

moci zjevení, tedy čistě filosofickou cestou, najít důkazy pro Boží existenci. Nejdříve to považoval, podle svědectví jednoho životopisce, za dábelké pokušení. Ale později, jak vypráví, mu Boží milost pomohla tento úkol zvládnout.

Při pokusu dokázat Boží existenci přidržuje se Anselm nejdříve linie předznamenané Augustinem. Vychází z toho, že ve skutečnosti je všechno více nebo méně dobré, více nebo méně dokonalé. Ale bezpečně by to člověk nemohl zjistit, kdyby neměl měřítko dobrého a dokonalého, a to měřítko absolutní. Musí tedy existovat nejvyšší dobré, jímž je všechno ostatní dobré poměřované, ale nikoliv jako konečné dobré, nýbrž které je dobré sebou samým. Pro Anselma dále platí, že vše, co nazýváme dobrým, má tuto vlastnost proto, že se na onom nejvyšším dobrém podílí. Tedy toto nejvyšší dobré je i tvůrčím principem, a tak je může Anselm označit jako Boha. Obdobně se pokouší ukázat, že vše velké předpokládá absolutní velké a všechno jsoucí absolutně jsoucí, což opět musí být chápáno jako Bůh.

Pro následující dobu je významnější další Anselmův důkaz Boží existence. Východisko nachází v důkazu, který nic nepředpokládá. Nachází jej v čirém pojmu Boha. Každý člověk, i blázen a nevěřící, musí chápat Boha jako „něco, nad něž nemůže být myšleno nic většího“. Tedy v lidském duchu existuje idea Boha jako absolutně největšího, přičemž velikostí se nechápe kvantitativní poměr, nýbrž co největší plnost možností bytí. A nyní závěr: Jestliže existuje Bůh v rozumu, musí existovat také ve skutečnosti. Neboť existovat jen v rozumu je menší než existovat jak v rozumu, tak i ve skutečnosti. Neboť Bohu jen představovanému by chyběla dokonalost, totiž bytí. Bůh jako myslitelně největší musí být podle toho také skutečný. „Existuje nepochybně něco, nad něž se jak v rozumu, tak i ve skutečnosti nemůže nic většího myslit.“

Velmi působivě popisuje Anselm, jak v jeho duchu tato myšlenka vznikla. „Často a s velkou námahou jsem o tom přemýšlel. Někdy jsem si myslel, že už jsem našel, co jsem hledal, ale pak mi to zase naprosto uniklo z dosahu mého ducha. Chtěl jsem se toho úsilí už vzdát, protože jsem už pochyboval, zda je možno dosáhnout tohoto cíle. Když jsem se ale pokusil vypudit tyto myšlenky z hlavy, aby se můj duch nevěnoval neúčinné činnosti a věnoval se něčemu užitečnějšímu, tu útočily se stále větší naléhavostí, i když jsem nechtěl a bránil se jim. Když už jsem byl jednoho dne velmi unaven obranou proti jejich neustálým

útokům, napadlo mi uprostřed boje myšlenek to, o čemž jsem již pochyboval, že to usilovným přemýšlením najdu, a co jsem proto záměrně potlačoval.“

Důkaz Boží existence z pojmu Boha, vlastní výtvar Anselmův, bude mít dlouhé a proměnlivé dějiny. Již Tomáš Akvinský jej odmítá. Kant se proti němu obrátí tím, že uvede proslulý příklad o sto tolařech. Sto myšlených tolarů není méně než sto skutečných tolarů. Jenže u těch přistupuje bytí. Bytí ale není žádný věcnost obsahující predikát, jehož přidáním by se věc mohla učinit dokonalejší. Naproti tomu jiní, např. Descartes, Spinoza, Leibniz, ale především Hegel, Anselmův důkazový postup přijímají. Hegel ho ovšem nechápe jako racionální důkaz, nýbrž jako „myslící povznesení ducha k Bohu“. Tak to také konečně Anselm míní.

Ostatně mnich jménem Gaunilo již za Anselmova života projevuje pochybnosti o jeho důkazu Boha. Mínil, že kdyby se tento důkaz připustil, mohlo by se nakonec dokazovat, že existuje i nejdokonalejší ostrov. Neboť i on dosáhne jen tehdy nejvyššího stupně dokonalosti, jestliže mu přísluší existence. Kritika Anselmova důkazu dopadne pro Gaunila velmi špatně: dostane za ni klášterní vězení. Z čehož vyplývá, že zabývat se Boží existencí není vždy bezpečné.

TOMÁŠ NEBOLI POKRŤENÝ ROZUM

10/

Filosofa si lidé představují jako člověka vychrtlého těla, vyhublých a vpadlých tváří, jako by duch v něm sídlící pohlcovал jeho tělesnost. Takovou postavu měl snad Immanuel Kant. Chceme-li si učinit představu o zevnějšku Tomáše Akvinského, tohoto významného myslitele 13. století, musíme se tohoto obrazu vzdát. Měl totiž impozantní tělesnou schránku. Vypráví se, že u jeho čtenářského pultu museli udělat kruhový výřez, aby vůbec u něho mohl sedět a studovat. Můžeme se o tom zmínit, aniž

bychom se nějak dotkli vážnosti tohoto významného muže, neboť Tomáš sám občas ironicky hovoří o své obludné tělesnosti.

Trochu nepůvabnému zevnějšku odpovídá i způsob, jakým se Tomáš pohybuje mezi lidmi. Sotva mluví, jeho spolužáci ho nazývají „němým volem“. Jeho mlčení však nemá příčinu v tom, že by neměl co říci. Vychází spíše ze snahy, aby za žádnou cenu nebyl nápadný. Že v něm vězí víc než v obyčejném adeptu teologie a filosofie, objeví se jen náhodou. Jeden jeho spolužák se totiž domnívá, že musí tohoto ubohého žáčka doučovat, ale objeví přitom, že tento student dokáže věci lépe vysvětlit než on sám, ba dokonce lépe než sám profesor. Ale Tomáš prosí spolužáka, aby svůj objev držel v tajnosti.

To je velmi charakteristický Tomášův rys. Nic ze sebe nedělá. Jeho zajímají jen věci, nikoliv vlastní osoba. Dochází to tak daleko, že se občas v situacích, v nichž je to nanejvýš nevhodné, ponoří do přemýšlení a zapomene docela na své okolí. Existuje o tom vynikající anekdota. Tomáš je pozván k tabuli francouzským králem Ludvíkem Svatým. Mlčí jako obvykle, pak náhle udeří pěstí do stolu a křičí: „Takhle se musí proti manichejské herezi argumentovat!“ Dovedeme si představit, jak dvořané strnuli. Král se však v tomto okamžiku projeví opravdu jako budoucí světec. Zavolá písaře a dá argument proti manichejskému učení, který právě Tomáše napadl, zapsat.

Nesobecké zaměření na věc charakterizuje již v mládí Tomáše Akvinského. Pochází ze vznešeného jihoitalského rodu, který byl proslulý svým příbuzenstvím se štaufskými císaři. Otevírá se před ním skvělá životní dráha. Rodina ho jako nejmladšího syna určí pro duchovní stav. Má se stát přinejmenším opatem bohatého a uznávaného kláštera. Ale Tomáš si postaví hlavu, že půjde k žebravým mnichům. Vstoupí do právě založeného dominikánského řádu. Místo vnějšího lesku očekává ho zde ideál chudoby. Právě tento asketický rys nového hnutí, tento pokus vést uvnitř nasyceného křesťanství život podle evangelia, je tím, co nejprobuzenější duchy mezi tehdejší mládeží – a s ní i Tomáše – neodolatelně přitahuje.

Příslušnost k žebravému řádu je ovšem spojena s mnoha sebezápory. Tomáš musí všechny své cesty, které ho vedou několikrát z Neapole a Říma do Paříže, podnikat pěšky. Ba řád mu nemůže dát k dispozici ani dost papíru k napsání jeho děl, takže je často nucen zaznamenávat své myšlenky na malé lístečky. K tomu přistupuje skutečnost, že nové a jako revoluční pocitova-

né hnutí vyvolá ihned k životu síly starého a strnulého. Tomáš sám to také pocítí na své kůži. Vznešená pařížská universita ho odmítá přijmout do svého učitelského kolegia a zakazuje studentům účast na jeho vstupní přednášce.

Stejně nepřátelství konzervativních sil se objevuje již v okamžiku jeho rozhodnutí vstoupit do dominikánského řádu. Rodina je rozhořčena nad takovou zradou stavovské cti. Jeho vlastní bratři ho na cestě přepadnou a drží ho v zajetí na osamělém zámku. Tam se pokoušejí odradit ho od jeho úmyslu, a to prostředky, jež dokazují, jak málo věděli o odhodlání svého bratra. Do pokoje mu posílají půvabnou, zcela nahou kurtizánu. Mladá dáma, která očekávala pastýřskou selanku, je pěkně vyděšena, když jí vyjde vstříc obrovitý mladý muž s hořícím polenem, které vytrhl z krbu, ve vztyčené paži.

Toto gesto, vyjadřující vášnivost, s níž se oddává vlastnímu nesobeckému rozhodnutí, určuje celý Tomášův život. Od existence zde neočekává nic. Odmítne i nabízený arcibiskupský stolec v Neapoli. Jde mu jen o to, aby uchránil svou vnitřní svobodu a aby se zcela mohl věnovat své věci. A touto jeho věcí je pokus o položení nových základů křesťanské filosofie a teologie. Neúchylnost, s níž trvá na tomto svém úkolu, způsobí to, že i když je ve své době velmi kritizován, přece jen nakonec získá takovou autoritu, jakou v této oblasti kromě něho získal téměř před tisíciletím Augustinus. O tomto budoucím významu lze již u mladého Tomáše leccos tušit. Neomylně to vycítuje jeho učitel, velký teolog a filosof, Albertus Magnus. Na posměšky studentů říká: „Nazýváte ho němým volem, avšak říkám vám, že bučení tohoto němého vola bude tak hlasité, že vyplní celý svět.“

Dobová situace patrně potřebuje takového myslitele nejvyšší koncentrace. Neboť Tomášova epocha je dobou těžkého ohrožení ducha, a to právě na poli teologie a filosofie. Přes jejich vzájemné spory se v předchozích staletích vytvořila mezi nimi jistá shoda. Vznikla křesťanská filosofie, vyrostla z dotyku řeckého ducha se základní křesťanskou zkušeností. Nalezla svou první velkou podobu v mohutném a strhujícím myšlení Augustinově a nakonec dosáhla své plné účinnosti v Anselmovi z Canterbury. Tato křesťanská filosofie spočívá na syntese přirozeného rozumu a víry, a to tak, že se rozum podřizuje víře, aby se pak ovšem v této službě mohl plně rozvíjet.

Do tohoto vytvořeného systému proniká již značnou dobu před Tomášem rušivý moment. Začíná se přesněji poznávat filo-

sofie, kterou nelze jednoduše připojit ke křesťanské víře: filosofie Aristotelova. Z ní až dosud bylo v západních zemích známo jen málo. Arabští filosofové předávají nyní znalost Aristotela celého, a tyto poznatky pronikají i do západního myšlení. To má dalekosáhlé důsledky, ba hrozí se to stát duchovní revolucí. Neboť se zde setkáváme s výkladem světa, který se vzpírá tomu, aby byl jen pomocným prostředkem teologie. Představuje téměř zcela uzavřený systém, který v sobě obsahuje veškerou skutečnost od věcí přes člověka až k Bohu. Nebezpečí, které z toho pro křesťanskou filosofii vyplývá, je zřejmé. Zdá se, že se zde vedle pravdy víry chce prosadit čistě světská pravda – pravda pouhého rozumu. Ve skutečnosti je zde zcela vážně brána v úvahu možnost paralelnosti, a to ne z úst nějakého učeného podivína, nýbrž z úst uznávaných profesorů pařížské university, tehdejšího centra vědy. V tutéž dobu, kdy působí Tomáš jako učitel teologie v Paříži, přichází sem i významný myslitel Siger z Brabantu, také profesor, který se dostává do blízkosti učení o dvojí pravdě, pravdě víry a pravdě rozumu. Jestliže se ale o dvou protichůdných hlediscích tvrdí, že jsou obě pravdivá, pak to musí vést k nezhojitelnému rozpolcení lidského ducha. To se pocituje jako na nejvyšší znepokojující. Bonaventura, také jeden z velkých soudobých myslitelů, který je společně s Tomášem učitelem teologie v Paříži i jeho přítelem, poukazuje varovně na sen svatého Hieronyma, v němž byl tento svatý při posledním soudu bičován, protože nacházel zalíbení v Ciceronově filosofii.

V této situaci nejvyššího ohrožení nejen křesťanské filosofie, nýbrž i jednoty lidského ducha vůbec, vstupuje na bojiště Tomáš Akvinský. Pouští se do úkolu smířit obě protichůdná stanoviska, a to tak, že žádné z nich nebude oloupeno o svá práva. Chce tedy jak vymezit prostor aristotelskému myšlení, tak zároveň uchránit i pravdu víry. V neúnavné práci, která promýšlí každý detail otázky, podaří se mu syntesa, kterou jeho věk potřebuje. Zachycuje ji v rozsáhlých pracích, z nichž nejznámější je „Summa theologiae“, která stojí po boku silněji filosoficky zaměřené „Sumě proti pohanům“. V těchto široce rozvržených, pečlivě propojených a hluboce promyšlených dílech nacházíme nejvýznamnější středověký projekt křesťanské filosofie: splynutí více než tisíc let žité a vyzkoušené víry s filosofickým úsilím, trvajícím více než půl druhého tisíciletí.

Má-li se taková syntesa rozumu a víry podařit, je třeba nejprve zvlášť přezkoumat jejich dosah. Tomáš při tom vychází

z výsledku, že jak víra, tak i rozum mají svou vlastní oblast. Víra má co činit s nadpřirozenými pravdami, v oblasti poznání věcí světa nemá však bezprostředně co pohledávat. Přirozený rozum je naproti tomu primárně zaměřen na tuto skutečnost světa. V této oblasti – postuluje Tomáš – se děje vše podle rozumu. Zde není zapotřebí, jak tvrdí představitel jednoho augustiánského filosofického směru, božího osvětlení. Východiskem poznání světa je spíše smyslová zkušenost, přístupná všem, a kritérium její pravdivosti je v racionálním pochopení.

Ale přirozený rozum není zcela vyloučen ani z chápání nadmyslného. V jistých hranicích je schopen poznávat i Boha. – Tyto hranice nesahají ovšem tak daleko, jak se domnívá Augustinus a jím ovlivnění středověcí myslitelé. Ani trojjednost, ani dědičný hřích, ani inkarnaci nemůže člověk poznat sám od sebe a bez přispění zjevení a víry. Ale existence Boha a určitá všeobecná určení jeho podstaty se dají pochopit přirozeným způsobem. Ovšem i to pouze tak, že poznání vychází ze skutečnosti světa.

Jestliže takto odděluje Tomáš rozum a víru, může se zdát, jako by také směřoval k učení o dvojí pravdě. Daří se mu však zabránit takovému rozštěpení lidského ducha. Dosahuje toho pomocí myšlenky, že obojí, rozum i víra, pochází od Boha. Ten stvořil na jedné straně víru, na druhé straně je také tvůrcem rozumu. Obojí tedy, rozum i víra, tkví svými kořeny v Bohu. Proto nemohou stát ve vzájemném protikladu. Víra není protirozumná, a chápeme-li správně rozum, nemůže učit něčemu, co odporuje víře.

V této syntese přísluší víře jistá přednost. Kdyby tomu bylo jinak, nebyl by Tomáš pravým křesťanským filosofem. Pravda víry je dokonalejší než pravda přirozeného rozumu. Ta je podřízená víře. Obsahuje „preambule víry“. Ta však dává rozumu jeho vlastní možnosti: „Milost neruší přírodu, nýbrž ji zdokonaluje.“

Pro dějiny filosofické myšlenky má nyní rozhodující význam, že v Tomášově myšlení je pro přirozené poznání otevřen velký prostor reálného světa. Proto tento myslitel, který nám při zpětném pohledu připadá jako strážce tradic, je svými současníky považován za odvážného novátora. Umožňuje, aby se základní tendence řeckého, tedy pohanského filosofování šířily v křesťanském myšlení dále, než jak se to zdálo únosné tehdy ještě vládnoucí filosofii a teologii pocházející od Augustina.

Je to patrné na tématu, jež Tomáš stanoví pro filosofii. Sice i pro něho, nejinak než pro Augustina a velké řecké filosofy, je Bůh nejvznešenějším předmětem filosofie. Ale druhým nejdůležitějším tématem není pro Tomáše, jako je tomu u Augustina, duše odpoutaná od světa, nýbrž – stejně jako pro řecké myslitele – svět, do něhož lidská duše alespoň částečně spolunáleží. Svět vidí Tomáš, jak jej již viděli Řekové v plnosti jeho útvarů, jak se nabízejí smyslům. V tom spočívá to, co se u Tomáše nazývá „svět z kostí“.

Přítom ovšem se nejedná jen o to, aby se o věcech získalo poznání v jejich plnosti. Tomáš jako filosof se spíše ptá na podstatu těchto věcí. K ní se snaží přiblížit tím, že jako Aristotelés rozlišuje na věcech formu a látku. Látky si však skoro vůbec nevšimá, je mu důležitá jen jako moment, v kterém se formy projevují jako individuální útvary. Naproti tomu v těchto formách spatřuje podstatu věcí. Ovšem ne tak, jako by jednou provždy byly dány. Formy jsou pro Tomáše, podobně jako u Aristotela, jen potud podstatou věcí, pokud se v nich živě rozvíjejí.

Tyto formy, neboli podstatnosti existují původně – a v tom jde Tomáš nad svého učitele Aristotela – pouze jako ideje v Božím duchu jako předobraz stvoření. Jestliže filosofie, jak je to jejím úkolem při poznávání světa, vyhledává ve skutečnosti podstatnosti, pak uvažuje o myšlenkách, které má se světem Bůh. Člověk je toho schopen proto, že má „podílnou podobnost s Božím duchem“. Tím ospravedlňuje Tomáš pravdu lidského poznání. Hloubka tohoto vhledu stanoví hranice poznání. Tomáš je vzdálen pozdně středověké a novověké myšlenky, že si každý člověk může svobodně vytvořit svůj obraz světa. Přísně trvá na tom, že lidské poznání je vázáno na stav bytí skutečnosti, stvořené Bohem podle idejí.

Při uvažování o myšlenkách Boha a světa objevuje Tomáš jeho stupňovitou výstavbu. Každá oblast skutečnosti stojí o to výše, oč výše je v ní povznesena forma nad látku. Mrtvé věci představují proto nejnižší stupeň bytí. Látky je zde vtisknuta forma pouze z vnějšku. Výše stojí rostliny, které mají svou formu už v sobě samých jako svou vegetativní duši. Nad ně se pozvedají živočichové, jejichž duše má nejen vegetativní, nýbrž i sensitivní schopnost – vnímání. Ale i živočich představuje ještě poměrně nízký stupeň bytí. Neboť jeho duše zaniká s tělem. Jinak je tomu u člověka. Má také jako živočich a rostlina ve své duši vegetativní a sensitivní schopnosti, ale má před nimi zvláštní vy-

znamenání, neboť jeho duše je duchovní podstata, a proto je nesmrtelná. V tomto životě je lidská duše i se svou duchovní částí spjata ovšem s tělem. Proto ještě výše než člověk stojí čistě netělesní duchové, andělé. Ale i ti jsou ještě nedokonalí. Jsou sice čistí duchové, ale přece jen duchové stvoření. Nade vším se proto zvedá absolutně nestvořený duch – Bůh. To je obraz skutečnosti, jak ji vidí Tomáš, okouzlující jak svou jednotností, tak i úplností.

Popisovaná stupňovitá výstavba není samozřejmě specifickým znakem křesťanské filosofie. I Aristotelés ji klade do základu svého obrazu světa, jenže u něho místo andělů vystupují duchové hvězd. Aristoteléské je také to, že Tomáš nechápe stupňovitou výstavbu staticky, nýbrž dynamicky. Vše směřuje k formě, pryč od beztvare látky. Důležité přitom je to, že tento proces je vysvětlován pomocí pojmů „možnosti“ a „skutečnosti“. Látka je pouhou možností být formována. Čím více formy se jí dostane, o to je skutečnější. V celku světa probíhá neustále usilování od možnosti ke skutečnosti. Myšlenka, že skutečnost nespočívá v látce, nýbrž ve formě, spojuje antické myšlení se středověkým a obojí staví proti novověkému pohledu.

Z tohoto horizontu se musíme nyní také dívat na Tomášův pojem Boha. Je-li celý svět usilováním od možnosti ke skutečnosti, pak musí být to, oč se nanejvýš usiluje, čirou skutečností bez jakékoliv možnosti. Tím je ale ve své nejvyšší dokonalosti Bůh. Odtud pak dochází ještě k dalšímu určení Boží podstaty. Jestliže je Bůh jako čirá forma vzdálen všemu látkovému, pak musí být chápán jako čirý duch. I zde následuje Tomáš Aristotela.

V tomto těsném přimknutí k Aristotelovi spočívá nebezpečí, že se filosofie odcizí křesťanskému myšlení. Neboť se zdá, že určitým způsobem je tak Bůh vtahován do dění světa, i když ne sice jako součást tohoto dění, přesto však jako sám se nepohybující nejvyšší princip, od něho se vše ostatní pohybuje. Odtud je už blízko k panteistickému pojetí Boha, jak je také vskutku v Tomášově době koncipováno v jistých prouděch arabské i západoevropské filosofie. Kdyby však Tomáš přijal takový panteismus, pak by zanikla myšlenka absolutní nadřazenosti Boha nad světem, což by znamenalo, že by zmizel jeden z podstatných momentů křesťanského pojmu Boha.

Zde se opět ukázalo vysoké umění syntézy, typické pro Tomáše. Aby unikl panteistickým důsledkům, sahá zpět k myšlen-

ce stvoření. Bůh, jakožto to nanejvýš žádoucí, neudrží pouze, jak se domnívá Aristotelés, v chodu veškeré snahy ve světě, ale stojí i na počátku všeho dění jako stvořitel světa. To však už Tomáš nemůže prokázat filosofickou cestou. Je mu sice jasné, že svět musí mít svůj původ v Bohu, neboť všechno skutečné má své bytí jen skrze účast na Bohu jako absolutní skutečnosti, ale i tato účast by mohla být ještě vysvětlována panteisticky. Myšlenka stvoření v přísném smyslu naproti tomu předpokládá, že mezi Stvořitelem a stvořením existuje nekonečný odstup. Ten se však nedá pomocí přirozeného rozumu nijak dokázat. Stvořitelská myšlenka je tak základním předpokladem, který Tomáš přijímá z křesťanské tradice a jehož pravdivost se dá ověřit pouze cestou víry.

Jestliže akceptujeme tento předpoklad stvořitelnosti světa, pak se z toho dá pochopit podle Tomáše i existence Boha přirozeným rozumem. Zde pak následují Tomášovy proslulé důkazy Boží existence. Nevycházejí jako Augustinův důkaz Boha z pravdy v duši. Spíše navazují – a to je opět pro Tomáše charakteristické – na skutečnost světa. Dokazují, že konečný svět nemůže mít svůj důvod v sobě samém, nýbrž poukazuje na Boha jako na svého původce. Tomáš argumentuje, že se například dá pochopit, že vše, co existuje, musí mít příčinu, proč to existuje. Tato příčina je závislá opět na příčině vyšší. V příčinném řetězci nemůžeme jít – tvrdí Tomáš – do nekonečna, musí tedy existovat příčina první, a tou je Bůh.

Ale nejen existenci, i podstatu Boha lze poznat do jisté míry přirozenou cestou. I zde vychází Tomáš ze skutečnosti a užívá přitom metody analogie. Člověk je stvořen Bohem. Stvořit ale znamená předat stvořenému něco z vlastní podstaty. Z tvaru můžeme do jisté míry usuzovat na tvůrce. Dobrota člověka umožňuje usuzovat na dobrotu Boha. Tomáš přitom argumentuje s nejvyšší opatrností. Mezi konečným člověkem a nekonečným Bohem je tak velký odstup, že v analogii musí být konečné současně negováno a převyšeno. Boží dobrota je sice analogická k lidské vlastnosti „být dobrým“, ale je současně zcela jiná než tato a nad ni nekonečně vznešená. Tak pochopí člověk analogickou metodou něco z Boží podstaty, ale pouze ve slabých obrysech.

Dokonalé poznání Boha je možno získat jen vírou. Ale ani to není ještě dokonalé pochopení. Teprve na onom světě bude člověk nazírat Boha tak, jakým je. Proti tomu je všechno filosofické

a teologické poznání v tomto životě jako stín. „Nejvyšší vědění o Bohu, které můžeme za svého života získat, spočívá v tom, že víme, že je nade vše, co si o něm myslíme.“

Ke konci svého života to zažil Tomáš bezprostředně. Ještě před dokončením svého velkého díla „Summa theologiae“ odkládá pero. Traduje se, že jeho poslední slova zněla: „Už nemohu. Před tím, co jsem spatřil, zdá se mi vše, co jsem napsal, jako plevy.“

ECKHART NEBOLI BŮH JAKO NEBŮH

11/

Dlouho se myslelo, že filosofie je mužské privilegium. Ale již před 650 lety tuto domněnku jeden člověk vyvrátil: Mistr Eckhart. Pořádá sice latinské přednášky i pro adepty duchovního stavu, ale rád, k němuž patří, ho pověří, aby kázal i v ženských kláštorech, a to německým jazykem. Používá přitom slovníku, který sám obohatil o nové výrazy, a seznamuje dobré jeptišky se svými teologickými a filosofickými idejemi. Děkuji mu za to dojemně prostoduchými básničkami. Jedna z nich ještě na smrtelném loži vyznává, že získala od Eckharta důležité podněty, ale dověděla se přitom „tak vysoké a nepochopitelné věci“, že jí nad nimi zůstává rozum stát.

Nebereme-li v úvahu tyto čistě osobní záležitosti, máme o Eckhartově životě jen chudé vědomosti. Narodil se patrně kolem roku 1260 a jako Eckhart von Hohenheim pocházel z rytířského rodu. Již záhy vstupuje do dominikánského řádu v Erfurtu. Jak se domníváme, studuje ve Strassburghu a v Kolíně. Stává se převorem svého domovského kláštera, pak přebírá učitelský úřad v Paříži a 1302 se stává magistrem. Od tohoto titulu se odvozuje jeho označování Mistr Eckhart. Po návratu z Paříže je jmenován vedoucím nově zřízené řádové provincie Sasko, která se rozkládala od Nizozemí až po Livonsko. Současně se stává generálním vikářem pro Čechy, kde je pověřen úkolem refor-