

JAKOB BÔHME A SŇATEK S BOŽSKOU SOFÍÍ

Gerhard Wehr

U *Jakoba Bohmeho*, jehož *Schelling* nazval „theogonickou povahou a zázračným zjevem v dějinách lidstva“, se velikému tématu spirituálních zásnub a duchovní svatby dostává úcty nečekaným způsobem. Je to překvapující v dvojím ohledu. V první řadě se musíme podívat tomu, že luteránský křesťan sto let po reformaci dokázal objevit v křesťanském obrazu Boha ženský princip. Právě v protestantizmu se trvale projevovalo jednostranně patriarchální základní zaměření, aniž by bylo mírněno mysticky zbarvenou mariánskou zbožností, k níž se Luther přiznával jak ve svém raném, tak pozdním období.¹ Wittenberský reformátor nám zanechal nejen citlivý, nýbrž i duchem německé mystiky jasně inspirovaný výklad Mariina chvalozpěvu (*Magnificat*, 1521), onu „perlu Lutherových exegetických spisů“ (*Berhard Lohse*), kromě toho také neméně než 60 kázání, která měl během svého života při příležitosti mariánských svátků.² Z tohoto - domněle „katolického“ - *Luthe- ra* již v následující době, tj. ve vědomí luteránů, nezbylo téměř nic. To je jedna věc.

Za druhé se zdá být velice pozoruhodné, že se na počátku 17. století u prostého, ale duchaplného zhořeleckého ševče najednou objeví úplně nové vidění mystické svatby: u něj je to božská Sofia (Moudrost), s níž se setkává člověk, a to dvojím způsobem: na jedné straně v Božím stvoření, v němž se rovněž zrcadlí božská Moudrost, na druhé straně v individuálním vnitřním vývoji, který je třeba chápat jako „kristosofii“, cestu ke Kristu, jež vede ke svatbě s Pannou Sofií. Tato svatba je pro *Bohmeho* centrum a vrchol veškeré mystické zkušenosti; je však také vyjádřením toho, že člověk může znovu dosáhnout své původní jednoty, své Boží podoby, kterou ztratil po Adamově pádu. Tento kristosofický aspekt Sofie či svatba se Sofií odpovídá skutečnosti, již *Franz von Baader*, významný *Bohmeho* žák z 19. století, později nazval pravou „reintegrací člověka“. Tato svatba souvisí, podobně jako v gnózi a v německé mystice, s člověkem samotným. Vyjadřuje skrytý cíl sebeuskutečnění. Mohli bychom se dále domnívat, že *Jakob Bohme* přejal své představy z bohatého nábožensko-historického a filosofického materiálu, který byl člověku na počátku 17. století dostupný alespoň z Bible. Neměli bychom rovněž přehlédnout fakt, že na něj působili různorodé vlivy (také z oblasti židovské kabaly a alchymie), které patřily k všeobecným předpokladům vzdělání duchovně vnímavého člověka v době třicetileté války. Avšak švec, jehož asi sotva vzdělala škola, čerpá z jiného, bezprostřednějšího zdroje:

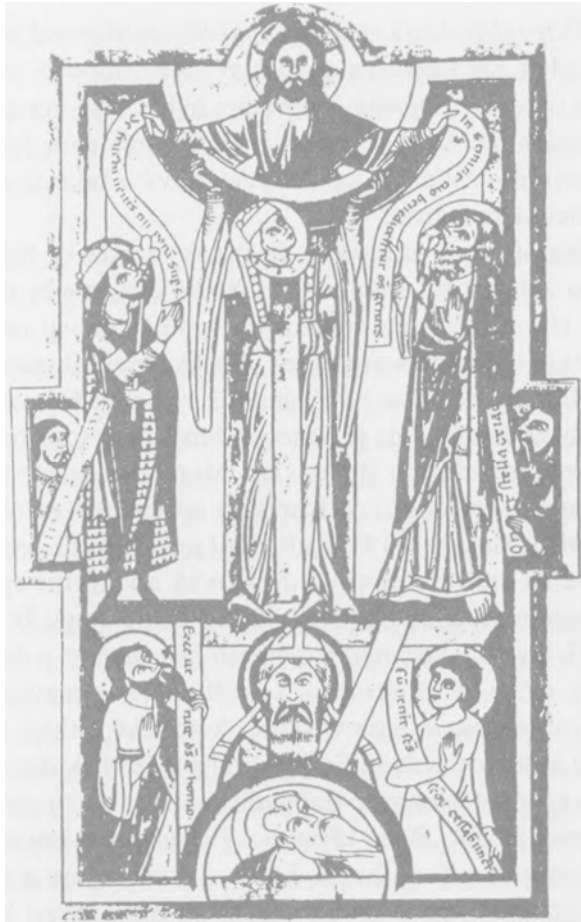
Ve svém vědění nesbírám písmena z mnohých knih, nýbrž tato písmena mám v sobě. Vždyť nebesa a země se všemi bytostmi, i se samotným Bohem, spočívají v člověku. Zdali pak nesmí číst v této knize, kterou je on sám? — Kdybych neměl jiné knihy, jen tu svou knihu, již jsem já sám, tak mám již dost knih. Pokud je celá Bible ve mně, pak mám Kristova Ducha.

Bohmeho výroky se tedy nezakládají na vnější tradici předávání jednotlivých předmětů vědění, spíše je to bezprostřední duchovní zření, z něhož pochází obsáhlé a zároveň hluboké dílo zhořeleckého mistra. Kdo se pohrouží do 19. kapitoly *Bohmeho* slavné prvotiny „Aurora neboli Ranní červánky na východě“ (1612), ten zjistí, jak pevně je jeho svědectví o svatbě s Pannou Sofií svázáno s jeho vlastním duchovním prožíváním. O rozhodujícím momentu svého vnitřního tázání a zápasu říká:

...Hnedpo několika tvrdých útocích pronikl můj duch branami pekla až ke vnitřnímu zrodu Božství a právě tam byl obklopen láskou, jako když ženich objímá svou milovanou nevěstu. O tom, jaké to bylo slavné vítězství v duchu, nedokáži psát ani mluvit. Nedá se to s ničím srovnat, snad jenom se zrozením života uprostřed smrti. Podobá se to vzkříšení z mrtvých.

Znovu není vhodnější jiná metafora než obraz milujícího objetí, aby byla zdůrazněna neobyčejnost tohoto vnitřního prožitku. A opět vidíme obraz svatby a smrti v těsném sousedství, „ke svatbě volá smrt“, jak bude později psát *Novalis* z jiné perspektivy. Jak mocný archetyp musí být základem symbolu svatebního spojení, aby jej lidé v hlubině své bytosti znovu pochopili a proměnili! *Jakob Bohme* píše jako ten, kdo byl uchvácen, kdo sám prožil duchovní proměnu, kterou popisuje jako sňatek s Pannou Sofií.

Ale nejprve otázka: kdo je božská Sofia neboli Moudrost?



*Kristus a Sofia**

Miscil ze sv. Michaela v Hildesheimu, 12. století

Odpovědi, které se nashromáždily za více než dvě tisíciletí, představují mnohohlasý sbor. *Augustin* jednou napsal: „Nejenže uznáváme, nýbrž také veřejně vyznáváme, že to je nejvyšší Boží Moudrost, jejíž prostřednictvím se každá duše stává a také stane skutečně moudrou.“

Rozšířila se představa, že výroky o božské Sofii jsou zvláštností ortodoxní východní církve a že obraz této Sofie je do určité míry vypůjčen z její nauky o moudrosti (sofiologie). Přesto tomu tak není. S obrazem Sofie se setkáváme již v pozdní židovské biblické tradici, kde je dokonce ženskou bytostí bezprostředně blízkou Bohu. Ona, Moudrost, je Stvořitelovou řemeslnicí: „Hospodin moudrostí založil zemi“ (Příslaví 3, 19). S ní učinil nebe a zemi. Myslíme na starozákonní mudroslovný apokryfní spis „Moudrost Šalomounova“. Kdo sleduje stopu Boží Sofie (hebr. Chochma) v dějinách náboženství a dogmat, může být překvapen, že sofiologie se rozvíjela dříve než mariologie v římsko-katolické církvi. Již raní svědkové božské Sofie mluví z vnitřní zkušenosti a z hloubi duchovně-duševního zážitku o této „společnici Boha“. Raně křesťanský církevní spisovatel *Lactantius* píše: „O této Sofii se domníváme a dosvědčujeme, že jelikož pochází od Boha, musí být také každým a všemi přijata.“ Aspekt společenství a sňatku je neustále vyzdvihován, např. v *Augustinových* výkladech Žalmů:

Moudrost se dává všem; každému však neposkvřená a čistá. Lidé jsou v ni proměňováni, ale ona se neproměňuje v ně. Žádná pozemská ani nebeská krása, žádné objetí nebo vztah se nemůže rovnat kráse, lahodnosti, inspiraci a potěšení Sofie. Kdo tedy chce milovat, ať miluje moudrost. Ať se o ni uchází, aby k ní směl přijít. Neboť jako zamilované zraky dychtí po krásách těla, tak ona touží po krásném srdci.

Basil Veliký se ve svých Kázáních snaží odkrýt závoj tajemství Sofie:

Duše má zvláštní cit, jímž se dotýká moudrosti a objímá ji jako vášnivý milenec. Jak praví Šalomoun: Miluj ji a ona tě obejmě. Těla se sice poskvřují nečistým objetím, ale pokud se duše v objetí moudrosti zcela a úplně sjednotí a spojí s ní, naplní se a otěhotní svatostí a čistotou.

Pokud jde o podobu motivu posvátného sňatku, s nímž se setkáváme ve spisech *Jakoba Bohmeho*, zanechme na chvíli onen aspekt Sofie, který se týká kosmu: tedy božskou Sofii jako výron a zrcadlo („nazírání“) Boží Trojice, již můžeme zažít v celém stvoření. V naší souvislosti je zvlášť důležitý antroposofický aspekt božské Sofie, čili aspekt týkající se lidského poznání a proměny. Neboť záleží na tom, aby člověk znovu získal ztracený prvotní obraz, svou duchovně-tělesnou úplnost. To je skutečný cíl svatebního svazku, o němž mluví *Bohme*, např. při opisu prvotního stavu a Adamova pádu ve svém velkém komentáři ke Genezi („Mystérium magnum“), nebo ve spisu „Christosophia“, kde ukazuje cestu duchovní proměny, která může vést ke sjednocení se ztraceným středem osobnosti, Pannou Sofií. Svatba a proměna patří k sobě!

Středobodem představ *Jakoba Bohmeho* o člověku je velké tajemství. Je to mystérium androgynní celistvosti člověka, zahrnující ženský i mužský princip. Ačkoli *Bohmeho* myšlení roznítilo jeho vlastní duchovní zření, jeho příspěvek k problému androgyna nelze vyčlenit z celku duchovních dějin. Ty nám říkají, že člověk byl stvořen jako „mužské a ženské“ (známé místo v Genesis 1, 26n). Podle *Bohmeho* spisu „Mystérium magnum“ byl „Adam mužem a také ženou... Měl v sobě obě tinktury ohně a světla, jejichž konjunkcí vznikla vlastní láska jako panenský střed.“ A dále pokračuje:

Dvě pevná a trvalá jsoucna byla v Adamovi: duchovní tělo lásky-jeoucnosti vnitřního nebe, které bylo Božím chrámem, a vnější tělo jakožto limus (hlína) země, které bylo obalem a obydlím duchovního těla a nebylo přístupné žádnému snažení o pozemskou marnivost (tj. marnost), neboť to byl limus, výtažek dobré části země, který má být na zemi při posledním soudu oddělen od marnivosti prokletí a zkázy ďábla. Tato dvě jsoucna, vnitřní nebeské a vnější nebeské, byla vzájemně sezdána a pojata v jedno tělo..., a přesto to ještě nebyla dvě těla, nýbrž jen jedno, ale dvojí esence.

Tento androgynní prvotní obraz mužsko-ženské jednoty se rozpadl. *Bohme* ví o tomto ztraceném prvotním obrazu a o jeho pádu. Jeho pohled však směřuje vpřed, do budoucnosti a dějin spásy lidstva. Ukazuje ke Kristu, jenž je nejen Spasitelem, nýbrž současně i tím, kdo znovu přináší ztracené a je schopen opět vystavět rozbitý androgynní prvotní obraz.



Ukřizovdni Krista jako coniunctio Solis et Lunae (konec 9. století, Pafiz, Bibliotheque Nationale. Převzato z: Edward F. Edinger, The Anatomy of the Psyche, La Salle II. 1986.)

Kristův čin je proto závaznou odpovědí na touhu rozdvojené lidské přirozenosti po Věčném, po naplnění a zcelistvení. Erós a sexus jsou výrazem této neutišitelné touhy a pokoušejí se ji také uspokojit, ale nedokážou tomuto uspokojení propůjčit trvalý charakter. Zůstávají odkazujícím symbolem, obrazem prozatímnosti. A přesto nebo právě proto slouží jejich řeč a obraznost i lidem jako *Jakob Bohme*, aby mohli vyjádřit tu nejhlubší náboženskou touhu lidstva po unio či communitio, sjednocení Boha a člověka. „Toto tajemství je velké...“ (Ef 5, 32.) Nebo řečeno s *Jakobem Bohmem*.

„ Tak touží příroda po Věčném a ráda by se zbavila marnosti (pomíjivosti). V mužském a ženském pohlaví všech tvorů tedy prvotně přebývá tato mocná touha, takže touží navzájem se spojit; neboť tělo to nechápe, ani rozum, jediné ty dvě tinktury, mužská a ženská, to chápou.11*

Bohme to dále vysvětluje takto:

*...Kristus na kříži náš panenský obraz opět zbavil muže a ženy a ponořil** jej se svou nebeskou krví do Boží lásky, a když to učinil, pravil: „Dokonáno jest“... Kristus znovu odvrátil Adama ve spánku od marnivosti (marnosti) a od muže a ženy zpět k andělskému obrazu. Velká a podivuhodná jsou tato tajemství, které svět nedokáže pochopit.*

Návrat k mýtu o androgynovi vede u *Jakoba Bohmeho* k dvojímu výsledku: jednak k pochopení, příp. vysvětlení, jaký prvotní obraz - mužsko-ženský archetyp antrópos - se ztratil, a k poznání, že pohlavní spojení může být pouze obrazem a zaslíbením „velkého tajemství“, které představuje „Kristus a jeho církev“ (podle Ef. 5, 32). Na tomto pozadí se představa o androgynovi stává také cestou, dokonce smysluplnou metodou spojení s Kristem na cestě „Christosofie“. Není tím myšlena žádná teologická nauka, pojednávající o Kristově moudrosti, nýbrž spíše křesťanská iniciace, cesta vnitřního prožitku Krista a praktického následování Krista, na niž je třeba projít etapami umučení, mystické smrti a probuzení nebo zmrtvýchvstání. Neboť, jak se píše v jednom jeho christosofickém pojednání, *chceš-li si jej (Krista) obléci, musíš projít vším, čím prošel on: od vtělení až k nanebevstoupení... Panna Sofia se s dušemi jinak nespojuje* f Jinými slovy, dosáhnout celistvosti lidské existence, která je do každého vložena jako prvotní obraz, to znamená připravit se na svatbu s božskou Sofií. Tato (z hlediska muže) ztělesňuje onu vnitřní spirituální ženskost, která byla pádem ztracena a rozštěpena pohlavností.

Franz von Baader, který se, jak jsme se již zmínili, svého času (tj. pro *Hegela*, *Schellinga* a romantiky) stal interpretem *Jakoba Bohmeho*, vykládá tuto myšlenku v rámci své erotické filosofie:

Kdo mi ukáže křesťana, ukáže mi člověka, který přinejmenším postupuje ke své reintegraci, a kdo mi ukáže člověka, postupujícího ke své reintegraci, ukáže mi tím křesťana. Zejména v naší době je vel-

*mi důležité vynést na světlo tento pojem křesťanství jakožto celistvého lidství a jen ta teologie se vítězně pozvedne nad všechny své protivníky, která považuje hřích za dezintegraci, spásu a znovuzrození za reintegraci člověka. 1**

Tato slova filosofa, sahající po pojmu, který se snažili vyjádřit antičtí gnostici či středověcí mystikové, již předem předpokládají a přiznávají s Terezou z Avily, že více než potvrzení - ano, mystická svatba existuje, já sám jsem toto vnitřní spojení prožil - již nelze vyslovit.

To však není případ *Jakoba Bohmeho*. Napadán z mnohých stran a přinucen mluvit pocítil několikrát povinnost odpovědět svým kritickým vyzývatelům i svým duchovně spřízněným přátelům a žákům. 15 Ve svém „Druhém obranném spisu proti Balthasarů Tilkemu“ (1621) dává odpověď, která se týká původu jeho moudrosti a vědění.

Toto vědění mi dal Bůh. Ví to nikoli já, ten, jímž jsem „já“, nýbrž ví to Bůh ve mně.

A jelikož je moudrost Boží nevěstou a děti Kristovy žijí v této Boží moudrosti, jsou také ony nevěstou Boha; podobně jako výhonky révy, které jsou organicky spojeny s vinným kmenem Kristem. Proto *Bohme* odpovídá otázkou: *Pokud bych já neměl v duchu Kristově vědět, z čeho byl tento svět*

stvořen, tak by to snad neměl vědět ani ten, jenž žije ve mně aktéry jej stvořil? Jinými slovy: společenství s Bohem a Kristem činí člověka nádobou moudrosti a nositelem duchovního poznání. Z tohoto pramene tedy zhořelecký řemeslník, žijící skromným občanským životem a dobře si vědom svých omezení, čerpal své obdivuhodné sebevědomí, které o něm svědčí jako o příjemci hlubokého duchovního poznání mystérii coniunctionis. Na základě tohoto sebevědomí může tedy svým kritikům napsat:

Můj duch je jeho (tj. Boží, resp. Kristovou) ženou, v níž rodí toto vědění, v takové šíři, jaké on chce. Jako věčná moudrost je Božím tělem a on rodí, co chce; nuže on rodí - to nedělám já, nýbrž on ve mně. Já jsem v rození vyšší vědomosti jako mrtvý, on je mým životem. Nehledal jsem to, ani jsem se tomu neučil. On se sklání k mému jáství a mé jáství se sklání v něm.'7

To znamená, že ten, kdo mluví o svatbě Sofie, sám prožil tento postupně se uskutečňující akt sjednocení a poznávání. Jeho vědění o posvátné svatbě pochází právě z tohoto mystéria, nikoli z racionálního úsudku běžného jáského vědomí.

Avšak božská Sofia nebo Moudrost pak není jen „věčnou matkou“ a „rodičkou všech věcí“, v níž se Božství vidí a dovoluje, aby bylo viděno jako v zrcadle. Není již pouze nevěstou božského Logu, „věčnou obrazností Božího Slova a vůle“, nýbrž je také onou bytostnou součástí prvotního obrazu člověka. Neboť *Moudrost Boha půvabných panen se shlédla v něm (v Adamovi, tj. v prvotním člověku) a tímto pohledem otevřela Adamovo centrum... a vznešená panna moudrosti a síly Boží mu byla provdána.*

Toto spojení s nebeskou Sofií je plnou identitou. Naproti tomu tragický Adamův pád znamená počátek tek odčizení od bytostného Já a Boha, které bylo zmařeno teprve Kristovou smrtí na kříži. Právě proto je zapotřebí nového sňatku. *Bohme* píše nejen jako někdo, kdo má spirituální zkušenost, nýbrž i jako ten, kdo má zkušenost utrpení (což nelze navzájem oddělit). Ve svých christosofických traktátech proto výslovně upozorňuje, že člověk, jenž se vydal na „cestu ke Kristu“ a Panně Sofii, se musí připravit na překážky a nezdary. Říká, že nadešel čas ve znamení odhodlaného rytířství bojovat o *vznešený věnec rytíře... I kdybys proto ty, pozemské zlé tělo (tj. to, které ztratilo svůj obraz), mělo být rozsekáno na kousky a zhynout...*

Tuto odhodlanost k posledním věcem lze ospravedlnit jedině okouzlením Pannou a Nevěstou. Důležité jsou pro něj nejméně dva aspekty: je to jednak Panna Sofia, jež „políbí“ jen toho, kdo jako rytíř duchovního boje za vnitřní obnovu uspěje na cestě následování Krista, a druhý aspekt se nám odhalí, když se v duchu Janova Zjevení podíváme na „Svatbu Beránkovu“ a velkou svatební hostinu jako na konečný cíl lidstva. *Bohme* ve svých christosofických spisech popisuje iniciaci, cestu křesťanského zasvěcení, která -jako jsme již naznačili - začíná vtělením a končí nanebevstoupením. I *Bohme* určitě zná hlas radostného očekávání a jásot tváří v tvář blížící se svatbě, neboť „červánky na východě“ pro něj již dávno znamenají vnitřní jistotu. Avšak „cesta ke Kristu“, která má vyvrcholit sjednocením s nebeskou Pannou, je zpočátku cestou zkoušek a prověřování. Proto:

Duše milá! K téhle věci patří opravdovost a nejen pouhé odříkávání slov. Tím, co tě žene, musí být opravdová a odhodlaná vůle, jinak nedosáhneš ničeho. Chce-li totiž duše získat rytířský věnec Krista od vznešené Sofie, musí se o něj ucházet s velikou láskyplnou touhou... Neboť to je květ šáronský, růže v dolínách, o níž píše Šalomoun (v Písni písní) a zve ji svou milou, svou ctnostnou Pannou, již tolik miloval, jako ji milovali i všichni svatí před ním i po něm. Kdo ji získal, ten ji nazval svou perlou.

K širšímu kontextu těchto vět zhořeleckého mistra patří nejen podobenství z evangelíí o vzácné perle, ale také Píseň o perle, známá z gnostických Skutků Tomášových.

Jakob Bohme tak na centrálním místě svého díla ukazuje, jak vysokou hodnotu připisuje posvátné svatbě na cestě člověka k jeho pravému Já. Je to Kristus, garant a reprezentant tohoto Já, který v Sofii vrací zvrhlému lidstvu Boží podobu. Nevěstou Adama (před pádem) i nevěstou Krista je v podstatě

sám znovuzrozený člověk.

Nebo to řekněme s *Ernstem Benzene*. V každé duši se jako v Marii rodí Kristus tak, že do ní vtahuje nebeskou moudrost, žení se s duší a v ní se ženich Kristus se svou nepomíjivou nádherou stává plodným. - Tato poslední androgynní jednota Krista, která existuje díky jeho věčnému spolubytí se Sofií, je základem typické mnohotvárnosti tohoto pojmu v náboženské zkušenosti unionis: sjednocení s ním může být popsáno tak, že Kristus se jeví jako ženich, nebo jako nevěsta. Ženichem je jako manžel Sofie, nebeské věrné podoby Boha; nevěstou je jako nebeský obraz sám, který si bere duši. Ženichem je jako muž, který se žení se světelným principem duše, nevěstou jako nebeská Panna, která se spojuje s ohnivým principem duše. V jednom je skryto a přítomno zároveň druhé. Rozhodující však je, že se tento sňatek mezi Kristem a Sofií neuskutočňuje v lidem vzdáleném aionu, nýbrž v člověku.

S tímto názorem historika církevních a duchovních dějin, jenž se zvláště zasloužil o interpretaci *Jakoba Bohmeho*, lze plně souhlasit. Ale co to vlastně znamená, že se spojení mezi Kristem a Sofií uskutečňuje „v člověku“? Pouhým poukázáním na tuto skutečnost se to asi nestane. Nestačí ani sbírat příslušné obrazy a texty, dokud se nám nepodaří proniknout k duchovní realitě, jež je myšlena pod posvátnou svatbou, a k archetypální skutečnosti, na níž se zakládá touha člověka po sebeuskutečnění a úplnosti. Výzvu a podnět, který dalekosáhle ovlivňuje duchovní dějiny, nicméně podal již *Jakob Bohme*.

Má milá duše, jen je-li v tobě nepolevující opravdovost, dosáhneš láskyplného polibku vznešené Sofie ve svatem jméně Ježíšově. Neboť ona beztak stojí u dveří a klepe, varujíc hříšníka před bezbožnou cestou. Když pak on pojednou zatouží po její lásce, je mu po vůli a zulíbá ho paprsky své sladké lásky, z nichž do srdce vstupuje radost. Neuléhá však hned s duší na manželské lože, tj. neprobouzí hned v sobě pohaslý nebeský obraz, jenž pohasl v ráji.

Exkurz: mýtus o androgynovi

Mýtus o androgynovi je jediným velkým antropologickým mýtem, na němž lze vybudovat antropologickou metafyziku.

Tento výrok *Nikolaje Berďajeva* obrací naši pozornost na souvislost symbolu a ideje, jejíž sledování slibuje objasnění problému podstaty posvátné svatby v jednom důležitém bodě. Idea androgyna totiž vypovídá o původní podobě člověka. Na druhé straně vrhá světlo na stav dokonalosti člověka a lidstva. Androgynnost (z řeckého anér, muž a gyné, žena) nám říká něco o praobrazu i budoucím duchovním obrazu člověka. Úkolem posvátné svatby by pak bylo zprostředkovat uvědomění - ztracené - původní podoby, případně její uchování v paměti a obnovení.

Androgynnost v nás vyvolává představu obrazu člověka, který můžeme získat pohledem do mýtické tradice, podle níž člověk nebyl od počátku rozdělen na dvě pohlaví, na muže a ženu, nýbrž představoval před- a naddějinnou jednotu. Podle těchto představ byl androgynní, tedy mužsko-ženský. Pohlavní diferenciací neexistovala. Podle mýtu byla teprve důsledkem určitých okolností, tedy objevila se v průběhu tragického zlomu či pádu a stala se příčinou problému pohlavnosti se všemi jeho průvodními jevy. Z tohoto hlediska bychom pak měli chápat i touhu překonat rozdělení vedví pohlavním spojením muže a ženy, a znovu tak nastolit - byť jen na chvíli - prapůvodní jednotu. Tomuto mýtu se mnohdy připisuje dokonce hodnota klíče, jehož pomocí by bylo možno rozluštit základní hádanku lidské existence.

Androgynnost představuje „zvláštní způsob, jak spojit mužské a ženské aspekty v jednom člověku“. A jelikož řecká mytologie spatřuje v Hermafroditovi, synu Herma a Afrodity, bytost, která je vybavena znaky obou pohlaví, tedy obojetníka, jsou výrazy androgyn ita a hermafroditismus někdy

používány jako synonyma. To se může stát, když se zabýváme nějakým mýtickým obrazem mužsko-ženské úplnosti nebo o této úplnosti přemýšlíme. Jinak však hermafrodit představuje fyziologickou abnormalitu. A v této podobě nemá nic společného s ideou spojení mužského a ženského prvku, kterou se zde zabýváme; téma této abnormality však nemusíme vůbec brát do úvahy. *Mircea Eliade* upozorňuje na to, že *hermafrodit v antice představoval ideální podmínku a lidé se pokoušeli pomocí imitativních obřadů dosáhnout tohoto stavu ve zduchovnělé podobě; nicméně když dítě při narození vykazovalo nějaké znaky hermafroditizmu (tedy deformace), bylo svými rodiči usmrceno. Jinými slovy, skutečný anatomický hermafrodit byl vnímán jako omyl přírody nebo jako důkaz hněvu bohů, a proto bez okolků zničen. Pouze rituální androgyn představoval vzor, jelikož v sobě nenesl zmnožení anatomických orgánů, nýbrž znamenal symbol sjednocení magicko-religiózních sil, které mají v sobě obě pohlaví.*

Z tohoto symbolického hlediska se hermafroditus stává sjednocujícím symbolem par excellence. Neboť, jak říká *C. G. Jung*, *nehledě na jeho monstróznost se postupně hermafroditus stával zachráncem, překonávajícím konflikt, a tohoto významu dosáhl již v relativně raných vývojových fázích kultury. Tato životní důležitost vysvětluje, proč obraz hermafrodita nezanikl již v pravěku, ale naopak, s rostoucím prohlubováním svého symbolického obsahu, se dokázal prosazovat celá tisíciletí. Fakt, že se tato velmi archaická představa pozvedla na takovou vysokou úroveň, upozorňuje nejen na životnost archetypálních idejí vůbec, nýbrž demonstruje také správnost principu, že archetyp je zprostředkovatelem mezi nevědomými základy a vědomím, který spojuje protiklady. Staví most mezi vědomím přítomnosti, hrozícím vykořeněním, a přirozenou, nevědomě-instinktivní jednotou před všemi časy.*

Aniž bychom se blíže zabývali dalším psychologickým výkladem, chceme obrátit pozornost na řadu manifestací, v nichž se projevil symbol hermafrodita-androgyna. Nabízí se analogie nebo alespoň příbuznost se symbolem posvátné svatby. Neboť tak jako v mýtu, příp. kultu, bůh s bohyní (nebo jejich lidští představitelé) uskutečňují hieros gamos, aby oplodnili přírodu, mnozí bohové kosmogonií vystupují v androgynní podobě. Tento jejich podíl na mužském a ženském principu je povyšuje na stvořitele světa. A pomyslíme-li na věčnou kohabitaci Šivy s ženskou stránkou své bytosti, Šakti, máme před sebou výraz univerzální, spásonosné úplnosti, k níž věřící Východu s důvěrou vzhlížejí. (Je to pouze problém západního člověka, že nesčetná zobrazení eroticko-sakrálních aktů, např. na fasádách indických chrámů, považuje za „nevhodné“ či „obscénní“.) Z množství příkladů, které očividně vyjadřují spirituální obsah tohoto sjednocení protikladů, uvedme alespoň klasickou indickou šrí-jantru. Jde o harmonické uspořádání navzájem se pronikajících, resp. překrývajících trojúhelníků s vrcholy směřujícími nahoru a dolů. Meditující, který se koncentruje na tuto jantru, se tím zapojuje do univerzální jednoty, o níž mluvíme, a usiluje pomocí meditace o obnovení této jednoty v sobě, čili o vnitřní konjunkci. Jedná se tedy nikoli o neutralizaci obou pólů (jak říká *Jakob Bohme*, obou „tinktur“), nýbrž spíše o jejich aktivaci v manželském spojení.

Se vzpomínkou na prapůvodní androgynní stav bohů a lidí se setkáváme nejenom v rámci asijských náboženství, ve starém Egyptě a u Germánů, nýbrž také u starých Řeků. Myslíme tu zejména na Platónův dialog *Symposion*, který naráží na původní jednotu člověka (hlava 14). Tohoto tajemství se dotýká také zpráva knihy *Genesis* o stvoření (1. Mojžíšova 1, 27), i když to teologie, pochopitelně především teologická antropologie, energicky popírá.

Naproti tomu nelze popřít, že tomuto problematickému místu v *Genezi* — „muže a ženu stvořil je“ (Bůh lidí) - se dostalo v předrabínských a mimorabínských židovských kruzích, v Talmudu, v kabale a samozřejmě v gnózi výkladu ve smyslu androgynní bytosti.⁷ Počínaje *Platónem* a spíše ezoterickou interpretací 1. knihy *Mojžíšovy* lze sledovat další vývoj představy o androgynovi až do současnosti.

A jakkoli dobré mohou být důvody, které obhajují jasnou pohlavní diferenciaci člověka v muži a ženě, aby znázornili osobní vztah já-ty8, přece nelze popřít přetrvávání myšlenek o androgynní bytosti i v současném křesťanství.

Ernst Benz v této souvislosti mluví o „oficiálním vytěsnění“. To však podle něj nemohlo zabránit tomu, aby si idea androgynního obrazu člověka nenašla nesčetné zastánce a interprety. K těm nejvlivnějším patří - jak jsme již ukázali - *Jakob Bohme*, jenž ke své teosofii, kosmosofii a christosofii připojil i jistou „antroposofii“ (moudrost o člověku), která si vzpomíná na prvotní mužsko-ženskou podobu člověka a věnuje se možnosti spirituálního obnovení tohoto praobrazu v budoucnosti - Kristu, tedy na cestě ke Kristu a ve „sňatku s Pannou Sofií“, ztracenou půlkou Adamovy bytosti. Právě u *Bohmeho* a skrze něj si můžeme uvědomit, jak toto velké téma posvátné svatby souvisí s obrazem androgyna. První nemusí vylučovat druhé. Na jedné straně bylo zapotřebí rozštěpení (platónského) koulovitého praandrogyna k tomu, aby člověk mohl najít své individuální já, „osamělost svého já“, ale také svou schopnost milovat. Na druhé straně androgynita představuje konečný obraz, který vede já, vytrženo z hlubiny své bytosti, k jeho možnému a nutnému zacelení v Sobě. Prvotní a konečný obraz jsou dva póly, mezi nimiž se odehrává naše lidské bytí.

Jakob Bohme tedy nezůstal jediným, kdo na člověka, resp. jeho androgynnost pohlížel z tohoto hlediska. Vzpomeňme ještě jeho anglické následovníky ze 17. století, takzvané filadelfy, kteří zase zpětně ovlivňovali pevninu. *Bohmeho* žáky jsou v tomto smyslu i dva švábští teosofové, *Friedrich Christoph Oetinger* a *Michael Hahn*, leni se stal duchovní hlavou společenství, které bylo pojmenováno po něm a ještě dodnes existuje ve Wurttembergu. Díky spisům francouzského teosofa a mystika *Louise Claudea de Saint-Martin*, jež mj. do němčiny přeložil *Matthias Claudius*, byl v období německého romantismu *Bohme* znovu „objeven“ a myšlenka androgyna opět přijata. Za mnoho dalších tu vzpomeňme alespoň jméno mnohostranného katolického filosofa *Franze von Baader*“. Jemu a jemu duchovně blízkým jde o „reintegraci“ člověka.

Dva ruští myslitelé, *Vladimír Solovjev* a *Nikolaj Berd'ajev*, přenesli toto prastaré vědění až do sou- časnosti. Zejména u *Solovjeva* se východní ortodoxní církevní sofologie (nauka o Boží moudrosti) i ideové bohatství *Jakoba Bohmeho*, které se od počátku 19. století dostávalo do Ruska mj. i skrze zcdnářské kruhy (dílem zprostředkováno *Saint- Martinem* a *Franzem von Baader*), spojuje s osobními duchovními prožitky. Nesmíme zapomenout na rosekruciánské a alchymistické souvislosti, o nichž budeme mluvit zvlášť. Nelze je správně pochopit bez základního porozumění obrazu androgynního, úplného člověka. Především v popisech (*G. Junga* proniká toto pradávno vědění až do dnešních dnů, byť nikoli ve smyslu pouhého pokračování staré tradice, nýbrž spíše jako pomůcka při porozumění a realizování procesů duševního zrání. V tomto alchymisticko-symbolickém, resp. hlubinně psychologickém smyslu se člověk má „stát jedním“, a tak se přiblížit realizaci bytostného Já. Idea androgyna je v antroposofii *Rudolfa Steinera* zahrnuta do velkého vývoje lidstva i člověka. *Rudolf Steiner* se věnuje problému androgyna na mnoha místech svého díla - ačkoli nikde systematicky. Chce- me-li několika tahy načrtnout *Steinerovy* názory, naskytne se nám následující obraz: na určitém stupni vývoje - *Steiner* počítá i s vtěleními na jednotlivých planetách, dříve než člověk vstoupil na tuto Zemi - se odehrálo rozštěpení lidské jednoty na dvojnost pohlaví. To, co bylo kdysi na minulém stupni uzavřeno v jediné osobě, rozdělilo se od té doby mezi dva jednotlivce. Tato „individualizace“ se uskutečnila ve prospěch uvědomění a vytvoření samostatného lidského já. Jelikož *Steiner* uvažuje ve velkých souvislostech dějinného vývoje vědomí, dnešní oddělenost pohlaví má epizodickou povahu, neboť *Steinerův* pohled se neupírá pouze zpět na mýtický obraz androgynního prvotního člověka, nýbrž je zaměřen zároveň i do daleké budoucnosti lidstva.

Lidské já v podstatě již v sobě nese otisk nadpo- hlavně-úplného, a tím i původně- lidského prvku v člověku. Další vývoj lidstva, procitnutí k vědomí já, vede k androgynnímu budoucímu obrazu člověka. Mluvíme o vývoji, který se přirozeně odvíjí velmi pomalu. Výsledek, na něj poukazují různé, i biblické prameny, popisuje *Steiner* takto:

Mušská duše v ženském těle a ženská duše v mužském těle se oplodněním Ducha opět stanou obou- pohlavními. Vnější podoba muže a ženy je odlišná; duševní jednostrannost se však u obou semkne v harmonickou úplnost.

Bezpochyby se zde jako i u jiných citátů ze *Steinerových* přednášek jedná o opravdu obtížné téma, jehož interpretace nechává ještě mnohé otázky otevřené. Snad i na tomto místě stačí upozornit, že se tu jedná - podobně jako u *Junga*, i když jejich postoje a terminologie nejsou úplně stejné - o duchovně-duševní vývoj k celistvosti. Tento konečný obraz však Steiner nepojímá jen v užším antropologickém smyslu, tedy pouze se zřetelem na individuaci, odehrávající se během *jednoho* lidského života. *Steiner* bere v úvahu myšlenky o karmě a opětovném vtělování se na Zemi (reinkarnaci). Dále se soustřeďuje na nejzazší horizonty lidstva, takže se nabízí srovnání s eschatologicko-apokalyptickými výroky Bible.