Hegelova filozofie náboženství jako interpretační model na poli bádání o mystice v 19. a 1. polovině 20. století: Moše Idel a Bernard McGinn k problematice „unio mystica“ v rámci židovské a křesťanské mystiky

David Biernot

Summary: The Hegelian philosophy of religion as an interpretational model in mysticism studies in the 19th and the first half of the 20th century: Moshe Idel and Bernard McGinn on "Unio Mystica" in Jewish and Christian mystical traditions The aim of this article has been to deal with the religious-philosophical question of transcendence and immanence in reference to "unio-mystica" in Jewish and Christian mystical traditions as it has been treated in modern religious studies from the 19th century until the present day. Moshe Idel draws attention to the fact that this "core of mysticism," which mystical union undoubtedly is, has been denied a place in Judaism. In his opinion, such negative judgments have been produced by adaptation of the Hegelian view of religion by such leading scholars as Gerschom Scholem. Searching into Hegel's Christology, this article elaborates further upon the observations made by Moshe Idel. Presupposing the "incarnational principle" as the origin of the religious consciousness per se, Hegel saw its completion in Christianity. In Jesus of Nazareth, God revealed Himself to man as a man among men, and thereby redeeming them. Humans participate in this redemption by laying aside their immediate subjectivity and learning to know God as their essential self. In Judaism, "the incarnational principle" has been to be lived as pain in which men sense their separation from the ground of their being, without any hope of union with it. This conception must have inevitably resulted in preference of Christian mysticism over Jewish mysticism for its ability to sustain unitive mystical experience from the theological point of view. Other scholars adopting the Hegelian philosophy of religion have been identified, among them Adolf Lasson, the 19th century German philosopher of religion and author of a monograph on the mysticism of Meister Eckhart. However, this conception is not unequivocal, and this article makes a point to show its limits, searching into two different mystical theologies of St Bonaventure and Meister Eckhart, in both of them the Christology actually plays a key role. The understanding of mystical union as an indistintive unity of divine and human natures has by no means been prevalent in Christian mysticism. Moreover, it seems that the catalyst for developing that

kind of understanding of mystical experience has been of a more ontological than christological character. On the other hand, there is an evidence, provided for the most part by Moshe Idel, that Jewish mysticism has sustained extreme mystical experiences too, with some of its doctrines displaying strong immanent and even "quasi-christological" characteristics, for example that of the 13th century Kabbalist Avraham Abulafia.

„Mystika představuje na poli náboženského života hledisko, které jedinečným způsobem uchopuje a zdůrazňuje imanenci Nekonečného v konečném a konečného v Nekonečném." Toto je definice mystiky, kterou podává hegeliánský myslitel druhé poloviny devatenáctého století Adolf Lasson v díle věnovaném Mistru Eckhartovi a dějinám náboženské spekulace v Německu.[1] Cílem tohoto příspěvku je nastínění problematiky spojené s nábožensko-filozofickou otázkou imanence a transcendence ve vztahu k *unio mystica* a jeho vyjádření v rámci židovské a křesťanské mystiky, a to především s ohledem na současnou badatelskou diskuzi. Bernard McGinn tvrdí, že samotný termín *unio mystica* představuje spíše konstrukt teologické reflexe mystiky než vlastní mystické literatury. Žádný z křesťanských mystiků středověku včetně španělských mystiků šestnáctého století tento termín neužívá. Objevuje se teprve v teologických dílech sedmnáctého století.[2] *Unio mystica* označuje extrémní mystickou zkušenost „přilnutí" duše či intelektu k Božství takovým způsobem, který ústí v naprosté sjednocení.[3] Protiklady ztrácejí svůj význam: konečné a Nekonečné, člověk a Bůh, přirozenost a milost. Mystik může zakoušet toto sjednocení jako „ztracení v tichém oceánu" Boha nebo „pohlcení" Božstvím, jak takovou zkušenost popisuje Jan van Ruusbroeck,[4] či „zničení" („bitul"), jak o takové zkušenosti hovoří Menachem Mendel z Vitebsku.[5]

V posledních dvou desetiletích se otázky kolem *unio mystica* staly předmětem živé akademické diskuze vedené izraelským badatelem Moše Ide-

---

[1] Adolf Lasson, *Meister Eckhart, der Mystiker: Zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland*, Stuttgart 1983, s. 1.

[2] Bernard McGinn, „Comments", in: Moshe Idel – Bernard McGinn (vyd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialog*, New York: MacMillan, 1989, s. 185.

[3] Viz Moshe Idel, „Universalisation and Integration: Two Concepts of Mystical Union in Jewish Mysticism", in: Idel – McGinn (vyd.), *Mystical Union*, s. 27–28; Moše Idel, *Kabala – nové pohledy*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 90–92.

[4] Viz Evelyn Underhill, *Mystika – podstata a cesta duchovního vědomí*, Praha: Dybbuk, 2004, s. 467.

[5] Viz Moshe Idel, *Hasidism between Ecstasy and Magic*, Albany: State University of New York Press, 1995, s. 223–225.

lem, který uvedenému tématu věnoval podstatnou část své badatelské práce.[6] Této diskuze se významnou měrou účastní také Bernard McGinn, křesťanský teolog a přední znalec středověké křesťanské mystiky,[7] čímž tato diskuze nabyla charakteru mezináboženského dialogu. Ve svých pracích Idel upozorňuje na skutečnost, že moderní bádání o mystice, jakož i řada obecných religionistických studií tendenčně židovství upíraly toto „srdce mystiky", jímž *unio mystica* nepochybně je. Slovy již výše zmíněného Adolfa Lassona, židovská mystika se tak spíše profiluje jako „spekulativní mysticismus" než jako živá mystika ve vlastním slova smyslu.[8] V této souvislosti si Idel klade otázku, proč význam židovské mystiky v moderním bádání tak upadl ve srovnání s vážností, jaké se dostávalo kabale ze strany křesťanských renezančních učenců, a to i navzdory nesmírným pokrokům, které se na tomto poli odehrály ve dvacátém století zásluhou Gerschoma Scholema.[9] Moše Idel na tohoto „otce" moderního bádání o židovské mystice navazuje, avšak současně neváhá problematizovat řadu jeho interpretací a konstrukcí, mezi které patří popírání výskytu extrémních zkušeností sjednocení v židovské mystice.[10] Je otázkou, proč tento badatel, který rozpoznal výrazně konstruktivní roli mystiky v judaismu jako takové, zůstal ve vztahu k výše uvedeným mystickým zkušenostem zdrženlivý. V této souvislosti Idel tvrdí, že Scholem nemohl založit své závěry na studiu pramenné literatury, proto přichází v úvahu spíše nějaký teoretický model, o který se tento průkopník bádání o židovské mystice při své práci opíral.

---

[6] Tento přední badatel na poli židovské mystiky je v České republice již poměrně dobře znám prostřednictvím překladů některých z jeho významnějších titulů do českého jazyka: *Kabala – nové pohledy* (viz pozn. 3); *Golem: Židovské mystické a magické tradice o umělém člověku*, Praha: Vyšehrad, 2007.

[7] Viz jeho díla *The Foundations of Mysticism*, New York: Crossroad, 1991; *The Growth of Mysticism*, New York: Crossroad, 1991; *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200–1350)*, New York: Crossroad, 1998; *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (1300–1500)*, New York: Crossroad, 2005; jakož i jedinečná studie k mystice Mistra Eckharta *The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing*, New York: Crossroad, 2001.

[8] Lasson, *Meister Eckhart der Mystiker*, s. 3.

[9] Moshe Idel, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism", *JSRI* 1/2002, s. 19.

[10] Idel, *Kabala – nové pohledy*, s. 39–41, 305–307.

Gershom Scholem a „unio mystica“ v kontextu židovské mystiky

Gershom Scholem zdůrazňoval nezbytnost studia mystiky jako náboženského fenoménu v kontextu konkrétní náboženské tradice a jejích hodnot vyjádřených formou učení či dogmat, které představují normativní výpovědi náboženského společenství jakožto celku a náboženské zkušenosti tímto dávají význam. Scholema zajímalo, jakým způsobem se mystikové snažili o adaptaci svých zkušeností v rámce širší náboženské tradice a jejich zprostředkování širšímu společenství. V této souvislosti Scholem rozpoznává dvě tendence působící v mystice: konzervativní a revoluční.[11] Mystikové obecně respektovali náboženské autority, pokud sami nebyli takovými autoritami, jak tomu bylo v případě řady židovských mystiků.[12] Proto se snažili interpretovat v duchu tradiční náboženské symboliky i takové mystické zkušenosti, které jí byly ve svém jádru vzdálené.[13] Je zde však také revoluční aspekt, který vykazuje tendenci proměňovat obsahy tradice a podřídit ji nové interpretaci. Tato tendence by mohla vyústit v napětí a konflikt s náboženskými autoritami.

Revoluční aspekt v židovské mystice Scholem spatřuje ve znovuoživení mýtu na půdě judaismu. Demytologizační snahy přítomné již v nejranějších obdobích židovského náboženství vyvrcholily ve středověké náboženské filozofii. Jestliže podle Talmudu bylo pokušení modloslužby vymýceno z Izraele již na počátku doby Druhého Chrámu,[14] zápas s předmětnými náboženskými představami „sabejství“[15] přijal ve středověku jemnější podobu. Ta se soustředila na racionalizaci antropomorfní řeči o Bohu dané v Bibli a rabínské agadě. Vrchol tohoto úsilí představují filozofické a teo-

[11] Gershom Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, New York: Schocken Books, 1996, s. 8–9.

[12] Viz Moshe Idel, *Jewish Mystical Leaders and Leadership in the 13th Century*, Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1998.

[13] Dobrým příkladem takové adaptace mohou být vize švýcarského mystika Mikuláše z Flüe z 15. století, jejichž obsah byl křesťanské symbolice a učení cizí. Viz Marie-Louise von Franz, *Die Visionen des Niklaus von Flüe*, Zürich: Daimon, 1998, s. 118–120.

[14] Viz *Bab. Talmud*, *Joma* 69b; a také Ephraim Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1987, s. 15–17.

[15] Termín „sabejství“ užil syrský historiograf desátého století ibn Wahšija k označení starověkých mezopotámských náboženských představ, kterým se vzepřel Abraham. Sabejství tak typologicky odpovídá pohanství v nejširším slova smyslu. V tomto významu ho užívá Maimonides, podle něhož podstata modloslužby spočívá v připisování tělesných vlastností Bohu. Viz *More nevuchim*, III, 29; a také Kenneth Seeskin, *Searching for a Distant God: The Legacy of Maimonides*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 22–65, 142–176.

logické snahy Maimonida.[16] Podle Scholema tento pojmový ikonoklasmus zastínil „živého Boha, který stejně jako vše živoucí promlouvá v symbolech."[17] Proto růst židovské mystiky od třináctého století může být do značné míry interpretován jako remytologizační reakce odehrávající se v těch oblastech náboženského myšlení, kde došlo k odcizení od mýtu a s ním spojeného emočního prožívání v důsledku přísné racionalizace. Scholem spojuje tento návrat k mýtu především s rozvojem teosofického učení kabaly. V této souvislosti Moše Idel poznamenává, že Scholem nevěnoval tolik pozornosti zkušenostním aspektům židovské mystiky, což je slabina i dalších badatelů, kteří kráčeli v Scholemových stopách.[18]

Hovoříme-li o zkušenostních aspektech židovské mystiky, je důležité zmínit Scholemovo chápání termínu *devekut* v kontextu mystické literatury. Ve středověkých textech se stále ještě můžeme setkat s obecně nábožensky procítěným významem tohoto termínu vyjadřujícím intimní a trvalé zakoušení Boží blízkosti v životě.[19] V mystických textech však *devekut* již mohl vyjadřovat vlastní vrchol mystické cesty – sjednocení. Idel je přesvědčen, že Scholem nevěnoval tomuto posunu přiměřenou pozornost a nejspíše ji i záměrně ignoroval.[20] Dokladem tohoto je pasáž obsahující následující popis mystické zkušenosti podávaný kabalistou z patnáctého století, Meirem ibn Gabajem: „Když pak (intelektivní duše) dosáhne svého počátku, přilne k nebeskému světlu, ze kterého vzešla, a to tak, že dva se stávají jedním."[21] Ačkoliv tato citace obsahuje formulaci typickou pro vyjádření extrémní mystické zkušenosti sjednocení: „dva se stávají jedním", Scholem ukončuje diskuzi následující definicí:

> *Devekut* tak ústí do blaženého a intimního spojení. Přesto však toto není schopno smazat vzdálenost mezi tvorem a jeho Bohem, vzdálenost, kterou většina kabalistů i chasidů respektovala tvrzením, že mezi duší a Bohem nemůže dojít k naprostému sjednocení.[22]

Podobně se vyjadřuje na jiném místě:

> I když ponecháme stranou rozdíl mezi ranými a pozdějšími díly židovské mystiky, faktem zůstává, že jen ve velmi málo případech extáze označuje skutečné sjednocení s Bohem,

[16] Viz James Arthur Diamond, *Maimonides and the Hermeneutics of Concealment – Deciphering Scripture and Midrash in The Guide of Perplexed*, New York: State University of New York Press, 2002, s. 1–11.
[17] Scholem, *On the Kabbalah and its Symbolism*, s. 89.
[18] Idel, *Kabala – nové pohledy*, s. 90–91.
[19] Viz např. Nachmanidův komentář k Dt 11,22.
[20] Idel, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism", s. 21.
[21] Meir ibn Gabaj, *Avodat ha-kodeš* 30b. Citace převzata z Gershom Scholem, *Kabbalah*, New York: Meridian/Penguin, 1978, s. 175.
[22] *Tamtéž*, s. 176.

během níž lidský jedinec opouští sebe sama, aby se ve vytržení ponořil do proudu Božství. Dokonce i v tomto extatickém stavu si židovský mystik podržel vědomí vzdálenosti mezi Stvořitelem a stvořením. Jeden se spojuje s druhým, přičemž bod tohoto spojení se stal předmětem největšího mystikova zájmu. Je však třeba říci, že toto spojení nepřechází v něco tak výstředního jako je identita mezi Stvořitelem a stvořením.[23]

Ačkoliv i podle Scholema bylo cílem židovské mystiky navzájem smířit transcendentní prvky v teologii rabínského judaismu s náboženskou senzitivitou hledající Boží imanenci ve světě, toto „smíření" mělo jen parciální charakter, přičemž k jeho realizaci došlo především v oblasti teosofické spekulace a mytické interpretace klasických obsahů židovského náboženství. Na zkušenostní rovině k takové relativizaci mezi transcendencí a imanencí nedošlo.

Moše Idel, který se kriticky vyrovnává s těmito závěry Gershoma Scholema, je přesvědčen, že vycházejí více z konkrétního typu filozofie náboženství než z vlastního studia pramenného materiálu. Scholem poskytuje určitý vhled do svého porozumění náboženského fenoménu (a mystiky v něm) v úvodu do *Major Trends in Jewish Mysticism*.[24] Hovoří zde obecně o vývoji náboženství, které proběhlo ve třech stadiích. První stadium je mytické. Svět je „plný bohů" a animistická přítomnost božského zde ještě není problematizována. Následující stadium překonává tuto snovou harmonii, přičemž se ve vědomí rodí transcendentní koncept Božství. Konečně ve třetím stadiu dochází k odstranění dichotomie mezi transcendentní teologií monoteistických náboženství a mytickým vědomím prvního stadia. Toto se děje skrze mystiku, která „sceluje fragmenty rozbité náboženským kataklysmem a přináší zpět starou jednotu, kterou náboženství rozbilo, avšak na nové rovině, na které se světy mytologie a zjevení setkávají v duši člověka."[25] Idel rozpoznává v této koncepci stopy Hegelovy filozofie náboženství, která musela ovlivnit Scholemovu koncepci židovské mystiky.[26] Jak ještě uvidíme, k obdobnému ovlivnění došlo i u dalších badatelů o mystice či religionistů konce devatenáctého a první poloviny dvacátého století, což se projevilo v jejich rezervovaném postoji vůči formám židovské mystiky. Idel ve svém příspěvku blíže nespecifikuje konkrétní východiska Hegelovy filozofie náboženství, které vedly k jistému znehodnocení židovské mystiky oproti mystice křesťanské. Zmiňuje se o Hegelově

[23] Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York: Schocken Books, 1995, s. 55–56.
[24] *Tamtéž*, s. 7–10.
[25] *Tamtéž*, s. 8.
[26] Idel, „*Unio Mystica* as a Criterion: Some Observations on Hegelian Phenomenologies of Mysticism", s. 21. Viz také David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1979, s. 137, 202–203.

negativním přístupu k judaismu jako náboženství, které již odehrálo svou dějinnou úlohu. Domnívám se, že vlastní nukleus problému spočívá v jeho christologii.

Hegel a otázka transcendence a imanence ve vztahu ke křesťanství a judaismu

Podle Hegelova pojetí není osobitost náboženství dána pouhým uvědoměním si existence absolutní bytnosti.[27] Tato osobitost se projevuje teprve v jistotě, že absolutní bytnost se ve vyskytujícím vědomí a z něho samého vztahuje sama k sobě a tímto zprostředkováním se odhaluje. Toto hledisko nebylo v počátcích náboženského fenoménu hned zcela zřetelné. Takto se v „přírodním náboženství" božské odhaluje v přírodě jako příroda. V „náboženství umění" antického Řecka božské již není přirozenou daností, ale má vědomý a konečný tvar uměleckého díla. Pohlcující substance absolutna zde ztrácí pro uctívající subjekt charakter cizosti, avšak do takové míry, že se absolutno zcela rozplývá v osobě.[28] Jestliže v „přírodním náboženství" byl subjekt případkem božské substance, v „náboženství umění" tomu bylo naopak. Teprve „absolutní náboženství" představuje syntézu obojího. V něm se konkrétní osoba může stát médiem zjevení absolutní bytnosti, jež si však ponechává svou jinakost tím, že osoba zde nehypertrofuje prostřednictvím sebe-projekce do absolutna, ale tak řečeno se obětuje, aby mezi ním a absolutní bytností vynikla diference.[29] V křesťanském náboženství se tak absolutní duch zjevuje v konkrétním sebevědomí a toto „vnější" je pro něho tak „podstatné", že se skrze něj vztahuje sám k sobě. Bůh je tak u člověka „zcela u sebe" a člověk s Bohem vytvářejí jednotu.[30]

Hegel svébytným způsobem uchopuje křesťanské učení o inkarnaci a snad právě zde můžeme odhalit pramen jistého přecenění predispozic křesťanské spirituality ke zkušenostem *unio mystica* a nedocenění duchovnosti judaismu v této otázce u řady pozdějších badatelů. V popisu spásné události v Ježíši z Nazarata Hegel vychází z tradičních pozic christologie a soteriologie. Nemohoucnost člověka spasit sebe sama nachází svou odpověď v této události. Skrze kříž a zmrtvýchvstání Ježíšovo se dokonává

[27] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, III*, E. Moldenhauer – K. Michel (vyd.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, s. 495.
[28] *Tamtéž*, s. 545.
[29] *Tamtéž*, s. 545–546.
[30] *Tamtéž*, s. 551–554.

smíření mezi člověkem a Bohem.[31] Pro jistotu víry bylo nutné, aby se jednota Boha a člověka ukázala v konkrétní osobě, době a místě. Zprostředkování spásy subjektu muselo mít dějinnou podobu. Hegel sám říká, že toto je „nejtěžší", avšak zároveň „nejkrásnější" moment křesťanského náboženství.[32] Tato exklusivní jednorázovost a konkrétní dějinnost Božího zjevení v Ježíšově příběhu má však i druhou stránku, kterou je jeho bezprostřední vyvoditelnost z ideje Boha. Absolutní význam osoby a údělu Ježíše Krista nevychází ze samotných dějin, jeho života, smrti a zmrtvýchvstání, ve kterém nachází dokonání lidská potřeba usmíření. V Hegelově pojetí kříž a zmrtvýchvstání získávají svůj soteriologický význam nikoliv z Ježíšova zvěstování a eschatologické legitimace skrze Boha, ale nutnosti, která pudí Božství ke svému zvnějšnění a navrácení k sobě. Porozumění spásnému významu Ježíšova příběhu není možné bez vhledu do bytnosti Boha, která se nachází v sebe-tvořivém pohybu, jenž je vyjádřen v samotném trojičním dogmatu. Božská idea vychází z původní jednoty Otce, vyděluje se z ní v božské osobě Syna, „zvnějšňuje se", a jako Duch se vrací k sobě. Kristův kříž propůjčuje tomuto zvnějšnění nejhlubší vážnost. V této události Bůh sám vstupuje do smrti. Jako smrt Boha, a nejen lidského individua, získává tato událost svůj význam tím, že „vyjadřuje absolutní dějiny absolutní bytnosti, to, co se děje o sobě a věčně."[33] V Kristově utrpení a smrti se zjevuje „nekonečná moc" jednoty, která trvá i v tomto nejhlubším bodě zvnějšnění, a působí tak „negaci negace".[34] Duch prokazuje svoji jednotu sjednávající moc tím, že je schospen udržet oddělené. Vyjádřeno mytologickým obrazem, tato „smrt smrti" zároveň představuje nanebevzetí, v němž dochází k vyvýšení lidské přirozenosti do nebe, „tam, kde Syn člověka sedí po pravici Otce, a odhaluje se identita božské a lidské přirozenosti a její sláva se nejzřetelněji odhaluje duchovnímu oku".[35] Poznání tohoto pravého smyslu Ježíšova příběhu vede ke vzniku obce, jež se konstituuje tam, kde se smyslový Ježíšův zjev pozvedává k duchovnímu. Fakticita Ježíšova života i smrti mizí v minulosti. Vědomí se pozvedává od pravdu zprostředkující postavy a dokonává přechod od vnějšího k vnitřnímu, od

[31] Peter Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, s. 126–127.
[32] Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, XVII*, s. 276–277.
[33] *Tamtéž*, s. 293. Viz též Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen: J. C. B. Mohr, [4]1982, s. 83–132.
[34] Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, XVII*, s. 292.
[35] *Tamtéž*, s. 305.

představy k pojmu.[36] Idea trojjediného Boha a jednoty božské a lidské přirozenosti se zjevila v celé své pravdě, kterou si nyní osvojuje obec a nechává na sobě dokonat. Antiteze subjektu a objektu, člověka a přírody, myšlení a bytí, konečného a absolutního je překonána a člověk zakouší smíření odložením své bezprostřední subjektivity a poznává Boha jako své bytostné Já.

Vrátíme-li se k Hegelovu pojetí osobitosti náboženství, pak tato osobitost je úzce spojena s „obecným inkarnačním principem".[37] Ten je počátkem náboženského vědomí *per se*. Je to esenciální a pravdivý obsah, který všechna náboženství předcházející „náboženství absolutnímu" dosvědčovala skrze cítění, zpodobení a kult. To platí i o náboženství židovském, kde se tento princip projevuje negativně jako nesmírná bolest subjektu nad vlastní nicotností a touhou dostat se z tohoto vnitřního stavu. Subjektivita je zde v bytí „pro sebe" v odloučení od absolutní bytnosti.[38] V upadnutí do hříchu se člověk stává člověkem. Nabytá vědomost je však i zdrojem jeho neštěstí. Toto člověk konejší v uspokojení v rodině nebo ve vlastnictví země Kanaán.[39] V Bohu však není uspokojen. Ten stojí proti člověku jako jeho Stvořitel a Pán. Toto je hlavní nedostatek judaismu. Absolutní substance v něm nemá žádné imanentní ukotvení a je nahlížena jako vnější a čistá subjektivita.[40] Z hlediska dějin absolutního ducha pak duch judaismu představuje jeho jinobytí v naprosté rozdvojenosti. Mohlo by se zdát, že židovství téměř ztělesňuje jeho protipohyb. Sebepochopení židovského národa jako vyvoleného lidu a svého Boha jako Boha národního reflektuje jeho „otrocké vědomí", jež je tímto vědomím partikularizujícím. Duch judaismu se nikdy nemůže pozvednout k obecnému. Toto vědomí bylo překonáno teprve v křesťanství.

---

[36] Viz Jiří Hoblík, „Představa na cestě a v cestě ducha. K Hegelově Fenomenologii ducha jako opoře pro filosofii náboženství", in: Jan Kuneš – Martin Vrabec (vyd.), *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení*, Praha: Argo, 2007, s. 185–201.

[37] Viz James Yerkes, *The Christology of Hegel*, Albany: State University of New York Press, 1983, s. 114.

[38] G. W. F. Hegel, *Filosofie dějin*, přel. Milan Váňa, Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004, s. 207–208. Viz též William Desmond, *Hegel's God: A Counterfeit Double?*, Aldershot: Ashgate, 2003, s. 122–126; Amy Newman, „The Death of Judaism in German Protestant Thought from Luther to Hegel", *Journal of the American Academy of Religion*, sv. 61, č. 3, 1993, s. 469–480.

[39] Hegel, *Filosofie dějin*, s. 208.

[40] Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, XVII*, s. 50.

Ohlasy Hegelovy filozofie náboženství u badatelů o mystice a religionistů 19. a 20. století

Recepci myšlenky „inkarnačního principu" jakožto esenciálního obsahu všech náboženství, jenž došel naplnění v křesťanské zvěsti o smíření a sjednocení božské a lidské přirozenosti v Ježíši z Nazareta, můžeme nalézt u Adolf Lassona, německého filozofa židovského původu, který v roce 1853 přestoupil ke křesťanství. Jeho syn Georg Lasson, protestantský teolog, se proslavil jako vydavatel kompletního Hegelova díla. Ve svém díle o Mistru Eckhartovi z roku 1878 se Lasson zmiňuje o přítomnosti jistých mystických prvků v profétii Starého zákona, spojených především se zde přítomným mesiášským očekáváním. Tento mystický náboj však v rámci samotného židovského náboženství ustrnul. Udusil ho talmudický judaismus, který se zvrhl v dogmatismus a zákonictví. Tento mystický element ale zdárně rozvinulo křesťanství, které zvnitřnilo poselství o vtělení Boha v člověku jakožto ideje identity božské a lidské přirozenosti. Lassonův názor vyjádřený v níže uvedené pasáži je velice předsudečný. S Hegelem může tohoto myslitele pojit i pohled na judaismus jakožto náboženství postrádající jakoukoliv spontaneitu a jež se vyčerpává čistě v nábožensko-právní rovině:[41]

> Rozvinutá dogmatika a právní učení talmudického judaismu vykazují to nejzazší pokřivení, do jakého se jen dogmaticko-právní stanovisko mohlo zvrhnout, jakmile došlo k pečlivému odstranění všech mystických prvků a tento judaismus se pro svou hloubavou dialektiku proměnil v uzavřený systém rozumových pojmů. Rovněž i islám byl stižen naprostou prázdnotou ducha po vyloučení všech mystických směrů. Ve Starém zákoně představuje mystický prvek profétie a její vrchol spočívající v mesiášské ideji. Když se však naplnil čas a Bůh seslal na svět svého Syna v podobě člověka Ježíše z Nazareta, Bůh přestal být Pánem a horlivým Zákonodárcem ve vztahu vůči světu, svému stvoření, a člověku, svému obrazu: zde vztah vůči němu přestal být pouhou vnější zákonickou službou.[42] Nyní se v lidské podobě zjevila bytnost Božství, v Ježíši Kristu je každému umožněno, aby se stal dítětem Božím a takto se i poznal.[43] Od té doby mezi Bohem a člověkem již nezeje propast a zušlechtěná lidská přirozenost může vstoupit do Boha … Tento vztah Boha k lidstvu, který ve všech dějinných podobách křesťanství, jež si toto jméno zaslouží, představuje společný základ učení o spasení, je iracionální a má charakter mystické hloubky.[44]

Abychom nezůstali pouze u německého autora poloviny devatenáctého století, jehož ovlivnění Hegelovou filozofií náboženství je jaksi pochopitelné, přesuneme se do anglosaského světa poloviny století dvacátého. Charles Robert Zaehner patřil mezi přední komparativní religionisty a ba-

[41] Yerkes, *The Christology of Hegel*, s. 30.
[42] Srv. Hans Liebeschütz, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Marx*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1969, s. 31–42.
[43] Srv. Hegel, *Werke in zwanzing Bänden, XVII*, s. 275.
[44] Lasson, *Meister Eckhart, der Mystiker*, s. 29.

datele o mystice. Po fenomenologické stránce rozlišuje dva základní náboženské modely: indický, založený na vizi harmonie mezi božským a lidským a na sjednocení mezi těmito póly v mystické zkušenosti, a semitský prorocký, jenž tuto harmonii mezi transcendencí a imanencí postrádá a je víceméně prostý mystických prvků. Co se týče mystické tradice islámu, súfismu, ta byla podle Zaehnera výrazně ovlivněna hinduistickými prameny.[45] U tohoto autora nemůžeme již patrně počítat s přímou vazbou na Hegelovu filozofii náboženství. Když Zaehner hovoří o židovské mystice, jíž v podstatě upírá autentický charakter, opírá se o autoritu samotného Gerschoma Scholema. Autenticita mystiky spočívá dle Zaehnera právě ve zkušenostech sjednocení. Tyto zkušenosti se však mohly rozvinout pouze v takovém teologickém kontextu, který jim byl příznivě nakloněn. A zde Zaehner naráží na křesťanské učení o inkarnaci, jež je klíčem k rozvoji mystiky ve vlastním slova smyslu:

> Pokud je mystika klíčem k náboženství, pak můžeme zcela vyloučit Židy z okruhu našeho bádání, protože, jak již ukázal profesor Scholem, židovská mystika není mystikou vůbec, vyjma těch případů, ve kterých došlo k jejímu ovlivnění novoplatonismem nebo súfismem. Vizionářské zkušenosti nemůžeme považovat za mystickou zkušenost, protože mystika znamená, pokud něco vůbec znamená, uskutečnění spojení nebo sjednocení s něčím, co nesmírným, ne-li nekonečným, způsobem překračuje empirické já. S Jahvem Starého zákona takové spojení není možné … Židé odmítli inkarnaci a s ní i zaslíbení stát se spoludědici Bohočlověka, aby tak přijali i božskou přirozenost. Proto židovská mystika ze své nejvlastnější povahy směřuje pouze ke společenství s Bohem, avšak nikdy ke sjednocení s ním.[46]

Jistou afinitu k Hegelově filozofii náboženství můžeme najít i ve spisech C. G. Junga, především tam, kde se pouští do ucelenější reflexe náboženského fenoménu jako takového. Ve své stati *Psychologie* a *náboženství* se zmiňuje o předsudku či „soustavné slepotě" hledat Božství vně člověka.[47] Tento předsudek je vlastní i křesťanství, avšak mírnili ho někteří křesťanští mystikové trvající na esenciální identitě Boha a člověka. Idea „Boha v nitru člověka" byla náboženskou výchovou znehodnocována jako „mystická". Snový a vizionářský materiál, který Jung shromažďoval ve své praxi, však dle jeho názoru poskytuje indicie, že by ve vědomí současného člověka mohlo v tomto ohledu k takovému „zvnitřnění" dojít. Tento Jungův kritický pohled do dějin křesťanství by mohl odpovídat Hegelově kritice křesťanství tam, kde obec podržuje událost Božího zjevení v Ježíši pouze

[45] Robert Charles Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, New York: Schocken Books, 1972.

[46] Robert Charles Zaehner, *At Sundry Times*, London: Faber and Faber, 1958, s. 171. Viz též Idel, „*Unio Mystica* as a Criterion", s. 23–25.

[47] Carl Gustav Jung, *Výbor z díla – svazek IV: Obraz člověka a obraz Boha*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2001, s. 80–81.

v představě zpřítomňující minulé nebo anticipující budoucí, a má tak stále ještě charakter „smyslového" a „vnějšího" a ještě nedosáhla svého dovršení v pojmu, kde se pravda identity božské a lidské přirozenosti projevuje v plné síle přítomnění.[48] Nesmíme však zapomenout ani na Jungovo pojetí kontinuální proměny Božství, které opouští svou „neuvědomělost" a je úzce spojeno s představou kontinuálního procesu jeho inkarnace.[49] Tyto Jungovy obezřetné spekulativní úvahy rozvinuli někteří jungiáni téměř do náboženského poselství, jak tomu je například u Edwarda Edingera:

> Lidstvo si postupně začalo uvědomovat, že transformace Boha není jen zajímavou ideou, ale živou realitou, jež může fungovat jako nový mýtus. Kdokoliv rozpozná tento mýtus jako osobní skutečnost, dá svůj život do služby tomuto procesu. Takový jedinec se sám nabídne jako nádoba pro pokračující inkarnaci Božství a podpoří pokračující transformaci Boha tím, že mu dá lidskou podobu.[50]

Výše uvedené úryvky probouzejí dvě otázky. Především, zdali učení o inkarnaci, kdy trojjediný Bůh si v osobě Věčného Slova bezprostředně přivlastňuje lidskou skutečnost, opravdu sehrálo tak rozhodující roli jakožto teologický základ vyjádření extrémních mystických zkušeností jednoty Boha a člověka, jaká je tomuto dogmatu připisována ve výše uvedených úryvcích. A konečně, zdali judaismus nerozvíjel vlastní imanentistické teologické přístupy, snad i ve formě jakýchsi „quasi-christologií", které umožňovaly artikulovat zkušenosti prolínání transcendence a imanence, jež byly badatelskou diskuzí, především pak tou vycházející z pozic Hegelovy náboženské filozofie, přehlíženy. Je zřejmé, že současná badatelská diskuze má již značnou kompetenci pro zodpovězení těchto otázek. Tato kompetence je založena na intenzivním studiu pramenného materiálu, což se týká především židovských mystických textů, a také vychází z proměny myšlenkových paradigmat, která proběhla ve filozofii, teologii a religionistice ve druhé polovině 20. století. Kromě jiného, tato proměna napomohla také k odhalení a kritice antijudaistických motivů přítomných v diskurzu výše uvedených oborů humanitních věd. Práce obou badatelů, Mošeho Idela i Bernarda McGinna, jsou dobrým dokladem této transformace.

---

[48] Srv. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, III*, s. 555–559.
[49] Jung, *Výbor z díla – svazek IV: Obraz člověka a obraz Boha*, s. 354.
[50] Edward Edinger, *The Creation of Consciousness: Jung's Myth for Modern Man*, Toronto: Inner City Books, 1984, s. 113.

Christologické předpoklady „unio mystica“ v západní křesťanské tradici

McGinn tvrdí, že křesťanská mystika v západní Evropě byla živena dvěma novozákonními tradicemi. Jedna z nich je pavlovská, konkrétně verš z Prvního listu Pavla Korintským: „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch.“[51] Pavlův *unus spiritus* byl leitmotivem středověkých teoretiků mystiky zhruba do konce 12. století, například u Bernarda z Clairvaux, u něhož spojení s Bohem má primárně citový charakter. Jak poznamenává McGinn, v Bernardově pojetí se jedná jen o „provozní“ spojení chtění a lásky – *unitas spiritus*, nikoliv o „ontologické sjednocení podstat“.[52] Druhou tradicí je janovská, která poskytovala materiál pro extrémnější formy mystiky od druhé poloviny 13. století zaměňující *unitas spiritus* za *unitas indistinctionis*. Vzhledem k zacílení tohoto článku bych se rád zaměřil na dva teology středověku, v jejichž mystických teologiích hrají významnou roli christologická východiska.

Prvním z nich je sv. Bonaventura z Bagnoregia. Dle Ctirada Pospíšila je františkánská mystika bytostně mystikou „sestupující“ a „kenotickou“.[53] Tato charakteristika je u Bonaventury obzvláště zřetelná v sedmé kapitole jeho *Putování mysli do Boha*.[54] Mysl nejprve vystupuje po šesti stupních osvícení k Bohu, aby nakonec kontemplovala nestvořenou Boží Trojici. Tento výstup představuje obnovení lidské mysli překonáním následků dědičného hříchu v rámci působení stvořené milosti. Mysl v této fázi vystupuje k Bohu – *ad Deum*. Je to však teprve kontemplativní sestup společně s Kristem k věcem tohoto světa, který mysl uvádí do Boha – *in Deum*.[55] Mysl vstupuje do Krista jakoby do „vozu“ a v něm sestupuje k hlubině kříže. Oproti výstupu k Bohu, který je završen extází, kenotický sestup s Kristem k mystické smrti vrcholí kvalitativně hlubší zkušeností vytržení přenášející mysl opět vzhůru – tentokrát však do Boha.[56] A jestliže první výstup vzhůru je očišťujícím a osvěcujícím dílem Kristova vykupujícího díla v duchu Pavlova výroku „Kristus vydal sebe samého za mne“,[57] pak kruhový sestup s Kristem do hlubin a výstup do Boží slávy může být charakteri-

[51] 1K 6,17.

[52] Bernard McGinn, „Mystical Union in the Western Christian Tradition“, in: Idel – McGinn (vyd.), *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam*, s. 61–63.

[53] Ctirad V. Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: Nakladatelství L. Marek, 2002, s. 190.

[54] Sv. Bonaventura, *Putování mysli do Boha*, C. V. Pospíšil (úvodní studie, překlad, poznámky), Praha: KRYSTAL OP, 1997, s. 104–109.

[55] Viz Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 179.

[56] *Tamtéž*, s. 181–186.

[57] Ga 2,20.

zován jakožto identifikace s ním v duchu jiného verše z Pavlových listů: „Jsem ukřižován spolu s Kristem."[58] Ctirad Pospíšil komentuje mystickou zkušenost popisovanou Bonaventurou v sedmé kapitole *Putování mysli do Boha* těmito slovy:

> Kristus ale není výlučně obnovitelem původní vznešenosti stvoření, on nepřišel pouze proto, aby člověku umožnil návrat do Adamem ztraceného ráje, jeho spasitelské dílo dává člověku mnohem víc, než co bylo ztraceno v Adamovi. Kristus přece přišel nejen obnovit, ale dovršit dílo stvoření. Nyní mysl vstupuje do Krista jako do vozu a spolu s ním sestupuje k hlubině kříže. To, že se jedná o stadium dokonalosti, naznačuje kruhové schéma pohybu. Následný výstup v antropologickém kruhu nestvořené milosti končí podle Bonaventury v Bohu, což dokonale ladí s tím, že stadium dokonalosti znamená zbožštění a že se jedná o působení nestvořené milosti.[59]

V jednom úryvku *Komentáře ke čtyřem knihám Sentencí* Bonaventura tvrdí, že to je nestvořená milost v Duchu Svatém, jejímž prostřednictvím je člověk přijat za adoptivního syna Božího.[60] Člověk je však také odkázán na stvořenou milost, která se pojí s jeho očištěním a znovustvořením skrze vykoupení v Kristu. Tento rozměr Bonaventura vyjadřuje lineárním paradigmatem návratu k Bohu, popisovaném v prvních šesti kapitolách *Putování mysli do Boha*. Jak se zdá, v tomto stadiu je člověk stále jen stvořením, byť očištěným a znovuzrozeným, které ještě není zcela vtaženo do samotného božského života. Je to teprve sestup a výstup s Kristem v kruhovém schématu, které přivádí stvoření k jeho dovršení ve formě zbožštění člověka.[61] Otázkou zůstává, jakého charakteru je tato zkušenost přechodu v poníženém a vyvýšeném Kristu do Boha. Jedná se již o *unitas indistinctionis*? McGinn je skeptický, že by Bonaventura ve své teologii otevíral prostor pro sjednocení přecházející v nerozlišitelnou identitu Boha a člověka. McGinn se přitom odvolává na jiné místo z Bonaventurova *Komentáře k Sentencím*, podle něhož nikdy nemůžeme říci, že jsme „jedno s Bohem" v jednoznačném významu, nýbrž právě jen společně s určením „jako jeden duch".[62] V tomto případě by Bonaventurovo pojetí mystického spojení bylo blízké chápání Bernarda z Clairvaux vylučující soupodstatnost Boha a člověka. Ta je jen mezi Otcem a Synem, jak Bernard zdůrazňuje na základě některých výroků Janova evangelia:

> A takto duše, pro níž je dobré se oddat Bohu, nebude nikdy považovat toto sjednocení za dokonalé, dokud si nebude vědoma, že On přebývá v ní a ona v něm. Avšak ani potom

[58] Ga 2,19.
[59] Pospíšil, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 187.
[60] *Tamtéž*, s. 43.
[61] *Tamtéž*, s. 44.
[62] *In I sententiarum* d.31, p.2, a.2, q.1 (*Opera*, sv. 3, 531); McGinn, „Mystical Union in the Western Christian Tradition", s. 66.

> nebude jedno s Bohem, tak jako jsou Otec a Syn, ačkoliv ten „kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch". Nikdo na zemi ani na nebi, leda že by se pomátl, si nemůže přisvojit výrok Jednorozeného Syna: „Já a Otec jsme jedno."[63] nebo: „Já jsem v Otci a Otec je ve mně a oba jsme jedno." (*unum*)[64] Člověk však říká: „Já jsem v Bohu a Bůh ve mně, oba jsme jeden duch." (*unus spiritus*) Vidíš tu různost? – být stejné podstaty není jako být stejné vůle. Odlišnost těchto jednot je dána slovy *unus* a *unum*. *Unus* totiž neodpovídá jednotě mezi Otcem a Synem a stejně tak *unum* neodpovídá jednotě Boha a člověka. O Otci a Synu nelze říci, že jsou *unus*, protože Otec je toto (*unus*) a Syn je taktéž toto. Lze však o nich říci, že jsou *unum*, protože sdílejí stejnou podstatu. Naopak o člověku a Bohu, kteří nejsou jedné podstaty a přirozenosti, nemůžeme říci, že jsou *unum*. Jestliže se však spojí plamenem lásky, můžeme však zcela pravdivě říci, že jsou jeden duch (*unus spiritus*). Tato jednota není způsobena ani tolik spojitostí jejich podstat jako spíše sběhem vůlí.[65]

Důležitou roli hraje christologie a učení o inkarnaci také v teologii Mistra Eckharta. McGinn ji nazývá „funkční christologií".[66] Eckhartovo úsilí o uchopení tajemství Bohočlověka se značně lišilo od christologií jeho doby, jejichž cílem bylo adekvátnější vyjádření christologických dogmat. Eckhartova christologie se charakterizuje snahou vnést význam Vtěleného Slova do života a žít jím. V tomto se Mistr Eckhart projevuje současně jako *Lesemeister* i *Lebemeister*. Ve své interpretaci Prologu Janova evangelia Mistr Eckhart zdůrazňuje univerzální charakter přijetí Slova v celém stvoření. Srdcem jeho christologie je, že Bůh poslal svého Syna:

> aby se člověk mohl stát skrze adopci tím, čím je Syn skrze svou přirozenost. Avšak málo by to pro mě znamenalo, kdyby se Slovo stalo tělem v Kristu jakožto jednotlivci, který se liší ode mě, a nikoliv ve mně osobně, abych také já se stal Synem Božím.[67]

Jestliže zde Eckhart hovoří ještě poměrně umírněným jazykem, na jiných místech distinkci „přirozeného" a „adoptovaného" synovství stírá mnohem radikálněji:

> Nemysli si, že je jen jeden Syn, skrze něhož je Kristus Synem Božím, a jiný, skrze něhož jsme my zváni syny Božími. Je to stejné synovství, jakým je Synem on, Kristus, zrozený jako Syn přirozeným způsobem.[68]

Mistr Eckhart samozřejmě nezpochybňoval dějinnou událost Vtěleného Slova v Ježíši z Nazareta. Jak říká Reiner Manstetten, „vtělení je dáno ‚ob-

[63] Jn 14,9.
[64] Jn 14,11.
[65] *Sermones super Cantica Canticorum* 71,6. Citace převzata z Jeffrey J. Kripal, „The Christology and Psychology of the Kiss: Rereading Bernard of Clairvaux's *Sermones super Cantica Canticorum*", in: Jacob A. Benzen – Antoon Geels, *Mysticism: A Variety of Psychological Perspectives*, New York: Rodopi, 2003, s. 134.
[66] McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 115.
[67] *LW III*, 101,12–102,2; citace převzata z Reiner Manstetten, *Esse est Deus: Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlands*, München: Karl Alber, 1992, s. 82–83.
[68] *Proc. Col. II* (Théry, 268); citace převzata z McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 117.

jektivně' v Ježíši, kterého Eckhart nazývá *filius dei naturaliter*."[69] Přesto toto vtělení má pouze případkový charakter. Esenciálně Bůh přijímá lidskou přirozenost v její obecnosti. V témže kontextu Eckhart hovoří o „zrození Syna v duši člověka", které je identické s „Otcovým plozením Syna ve věčnosti". Aplikace pojmu „synovství" v témže smyslu jako u Krista je možná jen za podmínky, že člověk opouští vnější podobu svého nahodilého a stvořeného bytí (*esse hoc et hoc*) a přijímá tentýž obraz, jaký má Kristus jakožto Bůh i člověk zároveň.[70] K osvětlení tohoto dění užívá Mistr Eckhart jeden ze svých nejoblíbenějších textů z Druhého listu Pavla Korintským 3,18:

> „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná záře Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně." Svatý Pavel říká, že jakmile s odhalenou tváří uzříme záři a jas, budeme proměněni v obraz, který je obrazem Boha a Božství.[71]

Tato proměna, kterou Mistr Eckhart popisuje nuancovanými výrazy *widergebildet* a *ingebildet*, není možná bez *entbilden* a *entwerden*, „de-konstrukce" a „od-stávání" stvořené podoby duše. Stvořené „ego" je falešným já. Skrze jeho zánik dosahujeme bytostného Jáství.[72] Toto „od-stávání" má v Eckhartově teologii metafyzický, mystický i etický aspekt. Jestliže lidský subjekt „od-stává" v duchovní smrti, stejným procesem prochází i trojjediný Bůh, přinejmenším z perspektivy duše na cestě ze své stvořenosti skrze Slovo až k „průniku" do samotného Božství.[73] Hegel tak patrně nebyl prvním, kdo spekulativně uchopil téma smrti Boha. Rovněž Bůh Mistra Eckharta je Bohem tím, že přestává být Bohem. Thomas Altizer tvrdí, že Eckhart mohl být jedním z hlubších Hegelových pramenů.[74] Jestliže Eckhartovo Božství (*gotheit*) není Bohem, pak se jedná o Božství, které se realizuje jako Hegelův absolutní duch – ve „vyvření" (*bullitio*) si dává vlastní zrod v trojiční podobě.[75] Duše i Bůh se v posledku shledávají „na poušti" bezedného základu Božství (*gruntlos grunt*), kde vládne *unitas indistinctionis* a ve které není žádného rozdílu mezi Bohem a duší: „Boží základ a základ duše jsou jedním základem."[76]

---

[69] Manstetten, *Esse est Deus*, s. 83.

[70] McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 117.

[71] *Pr. 23*: „Sankt Paulus sprichet: als wir mit enbloeztem antlütze aneschouwen den glanz und die klârheit gotes, sô werden wir widergebildet und îngebildet in daz bilde, daz al ein bilde ist gotes und der gotheit." *Meister Eckharts Predigten*, Josef Quint (vyd.), sv. 1, Stuttgart 1958, s. 397.

[72] Viz Manstetten, *Esse est Deus*, s. 583–586.

[73] McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 145.

[74] Thomas J. J. Altizer, „Hegel and the Christian God", *Journal of the American Academy of Religion*, sv. 59, č. 1, 1991, s. 76.

[75] Viz McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 72–74.

[76] *DW 5:119.2–7*. Citace převzata z McGinn, *The Mystical Thought of Meister Eckhart*, s. 145.

Jak známo, Eckhartovo pojetí mystického sjednocení se stalo předmětem kritiky a v posledku i odsouzení po jeho smrti. Papežská bula *In Agro Dominico* odsuzuje Ekhartovo chápání *unio indistinctionis* v sedmi z dvaceti osmi článků. Jak říká McGinn, toto odsouzení poněkud zproblematizovalo další vývoj mystiky tohoto typu, ačkoliv již v polovině 14. století působí vlámský mystik Jan van Ruusbroeck, jehož pojetí mystického spojení je velmi blízké Eckhartovu.[77]

Imanentistické a „quasi-christologické" prvky v židovské mystice

Jistě není potřeba dvakrát zmiňovat, že židovství nerozvinulo žádné učení o inkarnaci. Dle Hegelova pojetí je v něm přítomno negativně jakožto bolest a touha subjektu po osvobození z vlastního odloučení od absolutní bytnosti. V židovské náboženské filozofii se spíše setkáme s kritikou křesťanského učení o vtělení, a to už u prvního z židovských náboženských myslitelů, kterým byl Dawud al-Mukammis z 9. století.[78] Přesto Moše Idel odhalil v celé řadě židovských mystických textů silné imanentistické momenty s určitými „quasi-christologickými" rysy.

Takové momenty se objevují v „mesiánské mystice" Avrahama Abulafii z druhé poloviny 13. století. Abulafiu zajímala problematika sjednocení s činným intelektem. Ve shodě s názorem Averroa byl Abulafia přesvědčen o možnosti sjednocení a transformace lidského intelektu v intelekt činný v podmínkách pozemské existence.[79] Toto sjednocení a transformace představovaly mystickou zkušenost, kterou Abulafia považoval za prorocký stav, v němž mystik přijímá zjevení podobné eschatologickému proroctví. Křesťanská středověká filozofie převážně spatřovala v činném intelektu mohutnost lidské duše abstrahující obecné pojmy ze smyslové zkušenosti.[80] Muslimští a židovští filozofové ho definovali jako poslední z deseti božských intelektů působícího změny v přírodě a aktivujícího lidskou rozumovou činnost. V dobové filozofické reflexi má činný intelekt nadosobní povahu *anima mundi*, avšak v mystických textech, jak tvrdí Idel,

[77] McGinn, „Mystical Union in the Western Christian Tradition", s. 78–79.

[78] Viz Daniel J. Lasker, *Jewish Philosophical Polemics Against Christianity in the Middle Ages*, Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization, 2007, s. 105–134.

[79] Viz Moshe Idel, *The Mystical Experience in Abrahaham Abulafia*, Albany: State University of New York Press, 1988, s. 124–125; Seymour Feldman, „Gersonides on the Possibility of Conjuction with the Agent Intellect", *AJS Review*, sv. 3, 1978, s. 99–120.

[80] Hans Meyer, *Thomas von Aquin: Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung*, Bonn: Hanstein, 1938, s. 357–388.

činný intelekt přijímá osobnější charakter.[81] Toto osobní pojetí, které má zároveň i soteriologicko-mesiánský rozměr, Abulafia připisuje spojení hyletického s činným intelektem. Zajímavým způsobem Abulafia popisuje toto sjednocení v komentáři k *Sefer ha-melic*, přičemž jak činný, tak hyletický intelekt označuje termínem *mašiach* – „mesiáš“:

> Termín *mašiach* je mnohoznačný a označuje tři různé věci. První a nejdůležitější z nich je činný intelekt. Ten je zván *mašiach* … a ten, jenž nás vyvede z exilu a z područí národů skrze své spojení s činným intelektem, ten bude také zván *mašiach*. Hyletický intelekt je rovněž zván *mašiach*. Ten je spasitelem, jenž vládne duši a všem vyšším duševním mohutnostem. Může spasit duši od vlády tělesných králů a jejich národů a mocí, jimiž jsou tělesné touhy. Toto je příkaz, aby tato skutečnost byla odhalena každému mudrci v Izraeli, aby mohl být zachráněn, poněvadž je mnoho věcí, které odporují mínění rabínských učenců a ještě více se vzdalují od přestav prostého lidu.[82]

Jestliže středověký ideál rozumové dokonalosti lidstva byl obecně spojován s činností rozumu, jež se děje skrze iluminaci činným intelektem, výše uvedený text zdůrazňuje soteriologický aspekt této aktivity. Abulafia navíc spojil toto filozofické pojetí s apokalyptickými představami preexistenčního mesiáše. Ve výše uvedeném textu Abulafia hovoří o třech významech termínu „mesiáš“. Věnujme pozornost nejprve prvému a poslednímu. Abulafia vztahuje tento termín především na činný intelekt, který uvádí do činnosti intelekt hyletický, jenž následkem daného sjednocení nabývá také „mesiášské“ kvality. Ve sjednocení obou intelektů mystik zakouší individuální spásu. Abulafia zde alegoricky vykládá tradiční pojetí mesiášského poslání. Mystik je skrze toto sjednocení s činným intelektem zbaven břemene služby „cizím národům“, které představují mystikovu tělesnost. V této souvislosti Idel poznamenává, že transpersonální činný intelekt se v mystické zkušenosti nejdříve ztělesňuje v individuálním hyletickém intelektu, avšak po tomto počátečním zosobnění následuje depersonalizace jako součást mentálního rozvoje osoby, jež se má stát mesiášem. Rozvíjející se intelekt je tak řečeno v mystické zkušenosti „odtělesněn“, zbaven všeho idiosynkratického tím, jak sílí jeho sjednocení s netělesným intelektem.[83] Abulafia popisuje tuto extatickou zkušenost, zahrnující ve svém počátku i mystikovu fyzickou stránku, těmito slovy:

> A bude se mu zdát, že jeho celé tělo bylo pomazáno od hlavy olejem pomazání a on byl „Hospodinův pomazaný“ a jeho posel. Bude také nazván „andělem Páně“ a jeho jméno bude podobné jménu jeho Pána – *Šadaj*, Metatrona, anděla Boží tváře.“[84]

[81] Moshe Idel, *Messianic Mystics*, New Haven – London: Yale University Press, 1998, s. 61.
[82] Ms. Roma-Angelica 38, fol. 9a; Ms. München 285, fol. 13a; citace převzata z Idel, *Messianic Mystics*, s. 65.
[83] *Tamtéž*, s. 71.
[84] *Sefer chaje ha-olam ha-ba*, Ms. Paris, Bibliotheke Nationale 777, fol. 109; citace převzata z Idel, *Messianic Mystics*, s. 72.

Abulafia příležitostně ztotožňuje činný intelekt s Metatronem, andělskou bytostí, která má své počátky nejspíše v předkřesťanských formách judaismu. V raných židovských textech je tato nadpřirozená bytost také andělem přinášejícím spásu,[85] jenž vedl národ Izraele na jeho cestě pouští.[86] V apokryfní literatuře je také označován za „menšího Hospodina",[87] což je titul, který původně patrně patřil andělovi Jahoelovi, s nímž byl Metatron ztotožněn.[88] Tento mytický materiál znovu vystoupil na světlo v literatuře aškenázského chasidismu dvanáctého století. Abulafia se chopil tohoto středověkého zpracování a integroval ho do své mystické teologie. Kromě ztotožnění činného intelektu s Metatronem ho Abulafia označuje také termínem *ben* – „syn" – v návaznosti na jiný pramen aškenázského chasidismu, jenž ztotožňuje Metatrona se „Synem Božím". Tedy u Abulafii je pak činný intelekt Metatronem i Synem Božím. Moše Idel se v své analýze těchto souvislostí odvolává na tvrzení H. A. Wolfsona, že v dějinách filozofie bývalo bezprostřední Boží stvoření nazýváno „Synem Božím". Takto nazývá inteligibilní svět jakožto první Boží stvoření již Filón Alexandrijský.[89] Idel pak činí závěr, že Abulafia mohl být ovlivněn starou tradicí nezávislou na christologickém synovství.[90]

Realizace mesiášství ve vnitřním noetickém procesu založeném na úplném sjednocení hyletického a činného intelektu otevírá cestu k druhému významu termínu *mašiach*, který již více odpovídá tradičním představám mesiáše jako vysvoboditele Izraele z pout pronárodů. Mystická zkušenost „pomazání" legitimizuje jednotlivce jakožto národního mesiáše a krále. V této souvislosti nám může vytanout na mysli Abulafiova vlastní mesiášsko-politická aktivita kolem roku 1280, kdy se vydává do Říma za papežem Mikulášem III., aby s ním jednal „jménem celého židovstva".[91]

Abulafia popsal mystické sjednocení obou intelektů celou šíří metafor, které mají velmi imanentistický charakter. Epifanie činného intelektu v duši může vést k „rození syna", kterým je subjekt jakožto proměněný intelekt. Abulafia objasňuje tuto mystickou zkušenost skrze kreativní výklad slov *ben* – „syn", *bina* – „porozumění", *bone* – „stavitel" a *binjan* – „stavba". Proměněný lidský intelekt jakožto „syn" se následkem sjednocení s činným

---

[85] *Tamtéž*, s. 87.
[86] *Tamtéž*, s. 88.
[87] Moshe Idel, *Olam ha-maľachim: bejn hitgalut le-hitalut*, Tel-Aviv, 2008, s. 77–81.
[88] *Tamtéž*, s. 93–104.
[89] Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning*, New York: Schocken, 1969, 1:243.
[90] Idel, *Messianic Mystics*, s. 89.
[91] *Tamtéž*, s. 87.

intelektem stává „stavitelem“ nepomíjející „stavby“ svého bytí.[92] Uvedená metafora „rození syna“ si jistě zasluhuje srovnání s její obdobou u Mistra Eckharta. Že i zde má toto dění intelektivní charakter, naznačuje jeden z jeho výroků: „Syn vychází z Otce po způsobu mohutnosti intelektu.“[93] Takto chápe Eckhartovo „abych i já byl Božím Synem“ rovněž Burkhard Moisisch: „Tak jako se bytí duše vztahuje k božskému bytí, stejně je tomu i u možného intelektu jakožto nejvyšší mohutnosti duše. Eckhart ozvláštňuje nejvyšší mohutnosti duše, rozum a vůli tím, že je pozvedává nad čas a prostor, takže v nich se člověk stává sourodým s Bohem.“[94] Reiner Manstetten toto upřesňuje, když podotýká, že tento hlubinný nečasový rozměr „synovství“ není přístupný prostřednictvím myšlení, ale zkušeností nabytou kontemplací.[95]

Závěr

Každý náboženský systém představuje velice rozmanitý fenomén. Židovství a křesťanství nejsou výjimkou. Každý pokus o podání jednoznačné interpretace mystiky na základě určitého dominantního modelu, jakým byla například Hegelova filozofie náboženství, má nutně reduktivní charakter. Bližší studium židovské mystiky ukazuje, že i zde existují tradice a tendence s imanentistickým nábojem, a dokonce s jistými „quasi-christologickými“ rysy. Jak prokázal Moše Idel, v mnoha případech se jedná o extrémní mystické zkušenosti naprostého sjednocení. Na druhé straně, christologie a učení o inkarnaci v křesťanství nemusí být nutně katalyzátorem mystické zkušenosti *unitas indistinctionis*, jejímž hlavním a velmi specifickým představitelem v západní křesťanské tradici byl Mistr Eckhart. Takovým katalyzátorem byl spíše určitý druh ontologie. Otevřenější přístup v interpretaci pramenných textů poskytuje korekci závěrů úzce spojených s určitým interpretačním modelem.

[92] Viz Idel, *The Mystical Experience in Abrahaham Abulafia*, s. 195–203.
[93] *LW III* 27,4. Citace převzata z Manstetten, *Esse est Deus*, s. 88.
[94] Burkhard Moisisch, *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg 1983, s. 127.
[95] Manstetten, *Esse est Deus*, s. 88–89.