

# BOŽÍ PŘÁTELE

## Rudolf Steiner

V Janu Taulerovi (1300-1361), Jindřichu Susovi (1295-1366) a Janu van Ruysbroekovi (1293-1381) se setkáváme s osobnostmi, v jejichž životě a díle se nejvýrazněji ukazuje duševní pohyb, jímž se v nitru hloubavých lidí projevuje duchovní cesta, ve smyslu Mistra Eckharta. Jeví-li se Eckhart jako muž, který v blaženém prožitku duchovního znovuzrození mluví o povaze a podstatě poznání jako o obrazu, jež mu podařilo namalovat, představují se nám oni jako poutníci, jimž toto znovuzrození ukázalo novou cestu, kterou se chtějí ubírat, ale jejíž cíl se jim odsouvá do nezměřitelné dálky. Eckhart líčí spíše nádheru svého obrazu, oni nesnáze nové cesty. Chceme-li odlišnost osobností jako Eckhart a Tauler správně představit, musíme si plně ujasnit vztah člověka k jeho vyšším poznatkům. Člověk je zapředen do smyslového světa, a do přírodních zákonitostí, které v něm vládou. Sám je výsledkem tohoto světa; žije tím, že jsou v něm činné síly a látky tohoto světa; dokonce tento smyslový svět vnímá a posuzuje podle zákonů, podle nichž je svět i člověk sám sestaven. Zaměřím-li svůj zrak na nějaký předmět, pak se mu jako souhrn vzájemně působících, přírodních zákonů ovládaných sil představuje nejen tento předmět, nýbrž i oko samo jako těleso vybudované podle takovýchto zákonů a takovými silami, a vidění se odehrává podle těchto zákonů a s pomocí těchto sil. Kdybychom přírodovědu ovládli dokonale, mohli bychom tuto hru přírodních sil ve smyslu přírodních zákonů sledovat až do nejvyšších oblastí tvorby myšlenek. - Avšak již ve chvíli, kdy to činíme, povznášíme se nad tuto hru. Což nestojíme nade vším pouhou přírodní zákonitostí, pokud si uvědomujeme, jak se sami do přírody začleňujeme? Svým zrakem vidím (podle přírodních zákonů). Avšak zákony, podle nichž vidíme, rovněž poznávám. Můžeme se podívat jakoby shůry a pohlédnout na souhrn zevního světa a nás samotných. Nepůsobí tu v nás bytost, jež je vyšší než smyslově-organická osobnost činná podle přírodních zákonů a přírodními silami? Je v takovém působení ještě rozdíl mezi naším nitrem a zevním světlem? Kdo tu usuzuje, kdo si tu zjednáva jasno, to už není naše jednotlivá osobnost; naopak, je to s celým světem spojená bytost, která strhává, přehradu mezi světem vnitřním a zevním a nyní je oba obepíná. Jako je pravda, že když takto strhnu onu přehradu, zůstávám svým vnějším zjevem stále tímž jedincem, tak je také pravda, že svou podstatou už tímto jedincem nejsem. Nyní cítím; cítím, že v mé duši promlouvá všepodstata, jež obsahuje mne i všechny svět. - Taková, pocítím, má Tauler, když říká: „Ba, člověk jest, jako byl trojí: zvířecí člověk, jakým jsem, podle smyslů, dále rozumový člověk, a konečně nejvyšší, Božím obrazem jsoucí člověk. ... Jeden je zevní, zvířecí, smyslový člověk; druhý je vnitřní, rozumový člověk s, svými rozumovými silami; třetím člověkem je mysl, nejvyšší část duše.“ (Citováno podle *Dějiny německé mystiky* W. Pregera, sv. 3, str. 161.13) Jak je tento třetí člověk povznesen nad prvního a druhého, vyjádřil Eckhart slovy: „Oko, jímž vidím Boha je totéž oko jako to, jímž vidí Bůh mne. Mé oko a Boží oko jsou jedno oko, i jedno vidění, i jedno poznávání, i jedno cítění.“ Tauler má však vedle tohoto pocitu i pocit jiný. Probojovává se ke skutečnému nazírání duchovní skutečnosti a nespěšuje, jako falešný materialisté i falešný idealisté, smyslově-přírodní a duchovní skutečnost. Kdyby se byl Tauler při svém smýšlení stal přírodovědcem, byl by musel trvat na tom, aby všechno přírodní, včetně celého člověka prvního a druhého, bylo vykládáno čistě podle přírodních zákonů. Nebyl by nikdy umisťoval „čistě“ duchovní síly do přírody samé. Nebyl by mluvil o lidských měřítky posuzovatelné „účelnosti“ v přírodě. Věděl, že tam, kde vnímáme smysly, nejsou k nalezení „stvořitelství myšlenky“. Žilo v něm spíše nadevše silné vědomí, že člověk je pouhá přírodní bytost. Protože se však necítil přírodovědcem, ale pěstitelem

mravního života, pociťoval protiklad, jenž se otvírá mezi touto přírodní bytostí člověka a zřením Boha, kteréžto sice vyvěrá uprostřed přirozené skutečnosti a přirozeným způsobem, ale jako skutečnost duchovní. Právě v tomto protikladu spatřil smysl života. Člověk je zprvu jednotlivou bytostí, přírodním tvorem. Žádná věda mu nemůže o tomto životě odhalit nic jiného, než že je takovým přírodním tvorem. Jako přírodní tvor se nemůže svého přírodního tvorství zbavit. Musí v něm zůstat. Jeho vnitřní život jej však vede za hranice přírodního tvorství. Musí mít důvěru k tomu, co mu žádná věda o zevní přírodě nemůže dát ani ukázat. Nazývá-li tuto přírodu jsoucí, pak se musí dopracovat k pohledu, pro nějž je ne- jsoucí více než jsoucí. Tauler nehledá Boha, který by jestvoval ve smyslu přírodní síly; nehledá Boha, který by byl stvořil svět ve smyslu lidského tvoření. Žije v něm poznání, že sám pojem stvoření u církevních učitelů je jen idealizované lidské tvoření. Je mu jasné, že Boha nenalezneme způsobem, jakým věda nalézá přírodní účinky a zákonitosti. Tauler si je vědom toho, že si k přírodě nesmíme nic jako Boha přimýšlet. Ví, že kdo - v jeho smyslu - myslí Boha, ten už nemyslí v myšlenkách jako někdo, kdo myšlenkami uchopil přírodu. Tauler proto nechce myslet Boha, nýbrž chce myslet božsky. Věděním o Bohu se poznání přírody *neobohacuje*, nýbrž *proměňuje*. Ten, kdo poznal Boha, *neví nic jiného* než ten, kdo poznal přírodu, ale *ví jinak*. Poznavatel Boha nemůže k poznání přírody přidat ani písmenko, ale ve všem jeho poznávání přírody svítí nové světlo.

Které základní pocity se zmocní duše člověka, jenž pozoruje svět z těchto hledisek, to bude záviset na tom, jak se tento člověk dívá na onen zážitek duše, jež přináší duchovní znovuzrození. V tomto zážitku je člověk zcela přírodní bytostí, pozoruje-li se v souhře s ostatní přírodou; a je zcela duchovou bytostí, hledí-li na stav, jež mu jeho proměna přináší. Můžeme proto právě tak dobře říci, že nejhlubší základ duše je ještě přírodní, jako že je již božský. Tauler při svém způsobu uvažování zdůrazňoval to prvé. Ať pronikáme sebehlouběji do své duše, zůstáváme stále jednotlivými lidmi, říkal si. Přece jen však v hloubi duše jednotlivého člověka zasvítá všepodstata. Tauler byl prodchnut pocitem, že od jednotlivosti se nemůžeme oprostít ani očistit. Proto se v nás také nemůže zjevit všepodstata ve své čistotě, nýbrž může jen osvěcovat hlubinu naší duše. V té vzniká jen odlesk, *obraz* všepodstaty. Můžeme svou jednotlivou osobnost proměnit tak, že se stane obrazem všepodstaty, avšak nezárí v nás tato všepodstata sama. Od těchto představ pak Tauler dospěl k myšlence Božství, které v lidském světě nikdy úplně nevzejde, které do něho nikdy nevplyne. Ba záleží mu na tom, aby nebyl zaměňován s těmi, kdo samo lidské nitro prohlašují za něco božského. Říká, že sjednocení s Bohem „berou nerozumní lidé tělesně a vykládají, že se mají proměnit v božskou přirozenost; to je však nepravda a zlé kacířství. I při nejvyšším, nejniternějším sjednocení s Bohem je totiž božská přirozenost a Boží bytost převysoko, ba výše než všechny výšiny; otvírá se tu božská propast, nepřístupná žádnému stvoření.“ Tauler chce ve smyslu své doby a ve smyslu svého kněžského povolání být po právu považován za věřícího katolíka. Nejde mu o to, aby proti křesťanství stavěl jiný názor. Chce jen svým náhledem křesťanství prohloubit, produchovnit. O obsahu Písma hovoří jako zbožný kněz. Přece se však toto Písmo ve světě jeho představ stává výrazovým prostředkem pro nejhlubší prožitky jeho duše. „Bůh činí všechna svá díla v duši a dává je duši; Otec rodí svého jednorozeného Syna v duši, právě jako jej rodí ve věčnosti, ani méně, ani více. Co se rodí, když říkáme: Bůh rodí v duši? Je to Boží podobenství, nebo je to Boží obraz, nebo je to něco jiného Božího? Ne, není to ani obraz, ani podobenství Boží, nýbrž týž Bůh a týž Syn, jež rodí Otec ve věčnosti, a nic jiného, než líbezná božská Slovo, jež je druhou osobou Trojice; toho rodí Otec v duši... a odtud má duše tak velikou a neobyčejnou důstojnost.“ (Citováno podle *Dějiny německé mystiky* W. Pregera, sv. 3, str. 219 a násl.) - Vyprávění Písma se pro Taulera stávají rouchem, do něhož halí děje vnitřního života. „Herodes, který dítě pronásledoval a chtěl zabít, jest příkladem světa, jenž chce zabít toto dítě ve věřícím člověku; proto se máme a musíme světa stranit, chceme-li jemu navzdory ono dítě v nás zachovat naživu; to dítě pak jest osvěcená věřící duše jednoho každého člověka.“

Protože Tauler zaměřuje pohled na člověka přírodního, nejde mu tolik o to, aby řekl, co se stane, když vyšší člověk vstoupí do přírodního člověka, jako spíše o to, aby našel cesty, jimiž se nižší síly osobnosti mají dát, chtějí-li dospět k vyššímu životu. Cesty ke všepodstatě chce člověku ukazovat ze svého východiska pěstitele mravního života. Má bezvýhradnou víru a důvěru, že všepodstata se v člověku rozzáří, když člověk zařídí svůj život tak, aby v něm bylo místo pro božskou skutečnost. Všepodstata se však nerozzáří nikdy, pokud se člověk uzamkne do své pouhé přírodní, jednotlivé osobnosti. Takový v sobě oddělený člověk je v Taulerově mluvě jen jedním článkem světa, jednotlivým stvořením. Čím více se člověk uzavírá do tohoto svého bytí jako pouhý článek světa, tím hůře v něm všepodstata nalézá místo. „Má-li se člověk vpravdě sjednotit s Bohem, musí zemřít a umlknout i všechny síly vnitřního člověka. Vůle se musí oprostít i od dobra, i ode vší vůle, a stát se bezvolnou.“ „Člověk musí uniknout všem smyslům a obrátit všechny své síly do nitra, a dojít v zapomnění všech věcí i sebe sama.“ „Neboť pravé a věčné slovo Boží je hlásáno toliko v poušti, když člověk odešel od sebe sama i všech věcí a stojí svoboděn, opuštěn a sám.“

Když stál Tauler na svém vrcholu, zaujala ústřední místo v jeho myšlenkovém životě otázka: Jak v sobě člověk může zničit své jednotlivé bytí, přemoci je, aby žil ve smyslu všeobjímajícího života? Kdo je na této úrovni, tomu se pocity vůči všepodstatě soustředí v jediný - v úctu před touto všepodstatou v její nevyčerpatelnosti a nekonečnosti. Říká si: ať již dosáhl kteréhokoli stupně, jsou tu vždy ještě vyšší vyhlídky, ještě vznešenější možnosti. Jak jistý a jasný je mu směr, jímž má vést svoje kroky, tak jasné je mu i to, že nikdy nemůže mluvit o cíli. Nový cíl je jen začátek nové cesty. Tímto novým cílem dosáhl člověk jistého *vývojového stupně*; vývoj sám se ubírá do nekonečna. Čeho dosáhne na některém dalším stupni, to na současném stupni neví. Nejestvuje *poznání* konečného cíle; jen *důvěra* v cestu, ve vývoj. Pro všechno, čeho již člověk dosáhl, poznání existuje. To spočívá v proniknutí již existujícího předmětu silami našeho ducha. Pro vyšší vnitřní život *takové* poznání neexistuje. V něm musí síly našeho ducha samy uvést předmět v existenci; musí mu teprve *vytvořit* bytí, které by bylo obdobné bytí přirozenému. Přírodověda sleduje vývoj bytostí od té nejjednodušší až po tu nejdokonalejší, po člověka samého. *Tento* vývoj před námi leží jako uzavřený. Poznáváme jej tím, že jej pronikáme silami svého ducha. Dospěl-li vývoj k člověku, pak člověk nemůže *objevit* již hotové pokračování. Další vývoj koná on sám. *Prožívá* nyní to, co pro dřívější vývojové stupně pouze *poznává*. *Vytváří* předmětně to, co pro přechodí vývoj může pouze *napodobovat* podle duchovní podstaty. Ve všech svých pocitech je Tauler naplněn přesvědčením, že pravda není totéž co skutečnost, nýbrž že obepíná přirozeně uskutečněné i neuskutečněné. Vypráví se, že k tomuto naplnění byl doveden jedním osvíceným laikem, jistým „Božím přítelem z Horní země“. Narážíme tu na tajuplný příběh. O tom, kde tento Boží přítel žil, jsou jen dohady; o tom, kdo byl, nejsou ani ty. Prý byl slyšel mnoho o tom, jak Tauler káže, a na základě těchto zpráv se rozhodl, že se za Taulerem, tehdy kazatelem ve Štrasburku, sám vypraví, aby na něm splnil jistý úkol. O Taulerově vztahu k Božím příteli a o vlivu, jaký měl Boží přítel na Taulera, nám vypráví spis, jenž byl připojován k nejstarším vydáním Taulerových kázání pod titulem *Knihy Mistra*. V ní vypráví jistý Boží přítel, jenž bývá ztotožňován s tím, který navštívil Taulera, o jednom „mistroví“, což by byl potom Tauler sám. Vypráví, jak byl „mistr“ doveden k proměně, k duchovnímu znovuzrození, a jak později, cítě přicházet svou smrt, k sobě přítele zavolaal a poprosil ho, aby sepsal příběh jeho „osvícení“, avšak dbal přitom na to, aby se nikdo nikdy nedozvěděl, o kom se v knize mluví. O to prosí z toho důvodu, že poznatky, které zvěstuje, nepocházejí vlastně od něho. „Než vězte, to Bůh vše působil skrze mne, bídneho červa; ať je to cokoli, není to moje, je to Boží.“ Vědecký spor, svázaný s touto záležitostí, nemá pro podstatu věci nejmenšího významu. Jedna strana (Denifle ve svých *Pověstech o Božím příteli v Horní zemi*) se pokoušela dokázat, že Boží přítel nikdy neexistoval, že jeho existence je vybájená a knihy jemu připisované jsou díly někoho jiného (Rulmana Merswina).

Podložit mnoha důvody existenci Božího přítele, pravost spisů a správnost skutečností, jež se na Taulera vztahují, se zas pokusil Wilhelm Preger ve svých *Dějínách německé mystiky*. - Nepřísluší mi zde osvětlovat dotěrnými výzkumy lidský vztah, o němž ten, kdo dotyčné spisy umí číst, velmi dobře ví, že má zůstat tajemstvím. (Tyto spisy jsou mj. *Kniha o svěhlavém světaznalém muži, jenž byl svátým laickým knězem přiveden k pokorné poslušnosti* (1338), *Kniha o dvou mužích, Zajatý rytíř* (1349), *Duchovní stezka* (1350), *O duchovním žebříku* (1357), *Kniha Mistrova* (1369), *Příběh o dvou mladých patnáctiletých chlapcích*.) Bude úplně stačit, když o Taulerovi řekneme, že na jistém stupni svého života prodělal proměnu obdobnou té, o níž budu nyní vyprávět. Důležitá při tom už není Taulerova osobnost, nýbrž osobnost „obecně“. Tauler nás zajímá jen potud, že chceme *jeho* proměně porozumět z níže vysvětleného hlediska. Srovnáme-li jeho pozdější a jeho dřívější působení, stačí to k tomu, abychom jeho proměnu brali jako danou skutečnost. Ponechám stranou všechny zevní skutečnosti a vypravím, co se v „mistroví“ dělo „pod vlivem laika“. Co si můj čtenář pod „laikem“ či „mistrem“ představí, to záleží zcela na jeho duchovním přístupu; nevím, zda by pro někoho přicházelo v úvahu to, co si pod tím představuji já sám. - Mistr poučuje své posluchače o vztahu duše ke všepodstatě věcí. Mluví o tom, že když člověk sestoupí do propastné hlubiny své duše, necítí už v sobě působit omezené přirozené síly jednotlivé osobnosti. Tam už nepromlouvá jednotlivý člověk, tam promlouvá Bůh. Tam nevidí člověk Boha či svět; tam vidí Bůh sama sebe. Člověk se s Bohem spojil v *jedno*. Mistr však ví, že sám ještě úplně nežije to, co učí. Myslí své učení rozumem, ale ještě v něm nežije do poslední nitky své osobnosti. Učí tedy o stavu, který ještě dokonale neprodělal. Popis toho stavu odpovídá pravdě; tato pravda však nestojí za nic, dokud neožije, dokud se nezrodí jako skutečná jsoucnost. „Laik“ neboli „Boží přítel“ slyší o Mistrovi a o jeho učení. Pravdou, již Mistr vyslovuje, není prostoupen o nic méně než Mistr sám. Tato pravda však pro něho není záležitostí rozumu. Je pro něho veškerou silou jeho života. Boží přítel ví, že dotkneme-li se této pravdy zvenčí, můžeme ji vyslovit, a přitom v jejím smyslu ani v nejmenším nežít. Nemáme pak v sobě nic než přirozené rozumové poznání. O tomto přirozeném poznání pak hovoříme, jako by bylo nejvyšším poznáním, jež je působením všepodstaty. Takovým ale není, protože jsme je nezískali na základě proměněného, znovuzrozeného života. Čeho dosáhneme jako *pouze* přirození lidé, to zůstane *pouze* přirozeným, i když následně slovy vyjádříme základy vyššího poznání. Proměna musí vyplynout z přirozenosti samotné. Živá příroda, jež se vyvinula až k určitému stupni, musí v našem životě prodělat další vývoj; tímto dalším vývojem musí vzniknout něco nového. Člověk nesmí jen hledět zpět na již proběhlý vývoj a za nejvyšší považovat to, co z tohoto vývoje v duchu *napodobuje*, nýbrž musí *hledět vpřed* na dosud nevytvořené; jeho poznání musí být *počátkem* nových skutečností, nikoli *koncem* skutečností vzešlých z předešlého vývoje. Příroda nekráčí od červů k savcům, od savců k člověku procesem pojmovým, nýbrž skutečným. Člověk nesmí tento proces jen v duchu opakovat. Opakování v duchu je jen počátkem nového skutečného vývoje, který je ovšem duchovní skutečností. Člověk pak nejen poznává, co příroda vytvořila, nýbrž pokračuje ve tvorbě přírody, vede své poznání v živoucí čin. Rodí v sobě ducha, a tento duch se pak vyvíjí od jednoho stupně k druhému stejně, jako se vyvíjí příroda. Duch spouští přírodní proces na vyšším stupni. Slova o Bohu, který v nitru člověka zří sebe sama, mají jiný charakter, když je vysloví někdo, kdo má toto poznání. Takový si pramálo cení toho, že ho již dosažené poznání zavedlo do hlubin všepodstaty; tím ovšem získává jeho duch nový charakter. Vyvíjí se dále směrem, který určuje všepodstata. Takový člověk nejen *pohlíží* na svět jinak než člověk pouze rozumový; takový člověk *žije* svůj život jinak. Nemluví o *smyslu*, který život již má skrze síly a zákony světa, nýbrž teprve dává tomuto životu nový smysl. Stejně jako ryba ještě neobsahuje to, co se na pozdějším stupni vývoje projeví jako savec, tak rozumný člověk ještě neobsahuje to, co se z něho má zrodit jako člověk vyšší. Kdyby mohla ryba poznávat sebe a věci kolem sebe, viděla by smysl života v bytí rybou. Říkala by: všepodstata je podobna rybě, v rybě pohlíží všepodstata na sebe samu. Tak by mohla ryba mluvit, dokud by se držela svého rozumového

poznání. Ve skutečnosti se ho však nedržel. Svými skutky překročila své poznání. Stala se plazem a později savcem. Smysl, jež si sama ve skutečnosti udělila, přesahuje smysl, k němuž by mohla dospět pouhým pozorováním. To se musí stát i v případě člověka. Člověk si dává smysl ve skutečnosti; nezůstává u smyslu, jež už má a jež mu ukazuje jeho pozorování. Poznávání přeroste sebe samo, pokud se jen správně pochopí. Poznání nemůže odvodit svět z nějakého hotového boha; může se jedině z nějakého zárodku směrem k nějakému bohu vyvíjet. Člověk, který to pochopil, se nechce na Boha dívat jako na něco, co je vně něho; chce s Bohem zacházet jako s bytostí, jež s ním putuje k cíli, který je zpočátku stejně neznámý, jako je rybě neznámá přirozenost savce. Takový člověk nechce být pozna- vatelem skrytého nebo zjevujícího se jsoucího boha, nýbrž přítelem nad bytí a nebytí povzneseného božského jednání a působení. „Božím přítelem“ v tomto smyslu byl onen laik, jenž přišel k Mistrovi. Díky němu se pak Mistr z pozorovatele Boží bytosti stal „živoucím v Duchu“, jenž se nejen díval, nýbrž i žil ve vyšším smyslu. Jako takový už nedobýval rozumové pojmy a ideje ze svého nitra, nýbrž tyto pojmy a ideje z něho prýštily jako živoucí, bytostný duch. Jako takový už pouze nepovznášel své posluchače, nýbrž otfásal jimi. Jejich duše už nestahoval do jejich vlastního nitra, nýbrž vedl je v nový život. Symbolicky se vypráví, že z jeho kázání se zhroutilo asi čtyřicet lidí, a byli jako mrtvi.

Jako průvodce k takovému novému životu se představuje spis, o jehož autorovi není nic známo. Tiskem tento spis uveřejnil poprvé Luther. 16 Jazykovědec Franz Pfeiffer jej vydal znova podle jednoho rukopisu, pocházejícího z roku 1497, a to se souběžným novoněmeckým překladem. Úvodní slova spisu udávají jeho úmysl a cíl: „Zde chápe se slova Frankfurtský a praví věci velmi vznešené a velmi krásné o dokonalém životě.“ Na to navazuje „Předmluva o Frankfurtském“: „Tuto knížku vyslovil všemocný, věčný Bůh skrze člověka moudrého, rozumného, pravdivého a spravedlivého, svého přítele, jenž před časy býval německým rytířem, knězem a kustodem v domě německých rytířů ve Frankfurtu; onat' vyučuje mnohé libé znalosti božské pravdy, obzvláště pak, jak a dle čeho můžeme poznati pravé, spravedlivé Boží přátele, i nespravedlivé, falešné, svobodné duchy, již jsou svaté Církvi zejména škodliví.“ - Pod „svobodnými duchy“ si tu můžeme představit ty, kdo žijí ve světě představ jako výše popsany „mistr“ před svou proměnou prostřednictvím „Božího přítele“, a pod „pravými, spravedlivými Božími přáteli“ ty, kdo sdílejí smýšlení onoho „laika“. Můžeme počítat s tím, že kniha chtěla působit na své čtenáře tak, jak působil „Boží přítel z Horní země“ na Mistra. Autora neznáme. Co to však znamená? Nevíme, kdy se narodil a kdy zemřel, ani čím se zabýval ve svém zevním životě. Autor se snažil, aby tyto skutečnosti zůstaly věčným tajemstvím; to patří ke způsobu, jímž chtěl působit. Nemá k nám promlouvat v určitém okamžiku zrozené „já“ toho či onoho člověka, nýbrž ono jáství, na jehož základě se teprve rozvíjí „zvláštnost individualit“ (ve smyslu slov Paula Asmuse, viz str. 16). „Kdyby k sobě Bůh přijal všechny lidi, kteří jsou a byli, a byl v nich zlidštěn, a oni v něm zbožštěni, a nestalo se to i se mnou, pak by můj pád a mé odvrácení nebyly nikdy polepšeny, leda by se to stalo i ve mně. K této nápravě a polepšení se pak nemohu, nesmím ani nemám přičiňovat ničím více, než pouhopouhým strpením, tak aby Bůh sám ve mně konal a působil, a já snášel jej i všechny jeho činy i jeho božskou vůli. Jakmile toho však snášeti nechci, ale posedám se svoja- kostí, tj. vším tím ‚moje‘ a ‚já‘, ‚mně‘, ‚mne‘ a podobně, brání to Bohu, takže ve mně nemůže pouze on sám a bez překážek působiti své dílo. Proto tak zůstávají můj pád i mé odvrácení nepolepšeny.“ „Frankfurtský“ nechce mluvit jako jednotlivec; chce nechat mluvit Boha. Že to může učinit jen jako jednotlivá, zvláštní osobnost, to přirozeně ví; je však „Božím přítelem“, to znamená člověkem, jenž nechce pozorovat a vykládat podstatu života, ale s pomocí živoucího ducha ukázat počátek jistého vývoje. Kniha se zabývá rozličnými návody, jak člověk na tuto cestu dojde. Základní myšlenka se stále vrací: Člověk se musí zbavit všeho, co souvisí s náhledem, v němž se jeví jako jednotlivá, zvláštní osobnost. Tato myšlenka se zdá být

rozvedena jen s ohledem na mravní život; lze ji však beze všeho přenést i na vyšší poznávací život. Musíme v sobě zničit všechno, co nás vyděluje; pak přestává naše oddělené bytí a vstupuje do nás vesmírný život. Tohoto života se nemůžeme zmocnit, zvenčí ho přivolat. Vchází do nás, pokud v sobě umlčíme své jednotlivé bytí. Nejméně všeobjímajícího života v sobě máme právě tehdy, když se na své jednotlivé jsoucno díváme jako na něco, v čem již spočívá veškerost. Ta ovšem vzejde v jednotlivém jsoucnu teprve tehdy, když si toto jsoucno přestane nárokovat, že něčím je. Takovýto nárok jednotlivého jsoucna nazývá spis „přisuzování“. „Přisuzováním“ si „já“ znemožňuje, aby do něho vstoupilo vše-já. „Já“ se pak jako nedokonalá část staví na místo dokonalého celku. „Dokonalost jest bytost, jež v sobě a ve své podstatě uchopila a uzavřela všechny bytosti, a bez níž a vně níž není žádné pravé bytosti, a v níž mají všechny věci svou podstatu; neboť jest podstatou všech věcí a jest sama v sobě neměnná a nehybná, a proměňuje a uvádí v pohyb všechny ostatní věci. Rozdělenost a nedokonalost jest pak to, co z této dokonalosti vzešlo nebo vzejde, právě jako odlesk či třpyt, kterýžto plyne ze slunce či nějakého světla a jeví se něčím, tím nebo oním. Tomu se říká stvoření, a z těchto rozdělených věcí pak žádná není dokonalá, *tedy ani dokonalost není žádnou z těchto rozdělených věcí...* Když nastoupí dokonalost, pohrdne člověk rozděleností. Kdy však nastoupí? Pravím - až bude, nakolik je to možné, poznávána, pociťována a zakoušena v duši. Nedostatek spočívá cele v nás, nikoli v dokonalosti. Podobně, jako když slepec nevidí slunce, ač ono osvětluje celý svět a je všem věcem stejně blízko, není to neduh slunce, nýbrž slepce... Má-li mé oko něco zřítí, musí být očištěno nebo již čisto ode všech ostatních věcí... Nyní by se chtělo říci: je-li dokonalost nepoznateľná a nepochopitelná pro všechna stvoření, a duše jest také stvoření, jak může být dokonalost duší poznána? Odpověď: proto říkáme, že stvoření má být poznáváno *jako stvoření*“ To znamená, že všechno stvoření musí být viděno ve své stvořenosti a uzpůsobenosti, a nedívat se na sebe podle svého jáství a svojakosti, protože to činí ono poznání nemožným. „Neboť ve kterémkoli stvoření má býti poznávána dokonalost, tam se musí stvořenost, uzpůsobenost, jáství, svojakost a podobné vzdáti všeho a vytratiti.“ (1. kapitola spisu Frankfurtského.) Duše tedy musí pohlížet do sebe, tam najde své jáství, svou svojakost. Setrvá-li u toho, oddělí se od dokonalosti. Pojme-li své jáství jen jako věc jí propůjčenou a zničí je v duchu, pak bude uchopena proudem všeobjímajícího života, proudem dokonalosti. „Přisuzuje-li si stvoření něco dobrého, jako bytí, život, vědění, poznání, schopnost, krátce všechno to, co můžeme zvatí dobrým, a míní, že by tím bylo nebo že by to bylo jeho, nebo že by to k němu patřilo, nebo od něho pocházelo - ať se to udá kdykoli a jakkoli, pak se odvrací.“ „Stvořená duše má dvě oči. Jedno jest možnost hleděti ve věčnost; druhé hleděti v časnost a mezi stvoření.“ „Člověk by tedy měl státi a býti zcela svobodně a bez sebe sama, to jest beze svojakosti, jáství, beze všech ‚mně‘, ‚moje‘, ‚mne‘ a podobně, tak aby sebe a všechno své hledal a pomníval ve všech věcech tak málo, jako by toho nebylo. 1 o sobě by pak měl mníti tak málo, jak by ho nebylo, a jako by byl všechny jeho skutky někdo jiný učinil.“ (15. kapitola.) Rovněž u autora těchto vět musíme počítat s tím, že představy, jimž dává směr svými vyššími idejemi a city, jsou představami věřícího kněze ve smyslu jeho doby. Nejedná se zde o obsah představ, nýbrž o jejich směr, nejedná se o myšlenky, nýbrž o uvažování. Kdo nežije jako on v křesťanských dogmatech, ale v představách přírodovědy, vkládá do svých vět jiné myšlenky; avšak těmito myšlenkami míří stejným směrem. Je to směr, který vede ku přemožení svojakosti touto svojakostí samotnou. Ve svém já nalézá člověk nejvyšší světlo. Avšak toto světlo správně odráží jeho myšlenkový svět jen tehdy, pokud si člověk uvědomuje, že to není jeho vlastní světlo, nýbrž všeobecné světlo světa. Nejestvuje tedy důležitější poznání než sebepoznání, ani nejstvěuje jiné poznání, které by tak dokonale překračovalo své vlastní hranice. Poznává-li „já“ dobře sebe sama, pak už není žádným „já“. Autor zmiňovaného spisu to svým jazykem vyjadřuje takto: „Neboť vlastní Boží bytí je bez toho či onoho a beze svojakosti či jáství; avšak přirozeností a vlastností stvoření jest, že hledá a chce sebe sama a své věci a to či ono, a ve všem, co činí i nečiní, chce dosíci svého prospěchu a užitku. Kde však stvoření

nebo člověk ztratí svou zvláštnost i svou svojakost i sebe sama, a vystoupí ze sebe sama, tam vstoupí Bůh s tím, co je mu vlastní, to jest se svou svojakostí.“ (24. kapitola.) Člověk stoupá od jednoho náhledu na své „já“, který mu toto „já“ ukazuje jako jeho *podstatu*, k jinému náhledu, který mu je ukáze jako pouhý ústroj, v němž působí všepodstata na sebe samu. Ve světě představ našeho spisu to znamená: „Může-li člověk dosíci toho, aby náležel k Bohu tak, jako patří ku člověku jeho ruka, pak nechť se spokojí a nehledá dále.“ (54. kapitola.) To neznamená, že by měl člověk v určitém bodu svého vývoje zůstat stát, ale že by se neměl, je-li již tak daleko, jak naznačují uvedená slova, pouštět do dalších výzkumů významu ruky, nýbrž raději ruku používat, aby sloužila tělu, k němuž náleží.

Jindřich Suso a Jan van Ruysbroek zastupují duchovní náladu, již můžeme označit za genialitu cítící mysli. Jejich cit byl jakoby instinktivně přitahován tam, kam byly city Eckharta a Taulera vedeny vyšším myšlenkovým životem. Susovo srdce se vroucně obrací ku prapodstatě, jež objímá jednotlivého člověka stejně jako celý ostatní svět, a v níž se Suso, zapomínaje sebe sama, chce rozplynout jako kapka vody v širém oceánu. O své touze po všepodstatě nemluví jako o něčem, co by chtěl opřít myšlenkami; hovoří o ní jako o přírodním pudu, jenž opájí jeho duši myšlenkou na zničení jejího zvláštního bytí a na znovuožití ve všepůsobnosti nekonečného jsoucna. „K tomu jsoucnu v jeho čisté ryzi prostotě obrať svůj zrak, abys upustil od toho či onoho částečného jsoucna. Přijmi jen jsoucno samo o sobě, jež není smíšeno s nejsoucнем; neboť všeliké nejsoucno popírá všechno jsoucno; totéž činí jsoucno samo o sobě, ježto popírá všechno nejsoucno. Věc, která má teprve povstat, nebo která byla dříve, není ve jsoucné přítomnosti. Smíšenou jsoucnost nebo nejsoucno ovšem nemůžeme poznávat, leda po znacích všebytného jsoucna. Neboť chceme-li rozumět nějaké věci, setká se rozum nejprve se jsoucнем, a to jsoucнем působícím všechny věci. Není to rozdělené jsoucno toho či onoho stvoření; neboť všechno rozdělené jsoucno je smíšeno s odlišností možnosti něco přijmout. Proto musí bezejmenné božské jsoucno samo v sobě býti všebytným jsoucнем, jež svou přítomností udržuje všechna rozdělená jsoucna.“ Tak mluví Suso ve vlastním životopisu, jež sepsal ve spolupráci se svou žačkou Alžbětou. On je zbožný kněz a žije zcela v okruhu křesťanských představ. Žije v něm tak, jako by bylo zhola nemožné, aby někdo s jeho duchovním *zaměřením* žil v jiném duchovním světě. Leč i o něm platí, že s jeho duchovním zaměřením lze spojit jiný myšlenkový obsah. Jasně o tom vypovídá i skutečnost, jak se pro Susa stává obsah křesťanského učení vnitřním prožitkem a jeho vztah ke Kristu vztahem mezi jeho duchem a věčnou pravdou v čistě ideálním, duchovním smyslu. Suso je autorem *Knížky o věčné moudrosti*. V ní nechává promlouvat „věčnou moudrost“ k jejímu „služebníku“, tedy vlastně k sobě samému: „Nepoznáváš mne? Proč jsi padl k zemi, nebo jsi snad žalem srdce ztratil vědomí, mé něžné dítě? To jsem přece já, milosrdná moudrost, jež doširoka otevřela hlubinu bezedného milosrdenství, která je skryta i všem svátým, aby vlídně přijala tebe i všechna kajicná srdce; jsem to já, sladká, věčná moudrost, která jsem zvolila bídu a chudobu, abych tě vrátila tvému důstojenství; jsem to já, která jsem vytrpěla hořkou smrt, abych tě znovu oživila! Stojím zde bledá a zakrvácená a lásky hodná, jako jsem stála na vysokém popravčím kříži, mezi přísným soudem mého Otce a tebou. Jsem to já, tvůj bratr; ba co dím, jsem to já, tvůj choť! Zapomněla jsem všeho, cos proti mně byl kdy učinil, jako by se to nebylo nikdy událo, aby ses ke mně nyní cele obrátil a už se ode mne neodloučil.“ Všechny tělesné a časné křesťanské představy o světě se pro Susa, jak vidíme, staly duchovním, ideálním procesem v nitru jeho duše. - Z některých kapitol zmíněného Susova životopisu by se mohlo zdát, jako by se byl nenechával vést jen vlastní aktivní duchovní silou, nýbrž zjeveními zvenčí, nadpřirozenými vizemi. Svůj názor na to však Suso vyslovuje naprosto jasně. Pravdy člověk dosáhne jedině rozumem, nikoli nějakým zjevením. „Rozdíl mezi čistou pravdou a pochybnými vizemi v námětech vyznavatelných... ti chci rovněž vypravili. Bezprostřední zření ryziho božství, to je přímá a čistá pravda, beze vsí pochyby; a jakákoli vize je tím lepší, čím rozumnější a obrazuprostší jest, a onomu ryzímu zření podobnější.“ Ani Mistr Eckhart nenechává nikoho na pochybách,

že odmítá názor, který chce ducha zřít v tělesných a prostorových útvarech, vjevech smyslově vnímatelných. Osobnosti jako Suso nebo Eckhart jsou tedy odpůrci pojetí, které se projevuje v 19. století v rozvíjejícím se spiritismu.

Jan van Ruysbroek, belgický mystik, se ubíral stejnými cestami jako Suso. Jeho duchovní cesta nalezla čilého odpůrce v Jeanu Gersonovi (nar. 1363), který byl jeden čas kancléřem pařížské univerzity a sehrál též významnou roli při kostnickém koncilu. Na podstatu oné mystiky, jež našla své zástupce v Taulerovi, Susovi a Ruysbroekovi, vrhne trochu světla její srovnání s mystickými snahami Gersonovými, jehož předchůdci byli Richard de St. Victor, Bonaventura a další. - Ruysbroek sám bojoval proti těm, jež počítal ke kacířským mystikům. Za takové považoval všechny, kdo na základě zbrklého rozumového úsudku považují všechny věci za výron *jedné* prabytosti, tedy kdo ve světě vidí jen rozmanitost a v Bohu jednotu této rozmanitosti. K nim se Ruysbroek nepočítal, neboť věděl, že k prabytosti nemůžeme dojít samotným pozorováním věcí, nýbrž jedině tím, že se pozvedneme od nižšího způsobu jejich pozorování k vyššímu. Právě tak se obracel proti těm, kdo chtěli v jednotlivém člověku, v jeho odděleném bytí (v jeho stvořenosti) bez okolků spatřovat též jeho vyšší přirozenost. Nemálo si stěžoval i na blud, jenž smývá všechny rozdíly ve smyslovém světě a lehkomyšlně říká, že věci jsou rozličné jen zdánlivě a že podstatou jsou všechny stejné. Pro Ruysbroekův způsob myšlení by to bylo, jako bychom řekli: To, že se stromy v aleji pro naše vidění v dáli sbíhají, nás nezajímá. Ve skutečnosti jsou všude ve stejných odstupech, tedy naše oči by si měly zvyknout vidět správně. Naše oči však vidí správně. To, že se stromy sbíhají, spočívá na nutném přírodním zákonu; a my nemáme co namítat proti vidění, nýbrž poznávat *duchem*, proč vidíme *takto*. Ani mystik se neodvrací od smyslových věcí. Jako smyslové je bere tak, jak jsou. Je mu rovněž jasné, že je žádným rozumovým úsudkem nezmění. Mystik však v duchu překračuje hranice smyslů i rozumu, a teprve pak nalézá jednotu. Jeho неотředitelnou *vírou* je, že může vlastním vývojem dospět ke zření této jednoty. Proto připisuje lidské přirozenosti božskou jiskru, kterou v sobě může rozdmýchat, rozzářit *samostatným světlem*. Naproti tomu Gerson a jemu podobní *nevěří* v toto samostatné světlo. Pro ně zůstává vše, co člověk může zřít, vnější skutečností, která k nim musí zevně odněkud přijít. Ruysbroek věřil, že nejvyšší moudrost musí člověku zasvitnout v mystickém zření; Gerson věřil, že duše toliko může osvětlit zvenčí dané (církevní) učení. Pro Gersona nebyla mystika ničím než vřelým citem pro vše, co je v tomto učení zjeveno. Pro Ruysbroeka byla vírou, že celé učení se musí zrodit také v duši. Gerson proto Ruysbroeka kárá, že si namlouvá, nejen že prý je schopen jasně zřít všepodstatu, ale že toto zření je prý dokonce samo projevem všepodstaty. Gerson prostě nemohl Ruysbroeka pochopit. Oba mluvili o zcela rozdílných věcech. Ruysbroek měl na mysli duševní život, který se do svého Boha vžívá; Gerson duševní život, který chce milovat Boha, jež v sobě samém nikdy nedokáže prožít. Jako mnozí jiní, i Gerson bojoval proti něčemu, co mu bylo cizí jen proto, že to nemohl uchopit vlastní zkušeností.