionalismus*“: víra, jakožto služba nebeskému a pozemskému králi, musí poskytovat pevnou jistotu, musí být tedy racionálním učením o spáse, které lze snadno předávat komukoliv, kdo je k politické a náboženské službě svolný.⁶⁵ Toto učení o spáse a jediném Bohu může být na zemi v řádném „vlastnictví“ a správě pouze jediného člověka, totiž Karla samotného společně s papežem, kterého snad, jak soudí C. Erdmann⁶⁶, hodlal Karel přesídlit k sobě do Cách, do „Lateránu“ palácového komplexu v Cáchách, ve kterém se sám Karel stal nástupcem Konstantina a byzantských vládců nad všemi pravověrnými. To je smyslem Karlovy katedrály, jejímiž vzory jsou Ravenna, Konstantinopol, Jeruzalém a Řím.⁶⁷ Dvorní teologové připravovali pomalu toto převzetí moci v průběhu dvacet let trvajících procesu. Proto roku 794 „pravověrný koncil“ ve Frankfurtu vytykal východořímským císařům, že chtěli „vládnout společně s Bohem“ a být sami „božští“.⁶⁸ Podnět k této invektivě dala *blížkost*, rychlé přibližování světa karolínského dvora k Byzanci.

Roku 792 nechal Karel Veliký na koncilu v Řezně odsoudit Felixe z Urgelu jako heretika. Tak vypadá druhá stránka španělské infiltrace a emigrace v Karlově říši, která ale s tou první, „ortodoxní“, úzce souvisí. Vždyť španělský adoptianismus má své kořeny v téže ariánské, východní, islamistické španělské půdě jako hrdý monoteismus a bezmála monofyzitismus karolínských dvorních teologů! Kristus je cele Bůh. Karolínské evangelium jako vrchnostenské a vládní učení, jak je Karel přikázal zvěstovat svému kléru, nehovoří o trpícím Kristu, o bédném „lidu“, nýbrž zvěstuje „učení meče“, jak tvrdí Alkuin. Tato „hereze“, jež představuje silnější projev starých španělských tendencí, se znovu probouzí ve sporu biskupa Elipanda z Toleda s Migetiem, který zastupoval historizující trojiční učení, jež zaznívá u Jáchyma z Fiore: Otec je inkarnován v Davidovi, Syn v Ježíšovi, Duch svatý v Pavlovi. Naproti tomu Elipand prohlašuje, že Kristova lidská přirozenost nemá žádnou účast na Božství, a nachází podporu u biskupa Felixe z Urgelu, který Elipandovu Boží „adopci“ Krista člověka chápe právně, jako právně podloženou službu, stejně jako pak ve 12. století říšský biskup Eberhard z Bamberka. Oběma jde o absolutní Boží transcendenci, s čímž Felix (podobně jako Eberhardův protivník Gerhoh z Reichersbergu) spojuje silný misionářský zájem: všichni jsme, stejně jako Kristus, adoptováni Bohem za vlastní a přijali jsme tutéž milost jako on.

Spor se šířil rychle, zachvátil Řím i Cáchy. Po svém odsouzení v Řezně uprchl Felix na arabské území, snad k Elipandovi, do tehdy ještě maurského Toleda. Hranice byly tehdy mnohem méně ostré, než se dnes domníváme,

což platí právě v případě teologie a duchovnosti obou světů. Po intervencích několika biskupů dochází v letech 793/794 na koncilu ve Frankfurtu k novým jednáním před Karlem, „vnějším biskupem“ své „pravověrné“ říšské církve. Znovu je Felix odsouzen, znovu za něj intervenují biskupové – tentokrát je to Leidrad z Lyonu, z onoho syrsko-řeckého a posléze burgundského Lyonu s jeho bohatou a pohnutou křesťanskou minulostí 2. až 8. století a s jeho budoucností 9. až 19. století! V Cáchách nakonec Felix Alkuinovi ustoupil (na jaře roku 800!) a byl předán do ochranné vazby svému ochránci Leidradovi. Po jeho smrti našel roku 813 Leidradův následovník Agobard z Lyonu v jeho pozůstalosti nový traktát, který představoval obnovení starých herezí. Mezitím dosáhla karolínská misie obrácení téměř celého křesťanského Španělska zpět k ortodoxii. Alkuin hrdě hlásil biskupovi Arnovi ze Salcburku obrácení 20 000 odpadlíků. Přechod z pochybené „kultury“, z heretické nebo pohanské nábožensko-politické skupiny do „správné“ služby Božskému králi a jeho zástupci Karlovi – to je karolínská misie. K poučení o čistém učení a k jeho přijetí stačí jen odvážné politické rozhodnutí a pevná vůle.⁶⁹ Otčenáš a Krédo tvoří sakrální formule tohoto přechodu z „říše temnoty“ do „říše světla“. Alkuin sám pochopil v posledních letech svého života, že křesťanská existence je něčím více a něčím jiným než touto racionálně-právní a nábožensko-politickou službou víře ve „věrné víře“ v Boha a císaře. Ve svém rozechvění strachem ze smrti a z pekla naznačuje cestu k období Ludvíka Pobožného.

Ukazuje se zde fenomén, platný pro všechny epochy evropských duchovních dějin. S rozpadem Karlovy říše za jeho synů se rozkládá také jí vlastní „racionalismus“, jehož myšlení vděčí za svou jistotu jistotám vrchnostenského řádu. Říšské společenství, spojené násilně Alkuinovým semipelagianismem a Karlovou církevní vládou, se rozpadá na jednotlivé země podle jejich přirozené geografické polohy a na území kmenových zájmů. Prává podoba monoteistického intelektualismu španělské emigrace se projevuje jako „osvícenský“ spiritualismus částečně revoluční povahy. Z lůna iroskotského dvorského humanismu se rodí zcela mimokřesťanské spekulace. Při hledání živého Boha zakotvují někteří v extrémním augustinismu a asketismu.⁷⁰

Za tím vším stojí nutná reakce ducha, křesťanského svědomí a intelektuálního vědomí proti Karlově mohutnému vrchnostenskému řádu; reakce, která je ve svém dějinném významu srovnatelná pouze s „renesancí“, jež propukla na všech stranách jako opozice proti sakrálnímu režimu Ludvíka XIV. Karel a Alkuin hovořili triumfálně o své říši jako o záštitě pravé víry, Kristova „čistého učení“, pravé kultury a spravedlnosti.

Skutečnost ale vypadala jinak: Národy držené pohromadě s vypětím sil, neutuchající války a povstání, lidové masy přinášející v hlubokém pohanství oběti lesům, pramenům a setbě. Klérus, který v tomto pohansko-barbarském

světě⁷¹ snad už bohům nepřinášel zvířecí oběti (jak je prokázáno ještě v roce 757)⁷², udílel – sám nepokřtěn – svátosti, avšak vedl stejný život jako jen povrchně pokřesťanstvový lid. Vysoký klérus žil válkou, lovem a starou kulturou s jejími slavnostmi, pohanskými pitkami a hostinami, nižší klérus byl pak nezřídka nesvobodným vazalem. K tomu přistupovaly tristní poměry na Karlově dvoře, v jeho rodině, v jeho okolí. Také zde žil dvorní klérus s naprostou samozřejmostí světským životem. Jen málokdo se nechal úplně vysvětit na kněze – sám Alkuin zůstal jáhmem. Angilbert a Einhard zůstali rovněž jako opatové laiky.⁷³ – Tedy vláda navýsost světských pánů nad církví a jejími statky, nad duchovními pořádky, nad kulturou a kultem.

Toto klubko, v němž se zdál být neoddělitelně propleten Bůh a svět, duch a příroda, moc a právo, se pokusili rozplést mužové, kteří přišli po Karlovi. Nejvíce ohrožené bylo vědění o zlu a o milosti, a to kvůli Karlovi, který chtěl všechno učinit, a Alkuinovi, jenž chtěl všechno vědět. Alkuinův krajan a následovník u Svatého Martina v Tours, Anglosas Fredegisus, přiznal nicotě, jakou je temnota, realitu (padlou z říše spásy do říše zdání). Zatímco „vychovatel Německa“ Hrabanus Maurus byl, podobně jako Alkuin a později Melanchthon, zastáncem harmonického spojení duchovního a světského, antického a křesťanského vědění, zdůrazňoval jeho nástupce v čele fuldské školy Bruun (Candidus) nesmírnost Boží moci a založil na ní svůj důkaz Boha⁷⁴: Bůh je ona vyšší moc (Eriugena řekne: „Nadbůh“), která panuje nad všemi věcmi, stvořeními a lidmi. Ještě přesněji mířil Ratramnus v Corbie, který se ve svém spise o predestinaci, sepsaném z pověření Karla Holého, hlásí k pozdnímu Augustinovi a mluví o nesmírné moci milosti a pevné předurčenosti dobra a zla. Mladšího Augustina zastupuje v témže klášteře Ratramnův řádový bratr a protivník Paschasius Radbertus. V jejich sporu o podstatě eucharistie se ohlašuje veliké rozdělení světa na svět „přirozený“ a „nadpřirozený“, jak je bude vypracovávat scholastika počínaje 12. stoletím. Je tu patrný ještě třetí, ranější stoicko-přírodně filosofický Augustin, a to v mnichovi z Beauvais, proti němuž bojoval Ratramnus a který se snažil z Augustina vyvodit, že ve všech lidech může přebývat pouze jediná duše (světová duše, jednota myslí)⁷⁵. Největší Ratramnův žák Godescalc, „Luther 9. století“, se marně snažil obhájit před karolínským říšským klérem své planoucí přesvědčení o nekonečné síle milosti a nekonečné slabosti člověka. Byl „vyvrácen“ velkým mužem církve Hinkmarem, arcibiskupem v Remeši, zmizel v klášteře a jeho práce byly zničeny.

Tato vzpoura proti karolínské jistotě ohledně Boží přirozenosti byla ve sféře politiky ztělesněna v osobě a světě Ludvíka Pobožného. Proti otci, chápacímu svět a Boha se samozřejmou jistotou, tu stojí syn, jenž chce v osobním existenciálním postoji vzít vážně učení, které jeho otec uložil podmaněným národům. Je to zvláštní a ohromující *iustificatio patris*, ospravedlnění

otce, který je ve vytržení ducha spatřen, kterak v těžkých mukách pyká v očistci: *Visio Wettini* lze srovnat s Fénelonovým líčením Ludvíka XIV. v *Příbězích Telemachových*. Tato vytržení mají svůj počátek ve španělsko-jihofrancouzské oblasti v zážitku obrácení Witiza, vizigótského hraběcího syna a bojovníka Karlova vojska, ze kterého se stává Benedikt z Aniane, podobně jako se z rytíře Iniga stává Ignác z Loyoly.

Španělský dualismus, který je dědictvím manicheismu a gnosticizmu, je živěn utrpením „lidu“, pro nějž jsou světové dějiny pochopitelné jen jako boj mezi dobrými a zlými vojenskými hordami (Orosius!). Tento dualismus se stává podnětem pro rozsáhlou klášterní reformu a pro pokus o reformu říše. Obojí musí ztroskotat, neboť ani akvitánský klérus, ani nikdo ze šlechty, kléru a lidu nebyl v Karlově říši zralý pro onu výchovu, kterou v téže oblasti (Moissac, Toulouse) zahájí o 200 let později Cluny a v níž bude pokračovat spirituální kultura cisterciáků.

Stejně jako Benedikt a jako císař Ludvík ztroskotávají také jejich velcí španělstí protivníci a přátelé Agobard z Lyonu a Claudius z Turína. Tito „osvícenci“ jsou dědici řecko-východní inteligence, její spiritualistické duchovní kultury, která dosud působila v ariánsko-gótsko-muslimském Španělsku a právě v této době prokazovala svou virulentní sílu v byzantském „obrazoborectví“ a islámské filosofii. Tito španělstí intelektuálové se zděšením sledovali, jak se v karolínském režimu, ve víře lidových mas a v kultickém myšlení říšských teologů proplétá Bůh se světem a duch s hmotou. Oba poskytují výborný doklad toho, jak naprosto těsná byla souvislost mezi politickým, duchovním a náboženským postojem a na druhé straně původem v určité duchovně geografické oblasti! Arcibiskup Agobard z Lyonu, velký protivník Ludvíka Pobožného, který ho z Lyonu vypudil, vedl polemiku proti Amalarovi z Met, jenž byl ustaven dočasným administrátorem v jeho lyonském biskupství.⁷⁶ Amalar je zakladatelem oné symbolistické německé teologie, kterou nově upevnil Honorius Augustodunensis ve 12. století a jež německé lidové myšlení ponese ještě hluboko do „novověku“. V pestrých obrazech popisuje Amalar s pravou magickou přitažlivostí zvláště kult, bohoslužebné úkony a zvyky. Toto myšlenkové pospojování všech věcí, bytostí a jevů v Bohu a kosmickém řádu, poskládané z vulgárního novoplatonismu, svátostného prožitku a magické jednoty věcí, se jeví Agobardovi (jako později také Abélardovi) jako mlhavé a fantaskní.

Tato polemika je ale jenom jedním velmi důležitým momentem v Agobardově rozsáhlém boji proti široké a stále průraznější křesťansko-pohanské lidové kultuře středověku, kterou tato asketická spiritualita „demaskuje“ jako pověru. Tento arcibiskup, který se odvážil jako reformátor požadovat „osvobození církve“ od laické vlády, káže a píše proti ordálím a soubojům, proti víře v čarodějnice, proti ovládání počasí a krupobití a proti kultu obrazů.

Předjímá tak svými požadavky Humberta ze Silva Candida a gregoriánskou reformu. Vidí jasně, že právo duchovních a světských církevních pánů na vlastnické kostely, jejich neomezená moc disponovat „svými“ biskupstvími, kláštery, kostely, kněžími a statky, je musely zaplést do područí „světa“. ⁷⁷ Co tedy nesvedl tridentský koncil ani Richelieu a co dokázal teprve roku 1803 Napoleon, syn Francouzské revoluce, svým rozbitím říšské církve, o to se pokouší ve svém boji proti „středověku“ tento ryzí utopista. Agobard vlastnil velký Tertullianův kodex ⁷⁸, který se stal spolu s Augustinem inspirací pro jeho myšlení, jež radikálně rozbíjí svět karolínského panství.

Ještě zřetelnější bude tento spiritualismus, který má svůj původ v raně křesťanské osvícenské inteligenci, u jeho krajana Claudia z Turína. Tento důvěrník Ludvíka Pobožného kázal v Turíně proti kultu obrazů, uctívání relikvií, „přehnanému“ uctívání andělů a svatých, ba dokonce kříže. ⁷⁹ V jeho vystoupení proti poutím do Říma a snad i proti primátu papeže se projevuje ona španělská kritika Říma, s níž bude mít kurie v 15. a 16. století tolik co do činění. Nanejvýš významné je však toto ⁸⁰: Claudius je obžalován ze zfalšování augustinovských nauk (jako všichni reformátoři 9. až 18. století), povstává proti němu lid, který „odhaluje“ pravou tvář jeho sakrální kultury jako rouhání Bohu, a je roku 825 odsouzen pařížským synodem. Nepřichází však o hodnost biskupa, ačkoli je obžalován i z toho, že je stoupencem Felixe z Urgelu a arianismu. Nesmíme v tomto faktu vidět v žádném případě pouze vysokou míru politické ochrany, nýbrž, což je důležitější, výraz lability, nejistoty a neuspořádanosti duchovních a náboženských poměrů, pro dobu Karla Holého tolik charakteristických. ⁸¹

V tomto pozdním izolovaném světě si humanisté žijící u císařského dvora a v klášterních školách stěžovali na úpadek studií po Karlovi Velikém a oslavovali jejich obrození „Třetím Karlem“. Jsou to muži jako Walafrid Strabo, Lupus z Ferrières a Wandalbert z Prümü. Heiric z Auxerre, který se nechal (pseudo)augustinovskými texty zlákat až k bezmála nominalistickým formulacím, měl za to, že říšskou kulturu Karla Holého lze charakterizovat takto ⁸²: Řecko můžeme ožet, neboť kultura byzantské říše přešla pod Karlovu správu, a to zvláště díky mužům z Irska! ⁸³ Tento okázalý dvorský humanismus, který bude od nynějška až do 18. století používat stále týchž formulí antických a biblických citátů k předvádění svého rétorského vzdělání, tento tolikrát přeceňovaný „klasicismus“, jenž se téměř vždy projevuje jako protivník vědeckého pokroku a velmi často jako odpůrce náboženské obnovy a který je trvale spjat s ochranou knížete, biskupa, klášterní školy nebo „akademie“, střetává se nyní s irskou emigrací, jež rozbije zdánlivý kosmos tohoto duchovního světa, podobně jako španělská emigrace okolo Karla Velikého a Ludvíka Pobožného – a zároveň zcela odlišně.

Nakolik tento irský svět v sobě nesl ideje, které se nehodily do karolínského, „středověkého“, nábožensko-politického kosmu, ukazuje nejen zná-

mý fakt, že tito Irové, coby rodilí nonkonformisté, byli prudkými odpůrci přísné bonifácovské a francko-římské organizace střední Evropy ve francké říšské církvi (přesto se ještě občas v jihoněmeckých klášterech vyskytlo pět až sedm irských biskupů), nýbrž i jistá „kopernikánská“ předehra.⁸⁴ Svatý Virgil, pozdější salcburský arcibiskup, dříve opat v Agadoe u Dublinu, zastává na základě Augustinovy úvahy o protinožcích⁸⁵ možnost „jiného světa a jiných lidí pod zemí“. Papež Zachariáš přikazuje roku 748 Bonifácovi, aby ho přinutil odvolat svá slova a pokud tak neučiní, aby jej exkomunikoval.⁸⁶

Heiric byl žákem Lupa z Ferrières a Ira Eliase, který ho seznámil s Eriugenovou filosofií, z níž pak také rychle a pilně excerpoval. Jan Scotus (Eriugena) byl povolán Karlem Holým do Paříže na dvorní školu. Je velmi pozoruhodné, jak tu poprvé v evropských duchovních dějinách zazáří „pařížská univerzita“ (ve své prvotní podobě) vystoupením tohoto Ira, jenž získal své vzdělání na Augustinovi a Boethiovi a který má přeložit Dionýsia Areopagitu, jehož byzantský císař daroval Ludvíkovi Pobožnému. Eriugenův novoplatonismus, osudově rozhodující pro jeho myšlení, se probouzí, když ho Hinkmar z Remeše vyzval k sepsání traktátu proti Godescalcovu učení o predestinaci. Proti Godescalcovu fideismu, v němž hovoří zanícená víra lidové duše zápasící o milost, staví Eriugena ostře svůj hrdý novoplatónský racionalismus, z něhož klíčí semena pelagianismu stejně jako z celého myšlení pozdně antické křesťanské inteligence. Tento dvorský učenec buduje nyní na základě raného Augustina, Boethia, kterého komentuje, a Dionýsia svou filosofii, v níž rozum má naprostou přednost před autoritou. Vytváří tak první stavovské „akademické“ myšlení, předjímající mentalitu pařížských magistrů svobodných umění v jejich boji s teologií! „Svébytná“ filosofie se může obhájit pouze tehdy, vymaní-li Boha z rukou teologům. Eriugena prohlašuje: Boží podstata je lidem, andělům, ba v jistém ohledu i Bohu samému, nepoznatelná.⁸⁷ Filosofie proto musí pro Boha nalézt nová a ještě neopotřebovaná jména. V tom se Eriugena potkává s Godescalcem a s Mistrem Eckhartem: božství ve své hloubce je „Nadbůh“, „nadvědění“, „nadpravda“. Stvoření vychází z božství ve věčném procesu vznikání, Bůh v něm však stále zůstává a svou podstatou je totožný s podstatou všech stvořených věcí. Trojice *v nás* sama sebe prožívá, nahlíží na sebe a pohybuje se (srv. člověk jako mystérium Trojice u Eckharta, Kusánského, Hegela a Böhma).

Zvláštní velikost a zároveň tajemný smysl a cíl Eriugenova myšlení spočívá ve spojení řecké nauky o zbožštění (Klemens, Origenés, Dionýsius) s keltsko-germánskou vírou ve znovuzrození a návrat ve službách říšské ideologie Karla Holého. Eriugena se totiž nevznáší v prázdném prostoru ducha i myšlenek zbavených staletí, jak se mělo dlouho za to, nýbrž stojí uprostřed své doby. O tom svědčí blízká vnitřní příbuznost jeho hlavního díla s *Liber de rectoribus christianis*, prvním velkým knížecím zrcadlem středověku,⁸⁸ a s hymny na stát jeho krajana a současníka na Karlově dvoře Sedulia Scota.

Sedulius srovnává pět fází vzestupu a pádu říše s měsíčním cyklem. Smyslem tohoto politicko-naturalistického učení o znovuzrození a úpadku je doložit obrození světa, církve a říše v karolínské době, v Karlovi Velikém, v Ludvíkovi Pobožném a zvláště v Karlovi Holém. Jako u Eriugeny tvoří člověk a Boží Trojice jediný život a účinné tajemství, stává se zde Karel Holý vrcholem svaté Trojice (Karel Veliký – Ludvík – Karel Holý, s předobrazem v Abrahámovi – Izákovi – Jákobovi)⁸⁹, který nastolil zlatý věk, „starý“, „dobrý“, správný řád v přírodě, kosmu, dějinách, říši a náboženství.

Základní Eriugenův pocit v jeho hlavním díle *De divisione naturae* je přesně týž jako u Sedulia: koloběh kosmu, přírody, v sobě zahrnuje hvězdy i člověka; v něm se uskutečňuje znovuzrození světa, návrat (Eriugena říká většinou „*reditus*“ nebo „*recursus*“, stejně jako Sedulius!) všech věcí do jejich počátku, do Boha. V tomto kosmickém koloběhu se nacházejí lidé, kteří se dělí na „vzdělané“, znovuzrozené v pravdě a v Kristu, a „nevzdělané“, „zajaté v temnotě nevědomosti“.⁹⁰ Eriugena klade hlavní důraz na návrat člověka z onoho koloběhu k Bohu, na jeho zbožštění, na vplývání pomíjivého kosmu do nehybného (augustinsko-origenovského) Božství. Duchovní královský člověk překonává čas, prostor i církevní a politický řád a vchází do hloubi božství. Není náhodou, že ve 12. století se v Paříži na Eriugenu odvolávají amalrikáni a dostává se jim proti církvi a biskupovi ochrany od francouzského krále, který se hodlá stát „císařem, papežem a biskupem“ ve *své* říši spásy.

Eriugena, obžalovaný papežem Mikulášem I. a arcibiskupem Hinkmarem z Remeše jako heretik, mohl pobývat v Paříži jen do smrti Karla Holého. Pak mizí beze stopy. Podle pozdějších zdrojů měl být povolán Alfrédem Velikým na novou oxfordskou školu. Jeho cesta z Paříže do Oxfordu by se pak dala srovnat s cestou Rogera Bacona a Thomase Hobbese.



Tisíc let evropské jednoty a 10. století

V následujícím máme pochopit Evropu jako polemický rozhovor mnoha protikladů. Bude proto dobré představit si nejprve krátce ono velké tisíciletí jednoty a sjednocování Evropy mezi 9. až 19. stoletím.¹ Na širokých raně historických základech, které spojují Evropu s Afrikou a Asií a jež zůstávají v lidové kultuře a mentalitě v podstatě nedotčeny až do 19. století, spočívá šlechticko-městský vrchnostenský řád.² Poněkud zjednodušeně můžeme říci, že 1000 let Evropy znamená 1000 let nadvlády evropské šlechty. Její rody tvoří domy císařů, králů, knížat a urozených mužů, kteří jako první „Já“, božského původu, povstávají z nosného kolektivního podzemí a stávají se prvními plnými lidmi, plnými křesťany a „osobními existencemi“. Zastávají v tomto tisíciletí vedoucí pozice v církvi³ (biskupské posety, kanonikáty, opatství a kapituly), ve „společnosti“, na univerzitách a akademiích.

Šlechtický dům se svou „ekonomikou“⁴ tvoří sociologickou, „politickou“, hospodářskou, obchodní, etickou a nábožensky myslící jednotku. Jako takový se stal vzorem selského a měšťanského domu, v němž se otec (základní pojem i v evropském duchovním kosmu), coby autorita, pán domu a rodu, vnitřního a vnějšího hospodaření, kultury práce a svátků, orientuje v podstatných rysech podle šlechtického domu a spolu s ním.⁵ Přehlíží se často, že tento panský svět implikuje uchování otroctví uvnitř „křesťanstva“ až do vrcholného 19. století⁶ v průběhu všech staletí západoevropského křesťanství (Lujso Brentano). Pozoruhodný je v této souvislosti okružní list papeže Lva XIII., zaslaný brazilským biskupům u příležitosti zákonného zrušení otroctví roku 1888 (*In plurimis* z 5. května 1888).⁷ Poznávacím znamením tohoto tisíciletí je jednota „společnosti“, tedy jednota „vlády“, jakož i jednota hospodářství a techniky.⁸ Lewis Mumford oprávněně hovoří o eotechnické fázi, trvající v Evropě od roku 1000 do roku 1750 a částečně 1850.⁹ Tomu je třeba rozumět takto: Evropan „chápe“ po tisíc let svůj svět stále pomocí týchž prostředků, uvnitř téhož technického a hospodářského řádu.¹⁰ Evropské hospodářství mezi 8. až 19. stoletím se například dělí do několika málo základních typů, jejichž meze jsou reálně překonány pouze v okrajové oblasti na východě a ve středomořských enklávách. Zemědělství tu spočívá na pozemkovém vlastnictví šlechty, pod jejíž ochranou, ač zároveň v trvalém vnitřním rozporu s ní, obdělává evropské rolnictvo v trojpolním hospodářství evropskou půdu. Pouze v antických středomořských oblastech se udrželo staré hospodářství dvojpolní. „Téměř jeden a půl tisíciletí až do 18. a částečně do poloviny 19. století určuje pozemkové vlastnictví a selská vesnice ve svém vzájemném vztahu strukturu venkova.“ „U selského statku a vesnice se setkáváme poprvé s výrazným racionálním řádem, který stojí na počátku oné specificky evropské racionality, jež v evropských dějinách znamená velikost i nebezpečí.“¹¹ Měli bychom ale hned dodat, že tato racionalita „domu“ a rolnického řádu světa a hospodářství, která není totožná s rozličnými racionalismy jednotlivých epoch, je nesena a řízena iracionálním podzemím pomocí komplikované řídké sítě mechanismů „*civilisation traditionnelle*“ (A. Varagnac), „lidové kultury“.

Vedle venkova a statku stojí město¹², zpočátku v čele se svým biskupem nebo knížetem coby pánem města, mezi jehož občany se velmi brzy v Itálii začlení šlechta (N. Ottokar) a – jako v „mnoha částech jižní Evropy“ (O. Brunner) – *civitas* zde do sebe pojme město i vesnici. Pod ochranou města, v jeho „jistotě“ a jeho, ke své *politeia* vztažené, tedy „relativní“ svobodě, se rozvíjí typ evropského měšťana. Toto evropské město je jakožto „*urbis diis hominibusque communis*“¹³ předobrazem evropského světonázoru; chápe sebe

* společné město bohů a lidí

sama jako kosmos, ochraňující ve svém řádu nebe i zemi, člověka i zvíře. Spolu s hradem a šlechtickým dvorem představuje pro všechny evropské konformisty, „ortodoxie“, jakož i pro všechny evropské nonkonformisty, „heretiky“, „stranou stojící“, tedy pro onen „vzdělaný proletariát“, onu inteligenci bez domova, útočiště „kočujících“, scholárů, gogliardů, vagantů a vyhnaných učitelů, profesorů a pastorů, jejichž kontinuální poslušnost od 8. do 19. století je nám už dnes zřejmá.¹³

Jednota vrchnostenského a hospodářského řádu „staré Evropy“ (abychom použili tohoto výrazu J. Burckhardta), jednota šlechty a měšťanstva, je nositelkou jednoty vedoucí intelektuální vrstvy. Ať už se utváří nejprve v klášterech, katedrálních školách, kanonikátech a posléze na středověkých univerzitách, kuriích, soudních dvorech, či ať už vidí svůj dobový hlavní vzor v mnichovi duchovním či světském, v tomto humanistovi 12. až 15. století, v kanonistovi a legistovi, ve vzdělaném dvořanovi, v barokním katolickém učenci a luteránském profesorovi, táhne se tato nepřerušovaná linie vnitřního vývoje od „vzdělaného duchovního“ 9. století z okolí Lupuse z Ferrières, který stojí proti *simplex sacerdos*, „sprostě barbarskému“ nesvobodnému „kněžžourovi“, až po klerika, „vzdělance“ a badatele 18. a 19. století, jenž se nachází ve stejné opozici vůči „nevzdělanci“ a „laikovi“.

Tato jednota vedoucí intelektuální vrstvy, spojující Augustina a Petrarku, Erasma a Melanchthona, Leibnize a Bossueta, Voltaira a papeže Klementa VII. z rodu Barberiniů, Rankeho a preláty římské kurie 19. století, Harnacka a Pia XII., toto spojení se zakládá na jednotě evropského intelektualismu, monoteismu a racionalismu trvající od dob, kdy attacká *polis*, římská *urbs*, impérium a helénistická ekumena vytvářely svým vrchnostenským řádem obraz světa, Boha, společnosti, kultury a člověka. Jestliže už myslitelé iónských měst („přírodní filosofové“, jak je nesprávně nazýváme) v čele s Hérakleitem pochopili veškerenstvo a bytí jako pravzor a obraz jejich aristokratické vlády, pokusili se Platón takovým způsobem učinit ze světa smyslové zdání¹⁴, pak až Aristotelovi se podařilo pojmout kosmos beze zbytku jako vrchnostenský řád aristokratického „občana“. Jako reprezentant světového rozumu, jehož Aristoteles charakterizuje homérským výrazem „*koiranos*“, urozený kníže, přehlíží aristokrat „shora“, tedy deduktivně, kosmický řád stejně, jako z cimbuří svého hradu pozoruje „ekonomii“ své říše. (Povšimněme si významu „hrad duše“, *apex mentis* [vrchol mysli], „ušlechtilé srdce“, od Plótína a Prokla přes Eckharta až k Terezii z Avily!)¹⁵

Aristotelismus a platonismus určují scholastiku až po Kanta, jejího posledního velkého představitele a přemožitele, který v rámci této anticicko-evropské jednoty klade stejně jako celé tisíciletí před ním ještě za základ svých přednášek „autoritu“, autora, a který přednáší o všem, co tento kosmos skrývá: o přírodní filosofii, „politice“, etice, estetice a tak dále. Je tedy zapotřebí

správně zhodnotit a pochopit skutečnost, že se vzdělaný svět staré Evropy, tento uzavřený svět ohromných pokladů vzdělanosti, vědění a víry, orientuje na onu jedinou posvátnou antiku a svému „vnukovi“ ukládá za povinnost provést její „renesanci“ a občas „konzervativní revoluci“, neboť ji chápe jako autoritu praotců, „jako příklad, *paradeigma, exemplum*“¹⁶.

Urozenost a vzdělání zavazují k výchově, jež znamená výchovu sebe sama. Za posvátné výchovné autority se považují Aristotelés, Platón, Plótinos a Proklos, Cicero, Seneca, Vergilius, Ovidius, Horatius, Plútarchos a Sallustius, Hippokratés a Galénos, Eukleidés, Vitruvius a Ptolemaios a církevní otcové od Augustina po Tomáše a Suáreze (to platí imanentně také pro „protestantské“ ortodoxie!). Vnější stavba světa stojí pevně zakotvena v pracisaři, v božství jako prvním hybateli. Teď jde však o to, vystavět pod vedením těchto vzorů onen niterný a dolní svět. V tom tkví hluboký smysl tuhého lpění na vysoké rétorice, na klasickém latinském jazykovém bohatství. E. R. Curtius shromáždil, jak známo, obrovské množství dokladů pro tuto tisíciletou kontinuitu antické školské kultury a vzdělanosti v Evropě.¹⁷ Posvátná řeč, zejména latina, uchovává posvátné obsahy vzdělanosti, vědění a víry před znesvěcujícím pohledem a chápáním nízkých mas a zajišťuje je pro ony oprávněné nositele vzdělanosti, vědy a „čisté víry“. Od 11. do 18. století platí překlady posvátných spisů do národní řeči a pojednávání vědeckých témat stejně jako „vznešené básnictví“ ve „vulgárním“ jazyce, v řeči „obecného lidu“, za herezi, odpadlictví, rebelii a znamení vzpoury proti anticko-křesťanským pořádkům. V tomto smyslu jsou srovnatelné římsko-katolické biblické zákazy od 13. do 19. století (k poslednímu zrušení tohoto zákazu došlo v roce 1893!) s bojem proti Galileovi. Okolo roku 1750 se pomalu stává v německých zemích běžným přednášet v domácím jazyce, do roku 1850 zůstává latina jazykem evropských učenců, kleriků a ještě i dvorních poetů, v Uhrách je, jak známo, také úředním jazykem. A až do dnešních dnů je v latině množství přednášek na evropských katolických teologických fakultách.

Od roku 800 do roku 1815 se v Evropě uzavírali mírové smlouvy „ve jménu jediné svaté a nerozdílné Trojice“. Tento fakt není pouze výrazem toho, že evropské teologické a filosofické myšlení mezi Órigenem, Augustinem a Hegelem spočívá v uvažování o Trojici, nýbrž toho, že tato Evropa je jednotným politickým řádem, mírovým i válečným, a to až do oněch dnů, kdy se tato jednota a jedinečnost staré Evropy musela bránit proti světovému univerzalizmu a z Evropy se vyčleňujícímu revolučnímu materialismu, anarchismu a spiritualismu: rakouský publicista Friedrich von Gentz bojuje proti Dominiku Dufourovi de Pradt, pruský státník hrabě Hertz proti Anacharsisovi Clootsovi, göttingenský právník G. svobodný pán z Martens proti abbé Grégoirovi.¹⁸ V úvahách o Francouzské revoluci pochopil Clausewitz (učitel Engelsův a Leninův) snad prvně tuto niternou obnovu staré Evropy v rámci

svého politického divadla světa (srv. Calderon, Richelieu) a „divadla války“ jako jednotu hry. K tomuto šlechtickému kosmu nepatřil pouze dvorní šašek a hra se slovy, sakrálními formulami a myšlenkami, nýbrž právě tak i hra politiky, diplomacie a vedení válek, jež, jak Clausewitz mistrně ukazuje, směřovaly stále více k tomu, aby se vyhnuly bitvám a aby k samotným dlouhotrvajícím bojům docházelo za všech okolností v co nejméně případech.

Je velkou zásluhou Eugena Rosenstocka, že předvedl evropské revoluce 11. až 19. století jako plynulý sled s přísnou vnitřní zákonitostí, kde neustále vyzrávají prastaré požadavky imanentní tomuto kosmu, až se konečně stanou předmětem světodějných otázek a debat. Tedy jednota politicko-spoločenského vrchnostenského řádu s oním řádem ducha, vzdělanosti a kultury, jež v sobě zahrnuje všechny revoluce a nonkonformistická povstání, které se účastní oné hry jako klad a protiklad.¹⁹ Může tomu být jinak, než že v tomto dialektickém agonálním spojení, že v této jednotě je uchopena i jednota víry, náboženství a vyznání?

Tisícero herezí, bojů o víru a pronásledování nonkonformistů by nás dnes už nemělo zmást: mezi ortodoxiemi a herezemi, církví a vzdorocírkvemi existuje hluboký vnitřní soulad a opravdová, často propastně hluboká souhra. Svátí odpovídají sektářům a naopak.²⁰ Tomášovská scholastika je nemyslitelná bez islámu, židovského „osvícenství“, františkánského spiritualismu, averroistického intelektualismu. Luther, Kalvín, Erasmus, Ignác z Loyoly a Terezie z Avily patří k sobě právě tak, jako se tridentští a protestantští školští teologové, katolický pietismus a kvietismus spojují v intimní alianci s protestantským spiritualismem v 17. a 18. století. Základem, na kterém všichni stojí, jsou nábožensko-politické pořádky státu a říšské církve od Karla Velikého až po Josefa II. Jejich maxima – *cuius regio eius religio*, „kdo žije uvnitř mého spásného a právního řádu, musí následovat mou víru“ – má svůj klasický základ u Lactantia²¹: *Ita fit, ut religio et maiestas et honor metu constet. Metus autem non est, ubi nullus irascitur.* „V překladu“ to znamená: přísný politický vrchnostenský řád, nejlépe v rukách jediného panovníka, který ztělesňuje „hněv“ Božského majestátu, jenž udržuje svět a sám garantuje zachování a ochranu „společnosti“, pravého vědění a pravé víry. „Říše“ a „církev“ jsou pro Karla Velikého totožné právě tak jako pro Otu Velikého coby „pomazaného Páně“²² či pro Fridricha I., jenž vyzývá své „věřící“, aby byli „poslušni Boha a nás“ (*Ad obediendum Dei et nobis*), pro katolické, luteránské, kalvínské, anglikánské a osvícené církevní představitele!²³ Bismarck hovoří o „Canosse“ a „jde do Canossy“*, protože i on ještě na Canosse závisí: teror „liberální“ vzdělanecké

* Canossa je hrad v Itálii, kde během bojů o investituru musel roku 1077 císař Jindřich IV. v rouše kajčnicka předstoupit před papeže Řehoře VII. „Jít do Canossy“ tak znamená totéž, co české „přilézt ke křížku“.

círky a protikřesťanských revolučních církví 19. a 20. století se právem opírá o církevní zákonodárství ranějších křesťanských zemských knížat.

Roku 1903 uplatnil rakouský císař, jeho apoštolské Veličenstvo, právo veta při příležitosti volby papeže (proti Rampollovi). Ačkoli se Evropa již velmi záhy začala rozkládat na říše spásy znepokojené obavami o svou autonomii, tvoří tyto monády bez oken (v praxi ale s mnoha okny a postavené na jedné půdě) onu předzjednanou harmonii staré Evropy, kterou retrospektivně předvádí Leibniz, a Clausewitz, použiv jeho slov, ji obdivuje. Bude dobré, abychom tvář v tvář závažným a hlubokým sporům a bojům v duchovních dějinách Evropy nezapomínali na toto jejich bezpečné založení ve šlechticko-měšťanském vrchnostenském řádu tohoto tisíciletí. Šlechtická rodová struktura tohoto světa byla zárukou nejen trvalého napětí, *agónu* a polemiky, nýbrž také oné typicky šlechtické „tolerance“, jež spájela aténské plnoprávné občany a perské velmože právě tak jako středověké šlechtice s jejich islámskými stavovskými druhy či křesťanské teology a humanisty s „dobrymi pohany“ Platónem, Aristotelem, Avicennou a Konfuciem! (Srv. Ricci v Číně roku 1610.)

Tato vysoká kultura „veliké formy“ však, coby moc i břemeno vlády, stojí na nosném podzemí pradávnej prehistorické formace. Mohutné pohyby duchovních dějin evropského tisíciletí jsou bez tohoto stálého dialogu a boje mezi „nahore“ a „dole“ srozumitelné právě tak málo jako díla průkopnických duchů, kteří z tohoto podzemí trvale čerpají. *Tajemnou*, avšak určující *signaturu* získalo myšlení *duchovních tvůrců* ve styku s tímto podzemím. Víme o něm něco ze zpráv o zážitcích z dětství, „obráceních“, „snech“ a „vizích“ u Anselma z Canterbury, Rogera Bacona, Paracelsa, Luthera, Pascala, Descarta, Kanta či Macha. Bohužel je tato nanejvýš zvláštní souhra mezi racionálně humanistickým formálním jazykem vysoké kultury a tímto předracionálním podzemím u největších duchovních osobností dějin dosud velmi málo prozkoumána. Zde však je třeba hledat kořeny jimi zbudovaných systémů a utváření jejich základního postoje, jejich „obrazu světa“.

Nejbdělejší reprezentanti vysoké kultury žili od dob pozdní antiky až do 19. století v trvalých obavách z toho, že svět upadne zpět do „barbarství“, „nekulturnosti“ a „nevzdělanosti“, strachovali se o ztrátu vědy, zkázu „umění“ a „čisté víry“. Shrnuli jsme kdysi (1938) tyto výpovědi o strachu z „úpadku“ a „barbarství“, z „obrození barbarství“ v (nezveřejněné) dvousvazkové práci. Řetěz těchto obav z protiúderu podrobených životních a tvůrčích sil se táhne bez přerušení všemi našimi staletími. Jedinou proměnou, ke které dochází dlouho před Vikem v souvislosti s politickými revolucemi a s poznáním, že každý velký kulturní národ Evropy se dělí ve „dvojí lid“ (tak už v 16. století Anglie a Francie), panující a podrobený, nebo mu takový rozklad hrozí, je postupné vyzrávání těchto obav k přitakání onomu podzemí, k jeho přijetí a vnesení do „horního“ vládnoucího světa nebo k vyhlášení jeho vlády po „převratu“.

Tyto obavy jsou velice oprávněné. Lidstvo je staré miliony let, jež do jeho substance vtiskly základní postoje, které zůstávají zachovány i v nejtěžších otřesech.²⁴ Nic není tak obtížné proměnit jako bytost, která má ke změnám největší sklon, člověka. Nesmí nás proto překvapit, jestliže uvidíme, jak se v 19. a 20. století, stejně jako ve všech předchozích staletích, vynořují myšlenkové postoje a formy, jež měli politikové, teologové a humanisté, kteří zůstali pouze na povrchu, za dávno „překonané“. Evropská vysoká kultura je izolovanou kulturou žijící „na opevněných místech“, jejímiž nositeli jsou kláštery, města, školy, několik stovek rodů. Dějiny evropského křesťanstva nás učí, že samo náboženství a víra, jako ty nejmocnější síly působící změny ve světě, potřebují mnoho staletí k povrchnímu obrácení a tisíciletí k tomu, aby zformovaly samotné strukturní jádro.

Prehistorická, raněhistorická a mimohistorická Evropa je, jak se dnes znovu ukazuje, hluboce spjata s Afrikou, s tímto „velkým zásobištěm původní lidské obce“, a rovněž s Asií, jak nedávno znovu předvedl Španěl Madariaga.²⁵ Španělsko, které má mnoho příbuzného s Ruskem a slovanským východem²⁶, je jedním z hlavních mostů k těmto zásobištům, k jejichž zřícení a násilnému stržení dochází teprve ve 20. století. (Divokost rolnických a proletářských povstání na ostatních kontinentech je pouze reakcí na toto násilné rozbíjení nejmolejších společenských a životních pořádků z pradávných dob, které je dílem evropských vyslanců úpadkových vládních pořádků.)

Kdo chce spatřit v jediném pohledu tuto euroafrickou jednotu, tomu stačí, srovná-li řezbu Krista krále, zhotovenou černochoy z Pobřeží slonoviny pro válkou zničenou katedrálu v Coventry, s německými řezbami Krista krále z 10. až 13. století či velkolepého kohouta z *Petrova zapření* (Belgické Kongo) na římské misijní výstavě roku 1951 s archaickým bronzovým kohoutem Petrova chrámu.²⁷ Pak pozná, že toto je *jeden* svět.

Stěhování kultury zvoncových pohárů (1900 až 1800 před Kristem), šířící se na konci mladší doby kamenné od východního Španělska přes západní a střední Evropu až po Anglii, respektive Maďarsko a Polsko, s postranním proudem vedoucím, jak známo, od Španělska přes Itálii do podunajských zemí, může být příkladem pro všechna ta mohutná stěhování, při nichž zůstává zachována státnost předdějinných poměrů. Přemísťují se poháry, přezky, sůl, jantar, zlato, měď, železo; pověsti, legendy, pohádky; bohové, svatí, kultury. Putují pastýři, sedláci, válečníci, obchodníci; národy. Stěhování národů probíhající od 5. století před Kristem do 10. století po Kristu je pouze ozvukem tohoto velkého přemísťování v raně historické době, uprostřed něhož lidstvo žilo a přežívalo.

Toto dávné stěhování se však nyní omezuje. Jeho zastavení bylo prvně vynuceno absolutistickými státními zřízeními 18. až 19. století, kdy Marie Terezie vydala zákaz poutí do daleké Compostely. Až do 18. a 19. století se

stěhovali řemeslníci, kameníci, „zedníci“, tkalci, mniši, misionáři, humanisté, poutníci, kacíři, křižáci; Sýřané, Iroskotové, Židé.²⁸ „Lid“ – prostí sedláci, „malí lidé“ – tedy v našem evropském tisíciletí putuje do Santiaga, Cách, Tours, Říma, Einsiedelnu, Drontheimu, Canterbury a jinam ke svým „matkám“ a „otcům“. G. Schreiber předvedl v mnoha pracech o evropské sakrální krajině a sakrální kultuře a nejpěkněji snad v *Deutschland und Spanien*, jak nesmírný význam má toto putování k těm, kdo přinášejí spásu, pro vnitřní kulturu lidu.²⁹ „Lid“ roznáší po celé Evropě své kultury, své svaté (které si sám za svaté volí onou lidovou kanonizací, proti níž například marně protestoval Alexandr III.) a své pověsti, kulturní a vzdělanostní hodnoty. Ještě hornobavorský sedlák z Gadenu u Wagingu, který zemřel roku 1866, tedy v témže roce, kdy se u Hradce Králové zhroutilo staré Rakousko coby staroevropská velmoc, putoval třikrát do Říma, dvakrát do Jeruzaléma a jednou do Compostely.³⁰ Tyto poutě lidu, který je všude doma (právě proto, že si nemůže postavit žádný vlastní „dům“), s sebou nesou prudké rozšíření konformistických a ještě více nonkonformistických náboženských a reformátorských „hnutí“. Fenomén albigenských, valdenských, františkánů, husitů a protestantismů je pochopitelný pouze odtud.

Od 18. a zvláště od poloviny 19. století upadá v Evropě stará lidová kultura zároveň s vysokou kulturou „staré Evropy“.³¹ Je proto třeba uvážít, že mezi nimi nepanoval pouze úporný boj, jenž měl za následek ujařmení a porobení tolika duchovních, náboženských a politických hnutí vzešlých z půdy této lidové kultury, nýbrž existovala tu také tajná aliance. Vysoká kultura byla živa z „lidu“, proto evropské křesťanství existovalo a existuje pouze pokud existovala, respektive existují v Evropě „pohanství“.³²

Evropská vesnice tvořila už zhruba 10 000 let sociální, hospodářskou a společenskou jednotku (André Siegfried) jako nanejvýš komplikovaný mechanismus a „organismus“, v němž se živí i mrtví, jednotlivá pohlaví a věkové vrstvy dělí o svou práci i odpočinek, o nouzi i radost, o štěstí i neštěstí. Zkušenosti mnoha tisíciletí s životem a smrtí v dobách strašlivých krizí tu vytvořily společnost, jejíž přizpůsobivost a odolnost vůči nejtvrdějším nesnázím lze přirovnat k voru vyrobenému bez hřebů, plovoucímu na mohutných vlnách, s nímž prehistorické národy zdolávaly světová moře a jejíž napodobil Heyerdal ve svém „Kon-Tiki“. Tento uzavřený svět je nesen „vědomím identity“³³, které „přírodu“ a člověka, Boha a svět, ducha a hmotu pojímá jako naprostou jednotu, a tvoří široký základ mystiky, sakramentalismu, magie a techniky, našeho lidového „materialismu“ (ježž nesmíme zaměňovat se spiritualistickým materialismem pozdních osvícenců 18. a 19. století).

Vysoce komplexní „architektura domu“ (Varagnac) řídí pomocí mnoha právních a rituálních zvyklostí správné soužití muže a ženy, členů rodiny

a vesnického (rodového) společenství. Každá věc a každé zvíře i oděv, zbraň či pracovní náčiní musí plnit v rámci domu svou (magicko-právní) funkci.³⁴ Každý dům tvoří sakrální prostor: řídí „správnou“ spolupráci živých a mrtvých, ochraňuje a zprostředkovává spásu prostřednictvím kalendáře svátků. Práce se rozděluje podle věkových kategorií: „staří“ ustoupili od primárně tělesných činností, ruční práce a pohlavního obcování, jsou správci jisté soudní pravomoce a nositeli tradice, „encyklopédie orale“.³⁵ „Encyklopedie“ představuje veškeré vědění do sebe uzavřeného světa a tato ústní „encyklopedie“, jež po mnoho pokolení tradovala právo, pověsti, eposy a písně doslovněji než psané encyklopedie 6. až 18. století (srv. Gesemannovy výzkumy balkánských eposů), pojí jedno pokolení s druhým prostřednictvím právoplatných slov a písňových formulí (*incantare*). „Jak zpívali staří, tak švitoří i mladí.“ Vnuk má žít tak, jak se žilo před ním, jak se mu předzpěvovalo.

Nesmírný význam příslušel proto mrtvým. Křesťanská víra v nesmrtelnost se zde tak hladce pojí s pohanskou vírou v posmrtný život. Ještě v letech 1940 až 1942 se v Moissaku v clunyské jižní Francii prováděl prastarý pohřební obyčej (peníze za „převoz“). Křesťanský kult mrtvých 8. až 18. století, výbava do hrobu, vyhánění mrtvých, knihy sbratření, Cluny, nespočetná světská i duchovní bratrstva, cechy, gildy, toto velkolepé sdružování staré Evropy ve společenstvích není vpravdě ničím jiným než živoucí péčí lidové kultury o onen základní vztah. Společenství mrtvých tvoří jednu věkovou vrstvu ve společenství živých. Život na onom světě je přímým pokračováním života na zemi, jak o tom v celé Evropě svědčí četné obyčeje „lidové zbožnosti“³⁶, stejně jako křesťanská vidění 9. až 19. století, jež ukazují například svaté říšské biskupy v sakrální stolní společnosti s Kristem králem. Mrtví vstupují často do života, zjevují se, zajišťují z „onoho světa“, jenž je nevyčerpatelnou zásobárnou sil, plodnost obilí, dobytka i člověka, jsou dárci zdraví, vítězství, požehnaní, zdaru i neštěstí.

Důležité je, že v těchto *civilisation traditionnelle* je všechno ambivalentní. Dobro a zlo, zdar a neštěstí, život a smrt, Bůh a ďábel jsou vždy jen dvě stránky téže moci. Jazykové bádání dokládá tuto ambivalenci tisícero příklady moci „hněvivého“ Boha a svatých, kteří působí zdar i neštěstí a jejichž přízeň je třeba získat, aby se neprojevovali „nemilostivě“ (srv. Paracelsus, Böhme, Baader, německý idealismus). (Nakolik toto ještě platí v tisíciletí „středověku“, může stručně ozřejmit poukaz k románským symbolům – např. lev jako znamení Krista i ďábla.)

Když začala archaická společnost pospolečensňovat přírodu, dělit zemi podle společenských pořádků, zemědělsky ji pravidelně obdělávat a chovat tu dobytek, vtáhla do sebe brzy i nadpřirozeno.³⁷ Ne proto, aby si je podrobila magickými praktikami, jak se má dosud často za to, nýbrž aby s ním uzavírala

periodické svazky a pakty. „Příroda“ a „nadpřirozeno“³⁸ nejsou protiklady, nýbrž jsou naprosto stejné povahy. Život domu, rodu, vesnice i rodového společenství je v obou oblastech právně uspořádán pomocí kultury svátků, která závisí na kalendáři svátků. Tyto kalendáře svátků spojují až do 18. století „společenství“ lidu a jeho lidovou kulturu s dvorskou a městskou vysokou kulturou a vytvářejí nejpevnější vazbu mezi „nahore“ a „dole“. Bez nich by nebylo staré Evropy (Varagnac; k rozšíření a utváření kalendáře svátků prostřednictvím revolučních kalendářů srv. E. Rosenstock). Císaři a králové, biskupové a opati, všichni „urození páni“ přikládali proto největší hodnotu nejen veřejným oslavám „svých“ církevních a dvorských svátků, ale též účasti na lidových svátečních obřadech. Německé zvykové právo i kazatelé požadovali na císaři, aby si na 1. května, ve velký svátek lidového krále majálesu, „hrál s chudými nemanželskými dětmi“. Varagnac uvádí pěkné příklady z francouzských dějin: František I. se pokojně přidává se svou šlechtou k *Jour des Rois**, Ludvík XIV. zapaluje na Place de Grève svatojánský oheň, Fallières, prezident republiky, přijímá v Elysejském paláci královnu masopustu.³⁹

Evropský křesťan ani pohan neměli velmi dlouho žádnou potřebu rozlišovat pojmově tuto jedinou sféru reality. „Nadpřirozené“ (*supranaturale*) se stává běžným slovem – nejprve v překladech Pseudodionýsia – teprve ve 13. století (H. de Lubac), kdy hrozí, že se tento jediný svět pro mnohé rozpadne. „Primitivním“ černochům a indiánům připadala hmota jako „vynález bělochů“.⁴⁰

Kalendář svátků, chápaný jako kosmický řád, fixuje dům, rod, vesnici v podobě „ekumeny“: jako posvátné místo interdependencí. „Interdependence“ spočívá ve vzájemném seburčování lidí, věcí a zvířat. Protože vše je neustále ohrožováno válkou, hladomorem, morem a neblahými vlivy nejrůznějšího druhu, záleží všechno na tom, zda každý (člověk, zvíře, věc) vždy „dělá to svoje“, v rámci správného řádu, ve správné službě všem ostatním. Nejkrásnější vylíčení této vzájemné závislosti archaické společnosti se nachází v pravech Hildegardy z Bingen (12. století). Středověk mezi Seduliem Scotem a 19. stoletím nazývá tuto všeobecnou souhru „ordo“. Scholastické „ordo“, Leibnizova „předzjednaná“ harmonie, „magický idealismus“ německé romantiky je pouze slabým odleskem tohoto spásného řádu, kde je každý v práci i odpočinku, v technice kultu a jeho provádění zodpovědný za každého, kdo kráčí stejnou cestou spásy.

Proto je soud sakrální a nalézání práva „posvátné“, proto zahajuje roku 1478 biskup v Lausanne soudní proces proti ponravám, který končí tím, že jsou ponravy dány do klatby. Právník Bartholomeus de Chasserée se prosla-

* svátku Tří králů

vil v 16. století důvtipnou obhajobou v procesu s kryсами v Autun.⁴¹ Roku 1928 se konal v jedné malé dolnorakouské vesnici proces proti ropuše. V letech 1951 a 1952 byli v jižním a severním Německu pronásledováni čarodějnice.⁴² „Zlý nepřítel“, „zločinec“ – ať už je to člověk, zvíře, věc (meč spadnuvší ze zdi) či živel – musí být podle práva vyobcován, proklet nebo zničen. Je to vždy „narušitel míru“, svévolně rozrušuje „mír“, to jest umělý řád, jež tato archaická společnost a „lidová kultura“ vytvořily v průběhu desítek tisíců let! Pronásledování sektářů, kacířů a „novátorů“ všeho druhu, které je tak podstatným znakem evropských duchovních dějin, má své kořeny v obavě této „uzavřené společnosti“ o to, aby nedošlo k rozbití jejího spásného řádu. (Tato starost a obava odpovídá obavě humanistů z návratu barbarství.) George Sarton poukázal na to, že i v současnosti existuje mnoho forem inkvizice. Církevní a knížecí inkvizice 13. až 18. století začíná fungovat proto, že přirozená inkvizice archaické společnosti, jež má svůj počátek v „rodině“, v domě, rodě a vesnici, se už neuznává za dostatečnou, respektive proto, že odpírá poslušnost příkazům vrchnostenského řádu „shora“. Ten v neúprosném procesu vydělování vyřadí všechny, kdo se nepřizpůsobí jeho řádu života, práce a oslav.

Máme zde co do činění s nosnou základní silou evropského konzervatismu, která je tlakem „novátorů“ shora podnícena ke krvavým povstáním, při nichž archaická společnost vždy pozvedá prapor ve znamení návratu ke „starým pořádkům“, ke starému právu, k „prvotní církvi“, k „Adamovi a Evě“. Musíme si proto některé její znaky prohlédnout blíže. Všechno její jednání, různé postoje, myšlení i cítění jsou určeny „správným obyčejem“, mravem, zvykem (*consuetudo, habitudo*). Tím nejdůležitějším na této vpravdě fundamentální zvyklosti je „*répétition malgré les échecs*“, trvalé obnovování a opakování starých činností, technik, forem myšlení a modlitby vzdor mnoha krizím, zklamáním a katastrofám. Tato uzavřená společnost potřebuje tedy silnou víru, aby udržela svou tradici, aby zajistila další existenci spásy v trvalém „znovuzrovnání“ praotce, jeho jednání a smýšlení, jeho slov a života, jeho osobnosti. Má k tomu důležité prostředky. Její kultura práce spočívá na „uchopování“ země a světa věcí pomocí náčiní, které zůstává od dob Latinů až do konce 19. století z valné části stejné (srv. sál řemesel v pařížském Musée des Antiquités Nationales).⁴³ Neustálá a neměnná manuální práce tvoří onen rytmus trvalého sakrálního opakování téže činnosti, prozpěvování týchž slov, odříkávání téže modlitby (nekonečně dlouhých litaní a modliteb hodinek), který je nositelem lidové spirituální kultury a kultury svátků. Ve svátek, k němuž patří jídlo, pití, písně a občas tanec, se překonávají krizové body života (narození, dospělost, svatba, smrt) a ročního cyklu (zimní a letní slunovrat, setba, sklizeň) ve spojení s mrtvými, kteří jsou spolustolovníky živých, předvedením jejich moci a vzoru v písni a eposu.

Z tisíciletých historických zkušeností kondenzuje, krystalizuje a partikularizuje archaické myšlení v pověstech, legendách, eposech či mýtech své vědění, svou moudrost do několika témat, motivů a postav, jež jsou nositeli spásy⁴⁴ (hrdinové, svatí; papež Alexandr III. psal Švédům, že nesmějí povyšovat na svaté ty, kteří přišli o život při pitkách a hostinách⁴⁵). Myšlení, stejně jako „zpívání a mluvení“, práce a oslava, znamená opakování, znovuzrození „vzoru“, jeho slov, činů, života, jež přináší spásu.⁴⁶ Kultura hrdinů a svatých, uctívání posvátné *antiquitas, viri illustres*, „autorit“, zde až do 19. století spojuje lidovou a vysokou kulturu. Obě se tedy setkávají i v oné obavě o kontinuitu, ve starostlivé obraně před „novátory“, „kteří jsou jiného ducha“, kteří při hostině s ostatními nepijí, nezpívají, nemodlí se, nepřemýšlejí a nespolupracují s druhými tím jediným posvátným způsobem. Humanističtí lékaři bojují od 13. do 19. století rozhořčeně proti „novátorům“, kteří nepřísahají na jejich posvátné knihy, právě tak jako scholastičtí znalci přírody bojují proti zkoumatelům přírody, kteří svou ruku a své myšlení vztahují na nedotknutelné; právě tak bojují také teologové proti „novátorům“ ve víře a učení či poetové a filosofové proti „nevzdělaným“ básníkům a myslitelům.

Archaické myšlení a jeho společenská kultura nachází v našem evropském tisíciletí mezi 9. a 19. stoletím svou živnou půdu v lidové vesnické kultuře, v předreformačním mnišství, v kléru a staré šlechtě. Všichni vespolek bojují proti „reformě“, proti „cizáctví“, zasazují se rozhořčeně proti vpádům „shora“ a „zvenčí“. Jak namnoze dosvědčuje evropský národopis, udržují se až do poloviny 19. století, a často až do poloviny 20. století, v mnoha evropských oblastech na vesnici pohanské sváteční zvyky, kult mrtvých, obcování s oním světem, primitivní magie a „technika“. Budiž zde poukázáno rovněž na četné doklady v krásné literatuře, počínaje knihou F. Lefèvra *Samson, fils de Samson, histoire d'une famille de sorciers* (Paříž, 1930) až po Carla Leviho a jeho knihu *Kristus se zastavil v Eboli* (1948 až 1950). Merseburské zaříkávací formule se ve svém znění z 9. století používaly ještě okolo roku 1930 nedaleko Vídně. Do té doby s sebou vodilo procesí k Panně Marii v Lavantu berana, jehož obětování na stejném místě před 3000 lety prokázaly archeologické nálezy. Noc duchů (*Rauhnacht*), rituální vyhánění duchů zemřelých (*Perchtenlauf*), zednářské spolky, iniciační rity (u francouzských námořníků ještě před 100 lety)⁴⁷ uchovávají, v omezené míře, tisíciletý kalendář svátků a s ním spjatou kulturu až do doby, kdy nová strojová technika a mechanizace práce rozbily staré chápání světa.

Lid a starou šlechtu spojoval klášter, který střežil šlechtické rody a lidovou kulturu, o jejichž svátky, slavnosti, modlitby a mrtvé pečoval. V 9. století zakazoval karolínský kapitulář jeptiškám „*minileodos scribere vel mittere*“, psát či posílat milostné písně.⁴⁸ Reformátoři marně po všechna následující staletí, od reformního synodu v Sutri roku 1059 až po Ricciho osvěcený synod v Pis-

toii v 18. století, bojují proti „světské“ kultuře svátků a oslav, udržovaných starými kláštery a starým klérem. Žádný svatý, papež, král ani císař, žádný koncil (ani tridentský) nedokázal tuto kontinuitu vážně ohrozit. Biskup Gunther z Bamberka je v 11. století jako první výslovně označen za „básníka“ (tj. „nálezce“ a opatrovníka) hrdinské písně v německé řeči.⁴⁹ Salcburští barokní biskupové⁵⁰ pečují o stejnou kulturu svátků jako karolínští, otonští a štaufští říšští biskupové, kteří táhli do boje obklopeni četnými pěvci, tanečníky, kejklíři a věšci.⁵¹ Satiry proti pitkám v klášterech, proti celé té „světské“ kultuře svátků a oslav, přítomné jak zde, tak u dávného kléru, poukazují ve 12. století slovy Waltera Mapese, Waltera z Chatillon či *Goliášovy apokalypsy*⁵² na tutéž situaci, proti které bojují Petrarca, Erasmus, reformátoři a spirituálové až do 19. století!

Starý klášter uchovával staré bytí a myšlení, jednání a utrpení dávného lidu. Bylo vícekrát pozorováno⁵³, jak lidové umění, v protikladu ke dvorskému, mocným náležejícímu umění vysoké kultury, nacházelo už od dob Merovejců ochranu v klášterech, které o ni pečují. Uchovává se pod klášterní ochranou v románských zvířecích ornamentech a ve vyhánění démonů (sloupy se zvířecími motivy v Moissaku a Toulouse) až po okenní malbu v 18. a 19. století, jež představují sakrální zkratku často celých dějin spásy zhuštěných do několika málo znaků, které na spásu poukazují a zajišťují ji.

Poutě, péče o lidové svaté, liturgie za zemřelé (přijetí do prostoru spásy), hojná svatořečení a blahořečení spojují lid, jeho kláštery a kněží, kteří jsou až do 19. století coby *simplices sacerdotes* spjati s lidem stejně jako ruští popové.⁵⁴ Tento lidový klérus se staví rozhořčeně na odpor intelektuální písemné kultuře vysoké teologie. Stovka reformních synodů je nemůže přinutit k „četbě“ cizího spisu, cizí teologie, cizího duchovního světa. Abychom ukázali tento obrovský protiklad, podívejme se na některá fakta z doby vrcholné scholastiky (1260 až 1310). V době Albertova a Tomášova, Sigerova a Baconova působení prosazuje roku 1260 koncil v Albertově a Eckhartově Kolíně, že všichni klerikové mají umět číst a zpívat mše. Roku 1311 omezuje ravenenský koncil tuto povinnost na kanovníky. Roku 1268 doporučil koncil v Londýně arcibiskupům všech anglických diecézí poučit své kněží natolik, aby byli schopni rozumět mešnímu kánonu a křestnímu rituálu.⁵⁵

Stará šlechta měla dalekosáhlý vliv na klášterní kulturu prostřednictvím vlastnických kostelů, které obsazovala svými kněžími (často nesvobodnými lidmi, jež nechávala vysvětit na kněze), díky „svým“ klášterům, které zaopatřovaly živé příslušníky rodu a zabezpečovaly spásu zemřelým prostřednictvím přísně právně daných obchodních transakcí se svatými, s nimiž se přímo a osobně uzavírala *traditio*, tradice. Mezi touto starou šlechtou, jejími biskupy a kláštery, a mezi „mladou“ šlechtou, jež je nositelkou reformy, nové duchovnosti, zbožnosti a humanity, dochází v našem tisíciletí k ostré výměně

názorů. Stará šlechta, spjatá s lidovou kulturou a mentalitou archaické společnosti, viděla v mladé šlechtě renegáty, odpadlíky, a proto rozhořčeně pronásledovala tyto reformní biskupy, reformní kláštery, nové řády, nové (řádové) oděvy, nové misie, nová slova, kázání i písně! Jen tři příklady tisícileté moci staré šlechty nad její církví (tato moc bude částečně rozbita ve Francii během Francouzské revoluce, roku 1803 v Německu, ve východní Evropě teprve lidovými demokraciemi po roce 1945, ve Španělsku a Jižní Americe se udržela dodnes). V 8. až 10. století se této šlechtě podařilo, že církev požehнала jako „Božím soudu“ souboji, podstatnému momentu její „cti“ a společenské kultury, spolu s dalšími rozmanitými ordáliemi, pocházejícími z pohan­ské lidové kultury. Její kněží žehnali živlům použitým při Božím soudu, žehnali vodě a ohni, železu, radlici a kotli (při zkoušce vroucí vodou), chlebu a sýru při zkoušce posvěceným soustem, štítu a kopí při souboji⁵⁶; bylo-li to možné, konal se Boží soud v kostele.

V této lidové církvi staré šlechty je tedy přítomen celý kosmos archaic­ké společnosti. Po souboji se této šlechtě podařilo to největší: posvěcení její války, jejích rozepří, ve „svaté válce“, v křížové výpravě. Byzantští teologové, intelektuálové a císařové pohlíželi na tyto „barbary“ s údivem a obavami. Odpor proti „svaté válce“, která je podstatnou součástí světa této šlechty, vy­jádřila světová církev, jež se odvíjí z myšlení této staré šlechty, ve větším mě­řítku teprve po druhé světové válce tváří v tvář atomové zbrani. Teprve krát­ce před zhroucením monarchie v roce 1918 „Jeho apoštolské Veličenstvo“ rakouský císař Karel I. mohl prosadit, že jeho důstojníci nejsou povinováni soubojem. Do té doby museli důstojníci v katolické císařské říši, kteří se sou­boji vzepřeli pro své křesťanské svědomí, odejít ze služby. Ještě po první svě­tové válce, před branami Vídně, byl sesazen kaplan, který se odvážil kázat proti *ius primae noctis* svého šlechtice a chrámového patrona (právo na první noc s nově provdanou selkou z jeho vesnice). Toto „právo“ poskytoval šlech­tě ve starém světě „jeho lid“ obzvláště rád: vždyť k němu tak proudily síly spá­sy z posvátné šlechtické krve, krve mnoha svatých starého světa, a lid s nimi tak komunikoval stejně jako se svými zemřelými ve svátek či při oslavě, jako s věcmi, živly a „přírodou“ při práci.

Shrňme stručně tyto významné shody, souvislosti, totožnosti a svazky archaic­ké mentality tak, jak je uchovala v podstatných rysech do 19. století „li­dová kultura“, staré kláštery, stará šlechta, spolky, gildy a cechy: svět, zásvětí; duch, hmota; příroda, nadpřirozeno; Bůh, člověk; svoboda, osud; rozvažová­ní, rozum; život, smrt; duše, tělo; věc, živá bytost; individuum, kolektiv; Já, Ty, Ono tvoří „dialektické identity“, což ve věcném lidovém chápání znamená sjednocení a svazky, jež je třeba neustále rituálně obnovovat, posilovat a upev­ňovat v rytmu kultury svátků, oslav, práce a zemřelých. Pro většinu z těchto dvojic a distinkcí ducha, těchto otázek „cizí“ vysoké kultury nemá jazyk evrop-

ského lidu (lidové jazyky jsou v jistém smyslu dlouho pouze dialekty této společné řeči „lidu“ archaické společnosti) vlastní slovo. Chybějí mu slova, protože jeho problémy a otázky byly položeny docela jinak, ležely v jiné dimenzi. Lidový jazyk přichází ke slovu v teologii a filosofii velmi pozdě, v 15. až 19. století. Výpovědi této lidové moudrosti, jež je nejtěsněji spjata s jejím právním povědomím, a vyjádřením jejího chápání kosmu a chaosu zůstává po dlouhou dobu vylučně „básnictví“ v lidové řeči (pověsti, legendy, písně, eposy).

Skutečně obsažné evropské duchovní dějiny, jež by se pokusily vnitřně překlenout to, co je odděleno propastí, by musely vylíčit zápas obou těchto světů v našem tisíciletí: Alkuinovy semipelagiánské dvorské filosofie a písně Hildebranda a Hadubranda; okázalého humanismu Lupuse z Ferrières⁵⁷ a Godescalkova učení o milosti; humanistického kosmu Huga ze Svatého Viktora a *Písně Nibelungů*; pohádek a spiritualistické filosofie 18. století. Tento zápas má tři podoby:

a) Otevřený boj vysoké kultury a jejího myšlenkového a intelektuálního vrchnostenského řádu proti podrobené a stále znovu podrobované lidové kultuře. To jsou zákazy a zákonodárství koncilů, kurií, říšského sněmu, univerzit, akademií a fakult směřující proti vření a tlaku zdola. Tyto vládní akty, jež jsou historicky přesně akcentovány a které je možno v určitých momentech stanovit s přesností na den a hodinu, zažehávají rebelie zdola (rolnická povstání, boje s kacíři atd.).

b) Paralelně s tímto otevřeným sporem probíhá mnohovrstevný proces asimilace a akomodace. Mezi lid se dostává v podobě „pokleslých kulturních statků“ nejen šlechtický a měšťanský oděv, móda, stavební styl, písňová a taneční forma, ale i myšlenky, ideje a myšlenkové postoje, jež ve své proměněné podobě tento lid hluboce rozrušují (revoluce či hereze vznikají často z „chybně pochopených“ slov, pojmů, idejí a pocitů, které osobitě zformovány rozpoutávají v „dolní“ sféře výbušné síly). Zároveň tento „lid“, procházející cykly, krizemi a proměnami podoby, kráčí po tisíci cestách a ulicích Evropy k sobě samému, podchází a podemílá mocenské konstrukce vysoké kultury, její teologie, ideologie, systémy myšlení a víry.

c) U „tvůrčích osobností“, u velkých myslitelů a lidí víry, probíhá pod povrchem rozhovor mezi oběma světy tak, že jejich filosofické a teologické systémy přijímají impulsy a intence zdola. Jejich nejniternějším záměrem je vždy smíření; smíření horního vrchnostenského řádu a dolního světa, smíření „času“ (který je stanoven shora) a „věčnosti“⁵⁸, jež uplývá v „tekoucím, spícím čase“ (*temps flotant, temps dormant*; Lucien Febvre), v práci a utrpení „lidu“, v blaho působícím životě zemřelých.

„Města jsou vyliďněná, kláštery zničené a vypálené, země se změnila v poušť. Stejně tak, jako první lidé žili na této zemi bez zákonů a bez bázně Boží, oddávající se pouze vášním, dělá i dnes každý to, co se mu zdá dobré, a pohrdá božskými i lidskými zákony a příkázáními církve. Silní zotročují slabé. Svět činí násilí chudým a plení církevní majetek. Lidé se navzájem požírají jako ryby v moři.“⁵⁹ Tolik synod v Trosle roku 909 o rozpadu karolínského vrchnostenského řádu. V roce 991 na koncilu v Saint-Basle de Verzy „francouzští biskupové otevřeně vyjadřují své přesvědčení o bankrotu papežství“⁶⁰. „Zdá se, že jsme svědky příchodu Antikrista, neboť toto je odpadnutí, o němž mluví apoštol, odpadnutí ne lidu, ale církve samé.“⁶¹ Smrt Jana VIII., kterého jsme krátce předtím viděli, kterak je Janem Diaconem oslavován coby „papež znovuzrození“ a obnovitel světového řádu, se stává symbolem vpádu „barbarství“ do Evropy.⁶² Zápasí zoufale se Saracény a s postupující anarchií. Jeden z příbuzných mu podá jedovatý nápoj a roztříští mu lebku kladivem, protože neumírá dost rychle. Vypadá to, že se papežství utopí ve stranických bojích římské šlechty. Na strašném „synodu mrtvol“ vynáší papež Štěpán VI. rozsudek nad svým předchůdcem Formosem, který je vytažen z hrobu. Theodora, hrdinka se silou michelangelovských Sibyl, se ujímá se svými dcerami Theodorou a Marotiou vlády nad Římem.

Saracéni vyplnili roku 846 Sv. Petra a tím připravili konec „Zlatému Římu“ 4. až 6. století. Ze své základny Fraxinetum v Provence (dobyté teprve Otou Velikým v roce 972) postupovali přes Itálii, jižní a střední Evropu až do St. Gallenu (Pontresina = Pons Sarracenorum), pleníce cestou vše, co jim přišlo pod ruku. Z jihovýchodu táhli přes střední Evropu v pravidelných loupeživých výpravách Maďari, kteří mezi lety 899 a 955 pronikli až do Burgundska a do Champagne. Sever, severozápad a celé pobřeží Francie se již dávno staly kořistí Normanů, kteří se roku 911 nakonec ve Francii usadili. Těchto pustošení se naplno účastnili i legitimní dědici karolínského křesťanstva. Roku 939 plení Oto Veliký ve svém sporu s vévodou Gilbertem Flandry, roku 946 drancují králové Ludvík a Oto nemilosrdně všechna místa, přes která proti sobě postupují.

Mnich Benedikt z Monte Soracte oplakává nový pád Říma, který tu leží vyrabován, vypálen a zhanoben „králem Sasů“ Otou. Kláštery v celé románské oblasti upadají, duchovní i světská šlechta, biskupové, opati i „laici“ soupeří, jak si stěžuje Oto z Cluny⁶³, ve sporech, lakotě, rozkoších, chamtivosti a loupeživosti. Přichází bída rolníků (jak ji líčí *Miracula Sancti Benedicti*), hladomory⁶⁴, rolnická povstání. Proces, který je v pohybu již přinejmenším od 7. století, směřuje vstříc prozatímnímu řešení: v boji na život a na smrt s mocnými loupeživými velkostatkáři zanikají drobné svobodné venkovské usedlosti, svobodné rolnictví a „svobodná práce“ (řemesla, lidová řemesla). Jen na malém území v Salcburku bude v 8. století 237 malých svobodných

statků pohlceno 21 duchovními doménami, 12 vévodskými a 17 jinými lenními statky. Nadchází úpadek rolníků (i „svobodní rolníci“ jsou ve svém uzavřeném světě závislí přinejmenším na králi), z nichž se stávají „*vilains*“, „hlupáci“, nesvobodní „grobiáni“ (*G'scherten*, tj. „ostříhanci“; toto slovo se v Rakousku udrželo dodnes), jimž byly ostříhány vlasy, sakrální znamení svobody, kteří nejsou hodni náboženské výchovy a tedy ani intelektuální péče shora. To vše je nutí setrvat ve svém archaickém světě.

Úpadek svobodné práce, svobodného řemeslnictví a rukodělné výroby představuje potvrzení vítězství *artes liberales**, rétorické školské kultury, a znamená na více než tisíc let odmítnutí experimentu, empirické zkušenosti a zkoumání přírody. Od této doby bude v rozsáhlých evropských oblastech nesvobodný venkovský lid bydlet jako „*servus*“ a „*rusticus*“, vazal, „barbar“ a „kacíř“ (rovnítko pochází od Bernarda z Clairvaux) „polodivoce“ ve svých chatrčích z listoví a hlíny spolu s dobyt看 tak, jak jej nalezne sv. Vincenc a jak ho „odhalí“ Rousseau a Marie Antoinetta v 18. století.

Už v 8. a 9. století se utvářejí tajná rolnická společenství – „spolky“ archaického světa – bojující zbraní „lidu“, násilím (přepady atp.) proti šlechtě (P. Boissonnade). Ve Francii stojí v 11. století jeden „*serf*“, venkovský otrok, 38 sous, zatímco kuň 100 sous. Rolnická povstání a revolty jsou tak časté, že kronikářům ani nestojí za to se o nich zmiňovat, to jest zanášet je do sakrálně politické „písemné“ tradice vládnoucího aristokratického světa. Budťež zde jmenována pouze rolnická povstání v Normandii roku 997, v Bretani roku 1008, v Sasku, Frísku, Holandsku a Francii po celé 11. století; 100 let po povstání v Normandii (počátkem 11. století) je oslavoval Wace v jedné ze svých písní, jakési selské Marseillaise, ve volání po rovnosti a po svobodě.⁶⁵ Ještě za Richelieua se Francie zachvívá pod těmito rolnickými povstáními. Organizace těchto rolnických povstání spočívala přirozeně v rukou oněch spolků archaického světa, jejichž existenci lze prokázat například ve francouzském a německém národopise až do 18. století v podobě společností, které sjednocuje společný boj, stejné svátky, týž kult, věk či vesnické společenství. Brzy do těchto pohanských rodových kultických společností spjatých přísahou začínají proudit křesťanské ideje – odvolávají se na Adamovu svobodu a prapůvodní rovnost všech lidí. Jestliže jsou tato rolnická povstání stále znovu spojována s „kacířskými“ idejemi, nesmíme v tom tedy vidět pouze jejich odsouzení duchovními a světskými pány a výraz mocenské ideologie těchto pánů, jež, podobně jako ještě ve 20. století ve Španělsku, odmítá jakýkoli sociální nárok jako „rebelii“ proti Božskému řádu světa. – Roku 1166 porazil biskup z Orléansu Hugo de Noeris „kacířské“ „kapucíny“.⁶⁶

* svobodných umění

Nejznámější příklad vyvrání latentního vnitřního odboje archaické lidové kultury (tento „lid“ je mistrem drobných válek a dlouhodobých, po celá staletí trvajících bojů) ve vnější ozbrojený odpor nabízí boj štedinských rolníků s brémským arcibiskupem. Tito rolníci pracující na kolonizované půdě se zdráhali platit tribut a po desetiletích hádek došlo konečně v letech 1229 až 1234 k pětiletému ozbrojenému konfliktu. Po porážce biskupského vojska v roce 1229 prohlásil synod arcibiskupa Gerharda II. z Lippe v Brémách roku 1230 Štedinské za kacíře, neboť „opovrhují vládnoucí mocí církve a jejími svátostmi, neváží si církevního učení, přepadají a zabíjejí duchovní, vykrádají a vypalují kláštery a kostely, porušují přísahu, nakládají s tělem Páně ohavněji, než je možno vyslovit, získávají poučení od zlých duchů, vytvářejí jejich voskové obrazy, nechávají si radit od věštkyní a provozují podobná opovržením hodná díla temnoty“.⁶⁷ V březnu roku 1232 pověřuje císař Fridrich II. dominikány inkvizicí v Brémách, v říjnu 1232 vychází bula Řehoře IX., který po podrobném zkoumání kacířství vyzval ke křížovému tažení proti Štedinským. V květnu 1234 rozbíjí křížácké vojsko pod velením vévody z Brabantu a hrabat z Holandska, Geldernu, Lippe a Cleve Štedinské v bitvě, od níž se odvíjí veškerá krutost občanských a revolučních válek. Celá „horní“ Evropa (srv. Mattheus z Paříže) slaví „vítězství kříže“ nad „mocnostmi temnoty“.

Pro nás je tento příběh tak důležitý za prvé z toho důvodu, že ukazuje koncentraci vládnoucí moci vysoké kultury, k níž dochází jen zřídka – uprostřed jejích krizí, které rozbily „Svatou říši“, jež sjednocovala štaufský Boží svět. A za druhé proto, že nám tu prameny zprostředkovávají nejuplněnější obraz archaické lidové kultury v jejím politickém ohledu.

Co zde bylo vytýkáno Štedinským, je přítomno v „lidu“ až do 19. století: čarování s hostiemi⁶⁸, kultický styk se zemřelými, s „duchy“; významná role ženy jako zprostředkovatelky mezi oběma světy⁶⁹. Toto kritické vyostřování odporu proti kléru a biskupům není pouze výrazem nenávisti „lidu“ vůči vládnoucím vrstvám, o níž svědčí vraždy mnoha biskupů, opatů a kleriků ve středověku (jež jsou často „vykonány“ se strojenou, totiž rituální krutostí), nýbrž je i výrazem sebevědomí kultické společnosti, která chce samostatně vykonávat kněžské funkce v rámci domu, rodu a vesnice – prostřednictvím otců, starších, žen a dětí –, a „nepotřebuje“ proto žádného cizího kněze. To dokazuje téměř úplná absence kléru, zvláště v jeho kněžských funkcích, v hrdinském a dvorském eposu, v pověstech, písních a lidové literatuře (je příznačné, že si klérus velmi „dobírají“ pouze satiry a parodie, obzvláště oblíbené zvířecí eposy; srv. vlk „Isengrimus“ a Ferina lišák) právě tak, jako velký úspěch „heretických“ kazatelů (valdenštů, Viklef, Hus, náboženští fanatici a „protestanti“) „královského kněžství“ každého „svobodného křesťana“.

Proč tu uvádíme tyto údaje v souvislosti s 10. stoletím? Toto „temné století“ (*saeculum obscurum*), kdy cizí národy (Maďaři, Normani, Arabové) pronikly hluboko do Evropy a kdy došlo k mocnému vzepětí lidových sil, utváří „zdola“ pravé základy Evropy a je snad možné označit je za první novoevropské století. Zviditelnilo se tak strašlivým způsobem to, co zakrýval jas karolínského vrchnostenského řádu, totiž vlastní kmenový a lidový život, realita jeho šlechtických rodů, které se dosud projevovaly stejně nezkrotně jako za času Řehoře z Tours (francká tradice například viděla původ blahého rodu Merovejců ve spojení lidí a mořských příšer).⁷⁰ Ukázala se bída „neobráceného“, „nevzdělaného lidu“, jež nezasáhl ani Augustinus ani Alkuinovo *De catechizandis rudibus*, projevil se úpadek studií ve světě, ležícím uvnitř zdí klášterních, katedrálních a palácových škol.

Právě toto mocné povstání „zdola“ a „zvnějšku“ probudilo pozitivní reakci oněch mohutných sil. Po nutné povrchní redukci antické a křesťanské vzdělanosti a víry v dobách evropského „stěhování národů“ 4. až 9. století začíná nyní v tomto jeho posledním století redukce tvůrčí. Dochází ke zformování úzce vymezeného výběru prvků antické vzdělanosti a křesťanské víry, které prokázaly svou přenosuschopnost. Cluny zahajuje svou vychovatelskou činnost mezi burgundskou, francouzskou a severošpanělskou šlechtou. Svou liturgickou péčí o slavnosti, svátky a mrtvé k sobě poutá stále více šlechtických rodů a svým učením a disciplínou vytváří první vzorový obraz „křesťanské šlechty“. Evropské duchovní dějiny by neměly nikdy zapomínat, že evropská šlechta byla po dlouhou dobu jediným a vždy co nejhluběji christianizovaným stavem evropské společnosti, a proto byla iniciátorem těch nejmocnějších reformních hnutí v dějinách. Protože toto šlechtické hnutí zahrnovalo také část duchovní šlechty, biskupů, vyrostla z něho ještě v pozdním 10. století hnutí Božího míru a budovatelské hnutí.

Hnutí Božího míru, které se šířilo z oblasti severní Francie přes pokarolínskou Evropu, představuje jedinečné spojení elementů „archaické společnosti“ a nového křesťansko-církevního vrchnostenského řádu. Z pustého prostoru zla, který je „všude“ tam, kde ho nevymezuje a nechrání dům, pole, posvátný háj, kostel či hřbitov, se stávají prostřednictvím kalendáře svátků, tedy v určitých dějinných dobách spásy, hájené okrsky míru: „azyly“, trhy, města, kláštery, které všechny opatruje moc svatých, jejichž kosti přenáší lid při slavnostních translacích. Svatí z přibuzenstva Merovejců, Karlovců i jiných vysoce urozených rodů rané Evropy měli fakticky jako „mrtví“ pro budování mírového řádu, nyní roztržitého na mnoho nevelkých oblastí a dob spásy, větší přínos než dříve v době své vlády. „Mír“ vyžaduje chráněný prostor, v jehož bezpečí se ukrývá a zabezpečuje spása. Proto se v pozdním 10. století přirozeně a nutně rozvinulo velkolepé budovatel-

ské hnutí: je potřeba „obnovit“ množství rozbitých kostelů a klášterů – to je povinností králů, opatů a biskupů.⁷¹ V pozdním 10. století vznikají mimo jiné všechny „říšské katedrály“, které vytvářejí základy pro následující tisíciletí: jejich „obnova“ ve 12. a 13. století bude probíhat přesně na otonských základech. Teprve nyní je možné budovat nikoli pouze zvláštním sakrálně politickým napodobováním byzantských, dálnovýchodních a římských vzorů, nýbrž po svém, vpravdě z vlastních sil hluboce křesťanské šlechty a eschatologických obav.

Vědecky podložené popření báje o zániku světa roku 1000 po Kristu je často důvodem opomíjení faktu, že se v 10. století poprvé viditelně projevuje síla západní eschatologie, formující dějiny i ducha. Eschatologické obavy lidu v dobách stěhování národů vyžívají do podoby mocné a formující bázně před Bohem a eschatologických očekávání. Ty se v 10. století stávají základem clunyského hnutí, jihoitalské klášterní reformy, severofrancouzského hnutí Božího míru, německého budovatelského hnutí a otonského obrození Karlovy říše. Tyto eschatologické obavy a naděje jsou znakem dějinné pravosti, jež odlišuje otonské založení říše od karolínského.

Je hluboce významné, že nositelkami „kultury“, vzdělanosti a zčásti i říše se nyní stávají ženy – otonské abatyše na saském venkově a císařovna Theofano. „Ženské rysy“ třeba u Oty III. je třeba chápat takto: „žena“ je první, křesťanstvím a vzděláním nově formovaný typus člověka. Jeroným, Augustin, Abélard, Eckhart i Petrarca to vědí od té doby, co se jedna z žen (Lydia ze Soluně) stala „první apoštolkou“ Evropy. Hrotsvitha, básnířka „otonské renesance“, žije plně křesťanskou nadějí na znovuzrození.⁷² Vidí Krista v podobě (germánského) krále světa, kterak vprostřed světového požáru přichází obnovit kosmos – v *Muspilli*, staroněmeckém zpěvu o požáru světa, prvně dochází k hodnověrnému a platnému spojení pohanského lidového a křesťanského životního pocitu a myšlení!

V jistotě svého otonského křesťanského životního řádu, uvnitř světa rodů a uzavřených společenství, jež žijí z posvátné obnovy „obyčeje“ a „zvyku“, odváží se tato žena prvně denunciovat starý posvátný řád jako *mala consuetudo*, odhalit v něm špatný starý zvyk, který se staví proti „pokroku“ a „osvícení“ skrze Krista. Je to „kultura“ (*cultus*) starých pohanských Římanů (v jejich Gallicanovi; stejné látky se chopí znovu Lorenzo Medici). Otonský král a císař, který se při korunovačním obřadu (tomto sepětí pohanských lidových, antických a křesťanských idejí) sakrálně představuje jako prostředník mezi Bohem a lidmi, jako ochránce církve, se jí jeví jako „náš Šalomoun“ a „David“⁷³, který svou *pietas* předčí všechny předchozí císaře (tento tichý protest proti Karlu Velikému je důležitý!), podrobuje Kristu „pohanské národy“, stojící mimo říši spásy (zcela v souladu s tím, co mu bylo uloženo korunovačním obřadem) a ustavuje *pax ecclesiae*, pravý mírový řád.

„Obnovení“ císařství císařskou korunovací Oty I. roku 962 v Římě, tohoto nového Karla, Theodosia a Konstantina, obnovení církve („křesťanstva“), kostelů, klášterů (rekonstrukce a klášterní reforma), kultury vzdělanosti a školství, hospodářská obnova⁷⁴ stejně jako misie k pohanům a válka s nimi patří co nejtěsněji k sobě a jako takové je viděli i mužové obklopující otonské císaře. Všechny staré „renesanční“ formule karolínského dvorního humanismu se nyní vztahují na Otony⁷⁵; vyostřují se bojové pozice proti Byzanci a s tím související odpor proti muslimskému Orientu.⁷⁶ V tomto „heroickém věku římské myšlenky“⁷⁷ potvrzuje papež Jan XII. roku 967 Otonovi I., že navrátil „Římu, hlavě kosmu, univerzální církvi“ (obojí se ztotožňuje! *Roma caput totius mundi et ecclesia universalis, ... a domno otonne Augusto imperatore ... in pristinum honorem omni reverentia redacta*^{*}) opět jeho staré postavení ve světě.⁷⁸

Zde však přes všechnu obsahovou i formální příbuznost spatřujeme hluboký rozdíl mezi okázalým pozdně antickým karolínským humanismem a otonskou obnovou říše, kosmu a světa. U prvního z nich je to patrné, když se třeba Řezno a Bamberk oslavují jako „druhé Atény“, když se oslavuje renesance klášterní „*res publica*“ s opatem jako „konzulem“ a mnichy jako „senátory“, se všemi těmi antickými okázalými slovy; když se italští humanisté z okruhu Rathera z Verony a Gunza z Novary navzájem srovnávají s nejzářivějšími představiteli antického hvězdného nebe; když je Gerbert z Aurillaku kladen na stejnou úroveň s Boethiem a Ciceronem. Otonská obnova, jež představuje světový názor otonských císařů a jejich světovou politiku, spočívající na „římském císařství“ a „římské církvi“ a udržující si přísný odstup vůči „pohanskému“ starému Římu a nepřátelské „Byzanci zlata a přepychu“, však znamená budování a rozšiřování vlastní říše v misijním boji se slovanským Východem, jehož oporu tvoří říšští biskupové otonského systému. Magdeburk se svou relikvíjní politikou (kopí sv. Mauritia) se stává „hlavním městem německého východu“ (Brackmann). „Trasa mezi Würzburgem a Bamberkem vyznačuje vzdálenost, o níž Německá říše rozšířila od poloviny 8. do začátku 11. století oblast své moci směrem na východ.“⁷⁹ Bamberk, toto biskupství založené svatým císařem Jindřichem II. (jediným svatým císařem *Sacrum Imperium* kanonizovaným římskou církví), má jako „cenná záruka dané etapy za úkol krýt slabiny při šíření oné otonské slovanské politiky na slovanský Východ, jejíž dalekosáhlé plány rozvinul už Oto I.“⁸⁰ Síť vlastnických kostelů a klášterů, majetku a práv má polapit pohanský slovanský Východ. Už Benedikt VII. na Aventinu založil San Alessio jako slovanský misijní institut. Tuto

* Římu, hlavě celého světa a církvi obecné, byla pánem Oton, vznešeným císařem, opět ve vši úctě znovu navráceno její dřívější čestné postavení.

činnost „*cultura Christi*“⁸¹, služby Bohu, říši a církvi, neměli vykonávat svévolní světští páni, kteří velmi brzy sebrali císaři a králi práci i úspěch plynoucí z oněch aktivit ve východní kolonii (v jejich nepřátelském postoji vůči misii je třeba vidět zčásti základ slovanského odporu vůči „německému Bohu“), nýbrž říšští biskupové. Tito otonští biskupové nejsou v žádném případě vynálezem Oty Velikého, jsou to následovníci byzantských říšských biskupů, římských biskupů Ambrožova typu odpovídajících požadavkům Řehoře I., přece však nyní získávají prvně onen osobitý punc jakožto říšská knížata a reformní biskupové (stejně jako později znovu v potridentském raném baroku).

Mnozí mezi Siegebterem z Gembloux ve 12. století⁸², Mikulášem Kusánským v 15. století a Leibnizem na prahu 18. století při pohledu do historie obdivovali tento typ „*pastores clarissimi*“*, který líčí Notker z Lutychu⁸³: obklopen družinou svých mužů a strážníků, velikou *familia* svých rytířů, mnoha muži vysokého duchovního i světského postavení „sedává na svém lutyšském biskupském stolci lutyšský biskup, vládne mocně oběma meči (světskou i duchovní soudní pravomocí), jako velký král, jako velký kněz“. Tito říšští biskupové, šlechtici tělem i duší (životopisy jmenují jedním dechem jejich *sanctitas* a *nobilitas***), jsou nositeli říšské politiky, východní misie, obklopují je jejich dvorní humanisté a pěvci, kejklíři, komedianti. Na jejich dvorech vzniká, ke slávě jejich rodů, hrdinský epos o Nibelunzích a *Vita*, velebící jejich svaté předchůdce na biskupském stolci (*Anno lied*). Budují říšské katedrály. Selhávají ve východní politice a ve východní misii, neboť jsou příliš slabí na to, aby je vojensky, duchovně a duševně zvládli.

Krátký úsek cesty mezi Würzburgem a Bamberkem vyznačuje postup „svaté říše“, Evropy, proti „nekulturnímu“, „Bohu nepřátelskému“, „nevěřícímu“ pohanskému světu v období od 8. do 11. století. Krátký život císaře Oty III. (983 až 1002) odráží proces, do něhož ve stejné době vstoupily antické, archaické lidové a křesťanské prvky, aby formovaly „Západ“. Život tohoto mladíka z karolínské a řecké krve je pro naše duchovní dějiny proto tak důležitý, že u něj můžeme jako na stupnici teploměru odečíst, nakolik postoupil vnitřní var, sváry, slučování a formování těchto nespojitých prvků (evropské niterné a vnější dějiny jsou totiž také jediným mohutným procesem střídavého onemocnění a uzdravování, v němž se stále znovu mísí, spojují a odlučují „tutéž“ prvky, které však působí podle doby, místa a dávkování různě).

Oto III. je Karlem Velikým i Ludvíkem Pobožným, Theodosiem i Konstantinem, na které se odvolává nejen ve svém programu „obnovy říše Římanů“ (*Renovatio imperii Romanorum*), nýbrž nese v sobě jejich krev, jejich duchovní dědictví, politiku i zbožnost. Zápasí v něm „svět otce“ a „matky“,

* nejjasnějších biskupů

** svatost a vznešenost

Byzanc a Cáchy, východní reforma, italský humanismus a rodový politický smysl. Už jako docela mladý byl šířán touhou překonat svůj mateřský svět Byzance. Prosil ve známé korespondenci svého učitele Gerberta, ať v něm „probudí“ řeckou vzdělanost (vždyť dřímá v jeho krvi!), aby se naučil chápat antickou moudrost a kulturu, jejímž je jako císař právoplatným dědicem. Gerbert mu pak také vysvětluje⁸⁴: „Naše, naše je římská říše ... Náš jsi Ty, císař Římanů a Augustus, Ty, kterýs vzešel z císařské řecké krve a svou říši nad Řeky vynikáš, Římanům podle dědičného práva vládneš a všechny je vrozenou a naučenou kulturou (*ingenio et eloquentia*) předčíš.“

Gerbert z Aurillaku, kterého Oto III. učinil svým papežem Silvestrem, aby s ním jako „nový Konstantin“ obnovil původní církev, vysvětluje císaři, že on sám vděčí za celé své vzdělání třem Otonům. Přece však pochází z jiného světa: z oné jihofrancouzsko-španělské oblasti řecko-arabské vzdělanosti, jež o jedno a půl století později zasáhne rozhodujícím způsobem do niterných dějin Evropy. Gerbert je v otonské říši a v Římě cizorodým tělesem – jako „kouzelníkovi“ mu pozdější západní křesťanstvo právem vykazalo jeho místo v dějinách v oné okrajové a hraniční zóně, kde se křesťanství stýká s pohanstvím, islámem a magií.

Jako cizorodé těleso se jeví také mladý císař Římanům – navzdory, ba právě kvůli jeho péči o Řím, „naše královské město“, navzdory jeho styku s italskými humanisty, jako Lvem z Vercelli, s duchovními asketickými reformátory, jako Nilem a Romualdem. Oto III. to musel velmi jasně cítit, a naléhal proto na nové legitimování své vlády a svého panovnického úsilí. Nedostávalo se mu spásné síly a moci, a tak nanejvýš vystupňoval kultické uctívání zemřelého přítele a pomocníka svatého Vojtěcha. Chtěl od něj totéž, co od „svatého“ Karla⁸⁵: Dětmar podává zprávu o tom, jak Oto nechává tajně vyhrabat kosti Karla Velikého a pak si na krk zavěšuje jeho kříž a obléká část jeho oděvu. „Vnuk“ potřebuje „otcovu“ (Karlovu) spásnou sílu i sílu velikého „Božího přítele“ (Vojtěcha), potřebuje modlitby, oběti a askezi svatých mnichů pro své obrovské dílo, jímž je zlomení rodových sil ve službě Kristu králi. S Gerbertovou pomocí uvolňuje východní země z pout karolínských říšské církve, dává Polsku a Uhrám samostatnou „národní“ církevní ústavu a zajišťuje tak jejich národní existenci. Tento čin však ve světě Karla Velikého není ničím menším než otcovraždou, propuštěním „*fideles*“, „věřících“ z jediné Říšské církve! Dawson správně řekl⁸⁶: „Jednota křesťanství se už nechápala jako jednota císařské samovlády, jako druh germánského carství, nýbrž jako společenství svobodných národů za předsednictví římského papeže a císaře.“

V Otovi III. zde povstává Ludvík Pobožný, který chtěl s novým křesťanstvím jednat vážně, proti otci, proti Karlovi – a jako Karel v dobách rebelií svých synů, musil i Oto III. těžce pykat za smělost tohoto povznesení, kterého se mu dostalo z duchovního dědictví světa Ludvíka Pobožného a z mateř-

ského světa vysoké byzantské intelektuality. Oto III. je totiž zároveň, stejně jako mnozí spiritualisté, veskrze „osvícencem“. Konstantinovu donaci prohlašuje za falešnou, nemá sebemenší pochopení pro „středověkou“ mystickou víru v Řím jako římský městský svět, ve smyslu *Mirabilia mundi* a Coly di Rienzo. Jeho plánování světa je maximálně racionální, jasné a jednoduché (nic často nepůsobí na smíšený svět dějinné fakticity fantastičtěji než ryzí racionalismus).

Komu předává Oto III. východní národy? Kristu králi, jehož prvním Božím sluhou je on sám: „*Servus Jhesu Christi et apostolorum et Romanorum imperator augustus*.“^{*} „To je prapůvodní forma nejhrdějšího papežského titulu *servus servorum dei*“^{**}. Tím se míní: jako „první služebník“ Kristův (stejně jako se pruský král Fridrich II. označoval za „prvního služebníka“ svého státu), jako první zmocněnec Krista a apoštolů, jako apoštolský císař, chce Oto III. spolu s papežem, kterého uctívá jako svého přítele a „otce“ (on je jeho pravým otcem), předsedat v Římě – nikoli v Cáchách, jeho Řím stojí proti Cáchám i proti Byzanci! – novému křesťanstvu, v němž slouží Bohu stejnou měrou *regna* i říše. Jak je patrné, poukazuje tato koncepce dopředu na Řehoře VII. a Inocence III. a dále na Maxmiliána I. a Karla V. „Fantastický“ je na ní jen její racionalismus, který je nepřátelský vůči dějinám (a proto protidějinný). Toto velkoplošné plánování bez ohledu na množství historických podmínek je tím, co tak úzce spojuje Otu III. s Fridrichem II. Štaufským a s králem Fridrichem II. Pruským. Všem třem koluje v žilách značně cizorodá krev a s ní i duchovní dědictví – byzantské, normanské, řecké, jihofrancouzské a provecálské!

Tento spiritualistický racionalismus v žádném případě nevyklučuje reálné politické znalosti. Mladý a bystrý Oto III. musel poté, co zbavil Polsko a Uhry německé církve, cítit, že jeho vnitřní síly jednoduše nedorostly tomuto velkému dílu pokřesťanštění východního slovanského světa. To ukázalo už ztroskotání salcburské misie v Čechách a na Moravě v 8. století; také proto připadá Rusko a Balkán Byzanci. Jak slabé byly síly německé církve, je vidět nejen na chatrných výsledcích vnitroříšské misie u Slovanů a cizích národů, na pomalém pokroku misijní činnosti u Srbů, Lužických Srbů, Litevců, Lotyšů a Estonců (mocné pohanské enklávy se udržují až do 18. století kolem Berlína, v Lužici a v Sasku), nýbrž i na tom, jak rychle se zhroutila v okamžiku, kdy na jejím vlastním území povstal Východ v Husovi a Lutherovi, v revolucionářském blouznění a pietismu: ti všichni od 15. až do 20. století hledí k Východu.

* Sluha Ježíše Krista a apoštolů a vznešený císař Římanů

** Sluha sluhů Páně; v tomto znění použil tohoto papežského titulu prvně Řehoř Veliký ve svém listě cařihradskému patriarchovi Janu IV. roku 595, který se nazval „ekumenickým patriarchou“.



Revoluce z Říma

Nejdůležitější počín a hnutí v dějinách nové Evropy, „gregoriánská reforma“, zde bude vyložena pouze v krátkosti, a to ze dvou důvodů. Jednak jsme o některých z jejích aspektů obsírně pojednali v knihách *Aufgang Europas a Tragödie des heiligen Reiches* a v mnoha článcích. Ještě důležitější však je, že k ní budeme muset stále znovu přihlížet až do 19. století, neboť z jejího lůna se rodí kuriální papežství a národní státy, reformní šlechta, křižácká tažení, měšťanská humanita, scholastika a novodobá evropská mystika, spiritualismus, filosofický racionalismus a filosofický materialismus pozdějších staletí, evropská teologie a filosofie dějin, „reformace“ a revoluce 13. až 19. století.¹

Ze směsice antických, archaických lidových a křesťanských prvků v západní Evropě 5. až 10. století je patrné, že pokud tento svět chtěl obhájit svou svébytnost vůči mohutnému tlaku východního světa – vůči Byzanci, východním a jižním Slovanům a islámskému Středomoří –, mohlo k jeho sebenalezení, ke skutečné koncentraci Evropy dojít pouze díky rozhodnému oddělení jeho symbiotických součástí. Předřehořovská Evropa byla vůči mocným

svodům Východu vnitřně bezbranná. Chceme-li správně vidět zápas mezi německými císaři a římskými papeži, mezi kontinentálními biskupy a mnišskými reformátory uvnitř Evropy, musíme nejprve vyhlédnout za její hranice.

Roku 860 dochází k prvnímu útoku Rusů proti Byzanci. V roce 988 si velkokníže Vladimír bere byzantskou princeznu Annu a nechává se pokřtít: Rusko se stává dědicem a následovníkem Byzance. Za Jaroslava Moudrého (1016 až 1054 – to jsou ona kritická léta německé vlády nad papežstvím!) prožívá už toto byzantské Rusko období vrcholu své kultury a mocenského rozvoje. Německý král Konrád II. se spolu s Knutem Velikým nechal Jaroslavem svést k paktu proti Polsku, a zakládá tak prvotní politický hřích německých dějin: porážku Polska, tohoto ochranného valu západní Evropy proti Rusku, Byzanci a Turkům.

V téže době se v samotné Byzanci začínají rozvíjet nové významné politické, náboženské a duchovní síly. Roku 1045 je v Konstantinopoli založena vysoká filosoficko-právní škola. Klášterní, nanejvýš intelektualistická mystika Simeonova (1025 až 1092) svědčí o tom, že tu jde nejen o ctižádostivé politické aspirace, o přípravu nové zahraničně politické expanze hluboko do západního světa a do právě poraženého světa Východu. Byzanc je mistrem kulturní a sňatkové politiky. Prostřednictvím svých mnichů a humanistů a prostřednictvím manželských svazků svých žen si podmaňuje okolní svět (srv. podobný na sňatcích založený vliv Ruska na Německo v 19. století). Tato Byzanc stojí jako strašlivý přízrak před zraky reformátorů raně rehořovské doby.

A za třetí: Před očima západoevropských křesťanů se od 8. do 11. století ve Španělsku rozvíjí moc islámské kultury (v polovině 10. století: Abdarrahmán III.) se vši svou nádherou, s filosofickou a mystickou vědou (roku 1037 umírá Avicenna, Ibn Gabirol-Avicebron žije až asi do roku 1070), které Západ prostě nedorostl. Přitažlivost islámu musela být už v 11. století nesmírně silná. Potlačení „vizigótské“ mozarabské liturgie roku 1071 a 1090 lze pochopit jen takto: pouze nové ostré rozlišení duchů mohlo připravit západní Evropu na nadcházející vnitřní spor v teologii dějin ve 12. a ve scholastice ve 13. století. Vševědoucí a vše zahlazující Alkuinova učenost, okázalý humanismus Lupuse z Ferrières či Eriugenovy spekulace o kosmu nejenže neposkytovaly pevnou oporu, nýbrž byly i nebezpečně otevřené svůdným možnostem „Východu“, zániku v totalitním monismu monistické císařské státní teologie a v panteistickém intelektualismu.

Rozlišení duchů tedy znamenalo: jestliže chtěl někdo navenek obstat, musel se stát vnitřně „svobodným“. Šlo o oddělení „duchovního“ od „světského“, o osvobození kněžské církve od „krve“ (archaické společnosti) a „půdy“ (císařské nadvlády nad církví). Oto III. přijal jako apoštolský císař „jméno“ – a to znamenalo hierarchické postavení – svatého Pavla, který stál, podle roz-

šířené tradice, nad Petrem.² Pavel sám se nazýval „*servus Jesu Christi*“, sluha Kristův, a císař se jako „druhý svatý Pavel“ nechal vyzvat k tomu, aby vyčistil Augiášův chlév v Římě! Jako ochránci Ducha svatého, jež císař v jedné bule z roku 980 třímá pevně v ruce (v podobě holubice a svatého oleje, kterým jsou pomazáváni kněží a králové!³), mu podle papežského a biskupského ustanovení přísluší vést a chránit klášterní reformou „církve“ jakožto *jediné* křesťanstvo.

Císař Jindřich III. zastával tento úřad jako znovuzrozený Karel Veliký, Oto Veliký a Oto III.⁴ Jeho listiny, manifesty jeho světonázoru a politiky, přejímají sakrálně politické formule kanceláře Oty I. Vrcholem císařského panství nad církví se stává Sutri roku 1046, kde císař jako „zástupce Boží“ a hlava církve (*vicarius Dei; caput ecclesiae*)⁵ sesazuje tři papeže a ustavuje nového papeže svého. Nenarazil zpočátku na žádný odpor, neboť on sám, císař, byl vůdcem klášterního reformního hnutí, které ve jménu Ducha svatého bojovalo proti „starému světu hříchů“ za „svobodu“ – zejména za svobodu klášterů – a za „Boží mír“. Jako protektor Cluny ustavuje Jindřich III. ve svazku s akvitánským hnutím Božího míru ve své říši „mír“, jakožto spojení práva a milosti, a přináší „svobodu“ reformovaným klášterům, které vymaňuje z poroby biskupům a šlechticům starého světa a staví je pod ochranu říše a (své) církve. Tento vysoký a nebezpečný úřad protektora Ducha svatého a jeho odporu proti starému světu nemohl Jindřich IV., kterého nikdo nevychoval ani mu neradil, převzít. Byl synem starého světa a jako takový podlehl „novému otci“ Řehořovi VII., aniž by porozuměl být jen jedinému slovu nové řeči.

Papežská revoluce začíná s Humbertem, kardinálem ze Silva Candida. Tento muž lotrinské reformy pocházel z oné burgundské oblasti, která bude v následujícím tisíciletí domovem tolika konzervativních i revolučních spiritualistů: Bernarda z Clairvaux, mnoha mystiků 14. a 15. století, Poireta, Rousseaua či Alberta Schweitzera. Humbert prohlásil karolínskou a otonskou říšskou církev za lživou; němečtí císaři znásilnili církve s Boží pomocí svého „simonistického“ kléru, své liturgie a svých biskupů. Svoboda Ducha svatého⁶, svoboda církve znamená zbavení kléru jeho nedůstojné poroby pod „světskými“ pány, od nichž si kupuje své duchovní úřady („simonie“); znamená osvobození církve, jež se nyní etabluje jako církev kleriků, od světské říše a zavedení svobodné volby biskupů a papeže, která bude vyhrazena výlučně kléru, jenž se teprve nyní konstituuje jako „duchovní“ stav v protikladu ke všemu „světskému“.

Každá revoluce vítězí svým novým jazykem, svými novými hesly, skrze něž spatřuje mezi věcmi souvislosti, kterých si nikdo předtím nevnímal nebo je přinejmenším považoval za nevýznamné. „Simonie“, tento odborný termín církevních reformátorů z povolání, označující koupi duchovních úřadů

za peníze, se stávají díky Humbertovi a jeho reformnímu hnutí výzvou k revolučnímu boji, který rozjitří celý starý anticko-karolínský svět. Simonie nyní znamená „hanebné“ soužití říše a církve za dob německých císařů, mezi simonisty náleží většina říšských biskupů a vysokých prelátů „starého světa“. Jejich svěcení je neplatné, neplatné jsou i jimi udílené svátosti.⁷ Zatímco Petrus Damiani, veliký vůdce konzervativní revoluce, partner, přítel a protihráč Humberta a Řehoře VII., trval spolu s celým „středověkem“ na bezpodmínečné objektivitě a platnosti udělené svátosti a svěcení, jestliže byla zachována formální správnost, pro Humberta jsou svátosti a svěcení udělená simonisty pouhá prázdná znamení. Říká tak, že minimálně 98 procent všech biskupů a kněží zachází se spásou neúčinně, fiktivně! Humbert požaduje čisté duchovní církve osvobozenou Duchem svatým z poroby „světu“, jež se zažrala hluboko do srdce církve. Všichni „levicovní“ reformátoři, heretici a spiritualisté budou počínaje 12. stoletím začínat zde, u Humbertovy zničující kritiky „zesvětštělé“ církve a u jeho zrušení „objektivity“ svátostí.

Pokud chtěl Humbert sám obhájit svoji pravověrnost a prosadit svou „pravou“ spiritualitu jako vzornou míru církevní ortodoxie, pak se musel co nejostřeji distancovat od levého křídla onoho mohutného hnutí, jež rozdělilo Boha a svět, přírodu a nadpřírozeno, víru a vědění, říši a církve jako atomy, které se dosud považovaly za nerozdílné. To je smyslem jeho boje proti Bérengarovi z Tours, po němž žádal, aby se zřekl svého učení, ačkoli Damiani a Řehoř VII. ho chránili a sympatizovali s ním. Bérengar vychází, stejně jako Humbert, z radikálního, spiritualistického Augustina a opírá se, také jako Humbert (přinejmenším ve svém učení o jednotě církve), o Eriugenu. Stejně jako Humbert i on bojuje proti lidovému spojování Boha a světa, ducha a přírody. Jde-li Humbertovi o „čistotu“ duchovní církve, pak Bérengarovi záleží na čistotě pojmů. Pln odporu shlíží na „tělesné“ chápání Večeře Páně v nejširších kruzích „nevzdělaných“ kleriků a nevzdělaného laického lidu, který věří, že při Večeři Páně se naprosto reálně pojídá tělo a krev Krista. Bérengar je zástupcem racionalisticky smýšlející inteligence, jež ve Středomoří nikdy docela nevymřela a kterou jako „dialektik“ vytváří v tutéž hodinu v Itálii Damiani; zároveň je mu blízké i manichejské myšlení, které se prosazuje v patarii, spjaté s Řehořem VII., v tomto milánském lidovém hnutí proti „simonistickému“ feudálnímu německému kléru, a jako takový rozkládá přísně bohosvětskou jednotu svátosti na látku, materii a duchovní význam. Víno a chléb se nemění v tělo a krev Krista, nýbrž stávají se ve svátosti pouze „znamení“, „připomenutím“ Krista, jenž ustanovil svátost oltářní na svou památku. Nelze tu nevidět vnitřní souvislost tohoto myslitelského spiritualismu s politickým spiritualismem Humbertovým, s jeho odmítáním „bohaprázdné“ tradice říšské církve, platnosti svěcení a svátostí udílených „simonisty“.

Zde se však cesty dělí na „levou“ a „pravou“ větev hnutí: Humbertova duchovní církev, jeho římská církev je ve svých základech smrtelně ohrožena, neudílí-li v „eucharistickém Spasiteli“ reálně spásu. Jen pokud ruka jejich kněží udílí podáním oltářní svátosti každému z jejich věřících zcela konkrétně a věcně Boha, pouze pokud reálně spoluvykonává Kristovu oběť, potud jí náleží spásná moc a právo překonat tři prastaré říše spásy: Byzanc, říši německých císařů a říši spásy archaické společnosti.

Humbert sepisuje formulace víry, které musí Bérengar odpřísahnout: chléb a víno jsou po konsekraci skutečným tělem a krví Páně. Tohoto posledního, rozhodujícího a po desetiletí trvajícím zápase nejobtížněji vybojovaného vítězství bylo možno dosáhnout teprve v roce 1079, když Humbert roku 1054 odsoudil Byzanc, roku 1059 prosadil církevní zákon o „svobodné“ kanonické volbě papeže, roku 1075 spolu s Řehořem VII. zajistil papeži jeho „jedinečné jméno“ a roku 1076 zbavil císaře jeho svatosti.

Roku 1054 vyobcovał Humbert v Hagia Sofii konstantinopolského patriarchu Kerullaria – to je *ono* schizma, *onen* rozkol mezi Východem a Západem! Divoce, fanaticky, jednostranně a nespravedlivě, jako každá velká bojovná povaha, tu Humbert obhajuje větší čistotu a duchovnost nekvašených chlebů proti Řekům, kteří setrvávají při antických kvašených hostiích.⁸ (Spiritualisticko-jáchymovský komentář k Jeremjášovi ze 13. století navazuje právě zde u Humberta.) Důsledkem tohoto činu se stává přetvoření západního učení o eucharistii jako pneumatickém centru na pojetí christologické, které vede k novému druhu eucharistické zbožnosti mimo oběť (R. Geiselman).⁹ Hrozilo totiž, že jako pneuma, jako „čirý duch“ bude eucharistie špatně pochopena, poté co nyní došlo ke zhroucení všech velkých svátostí, oněch starých říší, jež pojily Boha se světem, a nová Boho-světská svátost, římská kněžská církev, nezaujala ještě pevné místo v povědomí lidu. Zajištěním Humbertovy revoluce bude až hymnus na Boží tělo Tomáše Akvinského a jeho *Suma proti pohanům* (*Summa contra gentiles*).

Kam Humbert svým vyobcováním patriarchy směřoval, je patrné z obvinění, jež proti němu a proti celé Byzanci vznesl: tato východořímská říše spásy je se svým pneumatickým politickým monoteismem, se svým Božím císařstvím, které nemá pochopení pro utrpení Syna Božího, jenž se stal člověkem, vnitřně pod nadvládou islámu. Přestože je toto sakrální spílání zjevně nespravedlivé, je v něm skryto hluboce pravdivé jádro. Politický monoteismus východního Říma má vnitřně k islámu právě tak blízko jako teologie Karlovy říše, kterou tak rozhodujícím způsobem spoluutvářeli španělstí emigranti. V této souvislosti je pak nanejvýš závažné, jestliže její dědičku, otonskou a ranou sálskou říši 10. a počátku 11. století, charakterizuje Ch. Dawson¹⁰ „jako druh germánského carství“ a Rosenstock-Huessy¹¹ prohlašuje, že ohrožení západního křesťanstva kalífátem v 11. století nesmíme považovat za pouhou fikci.

Humbert toto pochopil; hned po svém návratu z Konstantinopole zahájil boj proti Karlově říši. I zde je podstatné to základní: totiž že tato první revoluce Západu je tak účinná a vzorová pro všechny pozdější revoluce proto, že – jak se domnívají její protivníci, kteří proti ní začali pozdě stavět své slabé ideologie – sahá až k základům a sama vytučuje nové principy a zásady. Humbert ve svých polemických pracech pojednává velmi opatrně o jednotlivých císařích, stejně jako o karolínských panovnících, avšak v základech „systému“ otonské císařské vlády spatřuje zlo, které sleduje zpětně až k jeho zdroji, karolínské liturgii a sakrálnímu společenskému řádu. Na reformním koncilu v Sutri roku 1059, který rozhodl o svobodné a kanonické volbě papeže, nechává Humbert oficiálně hanobit karolínskou církev jako prapříčinu církevního úpadku: její koncily v letech 794 až 797 povolily mnichům ono množství jídla a pití, které je zkazilo.¹² Sakrální kultura jídla a pití („nápoje lásky“) archaické společnosti, středověkých klášterních bratrstev se zde tedy denuncuje jako zkaženost. Tu začíná Humbertovo sakrální spílání vůči karolínské liturgii a všichni římsko-řebořovští reformátoři mu přitakávají. Tito noví Římané chtějí obnovit zlatý Řím, zlatého Sv. Petra 4. až 8. století, podobně jako Lev Veliký, vítěz nad Huny, oslavoval „římskou církev“ jako „svaté příbuzenstvo, vyvolený lid, kněžské a královské městské občanstvo (*civitas*), jež bylo svatým stolcem svatého Pavla učiněno hlavou země“.¹³ Tento zlatý, posvátný, čistý Řím zhanobila liturgie zkažená barbary, německými císaři!

Humbert a Řehoř VII. poznávají instinktivně, že se zde „zlému středověku“ podařil nehlubší vpád do srdce církve. Římská liturgie 4. a 6. století byla výpovědí o vítězství, které dobyl *Kyrios Kristus* nad *Kyrios Neronem*. *Domus aurea*, zlatý dům pozemského císaře-Boha, tu překonalo slovo, řeč Božího císaře Krista. Oděn do sakrálních mocenských barev římského císařského kultu (Haeblerin) nastoupil na místo Krista jeho kněz. Tuto římskou liturgii nyní, podle přesvědčení reformátorů, zhanobili barbarští císaři, kteří z ní učinili svou liturgii, sloužící k okázalé oslavě a povýšení vlastního sakrálního majestátu, jež nechali opěvovat královskými žalmy Starého zákona.

Za tímto nejzávažnějším obviněním se skrývá reálný stav věcí: Karel Veliký nechal Alkuina zpracovat *Sacramentarium Gregorianum*¹⁴, další „reformy“ byly provedeny z jeho pověření Paulem Diaconem a později Helisacharem, kancléřem Ludvíka Pobožného. Němečtí císaři z otonské a rané sálské dynastie prosazovali v Římě tuto svou říšskou liturgii jako římskou liturgii. Karel Veliký chtěl sjednotit svou říši právě pomocí pout liturgie.¹⁵ Svatý Kristus král měl, jako soudce, ochránce a král míru v adventní a vánoční liturgii, připomínat podrobeným národům onu jedinou *fides*, politickou a náboženskou věrnost králi Karlovi. Východní slavnost žalmů se svým silným důrazem na myšlenku krále přichází z francké Galie do Říma. Theodulf Orleánský se pak

stává autorem říšského hesla „*Gloria, laus et honor*“.¹⁶ Dokonce i v římském breviáři bojovný duch Franků našel vyjádření ve čtení knih Makkabejských.

Římská liturgie se tak zvrhla v slavnostní službu barbarskému císaři a králi a jeho posvátnému rodovému právu. Humbert a Řehoř ji chtějí „očistit“, přivést zpět ke klasické starořímské jednoduchosti¹⁷, aby se ze služby svatému císaři stala opět službou svatému Petrovi. Jejich fronta se zde vedle císaře střetla s dalším hrozivým protivníkem, archaickou rodovou kulturou urozených kleriků, říšských a zemských biskupů, kteří se v osobě Manassese z Remeše a v německém říšském episkopátu úporně stavěli proti Řehořově snaze osvobodit je od krve a pudy, od vlády a jakékoli moci, a kteří v okázalé liturgické oslavě oslavovali svou vlastní „říši“ (*riche*). Humbert jim s trpkou ironií vysvětluje, že dobrého kněze nedělá pěvecké umění, nýbrž „dobrý život“.¹⁸

Humbert a Řehoř začínají v boji proti „barbarům“, v této „římské renesanci“, rozbíjet starou jednotu Boha a světa. Roku 1046 se papež Klement II. prohlásil za následovníka původního římského papeže Klementa I. Reformní papežové budou nyní po sto let až po Lucia II. (1144/1145) vystupovat jako znovuzrození papeži prvotní římské církve¹⁹, jejichž jména ponесou demonstrativně proti „znovuzrozeným“ Karlům, Otům a štaufským Fridrichům. V této nejvelkolepější demonstraci světových dějin (srv. Rosenstock-Huessy) budou proti sakrálně politickému znovuzrození v archaické společnosti a v císařském *Sacrum Imperium* stavět křesťanské znovuzrození v prostoru spásy kněžské *civitas*

Řehoř VII. odnímá „staré společnosti“ všechna její svatá jména, a tedy její právní a existenční pozice, a přenáší je na svou říši spásy. Jestliže Oto III. chtěl v sobě samém vidět „nového Pavla“, zobrazuje nyní Řehoř, coby Pavlův papež, na svých mincích (pozdější papeži pak na své pečeti) poprvé Pavla společně s Petrem. Římská církev se nyní stává církví sv. Petra a Pavla, přítomností Božské právní a duchovní moci na zemi.

Tuto velkou „expropriaci expropriátorů“, řečeno s Karlem Marxem, vyvlastnění vyvlastňovatelů, kteří uloupili církvi její ochrannou moc nad spásou, mohl Řehoř VII. zahájit tak úspěšně jen proto, že on sám byl *filius fabri*, muž z prostého lidu, kterému se odcizil, jehož nehlubšími „magickými“ vazbami je však zároveň spoután. Damiani označil svého velkého přítele za „svatého satana“; pochopil tak ono spojení nejzazších protikladů v jeho osobě. Řehoř popisuje, kterak jako mág archaické společnosti naslouchá každé myšlence, o níž přemítá Odilo z Cluny, jenž kráčí daleko za ním. Jako kouzelník starého světa očarovává papež císaře Jindřicha IV., spoutává jej svými bulami, v nichž ho exkomunikuje a sesazuje: „Odnímáme vítězství jeho zbraním,

* sláva, chvála a čest

svazujeme jej nejen v duchu, nýbrž i ve světě přírody...“ „Nebude už mít po zbytek života (spásnou) sílu v bitvě, nedosáhne vítězství.“ To připadalo současníkům démonické: *Řehoř bere „starému světu“ spásnou sílu jeho vlastními prostředky*. Odvolává-li se tento svět na své svaté, staví proti nim Řehoř své svaté ochránce Petra a Pavla a prohlašuje slavnostně, že v dějinách existovalo jen docela málo skutečně svatých císařů a králů a že světové dějiny jsou pomníkem nekonečně dlouhého pronásledování pravé církve Boží zlými světskými mocipány. Co svými slovy o *mala consuetudo** nesměle naznačila otonská řeholnice Hrotsvitha, to se nyní stává revoluční ideologií: ani 5000 let „špatného zvyku“ neučiní z bezprávi právo (Anselm z Lukky). Světonázor archaické společnosti a jejích „středověkých“ dědiců tu utrpěl smrtelnou ránu. „Staré dobré právo“ už nemá spásnou moc.

Před několika málo lety sesadil „svatý císař“ nesvaté papeže. Nyní prohlašuje Řehoř, že každý exorcista, i ten nejmenší klerik s nejnižším svěcením nové duchovní církve „duchovních“ má větší spásnou sílu než všichni císaři a králové dohromady. Později jeden kanovník (Hugo Hostiens)²⁰ stanoví přesně, že kněžská hodnost je 7,64405-krát vyšší než královská. Neboť takový je poměr mezi Sluncem a Měsícem, jak ho vypočetl Ptolemaios. Marně se císařové nadále odívají do slunečního pláště, marně se nechávají oslavovat v hymnech svých propagandistů jako „pravé Slunce“, „neporazitelné Slunce“ (Fridrich I. a Fridrich II.), jako kdysi Konstantin. Klatby a slavnostní exkomunikace Řehoře VII. učinily ze „svatého císaře rodem i posvěcením“ (Jindřich IV.) pouhého hříšného muže (*homo*).

Tato desakralizace staré vládnoucí moci ustavuje s konečnou platností evropskou dualitu. Staví proti sobě stát a církve, duchovní a světské, materiální a spirituální a vytváří tak ono dvojpólové pole napětí, jež se stává živnou půdou novoevropských svobod jakožto dědictví *libertas Ecclesiae*. Přípravou pro tyto mohutné rány, které vedly nejprve k padesátiletému zápasu se sálskými císaři v „boji o investituru“, je sesazení Merovejců (k němuž dochází ještě za účasti mladých karolínských povýšenců), svržení Ludvíka Pobožného roku 834 (jeho syny za pomoci Řehoře IV.) a odštěpení od Byzance roku 1054. Vítězství nad Byzancí a nad karlovskými císaři dokumentuje memorandum z roku 1075, známé jako *Dictatus Papae*.²¹ „Jedině papež má nosit císařské insignie.“ „Všechna knížata mají líbat papeži nohy.“ „Jedině jeho jméno má být uváděno v liturgických modlitbách ve všech kostelech.“ „On může sesadit císaře.“ „Nikdo ho nemůže soudit.“ „Každý papež je – zásluhou svatého Petra – posvěcen.“ „Papež může odsuzovat biskupy sám, bez synodu.“ „Uni-

* špatném zvyku

*cum nomen est papae.*⁴⁸ „Papež je jediný reprezentant Boha na zemi. On má klíče k nebi i peklu.“

Tyto věty, jež „otřásají světem“ (o působení Řehoře VII. si můžeme přečíst u Oty z Freisingu), se neobracejí pouze proti Konstantinopoli a Cáchám, ale proti všem těm, kdo dosud samostatně vládli spásou, proti říšským biskupům a kněžím, proti světské šlechtě archaického světa. Ti všichni ve svém paláci, hradě či vlastnickém kostele, ve svém domě, který byl společenstvím zemřelých i žijících druhů, měli ve správě spásu své „*riche*“ (*regnum*). Má-li se nová Evropa (*reformní papeži mluví znovu o „Evropě“!*) stát unií světských a duchovních říší (*regna*) pod patronací papeže, pak je třeba vyjmout biskupy z vrchnostenského řádu staré lidové společnosti a vymanit klérus z jeho příbuzenských vztahů, z krve a půdy. Řehoř zde, jako všichni velcí revolucionáři, začíná s utopickou odvahou, v níž je cítit dech staletých bojů.

Pohled na biskupy po tridentském koncilu v 16. století nás poučuje o tom, jak málo z toho se podařilo ještě v 17. a 18. století. První základy byly však položeny povinností kléru dodržovat celibát. Tento požadavek „čistě duchovního“ života veškerého kléru, nejen oněch ze všech stran obdivovaných asketů, se zdál být pro starý svět tak ohromný, že měl-li ho Řehoř VII. prosadit, musel zatížit obnovené papežství nejnebezpečnějšími svazky s radikálním, manicheismem prostoupeným lidovým hnutím milánské patarie (jež bojovalo proti všem „velkým“, „bohatým“ pánům, kteří „hanebně“ spojují svět a svěcení), s revolučním spiritualismem pozdního Augustina či s neméně revolučním racionalismem „dialektiků“ kolem Bérengara z Tours.

Můžeme zde poukázat pouze na některé z důsledků rehořovského celibátu pro evropské duchovní dějiny: vytvoření nového spirituálního a duchovního niterného prostoru vyvázaného ze „světa“, v němž budou ti, kdo pracují svým duchem a srdcem, budovat ve zcela novém napětí nové vztahy k Bohu a světu, k mužům a ženám. Své kořeny tu má přísná duševní práce humanisty a vědce, jakož i ona kultura „srdce“, která vytváří zcela nového „muže“ a zcela novou „ženu“ jako dva duchovní póly. Srovnajme zde sňatky mezi rody starého světa s jeho věcně právním pojetím manželství a rodu jako právního stavu (reformní církevní právo začíná hned od 12. století útočit proti tomuto starému pojmání manželství jako právního obchodu mezi rody) s oněmi novými vztahy, které panovaly mezi Abélardem a Heloisou či Františkem Saleským a Františkou ze Chantal. Vzniká tu naprosto nová kultura ducha a srdce, jejímž základem je svébytnost jedinců žijících v celibátu ve vztahu k „přírodě“ a „světu“.

* Jedinečné je jméno papežovo.

Řehoř a jeho následovník zde získali pouze jediného pomocníka, kterému proto také tento zápas přinesl první bohaté plody: mladou reformní šlechtu, jež se od svých „starých otců“ obrátila k „novému otcí“, papeži, a předala mu své (reformní) kláštery. Dostává se jí nyní výchovy a dochází k jejímu prvnímu podstatnému zformování, které duchovně vyzrává v nový řád cisterciáků (1098), premonstrátů (1120), kartuziánů a karmelitánů a ve světské oblasti v dvorskou kulturu „křesťanských rytířů“ (12. a 13. století). Tomuto rytíři se dostává posvěcení a pomazání, které dříve náleželo výlučně králi nebo císaři. On je „novým králem a císařem“, buduje si svou říši spásy v reformním klášteře a v království lásky (jeskyně lásky Gottfrieda ze Štrasburku), vede „nové boje“ (Bernard z Clairvaux † 1153), „křížová tažení“ (1096) proti islámu na Východě a ve Španělsku, proti Byzanci, kacírům (albigenským), archaickým rolnickým spolkům (Štedinským) a „pohanům“ (Prusům), a žije „novým životem“ (Dantova *Vita Nuova*).

Zavázán přísné zákonitosti nové dialektiky, udržující se od této doby po 1000 let v onom evropském napětí mezi „duchem“ a „hmotou“, vybojoval Řehoř VII. své poslední osobní vítězství svou konečnou porážkou. Zemřel na útěku z Říma se slovy: „Miloval jsem spravedlnost a nenáviděl nespravedlnost, proto umírám ve vyhnanství.“ Obrátil tak slova žalmu, která slibují svatému králi z královského rodu Boží pomoc: „Miloval jsi spravedlnost a nenáviděl nespravedlnost, proto tě Bůh pomaže olejem spásy.“ Takový byl starý svět: radost spásy nesoucí král, biskup, člověk dosáhne pozemské i nebeské vlády, spásné moci, vítězství. Nebesa a země jsou jednotným, celistvým řádem práva a štěstí. V novém světě stojí nebesa a země proti sobě. „Sluha Boží“ nachází vítězství na zemi pouze v pronásledování a smrti.

Dalším důsledkem tohoto vítězství pro papežskou církev je skutečnost, že od pozdního 11. do 13. století na ni přecházejí odznaky moci (trůn, koruna, plášť), práva a právní formule, zaujímá postavení císaře a krále ve světě. Inocenc III. vládl ze svého trůnu jako soudce nad pozemskými králi, stejně jako byl kdysi Oto Veliký a Jindřich III. soudcem nad papeži. Církevní právo potlačilo právo císařské, papežská univerzita vytlačila císařské palácové a klášterní školy, scholastika překonala symbolistické univerzální vědění „starého světa“.

Důsledkem onoho vítězství se pro západní Evropu stalo spojení italských měst a království Francie, Anglie, Uher a Španělska coby západní Evropy s kurií proti Německu, které se nyní stává novou východní říší. Německé myšlení i „říše“ se tak ocitají v onom napětí, které bude obojí udržovat až do 19. století v krizi, hluboké tenzi, labilitě a plodnosti. Německé myšlení od Oty z Freisingu přes Mikuláše Kusánského až po Leibnize, Kanta a Hegela nedokázalo překonat pád „svatého císaře“.²² To ukázala už doba následující po „boji o investituru“, kdy se Štaufové snažili obnovit „svatou říši“ svého cí-

saře Karla a Otonů. Walter von der Vogelweide vyjadřuje nenávist nejširších lidových vrstev vůči papeži, který „převrací správný řád věcí“. Wolfram z Eschenbachu se snaží sblížit staré rodové království s novým spirituálním řádem v království grálu. Gottfried ze Štrasburku se vysmívá císařskému a církevnímu řádu spásy jako lži a fikci. Hildegarda z Bingen prorokuje úplný pád papežské církve. Nejhlubší odpor proti „novému Římu“ dává najevo německé básnictví: od 12. do 19. století se vůbec nezná k papeži ani ke svatému knězi, „novému otci“ „nového“ světa, osvobozeného od rodové vlády. Zatímco „Západ“ je akceptoval (*padre, mon père, Father*), německá řeč knězi označení „otec“ odepírá. To je poslední odmítnutí Řehoře VII.



Zrození dějin

12. století je prvním stoletím novoevropského dějinného myšlení. Rupert z Deutzu, Hugo ze Svatého Viktora, Anselm z Havelbergu, Hildegarda z Bingen, Ekbert ze Schönau, Gerhoh z Reichersbergu, Oto z Freisingu, Jáchym z Fiore, ti všichni společně tvoří fenomén, s nímž lze znovu srovnat až 19. století. Tvůrčí dějinné myšlení se vyskytuje pouze v krizových dobách, kdy člověk poznává, že „starý svět“, minulost je ve svém pozitivním i negativním ohledu zpochybněná a vyžaduje zamyšlení, a uprostřed nezajištěné přítomnosti se táže se strachem a nadějí po „budoucnosti“. V takových dobách působili Thúkydídés a Augustin, Oto z Freisingu a Hegel. Thúkydídés stál tvář v tvář troskám staré athénské „demokracie“, attické *polis*, Augustin prožíval dobu hroučící se římské říše, Oto z Freisingu hloubal o smyslu *declinatio* karolínské říše, Hegel stál na konci tisícileté epochy karolínsko-křesťanského humanismu, která sahá od mohanského Franka Hrabana Maura a jeho *Veni creator spiritus* až po novodobého tvůrce hymnu, po mohanského Franka Goetha.

Dějinné myšlení 12. století předpokládá nalezení vlastní totožnosti západní Evropy oproti

Byzanci, islámu a helénismu a dále zpochybnění staré jednoty království a kněžství v církvi; důsledkem toho se stává tázání po smyslu a hodnotě staré říše a staré církve. V tomto smyslu se dějinné myšlení rodí z polemické literatury bojů o investituru, jež jako první vědomě rozvinula základní otázku „středověkého“ světa. Základem tohoto myšlení se stal poslední květ karolínského německé symbolistické teologie. Jen co spatřilo světlo světa, bylo vytlačeno scholastikou, jež považovala za vědu výhradně sebe samu. Pouze Bonaventura usiloval zachránit některé z jeho výtvarků. Scholastice jsou dějiny cizí – ponecháme-li stranou okrajové zóny dějin církve a kacířství, jakož i *renovatio* a *rinascita* Manettiho a renesančních filosofů, pak až do osvícenství a německého idealismu, který s Lessingem a posléze s Hegelem znovu naváže právě na 12. století, neexistuje od 13. století autochtonní dějinné myšlení. Jezuitský studijní řád (*ratio studiorum*), který se od 16. do 18. století stal vzorem daleko přesahujícím konfesijní oblast, přidělil historii skromné místo v „krásných uměních“ po boku rétoriky. Abychom mohli určit vlastní základnu dějinného myšlení 12. století, bude dobré stanovit, čím toto myšlení není a které oblasti vylučuje, ač zde přirozeně existují vnitřní i vnější souvislosti: najdeme totiž velké množství autorů píšících o dějinách a prací, které mají k dějinám blízko, a přece se nevyznačují kategorií tohoto dějinného myšlení.

1. Nejprve je to oblast kronik, ve kterých se ohlašuje světonázor nového světa a jež zahrnují tak rozdílné práce, jako staré kroniky světa ve stylu Ekkeharda z Aury, kolínskou královskou kroniku a novější italské městské kroniky. Navzdory některým poukazům na Orosia a Augustina, na Tychonův výklad *Apokalypsy* či na všeobecné středověké názory na Antikrista, tvoří toto dějepisectví zvláštní druh.

2. Totéž platí pro regionální dějiny, jakými jsou například historická díla Orderika Vitalise, zrozená z ducha normanského státu, platí to pro dějiny papežství Jana ze Salisbury i pro široce se rozvíjející životopisnou literaturu světských osobností: život Ludvíka VI. od Sugera ze Saint-Denis či Bosův *Život Alexandra III.* se nedají – ač nelze nevidět jejich světonázorové a politické tendence – srovnat s vypořádáním Fridricha u Oty z Freisingu nebo s obrazem Františka z Assisi, jak jej později viděli fraticelliové, tedy s životopisem, ve kterém jsou životní příběhy jedné osoby, jakožto symbolické nositelky ideje světových dějin, začleněny do celkového ideologického programu, do specifického pohledu na svět.

3. Těžší už je zachytit a přesně určit třetí oblast, začínající onou kategorií, kterou Martin Buber označil ve svém *Možžišovi* za tu, jež „zakládá dějiny“, a vedoucí pak od genealogických konstrukcí o Artušově kruhu u Gottfrieda z Monmouth k *Pantheonu* Gottfrieda z Viterba a pokračující přímo přes pasovského anonyma k bohatému světu pozdně středověkého a humanistického genealogického básnění o dějinách, jehož zkoumání se ve svých význam-

ných studiích věnoval Alfons Lhotsky. Nelze popřít, že tyto genealogické konstrukce usilují o to, přivést veškeré známé i smyšlené světové dějiny od praotce Noema po Alexandra Velikého, od Caesara a keltských knížat rané doby po Karla Velikého do služeb toho, kdo si je objednal, a že v jejich základech leží jednotný dějinný obraz světa. Není to dějinné myšlení ve zde uvedeném smyslu. Zjednodušeně můžeme pouze říci, že zatímco „západní Evropa“ postupuje pod vedením *Anglie* velmi rychle k realistickému a často podivuhodně kritickému dějepisectví, Němci a někteří „Italové“ začínají dějiny *myslet* a rozumět jim prostřednictvím zhroucení „svatě říše“ a střetu se světem východní církve. Angličané tedy dějiny píší – jejich mladý normanský stát je na vzestupu –, Němci a Italové dějiny myslí, protože musí vyřešit záhadu svých pádů, pronásledování a střetů s duchovní říší Východu.

Významným dějinným myšlením 12. století se stává filosofie dějin. Pracuje s prostředky symbolistické teologie a s pojmy, které jdou nazpět až k Augustinovi. Patristické učení o čtverém smyslu Písma se prosadilo v karolínské teologii často ve zjednodušené formě alegorického výkladu Písma svatého (srv. H. de Lubac). Platí tedy, že skrze „*littera*“ a „*vox*“, skrze „písmena“ lze proniknout k „duchovnímu porozumění“. Historické události Starého a Nového zákona nejsou jednoznačné, nýbrž mnohoznačné, jsou to podobenství a vzory morálky, askeze, především však dějin spásy. V zásadě neexistují dějiny jednotlivých národů, říší či historických osob, nýbrž pouze *jedny světové dějiny*, uvnitř kterých se k sobě a v sobě vztahují veškeré dějiny od počátku až do konce. Na tyto „světové dějiny“ se pohlíží ze dvou aspektů: Jsou velkým vývojovým a výchovným procesem, v němž Bůh a nejvyšší pedagog Kristus vychovává lidi skrze Ducha svatého k plné zralosti Kristova věku. Na druhé straně jsou, jak ukazuje již Tychonius, trvalým bojem mezi *corpus Christi* a *corpus Diaboli*, nebo, jak říká Augustin, který přejímá jeho výklad *Apokalypsy*, mezi *civitas Dei* a *civitas Diaboli*.

Na *Augustinovi* spočívá stejně tak dějinné myšlení 12. století, jako ještě myšlení Bossuetovo a Voltairovo. Přesto lze toto dějinné myšlení 12. století označit za „augustinovské“ pouze s největší opatrností, a to přesto, že se všude pracuje s jeho představami a pojmy a přestože například Oto z Freisingu psal osmou a závěrečnou knihu své světové kroniky v těsné návaznosti na 20. a 22. knihu *De civitate Dei*. Velcí budovatelé středověku – Karel Veliký je pouze jedním z nich – používali antické stavby jako kamenolomy a stavěli z jejich kamenů své dómy, kostely a falce. Augustin je tím největším antickým kamenolomem: z jeho díla si berou materiál mohutná hnutí, která budují i boří „středověk“; Karel Veliký si nechává předčítat z *De civitate Dei*. V karolínském pojetí se *civitas Dei* ztotožňuje s křesťanstvem sjednoceným v *regnum* a *sacerdotium*, jehož nejvyšším ochráncem a zastáncem je císař. Papežská imperiální idea, jež považuje papeže za nejvyššího panovníka nad křesťanstvem,

je pouze větví této ideologie. Tak se Augustin stává praotcem a korunním svědkem politické a náboženské ortodoxie „středověku“. Odvolávají se na něj ale také všichni spirituálové, kteří hodlají uznávat pouze jedinou duchovní církev, *ecclesia spiritualis*.

Pro „středověk“ není nic plodnější a nic nebezpečnějšího než Augustinův duchovní odkaz! Nejhlubší vnitřní rozklad raně středověkého světa ve sporu o svátosti v 9. až 11. století, který už nikdy neustal (jsou svátosti pouhé znaky, vyobrazení, nebo jsou to reálné symboly, jež nesou Boží moc a skrze něž ona působí?), nezačíná zprvu ničím jiným než bojem o správnou interpretaci Augustina mezi Hrabanem Maurem a Paschasielem Radbertem. Musíme být tedy opatrní, chceme-li dějinné myšlení 12. století označit za „augustinovské“, neboť jak revolučně toto dějinné myšlení končí, tak konzervativní jsou zpočátku jeho velké požadavky a takovými i zůstávají. Jasně patrné je to u Ruperta z Deutz, Huga ze Svatého Viktora, Ekberta ze Schönau, Gerhoha z Reichersbergu, Hildegardy z Bingen a Oty z Freisingu. Jde o rozsáhlou obnovu starého světa, a to znamená konkrétně oné staré jednoty Boha a světa, v teologii svátostí, v obrazu kosmu. Jsme nuceni zabývat se politickým zpodobněním této jednoty *regnum a sacerdotium** v jedné *ecclesia*. Protože tato jednotka je od dob bojů o investituru jak ve svých teologických, tak politických základech sporná, je nutné ji nově osvětlit. *Jako tolikrát v historii, skýtá zde vysvětlení, výklad, ospravedlnění starého světa něco nového.*

Základní ideje dějinného myšlení se nacházejí už u Ruperta z Deutz v jeho pracech *De trinitate et operibus ejus*, *De victoria verbi Dei*, *De glorificatione trinitatis et processione S. Spiritus*.** *Světové dějiny představují tedy rozvíjení Trojice, zvláště pak Ducha svatého. Třetí říše není ale u Ruperta nic jiného než imperium pietatis, Kristovo království, jež překonalo čtvero světových říší. I regnum Romanorum je s konečnou platností zrušeno prostřednictvím regnum aeternum, království Kristova. „Princeps mundi diabolus.“****

Rupert věnuje zvláštní kapitolu důkazu, že říše lidí je fiktivní, *simulata*, jak říká, a jediné pravé impérium, vláda nad kosmem, přírodou a lidmi, náleží Kristu císaři. Liturgický pojem impéria tu viditelně pohlcuje politický pojem pozemského „království“, jenž je už sám o sobě a v sobě problematický a mnohoznačný. Přesto by bylo chybou, kdybychom snad Ruperta označili za „spiritualistu“. Jeho německá lidová obnova patristické teologie s jejím důrazem na stvoření světa, na vtělení, na spásnou hodnotu všech stvořených věcí, jež jsou vesměs „svátostmi“ (ještě totiž není stanoven jejich počet na sedm), umožňuje Hugonovi od sv. Viktora, učiteli Oty z Freisingu, rozvinout jeho filosofii dějin, jež znamená v nejhlubším smyslu obrat ke světu.

* království a kněžství

** O Trojici a jejích dílech, O vítězství slova Božího a O slávě Trojice a postupu Ducha svatého

*** Vládce světa je ďábel.

Tento mnich, který zemřel roku 1140 u Sv. Viktora v Paříži a jenž pocházel zřejmě z německého šlechtického rodu, je reprezentativním myslitelem dějin své doby. Světové dějiny pro něj představují dílo spásy, zprávu o vítězství Boha v dějinách. Základ jeho myšlení zřetelně tvoří silný nábožensko-politický důraz, jaký staré říšské teologie přikládaly Augustinově *civitas Dei*. Politické dějiny jsou dějinami šíření Božího království. Každá jednotlivá pozemská událost má smysl pouze v rámci dějin spásy. Budování, „pokrok“ Božího království v dějinách probíhá v šesti světových věcích a třech světových dobách. Kristus, *exemplum*, vzor stvoření, se objevuje uprostřed dob.

Velkou péči věnoval Hugo koncepci „*pokroku*“. V zápase o pojem pokroku spočívá pointa dějinného myšlení jeho doby. Spočívá „pokrok“ v trvalém obrozování, v *renovatio imperii*, v návratu k věčně týmž počátkům, nebo existuje skutečný růst, vývoj, jenž počátky překonává a nechápe vše nové jen jako zlé a heretické „novátorství“ hříšníků? Hugo váhá, stejně jako ještě i Oto z Freisingu. Na jedné straně jej svazuje Augustinův patos věčnosti, jehož snad nejsilnější zkušeností byl *Deus immutabilis*, neměnný Bůh, který není vystaven žádným kolísáním a střídavým pádům říší a Já. Také pro Hugona znamená každá *mutatio** v dějinách odpadnutí od rajske *stabilitas*: věci a lidé se mění, protože kvůli hříchu opustili rajskou nehybnost. Na druhé straně se však už Hugo hlásí k jasně vypracované ideji pokroku: světové dějiny spějí i v pozemských říších k plnosti Kristova věku. Existuje *status excellentior*** : různé říše, osoby, lidé různého stavu žijí současně, avšak jeden z nich je vyvolen, aby byl nositelem pokroku. Význam má jenom to impérium, které je nositelem království Božího, ostatní říše jej postrádají – zde pak naváže Oto z Freisingu.

Hugo se *nezmiňuje* o boji o investituru. Jeho ideálem je harmonická spolupráce laiků a kléru v *jedné* církvi pod vedením duchovní moci. Království světa se díky svěcení a pomazání stává částí Kristova těla – Kristus, král vojevůdce, je vede do vítězných bojů. Císař může do tohoto obrazu světa patřit, avšak nutně v něm už být nemusí. Pro Hugona je důležitější zdůraznit ve světových dějinách pohyb mezi Východem a Západem (Augustinova idea, která se znovu vrací u Oty z Freisingu, stěhování říší a kultur z východu na západ, po vzoru Slunce, a myšlenka *novus ordo****), naději, že řád, mnišsky obnovená církev, jako obraz nebeského Jeruzaléma, nastolí skutečný nový věk.¹ Myšlenka, která u Anselma z Havelbergu a u Jáchyma rozbíjí hranice své doby, zde plní konzervativní funkci.

Tím posledním, co přinutilo Hugona ke psaní, bylo ohrožení staré patristické, karolínské teologie ze strany nového racionalistického myšlení rané francouzské scholastiky. Protože do tohoto obranného boje musel nutně

* proměna

** skvělejší stav

*** nového řádu

pojmout i dějiny, které pro něj představují celek dějin spásy, věnuje své teologické spekulace také jim.

Tím, co v tomto století uvádí do pohybu dějinné myšlení, jsou vždy dobově podmíněné důvody, vycházející z denní nouze. U německého kléru je to otázka posvátného práva a postavení říše v dějinách spásy, jež mu nepopřává klidu od dob bojů o investituru a která mocně vzrušuje myšlení a nutí k novým úvahám. A jsou to, jak je v dějinách časté, prostí, téměř primitivní a naprosto průměrní myslitelé, kteří dávají na tyto dobové otázky nejjasnější odpověď. Nejzjevnější a nejotevřenější obrana historické oprávněnosti a svébytnosti staré říše a její říšské církve v rámci světových dějin se nenachází ve velkolepém díle říšského biskupa Oty z Freisingu, nýbrž v kázáních proti katarům, která rýnský klerik Ekbert ze Schönau zaslal svému příteli z mládí a spolužákovi Rainaldovi z Dasselu.

V podobě katarů se bonnskému kanovníkovi zjevil spiritualismus, který radikálně odmítal světský, náboženský a historický řád staré říše a staré církve a snažil se v nich odhalit ďáblův klam. Přísný dualismus těchto „kacířů“ už nedovedl pochopit spojení Boha a světa ve svátosti, v církvi, v hierarchii říšských biskupů, v *Sacrum Imperium*. Dějiny a dějiny spásy jsou pro tyto spiritualisty trvalou kryptohistorií, tajnými dějinami života a působení jednotlivých osvěcených obhájců a mučedníků „čistého učení“, kteří nesou „světlo víry“ („osvícenci“ řeknou: světlo čistého rozumu; humanisté: světlo pravého klasického vzdělání a kultury) temnotami světových dějin propadlých zlu.

Ve vystoupení proti katarům rozvinul Ekbert přímo pojetí dějin vlastní německému říšskému kléru. Jde mu, jak otevřeně přiznává, o neporušenou kontinuitu a legitimitu říšské církve v rámci světové církve. Proto přikládá takovou hodnotu tomu, že misijní činnost v Německu prováděli přímí žáci svatého Petra a Pavla, proto v jeho dějinném pohledu zaujímá tak výsadní místo Karel Veliký, ochránce otonského a staufského císařského domu, jež Fridrich I. z důvodů vysoké politiky nechává prohlásit za svatého (jako jeho samého později taktéž z důvodů vysoké politiky odsoudí Voltaire ve svém boji o desakralizaci bourbonského *Roi thaumaturge**).

Karel je pro Ekberta správcem církve, jejím ochráncem a zároveň jejím *velikým učitelem*, nejvěrnějším misionářem křesťanské víry, *fides fideles Dei et imperii*, *jediné víry věřících v Boha a říši*, jak jej jmenují císařské listiny. Tato jediná *fides*, která Karla s evangeliem a mečem vedla k vítězství nad světem, je, jak Ekbert zdůrazňuje, *fides* svatého Petra a všech římských císařů a králů až po římského císaře Fridricha a francouzského krále Ludvíka. Na tomto ná-

* „Divotvorného krále“; víra v zázračnou schopnost francouzských (a také anglických) králů léčit nemoci dotykem přetrvávala zhruba od 11. až do 18. století.

božensko-politickém závazku věrnosti, který pojí říši a církev, Boha a císaře, se kacíři dopouštějí velezrady.

Hlavní útok kacířů, katarů, nesměřoval ale proti říši, nýbrž proti „církví“. Tito spiritualisté se snažili podat historický důkaz toho, že katolictví biskupové a papeži se zkažeností svých mravů a odpadnutím od čistého evangelijního učení dávno připravili o své apoštolské nástupnictví. Katolická církev už není nositelkou *spásy, pravého smyslu dějin*, nýbrž hanebným svazkem simonistických biskupů, pověrečných nauk a zločinných světských pánů. Biskupská svěcení jsou neplatná, v dómech a chrámech nepřebývá spása, veškeré církevní záležitosti jsou prázdným vnějším zdáním, bez vnitřní, dějinné moci spásy a bez oprávnění! V tomto boji šlo o sebepochopení Evropy, o smysl jejích dějin, které jsou tu radikálně zpochybněny, respektive pojaty jako jediný proces úpadku. Ve věroučném přesvědčení těchto spiritualistů, proti nimž se klerik štaufské říše Ekbert ze Schönau snažil podat důkaz kontinuity spásy uvnitř říše a církve, má své kořeny nejen kritika „středověku“ italských humanistů (*tempus medium* je pojem spiritualisty Tertulliana), nýbrž i ideologie úpadku u protestantských sektářů Weigela, Francka, Gottfrieda Arnolda a později Lessinga, Gibbona až Harnacka.

Jak obtížný byl ve skutečnosti tento požadavek dějinného ospravedlnění starého světa, ukazuje, vedle Oty z Freisingu, snad nejlépe životní dílo jiného *homo simplex*^{*}, jak tehdy francouzští scholastikové nazývali německé kleriky, Gerhoha z Reichersbergu. Nebyli to totiž pouze „kacíři“, kteří, podle líčení Bernarda z Clairvaux a později Ekberta, ukrývajíce se v podzemních sklepeních Kolína jako lůza bojící se světla – *genus vile et rusticum* – odsuzovali evropské dějiny. Tito heretická spiritualisté měli významné a legitimní předchůdce, kteří vystupovali na světlo veřejnosti. Byli to už reformátoři před Řehořem VII. i ti z jeho doby z okolí Humberta ze Silva Candida, kteří upřeli říši smysl a právo v rámci dějin spásy a označili tak dějiny Západu za jeden jediný proces úpadku. Velký význam měla skutečnost, že tyto kruhy proto, aby se vyhnuly kontaktu s desakralizovaným a zavrženým impériem Němců, vytvořily nový pojem „jednoho křesťanstva“ a jedné křesťanské Evropy, který evropská *regna* shrnul do unie podřízené papeži a chystal se domáhat se křesťanského Východu (Byzance). Urban II. to vyjádřil ve své žádosti o podporu křížového tažení, předložené byzantskému císaři Alexiovi (*id mihi et universae Christianae rei publicae jucundissimum fore*^{**}). Důsledkem byl protiúder. Petrus Crassus ve své obraně Jindřicha IV. označil Řehoře VII. za „nepřítele celého křesťanstva“ (*totius Christianitatis hostis*). Ve svém děkovném

* prostého člověka

** To bude pro mne i pro celou křesťanskou obec to nejpříjemnější

listě Jindřichovi V. po uzavření wormského konkordátu vysvětluje Kalixt II., jak velice poškodil evropské věřící dlouhý spor mezi církví a říší (*quantum diuturna ecclesiae imperiique discordia Europae fidelibus intulerit detrimentum*). Evropa jako *Christianitas, Europa a křesťanstvo se tu vykládají zcela nově, neboť jejich dějiny a dějinný smysl byl v tomto boji do základů zpochybněn*.

Hlubokou vnitřní nejistotu ohledně smyslu spásy staré říše a světových dějin dokumentuje nyní Gerhohův opus. Není možné, abychom se zde dotkli všech vnitřních problematických momentů jeho obrazu dějin a světa, jak jej odráží například jeho *Libri tres de investigatione Antichristi, Tractatus de scismaticis*, slavný komentář k 64. žalmu či *Liber de edificio Dei*. V době Fridricha I. se Gerhoh dobírá optimistického pohledu na dějiny. Nechává nyní impérium a království světa existovat až do konce dní, zatímco předtím dlouhou dobu předvídal jejich zánik ve víru války a vnitřního rozkladu. Stále více císařů a králů opouští temnoty bez spásy, nepřátelské vůči Bohu a vzdorující dějinám a vstupuje do lepšího, jasnějšího světla. To odpovídá politickým proměnám tohoto bavorského probošta a průkopníka církevní reformy – zvláště pak reformy vysokého světského kléru –, který se ze zapáleného přívrženec řehořovské strany stal poklidným zastáncem vyrovnání mezi císařem a papežem v harmonické spolupráci obou těchto nejvyšších mocností.

Největší význam pro dobové dějinné myšlení a nezměrné důsledky pro následující staletí neměla však tato jeho optimistická prohlášení, nýbrž jednotné podání dějinného pesimismu, jak je Gerhoh rozvrhl například ve svém spise *De quarta vigilia noctis*.^{*} Nacházíme zde klasické vyjádření teorie úpadku, jež má, pouze s posunutým důrazem, rozhodující význam pro dějinné myšlení humanismu, reformace a osvícenství. Světové dějiny jsou podle této teorie jediným velikým procesem úpadku. V temné noci barbarství, pohanství a zkažených mravů (později: čistého vzdělání a klasické kultury) nesou světlo čisté víry (později pak: čistých mravů, vzdělání, rozumu) pouze někteří héroové.

Nacházíme tu tedy předobraz ortodoxního vyjádření onoho katharského obrazu dějin, proti němuž bude s takovou vehemencí bojovat Ekbert ze Schönau. Pozitivní dějiny, dějiny spásy sestávají podle Gerhoha z jednotlivých nočních vigilií svatých a hrdinů. V první vigilií, v Kristově době, na počátku „nového věku“ hlídají, bojují a vítězí apoštolové, „do doby, než jsou světové říše podřízeny Kristovu království“. Druhou noční hlídku drží církev v boji proti velkým heretikům prvních staletí, třetí vigilie spočívá ve vnitřním boji proti *corruptio morum*^{**} (jak zřetelný je tu vývoj až po Harnacka!). Tato

* O čtvrté noční hlídce

** zkaženosti mravů

vigilie sahá od Řehoře I. až k Řehořovi VII. Čtvrtá noční hlídka začíná po Řehořovi VII. a zahrnuje současnou dobu až po Poslední soud. Při ní křesťanstvu hrozí vnitřní rozvrat nejsilněji. Lakota, chamtivost a panovačnost svádějí papeže a zdá se, jako by Kristus chtěl opustit loď církve, jíž hrozí potopení v bouři světa. Během této čtvrté vigilie hlídkují spíše než papeži *beati pauperes spiritu*, chudí Duchem svatým, a pokorní. Gerhoh tu ostře vytyká papežům jejich hamižnost a panovačnost, připomíná jim vzor „chudého Krista“ a „chudého Petra“.

Tato vize dějin bavorského probošta Gerhoha vytváří tedy – a to je pro genezi evropského dějinného myšlení důležité – jednoznačně spojení mezi dějinným myšlením řehořovských reformátorů, spiritualistů 11. století a „levých“ heretických sektářských učení o úpadku a mezi dějinným myšlením františkánských spirituálů 13. a 14. století. Je obzvláště pozoruhodné, jakou roli tato idea úpadku zaujímá v myšlení osobnosti, jejíž dílo představuje největkolepější podání starého německého světonázoru s jeho spojováním Boha a přírody, Boha a světa, říše a církve, osoby a liturgického společenství. Životní dílo Hildegardy z Bingen – této německé šlechtičny, pocházející zřejmě z urozeného bermersheimského rodu, jejíž synovci, arcibiskup Arnold I. z Trevíru a probošt Wezelin od Sv. Ondřeje v Kolíně, náleželi k přednímu říšskému kléru – lze totiž pochopit pouze jako poslední pokus o obnovu tohoto předdualistického světa.

Bohužel nejsme dnes ještě v důsledku chybějících kritických edicí schopni přesněji stanovit genezi jejího díla a jeho vlivu v Německu ve 12. století. Obsáhlý kodex dopisů tvoří, tak, jak jej máme k dispozici, komplikovanou směsici básně a pravdy, pravých dokumentů a typických klášterních falzifikátů 12. století. Pohled na pojednání *Bemerkungen zum Corpus der Briefe der heiligen Hildegard von Bingen* B. Schmeidlera postačí k první orientaci v této nesmírně obtížné situaci. Na první pohled z něj přesto vyplývají některé jasné souvislosti. Světové dějiny představují pro Hildegardu dějiny makro- a mikrokosmu, jeho posvěcování a očišťování v přírodních živlech stejně jako ve velkých politických a společenských útvech. Jeho opětý návrat k počáteční dokonalosti je činem Kristovým a *Corpus Christi*, tedy *Ecclesia*. *Ecclesia* je „křesťanstvo“, nikoli kněžská církev v protikladu k laikům. Tento obrovský a všeobsáhlý proces purifikace, očišťování (srv. Eriugena a Sedulius Scotus) zahrnuje u Hildegardy celý svět a všechno tvorstvo, jakož i *regnum* a *sacerdotium*, všechny světské i duchovní stavy její doby. V průběhu pěti světových věků (srv. opět se Seduliem!) všemocné trestající Božství vychovává lidstvo k jeho vnitřní i vnější zralosti.

Hildegarda zpodobňuje tyto epochy v mohutných symbolech, podobných románské plastice a malbě, jako věk ohnivého psa, tj. surového násilí, žlutého lva, tj. válečné nouze, plavého koně, tj. lehkomyšlnosti a luxusu, černého

prasete, tj. smilstva a schizmatu, a konečně šedého vlka, tedy Antikrista. Zástupy kacírů budou přepadat jeden po druhém stále nebezpečněji *zemi*, křesťanstvo. Říše a císařství se zhroutí následkem *desidie*, vinou slabosti císaře. Tato *desidia* je klíčovým slovem v listinách štaufské propagandy, zaujímá rozhodující místo v *ludus de Antichristo*. Knížata a králové – „Západu“! – dosáhnou nezávislosti. Poté se zhroutí také papežská církev: kněží a lid se osamostatní i nábožensky, papež bude omezen na Řím a na své nejbližší okolí. Každá země si bude sama pořádat svou *religio* a svou *fides*. Jistě, Hildegarda předvídá po císařství a papežství ještě nádherný kosmický konec věků před Posledním soudem, *mocně* však v dějinách působí její vize *zániku*. Okolo roku 1220 shrnuje Gebeno z Eberbachu ve svém *Pentachronu* tyto její vize v oné přístupné podobě, v jaké budou známé a proslavené po celý středověk v celé Evropě až po Island. Magdeburští centuriatoři*, protestantští ideologové dějin 16. století, se na Hildegardu odvolávají jako na korunní svědkyni lutherské reformace.

V osmé knize své kroniky Oto z Freisingu při úvahách o úpadku císařství v bojích o investituru a následných zmatcích (VIII, 2) zamyšleně poznamenává: *Alii vero eadem verba eodem, quo de regno diximus, sensu de sacerdotio et Romana sede interpretantur.*** Přední historik století zde mohl mít na mysli svého učitele Abélarda, Arnolda z Brescie a snad i Hildegardu: bylo dost těch, kdo viděli vyústění světových dějin v pádu císařství a papežství.

Oto z Freisingu je nejvíce vydávaným a uváděným myslitelem dějin ve 12. století, chceme se u něj proto krátce pozastavit. Z každé řádky je vidět, co bylo podnětem a zdrojem jeho díla, ostnem, který tohoto příslušníka sálské a štaufské dynastie, cisterciáka a říšského biskupa podněcoval k úvahám o dějinách: je to *gravis questio de regni ac sacerdotii justitia dissensio*, otázka po smyslu spásy a práva ve velkém konfliktu mezi císařem a církví. Procesu úpadku říše odpovídá vzestup církve. Aby mohl tento fakt uchopit, rozvíjí Oto svůj obraz dějin s pomocí základních augustinovských pojmů. Velkou roli zde tak hraje zánik *regna mundi*, starého království světa, *paulatim* (tento Augustinův pojem je nesmírně důležitý), pozvolna, pomalu, skrytě a přerušována nepříznivými zvraty však jako slunce stoupá *Civitas Dei*. Jejímú postupu odpovídá ale též postup *civitas terrena*, postup ke zlu, ve třech stádiích: *primus miser, secundus miserior, tertius miserimus****. *Zákon tří stádií dějin*, který vzápětí nacházíme znovu u Anselma z Havelbergu a u Jáchyma a jenž až po Hegela a Com-

* Magdeburské centurie představovaly první velký pokus protestantských teologů o sepsání obecné církevní historie. Dílo bylo rozvrženo do 13 svazků po jednom století – odtud také název „centurie“. První svazek vyšel roku 1560 v Basileji.

** Jiní však táž slova o tom, co jsme řekli o království, vykládají ve smyslu kněžství římského trůnu.

*** první žalostný, druhý žalostnější, třetí nejžalostnější

ta, ba i nadále ovlivňuje naše dějinné myšlení, vypadá u Oty z Freisingu takto: *civitas Christi* žije před Kristem v prvním statusu Starého zákona a s ním spjatého pohanského světa (Oto, následující svého učitele Abélarda, zdůrazňuje intimní spjatost pohanské a předkřesťanské židovské antiky, například u Platóna a Seneky!). To je nedokonalý *status humilis** původních vzorů. Druhý status, „středověk“, trvající od Krista po současnost, je *status medius seu mediocris***, protože v něm žije tělo i duch, světský i Boží stát smíšeně. Teprve třetí status, epocha budoucnosti, tj. eschatologické završení, je *tertius status perfectus****, který přechází do naddějinné doby po konci světa.

Pro Otu byl nanejvýš charakteristický a rozhodující silný vliv nového francouzského intelektualismu a racionalismu – nezajímají ho už kosmologické spekulace Ruperta z Deutz a Hildegardy, nýbrž pařížské disputace o metodě. Zároveň se však, natolik měl pochopení pro novou zbožnost nových řádů, nestává vnitřně scholastikem, ani novým mnichem. On, cisterciák, si uchovává vědomý odstup vůči Bernardovi z Clairvaux, zůstává německým šlechticem a říšským klerikem. A jako takový podává ve svých *Gesta Friderici* zářivý obraz harmonizovaného světa, který se chce navrátit do dob Karla a Otonů před bojem o investituru. Všechny teologické i eschatologické spekulace o dějinách ustupují před *renovatio Imperii*, před dílem Otova synovce Fridricha I. Teoretik a myslitel dějin se vzdává před novou politickou realitou, která ho přemohla.

Místo říšského biskupa v říši i v království Božím tak zjevně omezilo rozvoj spekulativního dějinného myšlení Oty z Freisingu – totéž postavení nabídl největšímu německému mysliteli dějin 12. století, Anselmovi z Havelbergu, příležitost k vnitřnímu rozvoji, kterou by mu nemohl statický život, například benediktinského mnicha, nikdy dát. Jako zmocněnec říše a vyslanec císařů poznal ony rozdílné světy, jejichž ostrý kontrast před něj staví nové velké a palčivé otázky po smyslu rozdílů a odlišností v církvi, po jejím vedení Duchem svatým, po možnosti vývoje a pravého vnitřního pokroku. Jako vyslanec císaře Lothara v Byzanci disputuje roku 1135 s Niketasem o nejhlubším protikladu mezi Východem a Západem, který našel svůj výraz v odchylné formulaci Symbolu, vyznání víry, ve *filioque*. Zde již jde o Ducha svatého, *pneuma*, a o jeho působení ve světě.

Východ je to, co Anselma, podobně jako Jáchyma z Fiore, v jeho nitru silně vzrušovalo, a to pneumatickým učením o Duchu a rozkvětem tamního klášterního života, například v basiliánských kláštorech. Anselm zde musel toto vzrušení často velmi silně pociťovat, neboť se zde dostává ke slovu jedna

* nízký stav

** prostřední neboli přechodný stav

*** dokonalý třetí stav

z velkých sporných otázek jeho *saeculum*, celého 12. století – na jejíž význam poukázal Georg Schreiber: mnoho nových řádů², v jejichž čele stáli na Západě, v užším smyslu slova, cisterciáci a premonstráti, ale i formace jako regulovaní kanovníci, se projevilo jako živel, který působil revolučně i pro dějinné myšlení v rámci teologických spekulací –, která zní: Jak mohl Bůh dopustit tuto mnohost, rozdílnost a protikladnost v jedné církvi a v jednom křesťanstvu? Z prudkých bojů a hádek mezi novými a starými řády i uvnitř řádů samých, z jejich polemik se rodí bohatá polemická literatura, která se občas projevuje jako zvláštní předzvěst poreformačních sporů.

Anselm byl premonstrát – a tento vysoce aristokratický řád, který se tehdy jako první odvážil neslýchaných novot ve zpola pohanské východní části země (misie, kněžství, práce, služba na nejnižších stupních církve), musel čelit největšímu tlaku starých *religiones*. Nutnost ospravedlnit před Byzancí a před starým evropským světem tuto novou aktivitu, nový způsob klášterního života v církvi, se stala pro Anselma popudem k rozvinutí jeho dějinného myšlení. Na svých dalekých cestách poznal vzrušující rozmanitost a pestrou protikladnost světa: Řím, který byl pro něj, jenž hodně cestoval, dobře známý, Byzanc, starý karolínský Západ a konečně jeho ubohý, barbarský Havelberg, jeho biskupství, kam mohl zavítat jen zřídka; Havelberg, který se teprve nyní vymaňoval z barbarství a jenž byl zvláštní šedou zónou mezi Východem a Západem, pohanstvím a křesťanstvím, jak jej známe z líčení misijních cest Oty z Bamberka v jeho legendách. Je to tedy ona nanejvýš osobitá životní cesta, jíž se ze zcestovalého muže stává teolog vývoje a pokroku, oprávněnosti všeho nového v církvi. Jak vnitřně revoluční byl tento počín, ukazuje fakt, že až do dnešních dnů se o oné otázce, kterou Anselm poprvé v této podobě položil, totiž o otázce možnosti dějin, vývoje dogmatu, diskutuje v církvi stejně, jako o pozitivním právu všeho nového – „novátoři“ katexochén jsou dodnes kacíři (ještě roku 1950 varuje encyklika Pia XII. teology před „duchem novoty“). Platónské či aristotelské ahistorické myšlení spolu s Augustinovým a pozdně antickým patetickým prožíváním Boha jako *Deus incommutabilis*, jenž ustanovil církev jako pevnou skálu uprostřed měnících se věcí, tvoří mohutnou hradbu, již překonal jen málokdo. Západ tu získal posilu z Východu: podle Niketase, poznamenává Anselm, neponechávají evangelia žádný prostor pro vývoj věroučných pravd.

Anselm shrnul své nejdůležitější myšlenky o dějinách ve svých „třech knihách rozhovorů“ (*Dialogi libri tres*)³. Dějiny jsou velkolepým výchovným dílem Boha, jenž vychovává člověka prostřednictvím pravdy, to jest Krista a Ducha svatého, *auctor et doctor veritatis**. S nevýslovnou trpělivostí, *paulatim*

* původce a učitele pravdy

quasi furim, pozvolna, jakoby úkradkem vede Bůh lidi pomocí obrazů, znaků a svátostí od pohanského modlářství ke Starému zákonu a posléze k evangeliu. Náboženské rituály a zvyky uplynulého věku Bůh vždy zčásti potlačuje, zčásti proměňuje. Přiměřeně lidským slabostem pozvolna odhaluje plnou pravdu víry. Lidé jsou zaslepeni, Bůh je proto nemohl v dřívějších dobách příliš zatěžovat – vychovává je *paedagogice et medicinaliter* k plné zralosti Kristova věku.

Anselm zde obnovuje pohled řecké patristiky – Kristus jako učitel a lékař – a slaví vítězství nad „středověkým“ obrazem Krista jako vévody a krále vojsk, který vede ty své do bitvy světových dějin. Anselm se tak dobírá historického náhledu: náboženské rituály a zvyky se střídají a mění v závislosti na „*pokroku*“ doby. Jednota a stabilita v těchto proměnách tkví od Adama až do konce světa v církvi. Kristus však své církvi svěřil mnohé, co má přivést ke zralosti. Duch svatý ji v přiměřených dobách poučuje o tom, co Syn ještě podržel ve skrytosti.

Na místo nosného dějinného pojmu „středověku“: *restauratio, reformatio*, klade Anselm pojem *instauratio*, vědomé zakládání všeho nového. Anselm názorně vysvětluje, že *církev je v současnosti schopna pochopit více než v dobách apoštolů* (*Quae tunc soli apostoli non potuerunt portare, ea nunc simul portat Ecclesia*).⁴ Pod vedením Ducha svatého zažívá rozvoj náboženského vědění, které je v evangeliích přítomno v pouhém zárodku. Na církevních koncilech docházelo, podle Anselma, ke skutečnému vnitřnímu pokroku, ke skutečnému vývoji dogmatu. Obměnou a diferenciací – jako v nových řádech – vychovává Duch svatý lidstvo uprostřed *proměn, které jsou nyní poprvé pochopeny kladně*. (I tato myšlenka se nachází už u Augustina, nyní se však uvolňuje její vnitřní dynamika.) *V Duchu svatém mají na tomto pokroku podíl všechny křesťanské národy*. To nové je nutné k tomu, aby uchovalo všechno staré, co bylo pravdivé, a aby je dovedlo dál. *V novae religiones, nových řádech* obnovuje církev své mládí jako fénix. Nikdo ať se nediví, prohlašuje Anselm, že církev ve třech světových věcích – *ante legem, sub lege, sub gratia** – vypadá různě a je různá. Její sláva spočívá v tom, že ji zdobí pestrost *diversarum religionum et actionum***.

Anselm si musel být plně vědom revolučních možností svého dějinného myšlení – proto se snažil předejít nebezpečím a na jednom místě prohlašuje: velké koncily v dobách církevních otců uzavřely vývoj dogmatu. Proti tomuto omezení stojí ale důležitá místa, kde ustupuje vnitřním důsledkům svého dějinného názoru a mluví o dalším působení osvěcující a výchovné činnosti Ducha svatého, jež trvá až do skonání věků. Toho se říšský biskup hrozí – jeho váhání je jen pochopitelné: ve spekulacích o Duchu svatém leží

* před zákonem, pod vládou zákona a pod vládou milosti

** rozličných náboženství a konání

skryté prvky, které budou v myšlení a náboženském cítění následujících staletí narušovat společenské pořádky staré Evropy.

Od té doby, kdy se Lessing obrátil k Jáchymovi z Fiore, nebylo věnováno žádnému dějinnému mysliteli před Vikem a Hegelem tolik pozornosti jako tomuto opatovi z Corazzo. Působivě to dokazuje dlouhý řetěz německých badatelů⁵ od Friedericha a Denifleho po Grundmanna, Dempfa, Benze a Hucka, i badatelů „západního“ světa od Renana po Fourniera, Tocka, Anitchkofa, Buonaiutiho, Foberiho, Tondelliho a Reevese. Přesto je výklad Jáchyma z Fiore stále v počátcích. Tento fakt nemá svůj důvod v nedostatečných badatelských schopnostech, nýbrž v rozsahu Jáchymova působení, jehož projevy pohltily jeho samého i jeho vlastní dílo. Je to Pseudo-Jáchym komentářů k Izajášovi a Jeremjášovi, nespočetných proroctví kolujících mezi lidmi, záštita a praotec velkých spiritualistických hnutí 13. až 14. století a později evropského reformačního a humanistického spiritualismu mezi 15. až 19. stoletím, jemuž jsou připisovány věštby o zániku starého evropského řádu uprostřed apokalyptické zkázy a o příchodu nového věku Ducha svatého. Tato proroctví vzrušovala mysl a ovlivňovala evropské náboženské cítění a myšlení do takové míry jako žádné jiné dějinné myšlení předtím – kromě Augustinova. Jáchym se také ve skutečnosti ve svém učení o třech světových věcích, ve svém učení o úpadku a pokroku (*gradatim*, velice pomalu, po stupních pokračuje skutečný pokrok světových dějin) a ve svém výkladu svátostí a pojetí církve o Augustina opírá. Nyní je to ale jednoznačně revoluční Augustin extrémního spiritualismu, který je ještě eschatologicky vyostřen: Duch překonává a ruší znamení a struktury starého světa. Odpadají plevy politických říší světa, kněžské církve, vlády nad svátostmi. První říše staré smlouvy zanikla ve znamení *timoru*, strachu – to je svět od dob Starého zákona až po Krista krále, *rex regum* románské doby a štaufských císařů; druhý status světa kněžské církve zaniká ve znamení znormované *fides*, povinné víry; na vzestupu je třetí říše *caritas*, nové duchovní církve. *Z eschatologie se tu stává historická kategorie*. Stav zjasnění na konci věků, jak jej vidí a ohlašují už Rupert z Deutzu, Hildegarda z Bingen, Oto z Freisingu či Anselm z Havelbergu, se přibližuje přítomnosti, je již za dveřmi a brzy se v dějinách projeví. Jáchym tvoří své dílo na základě vědomí, že stojí na prahu nového období, „*nového věku*“ *Ducha svatého*.

Sotva najdeme nějakou z Jáchymových koncepcí, jejíž počátky by nebyly přítomny už v německém symbolismu 12. století – existovaly pravděpodobně i osobní vazby mezi Jáchymovým jihoitalským řeckým světem a mezi světem německým; Rupert z Deutzu prodléval po léta v Monte Cassinu, Anselm z Havelbergu zemřel jako ravennský arcibiskup – imanentní revoluční myšlenkové postupy německých filosofů dějin se však rozvíjejí teprve u Já-

chyma.⁶ Jeho dílo bezprostředně působilo v posledních velkých bojích „svaté říše“ Štaufů, při konstituování impéria papežské církve, a v počátcích mohutných bojů nejprve italských fraticelliů, později pak celého evropského spiritualismu proti těmto římským kuriálním následníkům babylonského království světa. Řehořovští spiritualisté 11. století následovali příkladu Augustina, který desakralizoval antické *Imperium Romanum*, a zprofanovali karolínské německé a otonsko-sálské *Sacrum Imperium*, které je, jak sami odhalili, zbavené spásy a jež se protiví dějinám; v tom je následovali alexandrinci 12. století, jako byl Jan ze Salisburie a Boso. Papežské církvi, jež byla dědičkou a následnicí říše, se dostalo nyní v odsouzení a zatracení spirituály osudu jejího předchůdce. Z Říma, z kněžské církve, se stal Babylón, na jehož pád tehdejší duchové čekali – a k němuž mělo dojít skrze Ducha svatého.

Jistě, Jáchym sám nejde tak daleko. Jeho myšlenky nelze vměstnat do bezrozporného systému, je mu ještě vlastní ona elasticita a ohebnost starého symbolistního myšlení. Přejít od druhého ke třetímu statusu si představuje jako postupné hloubení skrytého vnitřního prostoru kněžské církve zatížené prvky Starého zákona a jeho přeformování novým řádem – *pomalou, tiše, avšak bez ustání prorůstá nové starým, až je i navenek zcela odstraní*. Jeho velmi diskutovaná a vykládaná *spiritualis intelligentia* se snaží odhalit i v nejméně obviňovaných postavách a fenoménech starého světa – prvního a druhého statusu – souvislost s dějinami spásy. Žádná říše, císař, ani krvavá oběť v dějinách spásy pro něj není naprosto špatná a nesmyslná, všechny velké projevy v minulosti předznamenávají příchod Nového věku Ducha, lásky a svobody a spolupodílejí se na něm.

Není pochyb o osobní dobrotivosti, irenickém smýšlení a katolické tohoto novocisterciáckého opata, o jeho smýšlení, jež mělo vždy na paměti míru a *discretio*. Jeho nejvyšším církevním cílem bylo *smíření Východu a Západu*, nikoli sjednocení východní a západní církve; jeho nejvyšším politickým cílem bylo ochraňovat svůj milovaný *populus latinus*, svůj italský lid před vpády ze zemí všech pozemských vládců a před tlakem feudálních zeměpánů. Stejně tak je však mimo pochybnost fakt, že jeho dějinné myšlení představuje v sobě a o sobě velký rezervoár všech revolučních spiritualistů a spiritualistických revolucionářů. A to jednoduše proto, že směřovalo niterně ke zrušení státnosti stávajících starých pořádků prostřednictvím stále nových pokusů o pojmové uchopení dynamiky „pokroku“, proměny, novosti a překonávání starého a o jejich ospravedlnění v dějinách spásy. Vše, co zde bylo řečeno o Anselmovi z Havelbergu, platí ještě větší měrou pro Jáchyma z Fiore. Nyní nejde o udržení a reformování starého, nýbrž o jeho překonání. Jan byl dobrý, byl velký, byl však vystřídán „Eliášem“. Křest ohněm z Ducha ruší křest vodou, oběť prvního a svátosti druhého statusu. Jáchym požaduje uznání

svého *spiritualis ordo* papežskou církví – k jeho naplnění a dokončení má dojít ve třetím statusu. Je to však přechod na onen břeh (*transire*). Jáchym přitom mystický prožitek vnitřní proměny duchovního člověka pozvedá na úroveň historické kategorie změny věků: *oportet mutari vitam, quia mutari necesse est statum mundi*.^{7*}

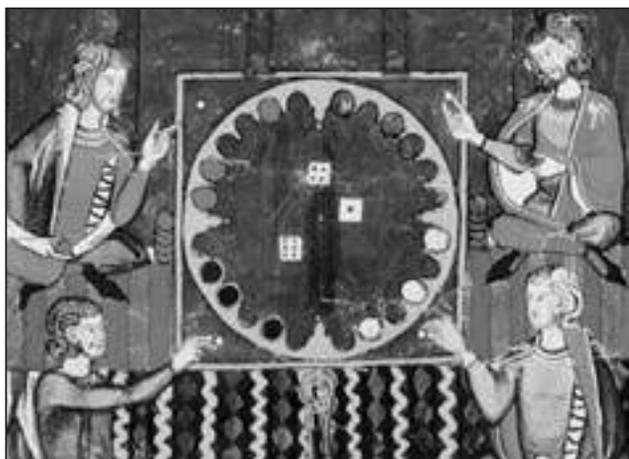
Vládne dosud Petr, po jeho boku však již stojí Jan, který ho přežije a jenž již žije v papežské církvi a působí skrytě směrem k duchovní církvi budoucnosti. To je konec 12. století, ba více, konec „středověku“, bohosvětské, tělesně-duchovní střední říše mezi prvním a druhým pozemským rájem, konec Tertullianova „*tempus medium*“ a „*status mediocris*“ německých symbolistů, konec smíšeného světa ve znamení starozákonních pomazaných císařů a králů a jejich papežských soků a následovníků. Toto je důležitý smysl dějinného myšlení 12. století: zatímco se starý svět *Sacrum Imperium* rozpadá, zatímco se církev chystá pochopit pouze sebe samu jako *imperium Romanum*, zatímco *reguli*, drobní králové Západu, obžalovaní říší z bohaprázdnosti, začínají konstituovat svá království jako autonomní říše spásy, zahájilo toto dějinné myšlení pokus o poslední ospravedlnění starého světa tím, že se snažilo ukázat jeho smysl v dějinách spásy (nejvelkolepější projevy najdeme u Hildegardy a u Oty z Freisingu), a skončilo spiritualistickou kritikou a vnitřním zrušením všech mocností starého řádu. *Impérium* a církev jsou zbaveny spásy, ztratily svou spásnou sílu, nejsou již schopny spravovat *pax et securitas, fides, timor et amor*** a zajistit kosmický řád a mír v lidské společnosti. Jejich vnitřní moc nad lidmi zanikla. Je tudíž relativně bezvýznamné, zda a jak dlouho budou ještě existovat její vnější struktury a pozice. Jako nový duchovní císař se Jáchym obrací na „všechny věřící křesťany“ (sr. listiny starých císařů, později pak manifest Gottfrieda ze Štrasburku na „nové milující“ či Dantův zpěv o korunovaci nového člověka [císařskou] korunou a papežskou mitrou).

Hrůzovláda barbarů, které podlehl klérus staré církve, *uvádí věk Ducha svatého*. Jáchym jej chce připravit prostřednictvím svého mnišského státu⁸, složeného ze společenství laiků a kléru, který připomíná horu Athos, Campanellův Sluneční stát či Newmanovu Novou univerzitu (vzdělaní bratři oratoře sv. Pavla u Dublinu). Zde tedy dochází ke zrodu utopie, z ducha spirituálního výkladu dějin. „Bůh, který kdysi obdařil proroky věšteckým duchem, obdařil mne duchem duchovního porozumění (*spirituum intelligentiae*), abych mohl v Duchu Božím co nejjasněji porozumět všem tajemstvím Písma svatého, tak jako jim rozuměli svatí proroci, kteří kdysi v Duchu Božím Písmo vytvořili (ze sebe).“ Na počátku věku Ducha svatého se již ujal

* Je třeba, aby se změnil život, neboť se musí změnit status světa.

** mír a jistotu, víru, bázeň a lásku

vlády nový duchovní člověk, který jako člověk ducha (spirituální reformátor, humanistický učenec, naposledy pak osvícenec v republice učenců 18. století, v této poslední přechodné podobě *ecclesia spiritualis*) nastoupil na místo „duchovních“. Status neměnného Boha, *Deus immutabilis*, byl nahrazen procesem Ducha svatého. Evropa se dala do pohybu.



Svět tří prstenů

Západoevropské budování Středomoří

„Ideální, dokonalý muž (= člověk!) má být východoperského původu, arabské víry, iráckého (babylonského) vychování, hebrejské chytrosti, křesťanského chování, zbožný jako syrský mnich, Řek ve vědách, Ind ve výkladu mystérií, súfí v duchovním životě“ (Ichwán).¹ Tento ideál se na prahu našeho „vrcholného středověku“ snažila uskutečnit osvěcená islámská inteligence, dědička synkretismu, tolerance a vzdělanosti helénistické ekumeny. Oproti příliš ortodoxní teologii a pedantské odborné účelnosti zahrnuje „*adabova*“ idea vzdělanosti: „kulturu“, dobré chování, vtip, *bon sens*, diskrétnost. Světák uhlazených mravů je doma v celém vzdělaném světě od Španělska až po Bagdád. Jako „*katib*“ (písař, „*clerc*“, tajemník, vzdělanec) slouží na knížecích dvorech islámského světa, které poznává na svých cestách, jako lékař, básník, astrolog, státník či historik.

V tomto islámském kosmu jsou přítomné všechny myšlenky, náboženské spekulace a filosofické teze pozdní helénistické antiky. Ve 12. století

je patrné jejich mohutné proudění přes Španělsko a jižní Francii, Benátky a Byzanc, jižní Itálii a Sicílii do západní Evropy. Arabský „šlechtic“ se pro západoevropské rytíře stává „dobrým pohanem“, vynikajícím svým vzděláním a dvorným výchováním, pro pařížské teology je držitelem „čistého“ Aristotela. Obrovský zmatek Západu charakterizuje ve 12. století prudce se šířící označení „tři podvodníci“ (Mojžíš, Kristus a Muhammad). Toto heslo radikálních nonkonformistů od 13. století až po Lessingovo podobenství o prstenu* není ničím jiným než obměnou Muhammadových slov (Starý zákon, evangelium a korán se mu jeví jako tři aspekty jediného Božího slova) v kružích této helénisticko-islámské inteligence.

Pořehořovská clunusky vzdělaná západní Evropa se staví proti této přesile duchovního dědictví, vědy, vzdělanosti a materiální kultury – tato reakce začíná zákazem mozarabské liturgie ve Španělsku (1071 a 1090; pro srovnání: Avicenna umírá roku 1037, Avicbron-Gebiról působí až do roku 1070), jež je považována za kolaborantskou, a vede ke křižáckým tažením, válce s albigenkými, inkvizici, žebravým řádům a scholastice. Také proto „musel“ ztroskotat císař Jindřich IV., v zájmu větší Evropy: jeho zpola barbarská říše středu, zrozená z karolínského dědictví a částečně kolonizovaného Východu, nedorostla tomuto nároku duchovně, nábožensky ani politicky.

Islám je křesťanskou sektou pozdně helénistického světa, která se v průběhu svého vzniku a rozšiřování neustále obohacovala o arabské lidové, perské a dálnovýchodní prvky. U jeho zrodu stály židovsko-křesťanské sekty a syrsko-křesťanští myslitelé, kteří se úzkostlivě snažili o to, nechat Trojici rozplynout ve východním monoteismu.² (Ještě al-Fárábí a Avicenna jsou žáky syrsko-křesťanských lékařů.) Muhammad chce svůj lid zachránit před peklem „dokonalou odevzdaností Bohu“ (*islám*). Jediný Bůh (Alláh) do sebe pojal arabsko-semitské hvězdné bohy a prosadil se jako pán osudu (*dahr*) a stvořitel nebe a země.³ Mezi stvořením světa a Posledním soudem vychovává věřící pro své nebeské království. Bůh člověka během života zkouší, vede jej prostřednictvím proroků a svatých a pokouší skrze Satana. Ve „svaté válce“ (*džihád*) poráží jediný Bůh bohy cizí (Peršanů a Řeků). Meč je klíčem k nebi i k peklu (srv. francouzskou *Píseň o Rolandovi* z 11. století a španělské

* Viz Lessing, *Moudrý Nathan*, 7. scéna, 3. jednání: Nathan, který se vrátil z dlouhé cesty po zemích křesťanů, muslimů a Židů, má říci, jaké z těchto tří náboženství je nejlepší. Odpovídá podobenstvím o muži, jenž vlastnil prsten, děděný z generace na generaci a zaručující jeho majiteli lásku lidí i Boha. Tento muž měl však tři syny, které stejnou měrou miloval, a rozhodl se proto nechat vyrobit dva prsteny falešné, aby se tak prstene dostalo každému ze synů. Po jeho smrti se ale začali synové přít, čím prsten je ten pravý. Když se obrátili na radu k soudci, ten jim odpověděl: žijte každý tak, jako by váš prsten byl ten pravý, a ten, kdo vynikne nad ostatní, pozná, že on je tím šťastným majitelem. – Jinými slovy: Lessing se zde zastává koexistence různých podob víry.

catolicismo de cimitarra, „katolicismus křivé šavle“). Země se rozpadá na svět pravé víry, vzdělanosti a lidskosti (*dár al-islám*) a na nepřátelský, nevzdělaný, nekultivovaný svět nevěřících (*dár al-harb*; v Byzanci: *eremos* = poušť; v karolínské liturgii: *gentes!*). Mezi těmito dvěma světy neexistuje mír.

Během přesně sta let (632–732) si islám vydobyl svůj svět od Španělska po Persii. Počátkem 8. století je už plně vytvořen jeho rituál a na konci 8. století i jeho dogmatika, povolující pouze několik drobných variant. Od té doby je vše nové buďto *bid'ah* (zlá „novota“, „hereze“), nebo *kufr* („bezvěrectví“). „Moje obec nebude nikdy souhlasit s omylem“: Muhammad tak definuje katolicitu svého spasitelného vědění stejně jako Vincenc z Lerinsu. To dává muslimovi hlubokou vnitřní jistotu a zároveň zakládá islám jako uzavřený svět zjevení, práva, společenského řádu a vzdělanosti, který se ve své monumentální kontinuitě udržuje právě tak dlouho, jako oba jeho konkurenti – pokarolínská říše spásy, zastoupená starým Rakouskem, a pobyzantská říše spásy, zastoupená Ruskem. Je velmi významné, že tyto tři říše spásy rozpoutaly první světovou válku v oné oblasti, kde od dob Konstantina a jeho ariánských synů docházelo k jejich vzájemným srážkám (Sarajevo, Balkán), a že v této poslední „svaté válce“ staré Evropy společně zanikají car, císař (oba s dvouhlavou orlicí!) a sultán-kalif se svou konstantinopolskou mešitou Hagi-a Sofia.⁴

Statickou základní sílu islámského kosmu spásy tvoří přesná znalost nebe (představovaného jako kužel či pyramida) a pekla. V jeho kuželové stavbě se nachází osmero blažeností, osmero jmen ráje, osmero hodností. (Srv. oktagon v Byzanci a Cáchách či přesně precizované líčení pekla u Danta, který islámu vděčí za mnohé.) Tato jasná a přesná struktura svrchní stavby i základů kosmu zavazuje obec věřících. Absolutní předurčenost přiděluje každému jednotlivci jeho místo na onom světě. Člověk má jednat bez ohledu na metafyzické důsledky.⁵ Je povinen konat dobro, vždyť celý jeho život od kolébky až k hrobu je ukryt v koránu a *sunně* (náboženské tradici). Vše platné řekl už Muhammad. Zbožnost znamená naprostou odevzdanost Bohu, provádění předepsaných modliteb, mlčení, pokoru a chudobu. Bohatství je nebezpečné, svět pomíjivý, tak se ho vzdej! (Teprve ve 12. století se však vytvářejí asketická bratrstva; Muhammadovy invektivy proti celibátu a askezi vznikly zřejmě pod vlivem nestoriánských křesťanů.) „Pán nebe a pekla“ je také pánem „státu“ či „církve“, to jest nábožensko-politického společenství spásy. Tak existuje „Alláhův státní poklad“ či „Alláhovo vojsko“.⁶ Každý zákon pochází přímo od něj; znalost práva spočívá ve „znalosti praktických zákonů náboženství“. Světská a duchovní moc se ztotožňují. Před Bohem jsou si všichni lidé, jako věřící, rovni. To ovšem, stejně jako v „křesťanstvu“, nebrání vytváření přísné společenské hierarchie.⁷

Pozoruhodná podobnost panuje mezi islámským a byzantským feudalismem. V obou stojí leník přímo pod suverénem; etiketa dvorských ceremoniálů, množství hierarchických sporů připomíná Byzanc a Španělsko⁸: to vše je důležité, neboť pozemský vrchnostenský řád ustavil Bůh. Neexistuje tudíž sociální ani politický „pokrok“. Důsledkem je stagnace, ustrnutí islámské Boží říše mezi 13. až 19. stoletím. Totéž platí pro teologii a básnictví – „novoty“ představují smrtelný hřích.⁹ O posvátnou arabskou řeč, jazyk ráje vyvoleného lidu (al-Fárábí, † 950), se pečuje kulticky. Je to nejkrásnější, nejdokonalější, nejlidštější a Bohu nejpodobnější jazyk, který byl vyvolen, aby přinesl lidem poslední Boží poselství (po roce 1453, po pádu Byzance, přenášejí řečtí emigranti východní kult jazyka na Západ). Tato humanistická kultura slova odpovídá feudalizované společnosti; lidové víře pak odpovídá představa o *mudžaddidovi*, obnoviteli starého, který v každém století přivádí starou „upadlou“ vědu a umění k novému životu¹⁰ (*reformatio, renovatio*). Povoleno je tedy pouze „obrozování“, „renaissance“ onoho posvátného starého. Okrajově se asketům a svatým či „moudrým bláznům“ povolovalo sakrální spílání před králem, který byl i v islámu stále ještě jakýmsi bohokrálem.¹¹ Král pak vyjádří lítost, učiní pokání, sesadí několik zkorumpovaných úředníků (jako ve španělském světě) – a vše zůstává při starém.

„Moje obec se rozdělí do 73 *firaq* (herezí), z nichž jedna jediná bude zachráněna“ (apokryfní Muhammadova slova). Tento „uzavřený“ sakrálně-politický svět islámu ustrnul v hlubokém strachu a ustavičně se rozpadá do politicko-náboženských stran a sekt, do předislámského pohanství, je pohlcován řeckým helénistickým duchem, vědou a racionalismem a podkopáván a zvnitřku vymílán mystickými proudy.¹² Už ve druhé polovině 8. století prošla islámskou inteligencí vlna neortodoxního cítění; „pravou víru“ rozkládaly manichejské a zoroastriánské vlivy (Felix z Urgelu, Agobard z Lyonu a Claudius z Turína přenášejí ozvuky této vlny do karolínské říše). Už koncem 7. století ovládl jazyk lásky sakrální řeč, vysoká dvorská kultura hrála svou hru s posvátnými věcmi a oslavovala dámu jako ráj na zemi.¹³ Titíž básníci (Waddáh al-Džaman, okolo 700) vyjadřují frivolnost i hluboký náboženský pocit (viny). Ostatně teprve na konci 9. století se korán plně prosadil proti rozšířené humanistické poezii¹⁴; zdá se, že slavný Abú Ma'šar (zemřel okolo roku 1058) byl posledním významným básníkem, který se odvážil soupeřit s koránem (tj. s některými jeho místy).

Zápas s humanistickým, arabským, španělským a perským vysokým dvorským básnictvím a se světskou humanistickou kulturou tvoří však pouze část fronty pravověří.¹⁵ Ta se trvale nacházela pod rostoucím tlakem lidových mas s jejich mentalitou, způsobem myšlení, s jejich potřebou vykoupení a jistoty, která zbožštila korán, učinila z Muhammada divotvůrce (jakým původně nebyl), bez přestání „kanonizovala“ (v „lidových kanonizacích“) nové