

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
DIZERTAČNÍ PRÁCE

Theologie Jakoba Böhma

Mgr. VÁCLAV ONDRÁČEK

2012

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Theologie Jakoba Böhma

Autor:	Mgr. Václav Ondráček
Katedra:	CD
Vedoucí práce:	Doc.ThDr. Martin Wernisch
Studijní program:	Theologie
Studijní obor:	Historická teologie a teologie náboženství
Rok odevzdání:	2012

Prohlášení:

1. Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci s názvem Theologie Jakoba Böhma sepsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
2. Souhlasím s tím, aby byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 18. dubna 2012

Mgr. Václav Ondráček

The Theology of Jakob Böhme

annot: This work considers the developments of theological thought of Jacob Böhme (c/a 1570-1624) a German thinker - philosopher and mystic, mainly with respect to the basic theological concepts of God and Trinity. Since these are in Böhme's thinking tightly interwoven with theosophical concepts of nature and creation, these had to be taken to account, too. Böhme's theology is portrayed in its step by step changing form, following the sequence of Böhme's published works, starting with Böhme's primeval intuition of a dual God and twofold eternal Nature and the initial concepts of seven Qualities, over the milestones meaning introduction of Böhme's basic concept of Three Principles and his profound depiction of the Primeval God - using the concepts of Will, Unground, Eye and several others, as far as their mystical consequences in Böhme's last works. In Chapter VII, a view is given of Böhme's attitude to another theological topic, i.e. that of salvation and predestination. These theological considerations are viewed on the background of Böhme's life, considering also various possible interrelations, which his teaching might have had to particular contemporary issues of importance and stating the most important people involved in them. As a conclusion it tries to follow the way of Bohmian thought after the death of its promoter and tells also the intriguing story of Böhme's manuscripts, where questions hide, which up to today have not been sufficiently set clear.

annot: Práce se zabývá vývojem theologického myšlení Jacoba Böhma (cca 1570-1624), německého myslitele a mystického filozofa, a to především s zřetelem k jeho theologickým spekulacím o Bohu a Trojici. Toto téma je však v Böhmově myšlení pevně spjato s naukou o věčné Přírodě a o stvoření, tudíž je pozornost věnována i těmto tématům. Böhmova theologie se nám v práci odhaluje postupně, tak jak Böhme své myšlenky rozvíjel v jednotlivých dílech. Sledujeme vývoj od počáteční intuice duálního světlo-temného prvotního božského principu spojeného s přejatým a Böhem modifikovaným učěním o sedmi principech, přes zavedené klíčového pojmu Principia a hlubokou reflexi Boha jakožto Bezedna, Vůle, Oka až k závěrečným procesuálně mystickým spekulacím o nerozděleném duchovním Bohu. V kapitole VII jsou rovněž představeny Böhmovy názory na jinou významnou theologickou otázku, totiž na soudobý spor o spásu a předurčení. Přehled Böhmových theologických nauk je zasazen do rámce popisujícího soudobé dění i duchovní proudy a sledujícího další vývoj Böhmových myšlenek a jeho vlivu až do 18.století. Na závěr je připojena poutavá historie Böhmových rukopisů, v níž jsou dosud mnohé temné stránky.

I. Úvod

Dílo Jakoba Böhma (cca 1575-1624) bylo již mnohokrát hodnoceno a zvažováno z nejrůznějších úhlů¹, těžištěm těchto úvah bývala však Böhmová východiska filosofická², nebo jeho názory na nejrůznější jednotlivé otázky³. Častěji bývaly též činěny pokusy zařadit ho do mocného paracelsovsko-theosofického proudu a poukázat na Böhmovy vztahy k tomuto proudu.⁴

Cílem přítomné práce je především souhrnné systematické zpracování základních theologických témat v celém Böhmově díle, a to především učení o Bohu a o Trojici, respektive o vztazích uvnitř božství. Vztah Boha a stvoření, jenž je dalším velkým souborem theologických témat, ať už jde přímo o nauku o stvoření, nebo o další článek tohoto vztahu, o soteriologii, je v práci sice zastoupen, neboť si toho žádá úplnost, není však již do hloubky zpracován jeho chronologický vývoj v rámci celého Böhmového díla.

Jakob Böhme bývá – jistě právem – řazen hlavně do dějin filosofie. Proto, a na příklad také proto, že se nestal zakladatelem žádné nové církve, či sekty, bývá jeho theologie méně podrobována zkoumání - zhodnocení motivů primárně theologických v Böhmově díle nebyla dosud věnována pozornost⁵, pokud nebyly - jako například otázky související se stvořením - zároveň tématy filosofickými. Böhmovo theologické myšlení, nemáme-li přímo na mysli jeho apologetickou polemiku stran predestinace s kruhem slezských intelektuálů, jež se odráží v Böhmově spisech proti Baltazaru Tilkemu,⁶ a jež obhajuje luterská stanoviska poměrně tradičním způsobem, je přitom zajímavé samo v sobě: ne tolik svými východisky, jež se v počáteční fázi hodně shodují s pravověrným obrazem Boha a Trojice, leč především tím, k čemu se, možná nevědomě a nechtě, Böhmovo theologické myšlení posunulo v jeho pozdějších spisech. Už samotná představa dynamického, proměnlivého božství, ať již tento dynamismus vykládáme na jakékoli metafyzické úrovni je velice zajímavá. Jestliže navíc zjistíme, že je takovéto božství minimálně podezřelé z dynamické interakce se stvořením, stává se o to pozoruhodnější.

Ani práce zaměřená čistě teoreticky se neobejde, pokud se týká díla jediného autora, bez autorova

1 Jako nejdůležitější monografie udávající základní milníky v dějinách bádání zde buďtež uvedeny:

Hamberger, Julius: *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München 1844; Steiner, Rudolf: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, Stuttgart 1924; Peuckert, W.E.: *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Stuttgart 1936; Richter, L.C.: *Jakob Böhme -Mystische Schau*, Hoffmann und Campe Verl. Hamburg 1943; Grunsky, H.A.: *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956; Lemper, E.H.: *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Union Verlag, Berlin 1976; Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme, geistige Schau und Christuserkenntnis* (Zeugnisse Christlicher Esoterik 2), Schaffhausen 1976; Weeks, Andrew: *Boehme. An intellectual Biography of the Seventeenth Century Philosopher and Mystic*, New York 1991; Bonheim, Günther:

Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme, Würzburg 1992; Gauger, A.: *Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik*, Berlin 1999/2000; Cuniberto, Flavio: *Jakob Böhme*, Morcelliana, Brescia 2000 - ostatní, jakož i mnoho dalších viz seznam literatury

2 především Hamberger, Julius: *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München 1844; Grunsky, H.A.: *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956; Llewellyn, R.T.: *Jacob Boehmes Kosmologie* in: *Antaios*, Stuttgart 5(1964) s.23VII.-250; Pietsch, R.: *Die Dialektik von Gut und Böse in der Morgenröthe Böhmes* (dissertace), Innsbruck 1975

3 výběrově například : Schoeller Reisch, Donata: *Enthöhter Gott - vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Verl. Karl Alber, Freiburg/München 1999; Benz, E.: *Der Prophet Jakob Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorisches Prophetentums*; Wiesbaden/Mainz 1959; Benz, E.: *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Kohlhammer, Stuttgart 1937

4 z nich třeba : Harless, A.: *Jakob Böhme und die Alchymisten. Ein Betrag zum Verständnis Jacob Böhme's*, Leipzig 1882; Peuckert, W.E.: *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der weißen und schwarzen Magie*, Stuttgart 1936; Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme, geistige Schau und Christuserkenntnis* (Zeugnisse Christlicher Esoterik 2), Schaffhausen 1976

5 K nečetným spisům zvažujícím též reflexi theologických témat v Böhmově díle můžeme uvést alespoň : Bornkamm, Heinrich: *Luther und Böhme*, Bonn 1925; Benz, Ernst: *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (Nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, Rhein Verl. Zurich 1956 auch in *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. E.J.Brill, Leiden 1974

6 Viz např. Lemper, E.H.: *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Union Verlag, Berlin 1976, str. 77nn.

životopisu. Ten jsem se v práci snažil udržet ve stručné podobě, protože jsou k dispozici velmi dobrá vyličení Böhmovy života, především v práci Lemperově⁷ a u nás navíc i Žemlově⁸. Životopis zde předkládaný má za cíl spíše zohlednit jednotlivé etapy Böhmovy tvorby spolu s pohnutkami a podněty, jež na Böhma v těchto obdobích působily.

Jistěže mohou být – vzhledem k jeho původu a vzdělání - pochybnosti o Böhmově theologické kompetenci; pochyby o Böhmovi vznášeli různí přímí i nepřímí protivníci již za jeho života a Böhme sám výtku nekompetence ve svých spisech předpokládá a příležitostně zmiňuje.⁹ Proto je před vlastní systematický a chronologicky uspořádaný výklad Böhmovy theologie předřazena kapitola, v níž jsem se pokusil postihnout určité charakteristiky Böhmovy způsobu práce, popřípadě jeho duchovního založení a motivace, jež jej k jeho práci vedla. Pak již následuje zmíněný systematický výklad, jenž sleduje postupný vývoj těchto základních theologických témat v Böhmově díle od jeho prvotiny *Aurory* až po závěrečná nedokončená díla.

Vzhledem k tomu, že v Böhmově díle jsou vzájemně propletena a takřka se slévají v jeden celek nejrůznější témata z oblasti filosofické a theologické, takže není jedny od druhých dobře možno oddělit, bylo nutno v zájmu objasnění základních theologických témat nakročit i značně směrem k oblasti filosofické. Takovým přechodným tématem je zajímavá otázka týkající se postavy/hypostáze moudrosti v Böhmových dílech, jíž věnujeme samostatnou podkapitulu.

Další části jsou věnovány tématům stvoření, a to především stvoření člověka, neboť stvoření světa jde u Böhma paralelně ruku v ruce se samotným procesem diferenciací božství, pádu a spásy. Speciální kapitolkou je Böhmovův vztah k otázce predestinace, který se dá dobře zrekonstruovat na základě některých jeho vybraných spisů.

Otázkou, kterou předkládaná práce prakticky bez výjimky pomíjí, je problém vnějších vztahů, dobových souvislostí a možného ovlivnění Böhmovy díla. Je to otázka svou povahou sama dosti trudná, ač byly i v tomto směru učiněny jisté pokusy.¹⁰ Hlavním problémem je v tomto bodě Böhmovo důsledné mlčení o jakýchkoli možných zdrojích jeho učení a jeho záměrné vydávání se za „sprostného člověka“ (*ein fältiger Mensch*), laika.

Bezpečnou oporou pro badatele, který se chce zabývat Böhmovými myšlenkami tvoří jedenáctisvazková edice pořizená fototypicky z posledního "historického" vydání z roku 1730, *Böhme, Jakob: Sämmtliche Schriften* (hsgb. A.Faust, W.E.Peuckert nach die 1730 Ausgabe), Stuttgart, 1955-61, z níž se také, pokud nebude jinak uvedeno, pocházejí veškeré citáty Böhma v této práci. Konkrétní rozvržení této edice včetně jejího srovnání s dalšími edicemi přináší tabulka na str. 39 této práce.

Počátky bádání zasvěceného Böhmovi musíme spatřovat už v Hegelově přednášce o Böhmovi, obsažené v jeho *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*¹¹. Hegel v ní analyzuje především vztah jednoty (tedy pojetí božství) a mnohosti (vyjádřené především přírodními "kvalitami") u Böhma. Opírá se při tom především o Aur a také o 177Fr, ač je z textu zřejmé, že znal i další Böhmovy díla. Je však s podivem, že při (na jednu přednášku) obdivuhodné celkové šíři výkladu neuvádí Böhmovův centrální pojem *Ungrund*.

Celoživotní zájem¹² pak věnoval Böhmovi jiný představitel generace německého idealismu, Franz

7 Lemper, E.H.: *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Union Verlag, Berlin 1976

8 Jedná se o úvodní stať ve edici některých Böhmových drobnějších spisů, viz Böhme, Jakob: *Cesta ke Kristu* (přel. a vd. M.Žemla), Vyšehrad, Praha, 2003

9 např. Aur Vorr, 91

10 Viz níže uvedené dějiny bádání. Především práce Hambergerovy, Harlessovy, Huberovy, Bornkammovy a Wollgastovy.

11 Hegel, F.W.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* III, Sämtl. Werke, Bd20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971 str.91nn; přednášky konal Hegel v celkem devíti(!) přednáškových bžích mezi lety 1805 až 1830, není proto zcela jasné, kterého roku zazněla poprvé.

12 Zájem stálý a hluboký: Hluboký natolik, že si v dopise z r.1838, dovolí říci „... nach vieljährigem Studium habe ich ... dem J.Böhme seine Handgriffe grösstentheils abgemerkt...“ (Baader, F.: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.15, str. 572)

von Baader, který již roku 1812¹³ ohlásil svůj záměr připravit k edici některá Böhmová díla. Jeho přednáškové cykly a komentáře věnované speciálně Böhmovi se datují nicméně až po Hegelově přednášce.¹⁴ Baader se v nich obrací proti (už tehdy!) zjednodušenému pojmání Böhma jako pantheisty¹⁵ a věnuje velkou pozornost právě Böhmovu chápání božství a jeho vnitřních vztahů; upozorňuje například a zároveň dokládá, že Böhmovu *Moudrost* nelze pokládat za osobu Trojice

Po odeznění těchto víceméně nadšených rezonancí nastala doba kritičtějšího zkoumání Böhmovy odkazu. Zabýval se jím okrajově již Ferdinand Christian Baur již ve své *Die Christliche Lehre von der Versöhnung*¹⁶ a podrobněji ve své monografii *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, a později i ve svých dějinách dogmatu, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, jež se dočkalo mnoha vydání. Baur, jenž se zřejmě opíral hlavně o Aur a 3Princ, tedy Böhmovy ranná díla, přikládal velký význam Böhmově nauce o andělech a andělských říších (obsažené především v Aur); byla mu ekvivalentem gnóstické nauky o eónech. Dále ho zajímala otázka zla, jež se přirozeně vynořuje, uvážíme-li Böhmovův dualismus. Na této poměrně úzké bázi formuluje svou tezi o spřízněnosti Böhmovy nauky s manicheismem.¹⁷ Jinou spekulaci předvedl již v této ranné fázi bádání Julius Hamberger,¹⁸ když dovozoval úzké spojení Böhmovy nauky s kabalou. Oproti němu si Adolf Harless¹⁹ všiml spíše alchymických vlivů v Böhmově učení; rovněž zdůraznil Böhmovův chiliasmus a jeho silnou kritiku instituční církve.

Dvacáté století zažilo oživení zájmu o Böhma v souvislosti s jeho třisetletým výročím (1924). Böhme pochopitelně neunikl zájmu theosofů²⁰ a vedle přetrvávajícího zájmu církevních historiků, především H. Bornkamma²¹, znovu s oživeným zájmem Böhma studovali i moderní filosofové,²² a také dostal Böhme svou první monografii.²³ N. Berďajev si například dobře všiml faktu, že pro Böhma není svět statický a nehybný, ba ani příliš hierarchicky uspořádaný a i Bůh sám je spíše věčný theogonický proces;²⁴ tím, že Bůh u Böhma v sobě integruje obě dvě stránky světlu i temnou, také popírá Baurovo tvrzení o Böhmově manicheismu. Byl také jedním z prvních, kdo si povšiml, že se Böhmovo učení postupně vyvíjelo.²⁵ Historik Bornkamm se na druhé straně velmi

13 Dopis Dr. Stranskymu z 8.září 1812, viz Baader, F.: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.15, str. 244

14 Přednáškový cyklus věnovaný spisu *Von dem Gnadenwahl* (*Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.13, str. 57-158) je z roku 1829, cyklus věnovaný *Mysteriu Magni* (*Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.13, str. 159-236) a další věnovaný obecně Böhmově přírodní filosofii (*Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.3, str. 357-432) z roku 1833; přednášky o Gdw chtěl Baader zpracovat do podoby komentáře, zachoval se jeho zlomek (*Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.13, str. 319-330)

15 např. *Fermenta cognitionis*, seš. 6; Baader, F.: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.2, str. 373nn.

16 Baur, Ferdinand Christian: *Die Christliche Lehre von der Versöhnung*, Tübingen 1838; reprint pův. vyd. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2004

17 *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835 . str. 582 nn.; ovšem proti této výtce jako proti neoprávněné protestoval již Baader: Baader, F.: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963, sv.2, str. 379 nn.

18 Hamberger, Julius: *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München 1844

19 Harless, A.: *Jakob Böhme und die Alchymisten. Ein Betrag zum Verständnis Jacob Böhme's*, Leipzig, 1882

20 Viz Steiner, Rudolf: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, Stuttgart 1924

21 Bornkamm, Heinrich: *Luther und Böhme*, Bonn 1925; týž: *Reneissancemystik, Luther und Böhme*, in *Luther Jahrbuch*, Jahrbuch . Luthergessellschaft 9 , 1927

22 Viz např. Berďajev, N.A.: *Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit*, in *Blätter für Deutsche Philosophie*, 1932

23 Koyre, A.: *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929

24 Berďajev, Nicolas: *Unground and Freedom. An introductory essay to „Six Theosophic Points“ by Jacob Boehme*; Michigan, Ann Arbor Paperback, 1958; str. xii nn.

25 *ibid.* str. xix

citlivě pokusil podchytit možné souvislosti zrodu tak odtažitě nauky, jakou Böhmovo učení bezesporu bylo, a zasadit je do kontextu rodící se přírodní vnímavosti na konci 16.stol.²⁶, přičemž nepřehlídí ani vlivy gnósticko pythagorejské a alchymické. Těsně před druhou světovou válkou se pak objevilo několik spisů zabývajících se možným vztahem Böhmovy nauky k Isaacu Newtonovi a jeho gravitační teorii.²⁷

V padesátých letech minulého století se pak objevily standardní monografie věnované Böhmovi²⁸. H.A. Grunsky se ve své monografii (jistě právem) soustředil na samotné centrum Böhmovy systému, na theogonický božský proces a tím, že nezkoumal jeho jemné theologické modalities, se mu podařilo představit ho při určité variantnosti v relativně homogenním celku. Ve stejné době věnuje řadu podnětných dílčích prací Böhmovi theolog a hlubinný psycholog Ernst Benz²⁹. Soustředí se přitom obecně na jiná témata, než Grunsky, především na okruh témat související s člověkem a opět objevuje v Böhmovi časté gnóstické motivy. W. Nigg se ve svých publikacích³⁰ pak zajímal o Böhma především z hlediska mystické zkušenosti. Neměli bychom rovněž zapomenout na práce W.E.Peuckerta, jenž především opatřil obsáhlými komentáři souborné reprintové vydání Böhmovy díla a je rovněž autorem dalších syntetických publikací³¹, v nichž se okrajově rovněž dotýká Jakoba Böhma, především diskutuje otázku možných zdrojů a souvislostí jeho díla.

Sedmdesátá léta pak přinesla novou vlnu zájmu o Jakoba Böhma, jehož dílo se od té doby již těší značné vědecké pozornosti. Wolfgang Huber se věnoval tématu, které přitáhlo už mnohé před ním³², a to prozkoumání kabalistických souvislostí Böhmovy díla.³³ Bohužel se v něm nedostal příliš dál nežli jeho předchůdci: zatímco byl schopen doložit značnou myšlenkovou podobnost některých Böhmových konceptů (především člověka, ale i božství samotného) s jejich kabalistickými analogiemi, konkrétní způsob přejetí těchto myšlenek Böhmem nebyl schopen doložit. Objevily se monografie Wehrova³⁴ a Lemperova³⁵, z nichž zvláště druhá je cenná především pro velmi plastické vylíčení Böhmovy životního prostoru a dalších zajímavých okolností jeho života a tvorby. a také poukázáním na některé dosud netušené, především paracelsistické souvislosti Böhmovy díla.

26 Srv. Bornkamm, Heinrich: Jakob Böhme, Leben und Wirkung in ders.: *Das Jahrhundert der Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1961, str. 311: „Der antik-mittelalterliche Begriff des Seins mit dem Gegenbegriff des Nichtseins reicht nicht mehr aus, um die überwältigende Erfahrung des Lebendigen auszusprechen, die Böhme inmitten des aufquellenden Naturgefühls seines Zeitalters gemacht hat. Die lebendig geschauten Natur flutet unwiderstehlich in die überlieferten Ordnungsformen der scholastischen Metaphysik hinein. Das wahre Sein lässt sich nur noch in Begriffen des Lebendigen ausdrücken.“

27 Snow, A.J.: *Matter and Gravity in Newton's Physical Philosophy*, Oxford University Press, 1926; Popp, Robert: *Jakob Böhme und Isaac Newton*, Hirzel, Leipzig 1935; Hornhouse Stephen: *Isaac Newton and Jacob Boehme*, in: *Philosophia 2*, Belgrad 1937

28 Grunsky, H.A.: *Jacob Böhme*, Stuttgart, 1956 a Weiss, Victor: *Die Gnosis Jakob Böhmes*, Zürich, 1955, z nichž druhá mi bohužel zůstala nedostupná.

29 Benz, E.: *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (Nach Jakob Boehme und seiner Schule)*, Rhein Verl. Zurich 1956, *Die christliche Kabbala*, Zürich, 1958; *Der Prophet Jakob Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums*; Wiesbaden/Mainz 1959; *Vision und Führung in der Christliche Mystik in Eranos-Jahrbuch XXXI*, 1960; *Die schöpferische Bedeutung des Wortes bei Jacob Boehme in Eranos*, 1970

30 Nigg, W.: *Das Buch der Ketzer*; Artemis-Verlag Zürich, 1949; *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der Evangelischen Christenheit*; Artemis-Verlag Zürich-Stuttgart, 1959; *Mystiker des 16.-19. Jahrhunderts*, Olten/Freiburg im Breisgau;

31 Peuckert, W.-E.: *Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation, Jena 1928; Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der Weißen und schwarzen Magie*, Berlin 1956

32 Schulze, W.A.: "Jacob Boehme und die Kabbala" in *Judaica* 11, 1955; Llewellyn, Robert Terrence: *Jacob Boehmes Kosmologie in ihrer Beziehung zur Kabbala*, in: *Antaios* 5, Stuttgart 1964; Häusermann, Friedrich: *Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Böhme*, in *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, Stuttgart, 1968/69 a cit. práce E. Benze

33 Huber, W.: *Die Kabbala als Quelle zur Anthropologie Jakob Böhmes*, in *Kairos* 13, 1971

34 Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reibek b. Hamburg, 1971

35 Lemper, E.H.: *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Union Verlag, Berlin, 1976

Obsáhlou kapitolu věnoval rovněž Böhmovi ve svých dějinách renesanční filosofie S. Wollgast³⁶, jehož vlastním zájmem byla však filosofie spíše starší³⁷ a tudíž u Böhma sledoval především paracelsisticko- přírodní motivy (7 *Quellgeister*) a souvislosti především s učením Weigelovým.

Tím se dostáváme k poslednímu dvacetiletí. Günther Bonheim³⁸ již pracuje plně postmoderní metodou a za předmět své hermeneutiky si zvolil Böhmuův způsob vyjadřování a vše, co souvisí s řečí a smyslovostí. Podařilo se mu tímto způsobem podat poměrně vyvážený a ucelený obraz Böhmového duchovního světa, ač v okrajových jednotlivostech je jeho dílo zatíženo chybami.³⁹ Böhma nemohlo pominout ani v témže roce jako Bonheim vydané kompendium Goertzovo⁴⁰, jež však zůstává prakticky na úrovni komentované bibliografie. O rok později se však konalo velké Böhmovské symposium přímo ve Zhořelci, z něhož vzešlo mnoho podnětných textů.⁴¹ V roce 1999 pak učinila Böhma předmětem své disertační práce D.Schöller⁴², jejíž práce se však výlučně zaměřuje na Böhmovu "mystickou disciplínu" a témata theologickými neřkuli filosofickými se prakticky nezabývá. Podstatně filosofičtější je práce Fl. Cuniberta⁴³; v souvislosti s očividnou procesualitou Böhmovy theosofie uvádí Cuniberto, že není dobré považovat Böhmovo vysvětlení vztahu božské přírody a fenomenálního světa novoplatónsky, neboť se na jedné straně neděje stupňovitě, na druhé však nepotřebuje žádný šok typu "pádu do hmoty".⁴⁴ Cuniberto se rovněž velmi zajímá o Böhmovy inspirační zdroje: Přisuzuje značný význam různým tajemným návštěvám z Böhmového životopisu⁴⁵, které dává mj. do souvislosti s očekáváním, jež se v alchymických kruzích občas vztahovalo k tajemné postavě zvané *Elias artista*, jenž má očistit alchymii od příměsku všech možných zavádějících škol, a toto pak zase s celkovým přelomovým, enigmatickým charakterem Böhmovy epochy.⁴⁶

Od roku 2000 se pak objevila řada děl tak či onak se též zabývajících Böhmem a jeho světem. Patří k nim například monografie A. Gaugera⁴⁷, dále několik publikací věnovaných mystice, kde je Böhme nazírán výlučně pod úhlem svého mystického prožívání.⁴⁸ Důležitým počinem posledního desetiletí bylo však jednak nové vydání původního ještě předválečného Buddeckova katalogu dochovaných rukopisů Böhmových děl, reflektující současný stav po maximálním možném dohledání děl ztracených za války⁴⁹, jednak ojedinělý a podivuhodný pokus C.Gillyho vřadit Böhma jako prakticky poslední článek do linie renesančního hermetismu nazíraného jím jakožto oživení

36 Wollgast, Siegfried.: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung*, 1988

37 Wollgast, Siegfried: Probleme des Pantheismus im 16.Jahrhundert, in: *Wiss. Zeitschrift d. Friedrich-Schiller.Univ. zu Jena, gesell. u. sprachw. Reihe 19*, Jena 1971; *Der deutsche Pantheismus im 16.Jahrhundert.*, Sebastian Franck u. seine Wirkungen auf d. Entwicklung d. pantheist. Philosophie in Deutschland, Berlin, 1972

38 Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg, 1992

39 Například se stal bezpochyby obětí vlastního zaujetí Böhmovou angelologií (jež je přitom rozvinuta pouze v Aur), když tvrdí (str. 118 nn.), že pozemský svět, tedy svět 3.principu je dílem Luciferovým. Rovněž tak si nejsem jist, zda měl Böhme tak vysoké sebehodnocení, že by své spisy zahrnoval do dějin spásy a stavěl své působení na roveň působení Kristovu (str. 171) apod.

40 Goertz, Hans-Jürgen: *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, München 1993

41 Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption (vyd. Jan Garewicz, Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994

42 Schoeller Reisch, Donata: *Enthöhter Gott - vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Verl. Karl Alber, Freiburg/München 1999

43 Cuniberto, Flavio: *Jakob Böhme*, Morcelliana, Brescia 2000

44 str. 50n.

45 O nich viz Žemlův úvod -(Böhme, Jakob: *Cesta ke Kristu* (přel. a vd. M.Žemla), Vyšehrad, Praha, 2003), str.14

46 *Tale infusso spirituale* (rozuměj - iniciace pomocí podivných osob) *si manifesterebbe infine soprattutto in questi casi in cui la situazione storica rende impossibile una trasmissione normale, ossia una affiliazione regolare a una disciplina di tipo iniziatico.* – Cuniberto, str.33

47 Gauger, A.: *Jakob Böhme und das Wesen seiener Mystik*, Berlin 2000

48 Haas, A.M.: Weisheitliche Wege der Christlichen Mystik in *Edith Stein Jahrbuch*, 2003; Kosian, Józef: *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej Jakob Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wyd. Uniw. Wrocław 2001; Thurner, Martin: "Die Welt ein Spiel", Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme) in *Edith Stein Jahrbuch* 2001

49 Jacob Böhme. *Verzeichnis der Handschriften und frühen Abschriften* (Buddecke; Wenzel), Görlitz 2000

starověkých gnóstických motivů.⁵⁰

V češtině pak doposud jedinými zdroji informací o Jakobu Böhmovi zůstávají již zmíněná úvodní studie M.Žemly v jeho edici některých vybraných Böhmových děl⁵¹ a pak starší publikace/brožura Matoušková⁵², která se přes nejspíše poctivou snahu vyrovnat se s celkem Böhмова učení (vyšla ještě před prvními Böhmovými monografiemi!), a její rozvržení, jež pokrývá do jisté míry systematicky celé Böhmovo učení, přece jen dopouští jistých zjednodušení a nepřesností.⁵³ Varovat je na druhé straně nutno před „překladem“ Böhмова spisu *Vom übersinnlichen Leben* od Jiřího Vacka⁵⁴, neboť po srovnání tohoto spisu s originálem se dočká čtenář mnohých překvapení v podobě celých vsunutých (a neoznačených) odstavců.

50 Gilly, C.: Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes, in *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000

51 Böhme, Jakob: *Cesta ke Kristu* (přel. a vd. M.Žemla), Vyšehrad, Praha, 2003

52 Matoušek J., *Jakub Böhme. Filosof-mystik doby reformační: Jeho život, spisy a učení*, pův vyd. Zmatlík-Palička Praha 1924, nové DharmaGaia Praha 1997

53 Matoušek například tvrdí, že se Böhme v Drážďanech setkal s kurfírtem. Obsahuje též pasáž o „sedmi tělech“ (str.71nn.), což je učení (snad) védantové a nemá s Böhmovou naukou prakticky nic společného.

54 Böhme, Jakob: *O nadmyslovém životě; O nebesích a pekle*, Olomouc, Nakladatelství přátel duchovních nauk, 1993

II. Obecné předpoklady, Böhmovi předchůdci a souputníci

Období zhruba od počátku sedmnáctého století do vypuknutí třicetileté války, které je též životním a tvůrčím obzorem Böhmovým, je v mnoha ohledech přelomovým obdobím evropských dějin. Mocenskopoliticky se vyznačuje dosažením zenitu moci pro Španělsko a Anglii, jakkoli té bylo později souzeno její velmocenské postavení ještě posílit, dále rapidním vzrůstem moci Francie, již Jindřich IV. konečně vyvedl z krvavých náboženských válek. Úlohu "kapesní velmoci", jaká připadá v současném světě Izraeli, sehrávalo tehdy Svobodné Nizozemí, jež i přes již desetiletí trvající válku se Španělskem vyvinulo neuvěřitelný hospodářský a obchodní potenciál. Ve Svaté říši římské bylo toto období časem jakéhosi zjitřeného klidu; habsburští panovníci tohoto období, především i přes své nepochybné podivínství v celém světě, katolickém i protestantském, respektovaný Rudolf II., nebyli militantně katolicky naladěni, mnohem více nežli potlačení protestantismu jim leželo na srdci neustálé nebezpečí hrozící jejich východním državám z rozpínavého osmanského impéria, jež je další z mocností, jež v 16. a 17. století dosáhla svého zenitu. To ovšem neznamená, že by se katolická strana smířila se statem quo a existencí evangelických států. Právě naopak: Neustálý tlak ze strany církevních struktur a "španělské strany" na prosazení tvrdě protireformačního postupu, byly jednou ze sil, jejichž působení museli habsburští panovníci velmi namáhavě vyvažovat.

Tím se dostáváme k církevně politické situaci na počátku 17. století, a ta byla mimořádně napjatá. Papežský Řím byl opět zkonsolidovanou mocí hlásící se jednoznačně k závěrům tridentského koncilu a zasazující se aktivně o prosazování katolické církevní reformy. Obnovený vzmach prožívala již od 50. let 16. stol. inkvizice, především v Itálii a ve Španělsku, kde ovšem byla pod přímou kontrolou královské moci. Tolerantní a místy až libertiniistické prostředí italské renesance bylo tak vystavováno čím dál většímu tlaku. Zatímco v zemích pevně katolických dbá o utužení kázně a pravé víry převážně dominikánská inkvizice, v "okrajových" oblastech, tedy ve střední Evropě, v zámořských koloniích, na asijském kontinentě, v Africe, ilegálně též v Anglii a v Japonsku působí velmi moderními metodami, v Evropě především nabídkou (kvalitního) vzdělání masivní jezuitská misie, zaměřující se programově v této fázi především na vládcy a společenské špičky. Tato metoda přináší své plody například v Polsku, jež se během půlstoletí bez vnějšího mocenského zásahu promění z prakticky nejliberálnějšího státu v Evropě v baštu katolicismu. Drobných úspěchů dochází toto působení též v některých německých knížectvích, s veškerou rezolutností jsou odmítnuty pokusy krále o rekatolizaci země ve Švédsku a Zikmund III. kvůli nim přichází o švédský trůn.

V protestantském světě je vidět aktivizace především na straně reformovaných. Reformovaná strana v říši, ač nezahrnutá do ustanovení Augsburského míru a de iure pouze tolerovaná, nabývá koncem 16. století v Říši na významu konverzí několika významných říšských knížat, především vládnoucí větve Wittelsbašské falcké dynastie a braniborského kurfiřta. Zatímco v Braniborsku bylo i při konverzi dvora v zemi zachováno luterské církevní zřízení, ve falckých knížectvích došlo během posledních desetiletí 16. století několikrát k násilné změně víry obyvatelstva..

Oproti tomu stojí luteráni spíše na obranných pozicích. Jedno luterské knížectví za druhým přijímá v sedmdesátých a osmdesátých letech 16. století za základ svého náboženského a církevního zřízení augsburskou invariátu a kompendium pravověří je vyjádřeno v Knize svornosti, luterském protipólu koncilních tridentských dekretů. Baštou luterství zůstává především Sasko, sekularizovaná církevní knížectví jako Magdeburk/Halle, severoněmecké státy a švábský Württemberg.

Mezi oběma větvemi evangelického náboženství vládne nedůvěra, hraničící s otevřeným nepřátelstvím. Strašákem dne je v luterském pravověří "kryptokalvinismus", který vidí luterští kazatelé růst jako trávu všude. Výzvy ke sjednocení protestantů, jež z kalvinistické strany občas padají, vnímají luterští představitelé, především saští kurfiřti, jako pokus podkopat jejich vedoucí úlohu při obraně víry. Je to doba hořkých polemických letáků, napadajících nevybíravě vždy zbývající dvě strany sporu. Nechybí ovšem ani výsměšné letáky karikující všechny tři zúčastněné

strany.

Odkud se berou? Což je v Říši ještě nějaká "čtvrtá" víra? Není⁵⁵. Ač sílí volání právě po nějaké takové - a nejen mezi učenými humanisty, vývoj událostí ukazuje, že i ti nejmělejší myslitelé si své vize sdělují jen v úzkém kruhu zasvěcených a tisknou je anonymně, sami často ve zralejším věku docházejíce církevního úřadu v jedné ze zavedených jimi tak bouřlivě kritizovaných křesťanských denominací. V tomto ohledu je situace před třicetiletou válkou a po ní diametrálně odlišná.

Jinou variantou volání po "čtvrté církvi" je volání po "druhé reformaci". To se ozývá například i v souvislosti s oslavovaným stoletím reformace v roce 1617, ale již dříve. Co si pod tímto pojmem představovali jednotliví protagonisté, mohlo být dost odlišné. V Holandsku, například, vedla *naadere reformatje* jednak k utužení mravů, jednak ke vzniku určité specifické formy raného pietismu⁵⁶. Nejsilnější bylo volání po druhé reformaci v zemi jejího vzniku, v Německu. Zde bylo do značné míry motivováno jednak irenickými touhami, jednak snahou oprostit se od tuhnoucích a zčásti již zatuhlých schémat protestantského církevního života a najít protestantskému sebevyjádření nový, vroucnější a vnitřnější výraz. Heslem se tato "druhá reformace" stala především pro *paracelsisty*, po celém Německu roztroušenou subkulturu učeneckého světa. Ač bádání v tomto bodě nedospělo zatím k jednoznačným závěrům, zdá se velmi pravděpodobné, že právě z tohoto podhoubí vybuchla roku 1613 a v následujících letech slavná trojice rosikruciánských spisů *Fama Fraternitatis*, *Confessio Fraternitatis* a *Chymická svatba Christiana Rosenkreutze*. Zde máme už vyprofilovaný typ "druhé reformace", jež má dalekosáhlé, byť esoterické cíle a je uskutečňována tajným univerzálním společenstvím. Podivuhodnou shodou okolností v témže roce 1613 došlo k prvnímu Böhmovu (nedobrovolnému!) veřejnému vystoupení. I Böhme přitom vycházel ze světa přinejmenším ovlivněného paracelsismem⁵⁷. Dalším vlivem vzbudivším jeho vnímavost byla jistě kázání a duchovní promluvy Zhořeleckého luterského faráře Martina Mollera, osobnosti, kterou podobně jako Phillipa Nicolai a Johanna Arndta můžeme právem čítat k předchůdcům pietismu. Bylo by však dobré, nežli se dostaneme k samotnému Böhmovi, nejprve alespoň v hrubých rysech nastínit, jaká byla teoretická východiska jeho předchůdců z oné neortodoxní větve protestantismu, která od samého počátku vyrážela poněkud v pozadí za mohutným rozvojem hlavního proudu reformace.

Jako jeden z prvních vyjádřil pochybnost o nauce o Trojici *Sebastian Franck*: Bůh není osoba (afektován může být jen ve svém lidství), je **vůle a světlo**. Kristus působí pouze uvnitř člověka jako jeho osobní spasitel, jenž jej vede ke spáse; také neustanovil žádné církevní ani světské orgány. Podobně i Bůh působí jen v přírodě. Všechny tyto motivy - kromě pochybnosti stran Písma a Trojice - se nám objeví v různé síle u Böhma. Dříve však se musíme podívat na některé důležité myšlenky Böhmových bezprostředních předchůdců, Weigela a Paracelsa.

1. Paracelsus

V postavě Theophrasta Paracelsa se historicky vracíme až do první poloviny století, do první reformační generace. Narodil se roku 1493, v sice šlechtické, ale poměrně chudé rodině. Nakonec se roku 1526 usadil ve Štrasburku, ale již následujícího roku je povolán na místo profesora a městského lékaře do Basileje, kde se mu dostává, poprvé a vlastně i naposledy v životě uznání

55 Různé odnože křtěnců, jež považoval za "čtvrté" náboženství svého času Sebastian Frank, byly z Německa v druhé polovině šestnáctého století prakticky vymýceny a v duchovním, neřkuli politickém životě nehrály žádnou roli.

56 O fenoménu tzv. *naadere reformatje* viz *Geschichte des Pietismus* (ed. Martin Brecht) I. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993

57 Viz studie Lemper, E.H.: "Görlitz und der Paracelsismus", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1970/3, 347nn; Böhmovu plnému napojení na toto duchovní milieu došlo ovšem nejspíše až později, kdy získal díky pověsti o jeho Auroře přístup k literatuře z tohoto prostředí. Böhme je v odkazech na prameny své inspirace poměrně skoupý: v dopisech uvádí jedinou knihu tohoto druhu, jíž je alchymický traktát *Wasserstein der Weysen*, (novodobá edice: Siebmacher, Freiburg im Breisgau 1977)

a nemalých poct; vede latinské i německé přednášky a buduje svůj systém lékařské vědy, neopírající se už o starověké autority, ale o zkušenost a "Buch der Natur". Má zástup žáků, ale po sporu s lékařskou fakultou je nakonec vyhnán z města. Veškeré církve jsou mu nadále pouze *Mauer-* nebo *Steinkirche*. V neustálém putování, přerušeném snad jen dvěma krátkými pobyty, a to na Moravě (na panství Bertholda z Lipé v Moravském Krumlově) a v Korutanském Villachu, nakonec zastihla Paracelsa i smrt. Stalo se tak ještě před padesátým rokem jeho života, roku 1541 v Salcburku.

Paracelsus přijímá za své myšlenku, jež ožila v předchozím století v italském humanistickém platonismu a jež pochází z dávných hermetických spisů, o člověku jako "malém světě", mikrokosmu, jenž je tak obrazem světa jako celku Svět povstává ze svého prapůvodu, který nazývá Paracelsus *Iliaster*, *Mysterium Magnum* a může být rovněž chápán jako Bůh. Od něj se nejprve odděluje *Cagaster*, temná podstata a oproštěný Iliaster se dále dělí na astrální a látkovou sféru - nebe a zemi. Dalším oddělováním povstávají elementy: vzduch, oheň, voda, země. Ty jsou potencialitami veškerého bytí, jeho "Matkami". Člověk pak povstává z *limbu*, jenž je opětovným spojením těchto čtyřech elementů a tří materiálních principů (viz níže). Čteme-li první Böhmová díla, především jeho *De tribus principiis*, těžko je můžeme pochopit bez znalosti těchto Paracelsových konstrukcí a pojmů: prakticky vše předchází se v něm objevuje. Celý svět, praví dále Paracelsus, tedy i nebe (o pekle to řekne až později Böhme) jsou v člověku. Ne však přímo ve smyslu materiální substance. Shody je dosaženo dynamicky: působením týchž procesů, jež působí zevně i zevnitř a vtiskují všemu na světě své *signatury*, jež se projevují u každé živé bytosti v jejím *Archeu* - životním duchu. (I Böhme bude později hledat signatury!)

Je-li však v člověku nebe, je v něm i Bůh, který v nebi sídlí. A je-li Bůh v člověku, jenž je (humanistům obecně) obrazem přírody a jejího řádu, je i v celé přírodě. Ne svou osobou - tou je ve světě přítomen pouze v Kristu, ale svou silou. Bůh tedy může zasahovat svou silou do přírody a do řádu věcí.

Bylo by zdlouhavé a vzhledem k nesoustavnosti Paracelsova velmi rozsáhlého díla i obtížné pokračovat dále v popisu zvláštností Paracelsova náhledu na svět. Je třeba však zmínit ještě jeden z Paracelsových radikálních náhledů, který, ač je povahy lékařsko-alchymické, velmi ovlivnil pozdější myšlení Böhmovo i rosikrucianů. Na rozdíl od Galénské scholastické medicíny, jež prakticky veškeré fyziologické i přírodní děje vysvětlovala pomocí pradávného, ještě předaristotelského konceptu čtyř elementů či živlů⁵⁸, Paracelsus postuloval a k výkladu fyziologických i jiných dějů používal tři nové⁵⁹ principy: *sal*, *mercurius* a *sulphur*. Spor o tyto principy se vedl v intelektuálním světě s velkou náruživostí po celý zbytek 16. století a výrazně ovlivnily kosmologii Böhmovu.

Paracelsus zanechal množství spisů medicínských, metalurgických, alchymických i theologických, neboť veškeré tyto nauky se v jeho myšlení prolínaly. Dodnes však i přes monumentální práci a následnou edici K.Sudhoffa⁶⁰ není zcela jasno, co vlastně můžeme za původní Paracelsova díla považovat. K Paracelsovi se totiž také hlásily celé *zástupy žáků*, kteří byli rovněž intelektuálně plodní a nečinili, jak ostatně bylo za oněch dob zvykem, ostrou hranici mezi názory a spisy svými a přejetými. Určitá esoterická tajemnost vládoucí v tomto směru učinila pak pseudonymitu při vydávání veškerých děl prakticky pravidlem a to je další bludný kámen, jenž musí moderní badatelé odstraňovat, mají-li se dobrat určité fakticity.

Nyní by bylo co očekávat, že pasáž o Paracelsovi doplníme výkladem o paracelsovské theologii. Zde ale musíme očekávání čtenáře zklamat. Celý ten ohromný proud spisů a všechny ony postavy autorů hlásících se k Paracelsovu dědictví se ubírají pouze jediným směrem - směrem medicínsko

58 Jsou doloženy už u Empedokla z Agraganta, jenž žil v 5. století př.n.l. – Viz např. Zl B6 nebo Zl B22

59 Minimálně dva tyto principy se vyskytují i v středověké (nám bohužel málo známé) alchymii. Novým principem ve vlastním slova smyslu bylo pouze *sal*.

60 Sudhoff, Karl: *Versuch einer Kritik der Echtheit der Paracelsischen Schriften*, díl 1-2, Berlin 1898/9

chemickým a podněty theologické povahy zcela pomíjí. Jak je to možné, proč nenalzáme nic theologického u Adama von Bodenstein, Johanna Husera, Benedicta Figula, Michaela Schütze, u Edwarda Kelleyho, nebo Oswalda Crolla, abychom alespoň vyjmenovali nejvýznamnější alchymisty paracelsisty? Tuto otázku si položil v nedávné době Carlos Gilly a zodpověděl ji ve svém článku *Theophrastia Sancta*⁶¹ v tom smyslu, že paracelsisté sami opustili tuto úroveň diskursu, aby nezavdali příčinu ke svému pronásledování pro náboženské otázky a mohli dále svobodně působit. Dokonce i do prvního vydání Paracelsových spisů, jež uspořádal Johann Huser a vycházelo v Kolíně od roku 1589, nebyla Paracelsova theologická pojednání zahrnuta. Tak vlastně jediným theologem mezi paracelsisty v šestnáctém století zůstává Valentin Weigel, jenž byl (např. podle dochovaného *Widemanova* seznamu paracelsistů *Verzeichnis einiger spagyrischer Mediziner und anderer Künstler* z konce 20. let 17.stol.) paracelsisty ctěn téměř jako Paracelsus sám. Přesto však Paracelsem oplodněná theologie nakonec vytryskla na povrch a sice u osob, jako byli Johann Valentin Andreae, Adam Haslmayr, Wilhelm Morsius, Alexandr von Suchten, v celém onom ohromném proudu rosekruciánském, a především ovšem v dílech Jakoba Böhma a jím ovlivněných mystiků.

2. Valentin Weigel a jeho následovníci

Život **Valentina Weigela**, faráře v Zschopau, máme pozoruhodně dobře zdokumentován, známe prakticky veškeré možné dokumenty, jež se o něm mohly zachovat od matričních a imatrikulačních záznamů na různých školách, přes vizitační protokoly, vlastní životopis (sepsaný zřejmě pro úřední účely), až po jeho epitaf. Přejdeme tedy tyto údaje v rychlosti: Narozen 1533 v "Stadt Hayn"; studia: 1549-1554 městská škola u sv.Afry v Míšni, devět let -(1554-1563) Universita v Lipsku, bakalářem tam 1558, mistrem 1558/9; pak ještě universita ve Wittenbergu - čtyři léta (1563-1567). Na obou univerzitách pobíral stipendium z knížecí pokladny, neboť byl zřejmě z nebohaté rodiny (zachovaly se i jeho reversy). Od roku 1567 až do smrti v roce 1588 byl farářem v Zschopau. Proslul jako skvělý kazatel a neproblémový "muž církve". Podepsal bez dalšího roku 1577 Formulí svornosti a nebyl nikdy podezřelý z jakýchkoli úchylek proti pravověří. V Zschopau se i oženil a zanechal po sobě dva syny, kteří se dali na lékařskou dráhu, a dceru.

Obsah Weigelových spisů není snadné krátce charakterizovat: Můžeme snad začít povšechným tvrzením, že se u něj spojují motivy humanistické, přírodovědecké a mystické. Ve shodě s mystickou tradicí přiznává Bohu jen negativní predikáty a to natolik důsledně, že popírá i jeho vědomí sebe. Bůh poznává sama sebe v člověku; v němém zapomenutí se nekonečný Bůh hrouží do omezeného individuálního bytí a v člověku se rodí boží hlas. Boží království je v člověku a nikde jinde. Svět (nekonečný svět!) nedokáže obsáhnout Boha ani jeho království, jež v něm spočívá. Bůh je principem všech věcí a vším ve všem. Čím více se mu člověk oddá, tím více se Bůh stává člověkem. Bůh je podstatou všeho tvorstva.

Nebe a peklo nejsou na žádném určitém místě - spočívají v Bohu, avšak rozdílně: na prvním má Bůh účast, na druhém nikoli. Ani zlo není možno myslet vně Boha. Existuje v jeho nitru a spočívá v dobrovolném odvrácení se od něj. Proto nemůže být žádnou světskou mocí, žádnou svátostí napraveno a proměněno. Jedině sama vůle, vycházející z vnitřního člověka, může způsobit onu změnu, když bude naslouchat božímu hlasu.⁶² Podobně se ani víra nedá vynutit. Podle Weigela je scestné, když jsou mladí kněží a kazatelé nuceni odpřisáhnout jedno určité učení a jeho se držet.

Takovýmto pojetím Boha se Weigel demonstruje coby nejvýraznější *pantheista* 16.století. Bůh sice sestává ze tří osob, ale svatého Ducha před Kristovou smrtí nebylo. Boha (pro Weigela je prakticky totožný s Kristem v nás) dle Weigela poznáváme 1. z bible, 2. z knihy přírody, 3. modlitbou, 4. vnitřní připraveností rozpoznat v sobě Boha. Pozemský Kristus, tak, jak žil na zemi, je nám cestou,

61 Gilly, Carlos: *Theophrastia Sancta* in *Analecta Paracelsica*. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit. Joachim Telle (ed.), Franz Steiner Verl., Stuttgart 1994 str.425-488

62 srv. Opel, J.O.: Valentin Weigel, Leipzig 1864, str.50nn.

světlem a bránou do nebes k Bohu. Důležitý však je vnitřní Kristus a jen on dává spásu. Zde je potřeba zmínit Weigelovu nauku o světelném těle Kristově: Kristus, byv počat z Ducha svatého, a nejsa tak z lidského rodu, neměl tělo jako Adam, jako zrádce Jidáš, ale byl novým stvořením⁶³ a **Synem Božím podle přirozenosti**. Tato tělesná nehmotnost se týká i Marie; ta je nazývána nebeskou Evou, podobně jako je Kristus nebeským Adamem. Pozemský Adam se má ke Kristu jako vzor ke svému předobrazu. Adam však byl Luciferem sveden k svévoli a tím se rozdvojil, ztratil původní jednotu. Znovuzrození člověka pak spočívá v odložení těla adamovského a přijetí nebeského těla a krve. Znovuzrození tak mají dvojí tělo: pozemské a nebeské. Nositelem lidské individuality, obrazu božího v člověku a objektem vykoupení přitom zůstává lidská *duše*. Přijetí nebeského těla (*siderische* nebo *ewige Leib*) je pro ní jakýmsi prostředkem, nositelem spásy. Zde vidíme jednak silný vliv Paracelsův, jednak výraznou odlišnost vůči luterskému pojetí spásy: Vykoupení a spásy se člověku nedostává zevně, jako dar a ospravedlnění Kristovou milostí, ale děje se vnitřní proměnou. Nebeské tělo hraje u Weigela podobnou úlohu, jakou má u Luthera ospravedlnění vírou. Nikoli tedy "iustitia imputativa" ale "transmutatio realis". Víra má pro Weigela význam odložení, zbavení se své vlastní vůle, odumření vnějšího člověka. Neplatí již *Kristus za nás*, ale *Kristus v nás*. "*Kristus v nás*" je onen proces, jímž se člověk osvobozuje od hříchu a dochází blaženosti. Rovněž se křesťanem nestává člověk křtem (ten nesmývá ani prvotní hřích, jako tvrdí novokřtěnci), ale musí se do podoby křesťana *vyvinout*. S tím souvisí i Weigelovo pojetí *zmrtvýchvstání*: To rozeznává Weigel dvojí: Jedno se počíná již za tohoto života proměnou v Krista: Tak jako se semeno zasívá do země, umírá a hnije, tak přirozeným procesem vzhází v nás, v Adamově semeni boží Slovo. Tak je také možné, aby adamovské tělo dosáhlo nebe. Druhé vzkříšení nastane při Kristově příchodu. Pokud se u Weigela hovoří o "Kristu", může to znamenat trojí: 1. a nejčastěji - Krista *v nás*; 2. pozemského Ježíše, jenž nám však slouží jen jako příklad; 3. - nositele/bytost obdařenou nebeským tělem.

V praktické oblasti z uvedeného plyne pro Weigela především silné proticírkevní zaměření: Kněží jsou ztělesněním Antikrista. Proto jsou církve "*eitel Mördergruben*" (samá peleš lotrovská), božím chrámem je jedině člověk. (Jak takové názory ovšem dokázal sloučit se svým postavením městského faráře a proslulého kazatele, zůstává záhadou.) Svátosti jsou nepotřebné⁶⁴, co pomáhá v boji proti Satanu, odpůrci, v nás, je skromný a uměřený způsob života, modlitba a víra. K proměně chleba a vína v Kristovo tělo krev nedochází, neboť ani naše pozemské tělo se neproměňuje v nebeské, ale přijímá ho.

Weigel a jeho žáci jsou příkladem paracelsismu spiritualizovaného, paracelsismu theologů a filosofů v dnešním smyslu toho slova. Paracelsismus se odečtením této své části postupně vyvíjel (někdo by možná řekl degradoval) v převážně medicínsko-chemickou nauku. To nás přivádí k myšlence, co tedy bylo onou původní, ještě předparacelsovskou jednotou oběho? Odpověď zní: *alchymie*. O alchymii byly již napsány celé knihovny - a stále si s ní badatelé neví rady. Jako nejsmyslnější mi přijde názor *Jungův*⁶⁵, že alchymie (stejně jako veškerý hermetismus) vlastně nikdy nebyla čistě chemickým hledačstvím, neřkuli zlatodějstvím, ale byla opravdu naukou "filosofickou" - tedy se snažila vyjadřovat určité procesy (pro Junga jsou to nevědomé psychické procesy), vnímané jako uzdravující nebo spásné,⁶⁶ pouze jejich popis musel být vyjádřen (pro Junga: projekcí na) obrazy z hmotného světa, neboť duchovní svět před koncem šestnáctého století vůbec nepřipouštěl myšlenku vývoje, rozhodně alespoň v žádných pozitivních konotacích, a jakékoli procesuální nebo vývojové myšlení se muselo zahalit do hmotných obrazů. Tím nemá být

63 Kirchen- und Hauspostil: Kázání na vánoční evangelium (Am Christi Tage); Kázání na druhou neděli po Epifanii

64 Zde je výrazný rozdíl oproti Paracelsovi, který z teorie o novém, nebeském těle, vyvodil závěry přesně opačné.

65 vyjádřený v četných jeho spisech, nejvýrazněji v jeho dvoudílné *Psychologie und Alchemie*, (Sulthurn : Walter-Verl., 1995) hlavně v druhém díle *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie* (český překlad *Představy spásy v alchymii*, Nakl. Tomáše Janečka, 2000)

66 U Böhma to nacházíme vyjádřeno například v DrfLeb 6.101: *Hledající však shledává v kameni svou vlastní ctnost, takže když ho nalezne a pozná, že je to určitě on, má větší radost, nežli pojme celý svět, nežli dokáže popsat pero a po adamovském způsobu dokáže vypravít jazyk.* (překlad V.O.)

řečeno, že by středověcí alchymisté skutečně nelaborovali (i když asi v menší míře, nežli jaký dojem vzbuzují příslušné spisy); vývojový stupeň myšlení přednovověkého člověka naopak takové "zhmotněné myšlení", nemoha dosud dosáhnout stupně novověké abstrakce, v určitých případech přímo vyžadoval. Z historie však víme, že podstatného rozšíření toto "zlatodějství" dosáhlo až v šestnáctém (případně již na sklonku patnáctého) století. Jung upozorňuje (Představy spásy v Alchymii, str.107), že snad kromě středoplatonismu a hermetismu, a pak opět rosikrucianství, "byli vždy alchymisté nečetní a prakticky neměli žáky. Každý laboroval pro sebe a trpěl svou osamělostí. Proto se i málo přeli... Máme dojem, jakoby se každý jednotlivec pokoušel vyjádřit svou zvláštní zkušenost a přibíral přitom ona "dicta" mistrů, která se zdála obsahovat něco podobného." V renesanci se ovšem scéna působením nejrůznějších vlivů, z nichž ne nejmenším byl Ficinův a Picův obnovený platonismus, rázem mění. "Filosofickému poznání hmoty" se věnuje čím dále více adeptů, pokoušejících se na vlastní pěst zachytit ve hmotě to, co patří esenciálně říši ducha (Jung by jistě řekl *duše*). A paralelně se zástupy těchto, namnoze nešťastných hledačů a posléze štvanců, postupovalo úsilí vzdělanců o intelektuální reflexi toho, "co se zde vlastně děje", jejichž excelentním příkladem může být například Michael Maier. Nakonec celé rosekruciánské hnutí je v podstatě zrozeno z intelektuální reflexe se silnou alchymickou inspirací.

Na Böhmovo myšlení uplatňovala svůj vliv i alchymie tak říkajíc v surovém stavu⁶⁷, především však vlivem právě onoho spiritualizovaného paracelsismu - ten se na konci 16.století od alchymie už začíná pomalu odlišovat. Paracelsistou byl doktor Tobiáš Kober, který stál Böhmovi - hlavně v jeho posledních letech - blízko. Některé pozdější Böhmovy klíčové pojmy nalezneme již u něj: Tak například má již Paracelsus pojem *Mysterium Magnum* - pro Paracelsa je *Mysterium Magnum Prima materia*, ve které není žádného rodu, což do jisté míry souhlasí s Böhmovým chápáním - u Böhma je ovšem *Mysterium Magnum* spíše prvotní ještě nerozlišená podoba božské přírody (tedy stvořeného/emanovaného jsoucná)⁶⁸. U Paracelsa (*Philosophia ad Athenienses*) je však prima

67 Viz citace spisu *Wassersteyn der Waysen*, v Böhmově "alchymickém" dopise č.28 (28,14); ovšem právě dopis č.28 je makavým dokladem toho, že Böhmovi bylo alchymické hledání již jen symbolem spirituální cesty: v odst. 12, o filosofickém působení tinktury čteme, že je (*tinktura*) *každému spíš, tím, co v ní hledá. -[es sey dann einer selber von ehe das, was er darinnen suchet]* - Jinak by se dala předávat z rukou do rukou a byla by i zneužitelná. Mít vědomost o ní nestačí k jejímu připravení. K dobré alchymické tradici na druhé straně patří, že Böhme spatřuje jako výchozí bod k její preparaci to nejlepší mezi nebem a zemí a to je všude (28,13). Je dále třeba učinit z nebes zemi a ze země nebesa; je to duchové jsoucno obklopené čtyřmi elementy, jež je slučuje v jedno, dvojitý Mercurius {tedy dvojitý zřejmě proto, že má sloučit/rozpustit dvě dvojice protikladů}, ale není to rtuť [Quecksilber] ani jiný kov. Jako alchymický traktát se dá také například číst **Šestý text** Böhmovo *Mysterium Pansophicum*. (viz příloha). Srv. též DrfLeb 6.96nn: *Wer seinen Willen aus sich selber in Christum setzet, und lässt nur alle Vernunft dieser Welt fahren, sie gleisse wie sie wolle, der wird in Christo wiedergeboren: Seine Seele krieget wieder das ewige Fleisch, in deme Gott Mensch ward, ein unbegreiflich Fleisch der ewigen Wesenheit. (97)Nicht wird das Adamische Fleisch des Todes zu himmlischen Fleische: Nein, es gehöret in die Erde, in Tod; sondern in dem alten irdischen Menschen ist das ewige Fleisch verborgen, und scheineth in dem alten Menschen wie das Feuer in einem Eisen, oder wie Gold in einem Steine. (98)Das ist der edle, hochtheure Stein, Lapis Philosophorum, den die Magi finden, der die natur tingiret, und einen neuen Sohn im alten gebieret: der ihn findet, achtet ihn höher als diese Welt; dann der Sohn ist viel tausentmal grösser als der Vater.*

Kdo svou duši přesadí ze sebe do Krista a dá vale veškerému světskému rozumu, ať by jej jak chce sváděl, bude znovuzrozen v Kristu: jeho duše obdrží opět věčné tělo, v němž se stal Bůh člověkem, nepostižitelné tělo věčné bytosti. (6.97) Staré adamovské tělo se nestane nebeským. Ne, to patří zemi a smrti. Ale uvnitř starého pozemského člověka je skryto věčné tělo a září v něm jako oheň v železe, nebo jako zlato uprostřed kamene. (6.98) A to je vznešený převzácny kámen, Lapis Philosophorum, jenž našli mudrci, který tinguje přirozenost a uprostřed starého rodí nového syna. Kdo ho nalezne, váží si ho více, nežli tohoto světa, neboť Syn je mnohotisíckrát větší nežli Otec. (*přeložil a podtrhl V.O.*)

68 Je třeba však mít na paměti, že jsme ještě v dobách, kdy "prvotní" nemá sebemenší hanlivý nádech, naopak, vše prvotní je plno skryté vznešenosti (tedy není jen primitivní, ale také principiální). Tuto intuici zřejmě Böhme ještě sdílel se starými alchymisty. Poukazuje na to i text z *LetztZeit* (82n.), kde Böhme Paula Kayma nabádá: *Ihr habet euch eine gantz harte Arbeit fürgenommen, welche nur euer Leben bekümmert, frisset und verzehret, es dörfte es gar nicht; wer Mysterium Magnum findet, der findet alles darinnen, es darf keinen Buchstaben-Beweises:Es lieget Gott, Christus, und die Ewigkeit mit allen Wundern darinnen, der H.Geist ist der Schlüssel darzu; seydt ihr in der neuen*

materia nestvořená, je též nazývána matkou elementů a mystériem. Paracelsové jsou samozřejmě také Böhmem používané pojmy a termíny *Mercurius* a *Sulphur*. Třetí Paracelsovský termín, *Sal*, se však u Böhma prakticky nevyskytuje.⁶⁹ Další významný Böhmuv termín *Hertz*, nacházíme pro změnu u již zmíněného Michaela Maiera, alchymisty a matematika z Kasselu. Dle něj je srdce zobrazením Slunce v člověku. (A podobně jako zlato obsažené v zemi je právem nazýváno *Deus terrenus*.) - I u Böhma zaujímá srdce centrální funkci a je jakýmsi "Bohem" druhého principu a v podobných paralelách bychom mohli pokračovat dále. Vidíme tedy, že v (Paracelsové) alchymii máme přesně to místo, v němž Böhme navázal na již rozvinuté heterodoxní tradice. Jak obecně tyto v Böhmově době vypadaly?

3. Böhmovi současníci na pomezí pravověří: rosikrucíáni a ranní pansofisté

Böhmovo nedlouhé působení spadá do doby, kdy se případy "neortodoxie", dříve jen sporadické, ohromně množí a nabývají charakteru nového myšlenkového proudu, jakkoli povětšinou chaotického a neorganizovaného. Ač tento proud probíhá převážně mimo rámec církve - ne sice v přímé konfrontaci s ní, leč spíše v obezřetném obcházení horkých témat a úzkostlivé snaze nepopudit církevní moc a nevystavit se tak perzekuci - najdeme i v církevních strukturách osobnosti tímto způsobem myšlení bezprostředně zasažené a kupodivu často též s nemalým vlivem. Celý proud v jeho církevní i necírkevní podobě bychom snad mohli nejlépe nazvat pansofismem, jakožto názvem programu k němuž se mohli přihlásit jak mužové církve, tak i nezávislí myslitelé zaujímající vůči ní kritický odstup. Pansofismus jistě vyrostl z paracelsismu a mohli bychom ho zrovna tak dobře nazvat paracelsismem 17.století. Má ovšem širší záběr. Zatímco se paracelsisté 16. století (s výjimkou Valentina Weigela) vystříhali theologických spekulací a obecných témat, představitelé nového mohutnějšího myšlenkového proudu již tyto zábrany nemají. Listující jednou rukou v *liber naturae*, neváhají druhou sepisovat theologický traktát a vyvozovat závěry týkající se spásy duše. To vše ovšem pochopitelně pouze v protestantských zemích, nebo tam, kde katolická vrchnost nemá ještě plnou kontrolu nad smýšlením obyvatel. Hranice Giordana Bruna, i když se již neopakovala, tane všem zúčastněným na paměti jako varovné znamení.

Je však se třeba zmínit ještě o jednom mocném duchovním proudu, jenž se prodral na povrch s velikou vehemencí právě v Böhmově době, za jeho života. Spekulace o tom, zda jím byl Böhme sám zasažen (u jeho žáků je to bez diskuse) se různí. Autor této publikace je bližší názoru, že ho rosikrucíánské učení spíše míjelo. Oč tedy šlo.

Necelý rok po Böhmově první hořké konfrontaci s církevní a světskou mocí, která ho na čas odsune do trýznivého trucovitého mlčení, (viz níže v kapitole o Böhmově životě) vychází v Kasselu spisek, který pohne duchem doby: *Allgemeine und General-Reformation der Gantzen weiten Welt*, s podtitulem "*Fama Fraternitatis des löblichen Ordens des Rosenkreutzes*", pod nímž nadále vycházela v následujících vydáních (do roku 1617 jich bylo sedm!). Je to fantastický příběh mudrce a zakladatele tajného bratrstva - *růžového kříže*, čili Rosikrucíánů, o jehož existenci či

Geburt, wie ihr meldet, so darfs keines so schweren Suchens mit solcher schweren Arbeit: Suchet nur Christum in der Krippen, im finstren Stalle; wann ihr den findet, so werdet ihn wol finden, wo Er zur Rechten GOTTes sitzt. (83) Forschen allein thut es nicht; Lapis Philosophorum ist gar ein schwartzer unansehnlicher Stein, mit grauer Farbe; aber es lieget die höchste Tinctur darinnen: wollet ihr Mysterium Magnum forschen, so nehmet nur die Erde mit ihren Metallen vor euch, so werdet ihr wol den Cabalistischen Grund finden. (Předsevzal jste si těžkou věc a té jste nyní zasvětil život, ta vás šírá a stravuje. Tak by tomu být nemělo. Kdo nalezne Mysterium Magnum, nalezne v něm vše a nepotřebuje už žádného doslovného důkazu. V něm spočívá Bůh, Kristus, i celá věčnost a klíčkem k němu je svatý Duch. Pokud jste znovuzrozen, jak píšete, není třeba tak těžké námahy a hledání: Hleďte Krista v jeslích, v temné maštali. Když ho najdete tam, shledáte ho také na pravici boží. (83) Samo bádání ničeho nedosáhne. Lapis Philosophorum je obyčejný černý kámen, šedavé barvy, ale obsahuje nejvyšší tinkturu. Chcete li probádat Mysterium Magnum, představte si nejprve Zemi s jejími kovy, tak najdete kabalistickou podstatu.)

69 Existují spekulace o tom, že tento pojem je i u samotného Paracelsa druhotný a že původní Paracelsovský systém byl jen dvojčetný.

neexistenci se v následujícím desetiletí vedly mezi učenými vášnivé spory. Podstatné na této ideální postavě a programu bratrstva je, že mělo uvést v harmonii vše stávající vědění, otevřít dveře novému poznání, nevázanému konfesijními a jinými hranicemi a takto přivodit i harmonii ve vnějším světě. Sjednocení protestantů a pád katolicismu jsou další cíle, které se dají z programu snadno vycítit.

Knih s takovýmto víceméně chiliastickým obsahem vycházelo i dříve více (například Sperberova *Naometria*), všechny ale, třeba s moudrými oceňovány s respektem, zůstaly osamocenými výkřiky. Specifické pro tyto rosikruciánské manifesty bylo, že se mohly opřít o určitou skupinu v pozadí (byť asi ne o ono ideální bratrstvo), která s jeho idejemi souzněla a hodlala je šířit do světa. Že se o celé záležitosti už dříve potajmu debatovalo, dosvědčuje, že současně s tímto manifestem při jeho prvním uveřejnění vyšla hned "odpověď" na tento manifest od Adama Haslmayra, datovaná dokonce 1612. Kruh zasvěcených osob měl zřejmě své centrum v univerzitním městě Tübingen a styky ovšem po celém učeném Německu. Do činnosti museli být však zasvěceni i další - už zmíněný Haslmayr, který byl z Tyrolska, Benjamin Figulus - cestující po celém Německu a pravděpodobně též Michael Maier, lékař a alchymista na dvoře Hessenského kurfiřta v Kasselu.⁷⁰ K důvěrníkům zasvěceným do práce kruhu patřil i kníže-alchymista August z Anhalt-Köthenu.⁷¹ Vlastní jádro kruhu pak tvořili právník (a ovšem také lékař a alchymista, který se právě pro "neoprávněné" provozování lékařské praxe dostával do neustálých sporů s Tübingenskými lékaři) Christoph Besold, theolog (a ovšem též matematik a alchymista) Tobiáš Hess, v němž můžeme spatřovat duchovního inspirátora celé akce, a nakonec *spiritus agens* a nepochybný autor dalších dvou rosikruciánských manifestů (viz níže), o generaci mladší *Johann Valentin Andreae*. KDO byl konkrétním autorem a vydavatelem *Famy fraternitatis*, je dodnes nejasné; Carlos Gilly v obsáhlém katalogu výstavy *Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft (Amsterdam, 1986)*, uspořádané jeho organizací *Bibliotheca Philosophica Hermetica* předpokládá z různých důvodů jako nejpravděpodobnějšího vydavatele Benjamina Figula (jenž byl v dobrých stycích na jedné straně s Haslmayrem, na druhé s Augustem z Köthenu).

Knih vzbudila ohromnou pozornost a záplavu ohlasů - jednak pozitivních, "žádostí" o přijetí do bratrstva⁷², jednak i pamfletů. Pro nás může být zajímavé, že jeden ohlas přišel také ze Zhořelce: roku 1616 Valentin Tschirnesser sepsal ve Zhořelci "*Schnelle Botschaft an die philosophische Fraternität vom Rosenkreutz*". Zřejmě ve snaze korigovat tento poněkud neřízený ohlas vyšlo spolu s dalším vydáním *Famy* v r. 1615 *Confesio Fraternitatis*, jež bylo tentokrát latinské, bylo zaměřeno více na učence a přinášelo namísto bajek již mnohem konkrétnější program.

Toto *Confessio Fraternitatis* bylo již zřejmě plodem mnohem užšího kruhu spolupracovníků, Gilly dokonce dovozuje v citovaném díle, že mělo jediného autora, a to Andreaeho. Jistě například nebylo o jeho vydání předem nic známo knížeti Augustovi z Köthenu, neboť se ještě v r. 1615 po něm usilovně sháněl - předem mu tedy zřejmě zasláno nebylo.

Třetím v řadě rosikruciánských manifestů byl podivuhodný alchymicko-alegorický příběh, vracející se opět k osobě fiktivního zakladatele: *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz Anno 1459*. Její Editio Princeps je z roku 1616 (L.Zeitzner, Strassburg) a k jejímu plnému autorství se později Andreae přiznal.

70 Působil po určitý čas i v Praze jako lékař Rudolfa II.

71 Jde o veskrze podivuhodnou osobnost. Ač rodem starší, zřekl se dědictví a nástupnictví v rodové linii a přenechal správu rodových statků svému bratru Kristiánovi, později proslavenému politiku a osnovateli protestantské Unie. Dá se předpokládat, že přes knížete Augusta vedly tedy i nitky naší tajemné skupiny k falckému kurfiřtskému dvoru. Je doloženo (dopisem z roku 1612), že už r. 1612 chtěl právě August z Anhalt-Köthenu privátně, ve své tajné tiskárně, *Famu fraternitatis* dát vytisknout oba spisy (a tudíž nutně vlastnil jeden z původních exemplářů - opisů). Vydáním *Famy* r.1614 byli však on i Karl Widemann, jeho důvěrník a častý korespondent, asi zaskočení

72 Do *Famy fraternitatis* se - pravděpodobně neprozřetelností autorů dostal odstaveček k něčemu takovému vyzývající. Tuto vášeň musel o několik let poté krotit *Michael Maier*; jenž ve svém spise *silentium post Clamores*, Frankfurt 1617, mluví takto víceméně otevřeně za bratrstvo - vyzval všechny nadšence, aby sečkali, až budou sami společenstvím osloveni

Bouřlivá debata o existenci/neexistenci a případných úmyslech bratrstva růžového kříže nakonec utichla. Evropa se řítila do třicetileté války a na reformaci vědění i života nebyla ta nejpříznivější doba. Neúnavný Andreae však nepřestával snovat nitky k založení - tentokrát již skutečného - bratrstva učených, které chtěl nazvat *Societas Christiana*. To se mu nikdy úplně nezdařilo, ač vyhotovil několikrát seznam jmen "členů" své společnosti a byl s většinou z nich v čilém písemném styku. Avšak podařilo se mu nakonec touto myšlenkou nakazit mimo jiné i tehdy mladého Jana Ámose Komenského, který celé toto původem rosikruciánské usilování o *pansofii* převedl později na zcela jinou úroveň. - Otevřel její program prakticky všem, kdo by se na něm chtěli podílet⁷³, a tak položil základy pozdější (jistě ovšem částečné a oproti původním intencím zkrácené) realizaci svých záměrů v osvětské době.

Jak zasáhlo toto bouřlivé dění v intelektuálním světě Böhmovy slezské končiny a kruh jeho domova? Jako paracelsismus, tak i z něj vycházející rosikruciánství měly v oblasti své stoupence (výše zmiňovaný Tschirmesser). Přesto si myslím, že konkrétní vliv na Böhma a jeho myšlení byl v tomto případě malý. Můj závěr o Böhmově vztahu k rosikruciánství je tedy právě opačný

než Peuckertův⁷⁴: Domnívám se, že *argumentum de silentio* je zde dostatečně průkazné - na rosikruciánské spisy se nikde u Böhma nenaráží.

Je samozřejmě pravděpodobné, že se Böhme o rosikruciánech doslechl - jeho šlechtičtí a vzdělaní přívrženci ho pravděpodobně informovali. Důvodem Böhmovy nezájmu o rosikruciánství může být, že pro Böhma byla všeobecná reformace nesená a prosazovaná jen určitou úzce vymezenou společností (Navíc společností učenců! A Böhme nebyl učenec a netroufal si mezi ně se plést - v tom má Peuckert pravdu.) nepřijatelná. - Böhmovův systém je univerzalistický: všichni (a všechno) má v něm své místo a skrze jeho *proces* mají opět všichni a všechno - za příslušných podmínek - přístup k Bohu. Tak je jeho idea bližší pozdější ideji Komenského.

73 I Komenský usiloval svého času o založení společnosti, kterou chtěl nazvat *Collegium lucis*, a i jemu zhatila jeho plány do značné míry válka- tentokrát občanská válka v Anglii. Na plány na svého kolegia byl tak nucen ve velké míře rezignovat.

74 Viz Peuckert, W.-E.: Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation, Jena 1928, str.264 nn.

B. Život a víra luterského měšťana okolo roku 1600

Předchozí úvahy nás dovedly k důležité otázce: Jak se vůbec důležité duchovní proudy promítaly do života a myšlení průměrného obyvatele německých měst koncem 16. století? Je to otázka, na niž není snadné odpovědět. Ne že by se k tématu života měst za reformace a po ní nevěnovala obsáhlá literatura,⁷⁵ ale její problém je buď nepřístupná obecnost, nebo naopak přílišná speciálnost. Pokusím se tedy nastínit vlastními silami, jak mohl vypadat životní pohled obyčejného člověka (ve většinovém, to jest luterském) německém prostředí.

Rozdíl mezi městem a venkovem (rozuměno co do sociálního statutu měšťana a sedláka) byl v šestnáctém století menší nežli v dobách předchozích a mnohem menší nežli později. Svým způsobem bylo pro selský stav 16. století zlatou dobou. Dobové materiály obsahují nejednu poučnou "disputaci" mezi měšťanem a sedlákem o přednostech toho či onoho stavu. Z toho důvodu existovala i jistá omezená prostupnost mezi městem a venkovem: Vidíme to i na osudu Jakoba Böhma, kdy on jakožto venkovan (syn sedláka) se mohl - ovšem jsa náležitě materiálně vybaven - stát měšťanem a zakoupit se ve městě Zhořelci.

Sociální stratifikace ve městě. V žádném případě ovšem nemůžeme mluvit ani v rámci města o nějaké sociální solidaritě nebo snad rovnosti. Pravý opak byl pravdou. Už v rámci středověkého města se vyvinula celá řada sociálních úrovní, jejichž složité vztahy a hierarchie si v ničem nezadaly vůči feudální šlechtické společnosti. Rozdílem ovšem oproti ní je, že zatímco onde byl nositelem společenského statutu jedinec - obdařený přídomkem, erbem a snad i statkem - zde byl nositelem této sociální identity cech nebo jiná skupina. Řemeslníci, organizovaní do cechů, tvořili popravdě jen střední (byť většinou nejpočetnější) úroveň městského obyvatelstva. Nad nimi stáli ti, kteří nikdy rukama pracovat nemuseli, to jest kupci, ale ještě výše se na výsluní moci vyhřívala nevelká skupina, jejíž příjmy plynuly výhradně z vlastnictví - tedy jakási obdoba šlechtických statkářů, ovšem sídlící ve městě; většinou bývá zvykem této skupině říkat *patriciát*. Právě z této skupiny se v renesanční době ponejvíce rekrutovala třída městských vzdělců - písaři, měšťští ranhojiči a lékaři, rektori škol, nejrůznější úředníci a "svobodná povolání". Na druhém konci sociálního spektra stála skupina nádeníků a "zahradníků", to jest osob (obojího pohlaví), které provozovaly v rámci města zemědělskou maloprodukcí. Ještě opovrhovanější byli pastýři a pak ovšem "vyloučená povolání": kati, rasi, lazebníci a nejrůznější "potulný lid". I mezi samotnými řemeslníky byly velké rozdíly. I když vážnost jednotlivých povolání se poněkud měnila s časem a dobou, vždy patřili k nejváženějším cechům např. soukeníci, zlatníci, pasíři a platněři, kameníci, zatímco druhý konec žebříčku spolehlivě obsazovala všechna zapáchající povolání: tedy především koželuzi a mydláři, ale také všichni, kteří zpracovávali ještě víceméně surový přírodní materiál. Všechny cechy pak měly velmi úzce vymezenou sféru působnosti specializace a žárlivě si je střežily. - Böhme se sám zapletl do jednoho takového "kompetenčního" sporu mezi ševci a koželuzi a pro porušení obchodních pravidel musel strávit několik hodin v šatlavě. A i on usiloval o další sociální vzestup, neboť namísto ševcovství se čím dál více věnoval obchodování s přízí a rukavičkářskou kůží. (Dalším možným důvodem bylo, že mu takový způsob obživy mnohem více umožňoval cestovat a vejít do styku s lidmi.)

Duchovní život obyvatel města zasáhla reformace asi méně nežli se obecně soudí. Základní rámec duchovního života laika se nezměnil: každodenní modlitba ráno v poledne a večer, pravidelná nedělní účast na bohoslužbě. Vyučování katechismu v dětském věku (na protestantských městských školách se považovalo na nejdůležitější součást výuky), svatba po řádných ohláškách, návštěva faráře v případě těžké nemoci, přijetí svátosti na smrtelném

⁷⁵ Nejpřehlednější a pro českého čtenáře nejdostupnější bude asi: Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, 3. vyd., München: Verlag C.H. Beck, 2005 český překlad vydalo r. 1999 Argo, pod názvem *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století)*

lůžku - všechny tyto formy převzalo luterství beze změny, ba někde i ušní zpověď. **Obsah** protestantské bohoslužby je samozřejmě podstatně jiný nežli u bohoslužby katolické: Patření na mysterijní, zčásti nesrozumitelné obřadné dění bylo nahrazeno zpěvem dlouhých písní v němčině a také patřičně dlouhým kázáním. Velmi se proměnily také různé paraliturgické pobožnosti: Namísto eucharistických průvodů a žehnání nastoupily (alespoň někde) biblické exhortace, které ovšem již nebyly povinné a účastníci se jich jenom zájemci. Takovéto biblické kroužky mohly být i líhni zajímavých a svérázných myšlenek a asi neuděláme chybu když právě v kroužcích vedených zhořeleckým farářem Martinem Mollerem budeme spatřovat původní inspiraci a podnět k rozvíjení Böhmovy hloubavosti.

Po stránce **prakticky náboženské** ovšem odpadly mnohé předpisy (například postní) a **morálka** - vlivem učení o ospravedlnění vírou a nikoli skutky a zásluhami - byla poněkud mírnější nežli v krajích a městech katolických; přestaly být ceněny nejrůznější "skutky zbožnosti", především ofěra a nadace. To mělo ovšem i svůj rub v celkovém úpadku dobročinnosti a samotné financování záduší se dostávalo do nejrůznějších potíží. Důsledkem zmenšení omezení kladených na osobní a majetkový vzestup bylo pak logicky zvýšení sociální nerovnosti a častá radikalizace chudiny. - O sociálních sporech (na rozdíl od náboženských) ve Zhořelci a okolí v Böhmově době mi není nic známo, v omezené míře však existovaly v některých jiných německých městech. Doba sklonku 16. a počátku 17. století byla dobou vcelku stabilní. Veliká pohroma ovšem přišla s propuknutím třicetileté války, ale ta zasáhla veškeré stavy bez rozdílu. Navíc se válčící strany profilovaly (alespoň zpočátku) silně nábožensky, přičemž sociální struktura byla na obou stranách v podstatě stejná.⁷⁶

16. století je pro mnohá německá města i ve znamení mohutného **stavebního rozvoje**. Zbytnělá síla měšťanstva se projevuje především stavbou honosných radnic, někdy také praktičtějších staveb jako například opevnění, nebo sanitárních staveb - kašen, špitálů apod. Výtvarné umění není v luterské oblasti zdaleka tak poutáno náboženskými ohledy jako v oblasti kalvínské a tak vedle náboženských výjevů nacházíme ve výzdobě radnic a měst i mnoho motivů světských: lvů, gryfů, rytířů, sirén, výjevů z antické mytologie ap. - Ve Zhořelci například zdobil radnici nový orloj.⁷⁷

Na závěr tohoto přehledu se podíváme, jaké specifické duchovní a **intelektuální stimuly** nabízelo město svým obyvatelům. Období poreformační je obdobím velkého rozkvětu **městských škol**. Bývaly v nich často i školy latinské, které vyučovaly základům humanistické vzdělanosti. Ne každé město se ovšem mohlo pyšnit **gymnáziem** či šlechtickou **akademií**, což už byly školy stavěné často prakticky na roveň **univerzité**. Nejbližší ze Zhořelce byla akademie v Žitavě, kde také studovali mnozí zhořelečtí studenti. Nejbližší univerzitou byla nově založená univerzita ve Frankfurtu nad Odrou, ovšem mnozí studenti ještě dlouho tíhli spíše ke "klasickým" saským univerzitám v Lipsku a Wittenbergu, i když ovšem jezdili studovat také všude tam, kam jim to vyznání a kapsa dovolily. Právě jejich pohyb, společně s korespondencí, kterou mezi sebou ve velké míře udržovali všichni, kdo se mohli považovat za učence čili "humanisty", podněcoval velmi čilou intelektuální výměnu v celé Evropě, jež překlenovala nejen národní, státní a konfesijní hranice, ale i různost prostředí - dvorského, šlechtického, městského.

Jako poslední bod zbývá položit si otázku, nakolik právě nastíněné životní a duchovní podmínky umožňovaly nebo snad i podněcovaly **vznik** specifických **menšinových** - tedy

76 S určitou výjimkou Nizozemí, Anglie - která ovšem do třicetileté války aktivně nezasáhla - a Švédska, které se stalo přímým účastníkem konfliktu až později, po Böhmově smrti.

77 Sestavil ho Zacharias Scultetus, bratr primase Bartholomäa Sculteta (nar.1540), jenž byl synem předměstského měšťana - rolníka (další doklad sociální prostupnosti Zhořelecké společnosti, a to navíc podobného typu jako u Böhma!) a měl vcelku úspěšnou kariéru učence. Stal se rektorem gymnázia (zřízeného v opuštěném františkánském klášteře) a členem takřka všech výborů. Sepsal také Zhořeleckou kroniku a přispěl dokonce významně svým podílem ku gregoriánské reformě kalendáře. (Dostal za to papežský dekret.) Zanechal ve své pozůstalosti celkem padesát svazků rukopisů.

heterodoxních - myšlenkových **proudů**. - Již od středověku se pro německé městské prostředí traduje rčení "*Der Stadtluft macht frei.*" - městský vzduch osvobozuje. Bylo to jistě pravda pro žáky univerzit sídlících bez výjimky ve městech, ale i pro mnohé další tovaryše, nádeníky a ty, které bychom dnes nazvali "umělci". Sociální kontrola byla ve městě - i když oproti dnešním poměrům značná - opravdu nižší nežli kdekoli jinde (snad s výjimkou námořníků a lupičských band). Také **jedině ve městech** mohla nezávislá myšlenková a sociální hnutí vznikat spontánně, nezávisle a do jisté míry nekontrolovaně - vznik novokřtěnských komunit, ale již dříve například valdenských, beghardů, bekyň a celého onoho podhoubí, z něhož vyrůstaly žebravé řády, je toho názorným příkladem. Pokud taková obdobná hnutí vznikala na venkově, nebylo to prakticky možné bez vědomí místního pána, který nad daným společenstvím držel ochrannou ruku. (Viz u nás Jednota Bratrská a moravští novokřtěnci.) V opačném případě, kdy se pán postavil proti, docházelo prakticky okamžitě k ozbrojené konfrontaci a ta těžko mohla skončit pro sedláky příznivě. Dějiny poreformační heterodoxie jsou tak z valné části dějinami městskými. Z myslitelů uvedených v části *II. Chyba: zdroj odkazu nenalezen* jsou s městským prostředím jednoznačně spojení tři: Franck, Paracelsus a Weigel; Schwenckfeldt oproti tomu působil převážně ve venkovském šlechtickém prostředí. Ovšem paracelsismus i weigeliánství jsou jakožto celé proudy opět jednoznačně spojeny s městským prostředím a heterodoxní adresáti Böhmových spisů - Tilke, Kaym i okruh kolem Stiefela a Metha, Balthasar Walther a ostatní lékaři, celní výběřčí a juristé, byli šmahem lidé městští. Potlačení role měst šlechtickou velkostatkářskou aristokracií po třicetileté válce šlo také ruku v ruce se zuniforměním celkového náboženského života - na straně protireformační i protestantské. A první pietistické kroužky (kolem Ph.J. Spenera) - vznikají opět ve městech, i když u pietismu je jeho vazba na městské prostředí celkově mnohem menší. Jistě se tyto aktivity ve většině případů týkaly městských **intelektuálů**. Böhme je v tomto ne zcela běžným případem a ani mezi jeho následovníky nebude mnoho neučených. Bude tedy nutno se blíže podívat, kdo vlastně byl tento zvláštní člověk Jakob Böhme.

III. Život Jakoba Böhma⁷⁸

Čas skrytosti

O Böhmově narození nemáme přímé doklady. Jeho první životopisec Abraham von Franckenberg ho klade do roku 1575. Pocházel ze selské rodiny z Alt-Seidenbergu, ležícím na sever od Zhořelce, ale rodiče ho - zřejmě pro jeho určitou tělesnou slabost - asi nepovažovali za dostatečně schopného pro toto těžké povolání a zvolili pro něj dráhu ševce. Jako mladý ševcovský mistr také roku 1599 poprvé vystupuje v listinných pramenech: toho roku se žení, kupuje ševcovský krám a dům a je přijat do cechu ve Zhořelci. O tom, co předcházelo tomuto jeho vzestupu, se Böhme zmiňuje jen kuse, když hovoří nejasně o protivenstvích, jaká musel trpět jako tovaryš. Abraham von Franckenberg však zmiňuje ve své oslavné biografii dvě události z Böhмова dětství, z nichž zvláště druhá je zajímavá. První se týká tajemného pokladu skrytého v hoře, který se malému Jakobovi zjevil na pastvě a který nikdo z ostatních chlapců neviděl. Druhá příhoda se vztahuje k době Böhмова učednictví. Byla jí návštěva tajemného cizince, který přišel do ševcovského krámu, když mistr nebyl přítomen, a dožadoval se vehementně koupě bot. Jakub, jenž nesměl o své újmě nic prodávat, se chtěl cizince zbavit tím, že stanovil za pár bot nesmyslně vysokou cenu. Cizinec ji však bez protestu zaplatil a při odchodu adresoval Böhmovi slova: "Jakube, jsi malý, ale staneš se velkým a zcela jiným mužem, že svět nad tebou užasne. Proto buď zbožný, boj se Boha, měj v úctě jeho prikázání a pilně čti Písmo svaté, v němž nalezneš útěchu a poučení, neboť ti bude mnoho trpět. Ale důvěřuj a buď pevný, neboť Bůh tě miluje a je ti nakloněn."

K tomu, aby naplnil cizincova slova, měl Böhme zvláštní příležitost. Ve Zhořelci totiž působil v oné době (od roku 1600) jako farář Martin Moller (1547-1606), což byla osobnost pozoruhodná a citlivá, někdy se považuje za úplně prvního reprezentanta pietismu. Skládal duchovní básně a jsou záznamy o tom, že se scházel v malých kroužcích s těmi, kdo usilovali o hlubší duchovní poznání. Je navýsost pravděpodobné, že do těchto kroužků našel cestu i vnímavý mladý mistr. Pozdější Böhmovi vykladači⁷⁹ tvrdí, že právě Moller byl oním "požehnaným nástrojem, jenž v Böhmově duchu zažehl svatý oheň." Je rovněž pravděpodobné, že v těchto kroužcích se Böhme seznámil se svými budoucími zastánci a podporovateli, především Karlem Enderem von Sercha.

Čas osvětlení

Setkávání s nesporně duchovně vyspělou osobností Martina Mollera i podněty, jež vycházely z jeho okolí, by se jistě daly nazvat duchovním osvětlením. U Böhma však došlo ke zvláštní události, kterou později sám popsal⁸⁰. My zde dáme přednost líčení jeho životopisce Abrahama von Franckenberg, jenž událost líčí takto:

78 Pokud není uvedeno jinak, jsou životopisné údaje týkající se Böhma čerpány z Franckenbergova Böhмова životopisu, otištěného jako supplement (Bd 10) Überfeldova/Peuckertova vydání Böhmových spisů.

79 J.W.Überfeld, ve vydání Böhmových spisů z roku 1730

80 V devatenácté kapitole své prvotiny *Morgenröthe im Aufgang* (Vzcházející jitřenka), jinak též nazývané *Aurora*

“Když se Böhme živil jako pilný pracovník v potu tváře prací vlastními rukou, byl počátkem 17.století, totiž roku 1600, máje 25 let věku, uchvácen božským světlem a uveden svým siderickým duchem při náhlém pohledu na cínovou nádobu (účinkem její libé joviální záře) k nazírání nejniternějšího jádra či centra skryté přírody. Böhme, pokládaje vidění, jehož se mu v tomto stavu dostalo, za pochybné, vyšel Nisskou bránou (Neißtor), blíže které u mostu ve Zhořelci bydlel, ven do přírody, aby přišel na jiné myšlenky. Než hle! Co prve nazíral, zjevovalo se jeho duševnímu zraku stále jasněji a jasněji, takže skrze nazírané signatury, obrazce, lineamenty a barvy mohl se dívat všemu tvorstvu takřka do srdce a do jeho nevnitřnější přirozenosti.” (*Unterdessen, und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter seiner eigenen Hand, in Schweitz seines Angesichtes genehret, wird er mit des 17.Seculi Anfang, nemlich Anno 1600, als im 25.Jahre seines Alters zum andermal vom Göttlichem Lichte ergriffen, und mit seinem gestirnten Seelen-Geiste, durch einen gäblichen Anblick eines Zinnern Gefässes (als des lieblich Jovialichen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführet; Da er als in etwas zweyfelhaft um solche vermeinte Phantasey aus dem Gemüthe zu schlagen zu Görlitz vor dem Neyßthore [alwo er an der Brücken seine Wohnung gehabt] ins grüne gegangen, und doch nicht destoweniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, also daß er vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen in das Hertz und in die innerste Natur hinein sehen können., Abraham von Franckenberg, Bericht von Jacob Böhmens Vaterland, Eltern und Haus-Stand...,11⁸¹*)

Jak vidíme, toto zjevení zásadním způsobem proměnilo Böhmovy schopnosti: jeho schopnost "čtení signatur" a rozumění jazyku přírody byla později jeho stoupenci velmi obdivována. Nevíme, zdali šlo jen o toto jedno zjevení, nebo zda se podobné zážitky opakovaly. Jisté je, že se s ním Böhme dlouho obíral sám u sebe, aniž by navenek ze svého vnitřního života cokoli prozradil. Jeho vnější život se odehrával ve znamení vzestupu - přikoupil další krám, začal obchodovat s přízí. Roku 1600 se mu narodil první syn, o dva roky nato další a poslední následoval po desetiletém odstupu. A zhruba v téže době se v Böhmovi probudilo jiné zjevení, jež už - na rozdíl od předešlého - šlo formulovat a sdělit. Böhme o tom píše: (Br 12,7n.)

(12,7) In solchem meinem gar ernstlichen Suchen und Begehren... ist mir die Pforte eröffnet worden daß ich in einer Viertheil-Stunden mehr gesehen und gewust habe, als wann ich wäre viel Jahr an hohen Schulen gewesen, dessen ich mich hoch verwunderte wuste nicht wie mir geschahe, und darüber mein Hertz ins Lob Gottes wendete. (12,8) Dann ich sahe und erkannte das Wesen aller Wesen, den Grund und Ungrund: Item, die Geburt der H.Dreyfaltigkeit, das Herkommen und den Urstand dieser Welt, und aller Creaturen, durch die Göttliche Weisheit: Ich erkante, und sahe in mir selber alle drey Welte, als (1) die Göttliche englische oder Paradeisische; Und dann (2) die Finstere Welt, als den Urstand der Natur zum Feuer; Und zum (3) diese äussere, sichtbare Welt als ein Geschöpf und Ausgeburt, oder als ein ausgesprochen Wesen aus den beyden inneren geistlichen Welten. Ich sahe und erkante das ganze Wesen in Bösem und Guten, wie eines von dem andern urständete, und wie die Mutter der Gebälerin wäre, daß ich mich nicht allein hoch verwunderte, sondern auch erfreuete. (‘‘V tomto mém usilovném hledání a toužení ... se mi otevřela brána a já jsem v jedné čtvrt hodině spatřil a poznal víc, než kdybych byl strávil mnoho let na vysokých školách. Velmi jsem se tomu podívoval a nevěděl jsem, co se to se mnou stalo, i počal jsem ve svém srdci chválit Boha. Neboť jsem spatřil a poznal jsoucnost všech jsoucen, počátek a původ tohoto světa a všech stvoření skrze božskou moudrost. Poznal jsem a spatřil v sobě samém tři světy: (1) svět božský, andělský, či rajský; (2) temný, odkud počíná příroda k ohni, a (3) tento vnější svět, jakožto výtvar a zrození neboli vyslovenou jsoucnost z obou těch vnitřních duchovních světů. Spatřil jsem a poznal veškeré jsoucnost ve zlu a dobru, kterak jedno pochází z druhého a jak matka je rodičkou, a tu jsem se nejen velice podívil, ale nadto jsem byl naplněn radostí, překlad J.Ž., Cesta ke Kristu str.17).

Böhme dvanáct let čekal a nechal v sobě uzrávat tento duchovní plod, a teprve když hrozilo, že ona zjevení a živá vzpomínka na ně začnou vadnout a ztrácet se, rozhodl se zapsat to, co jeho mysl už byla schopna pojmut, do knihy; zatím spíše pro připomínku sobě nežli pro jiné. Tak spatřilo asi v roce 1612, tedy pouhý rok před slavnou publikací rosikruciánských spisů *Fama a Confessio Fraternitatis*, světlo světa první Böhmovo dílo nazvané *Morgenröthe im Aufgang* latinsky zkracované jako *Aurora*. Zůstává otevřenou otázkou, zda si Böhme chtěl opravdu nechat knihu pro sebe - jak opakovaně tvrdil a jak se ještě hájil v apologii proti Richterovi, nebo zda přeci jen

81 in. Böhme, J.: *Sämmtliche Schriften* (hrsg. A.Faust, W.E.Peuckert nach die 1730 Ausgabe), Stuttgart, 1955-61, str.10n.

počítal s nějakým, byť omezeným okruhem čtenářů - jak naznačují emfatismy typu „*Liebe Leser*“ v textu. Přesto se nějakým způsobem, o němž sám nehovoří, dílo nebo jeho část dostalo do rukou hraběti Karlu Enderovi von Sercha, jeho souputníku z Mollerových konventiklů. Ten, rozpoznávajíc okamžitě její ohromnou hodnotu, ji - respektive její nedokončený fragment - dal během několika dní opsat vícero písaři a tím dílo současně zachránil a přivolal na ně zkázu: Enderovy opisy zajistily Böhmovi a jeho dílu okamžitě publicitu ve vzdělaných kruzích. Tam nemohlo dlouho trvat, než se jeden z opisů dostal i ke zhořeleckému faráři. Tím však už nebyl umírněný a mysticky založený Martin Moller, jenž zemřel roku 1606, ale pyšný a bojovný, svému jménu čest dělající farář Georg Richter, zastávající vypjaté luterské ortodoxie. Richter nemeškal a spěchal se stížností na radnici, jež byla ve svobodném městě kompetentní rozhodovat i v náboženských otázkách, a zároveň proslavil nejbližší neděli⁸² ostré kázání o falešných prorocích. Městská rada, v níž vládlo mnohem tolerantnější smýšlení, zjedнала po spektakulární akci, jejíž součástí bylo Böhmovo zatčení a (krátkodobé) vsazení do klády, jakož i konfiskace rukopisu, mezi Böhmem a duchovenstvem 30.června smír, podle něhož měl Böhme přestat s psaním a faráři se měli zdržet dalších útoků a jeho zostouzení. Böhme svůj slib dodržel. Po šest let nenapsal ani čárku. Nakolik respektovali dohodu duchovní, je otázkou. Böhme si později stěžoval, že tomu tak nebylo. Jisté je, že ve městě, kde byl již jednou za kacíře označen, neměl lehký život; i kdyby byli duchovní chtěli, nebylo možno jednoduše nařčení jednou vznesené zastavit v jeho působení. Přinejmenším se však zdrželi přímých akcí proti Böhmovi až do roku 1624, kdy byly první dva Böhmovy spisy vydány tiskem.

Čas mlčení

Tak nadešla Böhmovi další doba čekání. Ale tentokrát ji vnímal mnohem hůře: Měl pocit marnosti a zpronevěry na svém poslání. Když se již nesměl sám dále těšit svou vizí, začal alespoň vyhledávat podobně smýšlející - lékaře - Paracelsovy žáky, kteří žili roztroušeně po městech i venkově, kroužky stoupenců Caspara Schwenckfelda i mnohé další, kteří v tomto vpravdě přelomovém období toužili po novém poznání, po nové a smělé syntéze nauky o přírodě a o duchu. Také snad četl jejich spisy. Jaké, přesně nevíme. V jednom z jeho dopisů Karlu Enderovi⁸³ je pochvalná zmínka o spise *Wassersteyn der Weisen*⁸⁴, což byl alchymický paracelsistický traktát. Žádná jiná zmínka o tom, že by četl jiné knihy (kromě Bible) v jeho spisech není. Avšak z obsahu jeho spisů i z toho, jak v nich postupně přibývá alchymické a jiné terminologie, se zdá být jasné, že četl díla alchymistů, paracelsistů i náboženských myslitelů, nebo se s nimi seznamoval jiným způsobem. Mezitím se však jeho Aurora dále šířila a do duchovního dialogu s jejím autorem vstupovali stále noví činitelé. To způsobilo, že když se nakonec opět chopil pera, byl již mnohem vzdělanější a dokázal své myšlenky lépe formulovat a obhájit v mnohých sporných otázkách.⁸⁵

Čas polnice

Roku 1618 vypukla válka, již rozpoutalo české stavovské povstání⁸⁶ a jež měla být poslední

82 Bylo to v červnu 1613

83 Br28,14; dopis je z 14.2.1623

84 Je dostupný v moderní edici : *Wasserstein der Weysen*, hrsg.Siebmacher, Freiburg im Breisgau 1977

85 Takovými byly především náboženské otázky: o ospravedlnění a předurčení. o něm Böhme diskutoval s kruhy svých slezských přívrženců, kteří byli blízko kalvinismu. Böhme nakonec myšlenku předurčení ke spáse (vypořádává se s ní ve spisech **Von der Gnadenwahl** a dvou polemických spisech proti Balthasaru Tilkovi) odmítl.

86 Böhme byl sám částečně svědkem oněch politických událostí - v Praze měl možnost přihlížet slavnému vjezdu Fridricha Falckého - a tuto pražskou událost dokonce zaznamenal a vylíčil minimálně některým ze svých přátel: Dochováno je líčení z jeho čtvrtého listu, adresovaného Böhmovu důvěrníku a svým způsobem u čedníku *Christianu Bernhardovi*, jež zde pro zajímavost u vedeme(Br 4,38nn.) *Anlangende euer Begehren wegen der Prager Sachen, da ich eben am Einzuge des neuen Königs inne gewesen bin, werdet ihr den Einzug zum Sagan wol erfahren haben, daß er geschehen ist. Er ist hinten zum Schlosse aufm Retschin vom Schlan hinein kommen, u nd mit grosser Zierde alle 3. Stände angenommen worden, wie vormal auch bey aller Königen bräuchlich gewesen* (Stran vaší zvědavosti o pražských věcech, že jsem se skutečně zúčastnil vjezdu nového krále, jistě jste ho i {sám} zažil v Zahání, kde se také

náboženskou válkou v Evropě, zároveň však válkou nejstrašnější, neboť byla již také v plné míře válkou mocenskou, jaké známe z moderní doby. I současníci si byli vědomi, že to bude válka strašná. Odhodlanost obou zápolících stran - katolické i protestantské - byla veliká a byla spojována s apokalyptickým očekáváním. V takovéto blízkosti katastrofy, světové katastrofy, která možná bude znamenat konec lidstva i světa, jistě připadal Böhmovi slib, jenž si na něm vymohl malicherný zhořelecký farář, něčím, co má neporovnatelně menší hodnotu proti aktuální nouzi světa, jemuž musí být zvěstováno tajemství, tajemství Boha a přírody. Během pěti let vychrlil Böhme 24 spisů od malých, několikastránkových, často návodných dílek (*Vierzig Fragen von der Seele, Sechs mystische Punkte, Trostschrift von vier Complexionen, Von wahrer Buße, Von der neuen Wiedergeburt, Von der wahren Gelassenheit, Vom übersinnlichen Leben, Von göttlicher Beschaulichkeit*, atd.), a od polemických spisů, které připomínají dlouhé dopisy, až po úctyhodná díla věnovaná jednak výkladu vlastní nauky (*Beschreibung der drei Principem göttlichen Wesens, Vom dreyfachen Leben des Menschen, De signatura rerum*), jednak speciálním (theologickým) otázkám ze zorného úhlu své nauky (*Von der Gnadenwahl*, rovněž četná z menších uvedených děl lze zahrnout do této kategorie) a objemný dvousvazkový komentář ke knize Genesis, jež nazval *Mysterium Magnum*.⁸⁷ Krom toho nesmíme zapomínat na rozsáhlou korespondenci, jež v současné době zahrnuje na osmdesát objevených a uchovaných listů, přičemž některé jsou velmi rozsáhlé. Böhme je chápal zřejmě jako určité epištoly, jimiž vykládal, obhajoval a popularizoval své učení a které, ač určeny jednotlivé osobě, mohly být čteny i širším okruhem příjemců.⁸⁸

Střet s církví a závěrečné životní peripetie

Böhme viděl spásu a duchovní cestu člověka dosti odlišně od toho, jak si ji představovala a představuje reformační theologie. Pro tu byla spása jednou provždy zajištěna činem Kristovým, který - resp. jehož zásluhy - si má jednotlivý jen přivlastnit a tak dosíci jakési "přivtělené spravedlnosti" (*iustitia imputata*). Naproti tomu hlásá Böhme (společně se všemi mystiky) vnitřní *proměnu* člověka. Církev dle něj totiž již není schopná předávat Kristův impuls dále: je pouhou *Mauerkirche* (tedy něco jako "kamenná církev"), nyní je potřeba vybudovat církev ducha, je potřeba nové, všeobecné reformace. Ve volání po ní se tak Böhme sjednocuje s rosikrucianstvím, jež je jakýmsi "duchem epochy". K Böhmově střetu s luterskou ortodoxií tedy muselo zákonitě dojít.

odehrál tím Böhme zřejmě naráží na holdovací jízdu Fridricha Falckého po Slezských knížectvích - Do zámku na Hradčanech dorazil ze Slaného s velikou nádherou, kdež přijal všechny tři stavy, jak to bývalo dříve u králů zvykem.) Böhme hned v následujícím spojuje tuto u dálost s biblickým citátem z Ez 38a 39, ovšem biblické pojmy jsou zde asi spíše jen kryptonymní alegorií - neboť má dle Böhma přijít: Zeit des grossen Zugs ...auf die Berge Israel in Babel, sonderlich wegen des Siebenbürgers, welche wird Hilfe vom Türcken erlangen, und leichtlich bis an Rheinstrom kommen. (... v babylóně čas velkého tažení vzhůru k horám Izraelským, především kvůli Sedmihradsku, které si žádá pomoci od Turků a snadno se může dostat až k vodám Rýna.) Dále píše, že dojde k porážce Babylóna, zjeví se dvě velké metly boží - válka a smrt a ty přemohou Babel. (40) Ale k volbě německého císaře nedojde hned, předtím bude ještě válka a mnoho měst, zámků a zemí bude zničeno.(41). Böhme tedy chápe nastávající mocenskou a vojenskou konfrontaci ve střední Evropě, kterou my nyní nazýváme Tricetiletou válkou, nedvojznačně jako boj mezi Římem/Babylónem a vyvoleným protestantským Izraelem. V pomoc Gábora Bethlena (a občas i tureské porty) ovšem protestanté doufali takřka po celou dobu tricetileté války, většinou však amně. Nejbliže byla svému uskutečnění roku 1625, kdy málem došlo na Moravě ke spojení Mansfeldovy armády s Bethlenovou. Bethlen však nedorazil včas a zdecimované Mansfeldovy pluky musely ustoupit na Slovensko, kde jejich zbytky nakonec s Bethlenovou armádou splynuly.

Ke kruhu Böhmových přívrženců patřily i četné osoby zapojené do politického života na vysoké úrovni: Balthasar Walther, k němuž Böhme směřoval dva ze svých "Theosophische Sendschreiben", což byly dopisy někdy též komentující a obhajující jeho učení, byl lékařem Kristiána z Anhaltu; další významný Böhmovův přívrženec, Theodor von Tschesch byl přímo rádcem zimního krále. Theodor von Tschesch nebyl sice přímým adresátem žádného z Böhmových dopisů, ale po Böhmově smrti vydal dva spisy, které se ho zastávaly: *In laudem Aurorae Böhmiana* (1641) a *Defensio Böhmiana* (1644), a dále *Einleitung in der Edlen Lilien-Zweig des Grundes u nd Erkänntnis der Schriften des Hoherleuchteten Jacob Böhmes* (Amsterdam 1684)

87 Seznam veškerých Böhmových spisů včetně zkratk pro ně zde používaných nalezne čtenář na str. 39

88 To byla ostatně v oné době běžná praxe: Humanisté a u čenci oné doby spolu u držovali čilou korespondenci a často si zasílali výměnou listy a spisy třetích osob, nebo jejich opisy či výtahy z nich.

Böhme v období po roce 1618 vyvíjel horečnou aktivitu; nejen spisovatelskou - své řemeslo pověsil už dávno na hřebík, ale i obchodu se teď věnoval jen občas, především tehdy, když měl možnost spojit s obchodní cestou i cestu "misijní", tedy navštívit jiné myslitele a své přívržence. Část obchodních aktivit převzala na sebe též Böhmová žena, která podnikala i samostatné obchodní cesty. Určitou část své obživy ovšem přijímal rovněž od svých (především šlechtických) přívrženců ve formě podpory.

I když se bránil publikaci svých spisů, Böhmovi věhlas přesto rostl. Nakonec vydal roku 1624 Johann Sigismund von Schweinichen vlastním nákladem dva drobné Böhmovy spisy, jež se později měly stát základem jeho nejpůvodnějšího díla *Cesta ke Kristu (Weg zu Christo)*. To ovšem vyvolalo bouři. Zhořelecký farář Georg Richter nasadil veškerou moc svého plamenného kazatelství proti Böhmovi a jeho spisku a nepříliš snadno se mu podařilo vzbouřit nižší vrstvy zhořeleckých obyvatel. Böhmovi vytloukli okna a ohrožovali jeho děti ve škole. Farář Richter doprovodil svou akci, jak se na faráře slušelo, i teoretickým spisem, jenž měl být vyvrácením Böhmovy učení: *Iudicium Georgii Richteri de fanaticis sutoris Enthusiastici libris*. Latina je ale jediné, čím se tento spis může pochlubit. Richterova argumentace je slabá, v podstatě se omezuje na spílání. Být duchovním protivníkem Böhmovi rovným nebylo Georgu Richterovi dáno. Böhme si dal pamflet přeložit a důkladně na něj odpověděl vlastní apologií, jež se nese v duchu hrdé pokory.

Za těchto zjištěných okolností, komplikovaných ještě nepřítomností ženy, jež byla na obchodní cestě, přišlo pro Böhma neobvyklé pozvání: Byl pozván na kurfiřtský dvůr do Drážďan, aby tam vysvětlil své názory vysoce postaveným saským úředníkům a kurfiřtovým rádcům. K setkání s několika učenými rádci na zámku Pillnitz u Drážďan skutečně došlo a dopadlo pro Böhma příznivě. Tedy asi spíše v tom smyslu, že jeho názory nebyly uznány za nebezpečné pro stát a dokonce byl vzat v jakous takous ochranu. Böhme ovšem, i když k očekávané audienci u kurfiřta nedošlo, se cítil nesmírně povzbuzen a posílen: druhá reformace, onen jeho očekávaný *Lilienzeit*, se zdála na dosah ruky. Böhmovi nyní narostla křídla, byla to však křídla anděla smrti. Brzy po jeho návratu do Zhořelce - 13. srpna - zemřel neočekávaně jeho dlouholetý zavilý odpůrce a sužovatel farář Richter. Ale i Böhmovi jeho čas vypršel - jako by myslitel, jenž veškeré své myšlení postavil na protikladu dvou principů a jenž i v Bohu viděl světlo a temnotu současně, nedokázal žít bez svého odpůrce, bez svého osobního Mefista: Po návratu ze své podzimní cesty k panu von Schweinichen Böhme těžce onemocněl. Ač měl mnoho známých a příznivců právě mezi lékaři a dva z nich stáli i u jeho lůžka, nebylo tehdejší lékařské umění s to mu pomoci. 16. nebo 17. listopadu nad ránem, v den, který se měl později stát významný pro zemi, jejíž jméno nosil, se nejprve dotázal přítomných, zdali slyší tu krásnou hudbu, a pak se slovy "*Nun fahre ich nach Paradies.*" (*Ted' odcházím do ráje*) zemřel.

Neobyčejný muž měl neobyčejný osud i po smrti. Ten však nejprve nabyt poněkud kocourkovských fraškovitých rysů: Duchovenstvo v osobě Richterova nástupce odmítlo Böhma pohřbít. Nyní však - mimo jiné díky změně poměrů a také oné výše zmíněné "nejvyšší protekci" - byla situace jiná, nežli roku 1613. Proti farářovu rozhodnutí se postavil nejen ševcovský cech, jenž se vzpíral rušení zavedených zvyklostí a nechtěl si nechat ujít příležitost slavnostně uctít svého člena, ale i městská rada, jež faráři přímo a bez okolků nařídila pohřeb vykonat a pronést pohřební řeč. Její rozhodnutí navíc podpořil nejvyšší saský fojt, právě v Lužici pobývajícím. Paličatý farář ale raději předstíral nemoc, aby se nemusel slavnosti zúčastnit, a vést pohřební obřady tak připadlo jeho zástupci. Ten rovněž odmítl připravený text a proslovil kázání, jímž Böhma nepřímou urážel. Na dovršení všeho, kříž, který Böhmovi postavili na jeho hrob přátelé a jenž nesl na sobě podobu beránka a mnoho symbolických nápisů, byl do druhého dne zhanoben a zničen. Böhme tak zůstal bez náhrobku po téměř dvě stě let. Ještě při stém výročí jeho smrti, jehož bylo roku 1724 s vděčností a úctou vzpomínáno leckde ve světě, se tehdejší zhořelecký farář pohoršlivě vyjádřil o "stoletém ležnu".

IV. Böhmová metoda: mystik a myslitel

A. Formy zbožnosti u Böhma: Böhme a modlitba

Byl Böhme skutečně takový "bezbožník", aby si zasloužil jednoznačný odsudek a nepřátelství ze strany církve? Byl snad libertinem, jenž váží své platónsko-alchymické poznání nad veškeré církevní tradice a nejeví k nim valného respektu? Takových bylo počátkem 17. století ještě velmi poskrovnu, nicméně i kdybychom ho chtěli přiřadit k onomu typu nepokojných "filosofů", často neusazených a tu z vlastní vůle, tu z vnější nutnosti putujících po všech možných koutech tehdejšího světa, jakými byli například Paracelsus nebo Benjamin Figulus a mnozí jiní paracelsisté a alchymisté, kteří se sice vždy snažili aspoň naoko s církví vycházet, ale vnitřně se jejich nároky necítili vázání, nebyli bychom mu právi.

Pyšným filosofům a theosofům⁸⁹ bývá vytýkáno, že se nemodlí. V Böhmově díle se však nachází

89 V Böhmově době to byl pojem běžně užívaný - často jako pouhé synonymum pro theologa. Co však vlastně *theosof* znamená? Může být pro nás zajímavé, že Böhme tento pojem sám zhusta používá - je dokonce součástí titulů některých jeho knih. Ovšem pojem theosofie je starší: v knize *Arbatel*, která se dá podle svých nejstarších verzí datovat do roku 1531, figuruje Theosofie jako součást disciplíny nazývané *Scientia Boni*, která se dále rozlišuje na *notitia verbi Dei* (tedy Theologie) a *notitia gubernationis Dei*, což má být poznání duchů a andělů a jejich působení. Podle tohoto rozdělení můžeme tedy theosofii označit za znalost nebo poznávání vyššího, nadlidského světa. (Jasnější to bude, pokud si uvědomíme, že ona druhá stránka *scientiae boni* se v dané knize nazývá *Anthroposophia* a pojednává o člověku a přírodě, tedy o předmětech, jež náležejí do tradičního obzoru aristotelovské fyziky a etiky.)

Tak se tedy používal tento termín v renesanci. Nebylo na něm nic hanlivého a neměl ještě svou dnešní poněkud dryáčnickou příchut', kterou vlastně získal poněkud nezaslouženě: Mezi renesancí a dnešní dobou leží totiž také minimálně jedno století vypjatého racionalismu, období, jež reagovalo na cokoliv "nadpřirozeného", tedy na takové jevy a podstaty, které se nedají vysvětlit čistě fyzikálně, až s hysterickou upjatostí. Teprve až pro člověka moderní doby se stává svět *jediným* předmětem jeho práce a úsilí, *jediným* místem, k němuž směřuje své tužby, kde ukájí svou touhu po poznání a svobodném utváření budoucnosti. Jakékoliv rozšíření horizontu poznání do nadpozemské oblasti dnes působí nepatřičně a kuriózně, neboť onen racionalistický osvícenský impuls v nás stále velice silně působí.

Protestantský (ale i katolický) *theolog* poznává Boha skrze jeho zjevené Slovo (ať již se toto zjevení děje v Písmu samém, nebo v Písmu a v tradici církve); *theosof*, aniž by pohrdal tímto zjevením, se snaží krom toho poznávat Boha i z knihy přírody, *Liber Naturae*, oné pověstné *Liber M* rosikrucianů. Námitkou proti theosofii může být, že v sobě obsahuje implicitní pantheismus a k tomu není možno jinak, nežli přitakat. Je ovšem otázka, zdali se opravdu máme pantheismu tolik obávat. I v myšlení mnohých mystiků, i těch pravověrných byl a je pantheismus silně přítomen. A pak - bez aspoň stopové imanence boží ve světě si nelze dost dobře představit lidský osud a spásu. bez vtělení padá i konstrukce o *iustitia imputata*, neboť nebylo-li vtělení, v co je tedy třeba věřit? S příchodem theosofie také ožívají znovu stará gnostická témata. (V této otázce opět odkazují na výtečnou Gillyho monografii: Gilly, F. *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000) Theosofie ovšem není jednoduše převlečenou gnózi. Strukturální podobnost zde jistě je, je však otázka, zdali se týká toho nejpodstatnějšího. Především se v theosofii, stejně jako v gnózi předpokládají celé plejády a plné světy nadzemských bytostí. To je ovšem spíše pohoršením pro moderní racionalismus, nežli ve sporu s církevním učením - i protestantským, neboť ani ono nepopírá existenci a působení andělů. Co spíše budí v pravověrných kruzích znepokojení, je, že tyto světy a hierarchie mají v těchto systémech jakousi větší autonomii, nežli na jakou je tradičně věřící křesťan zvyklý u andělů, kteří bývají tradičně považováni za jakési údy, posly boží. Takovéto tradiční stanovisko je pochopitelné, neboť je kompromisem se striktním monotheismem a logicky vyúsťuje v pavlovské tvrzení, že andělský svět je poddán věřícím. Je však také na druhé straně logické, aby bytosti vyšších řádů nežli člověk - pokud existují - měly také vyšší stupeň autonomie. Ale polemika stran těchto věcí je pro nás vlastně zbytečná, protože Böhme se po této stránce nijak zvláště nevyžívá: Böhmu primordiální svět, ač zná anděly a v Auroře jim věnuje i určitý díl pozornosti, spočívá mnohem více na silách, případně aspektech božství samého. V jiných otázkách se však už theosofie shoduje s gnózi mnohem méně; princip odvržení hmoty a světa skrze jejich poznání je theosofii cizí, ba přímo protikladný. Snad ještě můžeme spatřovat jistou podobnost v tom, že podobně jako u gnóze je v theosofických systémech jedinec mnohem aktivnější a mnohem více zodpovědný za vlastní spásu nežli v tradičním křesťanství. Co se týče zjevení božského světa a příchodu různých zjevovatelu-spasitelů, theosofie se jim sice neuzavírá, zároveň na nich však nestaví. O znovuoživení gnóze můžeme tedy

modliteb přešel. Například 16.kapitola DrfLeb je celá výkladem Otčenáše – a to po jednotlivých slabikách, ba po hláskách! To je ovšem příklad spíše jisté "kabalistické" práce se svatým textem. V Böhmově díle se ale nalézají i modlitby mnohem tradičnější. Můžeme si vzít za příklad třeba následující.(Bus 1,30), jež začíná takto:

“Ich armer, unwürdiger Mensch komme abermal vor dich, O grosser, heiliger Gott, und hebe jetzt meine Augen zu dir auf, ob ichs wohl nicht werth bin, so hat mich aber deine grosse Barmherzigkeit, und deine theure Zusage in deinem Worte, kühne gemacht, daß ich jetzt die Augen meiner Seelen Begierde zu dir aufhebe; denn meine Seele hat jetzt das Wort deiner Verheissung in sich gefasset, und mit diesem kommt sie zu dir; und ob sie noch ein fremdes Kind vor dir ist, welches dir ungehorsam war; nun aber begehret gehorsam zu seyn, so windet sich aber meine Seele jetzt mit ihrer Begierde in das Wort ein...” (Já, ubohý, nehodný člověk však předstupuji před Tebe, veliký, svatý Bože a pozvedám k tobě své oči, a i když nejsem ničím tvůj drahý příslib v tvém Slovu mě osměluje, abych k tobě pozvedl svůj žádostivý zrak duše, neboť má duše nyní do sebe pojala slovo tvého zaslíbení a i s ním přichází k tobě; a byť je ještě před tebou pastorkem, tebe neposlušným, touží se ti nyní podříditi, takže se celá má duše i všechna její žádost vplétá v samo Slovo... - překl. v této kapitole cit. dle Böhme, Jakub: Cesta ke Kristu (přel. a vydal. M.Žemla), Vyšehrad, Praha, 2003)

To je bezpochyby modlitba a ve své podobě navíc dosti tradiční. Na počátku její autor zaujímá kající postoj - znějí slova o vlastní hříšnosti. Pozornost modlíciho se však téměř ihned obrací k božímu Slovu - toho si žádá má duše. Už od počátku modlitby se usídlí dojem, jakoby tělesný Kristus a jeho fyzický příběh nebyly pro mystika tím hlavním, ale jen prostředkem.

Ovšem i v této modlitbě se fyzický příběh Kristův odrazí; následuje totiž partie, jež má zcela tradiční zabarvení: Po řadě se vypočítávají události života Kristova, jak je nacházíme v mnohých zbožných knihách 17.století, ovšem také už v katolických litaních - a to dokonce v příslušné podobě: “skrze tvé svaté vtělení, skrze tvé narození...” - schází už jen invocace. Ovšem i tato "litanie" vyznívá značně mysticky, neboť to, proč je zde, je, aby veškeré tyto události byly modlíci se prožívány spolu s Kristem, aby se tak život modlíciho se stal životem Kristovým a opačně.:

...in das Wort ein, das Mensch worden ist, das Fleisch und Blut worden ist, das in meiner Menschheit die Sünde und den Tod zerbrochen hat, das in meiner Seelen den Zorn in Liebe verwandelt hat, das dem Tode seine Macht, und der Höllen ihren Sieg in Seele und Leib genommen hat, welches meiner Seelen eine offene Pforte zu deinem klaren Angesicht deiner Kraft gemacht hat.

In dieses allerheiligste Wort habe ich, O grosser, allerheiligster Gott, meiner Seelen Hunger und Begierde eingeföhret, und komme jetzt vor dich, und rufe in meinem Hunger durch dein Wort, das Fleisch und Blut worden ist, in dich, du lebendige Quelle: Dieweil dein Wort ist das Leben in unserm Fleisch worden, so fasse ichs in meiner Seelen Begierde, als mein eigen Leben, und dringe mit meiner Seelen Begierde durch dein Wort im Fleische Christi (durch seine heilige Empfängniß in Maria der Jungfrauen, und durch seine gantze Menschwerdung, durch seine heilige Geburt, durch seine Taufe am Jordan, durch seine Versuchung in der Wüste, da Er in der Menschheit, des Teufels und dieser Welt Reich überwandt, durch alle seine kräftige Wunderwercke, die Er auf Erden thät, durch seinen Spott und Verachtung, durch sein unschuldig Leiden und Sterben, durch sein Blutvergiessen, da Gottes Zorn mit in der Seele und Fleisch ersäufet ward, durch seine Ruhe im Grabe, da Er unsern Vater Adam aus seinem Schlaf aufweckte, da er war des Himmelreichs eingeschlaffen, durch seine Liebe, die durch den Zorn drang, und in der Seelen die Hölle überwand und zerstörete, und durch seine Auferstehung von den Todten, durch seine Himmelfahrt, durch die Sendung des H. Geistes in unsere Seele und Geist, und durch alle seine Worte und Verheissung, daß du Gott Vater willst den H. Geist geben, denen die in dem Namen und durch das Wort, das Mensch ward, bitten werden) in dich.⁹⁰

v případě renesanční theosofie mluvit jen s určitou rezervou.

90 ”...do Slova, jež se stalo člověkem, s tělem a krví a tak v mém lidství přemohlo hřích a smrt, takže v mé duši se hněv proměnil v lásku, která odňala smrti její moc a peklu jeho vítězství a mé duši otevřela bránu k tvé jasné tváři a síle.

Do tohoto přesvatého Slova jsem veliký a přesvatý Bože, vložil hlad a žádost mé duše a nyní k tobě přicházím a volám

A co tedy je na takové modlitbě vlastně zvláštního? Za prvé jde o modlitbu poměrně rozsáhlou - zde uvedený úryvek není zdaleka celá modlitba - avšak to není na počátku 17.století v rozvíjejícím se barokním myšlení, příliš neobvyklé. V modlitbě však je několik momentů, které vyjevují její určitou zvláštnost: Za prvé se velice často mluví o žádosti nebo touze (*Begierde*) modlíciho se. V tom právě spatřujeme mystický rys modlitby. Touha po Bohu spojuje celé plejády mystiků již od Augustina a Bernarda. A pro Böhma je touha po Bohu jádrem veškeré jeho zbožnosti. V SignR (5,11) to máme podivuhodným způsobem vysvětleno: *Lidská blaženost spočívá v tom, aby se náležitě dožadoval Boha: neboť ze žádosti přýští láska, to jest [tehdy] když boží žádost do sebe pojímá mírnost, žádostivost shledá utišení v mírnosti a uskuteční se, takže je pak nebeskou, čili božskou bytostí čili tělesností; a v ní opět povstane duch duše (jenž byl spoután hněvem a jím obklopen jako smrtí) v boží lásce, neboť láska se dotkne [doslova bude tingovat] smrti a temnoty, aby je opět učinila schopnými záře božského slunce.*⁹¹

Tato touha znamená však u Böhma více nežli u jiných mystiků. U nich to je většinou lidská touha, žádost lidské duše po Bohu. U Böhma jistě také. Ovšem když se otážeme, z čeho vyplývá a v čem se taková touha zakládá, většinou budeme usuzovat na pocit nedostatečnosti u mystika. Je to stejné u mystiky intelektuální i citové. Naprosto zřetelně máme před sebou obraz tohoto rozpoložení již v Augustinových *Confessiones*: - Mystik touží po Bohu, protože sám sobě nestačí, nedokáže si sám dát odpověď na svou potřebu transcendence.

Ani Böhme nikterak nepopírá nedostatečnost lidské přirozenosti - to jsme viděli jasně na této modlitbě i na jiných. Ale přesto u něj mystická žádost nevyplývá, alespoň ne primárně, z lidské nedostatečnosti a není jí ani hlouběji poznamenána. Ona žádostivost se totiž zakládá v Bohu samém, On je původcem a příčinou mystikovy touhy. Ale také nemůžeme říci, že Bůh prostě takovou touhu do srdce mystikova vloží. Ona žádost mystika ovládá, poněvadž je žádostí BOŽÍ, tedy jeho božským atributem, ale ještě více: Žádostivost čili touha je samotným principem prvotního božského prapohybu, jímž se Bůh sám rozvíjí a odhaluje ještě předtím, nežli se rozvíjí ve svět.⁹² (To "předtím" zde samozřejmě nemá význam časový ale povýtce ontologický.) Žádost je tedy cosi pradávného, prapůvodního, co od počátku spočívá v božství a zakládá je, tak jako pak božství zakládá svět. A zde jsme ovšem dále nežli u Augustina, který sice také ví o svém srdci, že bylo stvořeno jako nepokojné; zde dochází slova člověk renesanční epochy se svým zcela novým sebevědomím, jakkoli doposud v hávu tradiční křesťanské pokory.

S Böhmovou žádostí je to však ještě složitější: již jsme uvedli, že je prapůvodním fenoménem a náleží tudíž k "prvotnímu stadiu" božství, k *temnému principu*, z něhož pochází první kvalita, jež stojí na počátku rozvoje přírody, tak jak jej Böhme líčí. Její kvalitou je tedy *hrubost* nebo *trpkost*

skrze tvé Slovo, jež se stalo tělem a krví, v tobě, ó prameni živý: An se tvé Slovo stalo životem našeho těla, já ho nyní pojímám do své žádosti jako svůj vlastní život a žádostí své duše pronikám skrze tvé Slovo až do Kristova těla v tobě (pro jeho svaté početí v Marii Panně, pro jeho sestup v lidství, pro jeho svaté narození, pro jeho křest v Jordáně, pro jeho pokušení na poušti, kde ve svém lidství přemohl ďábla a království tohoto světa, pro všechny jeho mocná díla, jež na zemi učinil, pro jeho výsměch a pohanění, pro jeho nespravedlivé umučení a smrt, pro jeho prolitou krev, jež rozpouští v duši i v těle boží hněv, pro jeho spočinutí v hrobě, při němž probudil Otce Adama ze spánku, který ztratil nebeské království, pro jeho lásku pronikající hněvem a přemáhající a ničící v duši peklo, pro jeho zmrtvýchvstání, pro jeho nanebevstoupení, pro seslání Ducha svatého do naší duše a ducha a pro veškerá jeho zaslíbení, že ty, Otče, dáš svého svatého ducha těm, kdo tě budou prosit ve jménu vtěleného Slova a skrze něj)."

91 *Dann des Menschen Seligkeit stehet in deme, daß er in sich habe eine rechte Begierde nach Gott: Dann aus der Begierde quillet die Liebe aus, das ist, wann die Begierde Gottes Sanftmuth in sich empfähet, so ersincket die Begierde in der Sanftmuth in sich, und wird wesentlich, das ist alsdann himmlische oder Göttliche Wesenheit oder Leiblichkeit; und darinnen stehet der Seelen Geist (welcher im Zorne, als im Tod verschlossen lag) in der Liebe Gottes wieder auf, dann die Liebe tingiret den Tod und die Finsterniß, daß sie, der Göttlichen Sonnen Glanz wieder fähig ist.*

92 Böhmová ontologie bude ještě dostatečně osvětlena níže. Faktem je, že s pojmem žádosti (*Begierde*) Böhme operuje spíše až v pozdější fázi svého díla, zhruba od polemiky s Balt. Tilkem – v 1 a 2 Tilk, SignR, MM apod. V příslušných pasážích naší práce (viz část B. Vyzrávání Trinitární problematiky v Böhmových pozdějších spisech, jež se počíná na str.65)

(Herbe), jak dosvědčují četná místa z Böhmových spisů.⁹³ V *Mysteriu Magnu* je žádost "Begierde" dokonce již synonymem pro *Herbigkeit* (MM 6,14). Jak však může být něco takového tím, čím se duše vztahuje v touze k Bohu? A - druhá otázka - když pak dojde ke sjednocení mystikovy touhy s touhou boží, to shledá a nalezne mystik v bohu opět onu starou hrubou žádost, jež stále stojí na počátku celého přírodního procesu vývoje (a tudíž i procesu jeho duše)? To je přeci nemyslitelné. Možná právě takové úvahy dovedly Böhma k tomu, že v pozdních spisech rozlišuje mezi *Begierde* a *Lust*, přičemž ovšem obě jsou vlastnosti Božími.⁹⁴ Ale možná nalezneme jemný náznak takového rozlišování i v již uvedeném textu. Nejprve pozvedá mystik v modlitbě *zrak touhy své duše (die Augen seiner Seelen Begierde; 3.ř.)*. Může to být jistě jen obrazné vyjádření, ovšem máme i jiné místo v citované modlitbě, kde různost obou typů touhy vystupuje více do popředí: "*In dieses allerheiligste Wort habe ich, o grosser, allerheiligster Gott, meiner Seelen Hunger und Begierde eingeführet.*(Do tohoto nejsvětějšího Slova jsem vložil, veliký a svatý Bože, hlad a žádost své duše)" A zde už je vidět, že žádost mystikova, jež se Böhmovi rovná hladu, není zcela téhož rodu jako žádostivost boží, jež se rozplývá svým projevem do světa.

Čím tedy můžeme uzavřít tento exkurs do psychologie a teologie touhy? Například Böhmovými vlastními slovy z *DrfLeb* 8,36, kde se píše: "*Also finden und gründen wir, und habens in wahrer Erkenntniß, daß die arme Seele im Geiste und in der Tinctur dieser Welt gefangen liegt in einer fremden Herberge, und hat nicht ihr Licht der Majestät: Denn hätte sie das, so ruhete sie, und begehrete nichts mehr; Und finden wir, das sie im Tode gefangen lieget in grosser Unmacht; den hätte sie ihre Tinctur, es schiene die Majestät in ihr, in der sie ein Kind Gottes ist.* (Nalézáme tedy, vpravdě seznáváme a tvrdíme, že ubohá duše je zajatcem ducha a tinktury tohoto světa, kde je cizincem a postrádá vznešenosti i světla: Neboť kdyby je měla, spočinula by a po ničem by již nedychtila. A shledáváme tedy, že je zajata smrtí a u veliké bezmoci; kdyby totiž měla tinkturu, projevil by se v ní onen vznešený majestát dítěte božího. – podtrhl.v.o.)"

Avšak podívejme se ještě na onu "litanickou" pasáž, tam, kde Böhme vypočítává události dějin spásy. Bezprostředně k nim totiž patří dvojí poukaz: přímý poukaz na **boží lásku** a nepřímý na **boží hněv** vůči tělu i duši: *Zorn in dem Leibe und in der Seele*. Není vůbec náhodné, že se ke spásným událostem přiřazují právě tyto boží aspekty - jsou to totiž pro Böhma všudypřítomné základní vlastnosti boží, konstitutivní, tvůrčí světové praprincipy. O nich ještě bude v celé naší knize mnohé řečeno.

Modlitba pak končí dlouhou, na tři oddíly členěnou invokací

O du Leben meines Fleisches und der Seelen, in Christo meinem Bruder! Zu dir flehe ich in meiner Seelen Hunger, und bitte dich aus allen meinen Kräften, wiewol sie schwach sind, gib mir doch, was du mir in meinem Heilande Jesu Christo geschencket und versprochen hast, als sein Fleisch zur Speise, und sein Blut zum Tranck, meiner armen hungrigen Seelen zur Labung, auf daß sie in deinem Wort, das Mensch ward, möge kräftig werden, und sich erquicken, dadurch sie recht lüsternd und hungerig nach dir werde.

O tiefe Liebe in dem allersüßesten Namen Jesu! ergib dich doch in meiner Seelen Begierde ein: hast du dich doch darum in der Menschheit bewegt, und nach deiner grossen Süßigkeit offenbaret, und rufet uns zu dir, die wir nach dir hungerig und durstig sind; und hast uns zugesaget, du wollest uns erquicken: Jetzt sperre ich meiner Seelen Gaumen gegen dir, o allerheiligste, süßeste Wahrheit, auf; und ob ich unwürdig bin, von deiner Heiligkeit solches zu begehren, so komme ich aber durch dein bitter Leiden und Tod zu dir, da du meine Unreinigkeit hast mit deinem Blute besprenget,

93 např. *DrfLeb* 2.12; *SignR* 2,8-9 aj..

94 např. in *SignR* 6,1: "...*In der Begierde entsteht der treibende Geist, als der natürliche, und in der Lust der übernatürliche, der doch der Natur ist, aber nicht aus seiner Selbst-Eigenschaft, sondern aus der Begierde Eigenschaft.*" (V žádostivosti vzniká popud z ducha přirozenosti, v touze však nadpřirozeně. {Takový popud} náleží sice také přirozenosti, ale ne ze své vlastní kvality, ale jen podle kvality žádostivosti.) V následujícím odstavci (6,2) Böhme dokonce připouští, že Bůh může být ve svém bytí a své podstatě zcela bez *žádosti (Begierde-loß)*; musí však připustit – dospívá tak k pradávnému tématu Kappadockých otců, rozlišení οὐσια a ἐνεργεια –, že má přesto žádost vůči přírodě

und in deiner Menschheit geheiligt, und mir eine offene Pforte durch deinen Tod zu deiner süßen Liebe in deinem Blute gemacht; durch deine heilige fünf Wunden, daraus du dein Blut vergossen, führe ich meiner Seelen Begierde in deine Liebe ein. O Jesu Christe, Gottes und Menschen Sohn! Nimm doch dein erworbenes Erbe, das dir dein Vater hat geschencket, in dich! Ich rufe in mir durch dein heiliges Blut und Tod in dich, thue dich in mir auf, daß dich meiner Seelen Geist in sich erreiche. Greiffe du mit deinem Durst nach meinem Durst in mir, führe deinen Durst, den du am heiligen Creutze nach uns Menschen hattest, in meinem Durst, und tränke mich mit deinem Blute in meinem Durst, auf daß mein Tod in mir, der mich gefangen hält, in deinem Blute der Liebe ersäuffe, und mein verblichenes Bild (das in meinem Vater Adam in der Sünden des Himmelreichs verblich) in deinem kräftigen Blute lebendig werde; und zeuch es meiner Seelen wieder an, als einen neuen Leib, der im Himmel wohnt, darinnen deine heilige Kraft und Wort, das Mensch ward, inne wohnet, welches der Tempel deines H. Geistes ist, der in uns wohnt: Wie du uns zugesaget hast: Wir wollen zu euch kommen, und Wohnung in euch machen.

O grosse Liebe Jesu Christi! Ich kann nichts mehr, als ich ersencke meine Begierde in dich; dein Wort, das Mensch ward, ist die Wahrheit: Weil du mich hast heissen kommen, so komme ich jetzo, mir geschehe nach deinem Worte und Willen. Amen.⁹⁵

Ta je směřována ke Kristu, i když se leckde zdá, že je spolu s ním oslovováno celé božství. Celý závěr modlitby však vyznívá velice osobně, stále se vracejí výrazy jako "in mich", "in dich", "mir", "mein" atd.

A ještě před samým závěrem modlitby se objeví znovu touha/žádost a dojde svého mystického naplnění. - Mystik totiž vloží svou touhu zpět do Boha, aby tak došel naplnění v nesmírném hnutí božím, počínajícím v propasti bezedné vůle, a vedoucím až po Zvuk a Slovo lásky,⁹⁶ z něhož také pochází a který ji jedinečně může utišit: *Ich kann nichts mehr, als ich ersencke meine Begierde in dich.* Spolu s mystiky všech dob, a ovšem také v souladu s reformační tradicí, Böhme ví (jako mystik také prožívá!), že svou situaci nemůže sám vyřešit, že ji musí z něho sejmout sám Bůh. Ale Böhme jde ještě dále a hlouběji. Zde je to jen lehce naznačeno: pohřžení do Boha je totiž to, co uzavírá a korunuje celý mohutný kruh, počavší se touhou, žádostí božství, jehož veliký oběh procházel skrze celé stvoření a přírodu až k mystikově duši. Někdy si můžeme lámat hlavu nad tím, proč vlastně je pro Böhma tak důležitá theosofická problematika, proč tolik různých spekulací, proč veškeré ony kvality a signatury, o nichž bude řeč níže, proč je onen přirozený (přírodní) život pro mystika tak důležitý, a proč byl systém, který jeho tvůrce vůbec nevytvářel jakožto filosofický, ale jako úvod do kontemplanace a zbožného života, založen právě na těchto spekulacích. Zde máme na to odpověď. Jako se mystik nedokáže oddělit a rozlišit od Boha, právě tak se Bůh nedokáže

95 "Ó živote mého těla i duše v Kristu mém bratru! K tobě se utíkám v nouzi své duše a ze všech svých sil, jakkoli jsou slabé, tě prosím, uděl mi to, co jsi mi daroval a přislíbil v mém spasiteli JezuKristu - jeho tělo za pokrm, jeho krev za nápoj k posílení mé hladovějící duše, aby se občerstvila nabyla sil v tvém vtěleném slově, nebo velmi po tobě hladová a touží.

Ó hlubino nejsladšího jména Ježíš! Vzdej se žádosti mé duše, vždy protos učinila ten velký krok k lidem a zjevila ses a ve své velké sladkosti nás k sobě zveš, kteří hladovíme a žízníme po tobě, chtějíc nás občerstvit. Zavírám nyní před tebou ústa své duše, nejsvětější a nejsladší pravdo a bytí nejsem hoden něco lakového od tvé svatosti žádat, přicházím k tobě pro tvé božské utpení a smrt, nebo řehdy's mou nečistotu pokropil svou krví a posvětil svým lidstvím a otevřels mi ve své krvavé smrti bránu ke sladkosti tvé lásky; skrze svých pět svatých ran, v nichžs prolil svou krev vkládám žádost své duše do tvé lásky. Ó JezuKriste, boží i lidský synu! Ujmi se svého vydobytého dědictví, jež ti Otec udělil, a pojmi je k sobě. Já ve svém nitru volám skrze tvou svatou krev a smrt, otevři se ve mně, a duch v mé duši Tebe dosáhne. Nech tvé "Žízním" pojme i mou žízeň, nech se v mé žízni projeví, jaks na kříži žíznil po našem lidství; svou krví mou žízeň spokoj, nech se smrt jež mě drží v područí, rozplyne v krvi tvé lásky a má vybledlá podoba (jež vybledla již v Otcí Adamovi a jeho hříchu v ráji) opět ožije tvou mocnou krví; nech se má duše v něj opět oděje jako do nového, nebeského těla, v němž bude přebývat svatá síla a vtělené Slovo, jež je chrámem Svatého Ducha přebývajícího v nás, jak nám slíbil: Přijdeme k němu a příbytek si u něj učiníme.

Ó veliká lásko Ježíše Krista! Nedokáži více, nežli svou žádostí se vnořit v tebe: tvé Slovo, jež se stalo člověkem, je Pravda. Poručils mi přijít, tedy přicházím, staň se mi podle tvého Slova a vůle tvé. Amen."

96 Je to onen megapohyb popisovaný Böhmem většinou skrze jeho "kvality" srv. např.: Grunsky, Hans: Jacob Böhme; Fr.Frommanns, Stuttgart, 1956

oddělit a odlišit od stvoření. Pohřížení v Boha tedy znamená vzít na sebe a absorbovat rovněž veškerou komplexitu přírodních procesů a tak a teprve s nimi dosáhnout vykoupení.

Ale zůstaňme ještě na chvíli u onoho přebývání Ducha v duši. Neboť právě ono je výsledkem celého toho velkého kruhového pohybu. Dospíváme tak k jedné z charakteristik "theosofické modlitby", chceme-li ji tak nazvat. Taková modlitba se nekonfrontuje s děním ve světě, ale svou touhou se s ním, s proudem světového žití, sjednocuje. Základní postoj "theosofické modlitby" bychom tedy mohli shrnout výrokem *Bud' vůle tvá*. A když Böhme na jiném místě píše: "*Zerbrich doch den Baum deines Zorns in uns, und und laß deine Liebe in uns grünen!*" (Potřít v nás strom svého hněvu, nechť v nás vzejde tvá láska. Bus 1.,44) nejde o něco, co by bylo cizí celému procesu sebezjevení božího; právě naopak, je to projevem a uskutečněním onoho procesu v osobě a individualitě mystikově.

V modlitbě se objevují i jiné zajímavé motivy: Böhme třeba spojuje Adamův spánek s Kristovým spočinutím v hrobě. Tato paralela - jakkoli nikoli původní, objevuje se už ve velikonoční homilii Melitona ze Sard v 2.století!⁹⁷ - je pro Böhma a jeho způsob výkladu biblických textů významná. Adamův spánek je totiž pro Böhma první fází Adamova pádu, to další - zapomnění a požití ovoce jsou jen jeho důsledkem. Svým spánkem Adam ztratil ráj a upadl v jeho zapomnění.⁹⁸ To máme uvedeno bezprostředně pře citovaným místem v IX,I,44:

O grosser Gott, ich schlummere noch, und sehe dich nicht in der Tieffe deiner Kraft und Macht, wecke mich doch gar in dir auf, daß ich in dir lebendig werde: (Ó veliký Bože, ještě spím a neprohlédám hlubokost tvé síly a moci; vzbud' mě tedy v sebe, abych v tobě ožil.)

Shrňme tedy ještě jednou, co jsme se dozvěděli z této Böhmovy modlitby: Žádost boží a žádost člověka jsou identické (i když ne rovnocenné); u obojího je jejich žádoucím cílem Bůh. To potvrzují mnohá místa, např. "*O IMMANUEL; DU Ehestatt Gott und Mensch, in deine Armen, deiner Begierde gegen und in uns ergebe ich mich, deiner begehre ich.*" (Ó Imanueli, v němž se snoubí Bůh s člověkem, vydávám se v tvé ruce, tvé žádosti po nás a v nás, po tobě toužím, Bus 1, 43. – podtrhl V.O.). A na konci téže modlitby (Bus 1,43) to zaznívá ještě jednou, úplně lapidárně: "*In dich ersencke ich mich ganz und gar, thue du in mir, was du willst. Amen.*" (Do tebe se hroužím, učíš se mnou, cokoli chceš.)

Nezbývá nám již mnoho prostoru pro další aspekty Böhmovy modlitby. Proto jen některé z nich: Ani u Böhma neschází takzvaná svatební mystika. Mystikovou nevěstou je božská hypostáze nazývaná Böhmem zde Panna Sofia.⁹⁹ Například v následující modlitbě líbá tato vznešená Sofia mystikovu duši (Bus 1, 38):

Allhie tritt die Jungfrau, welche sich dem theuren Namen JESU, mit Christo dem Schlangen-Treter, als dem Gesälbtten Gottes offenbaret, zur Seele, und küsset sie mit ihrer süssesten Liebe in der Essenz gantz innerlich, und drückt ihr ihre Liebe zum Siegs-Zeichen in ihre Begierde ein; und allhie stehet Adam nach seinem himmlischen Theil vom Tode auf in Christo. Davon ich nicht schreiben kann, es ist keine Feder in dieser Welt dazu, dann es ist die Hochzeit des Lammes, da das edle Perlein gesäet wird, zwar mit grossem Triumph, doch ist es erstlich klein als ein Senfkorn, wie Christus saget. (A tu Panna, zjevená z drahého jména Ježíšova, s Kristem, přemožitelem hada jako pomazaným Páně, přistoupí k duši a v samém nitru jí v esenci políbí svou nejsladší láskou, a svou lásku jí tak na znamení vítězství vtiskne do její touhy. Vtom Adam podle svého nebeského podílu povstane ze smrti a vejde v Krista.. - O tom psát nemohu, není ani na světě pera, jímž by to bylo možno. To je totiž svatba Beránkova, kdy se zasévá ona vzácná perla, s velkou slávou sice, přece však zprvu nepatrná jako hořčičné zrnko, jak praví Kristus.¹⁰⁰)

Zcela závěrem této pasáže ještě poznámka o formě, jakou Böhmovy modlitby (z Buss a Gebetb)

97 Viz PG 43,439 nn.

98 srv. též Benz, E.: Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme, Kohlhammer, Stuttgart 1937

99 Blíže o ní v kapitole jí věnované: Prostřednice Sofia na str. 99nn.

100 Překlad Martina Žemly. Viz Böhme, J. Cesta ke Kristu, Vyšehrad, Praha, 2003

představují: Pasáž, která se bezprostředně přimyká k citovanému úryvku, nese název: *Eine kurze Form der Beichte vor Gottes Augen* (Krátká zpověď před tváří Páně - má ovšem devět odstavců). V ní Böhme výslovně uvádí, že délka modlitby i zvolená slova se řídí individuální úvahou. Pak ovšem nás může překvapit, že jsou modlitby tak přesně vypsány. To by nás ovšem překvapovat nemělo - spíše ona předcházející poznámka: Jsme totiž v době, kdy veškeré formy náboženského života jsou vždy pevně dány, včetně odpovídajících formulací (na reformační straně zrovna tak jako na katolické), a jestliže tedy zde Böhme píše: *“Diese Beichte mag ihm ein ieder nach seinem Anliegen formiren und vermehren, wie ihn der H. Geist wird lehren...”* (Tuto zpověď může každý formulovat a rozšiřovat, podle své libosti, jak ho to naučí svatý Duch., bezprostředně před Bus 1,19) je to cosi, co ho staví spíše do společnosti Independentů a Quakerů nežli řádných Luteránů.

Böhmovi tedy enormně záleželo právě na praktické, zkušenostní stránce náboženského života. Ve spisku 4Compl nám dokonce podhaluje svou vnitřní motivaci k takovému postoji. Böhme v něm píše o různých trápeních *melancholika*. Melancholik vidí ostatní lidi, jak se radují a soudí, že to mají z boží přízně, kdežto on - stále truchlivý - je Bohem odvržen. Böhme se sám čítá k melancholikům, a proto píše o své zkušenosti s tímto typem pokušení: *... lernet ich erst erkennen, wie Gott nicht im äussern fleischlichen Herten wohnet, sondern in der Seelen Centro, in sich selber: da ward ich dessen erst inne, daß mich Gott also in der Begierde hatte gezogen, und ich verstands zuvor nicht, ich dachte, die Begierde wäre mein Eigenthum, Gott wäre ferne von uns.* ... (Tehdy jsem seznal, že Bůh nepřebývá ve vnějším tělesném srdci, nýbrž v centru duše, v sobě samém. A tu jsem teprve pochopil, že to Bůh mě v té touze přitahoval, a já to dřív netušil. Myslel jsem, že tato touha byla moje vlastní, že Bůh je ode mě daleko....Comp 79 – překlad Žemla). Böhmová intuice jednoty Boží touhy a touhy mystikovy zřejmě pramení odněkud odtud, není záležitostí spekulativní, ale zkušenostní.

Celá Buss jsou prakticky modlitby; střídají se v ní modlitby mystického zanícení s modlitbami kajícími, nebo "v pokušení". Některé jejich pasáže jsou navýsost jímavé. Na závěr tohoto odstavce ještě aspoň jednu ukázkou, kterou citujeme čistě pro její jímavou krásu: (Bus 1,42)

“...O höchste Liebe! bist du doch in mir erschienen, bleibe doch in mir, und fasse mich in dich, halte mich doch in dir; daß ich nicht von dir weichen kann; erfülle doch meinen Hunger mit deiner Liebe, speise doch meine Seele mit deinem himmlischen Wesen und träncke sie mit dem Blute meines Erlösers Jesu Christi, träncke sie doch aus deinem Brunnlein.

O grosse Liebe! Wecke doch mein verblichenes Bilde, welches in meinem Vater Adam im Himmelreich verblich, durch das Wort, das es in des Weibes Samen in Maria aufweckete, auf, Herr bewege du es doch...”

(... Ó láska nejvyšší! Když ses ve mně zjevila, zůstaň též ve mně a pojmi mě do sebe, podrž mě v sobě, abych se od tebe neodloučil; můj hlad ukoj svou láskou a mou duši nasyť svou nebeskou bytostí a krví mého spasitele Ježíše Krista mě napoj, dej mi pít z tvého pramene.

Ó veliká lásko! Probud' můj vybledlý obraz, co vybledl již v otci Adamovi v ráji, probud' jej svým slovem, aby procitl v ženském semeni v Marii, ty sám Pane, to učíš....)

B. Mystické zážitky u Böhma - Böhmová kontemplativní mystika

Viděli jsme již v předchozí kapitole, čím je pro Böhma modlitba a že Böhmová modlitba má charakter, který nemusíme váhat nazvat mystickým. Ústřední role touhy v Böhmově modlitbě nás k tomu zajisté opravňuje, i když si musíme být vědomi, že u Böhma má vše, tedy i jeho "Begierde" kromě osobního rozměru i druhý rozměr, kosmický a ontologický, který je tu slabší, tu významnější. Dobře tuto dvojznačnost ilustruje následující úryvek z *Aurory* (11,4)

Nun mercke die Tieffe: Allhie muß ich den gantzen Göttlichen Corpus in der Mitten beym Herten fassen, und den gantzen Corpus erklären, wie die Natur wird, da wirst du den höchsten Grund sehen, wie alle 7 Geister Gottes immer einer den andern gebäret, und wie die Gottheit keinen Anfang noch ende hat. Darum siehe deines Geistes Lust, und die ewige, Göttliche Freudenreich, die himmlische Wonne und corporliche Freuden, die in Ewigkeit kein Ende hat. (Ale pohleď na tu hloubku: Všude shledáváme celistvé tělo božství v jeho středu a dotýkáme se jeho srdce, majíce vysvětlení veškerého těla; kde totiž je jaká přirozenost, tam uztříš i nejvyšší podstatu - jak se totiž sedm duchů navzájem plodí a jak je božství bez začátku i konce. Proto jen pohleď na touhu svého srdce a na říši věčné radosti a slávy, na nebeskou slast a potěšení těla, jež navěky nepřestává. (– překl. zde i nadále, pokud není jinak uvedeno V.O)

Ano, i zde je "touha srdce" klíčem, ale klíčem k čemu? Klíčem k srdci Božímu! Srdce Boží je jistě mocný a v baroku velmi oblíbený obraz, jenž s sebou táhne nesčetné možnosti interpretace a snad i "duchovní praxe" pro následovníky. Ovšem pro Böhma je "Herz" téměř synonymní s "Centrum", přesněji řečeno prvotní "Centrum", jež se nachází v Bohu (neboť je ještě také "Centrum Naturae") a má svůj určitý ontologický význam. (i mystický!, srv. Complex 95: *Davon weiß ich zu sagen, was das für ein Licht und, Bestätigung sey, wer das Centrum Naturae erfindet. Aber keine eigene Vernunft erlanget es, GOtt versperret es zwar niemandem, aber es muß in GOttes Furcht mit stetem Anhalten und Beten gefunden werden: Denn es ist das größte Kleinod in dieser Welt; wer das findet, der kommet aus Babel.* - Dobře vím, jaké světlo a utvrzení je to, když člověk nalezne Centrum Naturae. Žádný vlastní rozum ho však nedosáhne; Bůh je sice před nikým nezavírá, musí však být nalézáno v bázni boží, s vytrvalostí a modlitbou, neboť je to ten největší skvost tohoto světa. Kdo je nalezne, vyjde z Babylónu.) Tedy již na tomto krátkém a stručně vysvětleném úryvku můžeme ukázat, co je pro Böhma typické: Cesta skrze mystický zážitek k něčemu, co nebývá tradičně obsahem, výsledkem mystické kontemplace - ke kontemplaci ontologického řádu. A nebo to snad můžeme i otočit a říci, že Böhmovi záleží na filosofickém vypsání původu veškerenstva, jenom způsob, jakým k němu dospívá, je cesta mystické zjitřenosti. Tato druhá stránka téhož dvojediného Böhmová postoje později zesílí a vystupňuje se až k pokusům o *physicam mosaicam*, tedy o mysticko-biblický výklad přirozeného světa na základě Geneze v jeho *Mysteriu Magnu*.

Ovšem jestliže mluvíme u Böhma o poznání, respektive vždy, když *Böhme* mluví o poznání (*Scienz*)¹⁰¹, je to záležitost na hony vzdálená představám filosofů jeho doby, ať už neoscholastického či platonického ražení. Je to vždy poznání *individuální* se silným zkušenostním prvkem. Proto se také Böhme důsledně odmítá pouštět do polemik se soudobou vědou; poukazuje vždy na to, že jeho poznání a jejich poznatky jsou nesouměřitelné. Jasně to ukazuje například definice uvedená v TabPrinc 1,17:

Das Wort Sciencz deutet an die wirkliche empfindliche Wissenschaft und Verständniß in dem Liebes-Geschmack, eine Wurtzel der fünf Sinnen, und ein Grund des ewigen Lebens, daraus die Verständniß ausquillet, und sich die ewige Einheit darein gründet. Slovo "Vědění" [Sciencz] znamená skutečnou zkušenostní znalost a porozumění díky zakoušení lásky, jež je kořenem pěti smyslů a podstatou věčného života. Z něho prýští porozumění a v něm tkví věčná jednota

Uvedená definice rovněž jasně ukazuje, že Böhmov postoj není ani zdaleka empirismem v moderním slova smyslu: na mystickém zážitku skutečně záleží vše, smyslové poznání nastupuje

101 Možná proto překládá tento termín Martin Žemla, nakolik jsem si všiml, jako *vědomost*.

až po něm a jen díky němu může být poznáním. Zároveň máme už v našem úryvku z *Aurory* jemný náznak toho, že Böhme se svou mystickou zkušeností skutečně pracoval, že ji reflektoval ("Proto jen pohled' na touhu svého srdce...")

Böhmová mystika má vsutku zvláštní, hodně vizuální charakter, umožňující její kontemplativní vyznění. - Máme doložena u něho vidění - nejznámější onen iniciační zážitek vidění v cínové konvici, který popsal jednak sám v dopise Kasparu Lindnerovi z roku 1621¹⁰², a cosi o něm naznačuje také v devatenácté kapitole *Aurory*, jednak později jeho životopisec Abraham von Franckenberg (Pasáž již byla citována v oddíle o Böhmově životě – viz str. 24).

Nedá se zcela jednoznačně stanovit, zda šlo u Böhma právě o tento jediný výrazný iniciační zážitek, nebo zdali byl navštěvován viděními častěji. Jeden další popis specifické mystické zkušenosti se nalézají rovněž v předmluvě k 1Tilk. (Vorr 22-27) Někteří autoři¹⁰³ spekulují minimálně o jednom dalším zjevení, jež mělo být Böhmovi definitivním popudem k sepsání *Aurory*, nicméně na všech místech, kde Böhme něco naznačuje o svých mystických zážitcích, mluví dost jednoznačně o něčem, co bylo jednorázovým nárazem, otevřením, "Platzregen" z listu 12.¹⁰⁴ Jiný drobný doklad jedinečnosti Böhmová zážitku může být v listě 34,8, kde Böhme píše, že musel pro svou duchovní cestu (kterou předtím definuje jako *Ersterben meiner Ichheit und Selb-Wollens im Tode Christi* - to je v pozoruhodné shodě s líčením v předmluvě k 1Tilk) mnoho vytrpět, ale byl korunován pohledem na božskou říši radostí; - tedy opět něco jednorázového a neodvolatelného.

Ovšem důležitější otázkou nežli po četnosti Böhmových mystických zážitků je, jaký měly charakter. Opět se nemůžeme opírat o více nežli ony dva, maximálně čtyři popisy,¹⁰⁵ z nichž onen nejobšrnější

102 Br 12, 6nn.

103 Již Franckenberg v Böhmově životopise

104 Příslušný výraz ("Platzregen" – sprška, liják) se vyskytuje i v popisu mystické zkušenosti, který Böhme uvádí v předmluvě k 1 Tilk (Vorr 27). Na onom místě je však uveden v kontextu delšího popisu *mystické praxe*, která má velmi blízko k dobovému kvietismu:

22. *Ich nahm mir auch für, mich in meiner angeborenen Gestalt als todt zu halten, bis das Gottes Geist in mir eine Gestalt kriegte, und ich Ihn ergrifte; auf das ich durch und in ihm mein Leben führen möchte.*

23. *Auch nahm ich mir für, nichts zu wollen, ohne was ich in seinem Lichte und Willen erkannte; Er sollte mein Wille und Thun seyn: Welches zwar mir nicht möglich war, und dennoch in einem ernsten Vorsatze stund, und im gar ernsten Streit und Kampf wieder mich selber.*

...

25. *Rang also in Gottes Beystand eine ziemliche Weile und Zeit ums Ritter-Kränzlein: welches ich hernach ... erlangete, da meiner Seelen ein wunderbarlich Licht aufging, das ser wilden natur fremd war.*

26. *Darinn ich erst erkante, was Gott und Mensch wären, und was Gott mit dem Menschen zu thun hätte ..."*

28. *Denn der Geist ging hindurch als ein Blitz, und sahe in Grund der ewigkeit; oder gleichwie ein Platz-Regen vorüber geht, was er trifft, das trifft er, also ging auch in mir: ...*

22. Předsevzal jsem si, že se budu ve své přirozené podobě chovat jako mrtvý, dokud ve mně boží Duch nenabude podoby a pojmu ho tak, abych skrze něho a v něm mohl řídit svůj život. 23. A také jsem si předsevzal nechtít nic, kromě toho, co seznám v jeho světle a vůli. On má být být mou vůlí i činem. To sice bylo mimo mé možnosti, ale přesto jsem vytrval při svém vážném předsevzetí a v tvrdém boji sama se sebou ... se potýkal s božím přispěním dosti dlouho o rytířský kroužek, jehož jsem potom ... dosáhl, že v mé duši vzešlo podivuhodné světlo, cizí hrubé přirozenosti. 26. A v něm jsem teprve poznal, co je Bůh a člověk, a co Bůh s člověkem činí ... 28 neboť [mnou] pronikl duch jako blesk a nazřel [jsem?] až v podstatu věčnosti, nebo jako když sprška přejde a spadne, kam spadne, tak se mi dalo...

Tedy mystický zážitek nenastal v tomto případě spontánně, ale po dlouhé přípravě, konané určitou metodou

105 Tedy ještě jednou pro pořádek: Aur 19,10-13; 1tilk Vorr a Br 12,7, které se do jisté míry shodují, plus líčení Franckenbergovo.

je ovšem nikoli od Böhma samého, ale Abrahama von Franckenberg, což nás nemusí zase tolik zarážet: praví mystici se většinou o svých zážitcích, ať už četných, nebo jednorázových, většinou nešíří na každém rohu. Osobitý názor na obě předkládané otázky má *Walter Nigg*¹⁰⁶: Předpokládá jednak u Böhma četné mystické zážitky, ono vidění v cínové konvici má však za přelomové, neboť Nigg upozorňuje, že Böhmovo vidění v cínové konvici nebylo pouze jedním z mnoha podobných mystických osvícení, ale že jím dosáhl "Zentralschau", což je pro něj základní mystický termín, který definuje jako sjednocení subjektivní vize a objektivního zjevení; Nigg dokládá takovýto typ zření u mnohých osobností staré církve i u mystiků novověkých, především z reformačního tábora. Podobného daru se dle něj dostalo Benediktovi z Nursie a židovskému mystiku Baalšemovi¹⁰⁷, jenž "rozuměl řeči zvířat", podobně jako Böhme při svém vidění spatřoval "signatury" a pravá jména všech rostlin a přírodnin. Analogického celkového mystického náhledu na svět se dle něj dostalo i Oettingerovi a některým dalším mystikům.

Je samozřejmě otázka, na kterou již dnes těžko najdeme odpověď, zda Böhmovo vidění probíhala skutečně tak, jak Nigg předpokládá. A také je otázkou, nakolik mohou být Böhmovy mystické zážitky srovnány s mystickými zážitky ostatních uvedených osob a zdali Niggův popis vždy u všech odpovídá danému schématu.¹⁰⁸ Nicméně právě v případě Böhmovy vize se zdá být popisem dosti výstižným, a pokud jsou Niggovy vývody alespoň částečně správné, pak může být Böhme označen nikoliv pouze za mystika, ale za zakladatele celé další větve mysticismu, za "objevitele" nové mystické cesty. Možná právě v tomto, tedy nikoli v Böhmově komplikovaném theosofickém systému, spočívá "tajemství úspěchu" Böhmovy nauky, jež se ve třetí čtvrtině 17. století stala nesmírně populární, především v kruzích blízkých pietismu.¹⁰⁹ Zároveň Böhme ve svých spisech všude prohlašuje, že tato cesta je otevřena každému (dokonce i nekřesťanům!¹¹⁰) a své spisy píše především proto, aby zprostředkoval lidem možnost jejich osobního, zkušenostního poznání Boha, způsobem, jakým k němu sám došel. Není tedy snad Nigg tak příliš vzdálen pravdy, když tvrdí, že Böhme soudil, že toto výjimečné obdarování má být cílem každého křesťana(!), věc, která vypadá na první pohled poněkud nezvykle. Vskutku, Böhme na vícero místech podotýká, že křesťanství neschází správná nauka - Lutherova zcela postačí¹¹¹, (podobně jako se nechtěl pouštět do sporů s přírodopjci, nechtěl Böhme ani střet s theology; že k němu nakonec došlo, je do značné míry vinou druhé strany) ale co křesťanství schází, je *pravá filosofie*, a tou Böhme míní poznání andělů,

106 Nigg, W.: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der Evangelischen Christenheit*; Artemis-Verlag Zürich-Stuttgart, 1959

107 *Jisrael ben Eliezer*, zvaný *Baal-šem-tov*; ústřední a zakladatelská postava chasidismu; obšírné poučení o něm lze nalézt např. v Buber, Martin: *Erzählungen der Chassidim*, Manesse, Zürich, 1949, v českém překladu pak *Chasidská vyprávění* (přel. Anna Bláhová), Kalich 1990

108 Na podporu Niggova stanoviska by bylo možné uvést například místo z Böhmovo dopisu Paulu Kaymovi (Br 8,11; později byl tento dopis spojen s Br 11 ve spis označovaný jako *Unterricht von den Letzten Zeiten*):

Dann ohne das Licht der Natur ist kein Verstand von Göttlichen Geheimnissen: der grosse Bau Gottes stehet im Lichte der Natur offenbar, darum weme Gottes Licht scheint, mag alle Dinge erkennen, wiewol die Erkenntniß nicht einerley ist, dann Gottes Wunder und Wercke sind ohne Ziel, auch ungemessen, und werden einem ieglichen geoffenbaret nach seinen Gaben: dann dem das Licht scheint, hat eitel Freude an Gottes Wercken. (Neboť bez přirozeného světla není žádného chápání božských tajemství. Veliká boží stavba se zjevuje ve světle přírody, proto ten, jemuž září boží světlo, může poznávat veškeré věci, neboť poznání není něco jednotlivého [einerley ist], neboť boží díla a boží divy nemají cíl a jsou nespočetné a každému jsou zjevovány podle jeho obdarování: Komu pak boží světlo svítí, má jen samou radost z božího díla.)

109 V této verzi práce upouštím od podrobného traktování Böhmovo „druhého života“ a tudíž i také jeho mysticko-theodofických následovníků. Příslušné doklady jsou obsaženy v článkách Ondráček, V.: *Protestantská mystika období baroka, in Okruh a střed 4/2006* a Ondráček, V.: *Johann Georg Gichtel, in Okruh a střed 4/2006*

110 Viz např. Aur 12

111 Čtème-li předmluvu k Böhmově Auroře s jejím dlouhým alegorickým líčením "dějin spásy" na příkladě stromu, jistě nás zaujme, jak Böhme píše o mladém nadějném výhonku, který vypučel ze starého stromu - narážka na Luthera je až příliš zřejmá. Dá se tedy říci, že Böhme byl Lutherovým stoupcem a cenil si ho vysoko, přinejmenším ve svých počátcích.

pekla, atp., dnešním jazykem tedy řečeno témata theosofická a mystická.

Vidíme tedy, že Böhmová mystika je mystikou nového typu. Avšak i u Böhma nalezneme místa laděná mysticky tradičněji, místa jež prozrazují, že byl obeznámen i s tradicí německé mystiky: Tak například v Beschaul 4,4 píše, že k *synovství božimu* {tedy ke znovuzrození} je třeba *sjednocení s jednotou ve stavu, kdy je {vůle} rovna všem věcem, a tedy v ní působí Bůh. (...Dann nicht der natürliche, eigene Wille kann die Göttliche Kindheit erben, sonder nur dieser, welcher mit der Einheit vereinbaret, allen Dingen gleich ist, in deme GOtt selber wircket und will.)*

Chtěl bych ale na závěr tohoto oddílu uvést jeden jednoznačně mystický zážitek, který je rovněž uveden ve Franckenbergově Böhmově životopise.¹¹² a to když Franckenberg líčí Böhmovu smrt. Jedním z posledních Böhmových slov měla podle tohoto líčení být otázka k jeho synovi Tobiášovi, zdali *slyší onu krásnou hudbu (Ob er auch die schöne Music hörte?)*. Jistěže: při smrti mnohých, i zcela pro svět nevýznamných a zapomenutých lidí dochází často ke zvláštním událostem, neboť když člověk už už nahlíží přes okraj tohoto světa do světa jiného, radikálně změněná perspektiva vnímání pozemského a nebeského se dá očekávat. Sama tato událost by tedy sotva byla s to dokázat Böhmovu mystické zaměření nebýt toho, že cosi velmi podobného napsal Böhme už před jedenácti lety ve své auroře. Tam v šesté kapitole (6,22 nn.) čteme následující pasáž:

22. Also auch wenn das holdselige und freudenreiche Licht des Sohnes Gottes die lieben Engelchen anleuchtet, und schimmert ihnen in ihr Hertze hinein, da zünden sich alle Kräfte in ihrem Leibe an, und gehet ein solch freudenreich Liebe-Feuer auf, daß sie für grossen Freuden loben, singen und klingen, und das ich, noch keine Creatur aussprechen kann.

23. Mit diesem Gesang will ich den Leser in jenes Leben citieret haben, da wird ers selber erfahren, ich kans nicht schreiben.

...

25. Wirst du aber in deinem ernst nicht nachlassen, so wird dieses Feuer plötzlich über dich kommen und dich anblicken: denn wirst du wol erfahren, was ich hie geschrieben habe, und wirst meinem Buche wol glauben geben. Du wirst auch gar ein ander Mensch werden, und wirst dran dencken, weil du lebest; deine Lust wird mehr im Himmel seyn als auf Erden. Denn die heilige Seele wandelt im Himmel; und ob sie gleich auf Erden in dem Leibe wandelt, so ist sie doch allezeit bey ihrem Erlöser JEsu Christo, und isset mit dem zu Gaste; das mercke.

(22. A také když to vznešené a radostné světlo božího Syna zazáří andělům a zatřpytí se v jejich srdci, všechny síly v jejich těle se roznítí a vzejde z nich takový požár lásky, že pro samou radost chválí, zpívají a zvučí, že to já ani žádné stvoření nedokážeme vyjádřit. 23. Tímto zpěvem přeji čtenáři, aby byl povolán do onoho života a tak sám zakusí, co nemohu popsat...25. Pokud ve svém vážném úsilí nepolevíš, přepadne tě náhle tento oheň a ozáří tě. Pak jistě zakusíš [všechno to], o čem jsem napsal, a uvěříš mému spisu. Staneš se také úplně jiným člověkem a budeš přemýšlet o tom, proč žiješ. Tvoje radost bude spíše v nebesích nežli na zemi, neboť svatá duše přebývá v nebesích, a jakkoli bydlí též v těle na zemi, je stále jako host se svým vykupitelem Kristem Ježíšem. Na to pamatuj.)

To vše ukazuje na to, že co Böhme při své smrti prožíval, znal již jinak, ze své dřívější zkušenosti.

112 in Böhme, J.: *Sämmtliche Schriften* (vyd. A.Faust, W.E.Peuckert nach die 1730 Ausgabe), Stuttgart, 1955-6129, Peuckert;X, str. 21

C. Böhme myslitel a spisovatel

Když jsme pojednali o Böhmově mystice, o jeho prožívání duchovního, musíme se nyní zastavit též u jeho myšlení. Klade se otázka po Böhmově metodě, po způsobu, jakým dochází ke kompozici svých děl. Je to otázka, na kterou se při obrovské chaotičnosti, kterou - a nejen na první pohled! - Böhmovy spisy vykazují, obtížně hledá odpověď, ale dříve než dáme odpověď negativní, zastavme se u několika momentů. Nejprve si však učinme jasno o celkovém rozsahu Böhмова díla, který nejlépe vyjádří kompletní tabulka jeho spisů:

spis incipit názvu v závorce běžně používaný (často latinizovaný název)	zde užívaná zkratka	rok (případně bližší určení) vzniku	obsaženo v "Urschriften" ¹¹³ +/-
Morgenröte im Aufgang (<i>Aurora</i>)	Aur	1612, nedok.	I,7-302
Beschreibung der drei Prinzipien göttlichen Wesens (<i>De Tribus Principiis</i>)	Princ	1619, I-X	-
Hohe und tieffe Gründe von dem Dreyfachen Leben des Menschen / nach dem Geheimniß der dreyen Principien Göttlicher Offenbarung (<i>De triplici vita hominis</i>)	DrfLeb	1619,XI- 1620	-
Vierzig Fragen von der Seele (<i>Psychologia vera</i>)	40Fr	1620, 3.VIII.	-
Das Umgewandte Auge / Welches handelt von der Seelen und ihrer Bildniß / Und dan von der Turba, welche die Bildniß zerstöret (často nepovažováno za samostatný spis, ale pouze za supplement k 40Fr)	Aug		-
Von der Menschwerdung Jesu Christi	Menschw	1620	-
Vom sechs Puncten. Hohe und tieffe Gründung (Sechs theosophische Punkte)	TheosP	1620	-
Eine kurtze Erklärung von sechs Puncten (Sechs mystische Punkte)	MystP	1620	+/-
Gründlicher Bericht / Vom Irrdischen und Himmlischen Mysterio . Wie dieselbe ineinander stehen: Wie das Irrdische und Himmlische offenbahret werde ... (<i>Mysterium Pansophicum</i>)	MysPans	1620	-
Erste Apologia Wider Balthasar Tilken . Eine Verantwortung des Authoris, wegen seines Buchs Aurora; durch einen feindlichen Pasquil angefochten(1.Apologie)	1Tilk	1621	I,319-326
Trostschrift von vier Complexionen	Complex	1621, III	-
Bedencken über Esaias Stiefels Büchlein	BedStief	1621, 18.IV	-

113 Böhme, Jakob: *Die Urschriften*, vyd. W.Buddecke, Stuttgart, 1963-6

Andere Apologia Wider Balthasar Tilken , Handelende von dem ewigen Fürsatz und Gnadenwahl Gottes; wie auch von der Menschwerdung der Person Christi / und von Maria der Jungfrauen (2.Apologie)	2Tilk	1621, 3.VII	-
Von der wahren Gelassenheit	Gelas	1622	I,327-346
Vom übersinnlichen Leben (Ein Gespräch eines Meisters und Jünger)	Übersinn Leb	1622	-
Von göttlicher Beschaulichkeit	Beschaul	1622	-
De signatura rerum	SignR	1622, II	-
Apologia, Betreffend Die Vollkommenheit des Menschen. Das ist / Eine gründliche Antwort auff die Auslegung Esaiaes Stiefels / über vier unterschiedliche Texte der H.Schrift(Vom Irrthum der Sekten Stiefels und Meths)	IrrthStief	1622, IV	-
Von wahrer Buße	Bus	1622, 1.VI	-
Von der neuen Wiedergeburt	Wdg	1622, 24.VI	-
Von der Gnadenwahl	Gdw	1623, 8.II	-
Schlüssel zum Verstand göttlicher Geheimnisse	Bus2	1623, 9.II	-
Mysterium Magnum	MM	1623, 11.IX	II,9-166
Von Christi Testamenten - 1.Fassung (rozumí se jimi křest a večere Páně; přepracovaná verze (č.30) zůstala nedokončena a tak pojednává pouze o křtu)	Testam	1623, XII	II,167-170
Tafel(n) der drei Principien - 1.Fassung (<i>Tabula Principiorum</i>)	TabPrinc	1623, 27.XII	II,171-234
Tafel(n) der drei Principien - 2.Fassung (<i>Tabula Principiorum</i>)	TabPrinc	1624, II	II,251-280
An eine hungrige und durstige Seele (Gespräch einer erleuchteten und unerleuchteten Seele)	Dial	1624, 25.III	II,235-250
Schutzrede gegen Georg Richter (Apologie gegen Richter)	ApolRich	1624, 10.IV	-
Schlüssel der vornehmsten Punkte (Clavis)	Clav	1624, IV	-
Von Christi Testamenten - 2.Fassung (Testament der Taufe , für die Einfältigen)	Taufe	nedok.	II,281-302
Gebetbüchlein	Gebetb	nedok..	II,303-332
Betrachtung Göttlicher Offenbarung / Was Gott/ Natur und Creatur / so wohl Himmel / Hölle / und Welt / samt allen Creaturen sind? in 177 Theosophische Fragen	177Fr	nedok.	-
Weg zu Christo (Christosophia)	Weg	- ¹¹⁴	-

114 sestavena roku 1624 pro účely vydání ze starších spisů (původně pouze Bus a Gelas, pak postupně přidáváno

Za prvé musíme rozlišit mezi spisy, které Böhme psal z vlastního popudu, a spisy vzniklémi "na zakázku", jež byly podníceny něčím dotazem (40Fr, Clav, TabPrinc, 177Fr, LetztZ, Gebetb a ovšem všechny polemiky); z oněch druhých LetztZ, Gebetb a polemiky (1 a 2 Tilk, BedStief, IrrthStief, ApolRicht) mají formu danou pevně dotazem nebo podnětem adresáta. Ale už u knih, v nichž Böhme odpovídá na dotazy, mu do odpovědí proniká jeho "styl", který uplatňuje ve většině svých ostatních děl. V čem spočívá? Všechna tato díla, až na výjimky, se snaží postihnout celkový obraz veškerenstva a jeho "procesu" a začínají tedy většinou u otázek theologických a kosmologických, jež se však hned prolínají s alchymickou, astrologickou a antropologickou typologií, hned zabíhají až do kabalisticky znějících hláskových spekulací, nebo k morálním úvahám či společenské kritice. V některých dílech si Böhme dává více záležet na tom, aby popsal svůj "proces" po pořádku podle jednotlivých jeho fází odpovídajících jeho sedmi "kvalitám". Výjimku v tomto schématu tvoří *Mysterium Magnum* a krátký *Trostschrift von vier Complexionen*, případně krátká díla zaměřená asketicky. V *Mysteriu Magno* je výklad ovšem jen částečně podřízen sledu biblického textu, jehož má být výkladem. Zde se dostává silně ke slovu v renesanci oblíbený topický přístup¹¹⁵. Jednotlivé verše se pro Böhma, stejně jako pro většinu jeho vrstevníků, kteří je znali nikoli ze soustavného čtení a "kritické práce" s biblí, ale jakožto sled volně na sebe navazujících témat kázání, stávají ohnisky, k nimž se pojí různé tradiční představy a výklady; takový byl ostatně tradiční způsob práce s biblí od starověku, přes celý středověk až k rannému novověku, jenž teprve poznenáhlu vypracovával svá kritická pravidla.

V *Complex* pak máme - u Böhma jedinečný - doklad jinak v renesanci žánrově čteného spisu *proti melancholii*. Podobný spis napsal třeba i Luther a mnozí další.

Jestliže jsme v předchozím odstavci prohlásili A, musíme nyní říci B; pokud chceme konstatovat, že v Böhmových spisech vládne chaos, musíme vzápětí dodat, že si toho Böhme byl vědom a snažil se, seč mohl jej postupně zase vyjasňovat, vnášet do něj jakýs takýs systematismus. Skutečný "systém" ovšem z Böhmovy učení vytvořili až jeho novodobí interpreti, např. Koyré nebo Grunsky. Pokusem o systém je Böhmovy *TabPrinc* (spolu se svým zárodkem, který je obsažen v listě č.47). Obě verze obsahují jisté zjednodušení Böhmovy systému, kterým Böhme zřejmě zodpovídal četné dotazy, které se na něj v posledních letech jeho působnosti jen sypaly. Ještě jiným způsobem, jak vysvětlit své pojmy - opět je ovšem otázka, nakolik zdařilým - je Böhmovy *Clavis*, tedy jakési vysvětlení Böhmovy vokabuláře. Böhme zřejmě spatřoval právě v neporozumění svým pojmům příčinu toho, že mu lidé nerozumějí a i ve svých četných polemikách se snaží své pojmy vyjasňovat a lépe definovat. Přes veškerou snahu zde vyvinutou zůstávají Böhmovy pojmy i tak značně intuitivní (a mimo jiné tedy i velkou výzvou pro případného překladatele). *TabPrinc* ovšem přesahuje tuto čistě explikativní úroveň výkladu tím, že se snaží pojmy sestavovat do určitých řad - ať už na základě jakéhosi kabalistického hláskosloví nebo snad i motivovaných jinak (třeba alchymicky). Zabývat se konkrétně obsahem a symbolikou těchto témat však nepatří k záměrům této práce.

ÜbersinnLeb, Bus II, Wdg, Gebetb; od 8.vyd - tedy od prvního souborného (1682) je tam také Beschaul a "Von der erleuchteten und unerleuchteten Seelen")

115 Viz Schmidt-Biggemann, W.: *Topica universalis. Eine Modelgeschichte humanistischer barocker Wissenschaft*, Felix Meiner, Hamburg, 1983

D. Terminologická poznámka

Böhmovy texty se nedají překládat terminologicky, poněvadž Böhme terminologicky nepsal. Naopak, v jeho spisech vládne velká terminologická neustálenost související bezpochyby s hledáním vůbec nějaké formy vyjádření pro jeho velice obrazivý a mysticky zabarvený vnitřní svět. Tak jsem i já musel u některých důležitých Böhmových termínů sáhnout k dvojitmu i vícetmu různému překladu. Bez překladu ponechávám böhmovsko-alchymické termíny *Centrum*, *Essenz*, *Imagination*, *Magie/magisch*, *Tinctur*, *Turba* (tj. centrum, esence, imaginace atp.); ještě o krok dále jsem šel u Böhmových výrazů typu *ausfliessen*, *aushauchen*, jež překládám ustáleným latinským filosofickým termínem emanovat. Ostatní Böhmovy výrazy, jež bylo možno překládat víceméně jednotně nalezne čtenář v příloze na str. 152. K nim jenom následující drobné poznámky:

U výrazů *Dreyheit*, *Dreyzahl* příp. i jiných podobných dávám přednost překladu trojnost; Trojice zůstává vyhrazena termínům (u Böhma zřídka používaným!) *Dreyfaltigkeit*, *Dreyeinigkeit*. U napořád Böhmem používaného výrazu *Natur* jsem se nakonec ve většině případů přiklonil k modernímu chápání pojmu jakožto přírody, i když nevykládám, že mnohde jako spodní tón zaznívá starší význam přirozenost. Výraz *Gestalt* překládám promiscue podoba, resp. forma; tento výraz však není však u Böhma zatížen žádným filosofickým významem – Böhme ho používá převážně pro označení rozrůzněnosti něčeho, nejčastěji stvořeného světa.

Specifickým problémem zůstává *Wesen*. Toto slovo může u Böhma (jako ostatně i v současné němčině) znamenat mnohé – od nestvořeného prazákladu bytí (Böhmová *Ungrund*, kabalistického Ejn sof) až po "hmotnou podstatu"; v některých případech ho vůbec nepřekládám, neboť podle všeho v nich slouží jen ke zpodstatnění přídavného jména (*gemacht* příp. *leiblich Wesen*). Dokonce ani ve spojení *Wesen aller Wesen* není jednoznačné – může znamenat božský prazáklad i rozvinutý, stvořený svět.

V. Böhmovův obraz Boha a Trojice

A. Pojetí Boha a Trojice ve spisech do roku 1620

U Jakoba Böhma nemůžeme ve striktním smyslu hovořit o *raných* spisech, neboť za Böhmovův raný spis je nutno považovat pouze jeho prvotinu *Morgenröthe im Aufgang*, tzv. Auroru, mezi níž a dalšími spisy leží období šesti a půl let, během nichž Böhmovy názory notně a nutně vyžrály. Kdybychom se však omezili na ni, neměli bychom jednak potřebný srovnávací materiál k postizení Böhmovy vývoje, avšak též téma "Bůh a Trojice" nepatří v Auroře k nejvýznamnějším. Pro tuto úvodní fázi zkoumání tedy přičleňujeme k Auroře ještě ty spisy, které můžeme pracovně nazvat "prvním okruhem systematizujících spisů", to jest spisy *Beschreibung der drei Principien göttlichen Wesens, Vom dreifachem Leben des Menschen. (De triplici vita hominis), Von der Menschwerdung Jesu Christi*, z let 1619 – 1620. A abychom učinili zadost názvu, přiřadíme k nim ještě čtyři krátké spisy, které pocházejí rovněž z roku 1620, *Vierzig Fragen von der Seele (Psychologia vera), Sechs theosophische Punkte, Eine kurze Erklärung (Sechs mystische Punkte) a Vom irdischem und Himmlischen Mysterio*, z nichž některé ovšem opět mají pro pojednávanou otázku menší význam.

1. Theologie Aurory (Aur)

Když se začteme do Böhmovy Aurory (a srovnáme ji s pozdějšími Böhmovými díly), vidíme nápadný rozdíl v postupu: Zatímco v pozdějších spisech Böhme většinou začíná apodikticky od principů a tudíž v nich učení o Bohu bývá na předním místě, často hned v první kapitole, postup Aurory je jiný. Projevuje a potvrzuje se v něm v plné míře prvotní empirický ráz Böhmovy poznání (známé zjevení v cínové konvici, jež popisuje v devatenácté kapitole)¹¹⁶. Zde nazývá Böhme svou první kapitolu "Von Erforschung des Göttlichen Wesens in der Natur", tedy Zkoumání božské substance v přírodě a druhou podobně (Anleitung, wie man das Göttliche und Natürliche Wesen betrachten soll). Böhmovi tedy jde o postizení nadsmyslového světa, ale prostřednictvím přírody, tedy o jakousi naturální teologii. A vskutku se na začátku Aurory dočteme mnohé o přírodních kvalitách. Je zajímavé, že Böhmovy "Qualitätslehre" má základ už zde, zatímco jeho Principia zůstávají prozatím jaksi skryta v kvalitách. (Těch už v Auroře je sedm, avšak první čtyři víceméně odpovídají aristolesko-galénským přírodním prvkům.) Na zjevení Boha a jeho tajemství si musíme počkat až do třetí kapitoly. Proč, to se dočítáme v Aur 2,16-18, v pasáži, kterou zde pro její závažnost citujeme prakticky celou:

16, Du must aber deinen Sinn allhie im Geist erheben und betrachten, wie die Gantze Natur mit allen Kräften, die in der Natur sind, darzu die Weite, Tieffe, Höhe, Himmel, Erde und alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quellädern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt.

17, Nicht must du dencken, daß in dem Corpus der Sternen sey die Gantze triumphierende heilige Dreyfaltigkeit, Gott Vater, Sohn und H.Geist, in welchen ist kein Böses, sondern ist der Licht-heilige, ewige Freuden Quell, ... das keine Creatur genug ergreifen der aussprechen kan, welcher wohnet und ist über dem Corpus der Sternen in sich selbst: seine Tieffe kan keine Creatur ermessen.

18, Aber nicht also zu verstehen, daß Er gar nicht sey in dem Corpus der Sternen und in dieser Welt: denn wenn man spricht: Alles, oder von Ewigkeit zu Ewigkeit, oder Alles in Allem, so verstehe hiemit den gantzen Gott. ...

(16. Musíš svůj um povždy pozvedat v duchu a zkoumat, jak veškerá přirozenost, i se všemi přírodními/přirozenými silami, tedy šířost, hlubina, vysokost, nebesa, země i vše, co je v nich a nad nebesy, je tělo boží; a hvězdné síly jsou prameny a žilami tohoto přírodního těla božího v tomto světě.

17. Nemusíš soudit, že v hvězdných tělesech je veškerá slavná boží Trojice, Bůh Otec, syn a Svatý

116 Viz výše na str. 24

Duch, v nichž není žádného zla, ale je věčným, svatosvatým zdrojem radosti ... kterou žádné stvoření nepochopí ani nevyjádří dosti, kteráž přebývá nad nebeskými tělesy sama v sobě a stvoření její hlubinu nezbadá. 18. Ovšem také to nemá chápat tak, že by vůbec nebyl v těchto hvězdných tělesech a v tomto světě, neboť pravíme-li "veškerenstvo", či "od věků na věky", nebo "vše ve všem", tím se vždy míní celý Bůh...; podtrhl V.O.)

Z této pasáže je velmi jasně vidět, že Böhmovo stanovisko bylo, jak se ovšem na řádného mystika sluší – od počátku jeho myslitelské dráhy až po její konec – *panentheistické*: Bůh je ve všem, ba více, Bůh se skládá z prvků přírody, která tvoří jeho tělo. Zároveň však odstavce 17 a 18 ukazují, že Böhme toto své stanovisko byl schopen precizovat: Bohu není upírána transcendence (17), avšak ta nesmí zastínit a nikdy nezastíní jeho naprostou dostupnost pro nás; *pro nás* je tedy Bůh prakticky imanentní.

Že se Böhmovo myšlení nedá lehce spoutat metafyzickými kategoriemi, dokládá i vyjádření, které nalézáme o nemnoho dále a které poukazuje na hlubokou zralost Böhmovy dialektického myšlení už v této rané fázi. Podle něj (2,32) je totiž Bůh *eine unveränderliche, H. Dreyfaltigkeit, die ist ein triumphierend, quellend, beweglich Wesen* (zvýr. V.O.), tedy, kdybychom se měli pokusit to přeložit, je Bůh "neproměnnou Svatou Trojností/Trojicí, jež je triumfující, prýšticí, pohyblivou substancí/ prýšticím, pohyblivým bytím"¹¹⁷. Co může být zároveň neproměnné a při tom prýšticí a pohyblivé? Systém, jenž ve svém nejvyšším pojmu od počátku spojuje neproměnnost s pohyblivostí, jistě slibuje mnohé. Skutečně, uvidíme, že snad nejpregnantnější charakteristikou Böhmovy theologického myšlení je dynamický pojem Boha, Boha jenž prochází velkým kosmogonicko-theogonickým procesem, ba Boha, který se – v Auroře dokonce sedminásobně¹¹⁸ – sám rodí. Protiklad pohybu-klidu je v Auroře významnější, nežli v pozdějších spisech, kde ustupuje specifické Böhmově terminologii. Nicméně právě z Aurory vidíme, že i tento protiklad stál u zrodu myšlenky dvou prapřincípů: klid jako princip nebeský, pohyb jako princip "drsného světa" (Grimmigkeit).

Velmi subtilní je otázka, zda a nakolik mají být Bohu (jenž zahrnuje vše) přičteny zlé, negativní vlastnosti. Böhmov systém sice bez takového předpokladu v podstatě neobstojí, přesto se však Böhme ve všech spisech ze zkoumaného období zdráhá vyslovit zřetelně boží dvojakost. Nauka o těchto "Principiích" je v Auroře pouze v zárodku, avšak nacházíme již i zde pojem, který bude nadále pro Böhma charakteristický, pojem božího hněvu *Gottes Zorn*; Böhmovo vyjádření ovšem je zde ještě velmi neurčité, není jasné, v jakém vztahu je k Bohu: *Und heisset die Schärfe im Verborgenen, Gottes Zorn: und das Wesen der Sanftmuth in der Dreyheit heisset Gott* (23,78)

Nyní však obraťme pozornost k Böhmovu (ranému) pojetí Trojice. Böhmovo myšlení od samého počátku chtělo být trojičným. Nakolik se mu to podařilo a zdali vyspělý Böhmov systém je skutečně theologií, jež vyjadřuje řekněme variantu křesťanského trojičního učení, je jiná otázka. Nejzávažnější otázkou bude zřejmě, zdali takto böhmovsky pojímaný Otec, Syn a Duch, jsou skutečně osoby. Ale nepředbíhejme.

V Auroře je Böhmová představa Trojice ještě poměrně tradiční: Otec je komplexitou, svébytním (*selbständige Wesen*) všech (přírodních i mimopřírodních) sil. Böhme připomíná Ezechielovo vidění v Ez 1,15, kde se Bůh zjevuje v podobě kola. Otec je rovněž vševědoucí, vše vnímající a zakoušející. Syna přirovnává ke Slunci, k božskému Centru/Srdci. Vnímá a zakouší vše spolu s Otcem a v Otcí, ale není v něm zla. Takto se Böhme domnívá udržet Otce a Syna jako dvě nesmíšené osoby. Duch je pak vydechován oběma a je nepohyblivější součástí božství. Böhme se bohatě vyžívá ve shledávání *vestigiorum Trinitatis* v člověku, rostlině a živočišné říši.

Vidíme tedy, že v této úvodní fázi Böhmovy vlastní představa o Trojici příliš nevybočuje

117 Překlad pojmu *Wesen* u Böhma je jedním z nejtěžších oříšků pro českého vykladače; Böhme ho používá evidentně ve více nežli jednom smyslu. Vedle něj užívá Böhme ještě pojem *Wesenheit*. Viz též Terminologická poznámka na str.42

118 viz Aur 23,16-42

z tradičních kolejí. Ovšem už v Auroře nalezneme některé pozoruhodné formulace. Příkladem může sloužit myšlenka reflektovaná částečně později v pozdějších spisech, jež je vyjádřena v 22,49: "Ježto je v něm ale mnohost rozmanitých utváření, působí to jeho věčný zrod, jenž je nejprve trojitý, ale z této trojnosti se pak dále nekonečně plodí v nekonečné neomezenosti. (*Daß aber so mancherlei Formung in ihm ist, das macht seine ewige Geburt, welche erstlich ist dreifächig, und aus derselben Dreiheit gebäret sie sich in unendlich oder in unermeßlich.*)" Zde se Bůh jeví překračovat hranice Trojice do nekonečné(!) emanační řady – myšlenka ryze gnostická. Je samozřejmě otázka, kterou v této fázi a z této jednotlivé zmínky nemůžeme rozhodnout, nakolik to Böhme myslel s tou nekonečností božího rození vážně a zdali nemá na mysli spíše boží působení ve (věčné) přírodě, nebo – jiná možnost – zda to nekonečno nekončí třeba u čísla sedm. Možná se však budeme muset smířit i s tím, že tento výrok je jedním z příkladných rozporů a inkonkvencí, které v Böhmově díle zdaleka nejsou ojedinělé.

2. *De tribus principiis (3Princ)* ¹¹⁹

– je druhý Böhmov spis, kterým otevřel svou literárně-filosofickou činnost po vynucené odmlce.¹²⁰ Jeho název slibuje, že se v něm dočteme k našemu tématu mnohé, i když samozřejmě si musíme okamžitě položit otázku, jak se mají zmíněné 3 principy k boží Trojici. Jak uvidíme, nebude zcela snadné na ni odpovědět. Ovšem mýlili bychom se, kdybychom si mysleli, že celý spis je nějakým způsobem věnován Bohu nebo Trojici; tomu tak u Böhma není nikdy – Böhme ve všech svých větších spisech (a i v některých menších) tíhne k tomu předvést své myšlení v celku, "od začátku" a i se všemi důsledky. Otázkám Boha, ontologie a kosmogonie je vždy věnována jen část spisu. Pak se vždy zabývá stvořením a též jakými mystickými dějinami spásy, jež obsahují vždy též jakýsi asketicko-praktický aspekt. V "De tribus principiis" nalezneme theologickou problematiku především na začátku spisu.

Bůh

Samotným pojmem Boha se Böhmov druhý spis příliš nezabývá: Odbude ho na začátku "definicí", podle které je Bůh "*Wesen aller Wesen*", což bychom snad mohli přeložit jako "všebytí", resp. univerzální bytí. Böhme však tuto svou definici bere velmi vážně, poněvadž ji v tomto smyslu používá i v dalších spisech (ještě k tomu přijdeme), avšak to mu nebrání v tom, aby na jiném místě (7,34) nazval *Wesen aller Wesen* výsledek celopřírodního procesu stvoření (Z vodní MATRIX¹²¹ přes nejrůznější další nebeské stupně se tam skrze FIAT stává "*Wesen aller Wesen*"), tedy jaksi universum ve vlastním smyslu. Něco takového by mohlo svést vykladače k závěru, který ostatně už v předchozím byl naznačen, že Böhme je prostě pantheista a Bůh a svět mu splývají. To by byl však, soudím, závěr příliš unáhlený: Jistě, pro Böhma není žádného výrazného předělu mezi Bohem a přírodou, ale pokud bychom právě toto místo měli brát za doklad Böhmov pantheismu, byl by to jednak pantheismus dosti vulgární a jednak postup popisovaný Böhmem na uvedeném místě není vůbec konformní s jinde popisovaným "procesem" Božím; mnohem spíše se tedy jedná o popis

119 Plný titul – ve své barokní obsáhlosti – zní: *DE TRIBUS PRINCIPIIS/oder/BESCHREIBUNG DER DREY PRINCIPIEN GÖTTLICHES WESENS/ das ist/Von der ohn Ursprung ewigen Geburt der Heiligen Dreyfaltigkeit Gottes; und wie durch und aus derselben sind geschaffen worden die Engel; so wol die Himmel, auch die Sterne und Elementa, samt allem creatürlichen Wesen, und alles, was da lebet und schwebet;/FÜRNEHMLICH VON DEM MENSCHEN, WORAUS ER GESCHAFFEN WORDEN UND, ZU WASSERLEY ENDE; und dann, wie er aus seiner ersten Paradeisischen Herrlichkeit gefallen in die zornige Grimmigkeit, und in seinem ersten Anfange zum Tode erstorben; und wie deme wieder geholfen worden; /Und dann auch/WAS DER ZORN GOTTES, (SÜNDE, TOD, TEUFEL UND HÖLLE) SEY; wie derselbe in ewiger Ruhe und in grosser Freude gestanden, auch wie alles in dieser Zeit seinen Anfang genommen, und wie es sich ietzo treibet, und endlich wieder werden wird./Geschrieben nach Göttlicher Erleuchtung von/JACOB BÖHMEN,/in Jahr 1619. – po uvedení tohoto titulu snad čtenář pochopí, že u dalších děl budeme na něco takového rezignovat a spokojíme se se schematickým označením zkratkami.*

120 O ní jsme psali výše v Böhmově životopise na str. 25.

121 Tomuto ne zrovna jasnému epizodickému Böhmovu termínu se věnujeme podrobněji níže, viz str. 47

stvoření (věčné) přírody a Böhme zde, jako na mnoha místech svých spisů pouze propadá terminologickému zmatku. Musíme si uvědomit, že *Principia* jsou první spis, který Böhme psal s jakousi filosoficko-theologickou ambicí a pojmový aparát se teprve učil zvládat.¹²²

Mnohem závažnější příklad Böhmovy klopotného potýkání se se zděděným filosofickým materiálem máme ovšem hned vzápětí. Velká část první kapitoly je totiž věnována tématu *Prima Materia*¹²³; a podle toho, jak ji Böhme uvádí na scénu¹²⁴, nelze než nazvat jeho řešení dualistickým. Podnětem k jejímu (naštěstí dočasnému – v dalších spisech se už nevyskytuje) zavedení do Böhmovy systému byla Böhmovi nepochybně otázka po původu zla: Bůh sice nejsou věci (toto tvrzení vyvrací, že by Böhme byl bezvýhradným pantheistou), např. oheň, nebo ďábel, ale vidíme, že z něj tyto věci vznikají; Bůh například stvořil anděly – a z některých se stali ďáblové. Co je příčinou takového děje? *Prima Materia*, jež je Böhmovi rovna špatnosti, *Bosheit*, je tou příčinou. Böhmovi se ještě v tomto stadiu zdá, že nemůže vidět příčinu zla v Bohu. V 1,9 Böhme rovněž klade *Primam Materiam* na počátek své "alchymické řady kvalit" tím, že ji ztotožní s *Herbigkeit a Sal*. Možná právě toto ztotožnění mu umožnilo nahlédnout, že jestliže mu celá tato řada i se svými "temnými" negativními počátky vyplývá organicky z Boha, jak je tomu už v Auroře, ale také nadále, nepotřebuje vlastně žádný další temný princip a umožnila mu tuto koncepci – koncepci zlé prvotní materie - opustit. To však musí zůstat domněnkou.

Důležitější pro nás je, že – a nejen díky eskapádě s *Prima Materia* – nabývá Böhmovo učení v *Principiích* nezanedbatelného dualistického zabarvení, které – dle mého soudu – i přes úporné snahy o její trinitární přeznačení, ponese už napořád. V pozdějších spisech se ovšem už nesetkáme s tak neobaleným vyjádřením, jaké nalezneme v 9,30:

Gott ist das Wesen aller Wesen, darinnen sind zwey Wesen in einem (ewig) ohne Ende und ohne Herkommen, als (1) das ewige Licht das ist Gott oder das Gute; und dann (2) die ewige Finsterniß, das ist die Quall (Bůh je Všebytí, je v něm dvojí Bytí v jediném věčném, bez původu a konce jakožto (1) věčné světlo, jež je Bůh čili dobro; a (2) věčná temnota, jež je Trýzeň.)

Jasnější vyjádření stěží může být; navíc uvědomíme-li si, že *Wesen* můžeme překládat rovněž jako "bytost", prostírá se nám před očima prakticky něco jako staroíránský náboženský systém: Duch veškerenstva se svými dvěma "syny". Ovšem i na tomto místě jest co nabádat k opatrnosti a nesoudit předčasně z ojedinělého výroku. Nemusíme se ani uchýlovat k pokusům daný výrok nějakým způsobem interpretovat (například tím, že Böhme myslel těmi dvěma Bohy v božství Boha a Svět atp.). Stačí si uvědomit, že Böhme jakožto filosof stojící mimo akademickou obec měl tu výhodu (vyváženou jistě mnoha nevýhodami), že se nemusel z každého svého slova zodpovídat. Neočekávejme tedy v jeho díle ani při zjevných nesrovnalostech žádné "retraktace"; prostě se jede dál a – snad – lépe. V této souvislosti bych podotkl, že se nám od Böhma zachovalo několik polemických spisů – polemiku vedl jednak se slezským kryptokalvinistou *Balt. Tilkem a* pak proti mystické sektě založené v Sasku *Isaiášem Stiefelem*; je velická škoda, že nám historie nezachovala obsah jejich námitek vůči Böhmově učení, což by bylo velmi ilustrativní pro pochopení způsobu, jakým Böhme utvářel svou nauku a reagoval na námítky.¹²⁵ Částečně je Böhme opakuje pouze

122 Ztotožňování Boha s přírodou se ostatně Böhme jinde silně brání: Např. v 1,5 výslovně píše: *Denn man kan nicht sagen, daß in GOtt sey Feuer, Bitter oder Herbe, vielweniger Luft, Wasser oder Erde: allein man siehet, daß es daraus worden ist.* (Nelze říci, že se v Bohu nalézají oheň, hořkost nebo trpkost a ovšemže také ne vzduch, voda, či země. Vidíme však, že z něho povstaly.)

123 U Böhma - i zde v této kapitole - toto téma bezprostředně souvisí s jeho řadou sedmi kvalit a jejich vývojem; tuto linii Böhmovy uvažování však v naší práci nemůžeme sledovat.

124 v 1,5

125 Od Izaiáše Stiefela se nám zachovaly čtyři spisy, z nichž většina je polemik, ovšem s jinými adresáty, konkrétně:

Kürtzliche Antwort auff D. Johann Webers, Hoff- und Stadtpfarrers zu Ohrtruff ... außgesprengte lateinische Disputation, wider die heilige göttliche, wesentliche Heiligung der Gläubigen: Durch den lebendigen Nahmen des Herren Jesu.

Verantwortung des Büchleins, dessen Tittel: Etliche christliche und gottselige Tractätlein, etc. wider die schriftgelehrte, pharisaeische, hohepriesterliche Warnung in der Apostel Geschicht am 4. Capit. v. 5. 17. und 18. Johann: Piscatoris, Professor zu Herborn /

Apologia und Rettungsschrift des heiligen Namens Jesu Christi in Syhon, aller Heiligen Fleisch und Blut

ve spisech proti Stiefelovcům. Ovšem Böhmová reakce je vždy velmi stereotypní: zopakuje znovu podstatné body svého výkladu, případně s poukazem na jejich podrobnější zpracování v jiných svých spisech. Böhme nebyl prostě v akademických debatách zkušený a chtít něco takového od Zhořeleckého ševcovského mistra by bylo absurdní. Nuže odvrátme již zrak od Böhmových lapsů a věnujme se tomu, jak pojímá v *Principiích* téma Boží Trojice.

Trojice Boží a trojice principů

Samotná prezentace Trojičního tématu má v *De tribus principiis* opět tradiční podobu, ozvláštněnou ovšem vztahem který Böhmovi chtě nechtě vzniká mezi Boží trojicí a jeho třemi *Principiis*. Tak tedy: Je jeden Bůh (1,57) – *Otec*; ten je v trojí osobě a od věčnosti v sobě plodí *Syna* – své srdce, světlo a lásku (*Hertz, Licht, Liebe*), a jsou jednoho bytí [Wesen]. Podle Písma (sic!) pak můžeme mluvit o Duchu, jenž z Otce a Syna vychází a též je jedním bytím. Böhme uvádí též klasická psychologická *vestigia Trinitatis* v následující podobě (5,25): Rozum (*Vernunft*) mu znamená Otce, světlo (*Licht*) zářící v duši Syna a mysl (*Gemüth*) Svatého Ducha. Než ale tento pokojný obraz zproblematizujeme, musíme si říci něco o Böhmově *Principiích*.

Tím, že se *Principia* vyskytují až v druhé Böhmově práci, je nutně musíme považovat za výsledek Böhmovy spekulativní práce a nikoli za intuitivní nebo přejatý pojem, jako je tomu u pojmů majících svůj počátek už v *Auroře*. Vskutku v *De tribus Principiis*, konkrétně v páté kapitole, nacházíme definici *principia*, ovšem definici, která nás překvapí. Kdokoli je totiž alespoň rámcově – například prostřednictvím sekundární literatury – seznámen s Böhmovým myšlenkovým systémem, udělá si nezbytně představu, že pod *Principiis* Böhme míní jakási svá $\sigma\tau\omicron\lambda\chi\epsilon\iota\alpha$, konstitutivní (byť dynamicky konstitutivní) prvky, "z nichž je složen svět".

Böhme ovšem definuje *principium* jakožto "*neue Geburt, Neu Leben*". Taková definice by nás měla pohnout k hlubokým úvahám: *Nový zrod, počátek?* A co bylo před ním starého? Ale budiž. Ovšem za pozoruhodné musíme rovněž považovat, že v době nastupujícího mechanismu, v době, kdy svět se už už začíná tvářit *more geometrico*, přichází Böhme s něčím, co snad ocení až postmoderna 20.století: s jakousi *biologickou ontologií*. Ještě více nás pak v této souvislosti musí udivit, že vedle mystiků, pietistů a vůbec "mužů srdce" byl Böhme s úctou přijímán i mysliteli, jako byl Isaac Newton. Ale dost údivu, *principium* tedy vždy znamená zrod. Ježto Böhme mluví u *principia* o zrodu života a nikoli o jeho konci, plyne z toho, že *principium* nemůže být nic, co v sobě nemá život *stále*, tedy co nemá *věčný život* (5,6); dále tedy z toho vyplývá, že *principium* musí být zakotveno ve věčném božství, musí být jakousi jeho modalitou, jak by možná řekl Spinoza.

Máme nyní nádherný nový pojem *zrodu/principia*, pojem *dynamický*, protože zachycuje děj, proces, a nastávají první těžkosti. "Zrodit" je predikát buď jednomístný (něco se zrodí), nebo dvoumístný – rodí se něco z něčeho a jako takový jej také Böhme – v daném ontologickém schématu logicky – chápe. A už tušíme, že problém nebude ani tak na straně výsledku, i když i tam bude potřeba naši spekulaci specifikovat – tím se zabýval Böhme ve svých následujících asi dvaceti knihách poměrně důkladně, ale na straně původu: z *čeho* a odkud takový zrod nastává? A opět problém není v tom, že by nám Böhme zůstal dlužen odpověď, ale že má pro nás odpovědi hned dvě, přičemž ovšem obě značně nejasné. Tak tedy: Ano, u zrození musíme prozkoumat nejprve jeho kořen, *Wurzel*, přitaká Böhme, (5,8) a tento kořen je také jeho Matka, *MATRIX*; tak je kořenem *Prvního principia* drsnost, "*Herbigkeit*"; ovšem jinde (5,13) se praví, že jeho *MATRIX* je čistý, mužský Duch. Dále Böhme popisuje zrod svých 3 principů, přičemž naznačuje, že jsou vždy jeden podkladem, maticí druhému. Kdo by se však cítil znepokojen otázkou, odkud že je tedy ta prvotní *MATRIX*, toho Böhme zaskočí vysvětlením, že celé to rození se nikdy neděje z jiného, ale ze sebe(!)¹²⁶. Vypadá to vše značně zmateně, přesto si však myslím, že je cesta z této houštiny ven.

Kürztlicher gründlicher Verlauff in heiligen Religion-Sachen : So mit christlicher Persohn ... , nun in die zwanzig Jahr, von anno 1604 biß in das jetzige vier und zwanzigste, sich begeben und zugetragen]

Polemika s Böhmem se nám nedochovala, pravděpodobně byla vedena korespondenčně.

126 V této souvislosti lze poukázat na podivuhodnou souvztažnost s dávným gnóstickým termínem ΑΥΤΟΓΕΝΗΣ.

V intuici, jež zde zřejmě poněkud předbíhá jeho myšlenky, se skutečně může jevit jedna a táž evidence pod různými aspekty; Böhme popisuje kvality své MATRIX, jež je mu tu jedním, tu oním, až nakonec vyjevuje, že vlastně nejsou různé matrice, příslušné různým principům, ale jen jedna MATRIX, jež se proměňuje – jako se světlo proměňuje na vodu, když je proměňuje Slunce. (Připomínám: Slunce je pro Böhma ztělesněním 3.Principu.) Pak mluví ještě o "*Wassergeist*", z něhož jsou skály a kamení a temná země. Na jiném místě (7,34) pak praví, že se z věčné vodní MATRIX, jež je duchovní (*ein Geist*) a ráj a nebesa v sobě skrývá coby sílu (tedy potenci?) skrze žádost "*finstre Matrix*" stává "*sichtbare Matrix der Elementen*" a z té se skrze FIAT "*Wesen aller Wesen*" - zde tedy evidentně stvořené veškerenstvo. Ještě jinde (6,17) pak píše, že dle Gn 1,5-6 povstaly v nebeské MATRIX 3 elementy: oheň, vzduch a voda – pročež bude od nyní místo MATRIX psát nebesa, HIMMEL.

A tím nám už může začít svítat. To, co zde Böhme předvádí, je něco, co později odpovídá rozvíjení principů na úrovni věčné Přírody (*ewige Natur*), což je úroveň již vládne božská Moudrost a na níž se jaksi zrcadlí a opakuje theogonický proces probíhající "ve vyšším patře". Onou MATRIX by tedy docela dobře mohla být právě ona. Zde, v tomto raném spise však Böhme ještě takto nerozlišuje, a proto je jeho výklad plný nejasnosti.¹²⁷ Můžeme tedy snad uzavřít hypotézou, že celá záležitost plození prostřednictvím MATRIX se týká až procesu stvoření (věčné) přírody a na úrovni transcendentního božství vystupují principy čistě, bez dalšího zprostředkování.

Nyní se konečně můžeme dostat k tomu, nač čtenář jistě netrpělivě čeká: Pokusili jsme se na základě prvního Böhmeova spisu, v nichž se principia vyskytují, principium charakterizovat, ale zatím jsme nevedli, jaká *principia* Böhme uznává či postuluje. To je však docela prosté a lapidární. Odpověď na to dostáváme např. v 7,24:

Die Quall der Finsternis ist das erste Principium, und die Kraft des Lichtes ist das ander Principium und die Ausgeburth aus der Finsterniß durch des Lichtes Kraft ist das dritte Principium...(Prvotní trýzeň/emanace temnoty je První princip, světelná síla je Druhý princip a Zrod z temnoty skrze světelnou sílu je Třetí princip...)

Tedy jeden princip světlý a jeden temný, jak je tomu v mnoha nábožensko-filosofických systémech. Na okamžik můžeme být na pochybách, co je oním principem třetím, nicméně v dalším nás Böhme nenechá na pochybách, že je to "*principium mixtum*", a odpovídá mu reálný stvořený svět pojmávaný zhruba v hylemorfickém smyslu. Budiž nám na tomto místě jen dovoleno upozornit, že Prvním principem bude pro Böhma od nyní už nastálo onen **temný** princip – a v tomto Böhme svou zavedenou terminologii neochvějně dodržuje.

Je dobře možné, že Böhme původně ani nechtěl svá Principia spojovat s osobami Trojice – spíše snad byla prvotní pohnutkou jakási abstrakce ze sedmidílného procesu prapřírodních sil (*Quellgeister*), který je přítomen již v *Auroře*, možná je i inspirace třemi paracelsovskými kvalitami. Ovšem fakticky Böhme obojí do souvislosti dává – a to již (byť s jakousi výhradou) na uvedeném místě, jež bezprostředně pokračuje:

... und heisset nicht Gott: alleine GOtt ist das Licht und des Lichts Kraft, und der Ausgang ausm Lichte ist der H.Geist (...ale nenazývá/nenazývají se Bohem: jen Bůh je Světlo a světelná síla a vzcházení ze světla je Sv. Duch),

což si ovšem nelze vysvětlovat jinak, nežli, že se dává do souvislosti třetí princip a třetí božská osoba, tedy Duch a Svět; pro moderní systematické theology, kteří mají tendenci zaměňovat pneumatologii ekklesiologií jistě podnětné!

Nyní však už není možné před čtenářem skrývat, že i pokud Böhme myslel principia ještě nějak jinak nežli ve vztahu k božské Trojici, tento vztah byl v jeho myšlení od počátku přítomen, neboť

Na přítomnost hermetických motivů v paracelsismu a též u Jakoba Böhme velmi správně v současné době upozornil Carlos Gilly. Viz Gilly, C.: Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes, in *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000

127 V této souvislosti je možná zajímavé pozorování, že pokud Böhme ve své pozdější korespondenci odkazuje na své spisy, většinou *De tribus principiis* pomíjí a píše buď "*in meinem dritten und vierdten Buche*" (což jsou odkazy na DrfLeb a 40Fr) anebo později už cituje většinou pomocí titulů; o *Auroře* pak rovnou říká, že nebyla dostatečně jasná.

již v 1,44 čteme zcela jasně, že *1.principium* je Otec;¹²⁸; dále se v první kapitole dočítáme, že zplozením/zrozením (Böhme mezi tím jasně nerozlišuje, používá většinou termínů *Geburt, Gebären*) Syna se počíná [*aufschleußt*] *2.Principium* a Syn usmiřuje "rozhněvaného" (viz popis kvality *1.principia*) Otce¹²⁹; Duch pak povstává ve vzplanutí (*Entzündung*) páté podoby (*Gestalt* – tím se zde odkazuje na Böhmovu původní řadu sedmi "přírodních duchů"), kterou zde nazývá "*Wasserquelle im Liebe*" - původně ovšem byl tuhý a reprezentoval "bittere Stachel" - těžko přeložitelný termín, snad "ostrý/trpký popud". Vidíme, že se zde ve třetím bodě zdržel identifikace principu a osoby (ač později v 7,24 tak činí). Zde můžeme vidět počátek diskrepance, kterou bude Böhme těžce překonávat, neboť ztotožnění Ducha se světovým "principem reality", čímž je bezesporu Böhmovo třetí principium, by snad bylo myslitelné v nějakém zcela jiném systému, systému tíhnoucím k "materialistickému pantheismu", řekněme giordanovského nebo alespoň spinozovského typu, ale do Böhmovy systému v této podobě nezapadá. Později ji Böhme vyřeší jasným oddělením Principií od božských hypostází, potažmo osob Trojice: Principia, ač mají svůj kořen v samém božství, budou principy *stvoření* a tak podřízeny formující moci (*Kraft*) boží Moudrosti.

Tolik by mohlo stačit pro orientaci stran Böhmovy trojice principů a jejich vztahu k božským osobám. Téma je to komplikované a podléhá dalšímu vývoji. Jestliže podnikneme ještě před uzavřením této části věnované Böhmovu druhému dílu exkurs do jeho 10.kapitoly, není to proto, že bychom v ní shledali něco podstatného pro další formování výsledné podoby Böhmovy nauky, ale spíše, že výletem do určité "slepé uličky" možná budeme moci poněkud participovat na obtížném procesu Böhmovy nalézání cesty ve vlastním spleťtém systému. Do deváté kapitoly spadá i výše uvedený pokus rozdvojit božství; v tom na první pohled pokračuje i následující pasáž (10,36):

So kann man nun nicht sagen, daß der gantze Gott mit allen 3 Principien sey in einem Willen und Wesen: es ist ein Unterschied, wiewol das erste und 3te Principium nicht Gott genennet wird, und ist auch nicht Gott, und es ist doch sein Wesen, da Gottes Licht und Hertze von Ewigkeit immer ausgeboren wird, und ist ein Wesen wie Leib und Seele im Menschen (Nedá se říci, že by Bůh jako celost všech tří principů byl jedinou vůlí a jediným jsoucнем. Je tomu jinak, ježto první a třetí principium se nenazývají Bohem a také jím nejsou, ale přesto jsou jeho bytím, neboť světlo a srdce se věčně rodí; jsou jedním bytím tak jako lidské tělo a duše. – podtrhl V.O.)

Opět jsme zde svědky zápasu o uchování tradičního obrazu božství (který Böhmuův systém jinak úspěšně podrývá): Bohu nemůže být přece přičteno nic "nečistého". Výsledkem je ovšem paradox, slepá ulička: Prv(ot)ní princip, který není Bohem!¹³⁰

Zajímavější je ovšem, k čemu tato slepá ulička vede. Vidíme zde pokus vše řešit jistým "antropomorfismem"; je zde poukaz k srdci, duši a tělu. Uvidíme, že tento motiv se bude nadále u Böhma rozvíjet a jeho systém obohatí. Na toto téma se zde ještě chvilku experimentuje, ale pak je (prozatím) opuštěno. Dlouhý následující odstavec (10,37) začíná:

Wann nun nicht wäre das ewige Gemüthe, daraus der ewige Wille gehet, so wäre kein Gott; so aber ist das ewige Gemüthe, da gebieret den ewigen Willen, und der ewig Wille gebieret das ewige Hertze Gottes, und das Hertze gebieret das Licht, und das Licht die Kraft, und die Kraft den Geist,

128 Námitku, kterou by zde bylo možné vznést, a sice, že termín *Vater* nemusí odkazovat na osobu křesťanské Trojice, ale může být chápán v jiných souvislostech, lze, myslím, vyvrátit tím, že Böhme se nedvojznačně a vždy chápal v křesťanských souvislostech a svoji nauku považoval za křesťanskou; jeho duchovní a myšlenkové pozadí bylo jednoznačně křesťanské a reformační. Těžko si tedy lze představit, že by tento pojem používal ve zcela jiném významu. Riskoval by tím také velmi těžké nedorozumění, kdyby jej používal i jinak.

129 Tento moment je a bude v Böhmově teologii napořád velice silný, takže nabývá až Markiónských rysů.

130 Budiž ještě pro pořádek uvedeno, že Böhmovo "první principium" je už od samého počátku, tedy od 3Princ rovněž principem pekelným, v němž vládne "sveřepost" (*Grimmigheit*) a v němž přebývají ďáblové a duše bezbožných. John P. Dourley ve svém článku *Jacob Boehme and Paul Tillich on Trinity and God: Similarities and Differences* elegantně vysvětluje a shrnuje Boehmovu argumentaci stran této překérní identifikace takto: "*this first principle is identified with that hell into which Satan and the angels fell as a punishment for their contempt of the meekness of the second principle.*" Dalo by se tedy říci, že "pekelnost" prvního principu vzniká až jeho utvrzením a prohloubením, odmítnutím dialektické relace vůči svému protějšku; je tedy v pravém smyslu místem "zatvrzelosti a zatvrzelých"

und das ist der allmächtige Gott, der in einem unwandelbaren Willen ist (Kdyby nebyla věčná mysl, z níž vychází věčná vůle, nebylo by ani Boha; ježto však existuje věčná mysl, rodí také věčnou vůli a věčná vůle rodí Boží Srdce a Srdce rodí Světlo, Světlo Sílu, Síla Ducha a to je všemohoucí Bůh, kterýžto spočívá v neproměnné vůli.)

– tedy popisem jakéhosi vnitrobožského života, v němž figuruje opět srdce, "Hertze". Pak se vše ještě dvakrát opakuje – poprvé zpětně ve formě "kdyby nebylo B, tak by nebylo A" – a pak opět skoro celé ještě jednou od začátku. Nyní teprve má zřejmě Böhme za to, že vyčerpal popis božství a – zcela v duchu této kapitoly¹³¹, tedy pýthicky uzavírá (10,38n):

*...Also stehet das Reich Gottes in der Kraft, die ist (1) Gott der Vater, und das Licht machet die Kraft sehrend zum Willen, das ist (2) Gott der Sohn, denn in der Kraft wird das Licht von Ewigkeit immer geboren, und im Lichte aus der Kraft gehet aus (3) der H. GEist, der gebietet wieder im finstern Gemüthe den Willen des ewigen Wesens. (39) Nun siehe liebe Seele, das ist die Gottheit, und hält in sich das ander oder mitler Principium, darum ist Gott alleine gut, die Liebe und das Licht und die Kraft (...Boží království tedy spočívá v Síle, jež je (1) Bůh Otec, a světlo mění sílu touhou ve vůli, což je (2) Bůh Syn, neboť v síle se od věčnosti rodí světlo a ve světle vychází ze síly též (3) Sv.Duch, který plodí opět v temné mysli vůli věčného bytí. (39) Pohleď tedy milá duše – to je božství. A podrž v sobě druhý, čili prostřední princip, pro který je Bůh jedině dobrý, láska, světlo a síla. – *podtrhl V.O.*)*

Božství je tedy vše – souhrn všech principů, včetně všech jejich vztahů a souvislostí; člověk si však z něho má vyvolit jen část! Zde by se mohl skrývat klíč k paradoxu, jenž vystupuje i v Böhmových dílech i později: Bůh obsahující vše, tedy i zlo – a Bůh, který jaksí z definice musí být dobrý. Bůh v Böhmovském systému ovšemže musí být všeobsáhlým a ježto není od stvoření oddělen musí obsahovat i to, co nazýváme zlem. Lidská duše však ho nemusí takto vnímat: Böhme zde radí, aby si člověk vyvolil jen jednu cestu, jak se k Bohu blížit – cestu jeho druhého principu. jistěže jsou jiná místa, řekněme, filosofičtější, kdy Böhme nabádá ke kontemplaci všech tří principů.

3. **Vom dreyfachem Leben des Menschen(DrfLeb)**

Přejdeme nyní od Böhmového druhého spisu, spisu, který Böhme sám zřejmě nepovažoval ještě za dokonalý, k jeho třetímu a už skutečně vyzrálému dílu *Vom dreyfachem Leben des Menschen*, čili, jak se občas nazývá latinizovaným titulem *De triplici vita hominis*. Böhmovým prvotním záměrem v tomto díle nebylo zřejmě prohlubovat svou teologii, ale spíše vypracovat analogie – ostatně v pozdní renesanci velmi oblíbené – jež by poukazovaly na vztah makrokosmu a mikrokosmu, na to, jak se jeho systém sedmi kvalit a tří principů odráží v duši a životě jednotlivce. Tato tendence je v Böhmově díle stále patrná a dobře ji ilustruje například posloupnost titulů prvních Böhmových děl (pomineme-li Aururu): *De tribus principiis – Vom dreyfachem Leben des Menschen – Vierzig Fragen von der Seele*, jehož latinská varianta je *Psychologia vera*. Přesto právě zde podal Böhme pro filosofy a pozdější své vykladače nejoriginálnější a nejsilnější výklad své revoluční teologie. Domnívám se, že Böhmovi systematizátoři, například Grunsky, se při svém výkladu orientují především dle tohoto Böhmového díla.

Početí ve vůli

Jak tedy konkrétně výklad ve DrfLeb probíhá? Böhme zde poprvé důsledně rozvíjí svou teologii (božské) vůle. Ta je mu zřejmě prvotním a hnacím principem všeho, byť ji poprvé (v 1,26) zmiňuje decentně jako "*Wille des ewigen Vaters, in der ewigen Natur*". V dalším výkladu se vůle ale stává zcela samostatným tvůrčím principem na ničem dalším nezávislém.

131 Těžko se to bude prokazovat, ale na základě studia Böhmového díla jsem nabyl dojmu, že jedna kapitola odpovídá zhruba Böhmovu celodennímu pracovnímu penzu – Böhme pracoval v druhé fázi svého díla závratným tempem, nač poukazují termíny odevzdávání jednotlivých hotových děl a jejich zaslání přátelům k opisování; v případě delších kapitol obsahují tyto uvnitř většinou jeden nebo více předělů zvaných Böhmem většinou "Porten" a mohly by být místy, kde Böhme práci na rozsáhlé kapitole přerušoval. Ve své korespondenci ovšem Böhme kapitoly nezmiňuje, ale měří rozsah díla pomocí "Bogen", čili archů.

Tento Böhmovův počín si žádá určitého komentáře a zasazení do souvislostí, neboť jak známo ani revoluční činy nebývají zcela bez pozadí. Tak za první teologii Boží vůle propracovali za středověku hojně františkáni, zejména scotisté. Nemůžeme zde zabíhat do podrobností a uvádět konkrétní tehdejší problémy, ale i bez jejich konkrétní znalosti musí být zřejmé, že systém (theologický) opírající se v první řadě o vůli, bude mnohem "nestandardnější" a nepravidelnější, nežli systém vybudovaný na racionálně podřízené logickým pravidlům. Prakticky: řekne-li františkán, že Bůh je všemocný, ergo není podřízen zákonům logiky a může, používaje takto svou absolutní vůli, vytvořit nejzotodivnější situace, ba celé světy, které nemají pranic společného s naší běžnou zkušeností. A dokazujte potom, že něco takového není možné! Reformaci byl dynamický scotismus bližší nežli akademický tomismus, nicméně za své jej nakonec nepřijala a ke slovu došlo ještě radikálnější a prostší řešení augustinské. Nicméně tím, že byla člověku do jisté míry upřena svoboda vůle, vzrostl význam boží vůle. (Tu ostatně vždy hledají zjitřené reformní proudy intenzivněji nežli křesťanství již zavedené.) Své možné zdroje může mít tento postoj ale i jinde: Renesance se vyznačuje obrovskou popularitou a nebývalým rozšířením hermetismu teoretického i praktického, což znamená různé formy astrologie, věštění, geomantie, numerologie, ale také **magie**. Základem každé magické operace pak je vůle operátora.¹³² Tolik ohlédnutí nazpět. Můžeme se ale podívat i dopředu, a tu nám Böhmovi na počátku stojící vůle může připomenout ono faustovské "Na počátku byl čin". Skutečně vede od Böhmy přímá, byť ztajená, linie ke Goethovu Faustu.

Tato prvotní vůle se ještě ničeho nedotýká "herrühren", nežli sebe, ovšem je žádostivá "begehrende"¹³³. A nyní by asi bylo nejlépe citovat originál. Tedy (1,27) "... So denn nun ein Begehren ist, so zeucht das Begehren in sich, und das Angezogene ins Begehren machet den Willen voll, daß das Begehren voll wird: denn der Wille ist dünne als ein Nichts und das Angezogene im Willen machet den Willen dick, und ist seine Finsterniß: also stehet das ewige Begehren in der Finsterniß" (Jestliže se stává žádostí, tuto žádost vztahuje na sebe a to, co do vůle bylo pojato, ji naplňuje, takže je žádost naplněna; neboť vůle □sama□ je slabá/řídka jako Nic, ale to, co do ní bylo pojato, ji zahušťuje a je její temnotou, takže věčná žádost spočívá v temnotě.)¹³⁴

Tím je vysvětlen základní kámen Böhmovy nauky, totiž že prvotní princip by měl být "temný". Nicméně výklad pokračuje:

1,28 So nun der Wille im Begehren an sich zeucht, so ist das Anziehen ein Stachel der Rügung, denn der Wille... zeucht sich selber und schwängert sich, daß aus dem Nichts eine Finsterniß wird...

1,29 Nun aber kan auch der Wille das Anziehen mit der Schwängerung nicht leiden, denn er will frey seyn, und mag doch nicht, denn er ist begehrende; und so er dann nicht mag frey werden, gehet¹³⁵ er

132 V této souvislosti není nezajímavé uvědomit si, jak termín **Magia, magisch** užívá Böhme. Pro Böhmu je magické to, co má schopnost přejít od konceptu k realizaci, od myšlenky ke skutku; "imagination" je jiný podobný termín, který pro to užívá. Další informace o tomto pojmu nalezneme čtenář v oddíle Svět, pohyb a čas, viz str. 116

133 Na kruciólní význam pojmu žádostivost u Böhmy jsme poukázali jinde, viz Ondráček, Václav: Die Kraft der Begierde, Gebet bei Jakob Böhme in *Studia Comeniana et Historica*, 73-74 XXXV/2005, s.39-47, srv. rovněž zde kap. 4

134 Srv. analogický výklad v 2,12n.:

12. So gründen wir im tiefen Sinn im Gemüthe, und befinden daß das Begehren herbe und anziehend ist: dann es ist die strenge Macht, (als nemlich) nicht an einem Ende, sondern überall, die Weite im Enge, und sich zu offenbaren, dann in der ganzen Tiefe wäre sonst nichts, und erschien nichts, sondern wäre ewig stille.

13. So zeucht das Begehren an sich, und da es doch nichts hat als sich selber, und das Angezogene ist des Begehrens Schwängerung, und machet das Begehren voll; und da es doch nichts ist als eine Finsterniß, denn das Angezogene ist dicker als der Wille, darum ist des dünnen Willens Finsterniß; dann der Wille ist dünne als ein Nichts, und ganz stille, aber das Begehren macht ihm voll....

12. Tak shledává mysl hluboké důvody a zjišťuje, že žádost je hrubá a stahující, neboť je silnou mocí (a to nejen jednostranně, ale všude) široké v úžinu a sebe sama takto ve {svůj} projev. Neboť v celé hloubi by ničeho nebylo a nic by se v ní nejevilo, byla by navěky tichá.

13. Ovšem žádost stahuje k sobě a nemajíc ničeho kromě sebe sama, znamená toto přitahování pro ni obtěžkání, kterým se žádost naplňuje; a tak není ještě ničím kromě temnoty, neboť to stažené je hustší nežli vůle a proto je jejím ztemněním. Vůle totiž je útlá jako nic a zcela klidná – jen žádost ji naplňuje.)

135 Konjektivní čtení oproti originálnímu *gebet*.

mit den Anziehen in sich, und fasset in sich einen andern Willen aus der Finsterniß auszugeben in sich selber: und derselbe andere gefassete Wille ist das ewige Gemüthe, und gehet in sich selber als ein schneller Blitz, und zersprenget die Finsterniß, und gehet in sich selber aus, und wohnt in sich selber; und machet ihme also ein ander Principium anderen Qual denn der Stachel der Rügung bleibet in der Finsterniß.

(1,28 Jestliže tedy vůle žádostí tíhne k sobě, stává je toto tíhnutí /nebo též "přitahování"/ popudem k oživení, neboť vůle ...sama sebe přitahuje a obtěžkává, takže z Nicoty povstává Temnota... 29.Vůle však takové tíhnutí a obtěžkávání nedokáže snést, neboť chce být volná a nemůže, neboť je žádostivá.Když tedy nemůže býti volná, vstoupí se svým tíhnutím do sebe a utvoří¹³⁶ z temnoty v sobě jinou vůli, aby se jí vydala, a tato druhá zformovaná vůle je věčná mysl. Vzchází jako hbitý blesk a tříští temnotu a vzchází a vychází ze sebe a v sobě přebývá. Tak vytváří druhý Princip, novou trýzeň, neboť v temnotě zůstává popouzející osten. – podtrhl V.O.)

Výtěžek těchto hutných dvou odstavců je dvojí:

1) Potvrzuje se primát vůle před myslí (rozdíl oproti předchozí citaci z 3Princ10,37)

2) Máme zde pregnantně vyloženo, jak vlastně povstává ona pro Böhma zásadní dualita – “*das ander Principium*” vzniká spontánní reakcí na prapohyb sebepojetí, jakožto sebeuvolnění; a proti prvotnímu principu, jenž zakládá hmotu, je to evidentně princip myšlenkový, duchovní: *und derselbe andere gefassete Wille ist das ewige Gemüthe.*

Zbývá ovšem vyložit, v jakém vztahu je uvedený úryvek k výkladům o Bohu a k trojiční problematice, když se v něm o Bohu výslovně nehovoří. To je pravda. Na druhé straně tato pasáž podává výklad natolik zásadních principů, že stojíce v západní filosoficko-theologické tradici, nemůžeme je nevztáhnout na Boha. Domnívám se, že tím nečiním Böhmovi bezpráví, protože ta principia u něj jednoznačně božská jsou (i přes výhradu, kterou jsme diskutovali v předchozí pasáži). Přesto však je třeba si všimnout, že celý výklad stojí od počátku v poněkud jiném kontextu – Böhme se v uvedených pasážích snaží vysvětlovat především proces stvoření. To je zřejmější na následujících odstavcích, které zde (prozatím) vynecháme. Potvrzení této intence nacházíme i v 1,36, kde stojí:

Auch so muß ein Wiederwille seyn: dann ein heller und stiller Wille ist wie ein Nichts, und gebieret nicht. Soll aber ein Wille gebären, so muß er in Etwas seyn, darinnen er forme, und in dem Dinge gebäre.... (Je třeba, aby byla též vůle protivná; neboť jasná a klidná vůle je jako Nic a nic se z ní nerodí. Má-li se z ní něco zrodit, musí být v něčem, v čem bude formativně působit a plodit věci...) – Tedy Böhme postuluje vůli jako prvotní princip, poněvadž nevidí, jak by jinak vysvětlil stvořený svět.)

Mohli bychom tedy poněkud ustoupit z prvotního tvrzení, že Principia jsou božská, ve prospěch pojetí, že sice jsou božská, ale jsou pouhými Božími nástroji a fázemi procesu stvoření. Je možné, že by se tak nějak sám Böhme hájil proti kritice z pravověrných kruhů. Nesmíme ovšem zapomenout, že tak, jak Böhme svá principia popisuje, jde skutečně o cosi prvotního a filosoficky nepodmíněného, co nepotřebuje ke svému vysvětlení ničeho dalšího. Každému, kdo je alespoň povrchně obeznámen s dějinami dogmatu, je ovšem jasné, že pojem křesťanské Trojice, jak byl v naší době ustálen, na druhé straně závisí velmi mnoho na spletitých filosoficko-theologických konstrukcích, které se navíc mohou ubírat rozličnými směry.

Je pravděpodobně předčasné na tomto místě cokoli uzavírat. Můžeme snad jen nastítnit hypotézu, kterou nám budoucnost buď potvrdí nebo vyvrátí, že v této fázi Böhmovy uvažování stojí u něj vedle sebe představy tradiční vedle zcela nových, průlomových filosofických formulací a není ani jemu samému zcela jasné, jak se tyto dva myšlenkové světy k sobě vzájemně mají.

Syn jako Slovo

Nastíněný problém bychom mohli čistě formálně vyřešit pohledem na následující část první kapitoly tohoto Böhmovy spisu. V ní se mění tón výkladu na mnohem tradičnější – je řeč převážně

¹³⁶ *Fassen* je převýznamný böhmovský termín významem někde mezi "uchopit, utvořit, pojmout, počít"; blízký jemu bude lat. termín *concipere*.

o Synu a Otci. Z dlouhého výkladu vyjímáme:

1,41 So aber Gott das Wort ist, das alle Dinge hat gemacht, so muß er in allen Dingen seyn gewesen, dann ein Geist ist nicht ein gemacht Wesen, sondern ein geboren Wesen in sich selber, welches das Centrum der Geburt in sich selber hat, sonst wäre er zerbrechlich.

1,42... Dann wo ein Wort ist, da ist auch ein Sprecher, der es spricht. So nun das sein Vater ist, der es spricht und das Wort sein Sohn, welches aus dem Centro des Vaters gesprochen wird, und der Vater in seinem Centro sich ein verzehrend Feuer nennet. Der Sohn, als das Wort aber, ein Licht der Liebe, Demuth, Sanftmuth, Reinigkeit, Heiligkeit, und der Vater des Worts in der gantzen Schrift auch also erkannt und genant wird.

(1,41 Je-li Bůh Slovo, jež učinilo všechny věci, musí také být ve všech věcech, neboť duch není stvořenou věcí, ale zrozením v sobě, které má v sobě Centrum zrodu, jinak se hroutí. 1,42... Neboť kde je Slovo, musí být i Mluvčí, který je vyslovuje. To však je jeho Otec, jenž pronáší své Slovo – svého Syna ze svého středu. A Otec se ve svém středu/centru nazývá šířavý oheň. Syn, Slovo však milostné světlo, pokora, mírnost, čistota, svatost a Otec Slova je tak také v celém písmu poznáván a jmenován.)

Na této pasáži toho není tolik zajímavého, snad jen její postup výkladu, to, že se na Otce poukazuje prostřednictvím Syna, ze Slova se usuzuje na jeho původce. Že Bůh je Slovo, se nikde nevysvětluje, Böhme se zde bezezbytku opírá o biblickou autoritu. Zajímavěji vyúsťuje následující paragraf(1,43), jenž končí:

...sondern das Centrum, stund alda, und das war der ewige Wille, und der Vater ist das Centrum, und der Wille ist sein Hertze, Sohn und Wort: das ist alleine das ewige Wesen, und das Band das sich selber machte. Und da man doch die Gottheit nicht also ergreifen mag, sintemal das Wesen einen Unterscheid gibet, und in zweyen Principien erscheinet, also wollen wir euch den Grund fürlegen, als wir dann solches gewißlich erlernen. (...bylo jen Centrum, což byla věčná vůle. A Centrum je Otec a vůle je jeho srdcem, slovem i Synem: ona jediná je věčné bytí a ta pouta, která ona vytváří {jsou jediná věčná}. Božství se však přesto nedá pochopit, neboť jsoucno je rozlišené, jeví se ve dvou Principech. Předložím vám zde nyní však jeho podstatu, jak jsem ji jistě poznal.)

Z této krátké pasáže můžeme učinit dvojí závěr: Čistě formální závěr by byl, že vůle (*Wille*) je vůlí Otcovou a splývá se Synem. Taková vyjádření sice nacházíme u Böhma občas i jinde – např. dle 2,7 se Vůle rodí od věčnosti v Otci – přesto se domnívám, že by nás takový čistě formální závěr zavedl na scesti a dostali bychom se do nekonečných aporií vůle, jež sama sebe plodí jakožto Otec a Syn zároveň, a pramálo by nám to pomohlo¹³⁷. Zajímavější je dle mého samotný závěr odstavce. Je to jedno z řídkých míst, kde se Böhme projevuje jako faktický dualista, ač jinde pečlivě dbá na zachování ternární podoby božství, o čemž se ještě zmíním níže.¹³⁸ Vraťme se však na chvíli k předchozí pasáži a připomeňme si, jaký proces ke vzniku této duality vedl: Měli jsme prvotní vůli, jež skrze sebeuchopení ztemněla a zvěčnila se; její sebeomezení (zdálky se nám zde připomíná kabalistické *CIMCUM*) je však v rozporu s její nekonečností a nemohlo proto u něj zůstat; jakýmsi

137 srv. o něco níže 1,53n.

53. *Dann das ewige Wort ist der ewige Wille, und eine Ursache der ewigen Natur, und die ewige Natur ist der ewige Vater, in deme alle Dinge durchs Wort sind geschaffen: (verstehe in der ewigen Natur) und so der ewige Wille nicht einen andern Willen in sich selber schöpfte, in sich selber auszugehen... so wäre der Vater einig, und eine strenge Finsterniß; auch so hätte diese Welt, als das dritte Principium, nicht mögen erschaffen werden.*

54. *So aber der Vater die ewige Natur in seinem Wesen in sich hält, und ist der ewige Wille selber, und gebietet aus sich selber einen anderen Willen, welcher aufschliesset in dem ersten ewigen Willen (welcher ist der Vater) das Principium des Lichtes, darinnen der Vater mit den ewigen Essentien in seinem ewigen urkundlichen Willen lieblich, freundlich, milde, rein und sanft wird....* (53. Neboť věčné Slovo je věčná vůle a příčina věčné přírody; a věčná příroda je věčný Otec, v němž je všechno utvořeno skrze Slovo – tedy ve věčné přírodě – takže kdyby věčná vůle v sobě nevytvořila jinou vůli, aby mohla vyjít do sebe (sic!)... byl by jen Otec samojediný a byl by silnou temnotou; nebyl by mohl povstat třetí princip, čili tento svět. 54. Poněvadž však Otec obsahuje ve svém bytí věčnou přírodu a je sám věčnou přírodou a rodí ze sebe druhou vůli, jež zjevuje v první věčné vůli (což je Otec) princip světla, v němž se Otec i se svými věčnými esencemi stává ve své věčné prapůvodní vůli milý, přátelský, jemný, čistý a mírný.)

– vskutku poněkud paradoxní, kruhové definice; je-li Syn vůli a Otec též, vysvítá z toho, že pojem vůle je oběma nadřazen jako primární.

138 Viz Teoreticko-terminologický exkurs: Systémy dualistické, ternární a trinitární, str.56

"přepólováním" oné absolutní kontrakce, dochází k absolutnímu zjevení, absolutní dilataci, jež je druhým božským Principem, oproti Prvnímu principu temné substantiality.¹³⁹ Jak však tento proces probíhá dále, co je dalším dějstvím tohoto theo- a kosmogonického dramatu? V 1,30 nn. Böhme dává bezprostředně povstat vzájemnou souhrou těchto svou dynamických protikladů univerzu a jeho "essencím". V opakovaném výkladu, který máme zde, se však ještě chvíli pozdržíme u onoho imanentního božského života:

1,54 So ist der Vater nicht in der Qual der Finsterniß, dann der wiedergefasseten Wille, der aus dem Centro ausgehet, und zersprengt die Finsterniß der ist sein Herz, und wohnt in sich selber, und erleuchtet den Vater: und derselbe Wille ist des ewigen Vaters Wort, das aus den ewigen Essentien erboren wird, und ist billig eine andere Person, denn er wohnt in des Vaters Essentien, in sich selber, und ist des Vaters Licht. Und dieses Wort oder Wille hat alle Dinge geschaffen... (...Když Otec tedy není v trýzni temnoty, jeho srdcem je opět zformovaná vůle vycházející z Centra, jež tříští a láme temnotu, je jeho srdcem a přebývá sama v sobě jsouc otcovým světlem; a tatáž vůle je též Slovem věčného Otce, jež se zrodilo z věčných esencí a je tedy po právu jinou, další osobou, neboť přebývá v esencích Otcových, samo v sobě jsouc otcovým světlem; a toto Slovo či Vůle vše vytvořilo.)

Centrum– Böhme tohoto pojmu užívá hojně a ne vždy jednoznačně – znamená v těchto pasážích DrfLeb, Otce/prvotní vůli zformovanou oním prvním krokem sebeuchopení. Není ovšem zcela jasné, co míní tou "*wiedergefasete Wille*"¹⁴⁰. Tato poznámka by se dala pochopit i tak, že za to, že Otec nesídlí nadále v temnotě, vděčí Synu, jenž je jeho světlem – což by byla jakoby naruby obrácená gnostická nauka o vykoupeném vykupiteli¹⁴¹, v níž ovšem Syn vykupuje Otce.

Podivuhodná je v tomto odstavci rovněž zmínka o zrodu Slova „z věčných (Otcových) esencí“ (a jeho přebývání v nich). To nám opět ukazuje, jak Böhme chápe základní theologické pojmy substanciálně, ba téměř "fyzikálně". Jistěže to není nic jiného, nežli starý výrok Nicejského kréda o konsubstancialitě, ale jak jinak - alchymisticky a nebo i moderně to zde zní! Že ovšem jde o starou myšlenku v novém hávu, nám ukazuje vzápětí uvedený pojem *osoby*

Tím je výklad božského rození, jak jej Böhme podává v prvních dvou kapitolách DrfLeb prakticky uzavřen. Böhme ještě na závěr (v 2,66) upozorňuje, že to, že popsal celý tento proces, neznamená, že by Bůh byl nějak (například časově) omezen (*Nicht ist es zu verstehen, daß die Gottheit also einen Anfang und Änderung nehme*), Böhme píše po lidském způsobu, neboť nemá andělská slova, jimiž by to tajemství patřičně vyjádřil. Přesto se však toto základní theologické téma ještě jednou v následující kapitole vrací, tentokrát s dalším novým aspektem.

Osobní kvality Boha

Ve třetí kapitole se již neopakuje výklad procesu božského rození. Shrnutí, které na počátku této kapitoly nalézáme, je tradičně statické, přesto obsahuje prvky, které jsou pro nás nové. Ocitujme nejdříve příslušnou pasáž z 3,2-3:

3,2 Er [=Gott] allein ist der Ewige Anfang, und fasset das Centrum zur Gebärerin, welches machet die ewige Mutter der Gebärerin des Wesens aller Wesen: denn Gott hat keinen Anfang, und ist nichts ehers als Er; aber sein Wort hat einen ewigen ungründlichen Anfang in Ihme, und ein ewig

139 O kabalistických motivech u Böhma se již mnoho psalo (viz např. Huber, W.: Die Kabbala als Quelle zur Anthropologie Jakob Böhmes, in *Kairos* 13/1971; další odkazy v seznamu literatury), soudím však, že jde spíše o úhel pohledu zprostředkovaný pozdějšími "Böhmisty", Franckenbergem a Knorrem von Rosenroth. Pokud bychom však přesto z jakýchkoli důvodů vzali porovnání s výše uvedeným kabalistickým principem vážně, muselo by i takto Böhmovo myšlení nutně tvořit další podstatný krok, neboť kabalistické sebeomezení Boha je nutnou podmínkou pro vznik světa: pro univerzum by bez něj nebylo místa; Bůh pak sice zůstává navěky výlučný – ale jediným jeho partnerem je právě svět, potažmo lidstvo. Böhmovův koncept by pak skutečně byl zkřesťanštěním kabaly, neboť se do ní dostává princip vnitřního vývoje, diferenciacie a života v rámcí samotného božství, nezávisle na dalším (byť možném) vztahu ke stvoření a světu: Bůh pak nemá pouze stránku "světu přivrácenou", ale také stránku kompletně od světa odvrácenou, nedávající se jím ani v nejmenší míře spoutat – druhé principium, je oblastí nespoutané svobody.

140 Navíc *wieder* v tomto vyjádření nemusí mít námi očekávaný význam "znovu", ale - ježto Böhme mezi obojím nerozlišuje- "proti"!

141 Viz např. Pokorný, Petr: *Píseň o perle*, Vyšehrad, Praha 1986 (str. 26nn.)

ungründlich Ende; da es doch nicht Ende sondern Person recht genannt wird, als des Vaters Hertze, dann es wird in dem ewigen Centro erboren, nicht als eine Gestalt des Centri die zum Centro gehöre, sondern als ein Gewächs eines andern Centri aus dem einen Ewigen.

3,3. Darum ist Er des ersten Sohn, und ist recht die Flamme der Liebe, und der Glantz des Vaters im ewigen Willen, und ist die andere Mutter der Gebärerin, die als nemlich die englische Welt, aus sich selber, ein Principium, so Gottes Barmherzigkeit, genant wird: aus welchem Centro ausgehet die Jungfrau der ewigen Weisheit Gottes, durch welche Gott diese Welt, als des dritte Principium, aus dem ersten erschaffen hat, samt allen Wesen und Creaturen

(3,2 Bůh sám je věčný počátek a pojímá Centrum co rodičku vytvářející věčnou matku a rodičku sil nadbytnostného bytí: Bůh totiž nemá počátek a nic před ním není. Jeho Slovo však má bezedný počátek v něm a právě tak věčný a bezedný konec. Nenazývá se však správně "konec" ale spíše "osoba", otcovo srdce, neboť se zrodilo z věčného Centra, ne jako výtvar Centra, jež by k němu patřil, leč jako štípení jiného Centra [pocházejícího] z onoho jediného věčného. 3,3. Proto je Synem prvního a vpravdě plamenem lásky a září otcovou ve věčné vůli. Také je druhou Matkou plodivých sil prabytí, které se nazývají andělským světem, {dalším} principiem, též nazývaným Božím milosrdenstvím. Z onoho Centra vzchází Panna věčné Moudrosti Boží, skrze niž Bůh stvořil z Prvního principu tento svět, čili Třetí princip, spolu se všemi jsoucny a tvory.)

Tento úryvek vyjasňuje (terminologicky), že skutečně Centrum = Otec a Hertze = Syn (i když je – velmi nejasně – rovněž řeč o *Gewächs eines andern Centri*). Je však zajímavé, že oběma těmito božským instancím připisuje také určitou ženskou hodnotu. Popravdě tento úryvek přímo přetéká nejrůznějšími "ženskými bytostmi/hypostázemi" a kdybychom ho vzali doslova, dostali bychom se do sporu hodného starých gnóstických systémů. *Wesen aller Wesen* je totiž u Böhma označení pro prapůvodní božství samo. Nyní však čteme o jeho "Gebärerin" a dokonce doslova o "*Mutter der Gebärerin des Wesens aller Wesen*". Není tedy jinak možno, nežli že tyto "hypostáze" jsou s božstvím v jeho počátku zajedno. Náš překlad je také v tomto případě volný a mluví o "plodivé síle" božství.¹⁴² To může být ostatně naše stará známá MATRIX z 3Princ, která zde vystupuje jak u Otce/1. principu, tak u 2.principu /Syna. Zde, na tomto místě se zdá jako by Principia měla vždy vůči dalšímu, následujícímu také podobu ženskou, podobu mateřství A právě z tohoto druhého Centra, ze *Srdce (Hertze)*, čili z této druhé "matky" povstává další, v Böhmově díle nová hypostáze, Panna Sofía, "*Jungfrau der ewigen Weisheit Gottes*", jak je zde nazvána, která podle všeho bude roditelkou světa – Třetího principu.¹⁴³

Přehlédneme-li tedy zkoumanou problematiku tak, jak nám vyvstává v Böhmově třetím spise *Vom dreyfachem Leben des Menschen*, vidíme především vyprofilovanou dynamickou dialektiku dvou principů, které jsou zároveň božskými hypostázemi nesoucími tradiční jména Otce a Syna. Existence třetího principu se předpokládá, nicméně prozatím nerozvíjí. Rovněž o Svatém Duchu je v celém spise jen několik letmých zmínek.¹⁴⁴ Poněvadž však toto dílo představuje již značně vyprofilované Böhmovy názory a Böhme se k němu také již napořád hlásil, nemůžeme názory zde prezentované považovat jen za přechodné stadium, byť by i byly později modifikovány. Vyvstává tedy otázka, jaký to vlastně systém Böhme v tomto svém raném díle vytvořil.

142 Je potřeba poznamenat, že formálně genitivní spojení, nemusí mít u Böhma význam genitivní, ale často čistě atributivní nebo appositivní. Dokladem k tomu může sloužit např. vyjádření, jež nalzáme v TheosP 1,22, kde se píše o: ..."*Spiegel der ewigen Weisheit, als in der Jungfrauen ohne Gebärerin, oder ohne Gebären von Ewigkeit zu Ewigkeit*". (podtrhl V.O.) Böhme se zde sám opravil, ale i jinde používá promiscue Gebärerin ve smyslu Gebären.

S tímto pojmem nemá evidentně problém ani *Bonheim* (Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg, 1992 str.84) a bez dalšího mu rozumí právě takto.

143 Panně Moudrosti, která se vyskytuje již v 3Princ, je v této práci věnována samostatný oddíl Prostřednice Sofía, počínající na str. 99

144 Např. 3,33. *Der H.Geist ist der schlüssel in Centro, gehe aus der Begierde des Fleisches aus in eine ernste Busse, ...nebo*

3,34. *Alsdann must du erst in Jordan, so wird dich der H.Geist tauffen...* Obě tyto poznámky jsou míněny čistě anagogicky, nemají žádnou ontologickou platnost.

4. Teoreticko-terminologický exkurs: Systémy dualistické, ternární a trinitární

Účelem této krátké kapitoly je zavést určitou terminologii, jež nám později usnadní hodnocení jednotlivých motivů v Böhmově díle.

Monotheistické náboženské nebo nábožensko spekulativní systémy mohou být monistické, tj. takové, pro něž je božství nerozdílností, nedělitelným a vnitřně nerozlišeným absolutním jsouncem. Příkladem takového pojetí božství je především Islám, v křesťanství pak např. Swedenborg.

Mezi nemonistickými monotheistickými systémy pak rozlišuji systémy dualistické, ternární a trinitární¹⁴⁵, a multiemanační systémy (převážně náležející staré gnózi).

Dualistickými systémy nazývám ty, kde je božství rozčleněno do dvojice jasně vymezených protikladných principů, často majících podobu například Nebe a Země, Světla a Tmy. Ač se to může zdát překvapivé, mezi vyspělými náboženskými systémy mnoho čistě dualistických systémů není. Některé (I-t'ing) mají tendenci multiplikací původní opozice vytvářet jakési binární univerzum. Avšak mnohé z těch, které asi mnozí očekávají, že zde budou jmenovány, včetně systémů iránských, řadím totiž mezi systémy ternární. Ternárním systémem nazývám takový systém, ve kterém jsou dva božské principy vyrovnávány a moderovány principem třetím, který představuje jejich výslednici a střed. Může se jednat o střed jaksi "slabý", jakési "dítě" obou principů, nebo naopak o vládce nad oběma. Obě tyto polohy v sobě ztělesňuje např. egyptský Hórus. Vytvořením/emanací třetího principu, který vlastně není než funkcí obou předchozích, systém dosahuje své dokonalosti a stability.

Jako trinitární: oproti tomu označím takové systémy, v nichž třetí princip má samostatnou funkci, která není jednoduše vyvoditelná z prvních dvou, je jaksi jejich pokračováním. Pak snad ještě můžeme rozlišit mezi nimi systémy:

a) uzavřeně trinitární – To jsou ty, kde 3. princip je dovršením a zdokonalením obou předchozích. Sem by patřil bezpochyby systém křesťanského pravověří.

b) otevřeně trinitární – Třetí princip je pokračováním a otevřením vůči budoucnosti/vývoji/ možnému pokračování. Křesťanská Trojice má částečně tyto rysy. Určité prvky připomínající tento typ systémů nalzáme v theosofii, částečně v kabale, snad i jinde. Z tohoto pohledu bezpochyby zajímavá Hegelova filosofie, se nám jeví někde uprostřed mezi systémy otevřenými a uzavřenými.

Multiemanačními systémy pak nazývám ty, v nichž se božstvo, většinou v rámci nějakého kosmického dramatu samo stratifikuje do množství úrovní, často až nesčetných. V takových systémech bývá plynulý přechod mezi božstvím a světem, který se většinou pak nechápe jako stvořený a od Boha oddělený, ale spíše jako další emanace božství.

Jak tedy v této klasifikaci vypadá Böhmov systém z DrfLeb? Zhodnoceno nestranným pohledem, to, co nám zde Böhme předvedl, odpovídá nejspíše systému dualistickému, v nejlepším případě slabě ternárnímu. To ovšem Böhme nechtěl. Zřejmě si však byl vědom, že systém jím představený má daleko k trojičnímu pravověří. V tomto kontextu chápu jeho výhrady, které se občas objevují, typicky např. v 3, 16: *Also, ...wir meinen nicht zweene Gott, die wieder einander seyn, sondern nur Einen, in einer Dreyzahl seines Wesens, in seiner ewigen Geburt.* (Nemáme na mysli dva Bohy, kteří by byli vzájemně proti sobě, ale jen jednoho, v trojnosti jeho bytí, v jeho věčném zrodu) V podobném duchu se nese i poznámka o kousek dále (3,19), v níž praví, že sveřepost a hněv Grimm und Zorn také nestojí mimo Boha jakožto svébytné jsouncno [Wesen], ale také nejsou čistě Bohem.

Takto ostře dualistický systém jistě potřeboval další modifikace, proto nás nepřekvapí, když v dalších Böhmových dílech podléhá dalšímu vývoji, který budeme dále sledovat.

145 Teoreticky se mi jeví i možnost kvaternárních systémů, doklady o nich však jsou sporadické. Za kvaternární by se snad dal označit filosoficko-spekulativní systém odvozený z Jungovy hlubinné psychologie.

5. Theologie ve 40 Fragen (40Fr)

40 Fragen mají specifickou formu danou tím, že to bylo první Böhmovo dílo, jež vzniklo na cizí popud; přesněji Böhme odpovídá na celkem čtyřicet otázek položených mu Balthasarem Waltherem. Ačkoli se otázky týkají výlučně lidské duše (dílo nese latinský podtitul *Psychologia vera*), Böhme se přesto zřejmě cítil nucen podat výklad o božství a jeho kvalitách i v tomto díle. Učinil tak v rámci první otázky (která tak svým rozsahem daleko převyšuje všechny ostatní) a k jejímu výkladu připojil, poprvé ve svých spisech, také jisté schematické znázornění, na něž odkazuje jakožto na *Philosophische Kugel*. Navíc ke zmíněným čtyřiceti odpovědím připojil Böhme ještě nedlouhé Supplementum, s názvem *Die umbgewandte Auge*, které bývalo později rovněž vydáváno samostatně.

Theologie 40 Fragen je do značné míry shodná s tím, co jsme již viděli na DrfLeb. Novum je jednak zmíněné grafické znázornění, jednak Böhme zavádí několik nových pojmů, v podstatě synonymních již zavedeným, kterými takto své vyjadřování obohacuje.

Tak shledáváme na samém počátku jeho výkladu nový pojem svobody □Freyheit□, jež mu v podstatě splývá s původní vůlí, v jiném podání z ní původní vůle pramení:

1.13 Erstlich ist die Ewige Freyheit, die hat den Willen und ist selber der Wille. Nun hat ein jeder Wille eine Sucht etwas zu thun oder zu begehren, und zu demselben suchet er sich selbst; er siehet in sich die Ewigkeit, was er selber ist; er macht ihm selber den Spiegel seines gleichen, dann er besiehet sich, was er ist, so findet er nun nichts mehr als sich selber, und begehret sich selber. (Nejprve je věčná svoboda, jež má vůli a sama je vůlí. Každá vůle však má touhu cosi udělat anebo si něčeho žádá, a proto [rozuměj tato vůle – V.O.]hledá sama sebe; shledává v sobě vlastní svou věčnost, kterouž je ona sama a [tak] si vytváří své vlastní zrcadlo, v němž na sebe poté patří, [shledávajíc] co jest, ale nenalézá ničeho kromě sebe a pojme [tudíž] žádost po sobě.)

Freyheit, oníž Böhme při popisu *Philosophische Kugel* (1,108) poznamenává, že je mimo kruh, tedy stojí mimo Principy bychom tedy snad mohli počítat za další Böhmovo vyjádření prvotního božství zcela bez přívlastků a bez rozlišení. Tato koncepce ale nenachází v dalších Böhmových dílech pokračování, tudíž ji můžeme chápat jako věc pro Böhma okrajovou.

Novým obrazem, jak vidíme na uvedeném textu, je i zrcadlo (*Spiegel*), ale důležitější je rovněž nový obraz/pojem oka, který bude už Böhma provázet napořád a stane se u mnohých jaksi přímo emblémem pro Böhmovu filosofii. Nalézáme je např. v 1,33:

1,33. Also versteht ihr die H. Dreyzahl in einem Wesen, dann der Vater ist die Ewigkeit ohne Grund, da Nichts ist und doch Alles ist, und im Auge seines Glanzes sehet Er sich, daß Er Alles ist, und in der Kraft der Majestät fühlet Er sich, und schmecket sich, und zeucht sich, dass er gut ist, das ist, daß er Gott ist□ (Taktó chápejte svatou trojnost v jediném bytí: že Otec je bezedná věčnost bez podstaty, jež je Nic a přece Vše, a okem své záře na sebe hledí, a shledává, že jest vše, vnímá sám sebe silou svého majestátu, okouší sám sebe a sám sobě potvrzuje, že je dobrý, že je Bůh...)

Oko zřejmě Böhmovi připadalo pro svou schopnost vícenásobného zrcadlení jako vhodný obraz celého božského procesu¹⁴⁶; používá ho rovněž ve své *Philosophische Kugel*, kterou dokonce nazývá: *Erklärung der Philosophischen Kugel, oder Auges, beyder dreyfachen Circkelen, welche vornehmlich die zwey ewige Principia bedeuten, da doch das dritte auch darinnen klar verstanden wird.* (1,106). Böhme i zde pokládá za základ tři principia, tři síly¹⁴⁷, “*Anfängen und Enden*” (1.34. *Also ist Gott zusammen ein Geist, und stehet von Ewigkeit in dreyen Anfängen und Enden, und nur in sich selber; Ihme ist keine Stätte funden, und hat auch nichts in sich selber; es ist auch nichts,*

146 Podrobné vysvětlení, proč je Böhmovi oko jakožto prazáklad prakticky rovnocenné vůli, nalézáme až v TheosP. Tam (1,9nn.) se vysvětluje že oko (paralelou vůči zrcadlu) v sobě potenciálně obsahuje veškeré tvary, jež jednou (například v budoucnosti) nahlédne, aniž by musely již aktuálně (Böhme říká *esenciálně*) existovat.

147 Pochopení *Principia* jakožto síly možná ukazuje, proč Böhme nešel dál cestou trinitární spekulace, ale zůstal u ternárního schématu. Jsou li první a druhé principium dvě nezemské prapůvodní *síly*, jež – ač spolu spojeny – spolu stojí v odvěkém zápase, může svět obstát jen jakožto princip vyrovnání obou. Böhmem intuitivně vnímaný silný primární dynamismus vůle se tak do jisté míry obrací proti sobě a neumožňuje sám sobě dostatečné pokračování.

das etwas mehreres könnte suchen oder offenbaren, als sein Geist, der offenbaret sich von Ewigkeit in Ewigkeit immer selber: Er ist ein ewiger Sucher und Finder, als nemlich sich selber in grossen Wundern – Celkově je tedy Bůh duch a od věčnosti spočívá ve třech východištích a třech cílech, a to jen sám v sobě. Nemá žádného místa a v sobě též ničeho nemá. Nemůže tedy hledat ani zjevit ničeho více nežli svého Ducha, jenž se v něm samém od věků po věky zjevuje, věčně hledá a věčně nalézá – totiž sama sebe ve velikých divech.), ovšem, jak ukazuje předchozí titul, a nejen on, i v 40Fr se Böhme soustřeďuje především na první dva principy a v tomto smyslu zůstává platné hodnocení, jež jsme vyslovili výše u DrfLeb.

6. Von der Menschwerdung Jesu Christi (Menschw)

K této knize zde učiníme jen několik zběžných poznámek. Viděli jsme, že ve 40Fr obohatil Böhme svůj slovník o několik nových termínů. V Menschw se objevuje poprvé snad Böhmovův vůbec nejgeniálnější termín **Ungrund, Bezedno**, jak ho budeme zde překládat. Je to další Böhmovův termín pro božský prapůvod, vedle "Wille" asi nejvýznamnější. Toto Bezedno dle II,4,9 nemá život, ale z něj se život rodí; také nemá pohyb a cit, ale rovněž se obojí v něm rodí – *und also findet sich das Nichts als im ewigen Willen, welches Grund wir nicht wissen* (Nicota tedy má podobu věčné Vůle, jejíž podstatu nemůžeme poznat.) Je to "*essentialisch Leben ohne Verstand, gleich dem Erde und dem Tode oder Sternen, da zwar eine Qual in sich ist, aber in der Finsternis ohne Verstande*" (esenciální život bez porozumění, jako Země, smrt nebo hvězdy, který sice podléhá v sobě sporu, ale v temnotě nic nechápající; tamtéž) Pak následuje zkrácený popis onoho prvotního "ztemnění/obtěžkání": *...denn die herbe Angst zeucht in sich, und das Eingezogene machet die Finsternis daß also das Angst-Leben in der Finsternis stehet*: (... neboť trpký strach, stahuje do sebe a to, co bylo vtaženo, vytvoří temnotu, takže život [ve] strachu probíhá v temnotách; pokr. téhož)

V Menschw se objevuje už také i jiný pojem, který bude nadále pro Böhma významný, leč ne přímo v souvislosti s Trojicí: pojem tinktury, *Tinctur*.

7. Sechs theosophische Punkte(TheosP)

Sechs theosophische Punkte (TheosP) dělají skutečně čest svému názvu – je to jedna z Böhmových nejtemnějších knih. Tím ale pro nás obsahuje mnoho zajímavého. Než se ale pustíme do jejího probádání, musíme se vrátit kousek zpět. V předchozím výkladu jsme totiž prozatím opomíjeli to, co je pro Böhma stejně důležité jako jeho výklady o božství, a sice jeho popis kosmogonie, vzniku *Natur*, přírody či přirozenosti.¹⁴⁸ To je v Böhmově pojetí proces, který je přirozeným pokračováním procesu theogonie a jeho prostředníkem je již zmíněná *Göttliche Weissheit*, čili Panna Sofia. Zároveň se v Böhmových výkladech stále proplétají jeho (v podstatě božská) Principia s oněmi původními sedmi kvalitami, jak je známe již z Aurory, takže bývá vskutku obtížné rozlišit, kdy Böhme mluví o Bohu a božství a kdy již o "přírodě". Zdá se, že si této obtíže byl Böhme vědom¹⁴⁹ a její odstranění si vytkl za úkol v prvním bodě ze svých šesti theosofických

148 Není mi zcela jasné, který český překlad je zde vhodnější – zdali překládat Böhmovu *Natur* již moderně a "přírodovědecky" jako "příroda", či ještě postaru alchymicko-scholasticky jako "přirozenost". Kořeny onoho "moderního" chápání (tedy toho, že autoři raného novověku tento scholastický termín použili pro označení univerza, nebo určité jeho části) sahají překvapivě až do raného středověku a ke scholastickým pojmům *natura naturans/ natura naturata*. (Tyto pojmy se připisují sice až Spinozovi (Etika 1,29), ale ten sám říká, že jej převzal od jiných. Konkrétně je doložen výskyt těchto termínů ve středověké - starofancouzské! - básni *Chateau d'Amour* a obvykle připisované středověkému scholastikovi Robertu Grosseteste, středověkými autory citovanému jako *Magister Lincolniensis*)

149 Böhme zápolil s úsilím o jasnost celý život. Svou neschopnost vyjádřit se tak jasně, jak by chtěl, přičítal svému nedostatečnému vzdělání. Proto také závěr svého života věnoval více sepisování drobnějších vysvětlujících a schematizujících děl (např. *Clavis*, *TabPrinc* aj.)

poznámek: *I. Von dem ersten Gewächse und Leben aus dem ersten Principio. Also zu erwegen und zu betrachten, □daß man lerne forschen und gründen das Centrum Naturae, und das Göttliche Wesen lerne unterscheiden von der Natur.* (O prvotním štípení života [vzrostlém] z Prvního principu. Tak ho pojmut a uvážit... aby se člověk naučil zpytovat a vysvětlit *Centrum Naturae* a naučil se odlišovat Boží bytost od přirozenosti/přírody.)

Jak to Böhme udělá? Tak, že při popisu onoho mocného theogonického procesu (který je podobný tomu, co jsme viděli ve spisech bezprostředně předcházejících) nyní nemluví o Principiích – ty mu nyní vznikají až "pod rukou" Panny Sofie. To, že si Böhme nashromáždil již množství termínů (*Auge, Spiegel, Ungrund, Centrum* apod.) mu umožňuje zopakovat svůj výklad theogonie bez odkazu na pojem Principia. Ta jsou mu nyní až "podobností svaté Trojnosti s jejími divy, a to od věčnosti." (dle 1,24). "Věčné Principium" vzniká v "Panně moudrosti boží" (1,23) (viz níže)

Böhme však bohužel při tomto svém pokusu nebyl důsledný. Hned v následující podkapitole, kterou věnuje pojmu Principia, píše, že (2,32-34) principia nejsou nic než Bůh, jsou trojím světem v jednom; první svět je ohnivý a povstává v Centru Naturae, jež má svůj počátek v žádostivé vůli a povstává v svobodě Bezedna; druhý je světelný svět, jenž spočívá ve svobodě Bezedna, pochází však z ohnivého světa. Život a citlivost má od ohně a v ohni sídlí; a to je také Mittel-Welt. (Tedy zřejmě třetí princip). Adam pak byl stvořen ze všech tří těchto světů.

Jak tento rozpor hodnotit? Intence je celkem jasná: pro "přírodovědné účely", tedy z hlediska popisu (věčné) přírody opravdu není třeba nějak jemně rozlišovat mezi různými úrovněmi. Theosofická motivace pak praví, že člověk (i svět!) je svým původem božský, a Böhme pak nadále více zajímají jeho "kvality", nežli sám onen modus "božskosti". Theologa (kterým Böhme nechtěl primárně být), ani filosofa, ovšem takové řešení neuspokojí. Nezbyvá tedy než zde zopakovat, co již bylo vysloveno výše v poznámce, že s touto svou nejednoznačností měl Böhme problémy i nadále, po celý svůj život.

Směšování úrovní bude asi stát i v základě dalšího lapsu, který se nám už ostatně objevil výše: I zde se objevují místa, kde Böhme najednou zboří celou svou pracně vypracovanou strukturu ve prospěch tvrzení o boží dobrotě a jedinečnosti. Takové místo nacházíme v 3,1. Píše tam, že božský svět zná jen jeden princip – v něm vládne světlo, druhé dva jsou potlačeny jako Mystérium a slouží světlu. O kousek dále (3,5) se pak dozvídáme, že světlý svět se nazývá Bůh a (3,6) temný svět se nazývá smrt a peklo, propast, osten smrti, zoufalství, smutek, *selbstfeindung*; žijí tam ďáblové.

Oko

Samotný výklad v TheosP začíná vysvětlením pojmů vůle a oka. Zatímco výklad o vůli se do značné míry shoduje s předchozími výklady, stran oka Böhme upřesňuje, že (1,9nn.) oko (oko bezedna) v sobě – paralelou vůči zrcadlu – potenciálně obsahuje veškeré tvary, jež jednou nahlédne, aniž by musely již aktuálně (Böhme říká *esenciálně*) existovat. Böhme má nyní vlastně tři základní pojmy (které si konkurují při popisu Bezedna/prazákladu) a jejich vztah definuje takto:

1, 12. Und dann zum andern ist uns vom ewigen Willen, der auch ohne Wesen ist, uns imgleichen zu verstehen von dem Geiste Gottes; denn kein Sehen ist ohne Geist, so ist auch kein Geist ohne Sehen: und verstehen also, daß das Sehen aus dem Geiste erscheine welches sein Auge und Spiegel ist, darinne der Wille offenbar ist; denn das Sehen macht einen Willen, indeme der Ungrund der Tieffe ohne Zahl keinen Grund noch Ziel weiß zu finden; so gehet sein Spiegel in sich, und machet einen Grund in sich, das ist ein Wille. (A pak, za druhé, musíme rovněž z ducha božího porozumět věčné vůli, jež je také bez vlastního bytí; neboť žádné zření není bez ducha. A tak porozumět, že zření, jež je okem a zrcadlem, se zjevuje z ducha jako jeho oko a zrcadlo, jímž se zjevuje vůle. Vidění totiž vytváří vůli, v níž nescísná bezedná hlubina neshledává žádný počátek, základ {obojí Grund} ani cíl; zanáří tedy své zrcadlo do sebe a tak v sobě vytváří základ/počátek, jenž je vůli).

(Složitá, několikanásobná) sebereflexe je tedy proces, kterým z *Ungrund* povstává *Grund*. Je-li tedy tento základ, tato podstata přítomna již před započítím theogonického uchopování a božské

sebediferenciace, je tedy vůbec třeba ještě takového procesu? Zdá se, že ne, a Böhmovi to právě tak v následujícím odstavci vychází

1,13. Also erscheint der Spiegel des ewigen Auges im Willen, und erbietet ihm selber einen anderen ewigen Grund in sich selber: derselbe ist sein Centrum oder Hertz daraus das Sehen von Ewigkeit immer urständet, und dadurch der Wille räge und führende wird, nemlich dessen was das Centrum erbietet. (Zrcadlo věčného oka se tedy zjevuje ve vůli a rodí tak samo v sobě jiný věčný počátek/základ; ten je jeho Centrum, čili srdce, z něhož pochází vidění věčnosti, skrze nějž se vůle ožívá a ujímá se vedení – vedení toho co Centrum zrodilo.)

Ovšem i přes tuto zkratku Böhme neopouští svůj původní systém a pokračuje výkladem o vůli, která sama sebe uchopuje (1,14):

1,14. Denn es wird alles im Willen ergriffen, und ist ein Wesen, das sich im ewigen Ungrunde, in sich selber ewig, urständet, in sich selber eingehet, und machet das Centrum in sich, fasset sich selber in sich; gehet aber mit dem Gefassten aus sich, offenbaret sich im Glaste des Auges, und erscheint also aus dem Wesen in sich und aus sich selber: es ist sein Eigenes, und ist doch gegen der Natur als ein Nichts, (verstehe, gegen dem greiflichen Wesen also zu reden) da es doch alles ist, und alles daher urständet. (Neboť vůli je vše uchopováno a [vůle] je to, co ve věčném Bezednu, samo v sobě věčně vzniká, vchází samo do sebe a vytváří v sobě Centrum, samo sebe uchopuje/pojímá {fasset}; s tím co bylo pojato však vychází ze sebe ven, zjevuje se v zářivém lesku oka. Zjevuje se tedy ze své podstaty v sobě a ze sebe samé: je svá vlastní, ale přesto je vůči přírodě jakoby ničím (rozuměj – mluvím vzhledem k uchopitelné podstatě), ač je vším a všechno odtud [z ní] vzniká.)

Duch a Panna Sofia

TheosP jsou pro vývoj Böhmovy myšlenky o Trojici významné ještě něčím dalším: Böhme se zde významněji zabývá úlohou a postavením Ducha. Böhme doposud chápal Ducha dost podobně jeho augustinskému výkladu, tedy jako vztah Otce a Syna. A vlastně i v TheosP z nějakého takového pojetí vychází – neklade totiž ani zde Ducha fakticky naroveň Otcovi a Synu. Vyjádříme-li to adekvátněji Böhmovskému systému: Duch není další zastávkou v procesu božského sebezrození, není dalším "Centrem".¹⁵⁰ I zde tedy Böhme chápe Ducha přísně procesuálně. Poslechněme si však, jak znějí příslušné paragrafy (překlad vlastní):

*1,15. Und verstehen wir alhie innen das ewige Wesen der Dreyheit der Gottheit, mit der ungründlichen Weisheit: Denn der ewige Wille, der das Auge fasset ALS DEN Spiegel, darinn das ewige Sehen stehet als seine Weisheit, ist **Vater**; und das ewige Gefasste in die Weisheit, da das Fassen einen Grund oder Centrum in sich selber aus dem Ungrunde in den Grund fasset, ist **Sohn** oder Hertze, denn es ist das Wort des Lebens, oder seine Wesenheit, darinn der Wille mit dem Glase erscheint. (V tomto tedy chápeme věčnou podstatu Boží Trojnosti, v Bezedné Moudrosti: Neboť věčná vůle, jež pojímá/utváří {fasset} oko jako zrcadlo, v němž spočívá věčné zření jako svou/jeho moudrost, je **Otec**. A to v moudrosti věčně utvářené – neboť ono utváření vytváří v sobě samém základ/počátek čili Centrum – je **Syn**, neboli srdce, neboť to je slovo života, neboli jeho jsoucnost {Wesenheit}, v níž se v záři zjevuje vůle.*

1,16. Und das In-sich-gehen zum Centro des Grundes ist Geist, denn es ist der Finder, der da von Ewigkeit immer findet, da nichts ist; dieser gehet wiederum aus dem Centro des Grundes aus, und suchet in dem Willen. Jetzt wird der Spiegel des Auges, als des Vaters und Sohnes Weisheit offenbar.□□ (A [ono] dosebevcházení [směrem] k Centru počátku je Duch; neboť je věčný hledač a věčně nacházející – od věčnosti se věčně shledává tam a v tom, kde nic není. Ten opět vychází z Centra počátku a hledá ve vůli. A tehdy se zjevuje zrcadlo oka jako moudrost Otce i Syna.□□

Připomeňme si, že již výše u DrfLeb jsme viděli, že proces theogonie je jaksi reflexivní a že se po zplození/utvoření Syna/Druhého principu obrací zpět. Tam ale bylo výsledkem tohoto obratu Centrum Prvního principu, vyznačující se všemi jeho "tvrdými" vlastnostmi (Grimmigkeits apod.). Rozdíl oproti citovanému místu je v tom, že zde máme jednak pojmenován sám tento "princip obratu" - je to Duch, jednak však také v jeho výsledku – tím je zde nám již známá Moudrost.

¹⁵⁰ Připomínám, že Centrum, i když to tak zprvu v DrfLeb nevypadalo, je nadále u Böhmy dvojí – náleží jak 1. tak 2. Principu, kde se pak nazývá také Herz.

Překvapivě však zní bezprostřední pokračování uvedené pasáže.

1,16 ...Und stehet die Weisheit also vor dem Geiste Gottes, der den Ungrund in ihr offenbaret, denn ihre Tugend, darinn die Farben der Wunder erscheinen, wird aus dem Vater des ewigen Willens durch das Centrum seines Hertzens oder Grundes, mit dem ausgehenden Geiste geoffenbaret. (□Moudrost existuje před božím Duchem, jenž v ní zjevuje Bezedno[st], neboť její čistota, v níž se zjevují podivuhodné barvy je zjevována duchem vycházejícím z Otce věčné vůle prostřednictvím Centra jeho srdce, čili Podstaty.)

1,17. Denn sie ist das Ausgesprochene, das der Vater aus den Centro des Hertzens, mit dem H.Geist ausspricht, und stehen in den Göttlichen Formungen und Bildnissen, im Augenschein der H. Dreyeinigkeit Gottes; aber als eine Jungfrau ohne Gebären, sie gebietet nicht die Farben und Figuren so in ihr erscheinen, und offenbar stehen im Grunde und Wesen: sondern es ist alles zusammen eine ewige Magia, und wohnet mit dem Centro des Hertzens in sich, und mit dem Geiste aus dem Centro gehet es aus sich, und offenbaret sich im Auge der Jungfräulichen Weisheit in unendlich. (Ona je totiž to vyslovené, co Otec vyjadřuje z Centra srdce Svatým Duchem, a spočívá v božském utváření a zpodobování, ve zření svaté trojjedinosti Boží; avšak jako panna nerodí sama obrazce {Figuren} a barvy, jež se v ní jeví a jsou zjeveny ve svém bytí a své podstatě. Ale vše dohromady je věčná Magie a přebývá v sobě v Centru srdce a prostřednictvím ducha z Centra vychází ze sebe a ukazuje se v oku panenské moudrosti navěky..

Moudrost tedy nemá ontologickou platnost předchozích hypotéz, není "jednou z Trojice". Potud dobře. Jak se to však srovnává s její preexistencí před stvořením? Zde poprosím čtenáře, aby měl strpení, neboť na úplné Böhmovo vysvětlení si budeme muset ještě počkat: Sofii – Božské moudrosti a jejímu postavení v Böhmově systému je věnována níže celá kapitola Prostřednice Sofia (viz str. 99)

Stačí však již uvedené, abychom Ducha zařadili vedle vůle a oka jako dalšího kandidáta na popis prapřincipu? Možná. Avšak proto, abychom znovu zhodnotili postavení Ducha, které mu Böhme propůjčuje poprvé v tomto spise, musíme uvážít ještě další místa, především důležitou pasáž (které navíc obsahuje explicitní odkaz na Trojici):

1,20. Also ist das Wesen der Gottheit an allen Enden und Orten in der Tiefe des Ungrundes, gleich als ein Rad, oder Auge, da der Anfang immer daß Ende hat, und ist ihm keine, Stätte erfunden, denn er ist selber Die Stätte aller Wesen, und die Fülle aller Dinge, und wird doch von nichts ergriffen oder gesehen: denn es ist ein Auge in sich selber, wie Ezechiel der Prophet, solches Cap.1 in einer Figur gesehen hat, in Einführung seines Willen Geistes in Gott, da seine geistliche Figur ist in die Weisheit Gottes eingeführet worden, mit dem Geiste Gottes, alda er das Schauen erreicht hat, und anderst kann das nicht seyn. (Chápeme tedy, že božská podstata sídlí v trojitosti v Bezednu, v sobě samé, avšak nerodí mu v sobě žádný jiný počátek/základ, nežli věčné Slovo čili srdce, jež je Centrum čili cíl spočinutí v božství, leč nechápeme to [jakožto výrok] o jsoucnosti, ale o trojím {Dreyfaltigen} Duchu, jenž je vždy druhému příčinou v [jeho] zrodu.

1,21. Und ist derselbe Dreyfaltige Geist doch nicht meßlich, abtheilig, oder gründlich; dem ihm ist keine Stätte gefunden, und ist zugleich der Urgrund der Ewigkeit, der sich in sich selber im Grund erbietet: und kann kein Ort oder Stätte ersonnen oder gefunden werden, da der Geist der Dreyeinigkeit nicht gegenwärtig, und in allem Wesen wäre; aber dem Wesen verborgen, in sich selber wohnend, als ein Wesen das zugleich auf einmal alles erfüllet, und doch nicht im Wesen wohnet, sondern selber ein Wesen in sich hat: als uns zusinnen ist vom Grunde und Ungrunde, wie die beyde gegen einander verstanden werden. A tento trojí duch není měřitelný, dělitelný, nebo předmětný {gründlich}; nenalézá totiž žádného místa a je současně Bezednem věčnosti, jež v sobě samé rodí počátek a základ. A není možno vybádat ani nalézt takové místo, kde by nebyl duch Trojjedinosti přítomen ve všech bytostech; ale jeho bytí {Wesen} je skryté a dlí sám v sobě jako bytí, jež současně vše naplňuje, ale přesto nesídlí v podstatě/bytí {Wesen}, ale sám má podstatu/bytí {Wesen} v sobě: tak je nám třeba smýšlet o počátku a Bezednu, tak máme obě vzájemně chápat. (podtrhl V.O.)

Dále v 1,26 Böhme například praví, že i v obou prvních Principech je jeden Duch. Co z toho, můžeme vyvodit? Buď velmi málo nebo velmi mnoho. Můžeme samozřejmě uvedené místo (a místa analogická) číst v tom smyslu, že Bůh i veškeré jeho hypostáze je "duchovní" - rozuměj nehmotné – povahy, což by mohl být převratný poznatek leda tak pro ranně středověké vesničany

právě čerstvě a pracně obrácené křesťanskými misionáři. Ovšem můžeme také číst a interpretovat taková místa tak, že se nám zde nabízí pojmenování ne pouze pro prazáklad (ten už máme ve *Bezednu*), a také ne jen pro to, co jsem pracovně nazval principem obratu. Ale pro veškerý tento božský *Gang*¹⁵¹ čili *Prozess* – tedy pro božství samo. V takovém pojetí by božství bylo proudem Duchu a božské hypostáze – včetně samotného *Bezedna* – by byly pouze zastávkami – uzlinami nebo konkretemi tohoto proudu. To je ovšem na 17. století myšlenka nesmírně převratná, proto musíme být opatrní, než skutečně takovou intenci Böhmovi přisoudíme. Leč právě v *TheosP* nalézáme i další místa, která nám přímo sugerují číst je v tomto duchu. Uvedeme (tentokrát pro souvislost v širším kontextu) pasáž 6,7–8:

6,7. *Die Vernunft spricht: Wo sind denn die 3 Welten? sie will schlecht eine Trennung haben da eine ausser der andern sey, oder über den andern stehe, das doch nicht seyn kann; sonst müßte sich das ewige ungründliche Wille zertrennen; wie mag sich aber das zertrennen, das ein Nichts ist, das keine Stätte hat, das selber Alles ist? das kann ja nicht in Particul kommen, das keinen Grund hat, das sich nicht fassen lässet, das in sich selber wohnt, und sich selber besitzt; sondern es gehet aus sich, und offenbaret sich aus sich.* Rozum praví: A kdepak jsou ty tři světy?¹⁵² Chce je mít nakonec odděleny, aby jeden byl vně druhého, či stál nad ním; tak to přece nejde – to by se musela rozdělit věčná bezedná podstata. Jak se však může rozdělit, co je Nic, co nemá místo, co je samo vším? Nemůže se přece rozdělit na částičky, co nemá základ, co se nedá uchopit, co přebývá samo v sobě a vlastní samo sebe; ale vychází ze sebe a pojvuje sebe.

6,8. *Es machet ein Ding aus sich, das in sich nur eine Wille ist; in sich ists ein Geist, machet aber aus sich eine Gestaltniß des Geistes, und die Gestaltniß machet ein Wesen, nach Eigenschaft des Geistes: als diese Welt denn ein Wesen ist, und der innere Geist besitzt sie. Er ist an allem Orte doch begreift Ihn der Ort nicht; sonder Er begreiffet den Ort, der Ort weiß nichts von Ihme, fühlet Ihn aber; denn er ist die Kraft, und der Geist in dem Orte; sein Wille gehet durch das Wesen, und das Wesen hat keine Augen Ihn zu sehen, er aber ist das Sehen des Ortes, und ist selber kein Ort oder Stätte, machet Ihme aber eine ungründliche Stätte, da kein Wesen ist. Er ist alles, und doch gleich einem Nichts, gegen dem äussern zu achten; was Er aus sich giebet, das besitzt Er auch, nicht fährt Er darein, sondern er ist vorhin da, ehe das Wesen die Stätte einnimmt; die Stätte begreift nur einen Glast von seinem Willen, als wie einer in einem Spiegel seine Gestalt siehet, und kann doch die Gestaltniß nicht begreifen; oder wie der Sonnen-Schein im Wasser nicht ergreifen wird, doch fühlet ihn das Wasser, und empfähet den Glast oder wie der erde Kraft von der sonnen empfähet, daß sie Frucht bringet. Also wohnt Gott in allen Wesen, und dringet durch alles, wird doch von nichts ergriffen.* (Zvěčňuje se, takže je v sobě pouze vůlí; je samo v sobě Duchem, činí se však podobou/tvárností {Gestaltnis} DUCHa a podoba utváří podstatu podle charakteru {Eigenschaft} Duchu; a tak je tento svět jediným jsouncem {Wesen}, jež ovládá vnitřní DUCH. Ten je všude, ale prostor {Ort} ho nepojímá – on pojímá prostor, prostor o něm nic neví, jen jej cítí, neboť on jest silou a duchem prostoru. Jeho vůle proniká jsouncem, ale bytí nemá oko, jímž by ho spatřilo. On je však zřením prostoru, ale sám není prostorem ani místem, vytváří si však své místo v *Bezednu*, neboť není jsouncem. Je vše, ale jakoby nic podle vnějšího zdání; co ze sebe vydává, má ve své moci; nevstupuje do toho, ale je v tom již dříve, nežli to které jsouncem zaujme své místo (Stätte). □Každé□ místo pojímá jen odlesk jeho vůle, jakoby někdo viděl v zrcadle svou podobu, ale přesto by ji nedokázal uchopit; nebo jako se nedá uchopit sluneční svit na vodě, ale přesto ho voda cítí a přijímá jeho lesk. Anebo jako když Země přijímá sílu od Slunce, aby rodila plody. Tak přebývá Bůh ve veškerém bytí a vším proniká, ale není ničím pořízen.)

Jak tedy na závěr tohoto oddílu zhodnotíme Böhmovy inovace, které přináší v *TheosP*? Nejvýznamnější z nich je asi právě onen procesuální Duch, který je však zároveň jakoby podkladem – možná tedy původnějším nežli jsou Vůle a Slovo, které se posléze zrcadlí a konkretizují v *Principiích*. Předně vidíme, že se nám v pozadí stávající Trojice (spíše zatím dvojice Otec – Syn, protože Trojice by musela vypadat Otec – Syn – svět) objevuje jakási Trojice v Trojici: trojice

151 srv. 1,46

152 Světy se rozumí tři Principia. Vzájemné překrývání, kolokace dvou světů, principů, společné přebývání nebe a pekla (v lidské duši) je Böhmová prvotní intuice, kterou ovšem musí znovu a znovu ve všech svých spisech vysvětlovat, neboť je to zajisté myšlenka nová a současníkům nezvyklá.

Vůle/Bezeden – Oko (zrcadlí) – Duch, přičemž každá z těchto "kvalit" je schopná stejně/analogicky se strukturovat na (dvě i) tři fáze/principy a vytvářet jejich "Centra". Je nepochybným přínosem a přispělo k prohloubení systému, že k popisu onoho procesu založenému na vůli, přibyl i popis založený na zření/poznávání. Máme-li se však podívat na Böhmovův systém po této modifikaci pohledem nastíněným výše, musíme konstatovat, že ani toto schéma ještě není vpravdě trinitární. Duch, jemuž zde ovšem přísluší mnohem důležitější úloha než dříve, zůstává přeci jen principem vyrovnávajícím, byť dynamicky, jako onen "bod obratu". Situace je o to komplikovanější, že tento princip v určitém smyslu oba své "rodiče" zároveň předchází. Duch také není přímo principem zdokonalujícím a dovršujícím; taková funkce v böhmovském systému náleží paradoxně 2.principu (alespoň vzhledem a vůči prvnímu). Musíme tedy říci, že máme před sebou ontologicko-theologický systém, blízký systémům ternárním, který se vymyká veškerým dosavadním představám.¹⁵³

8. *Eine kurze Erklärung. Sechs mystische Punkte (MystP)*

– je kratičký spis, který nemá mezi Böhmovými spisy velký význam. Zmínky o Trojiční problematice v něm nalezneme hlavně ve 4.bodě "Jak Kristus předá vládu Otci" a jsou oproti předchozím Böhmovým výbojům velmi tradičně ortodoxní. Zde má Duch opravdu úlohu, jaké mu přísluší v křesťanské dogmatice – ne však ontologicky, ale eschatologicky; stává se dovršitelem cesty světa k Bohu:

4,3 Aber am Ende beweget sich der H. Geist in des Vaters, und auch des Sohnes Eigenschaft, und werden beyde Eigenschaften zugleich räge, und eröffnet sich der Geist des Vaters im Feuer und Licht, auch im Grimm der finstern Welt, alda fället das Regiment dem Vater Heim. Denn der H. Geist soll ewig regieren, und ein ewiger Eröffner in der Licht- und auch in der Finstern-Welt seyn.

4,4 Denn die zwo Welten sollen stille stehen, und der H. Geist, der vom Vater und Sohne ausgehet, führet ewig das Regiment in den zwo Welten, nach ieder Welt-Qual und Eigenschaft.

4,5 Er wird allein der Eröffner der Wunder seyn; und ist also dem Vater (der alles ist) das ewige Regiment, welches Er mit dem Geiste führet.

4,3. Ale na konci se pohne Svätý Duch ve vlastnostech[Eigenschaft], Otce i Syna a obě se současně oživí a Duch otcův se zjeví v ohni a světle a také v hněvu temného světa; tehdy případně království zpět Otci. Neboť Duch Svätý bude vládnout na věky a bude věčným zjevovatelem světlého i temného světa.

4,4. Neboť oba světy stanou a Duch svätý, jenž vychází od Otce i Syna, povede na věky vládu v těchto dvou světech, podle existenciální prýštivé podstaty [Qual] a vlastnosti každého z nich.

4,5. Bude sám zjevovatelem divů a tedy Otci (jenž je vším) náleží věčná vláda, již vykonává v Duchu.

9. *Vom Irdischem und Himmlischen Mysterio (Mysterium Pansophicum)*¹⁵⁴

Spis podává zjednodušený výklad ve smyslu předchozího. Bezeden se zde představuje jako Nic a polarita pak probíhá mezi Nic [Nichts] a Něco [Ichts]. Proces je opět, jako v předchozím díle nazván duchem. (2,3: *... 'der Wille, als der Geist, keine Stätte oder Ruhe habe; aber die Sucht ist ihre eigene Stätte, und der Wille ist ein Band daran, und wird doch auch nicht ergriffen.* (...vůle jako Duch, nemá místa ani spočinutí; jejím vlastním místem je touha a vůle se k ní poutá, přesto však není fixována). 4,3: *Dann der Wille nimt ietzt da nichts ist, er ist ein Herr und Besitzer, er ist*

¹⁵³ Böhmovův systém ve fázi TheosP by snad bylo možno představit jako systém trinitární, ovšem za cenu "přečíslování". Prvním principem by se musel stát Duch; Otec/Bezeden by bylo principem druhým (tím by se také negativita dostala na mytologicky žádoucí druhé místo) a Syn/Slovo/Srdce by byl principem třetím. Něco takového ovšem jednak nemá sebemenší oporu v Böhmových textech, jednak i přes značnou procesualitu a snad i "cykličnost" Böhmovy myšlení, přeci jen není možno bez dalšího přesunou počátek celého procesu mimo *Ungrund*.

¹⁵⁴ V příloze na str. 154 najde čtenář kompletní překlad tohoto spisu.

selber kein Wesen, und herrschet doch in dem Wesen; und das Wesen machet ihn begehrend, als nemlich des Wesens. Und so er dann in sich begehrend wird, so ist er magisch, und schwängert sich selber, als mit Geist ohne Wesen; dann er ist im Urstande nur Geist. Also machet er in seiner Imagination nur Geist, und wird des Geistes schwanger, als der ewigen Wissenheit des Ungrundes, in Allmacht des Lebens, ohne Wesen. (Vůle tedy pojímá, co je ničím, jako jeho pán a vlastník a panuje v bytí; a bytí ji činí žádostivou, totiž žádostivou bytí. A když se stane v sobě žádostivou, je magická a obtěžkává sebe, jako Duch bez bytí, neboť je podle svého vzniku jen DUch. Tedy vytváří ve své imaginaci jen Ducha a je těhotná Duchem, věčným vědomím bezedného [prazákladu] ve všemoci života [ještě] bez bytí.)

Böhme se v tomto spise pokouší o rozlišení mezi vůlí a touhou, klada jako prvotní právě Touhu. Termínem zde hojně užívaným, který se však vyskytl již v MystP, je "magie, magický"; Böhme jím označuje potencialitu schopnou uskutečnění. Použitím tohoto termínu v tomto (zjednodušeném) výkladu tak proces theogonie prakticky nerozlišitelně splývá se stvořením/generací přírody. Popis božského rození nakonec zde ustoupí právě tomuto pohybu, jímž se život rozlišuje na duchovní a esenciální/přírodní. O obou typech se pak praví, že byly od věčnosti:

5,1: Da dann also von Ewigkeit zwey Wesen sind gewesen, so können wir nicht sagen, daß eines neben dem andern stehe, und sich fasse, daß eines das ander ergreiffe; und können auch nicht sagen, daß eines ausser dem andern stehe, und eine Trennung sey, nein: sondern also erkennen wirs, daß das Geist-Leben in sich hinein gewandt stehet, und das Natur-Leben aus sich und vor sich gewandt stehe. (Bylo-li tedy od věčnosti dvojí bytí, nemůžeme říci, že jedno stojí vedle druhého a chystá se to druhé uchopit. A také nemůžeme říci, že by jedno stálo zcela mimo to druhé a že by vládlo mezi nimi oddělení. Ne, ale chápeme to tak, že duchovní život je obrácen k sobě a do sebe a přírodní život se obrací od sebe a ze sebe.)

B. Vyprávání Trinitární problematiky v Böhmových pozdějších spisech

1. Božství, Boží Moudrost a Principia v polemice s Balthasarem Tilkem

V TheosP dosáhla Böhmová trinitární spekulace na dlouhou dobu svého vrcholu. po roce 1620 se totiž dostal do několika vleklých polemik, z nichž nejvýznamnější byla polemika s kruhem slezských kalvinistických intelektuálů, jejímž vyjádřením se staly spisy proti Balthasaru Tilkovi. Jádrem polemiky popíšeme níže, v kapitole VII., ale zde budiž předesláno, že šlo – jak jinak – o kalvínskou predestinaci. Böhme se proti ní rozhodně postavil a připadla mu takto, samotnému dosti nepravověrnému, úloha hájit luterské ortodoxní (a vůbec většinově církevní) učení. Je jasné, že pro tento účel musel oslabit svou dialektiku dobra a zla v Bohu a co možná svůj obraz Božství přizpůsobit tradičnímu pojetí.

Böhme podává v 1Tilke dvojí výklad o božství, první v pasáži 138nn., další pak počíná od 1Tilk489; je zajímavé, že v obou případech Böhme automaticky již vychází z předpokladu rozrůzněných principů – i když v druhém případě nakonec tento předpoklad odůvodní. Také proto bude pro nás zajímavější tato druhá pasáž:

489. *Das Centrum ist eine Begierde zur Offenbarung des Ungrundes in Grund, des Nichts in Etwas, das verborgene Mysterium des ewigen Göttlichen Wesens zu offenbaren.*

490. *Das Licht ist ein ander Centrum: GOtt wird im Licht verstanden, das Hertz GOTTes ist des Lichts Centrum, und die magische Begierde ist des Feuers Centrum, und im Feuer wird die Freyheit, als das Nichts offenbar, auf creatürlich geredet.*

491. *Gott ist gegen der Creatur als ein Nichts, und da Er doch Alles ist, im Feuer wird seine Majestät offenbar: im Feuer ist die Findung des Nichtes; Gott findet sich von Ewigkeit selbst in sich: Er ist nicht die Natur, was den Namen GOtt antrifft; die Natur wird im Willen des ewigen Nichtes erboren.*

492. *Es ist nur ein einiger Wille, der ist der Ungrund, der ist begehrend des Grundes als seiner Selbst-Offenbarung, und in derselben Begierde wird die Natur offenbar: die Begierde machet die Natur, die treibet sich in der Begierde von einer Gestalt der Begierde zu der andern, eine Gestalt der Begierde machet die andere, bis and Feuer, alda ist das Principium und Leben erboren.*

493. *Das FIAT ist die Mutter, als das Begehren, oder der Hunger, wie mans etwa nennen könnte, es machet die Begierde zur Substantz, nach der Gestalt Eigenschaft; es figuriret den Willen in eine Gestaltniß, darinnen wir das Centrum des Geistes verstehen.*

494. *So ist nun GOtt selber der Ungrund und auch der Grund; im Feuer wird alles offenbar, beydes die Natur und auch das Licht der Majestät: im Feuer ist die Scheidung zwischen GOTTes Namen und der Natur Namen, auch zwischen der Liebe-Qual, und dem natürlichen Grimmes-Quall.*

495. *Im Feuer entstehen zwey Principia, also zwo Magien, zweye begehrende Willen, als des Lichts und Feuers.*

496. *Das Licht ist eine Begierde der Liebe, Sanftmuth und Wesenheit, und das wird in der Ewigkeit GOtt genant: das Licht ist Majestät, des Lichts Begierde ist das andere Centrum, oder das Hertz GOTTes; die Wesenheit ist GOTTes Wesen, ist der Wasser-Quall, oder Geist des ewigen Freuden-Lebens.....¹⁵⁵*

155 “Centrum je žádost po zjevení Bezedna v Podstatě, Ničeho v Něčem, {žádost} zjevit skryté mystérium věčné bytosti boží.

Světlo je zase jiné centrum: {Jedině} ve světle můžeme Bohu porozumět. Centrem světla je boží srdce a magická žádostivost je centrem ohně. V ohni pak vzniká svoboda, tedy Nic – řečeno po stvořeném způsobu.

Vůči stvoření se Bůh má jako Nic, ale přesto je Vše, v ohni se zjevuje jeho majestát. V ohni Nic samo sebe shledává, tak se Bůh od věčnosti sám v sobě shledává, neboť příroda si nezaslouží jména Bůh – ta se rodí ve vůli věčného Nic.

On je vůle, jež je v sobě jednotná, on je Bezedno, jež baží po hmotném základu/podstatě jakožto po svém projevu a skrze tuto žádost se zjevuje Příroda. Žádostivost Přírodu vytváří a ona se v té žádostivosti žene od jedné podoby žádosti k jiné, jedna podoba vytváří druhou, až k ohni, kdy se rodí život a Principium.

Matkou je pak FIAT, čili žádostivost, čili hlad, jak to chceme nazvat. To žádost zpředměťuje podle vlastností

Tedy nic nového. Výklad je oproti DrfLeb, nejkuli TheoS P značně zjednodušen. *Begierde* zde vytváří přímo *Natur*.¹⁵⁶ *Mutter*, s jejímž výkladem jsme u DrfLeb měli tolik těžkostí, je zde prostě ztotožněna s FIAT (které by tam mohlo být maximálně jednou její variantou). Nejhorší však je, že se vůbec nevysvětluje dualismus ohně a světla; nevysvětluje se vznik těchto principů, které, jak víme z předchozích spisů, mají základ v božství samém. Pouze se jednoduše konstatuje:

498. *und das Feuer ist ein ander Principium als das Licht: Es hat eine grimmige, stachlichte, verzehrende, in Macht und Pracht auffsteigende Begierde: Es will alles verzehren und in sich verschlingen; Es ist eine Ursache des Geitzes, seine Bitterkeit ist eine Ursache des Neides, denn sie ist der Stachel des Todes und Zorns.* (Oheň pak je jiný princip nežli světlo: Má sveřepou, bodavou, šířavou žádost bažící po vzestupu v moci a nádhře. Vše chce požívat a pohlít do sebe. Je příčinou lakoty a jeho hořkost způsobuje závist, neboť je ostem smrti a hněvu.)

Stejně je to bídné s odůvodněním trojičních vztahů. Celkové konvenční vyznění může být způsobeno i předpokládaným okruhem adresátů:

501. *Und allhier scheidet sich der Name Gottes in die Dreyheit, als im ersten Centro zur Natur, als der ewige Wille des Fiats, der im Feuer ein strenges, feuriges Wesen ist, und im Licht die Ursache der Freudenreich und des Lebens-Geistes; der ist Vater aller Wesen, auch seines Sohns, als des andern Centri der Liebe-Begierde.*

502. *Und das andere Centrum der Kraft des Lichtes ist sein Sohn oder Hertze, und machet in sich und im Vater das ander Principium, als die Englische Welt, das ist unser rechtes Vaterland, das Christus wieder in uns brachte.*

503. *Und der vom Feuer und Licht ausgehende Geist ist die dritte Person: im Licht, in der Liebe und Freuden Quall, heisset Er Gott der Heilige Geist, verstehe nach des Sohns Centro; und nach des Feuers Centro heisset Er der Zorn-Geist des Vaters.*¹⁵⁷

V následujícím paragrafu popisujícím blíže Ducha se sice objevuje jakýsi ohlas toho, co pro Böhma Duch znamenal v předchozích spisech, nicméně z tohoto výkladu zde se nikterak nedá usoudit na jeho procesuální, metatheogonickou úlohu, jaká je minimálně cítit ve spisech předchozích. Navíc i Duch se vlastně rozpadá na dvě složky:

504. *In der finstern Welt ist Er der höllischen Qual Leben, aus allen Gestalten zur Natur: im Feuer ist Er die Flamme des grimmigen Zorn Gottes des Vaters, und im Licht ist Er die Flamme der grossen Liebe Gottes: Er ist das rechte Leben Gottes, und ist auch das Leben aller 3 Principien, aller 3 Welten, in ieder Welt nach ihrer Eigenschaft, und wird allein Gott der H.Geist erkant und recht genant nach der Liebe, als nach des Sohns Gottes Eigenschaft: sonst wird Er der Geist der Natur aller Wesen genant.* (V temném světě je životem pekelné trýzně ze všech předpřírodních podob. V ohni je plamenem sveřepého Otcova hněvu a ve světle je plamenem veliké boží lásky. Je vpravdě božským životem a také životem všech tří principů, všech tří světů; v každém podle jeho vlastností a jakožto Bůh Duch Svatý se nazývá jen podle lásky, čili podle vlastnosti božského Syna. Jinak se nazývá duchem veškerého přírodního jsoucná.)

Sebehledající a sebenacházející žádost nakonec má v 1Tilke rovněž trochu jinou funkci, neboť pomocí ní vzniká – Panna Sofia, a to až v okamžiku, kdy jsou principy zcela konstituovány (vůbec

jednotlivých podob a vůli utváří do podoby, kterou chápeme jako duchovní Centrum.

Bůh je tedy sám zároveň Bezedno i základ/hmotná podstata a oheň vše zjevuje: přirozenost i světlo majestátu. V ohni dochází k rozlišení božího jména od jmen přírody, k odlišení trýzně lásky od trýzně sveřeposti.

V ohni povstávají dvě Principia, tedy dvě magie – dvě žádostivé vůle: {vůle} světla a {vůle} ohně.

Světlo znamená žádost po lásce, mírnosti a bytí a na věčnost nese jméno Bůh: Světlo je majestát, světelná žádost vytváří druhé centrum, čili boží srdce; {jeho} bytím je bytost boží, tryskový vodní pramen, čili duch věčné radosti.”

156 Takže bychom případně mohli až býti na pochybách, zdali jde o extrémní pantheismus, nebo naopak o pouze poněkud nezvykle formulovanou nauku o *creatio ex nihilo*.

157 “A právě zde, totiž v předpřírodním Centru se dělí jméno boží v trojnost: ve vůli věčného Fiat, jež je v ohni silným, ohnivým jsoucнем a ve světle – příčinu rajske radosti a životního ducha, což jest otec veškerenstva i svého syna čili milostné žádostivosti druhého centra.

A ono druhé centrum světelné síly je jeho Syn čili srdce a vytváří v sobě a v Otcovi další princip, čili andělský svět, tedy naši pravou vlast, kterou nám opět přinesl Kristus.

A z ohně a světla pocházející Duch je třetí osobou: ve světle, v prýštivé lásce a radosti se nazývá Bůh Duch svatý – tedy podle centra Syna; a podle Otcova centra se nazývá Duchem Otcova hněvu.”

výklad dělá dojem, že Principy se pro Böhma staly v této fázi něčím tak běžným, že je jako svou pracovní hypotézu už automaticky předpokládal)¹⁵⁸

140. *Die Begierde in demselbigen ewigen Geist, nach beyden den Eigenschaften, ist von Ewigkeit immer eine Lust gewesen, sich selber zu suchen und zu finden, und hat sich immer in sich selbst funden, eine iede Eigenschaft ihrs gleichen, beydes nach dem Grimm und nach der Liebe, nach Feuer und Licht, und nach allen Gestalten zum Feuer, und nach allen Gestalten im Licht zur Liebe.*

141. *Dasselbe Gefundene ist des Geistes Spiegel gewesen; in der Liebe im Licht heisset der Spiegel Gottes Weisheit; und im Grimm des Feuers heisset er Gottes Zorn-Auge.*

142. *In diesem Spiegel ist von Ewigkeit ersehen worden das Wesen dieser Welt, als das dritte Principium: denn es ist in der magischen Begierde gestanden, wol nicht im Wesen, aber im Spiegel, in der Begierde der ewigen Natur; darinn hat sich der Geist erblicket, und dasselbe mit Anfang der Welt, mit Bewegung der ewigen Natur; vom Geiste Gottes im Herben Fiat, im ein Wesen geschaffen, in eine Gleichniß nach der ewigen Natur Eigenschaft, nach allen Gestalten zur Natur, und nach allen Gestalten in der Natur. (podtrhl V.O.)¹⁵⁹*

Čili jedině Třetí princip je vůči Moudrosti ontologicky sekundární. V polemice s Balthasarem Tilkem se Böhme věnuje mimo jiné právě vyjasňování pojmu *Principia*, protože podle všeho je jeho protivník pochopil prostě jako "oheň". Nicméně definice, kterou čteme v 2Tilk44, vyznívá poněkud jinak, nežli jak jsme doposud byli zvyklí principium chápat. Pročtěme ji pozorně:

43. *Wann ich schreibe von dreyen Principiis, so schreibe ich von dreyen Welten, von dreyen ewigen Anfängen, wie sichs die gebären.*

44. *Ich verstehe mit den 3 Principiis nicht das Chaos, das Auge der Aether, welches ausser Grund und Stätte in sich selber wohnt; sondern ich verstehe, wie sich das Auge der Aethern durch und mit den Principiis offenbaret, und in Kraft, Macht, Glantz und Herrlichkeit einführet, als mit Begierde und Lust, da in der Begierde die erste Einschliessung geschieht, welches eine Finsterniß ist, da die Begierde das erste Centrum zur Natur ist, welche sich in Qual und in Empfinglichkeit und Findlichkeit bis ins Feuer, als in die vierte Gestalt, einführet¹⁶⁰ ... – a následuje odkaz na veškeré stávající knihy.*

V 43 máme Principium tak, jak jsme byli zvyklí jakožto "*Anfang*", a též v jeho emanované, konkretizované podobě jakožto "*Welt*", s čímž už jsme se také setkali. Nové v par.44 je, že právě skrze ně se ono *Auge der Aethern* zjevuje a projevuje. Takovéto vyjádření jim dává velice silnou ontologickou platnost, prakticky nezávislou na samotném Bohu. S podobnou nedůsledností jsme se u Böhma již setkali v jeho raném díle *De tribus Principiis*, kde se podobně neukotveně hovořilo o *materia prima* (viz str. 45) Jinak je popis sebeuchopení skrze *Begierde* a postupného uzavírání do sebe a vytváření "Centra" v dobré shodě s předchozími výklady, ovšem s jednou výminkou:

158 Další výklad o Sofii je v 312nn; nazývá se tam (stejně jako v pozdější SignR) *H.Geistes Leiblichkeit*, tedy tělem Svatého Ducha, a praví se, že nejprve vznikla tinktura z ohně a světla Božího a teprve pak z ní vznikla Moudrost [*Weisheit*], která je zrcadlem Svatého Ducha, ve kterém také přebývá a je též tělem a krví Kristovy nebeské říše. – na tomto výkladu je pozoruhodný pro změnu nízký ontologický statut Moudrosti, které je zde **odvozena** (navíc ještě zprostředkovaně!) z principů ohně a světla – tedy příkrý spor s tendencí výše naznačenou.

159 "Ona dvojíá žádost věčného Boha se stala od věčnosti touhou vydat se hledat a najít sama sebe a od věčnosti se sama v sobě shledává – jednu každou vlastnost v podobě sveřepé i laskavé, v ohni i ve světle, ve všech podobách ohnivých i ve všech podobách laskavého světla.

To, co bylo shledáno se stalo zrcadlem ducha: a v lásce se nazývá boží Moudrostí, avšak v ohnivě sveřeposti se nazývá okem božího hněvu.

V tomto zrcadle se od věčnosti zračilo bytí tohoto světa, tedy třetí princip: neboť povstalo v magické žádosti, sice ne skutečně, ale jako zrcadlo, v žádostivé touze po věčné přírodě, v níž se duch shlédl a na počátku světa, pohnuv přitom věčnou přirozeností v trpkém Fiat, z ní utvořil jsoucno na podobenství vlastností věčné přírody, podle všech předpřírodních i přírodních podob."

160 Když píší o třech Principech, píší o třech světech, o trojím věčném počátku, jak se {sám v sobě} rodí.

Třemi principy nemám na mysli chaos, éterické oko, jež mimo prostor a hmotnou podstatu dlí samo v sobě, leč to, jak se ono éterné oko, projevuje skrze tyto principy a v nich a jak se proměňuje v sílu, moc, zářivou slávu, v žádosti a touze, neboť žádost uzavírá první okruh, okruh temnoty a žádost je prvním přírodním centrem, které se uvádí v trýzeň, vnímavost a pojmavost, a to až k ohni, který je {jejich} čtvrtou podobou.

Zatímco dříve mohla být principia být dobře chápána jako (božské) hypostáze, které jsou minimálně v korespondenci s osobami Trojice, nyní na svém významu silně trátí. Je to patrné i z další části polemiky s Balthasarem Tilkem, kde Böhme poněkud rozmrzele vysvětluje tento svůj starý pojem:

2Tilk 79. Mein Gegensatz schreibet von vieren, und nimt den Geist Gottes auch für ein Principium auf seine Meinung; wiewol ich um dasselbige in seiner Meinung keinen Zanck führe; er mag ihr gleich zehen machen, denn die Weisheit hat weder Ziel noch Grund, aber er verstehet weder meine noch seine Meinung. (Můj protivník píše o čtveřici a bere za principium též božího Ducha: nechci se o to s ním přit – může jich nadělat třeba deset, Moudrost totiž nemá podstatu ani cíl – ale bohužel nerozumí ani sobě, ani tomu, co říkám já.)

Poznámka o deseti principech je zajímavá: je jí možno vysvětlovat jednak ve smyslu právě uvedeném – že totiž Böhme ztratil na pojmu Principia zájem a nadále je mu pouze jakýmsi technickým prostředkem popisu, nebo i tak, že se kdesi cosi doslechl o deseti kabalistických *sefirótách* (což by jistě v jeho době a v jeho okolí nebylo nemožné). Blíže pravdě bude ale asi přeci jen výklad první, protože v násl. odstavci Böhme pokračuje:

80. ... Will er die klare Gottheit zu einem Principio machen, die ewig ohne Grund und Anfang ist, die in nichts wohnt, auch nichts besitzt, als nur sich selber? Ich kann also von den Principiis nicht reden, sondern ich rede von drey Welten, in und mit welchen sich die unbegreifliche Gottheit offenbaret. (...Což chce z jasného božství učinit principium bez podstaty a počátku, nepřebývající v ničem a nic nevlastníci, nežli sebe sama? Já proto raději nemluví o principech, ale o třech světech, v kterých a skrze něž se zjevuje nepostihnutelné božství. – podtrhl. V.O.)

Zajímavější ovšem pro naši problematiku je následující odstavec, kde se opět oživuje téma božského prazákladu:

86. Aber der ewige Göttliche Urstand ist nicht in der ewigen Natur; der Wille zur Natur ist eher, und derselbe Wille ist das Chaos, da alles inne lieget, und der Geist entsteht daraus, und offenbaret sich mit Finsterniß und Licht; Darum nenne ich den Geist Gottes nicht ein Principium, denn Er ist ausser allen Anfängen, aber mit den ewigen Anfängen wird Gott in Dreyfaltigkeit offenbar, wiewol im Chaos auch die Dreyheit ist, wie im Buche der 6 Puncten ausgeführet.

87. So ich nun vom dritten Principio schreibe, so sage ich auch, daß Gott alle Dinge durch seine Weisheit habe erschaffen: Aber nicht aus dem Geiste, der Gott genannt wird, ist diese Welt erschaffen; denn sie heisset böse und gut, und eine Mordgrube des Teufels.

88. Auch ist sie nicht als aus der Göttlichen Weisheit erboren, sondern durch die Weisheit; die Weisheit ist nicht die Materia zu dieser Welt, sonst müßte ein Stein Gottes Weisheit heissen, und die Sünde auch; sondern aus den zweyen ewigen Principien, von beyder Welt Wesenheit, als aus beyden Begierden ist sie erboren.

(86. Věčný počátek božství neleží ve věčné přírodě, před ní ještě byla předpřírodní vůle, a tato vůle je chaos, v němž vše spočívá a z něhož vstává Duch, zjevující se v {podobách} temnoty a světla. Proto nenazývám božího Ducha principem neboť on je mimo každý počátek. Oním věčným počátkem se zjevuje Bůh v Trojici, jakkoli trojnost existuje už v chaosu, jak je podrobně vyloženo v knize o šesti bodech. 87. Mám-li nyní psát o třetím principu, musím také říci, že Bůh vytvořil vše prostřednictvím své moudrosti. – Nebyl však tento svět stvořen z Ducha, který se nazývá Bohem; neboť je dobrý i zlý a peleš ďábelská. 88.A také se nezrodil z božské Moudrosti, ale skrze ni; Moudrost není materií tohoto světa – to by se pak boží Moudrostí musel nazývat i kámen, a také hřích; ale [zrodil se] ze dvou věčných principů, z obojaké podstaty světa, z obou žádostí.)

Zde tedy máme explicite, že 1) Moudrost se účastnila stvoření světa 2) nemůže být však považována za jeho *materii*. Pozoruhodná je ovšem poznámka o trojnosti Chaosu, musím se přiznat, že jsem ji v uvedeném díle (TheosP ani MystP) nenašel. Nyní však následuje kruciální vyjádření, jehož význam oceníme ovšem až v následujících kapitolách:

89. Gott der Vater, der Alles ist, hat sich mit der Schöpfung dieser Welt bewegt, das ist, in der Gestalten beyder Welten, beyder Naturen, und hat Engel geschaffen, verstehet aus dem Geiste der Naturen ewig. (Bůh Otec, jenž je vše, se pohnul při stvoření tohoto světa, tedy podob obou světů a obou přirozeností, a stvořil anděly jako věčné, rozuměj z ducha přirozeností.)

Pohyb božství, pohyb, jímž vzniká stvoření, bude tématem následující kapitoly, a proto následující

pasáže, které přinášejí ještě ledacos zajímavého, pojednáme až tam. Zde nám předběžně postačí poznámka, že stvoření je pro samo božství tak významným aktem, že působí jeho substanciální proměnu.

2. *De Signatura Rerum – shrnutí a prohloubení myšlenky*

Kromě polemiky s Balthasarem Tilkem a jeho kruhem ovšem Böhme dále pokračoval na rozvíjení svých myšlenek, směrem, který si určoval sám, respektive ho spoluurčovali ti, které mohl považovat za své skutečné příznivce a niterné soupeřníky. A Böhmovým zájmem v tomto pozdním období je stále více to, *jak a z čeho je složen svět*; touha proniknout do jeho tajných významů ho neopouštěla zřejmě už od jeho prvního zjevení v dílně na Niském mostě. Pokusem vypořádat se s touto svou touhou je předposlední Böhmovo velké dílo *De signatura rerum (SignR)*. Výklad o božství a Bohu jakožto původci světa sice ani zde nemůže chybět, ale je v této knize je skrovný, přiměřený účelu knihy. Především Böhme varuje, aby to, co je nebo bude řečeno (o Principech, Signaturách a dalších "duchovních" jevech) nebylo přenášeno na samotného Boha: Nechce popisovat původ božství, ale jen jeho projev skrze přírodu; Bůh nemá počátek a konec, když tak věčný počátek a konec, a tím je on sám (SignR 3,1). Mimo přírodu je Bůh Mysterium a vpravdě Nic, bezedné Oko věčnosti [Auge der Ewigkeit], jež spočívá v nicotě a patří na nicotu, neboť je Bezednem i vůlí, tedy úpěnlivou touhou projevit se a ve své nicotě se shledat [*das in nichts stehet oder siehet, dann es ist der Ungrund; und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehen nach der Offenbarung, das Nichts zu finden*] (3,2)

Podobně píše též v druhé kapitole (2,7nn.):

2,7 Wir verstehen, daß ausser der Natur eine ewige Stille und Ruhe sey, als das Nichts; und dann verstehen wir, daß in dem ewigen Nichts ein ewiger Wille urstände, das Nichts zu Etwas einzuführen, daß sich der Wille finde, fühle und schaue, dann im Nichts wäre der Wille ihme nicht offenbar; so erkennen wir aber; daß sich der Wille selber suche, und in sich selber finde, und sein Suchen ist eine Begierde, und sein Finden ist der Begierde Wesen, darinnen sich der Wille findet. Er findet nichts als nur die Eigenschaft des Hungers, welche er selber ist, die zeucht er in sich, das ist, er zeucht sich selber in sich, und findet selber in sich; und sein in sich Ziehen macht in ihme eine Beschattung oder Finsterniß, welche in der Freyheit als im Nichts nicht ist, dann der Freyheit Willen beschattet sich selber mit der Begierde Wesen, dann die Begierde machet Wesen, und nicht der Wille. (Chápeme {to tak}, že mimo přírodu vládne věčné mlčení a věčný mír, podobný nicotě; dále dle našeho chápání v onom věčném Nic vzniká věčná Vůle uvést Nic v Něco, aby se ona vůle sama shledala, pocítila a na sebe pohlédla, neboť v samotném Nic by Vůle nebyla sobě zjevná. Tudiž soudíme, že se Vůle sama hledá a shledává a její hledání je žádost, shledávání pak je jsoucnost {vzniklé z} této žádosti. A neshledává nic jiného nežli vlastnost, kterou je hlad, což je však ona sama, sebe vtahující a v sobě se nacházející; a její vlastní stahování v ní působí zastínění čili temnotu, které ve svobodném Nic {ještě} není, neboť svobodná Vůle se sama zastiňuje zhmotnělou žádostí, neboť {ono hmotné} jsoucnost vytváří žádost, nikoli vůle.)

To je výklad pregnantní a zcela v intencích vrcholných Böhmových spisů. V obou kapitolách pak na citované odstavce navazuje výklad rozvíjející a dále vysvětlující tuto základní myšlenku Böhmového systému: To, že vstupem do temnoty, která je jejím pravým opakem [Wiederwärtig], se vzbudí k původní vůli její protipól vůle vyjít ze sebe, tedy ne do sebe, která opět směřuje ke světlu a svobodě. Ovšem, a zde jde o jemnou změnu, zdokonalující původní koncept¹⁶¹, tato druhá *stvořená(!) [geschöpfte]* vůle, nemá již dost sil aby se ke světlu zcela pozvedla a probjovala se ke svobodě. od tohoto místa začíná být výklad poměrně spletitý, protože se současně mluví o několika žádostech a vůlích:

2,8. So dann der Wille also mit seiner Begierde muß im Finsterniß stehen, so ist das seine Wiederwertigkeit, und schöpft ihme in sich einen andern Willen von der Finsterniß auszugehen wieder in die Freyheit, als in das Nichts, und mag doch ausser sich nicht die Freyheit erreichen, dann die Begierde gehet aus sich, und machet Qual und Finsterniß, so muß der Wille (verstehet der andere geschöpfte Wille) in sich gehen, und ist doch kein Abtrennen; dann in sich vor der Begierde ist

161 Možná, že tato změna souvisí s tím, že Böhme přestal chápat principia jako božská a tudíž již nemusejí být absolutní a dokonalá.

die Freyheit als das nichts, so mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dann er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch auch keine Offenbarung geschehen, als nur durchs Wesen der Begierde: und iemehr der wiedergefassete Wille der Offenbarung begehret, iemehr und strenger zeucht die Begierde in sich, und macht in sich drey Gestalten. (Vůle tedy se svou žádostí musí přebývat v temnotách a je tudíž sama sobě protivnou a vytváří v sobě jinou vůli {totiž vůli} vyjít z temnoty opět ven do volnosti, čili do Nicoty, ovšem onu volnost mimo sebe nenalézá. Tehdy vychází žádost ze sebe a vytváří temnotu a trýzeň, takže vůle (rozuměj ona druhá, stvořená vůle) musí vejít v sebe. Ale přesto nedochází k oddělení, neboť sama v sobě, před {vytvořením} žádosti je volnost jakoby nicotou, leč vůle nechce být nicotou, neboť se v Nicotě touží projevit; ale přesto nemůže k žádnému projevení dojít, leč skrze zhmotnělou žádost, tak, že znovupojatá vůle touží po projevu skrze jsoucnou a tím více a silněji žádostivost stahuje {vše} k sobě a proměňuje se do tří podob.)

Zdá se, jako by zde Böhme chtěl hovořit o třech typech vůle, z nichž třetí je pak ona "wiedergefassete", které by mohly odpovídat třem principům, avšak místo zůstává nejasné. Pak následuje výklad o tom, jak povstává koloběh přírody, o němž pojednáme v následující kapitole, a konstituuje se "Centrum der Natur": to má ovšem zde trojí podobu (těž novum!): Ducha (dle Prvního principu), Lásky (dle Druhého principu) a Bytí [Wesen] (dle Třetího principu) [*mit dreyen Gestalten: im Urstand, als im ersten Principio, ists Geist; im andern ists Liebe; und im dritten Principio ists Wesen*], kteréžto podoby se ve *Třetím principiu* nazývají Sulphur, Mercurius a Sal. Jak si ještě pamatujeme, tyto alchymické principy stály u samého zrodu Böhmovy filosofování v jeho prvotině Auroře. Můžeme tedy uzavřít, že v SignR podává Böhme kompaktní obraz svého učení, který se příliš neodchyluje od jeho původních intencí, maximálně v určitých detailech, a spojuje jej zároveň s masivním výkladem o světě a stvoření (jak uvidíme níže).

3. Dopracování Böhmovy theologického systému ve spise Von der Gnadenwahl

Kniha *De electione gratiae von derselbe Gnaden-Wahl...*¹⁶² ač měla obsahovat a obsahuje především teoretické vyvrácení nauky o predestinaci,¹⁶³ se počíná v prvních kapitolách nezvykle hlubokou theologickou analýzou samotného božství.¹⁶⁴ Böhme zde začíná svou osvědčenou

162 Tak ještě jednou pro zajímavost celý titul:

De electione gratiae
Von derselbeGnaden-Wahl
oder
Von dem Willen Gottes über die Menschen.
Das ist
Eine kurtze Erklärung und Einführung
des höchsten Grundes, wie der Mensch zu Göttlicher Erkenntniß gelangen möge:
Auch wie die Sprüche H.Schrift zu verstehen sind, welche vom gefallenem verderbten Adam
und dann von der neuen Wiedergeburt aus Christo handeln.
Geschrieben nach Göttlicher Erleuchtung
von
Jacob Böhmen
im Jahr 1623; vollendet 9.Febr

163 Není zcela jasné, jaký byl podnět k sepsání tohoto díla. Mohla jím být jistě předchozí polemika s Balthasarem Tilkem a potřeba nějakým způsobem shrnout a postavit na pevnější základy celkovou argumentaci v tomto sporu, ovšem dalším možným popudem mohla být disputace odehrávající se v domě Theodora von Tschech o vánocích roku 1622; kromě Böhmových přátel – hostitele, Schweinichena, Franckenberga, Dr.Koschowitze, na ní měl být přítomen též jistý Dr. Johannes Staricius, který měl být hlavním Böhmovým oponentem. Svou latinskou sylogistikou měl Böhma dohnat k tvrzení, že je možno synovství božího dosíci bez Krista. Oproti tomu na Tschече prý zapůsobila disputace natolik, že se až do konce života stal věrným Böhmovým přívržencem.

164 V odst. 1,30 Böhme vysvětluje, proč tak činí – aby se nikdo nedomníval, že v Bohu jsou dvě vůle, dobrá a zlá:
Dieses habe ich darum etwas weitläufig vorgebildet, daß der Leser den ersten Grund verstehen lerne, was Gott sey

metodou (mohli bychom ji nazvat dialektickou): Shromažďuje protichůdné výroky Písma o Bohu a klade otázku, jak je možné, že se toto vše o Bohu tvrdí. Božství pak zcela v areopagitickém stylu charakterizuje to, že je naprosto bez přívlastků a bez vztahu k čemukoli – vpravdě jediný Bytí:

1,3 Denn man kann nicht von Gott sagen, daß er dis oder das sey, böse oder gut, daß Er in sich selber Unterscheide habe: Denn Er ist in sich selber Natur-los, sowol Affect- und Creatur-los. Er hat keine Neiglichkeit zu etwas, denn es ist nichts vor Ihme, darzu Er sich konnte neigen., weder Böses noch Gutes: Er ist in sich selber der Ungrund, ohne einigen Willen gegen der Natur und Creatur, als ein ewig Nichts; es ist keine Qual in Ihme, noch etwas das sich zu Ihme oder von Ihme könnte neigen. Er ist das Einige Wesen, und ist nichts vor Ihme oder nach Ihme, daran oder darinnen Er Ihme könnte einen Willen schöpfen oder fassen; Er hat auch nichts das ihn gebäret oder giebet: Er ist das Nichts und das Alles, und ist ein Einiger Wille, in deme die Welt, und die gantze Creation lieget, in Ihme ist alles gleich-ewig ohne Anfang, in gleichem Gewichte, Maß und Ziel; Er ist weder Licht noch Finsterniß, weder Liebe noch Zorn, sondern das Ewige Eine; darum saget Moses: der Herr ist ein Einiger Gott (Dt 6,4) (Neboť o Bohu se nedá říci, že by byl to či ono, {že by byl} dobrý či zlý, a že by v sobě měl vůbec jaký rozdíl. Neboť sám v sobě je bez jakékoli přirozenosti/povahy, též bez pocitů a čehokoli stvořeného. Nemá sklon k ničemu, neboť před ním nic není, k čemu by mohl inklinovat, buďsi to dobré či zlé. Sám v sobě je Bezednem, bez jakékoli vůle zaměřené na přírodu nebo stvoření. Je věčné Nic, není v něm trýzně nutnosti ani ničeho, k čemu by se mohl klonit anebo od čeho odklánět. Je jediným jsoucím, před ním ani po něm, na něm ani v něm není nic, k čemu by vztáhl, nebo čím by zformoval svou vůli. Nemá též nic, čím by byl zrozen nebo dán. Je Nic i Všechno, je jedinou Vůlí, v níž spočívá veškerý svět a celé stvoření. V něm je vše bez počátku souvčenné, {vše} téže míry, váhy i cíle. Není světlem ani temnotou, není láska ani hněv, ale jen věčná jednota, pročez Mojžíš praví: Hospodin Pán je Jediný (Dt 6,4).)

O něco později (1,28n.) Böhme ještě zdůrazní, že pokud někdo řekne, že si přece Boha musíme představovat pomocí obrazů – které už, právě tak jako my sami, obsahují dobro a zlo, pak Böhme připomíná ustanovení desatera “Neučiníš si rytiny...”, a rovněž tak Řím 10,8.¹⁶⁵ První koncesí z boží bezpřídomečnosti a prvním stupněm k tomu, aby Bůh byl "něčím" je – Bůh je *vůle [Wille]*:

1,4. Derselbe ungründliche, unfaßliche, unnatürliche und uncreatürliche Wille, welcher nur Einer ist, und nichts vor Ihme noch hinter Ihme hat; welcher in sich selber nur Eines ist, welcher als ein Nichts und doch Alles ist: Der ist und heisset der Einige Gott; welcher sich in sich selber fasset und findet, und Gott aus Gott gebieret (Ona bezedná, nepostižitelná, mimopřirodní a nestvořená vůle, jež není než jednotou a před níž ani za níž nic není, jež je sama v sobě jednotná, jež je jako Nic a přece Vše – tato {vůle} se nazývá jediným Bohem; sama sebe v sobě pojímá a shledává a tok rodi Boha z Boha.)

A i dál vše následuje tak, jak jsme zvyklí: Vůle sebeuchopením vytváří další vůli, a v dalším odstavci se nám už objevují konkrétně vyjmenované hypostáze. Nicméně pozor! Ač systém působí dojmem, že jde jen o učesanou a systematizovanou variantu výkladů, jaké Böhme podal dříve, přesto je zde rozdíl. Je způsoben asi spíš nepozorností nežli úmyslem přehodnotit stávající své učení, ale nyní Böhme ztotožňuje onu zformovanou, zrozenou vůli se Synem, zatímco dříve byla vždy Centrem Naturae, které naopak korespondovalo s Otcem. Naopak správně v konkordanci s předchozími variantami je procesuální chápání Ducha (zde jako č. 3). Život, který byl předtím charakteristikou Syna a 2.principu, proto zde musí být životem a pojítkem *Otce i Syna*. Na čtvrtém místě je pak řádně Sofia – Moudrost, má zde ovšem ještě jeden, poněkud nezvyklý ekvivalent a tím je zde zatím v této funkci neznámá: Touha, čili *Lust*.

1,5 Als nemlich: Der erste unanfängliche Einige Wille, welcher weder Böse noch Gut ist, gebieret in sich das Einige ewige Gute, als einen faßlichen Willen, welcher des ungründlichen Willens Sohn ist, und doch in dem unanfänglichen Willen Gleich-Ewig; und derselb andere Wille ist des ersten Willens ewige Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet:

und wolle; und daß Er nicht einen bösen und guten Willen in dem Einigen, unnatürlichen, uncreatürlichen Gotte suche, und daß er aus den Bilden von der Creatur ausgehe, wenn er will Gott, seinen Willen, und sein ewigsprechendes Wort betrachten; und wenn er will betrachten wovon Böses und Gutes urstände, davon sich Gott einen zornigen, eiferigen Gott nennet.

165 Místo, vč. kontextu v ČEP zní: 10,6: *Avšak spravdnost založená na víře mluví takto: 'Nezabývej se myšlenkou: kdo vystoupí na nebe?' - aby Krista přivedl dolů - 7. 'ani neříkej: kdo sestoupí do propasti?' - aby Krista vyvedl z říše mrtvých. 8. Co však praví? 'Blízko tebe je slovo, v tvých ústech a ve tvém srdci'; je to slovo víry, které zvěstujeme.*

und das Unfindliche, als der ungründliche Wille, gehet durch sein ewig Gefundens aus, und führet sich in eine ewige Beschaulichkeit seiner selber.

1,6 Also (1) heisset der ungründliche Wille Ewiger Vater; (2) und der gefundene, gefassete, geborne Wille des Ungrundes heisset sein geborner oder Eingeborner Sohn, denn er ist des Ungrundes Ens, darinnen sich der Ungrund in Grund fasset. (3) Und der Ausgang des ungründlichen Willens, durch den gefassten Sohn oder Ens, heisset Geist, denn Er führet das gefaste Ens aus sich aus in ein Weben oder Leben des Willens, als ein Leben des Vaters und des Sohnes: (4) und das Ausgegangene ist die Lust, als das Gefundene des ewigen Nichts, da sich der Vater Sohn und Geist innen siehet und findet; und heisset Gottes Weisheit oder Beschaulichkeit.

(1,5 Prvotní vůle, jež není dobrá ani zlá, v sobě plodí jediné věčné dobro, vůli, již by mohla pojmout, což je Syn původní vůle, ale v prvotní vůli jí rovný a také věčný. A tato druhá vůle je vnímavostí a pojmavostí oné první, kde se Nic samo v sobě shledává jako Něco. A ono nepojatelné, tedy bezedná vůle, se projevuje skrze své věčné shledání a tak se uvádí ve věčné zření sama sebe. 1,6 Tedy (1) bezedná vůle se nazývá Otcem, (2) a shledaná, počatá¹⁶⁶ a zrozená vůle se nazývá jeho rodným či jednorozeným synem, neboť je jsoucností [Ens] {vzešlou z} Bezedna, v níž Bezedno samo sebe utváří v podstatu a příčinu. (3) A vycházení bezedné vůle skrze počatého Syna čili jsoucnost [Ens], se nazývá Duchem, neboť on tu pojatou jsoucnost vyvádí mimo sebe do přediva a života vůle, jakožto život Otce i Syna: (4) a co vzešlo čili bylo shledáno ve věčném Nic, v němž Otec Syn a Duch hledí do svého nitra a shledávají se v něm, je touha; ta se nazývá boží Moudrostí nebo božím Zjevením

Výklad o božství pak pokračuje, je velmi dlouhý a silně se v něm zdůrazňuje boží jednota: Protože toto jednotné božství (byť ve svých hypostázích) nemá než jednu vůli, nevznikají v něm žádné vlastnosti (1,9) ty vznikají až v *Hertze oder Centrum des Ungrundes*, které však narozdíl od předešlých zpracování tématu nestojí v žádném vztahu k božství samému, pouze se vágně označuje za jeho "pojímavost" ("*welche Faßlichkeit das Centrum, als das ewige gefassete Eine ist*" – *ibid.*) To pak může plodit síly a vlastnosti. Ke čtyřem hypostázím (můžeme o nich snad takto mluvit, neboť, jak jsme viděli, Böhme je sám tak očísloval) a jejich působnosti se pak Böhme vrací v odst. 1,13-14. Neříká zde v podstatě nic nového, tyto odstavce jsou ve shodě s 1,6. Zajímavé může být, že zde pro zmíněné hypostáze používá termín *Wirckung*, což bychom snad s trochou volnosti mohli přeložit jako (boží) akt. Böhme již v této fázi svého myšlení chápal procesuálně veškerý život v božství. Snad právě toto může být omluvou a zdůvodněním toho, jak mnoho a prakticky neustále, od díla k dílu a občas i v rámci jediného spisu, se jeho popis božství a vztahů v něm proměňuje. pro čtvrté *Wirckung* se zde také potvrzuje (kromě předchozích) také ještě synonymní termín *zjevnost [Beschaulichkeit]*, jak to známe již z dřívějšíka. Bůh ve své transcendenci, před stvořením [*ausser Natur und Creatur*] se také nazývá dobrem [*Gute*] – 1,18n. Mimo jiné nám také tento text potvrzuje domněnku o úpadku významu Principií pro Böhma v jeho pozdním stadiu: v uvedeném textu se vůbec nevyskytují a budeme si na ně muset počkat až do 2. kapitoly.¹⁶⁷

V 1.22-24 pak máme pasáž, v níž se detailně popisují vztahy osob Trojice: Otce, Syna a Ducha. Tak explicitní popis je u Böhma nezvyklý a celé uvedené místo ani nezní příliš böhmovsky, mnohem více jako jakýsi "rodinný obrázek Svaté Trojice", jak ho ve svých pro lid určených promluvách mohli líčit barokní kazatelé. Uvádím jej bez komentáře:

1,22. Der erste Wille, so Vater heisset, liebet seinen Sohn, als sein Hertz seiner Selbst-Offenbarung, darum, daß Er seine Findlichkeit und Kraft ist; gleichwie die Seele den Leib liebet, also auch in gleichem ist der gefassete Wille des Vaters seine Kraft und geistlicher Leib, als das Centrum der Gottheit, oder des Göttlichen Etwas, darinn der erste Wille Etwas ist.

1.23. Und der Sohn ist des ersten Willens, als des Vaters, Demuth und begehret hinwieder also mächtig des Vaters Willen, denn Er wäre ohne den Vater ein Nichts, und Er wird recht des Vaters Lust, oder Begierde zur Offenbarung der Kräften genennet, als des Vaters Schmach, Geruch, Gehör, sein Fühlen und Sehen. Und da man doch alhie nicht soll Unterscheide verstehen, denn alle diese

166 Čeština umožňuje záměnou jediné hlásky přepínat mezi významy, které, soudím, oba Böhmy termín *fassen*, *gefasset*, obsahuje: *Gefassete* jakožto *pojatá/zformovaná* můžeme též chápat jako překlad latinského termínu *concepta/conceptus*

167 Jejich podrobný a přehledný výklad je ovšem až v 4,6 nn.

Sensus liegen in gleichem Gewichte in der einigen Gottheit; allein dencket nur, daß diese Sensus, welche im Grunde der Natur urständen, in deme der Vater diese Kräfte aus sich in eine Schiedlichkeit ausspricht, urständen.

1,24. Und der H.Geist wird darum Heilig, und eine Flamme der Liebe genant, daß er die ausgehende Kraft aus dem Vater und Sohne ist, als das bewegende Leben im ersten Willen des Vaters, und im andern Willen des Sohnes in seiner Kraft, und das Er ein Formirer, Wircker und Führer in der ausgegangenen Lust des Vaters und des Sohnes (als in der Weisheit) ist.¹⁶⁸

Další, velmi krátký, ale opět v jednotlivostech odlišný popis Trojice, je v 2,9:

Der Wille ist der Anfang, der heisset Gott Vater, der fasset sich in Kraft, und heisset Gott Sohn und das Ens der Kraft ist die Scientz und Ursache des Sprechens, als der Essenz oder der Schiedlichkeit der Einigen Kraft, als die Austheilung des Gemüthes, welches der Geist mit seinem Ausgehen aus der Kraft schiedlich machet. (Vůle je počátkem a nazývá se Bůh Otec. Ta se formuje v sílu a nazývá se Bůh Syn a Ens síly je vědomí – původ mluvy jako esence čili rozlišenost jediné síly, rozdílení myslí, kterou činí rozlišenou Duch svým vycházením ze Síly.)

Zde po Otci a Synu=Síle následuje jeho *Ens*¹⁶⁹, čili vědomost *Scientz*, což je příčina řeči, neboli myšlenkového rozlišování, což všechno jsou různé výrazy pro Ducha. Tento další nesouřadný výklad zde byl uplatněn pravděpodobně proto, že Böhme chtěl vykládat Jana 1,1 nn (jak je vidět z jeho citace výše v 2,7).

Nakonec tak opravdu učiní, ovšem kuriózním "kabalistickým" způsobem, kdy přiřazuje jednotlivé významy (hypostáze) i předložkám použitým ve svatém textu:

*2,11. So heisset es als denn alhier das Wort (als die geformte Kraft) war im Anfange bey Gott; als denn alhier werden nun 2 Wesen verstanden, als die ungeformte Kraft, das ist **In**: und die geformte Kraft, die heisst **Bey**, denn sie ist in das Etwas zur Beweglichkeit getreten; das **In** ist stille, aber das **Bey** ist Gestalt: und aus dieser Fassung und Scientz urständet Natur und Creatur, samt allen Wesen. (Je tomu tedy všeobecně tak, že Slovo (coby zformovaná Síla) bylo na počátku u Boha; obecně tedy zde chápeme 2 podstaty – nezformovanou sílu, to značí "In{v}", a zformovanou sílu, která je "Bey{u}", neboť už vkročila do {sféry} Něčeho, {do sféry} pohyblivosti. "In" je klid, ale "Bey" je podoba. A z tohoto uchopení a tohoto vědomí povstává příroda a {celé} stvoření s veškerým jsoucím.)*

A až tato vědomost, *Scientz*, je bránou k rozlišenosti, v níž se rozlišují světlo a temnota – tedy až nyní (působením Ducha) mohou vzniknout Principy (Böhme mluví nejprve o *zwey Wesen* – dvojím jsoucnu):

2,35 Und wie wir nun in der Feuers-Anzündung zwey Wesen verstehen, als eines im Feuer, und das andere im Licht, also zwey Principia: also ist uns auch von Gott zu verstehen. Er heisset alleine Gott nach dem Lichte, als in den Kräften des Lichtes, da gleich auch die Scientz innen offenbar ist, und auch in unendlicher Schiedlichkeit, aber alle im Liebe-Feuer, da alle Eigenschaften der Kräften ihren Willen in Einen, als in die Göttliche Temperatur geben, da in allen Eigenschaften nur ein einiger Geist und Wille regieret, und sich die Eigenschaften alle in eine grosse Liebe gegeneinander und ineinander begeben, ... und aber sich durch die Schiedlichkeit der Scientz in mancherley Farben, Kräften und Tugenden einführen, zur Offenbarung der unendlichen Göttlichen Weisheit. (A jako chápeme nyní ve vznícení ohně dvojí jsoucno – jedno jakožto oheň, druhé jakožto

168 (1,22) Prvotní vůle nazývající se Otcem, miluje svého Syna jako srdce svého sebezjevování, protože je jeho pojímavostí a silou. Jako miluje duše tělo, podobně je počatá vůle otcova jeho silou a duchovní tělem [vycházejícím] z Centra božství, čili z božského Něco, v němž je prvotní vůle Něčím. (1,23) Syn pak je pokorou prvotní vůle, čili Otce a žádá si zpětně mocně Otcovy vůle, neboť bez Otce by byl ničím a doopravdy se stává Otcovou touhou, neboli žádostí projevit síly jako Otcova chuť, jeho čich, sluch, jeho cit i zrak. A přesto zde běžně nezjišťujeme žádný rozdíl, neboť všechny tyto smysly mají v původním božství stejnou váhu. Pamatujme jen, že tyto smysly se počínají z přirozené podstaty, z níž Otec vyslovuje a vyděluje tyto síly. (1,24) a Svatý Duch je proto svatý a zván plamenem lásky, že je vycházející silou z Otce i Syna, coby to co uvádí v prvotní vůli Otcově i v druhé vůli, Syna a jeho sil, do pohybu život; že je způsobitel, učitel a formovatel emanované touhy Otce i Syna (čili Moudrosti)

169 *Ens* je paracelsistický termín. Paracelsus ho používá v souvislosti s příčinami nemocí, jež se mu jeví rozlišené na *Ens Astrorum*, jež spočívá v neviditelném působení hvězd na přírodu, *Ens Veneri* - jež spočívá ve výživě, *Ens Naturale*, jež spočívá v pomíjivosti a přirozeném životním běhu člověka, a *Ens Spirituale*, jež vyjadřuje škodlivé a nepřátelské vztahy, jež mohou mít magickou moc. Tento termín nepřekládám.

světlo – tedy dva Principy, tak máme smýšlet i o Bohu. Bohem se nazývá jedině jako světlo, tedy v síle světla, nebo právě tehdy se v něm projevuje vědomí v nekonečné rozlišenosti, avšak všechno v ohni lásky, kdy veškeré vlastnosti sil odevzdávají svou vůli Jedinému, božské vyváženosti a ve všech vlastnostech vládne jen jeden duch a jedna vůle a vlastnosti se jedna druhé vzájemně vydávají u veliké lásce,... avšak pro rozlišenost a vědomí se proměňují v rozličné barvy, síly, ctnosti zjevující nekonečnou moudrost boží.)

Pasáž pozoruhodná, že se tu jaksi "pozapomnělo" na temný princip – *Er heisset alleine Gott nach dem Lichte*. To je ovšem veliká (u Böhma se stále bohužel opakující) nedůslednost: Zajisté není možno nechat z Boha vyplynout dva prapřincipy a pak říci, že Bůh je jen jedním z nich! V tomto spise však vystupuje zvláště silně, neboť záměrem Böhmovým bylo ukázat, že Bůh nijakým způsobem nepředurčuje stvoření ke zlu. Vrací se nám to opět a opět. Například hned vzápětí (2,37):

Und sollen es an diesem Orte recht verstehen; daß in der Göttlichen Kraft, ...kein Wille zum Bösen seyn könne, ...sondern nur blos in deme ist die Erkenntniß Gutes und Böses, da sich der ungründliche Wille in die feurische Scientz scheidet, da der natürliche und creatürliche Grund innen lieget. (Ale na tomto místě bychom měli správně porozumět, že v božské síle... nemůže být žádné vůle ke zlu ... ale poznání dobra a zla spočívá jen v tom, že se bezedná vůle rozlišuje v ohnivém vědomí, v němž spočívá podstata přírody a stvoření.)

Mimo souvislost se všemi třemi liniemi výkladu stojí zajímavá poznámka v 4,41, kde Böhme rozlišuje mezi vůlí a Bohem:

Der ungründliche Wille ist Gottes, denn er ist in dem Einen, und ist doch nicht Gott: denn Gott wird allein verstanden in dem, oder wenn sich der Wille des Ungrundes in ein Centrum der Dreyheit in der Gebärung einschleust, und in die Lust der Weisheit ausführet. (Bezedná vůle je boží, neboť je v jednotě, ale přece není Bohem: neboť Bůh je jen tak nebo tehdy, když se vůle Bezedna v plodivém aktu uzavře do Centra trojnosti a vydá touhu {po} Moudrosti.)

Přes neohrabané vyjádření "*Der ungründliche Wille ist Gottes*" je zřejmé, že Böhme zde chce říci, ne že by vůle nebyla božská, ale že je "předbožská" a že Bohem můžeme nazývat až Boha v jeho rozvinutí do Trojice. Je zajímavé, že se tato poznámka vyskytuje právě ve spise, kdy minimálně dvakrát dochází ke ztotožnění Otce s prvotní vůlí. Potvrzuje se pak ještě v 7,27n:

7,27 ...aber die Scientz des Ungrundes ... ward ungebunden, weder böse noch gut, denn sie ist der einige Wille. In welchem ewigen Willen Gott der Vater seinen Sohn gebietet, und heisset ausser der Gebärung (als der Göttlichen Kraft) nicht Vater; auch nicht Gott; sondern der ewige ungründliche Wille zu etwas: in welchem Willen die Geburt der H.Dreyheit, sowol der Urstand der Natur und aller Wesen Anfänge verstanden werden.

7,28. Derselbe Wille ist der ewige Anfang zu Göttlicher Weisheit, als zur Beschaulichkeit des Ungrundes, und ist auch der Anfang zum Worte, als zum Aussprechen des Feuers und Lichts; das Sprechen geschieht nicht im Willen des Ungrundes, sondern in der Fassung der Scientz, da sich derselbe Wille in die Stätte Gottes, als in die Dreyheit der Gebärung einfasset. Alda spricht sich das Wort der Kraft in die Unterschiedlichkeit der Scientz: und in derselben Unterschiedlichkeit der aussprechenden Scientz ist das Bild Gottes, als der Mensch, in Göttlicher Kraft und Weisheit, in magischer Form, ohne Creatur, von Ewigkeit gesehen worden. Und in diesem gesehenen Bilde hat sich Gottes Geist in der höchsten Liebe (welche der Name Jesus ist) selber geliebet denn es ist eine Figur seiner Gleichheit nach der Kraft und Geburt gewesen.

(7,27 ...avšak vědomí Bezedna... bylo nespoutané, nebylo dobré ani zlé, neboť je vůle v jednotě. V této věčné vůli rodí Bůh Otce svého Syna, ale mimo toto rození – jako božská síla – se nenazývá Otcem, ani Bohem, ale jen věčnou vůlí k bytí (doslova "k něčemu"). A touto vůlí rozumíme zrod sv. Trojnosti jakož i původ přírody i veškerého jsoucna. 7,28 Tato vůle je věčným počátkem božské Moudrosti jakožto zjevnosti Bezedna a také počátkem Slova vyjadřujícího oheň i světlo. Mluva nespočívá v bezedné vůli, ale v {sebe}pojetí vědomí, když ona vůle sama sebe pojímá do tvaru božství čili do trojího zrodu. Tehdy k sobě hovoří Slovem síly v rozlišenosti vědomí: a právě v té rozlišenosti vědomí, jež se vyjadřuje slovem, spočívá obraz boží, čili člověk – v božské síle a moudrosti, v magické formě, nestvořený ale od věčnosti předzvěděný. A v tomto nazřeném, předzvěděném obraze se boží duch sám do sebe zamiloval nejvyšší láskou, jejíž jméno je Ježíš, neboť je jeho podobou učiněnou jemu rovnou co do síly i zrodu.)

V druhém odstavci jsme ponechali zmínku o člověku (podtržená pasáž) z toho důvodu, že zde máme náznak toho, že člověk – Boží obraz, je pro Boha důležitý a patří k jeho vlastnímu sebevyjádření.¹⁷⁰ Jde samozřejmě o božského, věčného člověka, jak o něm referujeme níže; zde má i jméno (která bude rovněž hrát značnou úlohu později) a to je JESUS.¹⁷¹

Vidíme, že i přes poctivě míněnou snahu systematizovat své učení se Böhme díky svému tvůrčímu a tvárnému myšlení znovu a znovu dostává do aporií, jakou je třeba na předchozí stránce zmíněné ztotožnění Boha s jedním ze jím generovaných Principů. Bude proto asi lépe, když budeme posuzovat s určitým nadhledem i pasáž bezprostředně následující, která, *sensu strictu*, by se mohla vykládat tak, že Bůh a příroda jsou vlastně jakési souřadné, paralelní veličiny a procesy – obě vzházející z pravůle, což je výklad, který by se jistě líbil Spinozovi, těžko ale Böhmovým pietistickým následovníkům. Přednost má ale takový výklad v tom, že zcela vylučuje možnost jakéhokoli božského předurčení, a o tento argument zde zřejmě Böhmovi šlo především. Posuďme sami:

4,42 Aus dem Willen, darein sich die Gottheit in die Dreyheit schleust, ist auch der Grund der Natur von Ewigkeit geboren worden, denn da ist kein Vorsatz, sondern eine Geburt; die ewige Geburt ist der Vorsatz, als daß Gott will Gott gebären, und durch Natur offenbaren. (Z vůle, do níž se božství trojitě vpravuje, se od věčnosti zrodil i přírodní základ, neboť neexistuje předurčení, ale jen zrod; věčný zrod je tím předurčením, neboť Bůh chce zrodit Boha a prostřednictvím přírody ho zjevit.)

Čili vše opět směřuje k (již poněkolkáté) v 4,45 vyslovenému tvrzení:

4,45. ... denn in Gott ist alles Gut, aber in der Creatur ist der Unterscheid: ... (neboť v Bohu je vše dobré, ale rozdíl tkví v přirozenosti)

Celkové zhodnocení díla *Von der Gnadenwahl* není lehké: Jistěže v něm Böhme podává nejobsáhlejší a nejpracovanější výklad relevantních theologických témat ze všech dosud studovaných spisů, přesto, jak jsme viděli, není to – alespoň pokud se týče Trojice – výklad jednoznačný, neřkuli ucelený. Můžeme v něm sledovat minimálně tři, spíše však čtyři linie výkladu. Zajímavé je však, že prakticky všechny můžeme označit za výklady vpravdě *trinitární* (nebo kvaternární!), ve smyslu kapitoly V.A. Je ovšem otázka, zda je tato změna způsobena samotným vyzráváním Böhmovy theologického myšlení, nebo spíše snahou o určitý konformismus s církevním učením, nebo zda dokonce není zcela pořízena účelu knihy, jímž mělo být potření predestinačního učení a vyložení vlastních představ o spáse člověka a lidstva.

4. Theologické poznámky v drobných Böhmových dílech

Böhmovy drobnější dílka, která psal hojně ve svém pozdějším období a z nichž později mnohá byla shrnuta ve *Weg*, nemohou samozřejmě aspirovat na ucelený výklad theologických bodů a motivů.

¹⁷⁰ Člověku, jeho stvoření a jeho postavení v Böhmově univerzu je věnována v této práci celá kapitola. Viz níže v *Člověk a jeho pád* 243 str. 123 nn.

¹⁷¹ U Böhma je pravidelně psáno velkými literami a občas kabalisticky vykládáno – většinou v souvislosti s JEHOVA, jak vidíme i v násl. odst. 7,33:

Und das ists, daß sich Gottes Stimme bey der Eva in des Weibes Samen einsprach, denn das rechte Weib von der himmlischen Welt-Wesen, (da es noch in Adam war, verstehet nach der Lichts-Tindtur) war Jungfrau Sophia, als die ewige Jungfrauschafft, oder die Liebe des Mannes, die war in JEHOVA, in Adam offenbar: und ietzt ward sie in der Stimme des Einsprechens im Namen JESU offenbar, welcher sich hatte aus JEHOVA ausgewickelt, mit solchem Bunde, daß der Name JESUS wolte in Erfüllung der Zeit das heilige Wesen der Sophiae, als das himmlische heilige Wesen aus der Liebe, damit die Liebe umschlossen ist, oder (wie man es setzten möchte, darinn die feurische Liebe ein Wesen ist) in das verblichene Wesen aus JEHOVA einführen. (A tak je to, když hlas boží promluvil k ženskému semeni u Evy, že totiž pravá žena z podstaty nebeského světa – která byla ještě v Adamovi, tedy podle světelné tinktury – byla panna Sofia, neboli věčné panenství, čili láska muže; a ta se zjevila v JEHOVovi, v Adamovi a nyní se stala hlasem pronášejícím jméno Ježíš. To se vyvinulo z JEHOVA v souvislosti s tím záměrem, že [toto] Jméno Ježíš, až se naplní čas, znovu uvede svatou bytost Sofie, čili svatou nebeskou podstatu lásky, kterou je láska obklopena, neboli – pokud to tak chce člověk tvrdit – v níž se plamenná láska stává jsoucнем, do vybledlého jsoucna [kdysi] z Jehovy [povstaleho].)

Ježíše, *JESUM*, tedy do Adamovy podstaty vdechuje Sofia – více o tom však níže v citované kapitole.

Můžeme z nich čerpat maximálně některé zajímavé poznámky:

Tak v Gelas 2,26 se píše, že Bůh nemůže chtít nic zlého, nebo [je jen jedna vůle, která je touhou po rovnosti a znamená sílu, krásu a ctnost [*ewige Liebe, eine Begierde der Gleichheit: Als Kraft, Schöne und Tugend.*] Proto také (27) Bůh tedy netouží po ničem, co by nebylo jeho touze podobno, vpravdě po ničem kromě sebe sama.

Ve 2,9 máme opět Böhmovo základní vykladačské crux "*Dann Gott ist alles, Er ist Finsternis und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine Gott nach dem Lichte seiner Liebe.*" (Bůh je vše – je temnota i světlo, láska i hněv, oheň i zář; Bohem se však nazývá pouze coby světlo lásky.)

V Beschaul 2,13 máme další krásný příklad Böhmovy imanentního, pantheizujícího pojetí Boha: Nemůžeme tvrdit, píše tam Böhme, že by Bůh [Gottes Wesen] byl něčím vzdáleným, co by mělo nějaké zvláštní místo, neboť propast [Abgrund] přírody a stvoření je sám Bůh.

Náznak rozpracovanějšího výkladu máme i v jednom z posledních dokončených děl Tauf 1,4nn čteme:

1,4 Alle Anfänge gehen aus dem ewigen einen, durch das Aushauchen des ewigen Einen, dadurch sich das ewige Eine in eine Selbst-Beschaulichkeit Empfindlichkeit und Findlichkeit zu einem Selbst-Bewegen und Form einführet. ... (Všechny počátky vycházejí z jediného věčného počátku, skrze jeho emanaci, skrze niž se věčná Jednota uvádí v sebezjevnost, vnímavost a pojímavost, v sebepohyb a formu...)

Tedy velmi pregnantní vyvážená formulace, v níž se dokonce integruje proces 1. a 2. principu - sebevztah a sebereflexe vytvářejí nejen "*Empfindlichkeit und Findlichkeit*" (odpovídající 1.principu) ale i *Selbst-Bewegen*, což je výraz principu druhého! Zde tedy jakoby božským sebepohybem vznikaly obě protivy naráz! v následujícím odstavci se nejprve popisuje proces první, ovšem pak naráz přechází k druhému (neboť *Aushauchen* je protívou prvního procesu).

1,5 Dann der Anfang aller Wesen ist anders nichts, als eine Imagination des Ungrundes, daß sich derselbe durch seine eigene Lust in eine Imagination einführet, modelt und bildet und die Bildlichkeit infasset, und von dem ewigen Einen aushaucht zu seiner Selbst-Beschaulichkeit.

1.6 Welches Hauchen das ewige Wort der ungründlichen Gottheit ist, als ein Aussprechen des Ungrundes in Grund, des Unwesentlichen in ein Wesentliches: In welchem die gantze Creation mit dem Aussprechen, als in der Schiedlichkeit des Sprechens, ihren Anfang genommen, und noch immerdar nimt; und stehet alles Leben in derselben Schiedlichkeit des Sprechens, da sich die ingemodelte Imagination in dem Aushauchen in Schiedlichkeit theilet: In welcher Theilung man die Sinnlichkeit des Einigen Lebens verstehet, da sich das Eine in der Vielheit beschauet.

(1,5 Neboť počátek veškerého jsoucna není nic jiného nežli imaginace Bezedna, jež se skrze svou vlastní touhu uvádí v imaginaci, modeluje a utváří a pojímá do obrazivosti a {nakonec}, aby bylo samo sobě zjevné, emanuje z věčné jednoty. 1,6 a ono vydechování/emanace je věčné Slovo bezedného božství, čili vyjádření Bezedna do Podstaty, nejsoucího v jsoucí. V něm, v tomto vyjádření, v rozlišenosti mluvy, se počalo a stále počíná všechno stvoření. Veškerý život spočívá v těžce rozlišenosti mluvy, když se {v něm} vpravená imaginace (doslova "vmodelovaná") tímto rozlišením a touto emanací dělí. Toto rozdělení znamená pak smyslovou stránku jednoho a téhož života a Jedno se tak projevuje v mnohosti.)

Jedná se tedy o pozoruhodný popis dosti podstatně modifikující stávající Böhmov systém: Zde jako bychom měli prazáklad božství, onen *Ungrund*, jenž jednak sama sebe uchopuje a stvárí se v základ/podstatu [Grund] – odpovídající hypostázi Otce, a jednak – rovněž sebevztahným principem [*Aussprechen, Aushauchen*] vytváří Slovo, mající kvality Syna. Tomuto náznaku skutečně rozpracované *trinitární* theologie ovšem schází – jako u Böhma bohužel většinou – doplnění o třetí článek.

5. *Mysterium Magnum*

Posledním velkým dílem Böhmovým je *Mysterium Magnum*. Je rozsahem z Böhmových spisů dokonce největším. Avšak svým stylem a zaměřením se s ostatními Böhmovými spisy nesrovnává. Je totiž prakticky celé zaměřeno na alegorický výklad prvních kapitol Geneze, Stvoření, ale také

důležitých biblických postav: Kaina, Ábela, Abraháma, Jákoba ap. V této souvislosti čtenář nemůže čekat, že by jakýmkoli jiným tématům byla věnována soustavnější pozornost. Přesto se jednotlivá témata vynořují v souvislosti s jednotlivými pojednávány místy a osobami. Božství a Trojice je však zřejmě i zde pro Böhma tak základní téma, že i sem Böhme vnořil dokonce čtyři (!) ucelenější pasáže věnující se této tematice.

První začíná hned v 1,2 standardním způsobem: Bůh je Jednotou oproti {mnohosti} stvoření; je Ničím, bez podstaty [Grund], počátku i místa [Stätte]. Nemá nic než sama sebe; je vůli bezedna a od věčnosti sama sebe v sobě plodí. Nemá místo, na němž by přebýval, avšak jeho příbytkem je jeho Moudrost, čili Rozumění. [Weisheit oder Verstand] Je její vůli (sic!) a ona je jeho zjevením/projevem: [*Wenn ich betrachte was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen der Creatur, als ein ewig Nichts, Er hat weder Grund, Anfang noch Stätte; und besitzt nichts, als nur sich selber: Er ist der Wille des Ungrundes, Er ist in sich selber nur Eines: Er bedarf keinen Raum noch Ort: Er gebäret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: Er ist keinem Dinge gleich oder ähnlich, und hat keinen sonderlichen Ort da Er wohne: Die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohnen: Er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung.*]

Vidíme tedy, že ač základní sloup Böhmovy systému, boží sebevztah, zůstává stát, vše okolo se podivuhodně proměňuje: Moudrost je zde najednou od počátku, dříve nežli se začne mluvit vůbec o dalším vývoji božství, nebo jeho hypostázích, skoro na způsob nějaké pradávny archaické božské dvojice (Úranos – Gé, Puruša – Prákrítí, atp.). Zjednodušení, jehož se Böhme – ke své škodě – dopustil v Gdw (viz tam), jímž nyní zcela ztotožňuje vůli s Otcem, pokračuje i zde.

1,4 Der Wille ist Vater: Das Gemüthe ist das gefassete des Willens, als des Willens Sitz oder Wohnung, oder das Centrum zum Etwas, und ist des Willens Herte; und der Ausgang vom Willen und Gemüthe ist die Kraft und der Geist. (Vůle je Otec. Mysl je kontrakcí/pojetím¹⁷² vůle, jejím sídlem a příbytkem, neboli Centrem k bytí a je také srdcem vůle. A to, co z vůle a mysli vychází¹⁷³ je síla a duch.)

Na druhé straně, jak vidíme, Böhme neopouští svou ideu procesuálního Ducha, Ducha, který takto je vlastně důležitější nežli všechny hypostáze:

1,5 Dieser dreyfache Geist ist ein einig Wesen, und da Er doch kein Wesen ist, sondern der ewige Verstand(sic!): ein Urstand des Ichs, und ist doch die ewige Verborgenheit, gleichwie der Verstand des Menschen nicht faßlich oder in Zeit und Stätte ist, sondern ist selber seine Faßlichkeit und Sitz, und das Ausgehen des Geistes ist die ewige urständliche Beschaulichkeit, als eine Lust der Geistes. (Tento trojitý Duch je jediným bytím, ale vlastně bytím ani není, ale spíše věčným rozumem, počátkem Já. Ale je přesto skrytý stejně jako je nepostižitelný a mimo čas i prostor i lidský rozum. Je sám sobě svým uskutečněním a sídlem a vycházení Ducha znamená původní zřejmost, čili touhu ducha.)

Je to dost zvláštní popis: tušíme v něm určitou transformaci původního systému, ale velmi, velmi vzdálenou svému původu: Duch je zároveň zdrojem sebeuchopujícího pohybu i pohybu sebevydávajícího – potud dobře. Zde se však dokonce zdá, jakoby splýval s Moudrostí Něco podobného je lehce naznačeno už také v 2Tilk 64¹⁷⁴, ale čtème dále:

1,6 Das Ausgegangen heist die Lust der Gottheit, oder die ewige Weisheit, welche ist der ewige Urstand aller Kräften, Farben und Tugenden, durch welche der dreyfache Geist in dieser Lust begehrende wird, als nemlich der Kraft, Farben und Tugenden, und sein Begehren ist ein Impressen, ein sich selber Fassen: Der Wille fasset die Weisheit ins Gemüthe, und das Gefassete im Verstande ist das ewige Wort aller Farben, Kräften und Tugenden; welches der ewige Wille aus dem Verstande des Gemüths durch den Geist ausspricht.

1,7 Und dasselbe Sprechen ist das Bewegen oder Leben der Gottheit: ein Auge des ewigen Sehens, da eine Kraft, Farbe, und Tugend die andere im Unterscheid erkennt, und stehen aber alle ... in einander wolgestimmte gebärende Harmony; Oder wie ichs setzen möchte ein sprechendes Wort, da in dem Wort, oder Sprechen alle Sprachen, Kräfte, Farben und Tugenden inne liegen, und mit dem Hallen oder Sprechen sich auswickeln, und in ein Gesicht oder Sehen einführen.

(1,6 To, co vzniklo se nazývá touhou božství, čili věčnou Moudrostí, a ta je věčným původcem veškerých sil, barev i ctností; jejím prostřednictvím se trojitý Duch stává v této touze žádostivým,

172 odp. latinskému *conceptus*

173 odp. dalšímu trojičnímu theologickému pojmu, totiž lat. *processus*

174 Toto místo bude podrobně rozebráno v kapitole věnované Moudrosti; viz níže Prostřednice Sofia str.99 nn.

totiž po silách, barvách a ctnostech, a jeho žádost znamená vtištění, sebezpojetí: Vůle pojímá Moudrost do Mysli a to, co tak bylo rozumem pojato/počato¹⁷⁵ je věčné Slovo všech barev sil a ctností, jež je slovem Vůle vyslovovaným z Rozumu Mysli skrze Ducha. 1,7 a ona mluva je pohyb, čili život božství: Oko věčně vidoucí, kde jedna síla, jedna barva, jedna ctnost poznává druhou v rozlišnosti a všechny jsou... ve vzájemné příjemné plodivé harmonii. Nebo bych to vyjádřil jinak: jsou promlouvajícím slovem, v němž, v jeho mluvě všech mluv, spočívají síly, barvy a ctnosti a jeho zvukem čili řečí se rozvíjejí a stávají viditelné a vidoucí.)

Duch zůstává trojitý [dreyfache], ovšem Moudrost se nyní dostává na své staré místo jakožto božská emanace [das Ausgegangen]. Bylo tedy její zařazení "po bok" nevyjádřeného božství jen omylem? I s Moudrostí jakožto Touhou [Lust] jsme se již setkali¹⁷⁶, i když, po pravdě řečeno, tato souvztažnost zůstává rovněž dost nejasná. Novinkou – a v tomto případě logickým doplněním Böhmovy systému – je, že vůle působí i na Moudrost stejným způsobem, jakým působí na nevyjádřené božství, a ztvárňuje ji [fasset]. Výsledkem této její transformace je Mysl [Gemüth]. Takovéto doplnění systému je jistě možné, ovšem pak bychom očekávali, že Moudrost sama napodobí celou trojiční strukturu. Pokud ne, může být uvedena v pochybnost její schopnost být oživujícím a tvůrčím elementem pro svět a především pro člověka. (Tuto její předůležitou funkci popisujeme níže v kapitole VII.C) Ovšem tak se zde neděje: Mysl má být jen průchozím stavem ke Slovu. O tom se zde praví, že je životem božství. Ovšem ontologická nejistota stran Moudrosti se přenáší i na Slovo: Můžeme o Slově takto zavedeném ještě říci, že je "jedním z Trojice"? Asi ne. Mnohem spíše - i uvedením oněch "sil, barev a schopností" bude zde znamenat Böhmovu sedmou kvalitu, která má (jako téměř všechny kvality) samozřejmě u Böhma nejružnější jména: Hall, Schall aj. Ale ještě je tu jedna záhada: Jak to, že se zde ztotožňuje Slovo s Okem, když jsme viděli, že Oko je naopak u Böhma synonymum pro Bezednou vůli, Ungrund a Chaos? Vskutku Böhme v tomto ztotožnění pokračuje i v posledním z odstavců věnovaných úvodnímu popisu božství:

1,8 Das ist nun das Auge des Ungrundes, das ewige Chaos, da alles innen lieget was Ewigkeit und Zeit ist, und heisset Rath, Kraft, Wunder und Tugend: Dessen eigentlicher Name heisset Gott oder JHVH¹⁷⁷, oder Jehovah, der ist ausser aller Natur; ausser allen Anfängen einiges Wesens, ein in sich selber Wircken sich selber Gebären und Finden, oder Empfinden, ohne einigerley Qual von etwas oder durch etwas: Hat weder Anfang noch Ende, ist ungemessen, kann mit keiner Zahl in seiner Weite und Grösse ausgesprochen werden, dann Er ist tiefer als sich ein Gedanke schwingen kann: Er ist nirgend weit von etwas, oder nahe bey etwas, Er ist durch Alles und in Allem; Seine Geburt ist überal, und ohne ihn ist sonst nichts: Er ist Zeit und Ewigkeit, Grund und Ungrund, und begreiffet Ihn doch nichts als der wahre Verstand, der ist Gott selber. (A to je Oko Bezedna, věčný Chaos, v němž vše věčné i časné spočívá, a nazývá se radou, silou, divem a ctností. Ovšem vlastním svým jménem sluje Bůh čili JHVH, čili Jehova; je mimo přírodu, mimo veškerý počátek bytí, působí samo v sobě, samo sebe rodí a pojímá, čili vnímá, nejsouc čímkoli ani skrze cokoli tísněno ani trýzněno: Nemá počátek ani konec, je nezměrné, nedá se ve své šíři a velikosti vyjádřit žádným počtem, neboť je hlubší, nežli kam se vzepne myšlenka. Není ničemu vzdáleno, ale také ničemu blízko: je skrze vše a ve všem, jeho zrod prostupuje vše a bez něho nic není. Je časem i věčností, podstatou i Bezednem (bezpodstatou), ale nic je nechápe než pravý rozum, jímž je Bůh sám.)

Ač to nebývá u Böhma zvykem, jde zřejmě o odstavec shrnující celý výklad o božství a vracející se tudíž jakoby k začátku a v tomto kontextu bychom tedy měli chápat i zmínku o Oku. Možná, že ho zde Böhme uvedl právě proto, že na něj "zapomněl" a nechtěl sebe ani čtenáře ochudit o tento další symbol svého vnímání božství. Böhme si dovolil zřejmě zde být méně určitý, protože mu nešlo o více nežli o nastínění základních principů své theologie, nikoli o jejich dokonalé propracování.

K této úvodní theologické pasáži přičleníme úsek, který je v mnohém analogický s právě uvedeným

175 viz výše pozn. 129

176 především v Gdw.

177 psáno hebrejsky, s puntací

výkladem. Jde o pasáž 29,1nn.¹⁷⁸ Odpadá v ní zmatek s předčasným uvedením Moudrosti a naopak se v ní silně akcentuje boží svoboda. Je zajímavé, že v 29,2 dochází k naprostému ztotožnění obou pohybů [Sein Finden ist sein selber aus sich Ausgehen] a Moudrost je opět "das Ausgegangen" tedy výslednice obou pohybů. Tím prakticky odpadají božské hypostáze, i když o Duchu jakožto "das Aushauchen" neboli "Mund" se zde mluví, jenže už není "trojitý" a znamená pouze proces vycházení Slova z Moudrosti; Moudrost se opět formuje v Mysl [Gemüth] a ta ze své svobodné vůle vydechuje/pronáší [aushaucht oder spricht] Slovo. Tím dostáváme systém po všech stránkách podivný, který by se dal graficky znázornit zhruba takto:

Otec ?

Slovo

□ (Svobodná) vůle, pojímavost [Fassen]

Duch

Moudrost

V (29,4) Böhme ještě dodává, že díky tomuto rozvoji [Formung] božské bytosti je možno Bohu přičítat nejrůznější atributy a nazývat ho věčnou vůlí, rozumem, myslí, radou, silou, hrdinou a divem [In welcher Formung der Kräfte der Göttlichen Eigenschaften urständen, daß man recht von Gott saget: Er sey der ewige Wille, Verstand, Gemüthe, Rath, Kraft, Held und Wunder], neboť tak si Duch boží sám se sebou hraje, bez příčiny a účelu: "...der Geist Gottes von Ewigkeit hat mit Ihme selber gespielt", zjevuje tak boží Moudrost.

Dalším (tedy pro nás třetím) je obsáhlý popis ze třetí kapitoly (3,4nn.). Je podrobnější a důkladnější nežli varianta z kapitoly první; je také v lepší shodě s předchozími Böhmovými spisy. Nemluví prakticky o Duchu a málo o Moudrosti, ale soustřeďuje se především na popis procesu boží sebereflexe a "stahování".

3,4 So dann dasselbige ewige Gut nicht mag ein unempfindlich Wesen seyn, (denn es wäre ihme nicht also selber offenbar) so führet sich in sich selber in eine Lust ein, zu seinem Selbst-Schauen oder Sehen, was es sey, in welcher Lust die Weisheit stehet: und so dann die Lust die Weisheit siehet: und so sich dann die Lust also siehet, was sie ist, so führet sie sich in eine Begierde ein, zu empfinden was sie sey, als zu einer Fühlung des Geruches, des Geschmacks, der Farben, Kräfte und Tugenden, und möchte doch auch keine Fühlung in der freyen geistlichen Lust entstehen, wann sie sich nicht selber in eine Begierde (gleich einem Hunger) einführete.

3,5. Denn das Nichts hungert nach dem Etwas, und der Hunger ist die Begierde, als das erste Verbum

178 29,1 Der ewige göttliche Verstand ist ein freyer Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden. Er ist sein selbst eigener Sitz, und wohnt einig und allein in sich selber; unergriffen von etwas, denn ausser und vor ihme ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, und ist ihme doch auch selber ein Nichts; Er ist ein einiger Wille der Ungrundes. und ist weder nahe noch ferne, weder hoch und niedrig, sondern Er ist alles, und doch als ein Nichts: Denn Er selber ist in sich keine Beschaulichkeit oder Findlichkeit, daß er möchte eine Gleichheit in Ihme finden.

29,2 Sein Finden ist sein selber aus sich Ausgehen, so schauet Er sich in dem Ausgehen, denn das Ausgegangen ist seine ewige Lust, Empfindlichkeit und Findlichkeit, und wird die Göttliche Weisheit genant: Welche Weisheit der ungründliche Wille in sich zu seinem Centro der Lust fasset, als zu seinem ewigen Gemüthe des Verstandes, welchen Verstand der freye Wille in sich selber formet zu seinem Ebenbilde, als zu einem ewigsprechenden, redenden, lebendigen Worte, welches der freye Wille aus der geformten Weisheit der Lust aus sich aushaucht, oder spricht.

29,3, Und das Aushauchen ist der Geist oder der Mund des Verstandes im geformten Willen der Weisheit, welcher das sprechende Wort unterscheidet, daß das Gemüthe und der Verstand des Gemüthes offenbar wird; in welcher Offenbarung die freye Lust oder Weisheit von freyn Willen, durch den Geist in Unterschiedlichkeit mit dem Sprechen oder Aushallen geformt wird.

29,4. In welcher Formung der Kräfte der Göttlichen Eigenschaften urständen, daß man recht von Gott saget: Er sey der ewige Wille, Verstand, Gemüthe, Rath, Kraft, Held und Wunder, mit welchen Wundern der Kräfte Er sich hat von ewigkeit bewegt und geformt: In welcher Formung die unsichtbare Göttliche Welt stehet darinnen der Geist Gottes von Ewigkeit hat mit Ihme selber gespielt, welche auch weder Grund, Ziel noch Urstand hat.

29,5, Denn sie ist die Göttliche Beschaulichkeit der geformten Weisheit: Ihr Centrum ist der geformte Wille, als das sprechende Wort aus allen Kräften, und ihr Leben ist der Geist, der im Sprechen oder Hauchen ausgehet, welcher die Lust der Weisheit unterscheidet und formet, auf daß die geformte Weisheit von dem Leben der Gottheit spiele, als wie die kleinen Kinder vor ihren eltern, spielen, daran die Eltern ihre Freude hab

Fiat, oder Machen: Dann die Begierde hat nichts, das sie könnte machen oder fassen. Sie fasset sich nur selber, und impresset sich, das ist, sie coaguliret sich, sie zeucht sich in sich, und fasset sich, und führet sich vom Ungrunde in Grund, und beschattet sich selber mit dem magnetischen Ziehen, daß das Nichts voll wird, und bleibet doch als ein Nichts, es ist nur eine Eigenschaft, als eine Finsterniß; das ist der ewige Urstand der Finsterniß: Denn wo eine Eigenschaft ist, da ist schon etwas, und das Etwas ist nicht als das Nichts: Es giebet Dunckelheit, es sey dann, daß es mit etwas anders (als mit dem Glast) erfüllet werde, so ists lichte, und bleibet doch eine Dunckelheit in der Eigenschaft.

...

3,7 ...Die Begierde entstehet aus dem Willen zur freyen Lust, und führet sich durch die freye Lust aus, und in eine Begierde ein, denn die Begierde ist des Vaters Eigenschaft, und die freye Lust als die Weisheit, des Sohns Eigenschaft; Wiewol Gott, als der ein Geist ist, alhier an diesem Orte nicht Vater oder Sohn genannt wird, bis zur Offenbarung durchs Feuer im Lichte, alda wird Er Vater und Sohn genannt. Aber zum gründlichen Verstande setze ichs wegen der Geburt der Natur, daß man verstehe, welcher Person in der Gottheit die Natur, und welcher die Kraft in der Natur zugeschrieben werde.

3,8 Die Begierde aus dem ewigen Willen des Ungrundes ist die erste Gestalt, und ist das Fiat oder Schuf. Und die Kraft der freyen Lust ist Gott, der das Schuf führet, und heist es beydes zusammen Verbum Fiat, das ist, das ewige Wort, das da schafft da nichts ist, und der Urstand der Natur und aller Wesen.¹⁷⁹

“Erste Gestalt” v posledním citovaném odstavci nás nesmí zmýlit: neznamená První Princip, ale První Kvalitu (jak sdostatek ukazují odstavce, jež následují), protože ze své Qualitätslehre Böhme do konce svého života neupustil, na rozdíl od Principů¹⁸⁰. Vzhledem k tomu, že *kvality* byly přítomny již v Auroře, dávno předtím, než Böhme na pojem Principia připadl, musíme konstatovat, že tato alchymicko-astrologicko-přírodní součást jeho nauky (která ovšem není tématem naší práce) je jedním z nejstabilnějších Böhmových konceptů.¹⁸¹

179 překl.: 3,4 Toto věčné dobro nechce a nedokáže být nevnímajícím jsoucnem (neboť by pak nebylo zjevné ani samo sobě) vzbudí proto v sobě touhu k vidění sebe, k nazření sama sebe a v této touze spočívá moudrost. Pak touha užří moudrost, a když touha takto sama sebe spatří, čím je, uvedí se v žádost, aby též zakusila, čím je, a {dovedla se tak} k procítění pachů, chutí, barev, k moci a ctností. Neboť v čisté a volné duchovní touze by totiž nemohlo povstat žádné citění, kdyby se nebyla nejprve uvedla v žádost (která je jako hlad).

3,5 Neboť Nic lační po Něčem a tento hlad je ona žádost, čili první Slovo – Verbum Fiat, čili Čin: Žádost totiž nemá ničeho, co by mohla vykonat nebo uchopit; chápe se jen sama sebe a vtiskuje se do sebe to, co je, {takže} koaguluje, stahuje se do sebe a uchopuje se, a tak se z Bezedna přeměňuje v Podstatu. Tímto magnetickým tíhnutím sama sebe zastihuje, takže se Nicota naplňuje, ale přesto zůstává Nicotou: Existuje jen jediná vlastnost a tou je temnota. – Takový je věčným původ temnoty. Neboť kde je nějaká vlastnost, tam už přeci něco je, ale toto Něco není nic jiného než ono Nic. Plodí temnotu, jedině pokud je naplněna něčím jiným, nějakým svitem, pak je světlem, ale přesto zůstává podle své vlastnosti temnotou.

3,7 Žádost povstává z vůle po svobodné touze a uskutečňuje se skrze čistou, svobodnou touhu a přeměňuje v žádost, neboť žádost je vlastností Otcovou. A čistá, svobodná touha, čili moudrost je vlastností Syna. Jakkoli ovšem Bůh coby duch se zde ještě Otcem ani Synem nenazývá, až do zjevení ve světle skrze oheň – tehdy se {teprve} nazve Otcem a Synem. Ale k důkladnému porozumění to uvádím stran zrodu přírody, abyste porozumění, které osobě božství je třeba připsat přírodu a které přírodní sílu.

3,8 Žádost {vzniklá} z věčné bezedné vůle je první podoba a také Fiat, čili Staň se. A síla čisté touhy je Bůh, který ono "staň se" řídí; a obojí dohromady se nazývá Verbum Fiat, čili věčné Slovo, které tvoří, kde nic není a původ přírody a veškerého jsoucná.

180 Principia se nakonec do Mysteria Magna přece jen dostala; v 4.kapitole je řeč o dvou principech, lásce a hněvu, resp. světlu a temnotě. Tyto principy vytvářejí každý svůj svět, které jsou věčné, na rozdíl od časného a viditelného světa, který je od nich odvozen.

181 Na důkaz tohoto tvrzení uvádím přehled sedmi vlastností z 6,14, který se jen minimálně odlišuje od podobných přehledů např. v Auroře, SignR nebo TabPrinc:

drsnost, žádostivost [Herbe, Begierde]

trpkost, bodavost [Bitter, Stachlicht] – tedy pohyblivost přirozenosti [Beweglichkeit der Natur], čili přitažlivost [Anziehen], příčina rozlišenosti i života

úzkost, danost [Angst, Befindlichkeit] – příčina oživení mysli [Gemüth]

oheň [Feuer], duch [Geist], rozum [Vernunft], žádost [Begierde] – jež spolu budí duchovní život

Jako hlavní novum tohoto popisu (které se vyskytuje pouze v tomto, pro naši problematiku v podstatě posledním relevantním, spise) zde můžeme postřehnout důsledné rozlišování mezi Touhou [Lust] a Žádostí [Begierde]. Podle následujících odstavců je prvotní Touha, Lust, která je volná [frey] a splývá s Moudrostí [Weisheit], zatímco Žádost [Begierde] je od ní odvozená. Lust náleží Synu, Begierde Otci. Takové rozlišení překvapí, když zatím nebyla vůbec o Otci ani Synu řeč. Böhme také přispěchá s vysvětlením, že toto rozlišení je vskutku předčasné, má smysl po rozlišení ohně a světla [bis zur Offenbarung durchs Feuer im Lichte], tehdy teprve může být Syn od Otce odlišen (sic!) To je ovšem vysvětlení šalamounské, neboť nás na první pohled uspokojí, ovšem jen dotud, dokud si neuvědomíme, že se tím hypostáze Otce a Syna činí závislými na manifestaci přírodních principů, což je více nežli panteismus – to je již přímé přírodní náboženství. Böhme se o kousek dál nerozpakuje to ještě zopakovat:

3, 11. *Es ist alhie wie Vater und Sohn: der Vater will stille und hart seyn, und der Stachel, als sein Sohn, zeucht im Vater, und machet Unruhe; das kann der Vater, als die Herbigkeit, nicht erdulden, und zeucht viel heftiger in der Begierde an sich, den ungehorsamen Sohn zu halten und einzuschliessen, dadurch der Sohn nur stärker im Stachel wird: und das ist der wahre Grund und Ursach der Empfindlichkeit, welches in der freyen Lust der ewige Anfang des Bewegens der Kräfte, Farben und Tugenden, und der Göttlichen Freudenreich ist; und in der finstern Begierde ist der Urstand der Feindschaft, Pein und Quaal, und der ewige Urstand Gottes Zornes, und aller Unruhe und Wiederwärtigkeit.* (Jsou veskrze a všude jako otec a syn: Otec je v klidu a tvrdý, ale Popud, coby jeho syn v něm působí nepokoj a pnutí; to otec, čili drsnost, nemůže strpět a tím mocněji působí žádostí stahování do sebe, aby neposlušného syna zadržel a omezil, čímž se synův popud jen zvýrazňuje: To pak je pravá podstata a příčina vnímavosti, která je věčným počátkem pohybu sil, barev a ctností v říši božské radosti. Avšak v temné žádosti je původem záští, bolesti a trýzně a také věčným původem hněvu božího, všeho nepokoje a protivenství.)

Německý pravopis, Böhmovými vydavateli dodržovaný, nám ovšem neumožňuje zjistit, zdali zde má Böhme na mysli Otce a Syna, nebo otce a syna. Úvodní výraz “*Es ist wie...*” který se vyskytuje na začátku nám přece jen umožňuje chápat celý odstavec jen jako ne zcela vhodně zvolený příměr. Navíc mám dojem, že Böhme si nevhodnost takovýchto příměrů posléze uvědomil, neboť v 4,7 se poněkud koriguje:

Nicht ists zu verstehen, daß Gott einen Anfang also nehme; sondern es ist der Ewige Anfang des geoffenbarten Gottes: Wie sich der Göttliche Verstand mit der Kraft in Unterschiedlichkeit offenbare, und in Reiche einführe; welches eine ewige Gebärung ist. Wir reden alhier nur, wie sich der unsichtbare unempfindliche Gott in Empfindlichkeit einführe und offenbare. (Nechápejme to tak, že by se Bůh počínal, ale je to věčný počátek Boha zjeveného; tedy tak, jak se božský rozum zjevuje skrze sílu rozlišování a uvádí do {rozličných} říší, což znamená věčné rození. Pořád mluvíme jen o tom, jak se neviditelný a neuchopitelný Bůh, stává vnímatelným a zjevuje)

Nejzajímavější však pro nás ale bude výklad odst. 2,5, kde máme vlastně poprvé precizně vyloženo, proč onen základní pohyb sebeuchopení (zde popisovaný celou řadou termínů *fasset – impresset – coaguliret sich, zeucht sich in sich*; a v dalším odstavci ještě rozmnožených o *Begierde oder Hunger, Compaction oder Zusammenfassung*) vytváří substanci/hypostázi, která je temná, že totiž jakákoli jakost je zatemněním prapůvodního Nic

A ještě jednu zajímavost si neodpustíme, i když nemá přímý vztah k Bohu a Trojici: v 3,16 je další z popisů onoho Böhmového pověstného "kola přírodních esencí". Tentokrát však není řeč přímo o něm, pouze o zmateném a vzájemně se potírajícím pohybu a působení:

3,16 *Denn die Härte gibt Wesen und Gewichte, und der Stachel gibt Geist und das fliegende Leben: Dis drehet sich miteinander in sich und aus sich und kann doch nirgends hin. Was die Begierde, als Magnet, hart macht, das zerbricht das Ziehen wieder, und ist die größte Unruhe in sich selber, gleich einer wütenden Unsinnigkeit, und ist in sich eine erschreckliche Angst, und wird alhier doch noch kein recht Fühlen verstanden bis zum Feuer; ...* (Tvrdost poskytuje hmotnou podstatu a váhu a popud dává ducha a pomíjivý život: Ty se vzájemně spolu otáčejí, k sobě a zas od sebe a přece nic nezmohou a nemohou uniknout. Co žádost coby magnet utvrzuje, to tah a pnutí opět roztříští, takže mají v sobě

světlo, láska [Licht, Liebe]
zvuk, hláhol, slovo [Schall, Hall, Wort] – tedy slovo slyšitelné
podstata bytí [Wesen] – je zjevením veškerých sil

velký nepokoj jako zuření beze smyslu a je to děšivá úzkost, a přece to ještě pořád nemůžeme chápat jakožto cit až do {okamžiku objevení se} ohně...)

Další z výkladů zaměřených na božství (pro nás budiž tedy čtvrtý) je v 7,5nn. Böhme si zřejmě uvědomil, že v předchozích výkladech neučinil zadost právě problematice Trojice a jednotlivých osob, ale snaží se to napravit poněkud kuriózním způsobem, který prozrazuje, že v tomto stadiu jeho myslitelského vývoje pro něj již tato problematika ztrácela na významu. Převratným na tomto výkladu je silné omezení osobního charakteru božství. To samozřejmě je tendence i jinak silná u všech spekulativních myslitelů, obzvláště u těch, kteří své myšlení směřují theosofickým směrem. Koneckonců i v předchozích výkladech božským hypostázím mnohem více slušely metafory jako síla[Kraft], vlastnost [Tugend] ap. nežli osoba [Person]. Zde však Böhme popírá, že by vůbec v Bohu nějaké osoby bylo, kromě jediné – a tou je postava bohočlověka Krista. Böhme to prohlašuje v 7,5 zcela jasně:

7,5 ... Gott ist keine Person als nur in Christo...(Bůh není osobou než v Kristu...)

A neuhýbá ani před jasným důsledkem, jímž je popření všech osob Trojice. To máme v 7,11:
7,11 Allhie kann man mit keinem Grunde sagen, daß Gott drei Personen sey, sondern er ist dreyfaltig in seiner ewigen Gebärung. Er gebäret sich in Dreyfaltigkeit, und ist in dieser ewigen Gebärung doch nur ein einig Wesen und Gebärung zu verstehen, weder Vater, Sohn noch Geist, sondern das einige, ewige Leben oder Gut. (Tedy se nedá ničím odůvodnit, že by Bůh byl tři osoby, ale je trojitý ve svém věčném zrodu. Rodí sám sebe v Trojici, ale přesto je {třeba} tímto věčným rozením rozumět jen jediné bytí a jediný zrod, ne Otce, Syna a Ducha, ale jediný věčný Život čili Dobro.)

Připojme k tomuto místu, jež je sdostatek explicitní, ještě jedno, jež hovoří podobným jazykem (60,38n):

38.Dann Gott hat ausser der Natur und Creatur keinen Namen, sondern heisset allein das ewige Gut, als das ewige Eine, der Ungrund und Grund aller Wesen. Ihme ist keine Stätte erfunden, darum kann ihm auch keine Creatur recht nennen, dann alle Namen stehen im geformten Worte der Kräfte: Gott aber ist selber die Wurzel aller Kräfte ohne Anfang und Namen, darum saget Er zu Jacob: Warum fragest du, wie ich heisse? und segnet ihn.

42...Aber der Babylonische Thurn, da man will... in Mainungen zu Gott aufsteigen in einem besondern Himmel, da Gott eingesperret sitzt, hält die wahre Erkenntniß und den Verstand auf, daß wir immerdar fragen, wie heisset Gott? Wo ist Gott? Was will Gott? Item, Er will Gutes und Böses, daraus sie ein Hauffen Decreta Göttliches Fürsatzes machen, wie ein Fürst in seinem Lande Gesetze machet;...

(Bůh pak **mimo přirozenost a stvoření nemá žádné jméno**, ale nazývá se jen věčné dobro, věčná jednota, bezedná podstata veškerého bytí. Nemá vymezen žádný prostor, proto ho také žádné stvoření nedokáže správně pojmenovat, neboť veškerá jména mají základ ve zformovaném slově sil: Bůh je ale sám kořenem veškerých sil, {je} bez počátku a beze jména, proto říká Jákobovi: Proč se ptáš, jak se jmenuji? a požehná mu.

...Ale Babylónská věž, kde člověk chce... vystoupit ve svých míněních k Bohu do nějakého zvláštního nebe, v němž je uzavřen, je překážkou pravého poznání a pravého porozumění, takže se stále tážeme: ‚Jak se nazývá Bůh?‘ ‚Kde je Bůh?‘ ‚Co Bůh chce?‘ a také: ‚Chce dobré i zlé.‘, z čehož pak vytváříme spoustu dekretů božského úradku, asi tak, jaké vydává nějaký kníže ve své zemi;...)

Bůh je nezměrný, nepojmenovatelný a všudypřítomný. Jedině Slovo může být zobrazeno [je *bildlich*]; Bůh se každému ze světů zjevuje podle jeho přirozenosti, andělům v lásce, d'áblům v hněvu. Böhme s oblibou cituje (bohužel mě neznámý) biblický výrok *“Bey den heiligen bist du heilig, und bey den verkehrten bist du verkehrt...”*, jak to vidíme i v následujícím úryvku:

60,44 Dann Gott brauchet sich keiner meßlichen Stätte, Er wohnet auch im Abgrunde der gottlosen Seelen, aber derselben nach seiner Liebe nicht faßlich, sondern nach seinem Zorn in der gottlosen Seelen offenbar und faßlich.

60,45. Dann das ewig-sprechende Wort (nach der Infaßlichkeit zur Natur und Creatur) wird

*nach dem seelischen Willen bildlich, davon die Schrift saget: bey den heiligen bist du heilig, und bey den verkehrten bis du verkehrt,...*¹⁸²

60,46. *Dann in den Thronen der H.Engel ist Gott in seiner Liebe offenbar, und in den Thronen der Teufel ist Er mit seinem Grimme offenbar, als nach der Finsterniß und Peinlichkeit; und ist doch nur ein einiger Gott und nicht zween: Nach der natur der Peinlichkeit will Er Peinlichkeit, und nach der Liebe will Er Liebe. ...Also hat auch Gott nach seiner Heiligkeit keinen andern Willen in sich, als daß Er will seine Liebe-Kraft und Schein (in der Creatürlichen Form) offenbaren, gleichwie sich die Sonne in einem Kraute offenbaret, und dasselbe tingiret und gut machet; also auch von Gott zu verstehen ist.*

(60,44 Neboť Bohu není třeba žádného měřitelného místa, přebývá i v propasti bezbožné duše, ale tam, v oněch bezbožných duších není zjeven a uchopen ve své lásce, leč ve svém hněvu. 45. Neboť Slovo, jež věčně promlouvá (dle vjmavosti přírody a stvoření) se podle vůle duše projevuje {svým} obrazem, o čemž praví Písmo: u svatých jsi Svatý, u zvrácených jsi zvrácený,... 46. Neboť na andělských trůnech se Bůh zjevuje ve své lásce a na dábelských trůnech ve svém hněvu, v temnotě a s tresty. A přesto je to jeden Bůh a ne dvojí. Podle {své} trestající přirozenosti chce trestat, ale podle lásky chce jen lásku. ...Bůh podle své svatosti tedy nemá v sobě žádnou jinou vůli, nežli zjevit sílu a zář své lásky ve stvořené podobě, podobně jako se Slunce projevuje a zjevuje bylinám a tinguje je a činí dobrými. Tak máme chápat Boha.)

Dokonce i veškeré boží působení probíhá jedinež skrze jeho Slovo. Tím se opět dostáváme do sporu s tradičním učením, ať už ve verzi, která přisuzuje jednotlivým osobám Trojice různé typy působení, ať už ve verzi theologizující, vyjádřené větou *Opera Trinitatis ad extra individua sunt*, která přičítá všem osobám stejně působení. Pravda, u Böhma byl následující výrok (61,43) možná podnícen určitým mystickým rozpoložením, posuďme sami:

Denn Gott wircket von Ewigkeit in Ewigkeit, aber anders nichts als nur sein Wort, und das Wort ist Gott, als eine Offenbarung des Ungrundes: So nun die Seele nicht mehr eigenen Willen spricht, so wird in ihr der ungründliche Wille sprechende; Wo die Creatur stille stehet, da wircket Gott. (Neboť Bůh působí od věčnosti na věčnost, leč ne jinak nežli jako jeho Slovo. A Slovo je Bůh, zjevení Bezedna: Když tak vůle nevyjadřuje svou {vlastní} vůli, rozhovoří se v ní bezedná Vůle; kde utichá stvoření, tam působí Bůh.)

Böhme tedy opouští koncepci osoby, hypostáze, ba i jména pro ně – tázat se po jménu pro Boha je hodno pouze Babylóna a jeho věže; ale neopouští to, co ho provázelo během celé jeho myslitelské pouti už od 3Princ, a to je koncept zrodu, zrození [*Gebärung*] – tedy jednolitého procesu členěného na tři fáze, onen trojkrok nebo trojpohyb.

Prohloubený, mystický pohled na jednotu boží, již víceméně nevázaný žádnými dalšími ohledy může také stát za tímto výrokem i za některými dalšími, jako je 26.58: *So ist nun Gott vor und ausser allen Anfängen, und aus ihme gehet aller Anfang, auch so ist er aller Anfänge Ende; so stehet nun das Mittel aller angefangenen Dingen zwischen dem Anfange und Ende; denn es muß mit seinem Anfange durchs Ende wieder in das eingehen, daraus es entstanden ist.* Bůh od konce ke konci, od nekonečna k nekonečnu, věčný Bůh se svým rozpínáním a kontrakcí, pro nějž jména a osoby nehrají žádnou roli, Bůh strašný a přitom mírný – není nakonec TO opravdová a původní intence Böhma – mystika, s níž od začátku přistupoval ke svému psaní?¹⁸³

¹⁸² Tento údajný biblický verš, na který se Böhme odvolává častěji, se mi přes veškeré úsilí nepodařilo nalézt.

¹⁸³ Jsou některá místa i v MM, kde si Böhme uvědomuje, jak nebezpečně překračuje hranici mezi stvořením a Bohem, a pokouší se ji připomínat. Když např. v 52.kapitole píše opět o boží moudrosti čili touze v duši a připomíná její podstatu: (52,5) *Denn die Begierde der Seelen ist das Fiat, welches die Kraft der H. Liebe-Tinctur in sich fasset und zu einem Wesen machet, daß also aus der Göttlichen Tinctur; aus der Begierde des Liebe-Quelles, aus dem Brunnen des Lebendigen und Sehenden, und aus des Seelen Glaubens Begierde ein Wesen wird. (52,6) Verstehet ein geistlich Wesen; und dasselbe geistliche Wesen ist der innere, neue Mensch, als ein neues Haus oder Wohnung der Seelen, indem die wohnet nach der innern, himmlischen Welt; dessen Wesens Name heisset SOPHIA, als die Braut Christi; Christi Menschheit, in welcher der edle Jacobs-Stern des theuren Namens JESU ein scheinend Licht ist, davon die Seele Gott siehet und erkennt, připojí pak varování (52,7): Nicht wird die Seele in die Gottheit, als in den Brunnen des Lebendigen und Sehenden transmutiret, denn sie ist der ewigen und zeitlichen Natur; Die Gottheit aber ist nicht der Natur, sondern der Wille zur Natur, und offenbaret sich durch die seelische Natur, gleichwie sich*

Böhme sice ruší osoby, ale ponechává jim (jako stadiím jediného procesu) jejich názvy, které přiřazuje jednotlivým fázím svého theogonického procesu:

7,6 Daß aber gesaget wird von Gott: er sey Vater, Sohn, Heiliger Geist, das ist gar recht gesagt: allein man muß es erklären, sonst begreifts das unerleuchtete Gemüthe nicht. Der Vater ist erstlich der Wille des Ungrundes, Er ist außer aller Natur oder Anfänge der Wille zum Ichts, der fasset sich in eine Lust zu seiner Selbst-Offenbarung.

7,7 Und die Lust ist des Willens gefaßte Kraft, und ist sein Sohn, Hertze und Sitz, der erste ewige Anfang im Willen, und wird darum ein Sohn genannt, daß er im Willen einen ewigen Anfang nimmt mit des Willens Selbst-Fassung.

7,8 So spricht sich nun der Wille durch das Fassen aus sich aus, als ein Aushauchen oder Offenbarung: und dasselbe Ausgehen vom Willen in Sprechen oder Hauchen, ist der Geist der Gottheit, oder die "dritte Person", wie es die Alten gegeben haben,

7,9. Und das Ausgehauchte ist die Weisheit, als die Kraft der Farben und Tugend des Willens, welche er in ein Lebens-Centrum oder Hertze zu seiner Wohnung ewig fasset, und aus der Fassung, als aus seiner ewigen Form, ewig wieder ausspricht, und doch auch ewig wieder zu seines Hertzens Centrum fasset.

(7,6 Říká-li se o Bohu, že je Otec, syn a Svatý Duch, je to správně. Jenom se to musí vysvětlit, protože jinak to neosvícený rozum nepochopí. Za prvé je Otec Vůle Bezedna. Je mimo veškerou přírodu a mimo veškerý počátek vůli k čemukoli, kterýž/kteráž¹⁸⁴ se pojímá v touhu ke sebezjevení. 7,7 A touha je takto pojatá síla vůle a její Syn, sídlo i srdce, první odvěčný počátek ve Vůli; proto se nazývá Synem, že se věčně počíná ve Vůli skrze její sebeuchopení. 7,8 Tak se nyní Vůle vyjadřuje skrze pojímání – uchopování po způsobu vydechování nebo zjevování. A toto vycházení vůle v mluvě či vydechování je Duchem božství, čili "třetí osobou", jak to podávali starší. 7,9 To vydechnuté (emanované) pak je Moudrost jakožto síla barev a ctnost vůle, kterou ona {= vůle} věčně pojímá v centrum života, v srdce a z onoho pojetí, které je její věčnou formou, opět znovu vyslovuje, ale přece také věčně do centra svého srdce pojímá a uchovává...)

Jsou-li osoby něčím nedůležitým, potom asi už tolik nevadí, mění-li se jejich přiřazení jednotlivým fázím procesu: v tomto výkladu zůstává (jako celkově v MM) Otec na místě prvotní vůle; "pojatý" [gefasset, *conceptus*] princip je Syn; od něho (a – snad je to tak míněno – při současném zahrnutí druhého stádia procesu, tedy bychom mohli říci "skrze Syna") vychází Duch procesem, který je jednak uchopováním, jednak emanací (alespoň podle tohoto úryvku!), a plodem tohoto vycházení je Moudrost, která je jakýmsi pravzorem všech jakostí. Schéma tohoto rozdělení "hypostází" - nyní je již musíme psát do uvozovek je zde:

Otec=vůle

□pojímavost [Fassen]

Syn

□Duch

Moudrost

Je to svým způsobem chytře uděláno a hodně to připomíná tradiční theologický model (i když zde velmi pravděpodobně již jde o model kvaternární, nikoli trinitární). Navíc v tomto modelu, kdy každá fáze procesu bere impuls od fáze předchozí a zprostředkovává ho fázi další, bezpochyby platí i západní *Filioque*. (Obdobně by pro Moudrost platilo, že vychází od Otce, Syna a Ducha, případně skrze Ducha) Nicméně přehození Otce a Syna, tj. Syn na místě principu zhuštěného a temného je v rozporu s koncepcí böhmovského výkladu a dříve nebo později se to musí projevit. Böhme ani

das Feuer durchs Eisen offenbaret, da man alsdenn das Eisen ansiehet als eitel Feuer, und da es doch seine Natur behält, und das Feuer auch die seine, und wohnet nur eines im andern, und ist eines des andern Offenbarung... Also auch mit der Seelen und der Gottheit zu verstehen ist. – Božství není přírodou ani přírodní, i když je vůli k přírodě a v přírodě se zjevuje; železo není ohněm i když se, rozpálené v ohni, jako on může jevit.

184 *der se může vztahovat jak v Vater, tak k Wille*

jeho čtenáři si s tím ovšem asi mnoho nelámali hlavu – některá tvrzení o kvalitách Otce resp. Syna a jejich vztahu Böhme bez problému přejímá ze starších fází své theologické práce. (A připomeňme si, že tam zhusta mívaly až markiónský nádech.). A tak hned dále čteme třetí silný výrok v této kapitole:

7, 14. Der Vater wird alleine ein heiliger Gott in dem Sohne (das ist in der Kraft des Lichts in der Göttlichen Freudenreich, als in der grossen Sanftmuth und Liebe) genant, denn das ist seine rechte Offenbarung, darinnen Er Gott heisset. Im Feuer heisset Er ein zorniger Gott: aber im Licht oder Liebe-Feuer heist¹⁸⁵ Er der heilige Gott; und in der finstern Natur heisset Er nicht Gott. (Bůh se nazývá svatým Bohem jedině v Synu – to jest v síle světla v říši božské radosti, čili ve veliké mírnosti a lásce – neboť to je jeho pravým zjevením, v němž se nazývá Bohem. V ohni se nazývá Bohem hněvivým, ale ve světle neboli v ohni lásky se nazývá Bohem svatým: a v přírodní temnosti se Bohem nenazývá.)

Bůh tedy není Bohem nežli ve svém Synu, což je však podle výkladu jen o několik odstavců předcházejícího (7,7) jeho odvozená podoba vzniklá pomocí sebeuchopení "Fassen", tedy stejně jako vzniká první, temný princip; zde však Syn silou světla – porad' si s tím, kdo umíš.

Zde je možná na místě, abychom udělali určitý předběžný závěr z Böhmových trojičních výkladů: Že téma pro něj postupně ztrácelo na závažnosti, jsme již uvedli. Zároveň je však vidět, jak si Böhme v průběhu let osvojil jistou nemalou zběhlost v nakládání s theologickými termíny, takže byl schopen předložit systém, který, byť ne do všech důsledků ortodoxní, byl stravitelný a pochopitelný alespoň pro spekulativněji naladěné typy mezi tehdejšími vzdělanci.

Dále už spis obsahuje k tématu Boha a Trojice jen roztříštěné poznámky. Některé výše nastíněný systém vyjasňují, některé do něho naopak vnášejí zmatek. Nepochybně k těm druhým patří úvodní poznámka druhé kapitoly. V této kapitole Böhme na úvod cituje Jana 1,1-2 a pak pokračuje:

2,1 Das Wort Im ist der Wille des Ungrundes: Anfang ist das Fassen des Willens, da er sich selber fasset, und in einen ewigen Anfang einführet. Das Wort ist nun das Gefassete, das im Willen ein Nichts ist, und mit dem Fassen eine Gebärung wird, das war im Anfang beym Willen und im Willen; Aber mit des Willens Lust nimts seinen Anfang in des Willens Fassung, darum heissets Hertz als ein Centrum oder Lebens-Circul, darinnen der Urstand des ewigen Lebens ist. (Slovo "v" je Vůle Bezedna, "počátek" znamená {sebe}uchopení vůle, která sama sebe chápe a uvádí ve věčný počátek. "Slovo" je pak výsledek tohoto chápání, neboť ve vůli je Nicota, ale uchopením vzniká zrod – tak tomu bylo na počátku u Vůle a ve Vůli. Ale touhou vůle se počíná {sebe}uchopování Vůle, proto se nazývá srdcem, čili Centrem, nebo koloběhem života; v něm se počíná věčný život – uvozovkami – v zájmu srozumitelnosti – opatřil V.O.)

Pokud takto náležitě opatříme text uvozovkami a uvědomíme si, že jde právě o exegezi uvedeného Janova výroku, ušetří nám to starost s vytvářením další varianty Böhmovy theo- a kosmogonie, kde na místě, kde byla donedávna (ještě v předchozí kapitole) Moudrost – Weisheit, poté Syn, se nyní ocitá Slovo; a na totéž "místo" zřejmě máme umístit Hertz (srdce) i Lebens-Circul (koloběh života), tedy je to místo, které by v dřívějších Böhmových systémech odpovídalo nespíše Centru Naturae. Mimochodem o Centru Naturae píše Böhme dost překvapivým způsobem na začátku 12.kapitoly (kde pojednává o stvoření v sedmi dnech a přiřazuje je svým sedmi vlastnostem věčné přírody). Dle Böhma ten, jenž měl vládnout tomuto procesu stvoření, padl a stal se [sich erhub] Centrem Naturae; a tak Bůh povolal jiného knížete, již bez božského rozumu, a tím je Slunce, jež od té doby vládne stvoření. Takto spojuje tedy Centrum Naturae (dříve spojované s Bohem Otcem!) s Luciferem, který tak z něho činí (12,6) centrum nepokoje: Bůh se totiž pohnul pouze prvního dne a sedmého dne spočinul – to však o jeho protikladu platit nemůže, Lucifer tedy stojí v centru veškerého nepokoje.

Již jsme konstatovali, že z výkladu v MM už nadobro zmizela Principia. Jakousi nepatrnou jejich stopu můžeme spatřovat v MM 3,2, kde se píše, že světlo a temnota nebyly stvořeny, ale byly už přítomny při plození [Gebärung], avšak nebyly účastny na Moudrosti [im Weisheit]. Cenná ještě

185 Dvojí pravopis heisset/ heist skutečně odpovídá edici. Nakolik se shoduje s prameny, jsem nezkoumal.

může být poznámka z 11,9, kde je náznak učení o Creatio Continua:

Denn wir können mit Wahrheit sagen: Daß das Verbum Fiat noch heute im Schaffen sey; obs wol nicht Sternen und Erde schaffet, so wircket es doch noch in derselben Eigenschaft, formet und coaguliret: der Natur ist alles möglich gleichwie ihr im Anfange ist möglich gewesen Steine und Erde zu gebären, so wol Sternen und 4 Elemente, und solche aus einem einigen Grund ausgeführet hat; also ists noch heute. Durch die starcke Begierde (welche der Magische Grund ist) mag alles vollgebracht werden, so man die Natur in ihrer Ordnung zu einem Wercke braucht. (Vpravdě můžeme říci, že Verbum Fiat dosud tvoří; jakkoli ne hvězdy a zemi, ale přesto působí stále ve stejné kvalitě – formuje a koaguluje. Přírodě/přirozenosti je vše možné: stejně jako na počátku dokázala zrodit kamení a zemi, i hvězdy se {všemi} čtyřmi živly, a to vše dokázala vytvořit z jedné jediné podstaty, tak je tomu i dnes: Skrze silnou žádost – která je magickou podstatou – dokáže vykonat vše. Tak je vždy ke každému dílu potřeba přírody/přirozenosti.)

Pozoruhodné zde rovněž je, že konkrétní tvořivost se neklade do rukou Bohu, ale je vlastností imanentní přírodě (byť způsobenou permanentní aktualitou božího Fiat).

Mysterium Magnum je ve vývoji Böhmovy myšlení o Bohu pozoruhodné nejen tím, že zde najednou Böhme vychrlí, takřka vysype z rukávu, několik dalších možných systémů, z nichž některé naplňují trinitární schéma, některé ho až překračují ke kvaternalitě, avšak především právě uvedenými rysy: naprostým zanedbáním Principií (která byla Böhmovým objevem – ta nepřevzal, ale originálně spekulativně vytvořil), a – což je ještě mnohem důsažnější a zřejmě důvodem předchozího – v podstatě procesuálním chápání božství samého. Božství v této fázi Böhmovy myšlení ze samého principu nemůže ulpívat na žádných formách, není osobní a osoby ani nevytváří: Bůh se stává osobním až v jeho sestupu k (osobnímu) člověku, v Ježiši Kristu. V tom je toto pozdní Böhmovo dílo, které se jinak pro svou obšírnost a časté, poněkud schematické opakování výkladu u jednotlivých biblických postav, čte poměrně obtížně, nové a převratné.

6. *Tabellae Principiorum*

Během roku 1623 byl Böhme konfrontován s žádostmi přátel o jednodušší a zároveň podrobné vysvětlení svého systému, který se jistě mnohým, ba většině z jeho příznivců jevil jako značně složitý. Böhme na tyto žádosti zareagoval vytvořením schématu, jehož zárodek máme v dopise č.47 Gottfriedu Freudenhammerovi a Johannu Huserovi, datovaném 11.11.1623. Böhme v něm podává v rámci dopisu nezvykle obšírný výklad, např. stran Principií a Kvalit a na závěr připojuje i tabulku, která je zárodkem pozdějšího TabPrinc. Zastavme se tedy nejprve u tohoto dopisu:

Už v 5.odstavci nás Böhme překvapí filosofickým tvrzením, že *das Centrum jedes Dinges ist Geist*. Dále píše, že se každý Duch zvěčňuje/zhmotňuje podle své esenciální žádosti {po bytí} [...*Da sich ein ieder Geist in Wesen einführet nach seinem essentialischen Begierden*] a ještě to rozšiřuje o dodatek: *Die förmlichkeit der Corporum (od. Corporirung) entstehet aus der Experientz des Willens, da sich eines ieden Dinges Centrum, als ein Stücke vom ausgesprochenem Worte wieder ausspricht, nun in Schiedlichkeit führet, auf Art und Weise Göttlichen Sprechens*.

Shrňme tedy: Vše (rozuměj vše hmotné) má svůj duchovní základ, "svého ducha"; a právě tento duch je zodpovědný za individuální charakter (formu) dané věci. Tyto ideje – neboť nic jiného to není! – jsou pak částčkami, participujícími na Slově-Logu, jehož úkolem (zde víceméně implicitně vyrozumívaným) je právě tvořit svět v jeho různosti [Schiedlichkeit]. Ba více: Tyto "ideje" jsou zároveň odpovědné za to, aby též vytvořily své *contrarium*; to může souviset s koncepcí jakéhosi "binárního rozvoje", kterou Böhme většinou nazývá "*Rad der Essentien*"; vyskytuje se, nakolik je mi známo, ponejprve v DrfLeb 1,33¹⁸⁶ a jde o plod neustálého boje a zápolení mezi prvními dvěma kvalitami (jež do značné míry odpovídají prvním dvěma Principům). Důsledkem pohybu tohoto

186 33. So nun dieses also geschwinde in einander gehet als ein schneller Gedanke, so begehret der Stachel aus der Herbigkeit, und kann auch doch nicht, denn die Herbigkeit gebietet und hält ihn auch: und so er dann nicht über sich kan, so wird er drehend als ein Rad, und zersprenget also die angezogene Herbigkeit, und macht eine stete Verwirrung und Vermischung... dem das herbe Begehren zeucht und macht gerade, so ersprengets die Bitterkeit im drehend eRade, das also die Vielfältigung der Essentien entstehen 34. ...; und leer Wiederwille ist das Porte der Vielfältigung der Essentien, also daßaller ihnen keine Zahl funden wird...

"kola" je, že se původně polární vlastnosti, nezstále zmnožují a rozměňují – každá se jakoby štěpí na část opačným principem "neutralizovanou" a "neneutralizovanou"; a poněvadž protiklad stále trvá, pokračuje takové štěpení donekonečna. Nevím, je-li to přesný popis Böhmovy intuice, ale zdá se mi, že tak lze těmito pasážím o "Rad der Essentien" a "Stachel" rozumět. I kdyby však toto byla pouhá spekulace, zůstávají nám přece ona "Centra", jež jsou "Stücke vom ausgesprochenem Worte", jako krásný příklad pozdního (novo)platonismu.

Nás však bude především zajímat, že Böhme v tomto dopise jasně vyjmenovává (v odst.9-11) **tři centra**. Charakterizuje je následovně:

I. Centrum je *Aushauchen des Ungrundes*, boží mluva [*Gottes Sprechen*], též vjmavost [*Infasslichkeit*], a vnímavost sebe sama [*Empfindlichkeit seiner selber*];

II. Centrum je *Aussprechen Gottes Weisheit* (výraz boží Moudrosti) a

III. Centrum je FIAT, čili Separátor, tvůrce [*Schöpfer*], učinitel [*Macher*], rozlišenost [*Schiedlichkeit*]

Je navýsost zajímavé, že současně se spisem, v němž v podstatě opouští představu Principií, Böhme píše synopsi, která se o ně naopak opírá! Principia jsou za těmito "Centry" dobře (a ve správném pořadí) identifikovatelná, novinkou je pouze zavedení pojmu III.centra pro FIAT, které ovšem již dříve Böhme jednoznačně spojoval s 3.principem.

O Bohu praví Böhme v tomto listě (34.), že není přírodou ani stvořením [*Natur oder Creatur*], ale je nám mnohem blíže, neboť je Bezednou podstatou veškerého bytí [*Ungrund und Grund aller Wesen*], je jedinečným bytím [*einzig Ein*], postrádajícím podstatu i rozlehlost [*da kein Grund noch Stätte ist*]. Proto je pro stvoření v jeho možnostech nedosažitelný, je mu Ničím a Vším [*ein Nichts und ...doch alles*]. Skrze přírodu a stvoření se zviditelňuje, zpředměňuje a lokalizuje [*sichtbar, empfindlich und findlich machet*]. To všechno je krásná transcendentní theologie, vpravdě böhmovská. Nyní však (36) bude následovat to, na co nejvíce čekáme, rozpis (skutečný rozpis, dokonce v podobě malé tabulky) osob Trojice. Vypadá následovně:

	Bůh mimo přírodu , sám v sobě	
	Bezedno, Nic a Vše [Ungrund, Nichts und Alles]	
Otec [Vater]	Vůle, čili chtění Bezedna [Wille oder Wollen des Ungrundes]	JE
Syn [Sohn]	Touha, čili Vjmavost vůle [Lust oder Infaßlichkeit des Willens]	HO
Duch [Geist]	Vědomí čili Pohyb [Scientz oder Bewegniß]	VAH
	Bůh v Trojici [Gott in Dreyfaltigkeit]	
	Slovo v Bohu [Wort in Gott]	
	Moudrost [Weisheit]	

Mýlili bychom se, kdybychom považovali toto schéma za přiřazení osob Trojice sedmici kvalit (i když o něco takového se Böhme také pokoušel, jak uvidíme níže). Vidíme zde Böhmovu theogonický proces (jednu z možných variant) tentokrát rozfázovaný do sedmi fází. Tři z nich přitom nesou též názvy osob Trojice. Principy tentokrát pro jednu opět chybí, ale díky předchozí definici Center víme, co si máme čemu přiřadit a skutečně fáze 2,3 a 4 také odpovídají třem Principům. "Bůh v Trojici" na místě pátém může být chápán jako určité shrnutí procesu. Zajímavé je však umístění Slova až na šestou pozici – prozrazuje, že zde Böhme chápal Slovo jinak nežli jako Logos, božskou hypostázi, spíše jakožto boží PROJEV. Moudrost, jakožto princip zjevení univerzu logicky uzavírá řadu.¹⁸⁷

187 Böhmovu komentář k této položce schématu (č.7) zní: *Deutet an das ausgesprochene Wort, als die Kräfte der Göttlichen Beschaulichkeit, darinnen ihme Gott selber verständlich, empfindlich und offenbar ist. Und also weit ist Gott der Creatur unsichtlich und unbegreiflich, auch unnatürlich und uncreatürlich.* (poukazuje na vyslovené slovo,

Zastavme se ještě u čtvrté položky. Tou je v trojčetném schématu Duch a v sedmičetném schématu proslulá Böhmová "Scientz", princip rozlišení. Princip rozlišení (intelekt) jistě dobře může být srovnán s Duchem; jestliže však mají zároveň tyto stupně (2,3 a 4) odpovídat Principům a jejich centrům, dostáváme rozpor, jaký jsme konstatovali již, když byla poprvé řeč o Třetím principu.¹⁸⁸ Možná nám však nyní Böhmová poznámka o Duchu provázejícím každé jsoucno, "každou věc", může poskytnout určitý skrytý klíč k této paralele. První dva světy (vytvářené prvním a druhým principem) jsou oba ještě nerozlišené, psychofyzické povahy, jako celý proces Böhmovy theoa kosmogonie. První princip je zároveň fyzický a duchovní a z důvodů symetrie to musí platit i o druhém, ač to u něj není tak zřejmé. (Druhý princip je také principem vody, vzduchu, ženství, lásky atp.) Až ve Třetím principu dochází smíšením obou zároveň k nejprudšímu rozlišení, rozlišení, jež je doménou Ducha a v němž Duch působí.

Nevím, nakolik takový výklad skutečně odpovídá Böhmovým intencím, je to však jedna z mála možností, jak tento paradox (třetí princip je na jedné straně Duch svatý, na druhé fyzický svět v jeho rozmanitosti) vysvětlit. Pak Böhme v dopise pokračuje výkladem svých Kvalit, podobně, jak to známe z definitivní formy TabPrinc (viz níže). Přesně jako tam, už se i zde objevují MACROCOSMUS a MICROCOSMUS (čili Bůh a Slovo, Gott/Wort) a pak se Böhme ještě vrací k výkladu jednotlivých položek výše uvedeného schématu. Ten je zajímavý pouze v určitých bodech:

o Bezednu [Ungrund] neříká nic nového, opakuje předchozí výklad.

o Moudrosti píše: *Darinen ihme Gott selber verständlich, empfindlich und offenbar ist.* – Výklad posledních dvou fází nás jistě eminentně zajímá, leč ani zde se nedozvídáme nic nového: Moudrost je boží imanencí, Bohem pro svět a ve světě¹⁸⁹

Pak Böhme připojuje analogický popis sedmi kvalit, opět každé s krátkým vysvětlením. A pak konečně následuje souhrnná tabulka, která dává do vztahu boží svět se světem přírody (jejích kvalit a elementů) a s člověkem.

Boží zákaz [Gottes Verbot]	pád člověka, touha a žádost [Lust und Begierde]	Země Žádost [Begierde] = FIAT čili počátek přírody; stlačování [impresset sich selber] <input type="checkbox"/> z ní pochází vše, co je hrubé a pozemské odpovídající planeta - Saturn
Boží Tělo [Gottes Fleisch]	počátek poznání dobrého a zlého a tělesná hrubost/neotesanost [grobheit des Leibes]	"Suchá voda" [Trocken Wasser] Vědomí [Scientz] <input type="checkbox"/> pohyb a rozlišenost Separátor čistého a nečistého Z čistě země povstávají barvy. a to je: "suchá voda"[Trocken Wasser]- merkuriální odpovídající planeta - Merkur
Boží Hněv [Gottes Zorn] po způsobu 3 Principů	člověk v pekle	Oheň [Feuer] Rozlišení pěti smyslů; Sulphur Vzněcuje se oheň; duše, která je zároveň věčná i animální; Spiritus Mundi odpovídající planeta - Mars

čili síly božské zjevnosti, jimiž se Bůh sám zjevuje, dává pochopit a vnímat. Doposud je totiž Bůh pro stvoření neviditelný a neuchopitelný; také nepřirodní a nestvořený.)

188 V kapitole Trojice Boží a trojice principů na str. 47

189 Znovu si dovoluji upozornit na souhrnný výklad o Moudrosti v kapitole Prostřednice Sofia na str. 99 nn.

Ž 18,26 (Ty věrnému osvědčuješ věrnost, muži dokonalému svou dokonalost)	časný, živočišný život člověka	Vzduch Svět [Luft - Welt] žádost po přírodě a bytí [Natur, Wesen] Vědomí □ vznik [Werden], růst [Wachsen], plazení [Gebären] Strach [Angst] □ plodí oheň a rozumný život Oheň [Feuer] □ plodí vzduch [Luft] = pohyb [Bewegniß] chtění a vládu vědomí [Wallen/Wollen der Scienz] Vzduch [Luft] □ plodí vlhkou vodu [nasse Wasser] a z ní vstupuje do elementů smrtelný život odpovídající planeta - Slunce
CHRISTUS	člověk odumírající boží lásce ale probuzený pro lásku božství (sic!)	Světlo a Oheň lásky [Licht, Liebe-Feuer] Z aktivní vody povstává jiná země - stříbro, zlato, kovy záblesk ohně - děs salnitrického zrodu [Schrack des salnitrischen Urstandes] síla ohně a světla - TINCTUR odpovídající planeta - Venuše
Boží Slovo skrze Krista	Babylón, vláda slov a rozumu	Hlas [Schall] = vyjádřené, skutečné slovo; smyslový život povstávající z ohně skrze světlo v životě odpovídá rozumu, který hledá a nalézá vlastnosti boží odpovídající planeta - Jupiter
Kristovo Tělo	živočišný člověk	Bytí [Wesen] = MUMIA Quintae essentiae; Menstruum de Principien, jež se stává stvořený [creatum] tělesem [corpus] vznik těla a krve, všeobecný LIQUOR odpovídající planeta - Luna (nebo je také napůl světlá a temná)

Interpretace této tabulky by si vyžádala speciální studii, je na ní však zajímavé, že se zde srovnávají paralelně tři procesy: přírodní (pravý sloupec), který reflektuje bez podstatných změn Böhmovu sedmicí kvalit v obvyklém pořadí a se vztahy, jaké v ní Böhme většinou vidí; lidský (prostřední sloupec) a boží (levý sloupec). Na onom lidském procesu (tedy pokusu o jisté typologizování stavů lidského duchovního života) je zajímavé, že nemá jednoznačně vzestupný, ale ani sestupný směr, jak bychom očekávali. Ale odpověď je vlastně zcela přirozená: Böhme, i když bychom ho mohli pro jeho alchymické a theosofické sklony za takového považovat, zřejmě nebyl natolik naivní, že by věřil, že člověku jeho duchovní rozvoj zajistí samotný přírodní proces. Koneckonců otázkám milosti, znovuzrození a lidské aktivity resp. neaktivity v tomto procesu věnoval několik děl, jak o tom píšeme v kapitole VII.

Levý sloupec, přinášející různé boží atributy, je rovněž zajímavý. Také není celkovým popisem božského procesu – ten přírodu předchází a přesahuje. Nicméně se přesto v přírodě obráží a Bůh přírodu a člověka na jejich vývoji doprovází a do přírody zasahuje: svým příkázáním, svým hněvem, svým Slovem, vtělením v Kristu.

Ve stejné linii následuje TabPrinc v o tři měsíce mladší definitivní verzi (v podobě z února 1624).¹⁹⁰ Tabulka, ač mnohem rozsáhlejší respektuje rozdělení, které jsme viděli u tabulky z Br47, totiž rozdělení na tři sféry – božský svět a božství, příroda/stvoření a člověk. Zde se tyto tři sféry prezentují jako samostatné tabule, z nichž nalevo je tabule nazvaná TETRAGRAMMATON, věnovaná Bohu, uprostřed tabule nazvaná MAKROKOSMOS, věnovaná světu a napravo tabule

¹⁹⁰ Překlad této verze je uveden jako příloha na konci tohoto díla, proto citace omezují na nezbytné minimum.

s názvem MIKROKOSMOS, věnovaná člověku. Opět se akcentují principia s náležitým výkladem:

1,2 Und werden sonderlich die drey Principia Göttlicher Offenbarung, wie dieselben aus einem einigen Grunde urständen, nach Ewigkeit und Zeit hiemit angedeutet.

1,3 Als das erste Principium mit der ewigen Finsterniß, als eine Annehmlichkeit der Eigenschaften, davon Empfindlichkeit, Wollen und Leben urständet, welches mit seinem Grunde reichet bis ins Feuer.

1,4 Der ander Principium wird verstanden im Licht mit der Englischen oder Kraft-Welt, darinnen sich der Ausfluß Göttlicher Kraft und willens durch magische Feuer im Lichte mit der Feuerflammenden Liebe offenbaret, darinnen man das Reich Gottes versteht.

1,5 Das dritte Principium ist die sichtbare elementische Welt mit ihren Heeren welche ein Ausfluß aus dem ersten und andern Principio, durch Bewegniß und Aushauchen Göttlicher Kraft und Willens ist darinnen die geistliche Welt nach Licht und Finsterniß abgebildet, und in creatürliche Art kommen ist.

1,2 Obzvláště budou ukázány tři Principy božského zjevování, které pocházejí z jediného zdroje, ve věčnosti i v čase.

1,3 a jako První Princip věčná temnota, čili pojímavost vlastností a tudíž jejich citlivost, chtění a život, který svým základem sahá až k ohni.

1,4 Druhý princip chápeme jako světelný, s mocí andělů nebo sil, v nichž se projevuje výron božské síly a vůle prostřednictvím magického ohně a plápolající lásky, v níž člověk chápe království boží.

1,5 Třetí princip je tento viditelný elementární svět se svými zástupy, jež vznikl z prvního a druhého principu pohybem a výronem božské síly a vůle a v němž se duchovní svět zračí ve stvoření ve světle i v temnotě.

Uspokojeni tím, že sloupy böhmovského systému v pokoji stojí tam, kde mají, můžeme obrátit pozornost k Bohu a božství. To se v Tabprinc vykládá kabalisticky. Zřejmě tímto charakterem výkladu je způsobeno, že se takřka ničím nepodobá tomu, co jsme zatím uvedli, a těžko se staví do jakýchkoli souvislostí:

1,9 Das Wort ADONAI deutet an das Aufthun oder Selbst-Bewegniß der ungründlichen ewigen einheit, was die ewige Gebärgung, Aufthun und Ausgang der dreyheit Gottes in sich selber sey.

Das (A) ist ein dreyfaches I, welches sich creutzweise in sich fasset, als in einem Anfang, Ein- und Ausgang.

Das (D) ist die Bewegniß des dreyfachen I, als das Aufthuende.

Das (O) ist die Circumferentz des dreyfachen I, als die Geburt der Stätte Gottes in sich selber.

Das (N) ist der dreyfache Geist, welcher aus der Circumferentz, aus sich selber als ein dreyfaches I ausgehet.

Das untere¹⁹¹ (A) ist der Gegenwurf oder das Wircken des dreyfachen I oder Geistes, davon ewiglich Bewegniß, Kraft, Farben und Tugenden entshen oder urständen.

Das (I) ist der wesentliche Ausfluß des dreyfachen I, da die Dreyheit in der einheit ausfließt; und verstehet man in diesem gantzen Worte Adonai das ewige Leben der einheit Gottes.

1,10 Das Wort Vater ist der ewige Anfang des Wirckens und Wollens in dem dreyfachem I der einheit.

1,11 Das Wort Sohn ist das Gewirckete der Kraft, als die Einfäßlichkeit des Willens, darinnen sich der dreyfache Geist schleußt, als eine Stätte der Göttlichen Ichheit.

1,12 Das Wort Geist ist die lebendige, ausgehende Bewegniß in der gefasseten Kraft im Gleichniß, wie mans an einer Blumen verstehen könnte. Das Aufthun oder wirckende Wachsen ist der Anfang: Die Kraft des Wirckens ist der Umschluß und körperliche Einfassung des Wachsens; Und der Geruch, welcher aus der Kraft ausgehet, ist die Bewegniß oder das wachsende, ausgehende Freuden-Leben der Kraft, daraus die Blume entspringet, davon man ein Gleichniß siehet, wie sich die Gebärgung Göttlicher Kraft abbildet.

1,9 Slovo ADONAI znamená zjevení nebo sebezpohyb bezedné a bezpodstatné věčné jednoty, což má být věčný zrod, zjevování a vzházení boží trojnosti v sobě samé. – A je trojitým I, jež samo sebe

191 Takto dle Peuckertovy edice. Člověk je ovšem v pokušení domnívat se, že rukopis bylo třeba číst *andere*.

pojímá na způsob kříže jakožto počátek, vstup a výstup. D znamená pohyb trojitého I, to zjevující a otevírající. O je obvodem trojitého I, čili zrod božského místa v samém sobě. N značí trojitého ducha, jenž vychází z obvodu, tedy ze sebe sama, jako trojité I. Druhé A je předmětem, čili působením trojitého I, čili Ducha; odtud pocházejí a v něm pramení věčný pohyb, síla, barvy a ctnosti. I pak je bytostný výron trojitého I, když trojnost vydává jednotu. Tak v jediném slově ADONAI shledáváme a z něj vyrozumíváme věčný život boží jednoty.

1,10 Slovo "Otec" je věčný počátek působení a chtění v trojitém I v jednotě.

1,11 Slovo "Syn" je účinek síly, čili sebepojímavost vůle, do níž se uzavírá trojitý Duch, jakožto místo božského jáství.

1,12 Slovo "Duch" je živý odstředivý pohyb v počatém Duchu v podobenství, jak to můžeme pochopit na květině. Otevírání, či působící růst je počátek; síla působení je obálkou a tělesnou nádobou růstu; vůně pak, kterou její síla vydává, je pohybem, čili radostným životem síly, tím, co vpravdě roste a z čehož se květina rozvíjí; v tom můžeme spatřovat podobenství zobrazující božský zrod.

Po tomto kabalistickém expozičním následuje v 1,13-19 výklad sedmi dalších klíčových pojmů, Síla [Kraft], Barvy [Farben], Vůle, [Wille], Touha [Lust],¹⁹² Vědomí [Sciencz], Slovo [Wort], Moudrost [Weisheit]. Vůle je podle těchto definic rozvinutím Jednoty a touhou po trojnosti, vycházení z Nicoty v Něco. Vědomí (zkušenostní! – možná bychom tedy měli překládat "uvědomění") je základem smyslů. Slovo pak znamená vyjádření vlastní lásky a vytvoření jejího předmětu a *obrazu*, zároveň vytváří nesčetné (věčné) síly a dokonalosti/ctnosti. Moudrost je pak emanací [ausgeflossene] Slova; je také jeho předmětem. Je také ovšem *podstata všech třech principů, zjevení boží jednoty, trpná podstata [zde: Wesen] božského působení a podstata/základ [Grund] pokory, jež plodí veškeré vědění tvorstva, a věčná budova účinné boží lásky, paprsek a dech všemocného ducha*. Čili: čím je Bezedno a Nic ve vztahu k dalšímu božství, tím je Moudrost ve vztahu k přírodě a hmotnému světu. I proto – abych zdůraznil "nečinnost a bezednost" Moudrosti - jsem zde volil velmi netradiční překlad pojmu *Wesen*¹⁹³. Moudrost tak zde logicky završuje božskou hierarchii¹⁹⁴ a otevírá novou kapitolu, kapitolu stvoření, jež se takto bude moci budovat na základě již vyjádřených božských předobrazů.

Pak ještě (1,20n.) následuje kabalistický výklad jména JEHOVAH¹⁹⁵ a i následující "výklad první tabule" je vlastně kabalistický, neboť tato tabule (viz příloha) vykládá právě tato dvě svatá jména

192 Všimněme si, že nám postupně zatlačuje dříve pro Böhmu základní "žádost" [Begierde]

193 *Wesen* má u Böhmy téměř vždy nádech hmotnosti a látkovosti. K tomu je výborným dokladem pasáž z předmluvy k MM (MM Vorr.4), kde doslova stojí *Dann die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, begreifliche: von dem Aussprechen oder Ausheuchen der unsichtbaren Kraft ist worden das sichtbare Wesen; das unsichtbare geistliche Wort der Göttlichen Kraft wircket mit und durch das sichtbare Wesen...* - proto považují tento, byť slovně volný překlad za možný. Viz též Terminologická poznámka str. 42

194 Pojmeme-li zde uvedené Böhmovy pojmy skutečně takto, tj. jako sedmi- resp. desetičlennou hierarchii, nutně nás napadnou možné konotace kabalistické; Böhmová sedmice by podle nich pak odpovídala tzv. "dolní tváři". Moudrost na posledním místě by pak zákonitě hrála roli boží imanence, v kabale nazývané *Šechina* či *Malchut*. – Nebyla by tedy tou hypostazí, kterou kabalisté za moudrost (*Chochmá*) většinou označují. Celkem očividné je i přiřazení jiných kvalit: Síla – *Gevurá*, Touha – *Jesód* (pro jeho kabalisty často zdůrazňovanou "erotickou" funkci). u dalších je přiřazení méně jasně, avšak vzhledem k párovosti Síla – Vůle a Vědomí – Slovo, bychom snad ve vůli (zde!) viděl reprezentaci kabalistické *Gedulá*, ve Vědomí kabalistickou *Necach* a ve Slově *Hód* (kde dochází i částečně k pojmové shodě). "Barvám" by pak připadla role centrální sefiry *Tiferet*. Odkud Böhme čerpal svou kabalistickou inspiraci, nevíme, ale podobně jsme na tom i u mnoha jiných vlivů, které se v Böhmově díle projevují. Celkově však – i vzhledem ke kontextu, ve kterém se tato pasáž vyskytuje, považují kabalistickou inspiraci zde za pravděpodobnou. Neznamená to ovšem, že by celé Böhmovo dílo, především jeho ranné spisy odrážely právě tuto inspiraci.

195 Renesanční křesťanští kabalisté, jakmile se seznámili alespoň se základy hebrejského písma a jazyka, si nemohli nevšimnout, že tetragrammaton (יהוה) se po doplnění jednoho jediného písmena, a to šin (ש), navíc do centrální pozice (in corde Dei, ἐν κοιλῶ του Πατρος) stává jménem Ježíšovým: (יהישו). I když Böhme tato hebrejská písmena nikde nezmiňuje, pravděpodobně význam, který přiřkládá jménu Ježíš (upřednostňuje je před jménem Kristus) tkví pravděpodobně někde zde.

(JEHOVAH a ADONAI) a dává je do vztahu s osobami Trojice (spíše bychom asi měli hovořit nerozlišeně o božských emanacích) a dalšími důležitými pojmy. Böhme se mezi nimi sice stále pokouší rozlišovat (jak ukazuje text:... *darinnen man allemal zwey Wesen verstehet, als Gottes eigener Ausfluß, und denn der Eigenschaften ihre eigene Annehmlichkeiten im freyen Willen; in welcher Annehmlichkeit wieder ein Gegenwurf äusserlicher Art verstanden wird, damit die Einheit in ihrem Ausflusse immer äusserlicher wird...* V tom vždy chápeme dvojí bytí, čili vlastní výron boží a vlastnosti a jejich receptivitu skrze svobodnou vůli. A touto receptivitou se opět chápe předmět vnějšího charakteru, jímž se Jednota ve svém výronu stále více projevuje navenek...1,25), ovšem na tabulích se to nijak neprojevuje, ba dokonce ani odlišným pravopisem. Kabalistickým výkladem dále Böhme obdařuje slovo TINCTUR (1,30nn).

Pokud bylo Böhmovým záměrem souhrnně a přehledně vysvětlit svou nauku, v TabPrinc se mu to nakonec opravdu povedlo – určitě lépe nežli u Clav, spisu psaného se stejnou motivací. Je to dílko přehledné a (alespoň po prostudování některých dalších částí Böhmových děl) i srozumitelné, které vnáší do Böhmových pojmů dlouho žádaný a očekávaný řád a dokonce symetrii. Nižší svět (příroda), vycházející z božské moudrosti, je takto živým zrcadlením vyššího; její Principy i Kvality mají svůj předobraz v božství samém. Lepší tečku za svým dílem by si Böhme sotva byl mohl přát.

Když nyní, před poslední kapitolou Böhmovy života i tvorby, učiníme předběžný závěr z Böhmových posledních spisů a hlavně pojetí božství, k němuž v nich dospěl, vidíme, že Böhme v podstatě rezignuje na veškerá trojiční i kvaternární schémata. Božství se mu už definitivně stalo kontinuálním, stále se rozvíjejícím procesem, jež někdy zachycuje v sedmi fázích, jindy jinak, a tradiční Trojici pak klade a nechává stát volně vedle těchto výkladů. O to větší péči věnuje popisu a systematizaci "nižšího světa", vycházejícího z (věčné) přírody; o ten se Böhme intenzívně snaží minimálně počínaje Signaturou Rerum. Stranou našeho popisu prozatím zůstal další proud Böhmovy úsilí této jeho pozdější tvůrčí fáze, a tou je snaha vylíčit sdostatek lidský osud ve světě a morální volbu, do níž je postaven, včetně jejích důsledků pro jeho spásu a věčné blaho. (Nicméně toto téma přesto zcela nezanedbáváme a alespoň jeho teoretickou stánku popíšeme v dostatečné podrobnosti níže v kapitole VII.C)

7. Böhmovy závěrečná Apologie

I když název Apologie nesou rovněž Böhmovy polemické spisy namířené proti Balth. Tilkemu a jeho kruhu (viz výše), pravou a skutečnou Böhmovou apologií je až jeho *Schutzrede gegen Georg Richter*, ApolRich, kterou sepsal v dubnu 1624, zřejmě během několika dní, jakožto odpověď na Richterův hanopis *Iudicium Georgi Richteri*, ke kterému mu zavadalo podnět, když pán von Schweinichen vydal, asi za Böhmovy vědomí i když zřejmě ne plného souhlasu, dva Böhmovy krátké "mravně poučné" spisy tiskem.¹⁹⁶ Böhme ve své Apologii odpovídá na nejrůznější námitky a útoky, včetně vyslovených pomluv. Mnohé se týkají Böhmovy života a mravních postojů, některé však také jeho nauky a přitom samozřejmě jeho nestandardní trojiční učení nemohlo zůstat stranou. Tak už v ApolRich 15 se Böhme musí vyslovit k tomu, že údajně upírá Otci věčnost (což je, jak čtenář sám dovodí, holý nesmysl) a také že věří v Čtveřici (což už ovšem má mnohem blíže ke skutečnosti). Obojí Böhme popírá a v odst. 16 přidává krátké vyznání:

16. Ich bekenne Einen Ewigen Gott, der da ist das Ewige unanfängliche, einige, gute Wesen, das da ausser aller Natur und Creatur in sich selber wohnt, und keines Orts noch Raumes bedarf, auch keiner Meßlichkeit, viel weniger einem Begriff der Natur und Creatur unterworfen ist. Und bekenne, daß dieser einige Gott dreyfaltig in Personen sey, in gleicher Allmacht und Kraft, als Vater, Sohn und H.Geist. Und bekenne, daß dieses dreyeinige Wesen auf einmal zugleiche alle Ding erfülle, und auch aller Dinge Grund und Anfang sey gewesen, und noch sey, auch ewig bleibe. Mehr glaube und bekenne ich, daß die ewige Kraft, als das Göttliche Hauchen oder Sprechen sey ausgeflossen und sichtbar worden; in welchem ausgeflossenem Worte der innere Himmel und die sichtbare Welt stehet, samt allem Creatürlichem Wesen, daß Gott habe alle Ding durch sein Wort gemacht. (Vyznávám jednoho věčného Boha, který je věčnou, jedinečnou dobrou bytostí bez počátku,

¹⁹⁶Podrobnosti výše v kap. Život Jakoba Böhma, str. 23

přebývající sám v sobě mimo stvoření a přírodu a nemá potřeby žádného prostoru neb místa, není také žádným způsobem měřitelný a tím méně jakkoli poddán stvoření neb přírodě. A vyznávám, že tento jediný Bůh je trojjediný v osobách rovné všemohoucnosti i síly, kteréž jsou Otec, Syn a Sv.Duch. Vyznávám též, že toto trojjediné bytí naplňuje vše a bylo, je a na věčnost zůstane podstatou a počátkem všeho. Navíc věřím a vyznávám, že věčná síla, čili božské dchnutí neboli mluva emanovala a stala se viditelnou; a v tomto emanovaném Slově spočívají vnitřní nebesa i viditelný svět, se všemi svými stvořenými jsoucný, že totiž Bůh učinil skrze své Slovo vše.)

Tímto vyznáním si Böhme jistě nezadal před svými stoupenci, neboť v něm nijak podstatně nemění souřadnice svého učení. Nebojí se ani zdůraznit boží všudypřítomnost a imanenci v přírodě (přičemž si ovšem Bůh uchovává ontologickou nadřazenost – *“viel weniger einem Begriff der Natur und Creatur unterworfen ist”*). Dokonce i čtvernost je jaksi latentně přítomna zdůrazněním božského Dechu, či Mluvy – ortodoxně se to dá interpretovat tak, že jde o boží řeč při stvoření, kterou vše povstalo. V následujícím odstavci (17) pak připomíná a vysvětluje, že Sulphur a Mercurius v Auroře (která byla asi všem – nepřítelům i potenciálním přátelům stále nejdostupnějším, byť ne nejkorektnějším zdrojem informací o Böhmovi a jeho systému) neznamenají Boha, ale z něho bytostně vyplynuvší Slovo [*sein ausgeflossenes wesentliches Wort*], a stín vnitřní podstaty [*Schatten des innern Grundes*], skrze které se Slovo stalo působícím v přírodě a zhmotnilo [*damit sich das Wort hat in eine natürliche Wirckung geführet, und damit Materialisch gemacht*]. Tři prvotní principy (Mercurius, Sulphur a Sal) jsou duchovní principy. Rovněž připomíná, že jde o trojí zrod [Geburt]:

Při prvním jde o věčné božství bez počátku [*ewige, unanfänglich Gottheit*].

Druhým se rozumí nebeský zrod světla a temnoty, což jsou jiné názvy pro boží Lásku a Hněv [*darinnen Licht und Finsterniß, als Gottes Liebe und Zorn verstanden wird*].

Třetí zrod má svůj počátek v čase a rodí se jím viditelný svět, včetně oné síry a mercuria.

Tyto zrody evidentně nejsou Principia – druhý a třetí princip jsou poddány druhému zrodu; to je další, ale tentokrát celkem logická, korekce již mnohokrát upraveného systému. U prvního zrodu jde evidentně o celý božský proces, nebo alespoň o jeho počátek, o vzcházení z Bezedna, zatímco druhé dva se již týkají přírody

V ApolRicht nalézáme ještě dvě drobné zmínky, které mají vztah k naší problematice: Zcela v duchu doby Böhmovi jeho protivník předhazoval celou řadu herezí. Protože není zběhlý v theologii, Böhme se proti nim ani příliš neohrazuje, dá se předpokládat, že u mnohých sotva tušil, co by tím mohlo být míněno. Pravděpodobně ale věděl, co se mu jeho protivník snaží přišít, když ho viní z ariánství. Přesto ani na tuto výtku se neozývá. Ohrazuje se jen proti druhé části Richterových vývodů, a sice, že za takové věci (rozuměj kacířství) Bůh potrestal východní církve, a že se ti, kdo kacířství takového druhu šíří, nemají být v obci trpěni, ale mají se vypudit). – Böhme na to odpovídá, že je Richter pln zášti, a kdyby to bylo v jeho moci, Böhme by už asi nežil.

Vzápětí (24) ale převezme historický příklad východních církví pravě, že Bůh nevyhladil východní křesťany pro to, co praví Richter, ale pro jejich spory [Zanck] a povrchní pobožnůstkářství [Maulchristentum], za to, že uctívali Lucifera a svůj břich [Bauch-Gott]. Mohamedáni naproti tomu měli úspěch, poněvadž věřili jednomu Bohu, bez Trojice, o které bylo tolik sporů

8. Pokus pokračovat po závěru – 177 otázek

Víme, že Böhme toho po své apologii už mnoho nenapsal. Závěrečné měsíce jeho života byly vyplněné mnohou horečnou aktivitou, časnými narychlo pořádanými cestami, válečným nepokojem a vznícenou vzrušeností. V torzu tak zůstalo poslední Böhmovo dílo, kdy po dřívějším příkladu měl zodpovědět otázky k určitým bodům svého systému.¹⁹⁷ Dílo započaté až v říjnu 1624 však nedokončil, ze 177 otázek zodpověděl slabou desetinu. Přesto obšírně formulované odpovědi na první otázky nám dávají závěrečný pohled do jeho myšlenkového světa, měsíc před předčasnou smrtí.

¹⁹⁷Kdo k nim tentokrát zaval podnět, zůstává nevyjasněno. Byl to Gottfried Freudenhammer?

První otázka nemůže jinak, nežli být otázkou po Bohu. Zní: Co je Bůh mimo přírodu a stvoření, sám v sobě? [*Was ist Gott ausser Natur und Creatur in sich selber?*]

Odpověď je: Bůh je věčná jednota, nezměrné a jediné Dobro, nemající nic za ani před sebou, co by mu mohlo něco přidat nebo něčím přispět, nebo co by ho pohnulo k pohybu; je beze vší náklonnosti a bez vlastností, bez časného počátku, sám v sobě jsoucí a nerozdílný, naprosto čirý, bez dotyku, bez polohy a místa, jež ke svému přebývání nepotřebuje; současně mimo svět i ve světě, je hlouběji, nežli kam zabloudí myšlenka a kdyby člověk hovořil sto tisíc let o jeho velikosti a hlubině, vůbec by nevyjádřil ani její počátek, neboť (Bůh) je nekonečný. Vše počitatelné a měřitelné je přirozené a obrazem; avšak boží Jednotu nelze vyjádřit, neboť je současně ve všem a skrze vše, je věčnou sladkostí atd. [1,1 **Gott ist die ewige Einheit, als das unmeßliche, einige Gut, das nichts hinter noch vor sich hat, das Ihme möge etwas geben oder eintragen, oder das Ihn möge bewegen; ohne alle Neiglichkeiten und Eigenschaften, welches ohne Ursprung der Zeit in sich selber nur Eines ist, als eine eitel Lauterkeit, ohne Berührung, welches nirgend keinen Ort noch Stelle hat, noch bedarf zu seiner Wohnung; sondern ist zugleich ausser der Welt und in der Welt, und ist tiefer als sich ein Gedanke schwingen mag; ja wann man hundert tausend Jahren einander Zahlen ausspreche von seiner Grösse und Tieffe, so hätte man doch noch nicht angefangen seine Tieffe auszusprechen, dann Er ist die Unendlichkeit. Alles was kann gezehlet und gemessen werden, das ist natürlich und bildlich: aber die Einheit Gottes kann nicht ausgesprochen werden, dann sie ist durch alles zugleich, und ist darum Gut genant und erkant, daß es die ewige Sänfte...ist]** Jednota pak (1,2) vychází ze sebe a její výron proudí do chtění a pohybu, jež tak jednota ožívuje láskou. A ono mocné chtění [*Wallen oder Wollen*] opět zakouší sladkost jednoty atd. [*Dann die Einheit, als das Gute, fleusset aus sich aus, und führet sich mit dem Ausflusse in Wollen und Bewegnisse; alda liebet oder durchwohnet die Einheit das Wollen oder Wallen, und das Wallen oder Wollen empfindet die Sänfte der Einheit; das ist der Grund der Liebe in der Einheit...*] A neplatí, že by Bůh sídlil pouze nad hvězdami mimo tento svět, jak usuzuje rozum (1,3), ale nemá žádného zvláštního místa, ale projevuje se velmi rozmanitě. Je i v nás, při nás a skrze nás, a tam, kde se dá do pohybu skrze lásku, se projevuje/zjevuje i v činu/ve svém působení... Tam si Bůh činí sídlo v hloubi duše, ve věčné ideji, čili v předmětu věčného chtění v lásce; tu si pak láska sama sebe žádá a sama sebe okouší, jak to vidíme u andělů a blažených duší. [*Und hält sich nicht als ob wie die Vernunft meiner, Gott wohne alleine über dem Gestirne, ausser dem Orte dieser Welt. Ihme ist kein Ort bereitet, da Er sonderlich wohne, sondern seine Offenbarung ist nur unterschiedlich; Er ist in, bey und durch uns; und wo Er in einem Leben mit seiner Liebe beweglich wird, alda ist Gott in seiner Wirkung offenbar...: alda hat Ihme Gott eine Stätte gemacht, als im Grunde der Seelen, in der ewigen Idea oder Gegenwurf des ewigen Wollens in der Liebe, darinnen sich sie Liebe selber will und empfindet, wie in Engeln und seligen Seelen zu verstehen ist.*]

To je snad nejmystičtější z popisů božství, jaké jsme v Böhmových spisech vůbec nacházejí, a důstojné poslední slovo velkého mystika. Mystik zde zřejmě přemáhá v Böhmovi filosofa, neboť filosofická spekulace ustupuje zcela do pozadí, ba se ani k ní nečiní přípravy. Sebevztah v lásce je jen naznačen. A vůbec se nemluví o žádosti, temné vůli a přitažlivosti – vše v Bohu je světlo a láska! Druhá otázka však k tomu musí mířit - je to otázka na "propast všehomíra" "*Abgrund aller Dinge*": *Was ist der Abgrund aller Dinge, da kein Geschöpfe ist, als das ungründliche Nichts?* – tedy pozor, to není otázka na stvoření, ale na to, co je před stvořením "z druhé strany". A slyšme odpověď:

2,1. Antwort. Es ist eine Wohnung der Einheit Gottes, denn das Aufthun, oder das Ichts des Nichts, ist Gott selber. Das Aufthun ist die Einheit, als ein Ewig Leben und Wallen, ein lauter Wille, welcher doch nichts hat, das er wollen kann, als nur sich selber.

2.2. Darum ist der Wille ein eitel wollende Liebe-Lust, als ein Ausgang seiner selber zu seiner Empfindlichkeit. Der Wille ist (1) der ewige Vater des Grundes; und die Empfindlichkeit der Liebe ist (2) der Ewige Sohn, welchen der Wille in sich gebietet zu einer empfindlichen Liebe-Kraft; und der Ausgang der wollenden empfindlichen Liebe ist (3) der Geist des Göttlichen Lebens.

2,3. Und also ist die Ewige Einheit ein dreyfaches, unmeßliches, und unanfängliches Leben, welches

stehet in eitel Wollen, in Fassen und Empfinden seiner selber, und in einem ewigen Ausgang seiner selber.

2,4. Und das Ausgegangene des Willens, Liebens und Lebens, ist die Weisheit Gottes, als die Göttliche Beschaulichkeit, und Freude der Einheit Gottes, dadurch sich die Liebe in Kräften, Farben, Wunder und Tugenden ewig einführet.

(2,1 Odpověď: Je sídlem Boží Jednoty, neboť rozevřením čili zpředmětněním Nicoty je Bůh sám. Rozevření je Jednota, věčný život čili věčná vláda, čistá vůle, která však ještě nemá čeho se chopit nežli sebe sama. 2,2 Proto je vůle prázdnu milostnou touhou vyúsťující do sebevnímání. Vůle je (1) věčný Otec vši podstaty a vnímavost lásky je (2) věčný Syn, kterého vůle v sobě plodí k zakoušení síly lásky; a výsledek obého, tj. chtějící vnímavost lásky je (3) Duch božského žití. 2,3 Taková je pak věčná jednota trojitého nezměrného žití bez počátku: spočívá v pouhém chtění, pojmání a zakoušení sebe sama, a také ve věčném vycházení ze sebe sama. 2,4 Plod vzešlý z vůle, milování a žití je Boží Moudrost, čili boží Zjevnost, a také jeho radost a jednota, jejíž prostřednictvím láska od věčnosti vplývá do sil, barev, divů a ctností.)

A – div divů – je to také Bůh, tato propast je “sídlem boží jednoty”. Zde pak v nesmírně působivém výkladu maličko zaskřípe, poněvadž bez předchozí zkušenosti s Böhmovým dílem bychom asi těžko pochopili, proč má být tato propast zároveň vůlí. Tato vůle se okamžitě rozrůzní do tří osob (i zde je znalost Böhmových předchozích výkladů žádoucí) a teprve pak se tato už rozrůzněná Trojnost sama **pojímá** a zakouší [*fasset und empfindet*], a zároveň také hned ze **sebe vychází** a sebe vydává, čili oba pohyby, dostředivý a odpoutávající se probíhají současně, což už jsme viděli, např. v MM 1,5. Výsledkem emanačního procesu je opět Moudrost [*Weisheit*], čili boží Zjevnost [*Beschaulichkeit*], čili pokud bychom chtěli vše vyjádřit schematicky, dostali bychom schéma podobné tomu, jež odpovídá MM 7,6.¹⁹⁸ Pak následuje ještě kabalistický výklad Trojice, opět pomocí analýzy jména JEHOVAH; zjevením jednoty JEHOVAH je ADONAI (2,7) jež má **šest sil**, v nichž spočívají všechny přírodní vlastnosti. Jsou to: 1. Begierlichkeit (žádostivost), 2. Beweglichkeit (pohyblivost), 3. Empfindlichkeit (vnímavost), 4. Feuer oder Leben (oheň čili život), 5. Licht oder Liebe (světlo čili láska), 6. Schall, Unterschiedlichkeit oder Verständniß (hlas, rozlišenost, čili rozum – intelekt), tedy prakticky nic jiného nežli Böhmovy kvality; zde jsou přímými důsledky zjeveného božství a rovněž odpovídají šesti dnům stvoření. Sedmým dnem (2,11) pak je o (tedy omega).

Pak máme však ještě jeden invenční a působivý popis božství v 2,12n:

2,12. Also verstehen wir (1) wie das Ewige Nichts ausser allen Anfängen, ein lauterlichen Schein, als das Auge des ewigen Sehens sey. Denn alle Dinge sehen darinnen als ein Nichts, dieweil das Etwas ist von diesem Sehen entsprungen, so siehet das Nichts, als die Ewige Einheit, durch alles ungehindert.

2,13. Und verstehen (2) weiter, daß Gott selber das Sehen und Empfinden des Nichts sey, und wird darum ein Nichts genant, (ob es gleich Gott selber ist) daß es unbegreiflich und unausprechlich ist.

(2,12 Věčné Nic (1) tedy chápeme mimo jakýkoli počátek jako pouhý zjev, jako oko věčně vidoucí. Cokoliv totiž do něj nahlédne, nevidí než Nic. Poněvadž pak s tohoto zření povstalo, co se teprve mohlo nazývat Něčím, prohlédá Nic, čili věčná Jednota, bez zábrany vše. 2,13 Za druhé pak chápeme (2), že sám Bůh je zřením a vnímáním onoho Nic a Nicotou se nazývá proto (když je vlastně Bohem), že je neuchopitelné a nevýslovné.)

Bůh je vnějšímu pohledu nepřístupný, ovšem ne neprůhledný! Je nepřístupný právě svou naprostou číroostí a průhledností: pozemské oko, zvyklé ulpívat na hmotě, na něm nespátří nic. Příklad oka, které je samo také lesklé a vlastně průhledné, je trefně zvolen: Tato nicota však zároveň je sama aktivní a vše vidí, vše se v ní zračí.

Po mystickém zbádání boží Jednoty a po lehce spekulativním nástinu boží Trojnosti nyní padne otázka na boží Dvojnost:

Fr 3 Was ist Gottes Liebe und Zorn? Wie ist Er ein zorniger, eiferiger Gott, weil Er selber die unveränderliche Liebe ist? Wie mag Liebe und Zorn ein Ding seyn? – (Co je boží láska a boží hněv? Jak to, že je bohem hněvivým a žárlivým, když je absolutní láska? Jak mohou být láska a hněv

198 Viz str. Chyba: zdroj odkazu nenalezen

jedno?)

To je asi nejobsáhleji pojednaná otázka z onoho fragmentu. Böhme začíná dialekticky: vše se skládá z ano [Jah] a ne [Nein]: (3,2) *Der Leser soll Wissen, daß in Jah und Nein alle Dinge bestehen, es sey Göttlich, Teuflich, Irdisch, oder was genant mag werden.* (Necht' čtenář ví, že veškerenstvo, ať už je božské, ďábelské nebo pozemské, spočívá v Ano a Ne.) Bůh je skutečně plně "ano"; nedokázal by se ale z ničeho radovat, ba ani by nic nemohl vnímat, kdyby neměl svůj protipól, své Ne. *Dieser wäre in sich selber unerkennlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Jah, oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar, und etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe wirckend, empfindlich, wollende, und das zu lieben sey.* (Byl by sám v sobě nepoznatelný a nebylo by v něm radosti ani významu ani citu bez Ne. Ne je protipólem Ano, čili pravdy {a je zde}, aby byla pravda zjevena a byla něčím, v čem je protiklad, v čem působí, cítí, touží a k lásce se vzbouzí věčná Láska.)

Ano a Ne nejsou dvě odlišné věci, samy se rozlišují ve dvě Principia a vytvářejí dvě Centra, jsou jako den a noc, jedno nemá smysl bez druhého, jedno druhé ohraničuje a k druhému spěje; den je princip otevírání a zahřívání, noc znamená uzavírání a chlad: 3,3: *Und können doch nicht sagen, daß das Jah vom Nein abgesondert, und zwey Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur ein Ding, scheiden sich aber selber in 2 Anfänge, (Principia) und machen zwey Centra, da ein jedes in sich selber wircket, und will. Gleichwie der Tag in der Nacht, und die Nacht in dem Tage zwey Centra sind, und doch ungeschieden, als nur mit Willen und Begierde sind sie geschieden. Denn sie haben zweyerley Feuere in sich, als (1) den Tag, das hitzige aufschliessende, und (2) die Nacht, das Kalte einschliessende: und ist doch zusammen nur ein Feuer, und wäre keines ohne das andere offenbar oder wirckend....* (A nedá se říci, že jsou Ano a Ne od sebe odděleny a že jsou to dvě různé věci, ale jsou jedním, jen se rozlišují v dva počátky (Principia) a vytvářejí dvě centra, které každé působí v sobě, podobně jako den vůči noci a noc vůči dnu se oba chovají jakožto centrum, střed druhého, ale přece nejsou od sebe oddělené a liší se jen svou vůlí a tím, čeho si žádají. Mají totiž v sobě dvojí oheň – (1) den je jedním, tím horkým, prudkým a otevírajícím a (2) noc je chladným, uzavírajícím; přesto jde vždy jen o jeden oheň a jeden bez druhého by nebyl vidět, ani by nepůsobil.) Kdyby jich nebylo a jejich neustálého sporu, nebylo by vlastně ničeho, a nebylo by především pohybu: *...Ausser diesen beyden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden stille ohne Bewegniß.* (Mimo toto dvojí, jakkoli se mezi sebou neustále sváří, by bylo veškerenstvo ničím, stálo by bez pohnutí.)

V 3,4 pak Böhme připomíná, že rozlišenost povstává už v samotném božství, a v duchovním světě tudíž vládne více sil, ne pouze jedna. V 3,5 pak filosoficky hodnotně zdůvodňuje, co a proč je vůbec k povstání jsoucná potřeba: Rozrůzněnost a sebevztah, který Böhme popisuje – vlastně pradávným způsobem – v termínech žádostivosti. Jedno ani druhé samo nestačí, dokonce ani "čistá nerozlišená" žádost sebe sama; je potřeba "nerovnosti" [Ungleichheit]. Jen tak může povstat Ne [Nein]. Je to zajímavý posun: zatímco v raných spisech byl sebevztah (prostřednictvím vůle a žádosti) tím, co rozlišuje a vůbec umožňuje rozlišení, zde je tomu naopak – rozlišenost (o níž vlastně přesně nevíme, jak povstává) je podmínkou, aby k sebevztahu a dalšímu rozlišování mohlo dojít.

3,5. Ingleichen stehet auch die Freude darinnen: Soll aber eine Annehmlichkeit urständen, so muß eine Begierde zu seiner Selbst Empfindlichkeit seyn, als ein einiger Wille zur Annehmlichkeit, welcher nicht mit dem einigen Willen gleich ist und will: Dann der einige Wille will nur das einige Gut, das er selber ist, er will sich nur selber in der Gleichheit; aber der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden, und sein eigen Etwas sey, das das Ewige Sehen sehe und empfinde: und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; dann er führet sich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit seiner selber; er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit, dann die Einheit ist ein ausfliessend Jah, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit, dann sie hat nichts darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Jah, darinnen das Jah offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. – A je v tom také

radost: Pokud má ale vzniknout {sebe}přijetí, musí být žádost po sebevnímání, čili vůle k {sebe}přijetí, která není totožná s jednotnou vůlí k {sebe}přijetí ani po tom netouží: Neboť vůle v jednotě chce pouze jediné dobro, kterým je sama, chce jen sebe sama v {absolutní} vyrovnanosti. Avšak emanovaná vůle chce nerovnost, aby se od oné rovnováhy odlišila a byla něčím sama pro sebe, co ono věčné Zření zří a zakouší. Čili z vlastní vůle povstává Ne, to se pak uvádí do svébytnosti, čili přijetí sebe sama; chce být Něčím a nepřizpůsobuje se Jednotě, neboť ona jednota je emanující Ano, které spočívá ve věčném vydechování sebe sama a je nevnímavostí, neboť v sobě nemá nic, co by mohla zakoušet – jen právě ono {sebe}přijetí oné odchýlené vůle, která {se projevuje} v Ne, které je projekcí onoho Ano, v němž se Ano projevuje a v němž také jediné může něco chtít.

Aby mohlo být cokoli vnímáno, je nutně potřeba dvou subjektů a rozdvojenosti (3,6). Žádost [Begierde] je pak potřeba, aby vytvořila ono Centrum; jenom ona je totiž přitažlivá [*einziehend, magnetisch*], a je tedy schopná vytvořit podstatu [Grund]; pohyb vycházení [Ausfliessen] toto učinit nemůže, pouze přitažlivost [Anziehen]. (3,9) Nic vždy směřuje mimo sebe, Něco vždy k sobě. "Ne" je tedy čímsi jako žádostí naruby [*eingekehrte Begierde*], zatímco "Ano", sublimující, centrifugální, je prohlášeno za podstatu bytí(!) (3,10):

Und heisset das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrte Begierde ist, als Nein-werts einschliessend: Und das Jah heisset darum Jah, daß es ein ewiger Ausgang, und der Grund aller Wesen ist, als lauter Wahrheit. Denn es hat kein Nein vor ihm, sondern das Nein urständet erst in dem ausgeflossenen Willen der Annehmlichkeit. – Ne se nazývá "Ne" proto, že je žádostí naruby, uzavírající se směrem k Ne. A Ano se nazývá "Ano" proto, že je věčným vycházením, podstatou všeho bytí, čistou pravdou. Před ním totiž není žádného "Ne", ale to povstává až emanací vůle k {sebe}přijetí.

Tím je dovršen obrat, který jsme vlastně již tušili od prvního odstavce první otázky, obrat, kterým se Böhmovi sice nepodařilo restituovat původní monistickou představu dobrého Boha, ale nakonec se mu aspoň podařilo postavit světlý emanativní princip na první místo a tak může být víceméně ztotožněn s Bohem! – Žádostivá vůle naopak stahuje vše k sobě, vše do sebe pojímá a stává se tak, jak jsme již zvyklí, zřídlem prvních čtyř ze sedmera přírodních forem, tak jak jsme to viděli v TabPrinc:

3,11 Dieser ausgeflossene, begehrende Wille ist einziehend, und fasset sich selber in sich, darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften (1) Die erste Eigenschaft ist Schärfe: daraus kommt Härte, Kälte, Trocken und Finsterniß. ... (2) Die zweyte Eigenschaft ist die Bewegniß im Anziehen, die ist eine Ursache des Scheidens. (3) Die dritte Eigenschaft ist die wahre Empfindung zwischen der Härte und der Bewegniß, darinnen sich der Wille empfindet, denn er befindet sich in grosser Schärfe, gleich einer grossen Angst, gegen der Einheit also geredet. (4) Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der grossen ängstlichen Schärfe, und der Einheit: denn die Einheit ist sanft und stille; ... – Tato emanovaná žádostivá vůle je vtahující a sama sebe pojímá do sebe; odtud povstávají útvary a vlastnosti (1) První vlastností je ostrost: z ní pocházejí tvrdost, chlad, suchost a temnota... (2) Druhou vlastností je pohyb v přitahování, který je příčinou dělení. (3) Třetí vlastnost je právě vnímání {rozdílu} mezi tvrdostí a pohyblivostí, v níž se projevuje vůle, neboť se stává velice ostrou, jako u veliké úzkosti, řekli bychom proti Jednotě. (4) čtvrtou vlastností je oheň, čili blesk jasu, který vzniká sražením veliké úzkostné ostrosti a jednoty, neboť jednoty je mírná a klidná...

Centrum Lásky (není vysvětleno, jak vzniká – také skrze *Begierde*) se pak dle 3,21 nazývá Božím Slovem. Slovo tedy zde, na rozdíl od schémat v TabPrinc, je funkcí Moudrosti a následuje v božské hierarchii až po ní.

3,21 Und das Centrum der Liebe ist Jah, als das Feuer-flammende Hauchen, welches Gottes Wort genant wird, als das Hauchen der Einheit Gottes, das Fundament der Kraft, darinnen wird der wahre H.Geist verstanden, in dem Ausflusse des Liebe-Hauchens, als die Bewegniß oder das Leben der Liebe. Auch wird der Englische, sowol der seelische Geist darinnen verstanden, in welchem Gott offenbar ist und wohnet. (A centrum lásky je Ano, je ohnivou horoucí emanací boží Jednoty, základem síly a správně v něm, ve výlevu a výdechu lásky, chápeme Sv.Ducha, čili pohyb života a lásky. A také ducha duše, v němž se zjevuje a sídlí Bůh.)

Závěrečné shrnutí, aneb, k čemu jsme to vlastně dospěli?

Sluší se na závěr této obsáhlé části věnované Böhmově procesuálně-trojiční teologii celý vývoj nějak zhodnotit. Pokoušeli jsme se o to již průběžně na konci jednotlivých podkapitol, takže zde nám nezbývá než shrnout, co jsme tam nahlédli:

V druhé části tvůrčího života přestává být pro Böhma trojiční problematika centrální otázkou; mnohem více ho zajímá např. otázka spásy a predestinace, a pak také praktické otázky křesťanova života (útěcha, modlitba, odevzdanost apod.). Před závěrem života opět vystupuje do popředí otázka "nové reformace", tedy společenské důsažnosti a působení jeho učení.

Toto nové zaměření však neoslabuje Böhmovu invenčnost a virilitu ve vytváření dalších možností a schémat vztahů "uvnitř Trojice", jak jsme viděli v *Mysteriu Magnu*. Tato volnost je částečně umožněna i tím, že v některých svých pozdních spisech Böhme prakticky opouští myšlenku a koncept v jeho systému jinak relativně pevně definovaných a zakotvených Principií (i když v jiných je zachovává). Nově vytvářené systémy jsou šmahem trinitární neb kvaternární povahy a silně se v nich akcentuje procesualita božství. Ta už v *Mysteriu Magnu* je prakticky významnější, nežli samy vytvářené systémy – Böhme v něm například již i formálně opouští pojem *osoby*. V závěrečných nedokončených 177Fr se pak stává mysticky pojatá procesualita samotným principem božství a veškeré další struktury – ať už jde o schéma trinitární, nebo o duální schéma Principů (zde opět jen dvou, což však může být vlivem nedokončenosti díla) se utvářejí pouze na jejím okraji. Böhmovi se tak vlastně zdařilo, co si předsevzal na počátku své myslitelské dráhy: totiž obejmout jedním pohledem Boha i svět s jeho vnitřními "kvalitami", i když ve svých počátcích asi ještě netušil, že to bude za cenu opuštění samotné substanciální povahy božských hypostází. Tolik budiž na tomto místě řečeno jako závěrečné celkové zhodnocení Böhмова myslitelského vývoje v otázce Boha a božství.

C. Prostřednice Sofia

Ještě než přistoupíme ke shrnutí dalších dvou důležitých theologických témat vyskytujících se u Böhma, tedy témat stvoření (a pádu) a vykoupení, je potřeba věnovat pozornost instanci u Böhma nesmírně významné, instanci, u které není bezprostředně jasné, náleží-li primárně ještě k božskému světu, nebo ke světu stvoření. (U Böhma je ostatně vždy a za všech okolností mezi těmito dvěma světy plynulý přechod.) Je to postava Panny Sofie *Jungfrau Sophia*, nebo též *Die edle Jungfrau*, případně i jinak, jak ji Böhme nazývá ve svých pozdějších spisech, kdy se mu stala již tak trochu technickým pojmem, kdežto ve svých dřívějších spisech ji spíše nazývá prostě Moudrostí (*Weisheit*).

O této hypostázi jsme už mluvili na více místech v souvislosti s Böhmovou theogonií a trojiční problematikou: konkrétně na str.33, 48, , 66, 68, 72, 75, 95, 97; její funkci v jednotlivých spisech byly částečně byly věnovány i kapitoly ***Duch a Panna Sofia*** (str.60 – v souvislosti s TheosP) a ***Božství, Boží Moudrost a Principia v polemice s Balthasarem Tilkem*** (str.65 -. v souvislosti s 1 a zejména 2 Tilke) Velmi významně jsme se jí pak byli nuceni zabývat pak v souvislosti s Böhmovými pozdními systémy objevujícími se v *Mysteriu Magno*, kde jsme hodnotili její postavení a funkci v jednotlivých verzích Böhmových systémů.¹⁹⁹

Nebylo však ještě dopodrobna vysvětleno, kde se v böhmovských systémech tato hypostáze vzala a jaké je její postavení v nich. tomuto výkladu bude věnována tato kapitola.

Hypostazovaná Moudrost²⁰⁰ se v Böhmových spisech vyskytuje napoprvé v 3Princ -v Auroře se podobně jako další později typické böhmovské pojmy nevyskytuje – a podstatné prvky Böhmovy "theologie moudrosti" jsou dány právě tímto spisem a později rozšířeny ještě v DrfLeb, Menschw; zajímavé detaily se nalézají i v 2Tilk a konečně Hypostazovaná Moudrost vystupuje v četných soustavách uvedených v MM, jak jsme zmínili výše, a toto, totiž její funkce hypostáze účastníci se theo- a kosmogonického procesu, byl také prozatím jediný aspekt Moudrosti, pod kterým jsme na ni pohlíželi. Ač je to její hlavní aspekt, není to však aspekt jediný. Moudrost má u Böhma několik podivuhodných faset, které si postupně představíme.

1. Moudrost v 3 Princ

První výskyt Moudrosti je v 3Princ v 14,86nn., a už na tomto místě se zřejmě chápe jako emanace božství.: V odst. 14,86 totiž Böhme uvádí delší posloupnost jakýchsi emanací, kterou zde není potřeba uvádět a která končí u *züchtige Jungfrau der ewigen Weisheit*. To by ještě nemuselo znamenat nic významného, neboť takových řad nalézáme u Böhma na různých místech mnoho. Že však její výskyt už v této knize není náhodný poznáváme z Böhmovy podotčení *davon ich in diesem Buche oft handele*. A vskutku, v následujícím odstavci (14,87) máme její plný popis:

87.Nun ist die Jungfrau vor Gott, und aneignet sich zu dem Geiste, von dem die Kraft ausgehet, daraus sie die züchtige Jungfrau der Weisheit wird; die ist nun Gottes Gespielin, zur ehre und Freude Gottes, die erblicket sich in dem ewigen Wunder Gottes, und in dem Erblicken wird Sie sehnd nach dem Wunder in der ewigen Weisheit, welche Sie doch selber ist, und sehnet sich als in sich selber; und ihr Sehnen sind die ewigen Essentien, die ziehen an sich die heilige Kraft, und das herbe Fiat schaffet es, daß es im Wesen stehet: und sie ist eine Jungfrau, und hat nie ichts erboren, und nimt auch nichts in sich; Ihre Annehmlichkeit stehet im H.Geist, der gehet von Gott aus, und nicht zurücker, und zeucht nicht an sich, sondern waltet vor GOTT, und ist die Blume des Gewächses.

88. Also hat die Jungfrau auch keinen Willen sich zu schwängern mit etwas, sondern ihr Wille ist, die Wunder Gottes zu eröffnen. Darum ist Sie im Willen, in den Wundern zu erblicken die Wunder in den ewigen Essentien: und denselben Jungfräulichen Willen

199 Viz str.77,79,79, 84 a 111.

200 Kromě toho se samozřejmě u Böhma hovoří o Boží moudrosti ve smyslu běžného božského atributu. Taková místa jsme v potaz nebrali.

schaffet das herbe Fiat in den Essentien, daß ein Wesen ist, und ewig stehet vor GOtt; darinnen die ewigen Wunder der Jungfrauen, als der Weisheit GOttes, offenbar wird.

(87. Je před Bohem pannou a náleží Duchu, zdroji sil: z něj pochází Panna Moudrost. Je boží družkou k boží cti a radosti, jež se shlíží ve věčných divech božství. A pohlížejíc na ně touží po divech věčné moudrosti²⁰¹, kterou je nakonec přeci sama, takže touží po sobě. A tato její touha jsou věčné esence, jež k sobě stahují svatou sílu a trpké Fiat pak vytvoří, co již existuje. Je pannou, nikdy nerodila a také do sebe nic nepojímá. Její vjímanost je způsobena Svatým Duchem, jenž od Boha vychází a ne[vrací se] zpět a také nic k sobě nepřitahuje, leč přebývá před Bohem a je [z něho] vypučelým květem. 88. Tak ani Panna nemá žádnou vůli čímkoli být obtěžkána. Její vůle je pouze zjevovat divy boží. Proto tkví ve vůli, aby v divech spatřovala divy ve věčných esencích; a právě takovou panenskou zpředmětnující vůli, jež je navěky před Bohem, vytváří trpké Fiat v esencích. V nich se zjevují věčné divy Panny, Moudrosti boží.)

Z uvedeného – a zároveň typického místa vyplývá tedy minimálně dvojí: **1) Moudrost je emanací boží (případně Ducha) a 2) je jednoznačně ve vztahu ke stvoření** – Vznikají z ní (otázka zda přímým působením Ducha, nebo spíše opět jakýmsi autoreflexním procesem – text obsahuje náznaky obojího) esence, tedy zřejmě ideje – předobrazy stvořených věcí; tyto esence vzešlé z Panny Moudrosti mají dále dle 14,89 charakter ráje.

Tento první popis Moudrosti jakožto jsoucna a zároveň jejího působení je typický. V pozdějších Böhmových spisech je většina charakteristik moudrosti tohoto typu, třeba stručnějších a my budeme samozřejmě sledovat, jak se tato základní podoba modifikuje a jakými vedlejšími významy zabarvuje

Dalším velmi důležitým charakteristickým rysem Böhmovy Moudrosti je její označení za "*das Ausgesprochene*". Tím se (oproti souvislosti s Duchem, která je markantní v předchozím úryvku) dostává rovněž do souvislosti se slovem, Wort. A i toto označení už nalzáme v 3Princ, konkrétně je v 18,24:

... darum ist das Ausgesprochene vorm Willen eine Jungfrau der Zucht, welche auch nichts mehr gebieret, sondern erblicket sich im H.Geiste in unendlich in den tieffen Wundern der Allmacht, und eröffnet dieselbem; und die hat das starcke Fiat Gottes zum Werckzeug, damit Sie alles schaffet, und im Anfang geschaffen hat, und erblicket sich in allen geschaffenen Dingen, daß die Wunder aller Dinge durch Sie an den Tag gebracht werden (...proto je vyjádření vůle ctnou pannou, jež již nerodí, ale donekonečna se shlédá ve Svatém Duchu v divech [božské] všemocnosti a zjevuje ho. A má za svůj nástroj, kterým vše tvoří a také na počátku utvořila mocné boží Fiat a shledává svůj obraz ve veškerém stvoření, neboť všechny jeho úžasné divy se skrze ni ukazují.)

Samozřejmě, výraz *das Ausgesprochene* není než výrazem pro emanaci, jež se však, pokud chceme vzít Böhma za slovo, neodvozuje od Ducha, ale přímo z prvotní vůle (což ovšem nevylučuje, že i v tomto případě ji můžeme chápat zprostředkovaně. Tato nejednoznačnost – odvozování Moudrosti/Sofie od Ducha respektive přímo od prvotní vůle, se táhne Böhmovými spisy i dále.)

A stejně jako v předchozí ukázce, vidíme i zde, že Sofia funguje jako jakási převoditelka božského stvoření do konkrétní (hmotné) podoby 3.principu; a i zde vidíme, že princip jejího působení je podobný božímu – též sebereflexe: *erblicket sich im H.Geiste*. Oproti předchozí ukázce zde ale cítíme, že se Moudrosti přisuzuje větší váha (poukazuje na to i její odvozování přímo od Vůle, čili prazákladu božství): Moudrost může nakládat (*zum Werckzeug haben*)s božím Fiat.

Ve dvaadvacáté kapitole téhož Böhmovy spisu máme opět nový *pohled* na Moudrost – Sofii, *jenž akcentuje její vztah k zemi a stvoření*. Oproti předchozím je tento pohled zprostředkovan

201 Zřejmě případ nehypostázovaného chápání moudrosti, ale i tak je tato úplně první "definice" Moudrosti v Böhmových dílech poněkud podivná; tak tomu ovšem u Böhma bývá častěji: od intuice k pojmům se pracně pracoval.

poněkud neprůstupnou **alchymickou terminologií**. Böhme v ní používá termíny *Aquaster* (= nebeská země/nebeský element) a *Ternarius sanctus* (= pozemská země). A pak, v 22,71, po mohutné podezdívce touto alchymistickou terminologií následuje definice: ...*und die Jungfrau der Weisheit ist der grosse Geist der gantzen himmlischen Welt also zu vergleichen: und die eröffnet nicht alleine in der himmlischen Erden die grossen Wunder, sondern auch in der gantzen Tieffe der Gottheit.* (... a Panna Moudrost je, pokud to můžeme tak říci, velkým duchem veškerého nebeského světa; a [své] veliké divy nezjevuje jen v nebeské zemi, ale též ve veškeré hlubině božství.) Böhme v následujícím (22,72) ospravedlňuje užití alchymické terminologie tím, že Panna Moudrost je oproti božství viditelná, i když duchovně, "als reiner Geist", protože má tělo, čili Element, jímž je právě onen Ternarius Sanctus; a toto "tělo" jí právě umožňuje (73) uskutečnit spojení (Vermählung) s božstvím:

72 *Und in diesen Ternarium Sanctum ist die unsichtliche Gottheit eingegangen, daß sie eine ewige Vermählung sey, daß also im Gleichniß zu reden, die Gottheit sey im reinen Element, und das Element sey die Gottheit (sic!): Denn Gott und Ternarius Sanctus ist ein Ding worden, nicht im Geiste; sondern im Wesen²⁰², wie Leib und Seele; und wie die Seele über den Leib, also auch Gott über Ternarium Sanctum.* (A do tohoto Ternaria Sancta tedy vstoupilo neviditelné božství, aby mu bylo navěky druhem, aby, pokud to máme takto přirovnat, božství bylo čistým elementem a čistý element božstvím, neboť Bůh A Ternarius Sanctus se sjednocují – ne v duchu, ale ve skutečnosti, jako tělo a duše: Tak také Bůh [vládne] nad Ternarium Sanctum.)

Ternarius Sanctus tak tvoří in spe i naše tělo (unser rechter Leib): 73. ...*"den hat nun das Hertze Gottes an sich genommen zu einem Leibe. Und dieser edele Leib ist Mariä, mit samt der züchtigen Jungfrauen Gottes angezogen worden, nicht als ein Kleid.* (...jež přijalo za tělesnost boží Srdce. A toto vznešené tělo bylo propůjčeno Marii, naveskrz čisté panně [a to] ne jako roucho.)

Uvedené místo je důležité, neboť nám poukazuje na vztah Moudrosti jednak k individuální lidské duši, jednak ovšem také k Marii a o obojím Böhme v 3 Princ také píše více. V 22,24 píše o lidské duši, že je duchovní (ein Geist) a že je její tělo veskrze k božímu obrazu (!). Tím se ovšem míní tělo duše, ne pozemské, které je mrtvola, *Cadaver*. Toto tělo (*himmlische Leiblichkeit*) nazývá (před pádem) *reine Element*. A pak (25) se definuje *Jungfrau / Ewige Weisheit* opět jako *Ausgesprochene des H.Geistes*, a onen *reine Element*, který zde Böhme ztotožňuje s *Barm*(sic!) " je její tělo, v ní se pak nahlíží H.Geist a tento *Blick* (zpětný pohled) se nazývá *Hertz*; počátek/početí esencí v ráji je pak *ig*; síla a ohnivá moc otce, jež bleskem vzhází je pak *Keit*, což nám dává dohromady milosrdenství, *Barmherzigkeit*. Takováto "lidová kabala" bývá u Böhma častá! Böhme pak uzavírá (26) poznámkou, že Panna zjevuje tajemství ve svatém elementu (*H.element*), který se (27) také nazývá *Limbus Gottes*

Zatím jsme viděli Moudrost – Pannu Sofii jakožto kosmogonickou veličinu, onu "převoditelku" božských potencií a jako jakousi "duši světa". Panna Sofia je ale též duší lidskou, nebo – lépe řečeno – duší lidstva: Jak to? Již v 15,14 je první zmínka (z mnoha v dalším Böhmově díle), že moudrost měla být *Adamovou družkou*. A jak ještě uvidíme níže²⁰³, Adam je u Böhma mnohem více nežli první reprezentant rodu homo. Adam byl vytvořen spolupůsobením Boha a Panny vzájemným "*Erblicken*"²⁰⁴, precizněji je to rozvedeno v 17,7: *Sein Leib war aus dem Element, und sein Geist wurde ihm aus dem ewigen Gemüthe Gottes des Vaters, von der züchtigen Jungfrauen der Göttlichen Weisheit und Liebe eingeblasen* (Jeho tělo bylo z elementu a jeho duch mu byl vdechnut jako částka věčné boží mysli ctinou Pannou boží Moudrosti a Lásky.) Něco takového si můžeme dobře představit jako polibek – a vskutku v některých dalších spisech (viz níže) Böhme opravdu takový obraz vyvolává. Ať už za uvedeným místem taková představa tkví nebo ne – Panna zůstává

202 Toto je mimo jiné výrazný poukaz na to, že Wesen je třeba u Böhma chápat v mnoha případech takřka hmatatelně a hmotně.

203 Viz kapitola Člověk a jeho pád 243 na str. 123

204 Shlédnutím, pohledem; jednomu by se skoro chtělo překládat to "zakoukáním se".

dle Böhma s Adamem/člověkem trvale spojena. Od tohoto momentu pak Böhme velice často píše o Moudrosti jako o družce, respektive vůdkyni člověka, případně duše; Máme to hned například v 16,29 "...theure Jungfrau, welche mit ihren Strahlen dem Gemühte wehret des ungöttlichen Weges der Sünden und Bosheit." (...drahá Panna, jež bleskem své mysli chrání před cestou bezbožnosti, hříchu a špatnosti.)

Dá-li se Panna Sofia chápat, jakožto Adamova stvořitelka/inspirátorka/družka, pak je vzhledem k výše uvedené kapitole²⁰⁵ pochopitelné, že bude též vystupovat jako duše "druhého Adama", jako **ANIMA CHRISTI**. A přesně tak to čteme v 22,77: *Du must nicht sagen, der gantze Christus mit Leib und Seele sey vom Himmel kommen: er brachte keine Seele aus Ternario Sancto; die himmlische Jungfrau war die Seele in Ternario Sancto, und die brachte Er mit, unserer Seele zu einer Braut, wie dis gantze Buch also handelt.* (Neříkej, že celý Kristus, s duší a tělem, sestoupil z nebe: Z Ternaria sancta si [totiž] nepřinesl duši; duši Ternaria sancta byla Panna a tu s sebou přinesl [a dal] za choť naší duši, jak se o tom v této knize také píše.) I když tím předbíháme náš výklad,²⁰⁶ podotkněme již nyní, že ve spásném dění bude mít nakonec Sofia svým způsobem významnější úlohu nežli Kristus, jenž je Böhmovi nakonec jen jakýmsi klíčem odemykajícím dveře spásy, kdežto její uskutečnění je mnohem spíše v rukách Sofie (a člověka!): Něco takového můžeme ostatně tušit už v tomto spise z bezprostředně následující, jakkoli poněkud pýthické poznámky: ... *Denn der Limbus Gottes war der Mann, und darinnen die züchtige Jungfrau Gottes im Ternario Sancto die Trinität, die gantze Fülle der Gottheit, der H.Geist war Werckmeister.* (Boží Limbus byl mužem a v něm ctná Panna Boží v Ternariu sanctu byla Trojicí, celou plností božství; Duch Svatý pak vedl to dílo.), kde jménem božím vystupuje právě Panna.

Zdá-li se, že by patero poloh, respektive způsobů výkladu Sofie v jediném spise (!) mohlo stačit, Böhme nás překvapí ještě dalšími dvěma, z nichž druhý je v 3 Princ pouze naznačen, ale dojde bohatého uplatnění později: Především máme také již v 3 Princ (18,41) první odkaz na **souvislost Sofie s Marií**:

Der Wille des Hertzens Gottes im Vater ist aus dem Hertzen in den Willen der Weißheit vorm Vater eingegangen in ewige Vermählung: und dieselbe Jungfrau der Weißheit Gottes im Worte Gottes hat sich in der Jungfrauen Marien Schooß in ihre jungfräuliche Matricem eingegeben, und einvermählet eigenthümlich, unweichend in Ewigkeit, verstehe in die Essentien, und in der Tinctur des Elements, welches vor GOTT rein und unbeflecket ist: darinnen ist das Hertze GOTTES ein Englischer Mensch worden, als Adam war in der Schöpfung: und der Ausgang aus dem Hertzen GOTTES mit voller Fülle der Gottheit, aus welchem auch der H.Geist GOTTES, und aus dem Geiste die Jungfrau ausgehet, machet diese hohe Englische Bildniß grösser als Adam, oder irgend ein Engel ist:... (Vůle božského Srdce v Otcu vstoupila ze srdce do vůle Moudrosti před Otcem do věčného spojení [s ní]. A tato Panna boží Moudrosti v Božím Slovu se poddala panenské matrici v klíně Panny Marie a podivně, věčně a nepomíjivě se [s ní] zasnoubila, to jest v esencích a v tinktuře čistého a neposkvrněného božského prvku. Tak se stalo Srdce boží andělským člověkem, jakým byl Adam při stvoření. Ovšem původ [přímo] z Božského Srdce, z celé plnosti božství, z níž vychází rovněž Svatý boží Duch a z Ducha pak Panna, činí tuto vznešenou andělskou podobu větší než [byl] Adam nebo jakýkoli anděl...)

Panna Sofie ovšemže není Marií, působí jen v jejím klíně a tento výklad pak Böhme drží dále ve všech svých spisech. Jen zcela výjimečně nalézáme vyjádření jako zde v 38,38, kde Böhme píše přímo o vtělení (*Menschwerdung*) nebeské panny v Marii. Kristus byl pak zplozen (v Mariině klíně) spojením nebeské Panny a Sv.Ducha. (22,35 a 38 35).

Poslední polohou Böhmovy Sofie, která je však je v 3Princ zatím jen naznačena, je poloha osobní souputnice a utěšitelky lidské duše. V 3Princ podobně vystupuje v 21,62 nn.: utěšuje duši v

205 Viz předch. pozn.

206 O Böhmově soteriologii pojednává kapitola Důsledky Böhmovy theologie II: Nauka o milosti a vykoupení, str. 129

protivenství, oslovujíc ji (21,64)"*Du mein Liber Buhle...*(můj milý druhu)" a vyčítajíc mu třeba lpění a pozemském "zvířeti" (*Thier*, tedy těle 21,65), jež má raději zanechat světa, neboť je stejně jen vypůjčené, atd.

2. Panna Moudrost v DrfLeb

V případě Böhmovy hypostázované Boží moudrosti jsme na tom podstatně jinak, nežli zkoumáme-li Böhmovo učení o Bohu, tedy – můžeme-li to tak říci – jeho theogonii: V předchozích kapitolách jsme viděli sdostatek jasně, že i přes jistou společnou základní intuici tématu Böhme v této kardinální otázce svá vyjádření neustále mění, aniž by nakonec dospěl k nějakému vyhraněnějšímu stanovisku. Zdaleka méně se proměňuje Böhmová prvotní intuice (reprezentovaná zde 3Princ) v případě Moudrosti. Onu bohatost významu, kterou ji Böhme obdařil ve svém druhém spise si Moudrost podrží i nadále a my můžeme maximálně sledovat drobné, jakkoli ne nezajímavé, posuny jejího významu. Významnější změna přichází u Böhma až s MM, ovšem ani zde v tom smyslu, že by se podstatně měnilo Böhmovo vymezení Moudrosti jako takové, ale v tom, že Moudrost v tomto spise vystupuje mnohem samostatněji, v podstatě jako božská hypostáze rovná ostatním osobám Trojice, což jsem sdostatek ilustrovali výše (v kapitole o Mysteriu Magnu – str. 76 nn.). Nyní nám tedy zbývá projít drobnými krůčky onen úsek od 3Princ k MM a první zastávkou na něm nám bude hned DrfLeb.

Böhmu výklad v DrfLeb některé stránky předchozího jasného výkladu z 3Princ zatemňuje, jiné upřesňuje nebo vyjasňuje. Ontologicko-theogonické souvislosti Sofie patří k těm prvním. Jich se týkají výklady ve třetí a páté kapitole tohoto Böhmového spisu. Výklad ze třetí kapitoly, konkrétně pouze dva odstavce 3,3-4, byl v plnosti ocitován a pokus o jeho zhodnocení byl proveden v kapitole Osobní kvality Boha a nalézá se na str.55. Tam bylo rovněž poukázáno na celkovou abundanci ženských kvalit v tomto výkladu božství, dosti se jinak obvyklým Böhmovým postupům vymykajícím. Popis v páté kapitole je standardnější: Moudrost je opět *Das Ausgesprochene*, ovšem oproti předchozímu zde máme – možná nechtěné – zjednodušení, když se Panna takřka ztotožní se Svatým Duchem:

40....*Siehe, das Wort ist das Hertze, und schallet aus den Essentien des Vaters, und das Hertze spricht im Munde des Vaters, und im Munde fassets der H. Geist des Vaters in seinem Centro, und gehet also damit aus dem Vater und Sohne aus in die Wesenheit; da stehet es mit dem Glantze der Majestät in der Wesenheit, als eine Jungfrau der Weißheit GOTTes in Ternario Sancto.*

41: *Dieses Ausgesprochene ist ein Bildniß der H.Dreyzahl, und eine Jungfrau, aber ohne Wesen, sondern eine Gleichniß Gottes: in dieser Jungfrau eröffnet der H.Geist die grossen Wundern GOTTes des Vaters, welche sind in seinen verborgenen Siegeln.*

(40. ...Hled', Slovo je Srdce a zaznívá z Otcových esencí a [tak] promlouvá srdce ústy otcovými. V těchto ústech je formuje Otcův Sv. Duch v jeho Centru a tudíž vychází z Otce i Syna v jsoucnost. Tam pak září bleskem slávy coby Panna Moudrosti boží v Ternarium Sanctu. 41. A to vyřčené je podoba Sv. Trojice a nehmotná Panna, podobenství Boha Otce. V této panně zjevuje Sv. Duch veliké divy Boha Otce, jež jsou skryty v jeho pečetích.)

Mezi Duchem a Pannou je tedy jen jediný rozdíl, a ten spočívá ve *Wesenheit* (zde jsme ji přeložili "jsoucnost"). Na tomto místě ji máme poprvé zmíněnu, ale později bude tohoto termínu Böhme užívat často. Možná se mu i zalíbila slovní podoba *Weisheit* – *Wesenheit*. Těmi pečetěmi zmíněnými v závěru úryvku je – dle 42 sedm duchů božích, které takto Duch zjevuje. Dále jim přísluší (43) i sedm hvězd a tyto spolu vytvářejí věčnou přírodu. Inspirace Zjevením sv.Jana je zde naprosto zřejmá. dále pokračuje popis Moudrosti:

44. *Diese Weißheit Gottes ist eine ewige Jungfrau, nicht ein Weib, sondern die Zucht und Reinigkeit ohne Mackel, und stehet als ein Bildniß Gottes, ist ein Ebenbild der Dreyzahl; sie gebietet nichts, sondern es stehen in ihr die grossen Wunder, welche der H.Geist erblicket, und das Wort des Vaters durch die Herbe Matricem, als durchs Fiat schaffet, und ist die Wunder-Weisheit ohne Zahl: In ihr hat der H.Geist erblicket die Bildniß der Engel, sowol die Bildniß des Menschen, welche das Verbum Fiat*

geschaffen hat. (Tato boží Moudrost je věčná Panna, ne žena, ale čistota a ctnost bez poskvrny a sám obraz boží, podobenství Trojnosti. Nerodí, ale spočívají v ní veliké divy, zřené Duchem Svatým, které tvoří Slovo Otce skrze trpkou matrici, čili skrze Fiat. A je to divuplná moudrost bez počtu. V ní uzřel Duch Svatý podobu andělů i podobu lidí, jež [oboje] vytvořilo slovo Fiat.)

- což znamená opět jeden drobný rozdíl oproti předchozím verzím Böhmovy kosmogonie: zde jsou andělé a lidé ve svém předobrazu přítomni ne ve Slově ale v Panně. V dalším odstavci pak už přistupujeme k dalšímu kroku emanace:

45. *...Durch Sie hat der H.Geist das dritte Principium (als diese Welt) erblicket, welches das Verbum Fiat aus beyden Matricibus, (aus beyden Müttern) der Wesenheit, leiblich geschaffen, welchem Wesen Er dann ein Ziel im Centro der sieben Gestalten erblicket hat, da sie sollen ins Aether gehen mit ihrem körperlichen Wesen, und aber die beyden Mütter sollen in der Wesenheit, vor der Jungfrauen der Weisheit, vor der Dreyzahl in der ewigen Figur, zu GOTTES Wunderthat und Herrlichkeit stehen.* (V ní nazřel Svatý Duch třetí Princip – čili tento svět – který vytvořilo tělesně slovo Fiat z obou Matric, čili obou Matek jsoucnosti a zároveň nazřel jeho cíl v Centru sedmi forem, v němž se jejich tělesnost promění v éter; avšak obě matky setrvávají k [oslavě] nádherných divů Božích v jsoucnosti před Pannou Moudrostí a před věčnou podobou Trojnosti.)

Sedm duchů, resp. podob věčné přírody je pak vztaženo k sedmi dnům stvoření. V odst. 49-50 pak máme ještě jednou opakování a shrnutí:

49. *Diese Weisheit Gottes, welche ist eine Jungfrau der Zierheit und ein ebenbild der Dreyzahl, ist in ihrer Figur eine Bildniß gleich den Engeln und Menschen, und nimt ihren Urstands im Centro aufm + (rozuměj Kreutze!), als eine Blume des Gewächses aus dem Geiste Gottes.*

50. *Dann Sie ist des Geistes Wesenheit, welche der Geist Gottes an sich führet, als ein Kleid, mit welchem Er sich offenbaret, sonst würde seine Gestalt nicht erkant, denn Sie ist des Geistes Leiblichkeit: Und da Sie doch nicht ein körperlich begreiflich Wesen ist gleich uns Menschen, aber doch wesentlich und sichtbar ist; und aber der Geist nicht wesentlich ist.*

(49. Tato boží Moudrost, jež je půvabnou pannou a podobenstvím Trojnosti, je ve své figuře podobna andělům a lidem a pochází z Centra na Kříži, jakožto květ štípení božího Ducha. 50. Je tedy jsoucností ducha, kterou si duch obléká jako šaty a jejíž prostřednictvím se činí zjevným, neboť jinak by se nedala poznat jeho podoba; je tudíž tělesností Ducha. A přesto není tělesným hmatatelným jsoucnem jako my lidé. Je nicméně hmotná a viditelná. Duch ovšem viditelný není.)

Rozdíl mezi Pannou a Duchem je v tom, že Ducha nemůžeme jako lidé spatřit. Je samozřejmě diskutabilní, co znamená "wesentlich und sichtbar", zda skutečně přístupná smyslům, nebo jen dostupná nějaké mystické kontemplaci. Böhme ještě dodává dodatek, který ovšem tento základní problém nijak příliš neosvětluje:

52. *Aber die Jungfrau erkennen wir an aller himmlischen Bildniß, da Sie allen Früchten den Leib gibet: Nicht ist Sie die Leiblichkeit der Früchte, sondern die Zierheit und Schöne.* (Pannu poznáváme ve všech nebeských podobách, neboť odívá tělem veškerý [nebeský] plod. Není jejich tělesností, ale jen okrasou a půvabem.)

Tolik tedy základní výklad o Moudrosti v DrfLeb, který je, jak jsme viděli, v podstatných rysech shodný z předchozími výklady v 3Princ. V 5,56 máme ovšem ještě jednu malou, ale pro Böhma důležitou poznámku:

5,56: *Wenn ich rede von der Jungfrauen Weisheit Gottes, so verstehe ich nicht ein Ding an einem Ende, gleichwie auch von der Dreyzahl also, sondern ich verstehe die gantze Tieffe der Gottheit ohne Ende und Zahl.* (Když hovořím o Panně Moudrosti boží, **nechápu ji jako nějakou hotovou věc, podobně jako u Trojnosti**, ale rozumím tím veškerou hlubinu božství bez počtu a konce. – zvýraznil V.O.)

Panna Sofia je tedy, stejně jako božství neskončeným a nekonečným procesem. Mějme to na paměti, kdykoli u Böhma hovoříme o hypostázích nebo něčem podobném.

Dalším tématem, které DrfLeb dále rozvíjí, je téma vztahu Sofie a člověka. Máme je v DrfLeb v 6,68 nn. Souvislost naznačená už v 3Princ se zde konkretizuje: Tím že je Moudrost člověku jeho předobrazem (68), může mu být velkou pomocí a nakonec (70) i spásou:

6,68 *Dencket auch nicht, daß das menschliche Geschlechte also einen Anfang habe, wie wir von uns*

nach der Schöpfung müssen reden: Nein, die Bildniß ist in der Jungfrauen der Weisheit in Gott von Ewigkeit erschienen, aber nicht im Wesen, sondern gleichwie diese Welt, aber Gott schuf zum Wesen, daß Er also in Bildnissen offenbar wäre. Die Bildniß ist in Gott eine ewige Jungfrau in der Weisheit Gottes gewesen, nicht ein Frau, auch kein Mann, aber sie ist beydes gewesen; wie auch Adam beydes war vor seiner Heben, welche bedeutet den irdischen Menschen, darzu thierisch: denn nichts bestehet in der Ewigkeit was nicht ewig gewesen ist. (Nemyslete, že by se lidské pokolení počalo tak [=v té podobě], jak o něm hovoříme nyní po stvoření. Ne, jeho podoba se jevila již od věčnosti v Panně Moudrosti v Bohu. Nikoli však skutečně, ale podobně jako tento svět. Ale Bůh to učinil skutečností, aby v podobenství zjevil sám sebe. Onou podobou v Bohu je věčně panenská Boží Moudrost, ani žena, ani muž, neboť je obojím dohromady, stejně jako i Adam byl obojím před svou Evou, jež značí pozemského člověka, [který je] navíc zvířecký; neboť navěky nic neobstojí, co od věčnosti nebylo.)

A také se (70) v tomto obraze/této panně stane Kristus člověkem; Kristus se nevtělil v žádné pozemské panně, protože žádná smrtelná panna není čistá (sic!) Tím má Moudrost rovněž jednoznačný vztah k znovuzrození člověka. Protože tím ovšem Böhme vrhá poněkud podivné světlo na postavení Mariino²⁰⁷, vysvětluje v odst. 72, že v Marii, dceři Jáchyma a Anny se zjevila Panna v Ternariu Sanctu, takže se v ní (v Marii) opět spojilo božství s lidstvím, jak bylo spojeno před Adamovým pádem. To je jistě pozoruhodný názor a ponese se v něm Böhmovy výklady i nadále. Zajímavé je, že Maria jako jakýsi ohlas původního nepadlého lidství nám ožívá opět v katolické teologii Neposkvrněného početí, jež se oficiální církevní naukou stalo na 1.vatikánském koncilu.²⁰⁸ U Böhma jsou tyto vývody ovšem spojeny s v jistých rysech až dokétistickou christologií.

Moudrost jakožto předobraz /Figur/ člověka vystupuje i v další pasáži v DrfLeb 11,13-15.

13: Die ewige Jungfrau der Weisheit stund im Paradies als eine Figur, in welcher alle Wunder Gottes erkant wurden; und die war in ihrer Figur eine Bildniß in sich selber, aber ohne Wesen, gleich dem Menschen: Und aus derselben Jungfrau schuf Gott der Erden Matricem, daß es ein sichtlich begreiflich Bild im Wesen wäre, darinnen Himmel, Erde, Sternen und Elementen im Wesen stünden; und alles was lebet und webet, das war in diesem einigen Bilde.

14: Die Matrix konte ihn nicht bendigen, viel weniger die äussere Elementen, dann er ward einen Grad höher als sie alle, Er hatte die unverwesliche Wesenheit mit der Jungfrauen empfangen: Nicht ward die Jungfrau in das Bild gebracht, sondern die Matrix der Erden ward in das Jungfräuliche Bild gebracht.

15. Denn die Jungfrau ist ewig, ungeschaffen und ungeboren: Sie ist Gottes Weisheit und ein Ebenbild der Gottheit im Ternario Sancto nach der Dreyzahl, und aller ewigen Wunder des ewigen Centri Naturae, und wird in der Majestät in den Wundern Gottes erkant, denn Sie ists, die da darstelllet ins Licht das verborgene der Tiefe der Gottheit...

(13. Věčně panenská Moudrost byla v ráji figurou veškerých divů božích a tak byla v této figurě sama podobou, leč bez skutečného bytí, stejně jako člověk. Z této panny pak Bůh utvořil předobraz země, aby byla skutečným, viditelným a hmatatelným obrazem, v němž budou skutečně {spočívat} nebesa, země, hvězdy a prvky, jakož i vše, co žije a hemží se – to vše bylo v tomto jediném obraze. 14. Onen předobraz země (*Matrix*), ani vnější elementy ho [však] nedokázaly [se sebou] svázat, neboť byl o stupeň výše nežli ony: získal [spolu] s Pannou nepomíjející jsoucnost. Pannu tento obraz nedokázal obsáhnout, ale [naopak:] pozemská matrice byla obsažena v Panně.)

Zde je potřeba poznámky, neboť bez ní je text obtížně srozumitelný: vše nasvědčuje, že oním

207 O mariánském kultu v katolické církvi je toho známo s dostatek; méně však je známo, že i v (luterském) protestantismu 16. století požívala osoba Marie poměrně značné úcty a staré mariánské svátky se poctivě držely. Souhrnně o této problematice v zatím nepubl. článku Ondráček, V.: *Uctívání svatých v luterských církvích*

208 Ferdinand van Ingen ve svém článku *Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme* (in *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption* (vyd. Jan Garewicz, Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994) správně podotýká, že při vší pozornosti, již Böhme věnuje (božské Sofii a) Marii, zůstává jeho mariologie striktně luterská, neboť Maria není nějak substanciálně zbavena hříchu: Děje se tak až při zvěstování, *Benedeyung*, a tím, co dává popud k tomuto očištění je Slovo – na jeho zásah se Marie stává znovu čistou pannou, již –*sensu stricto* – tj. podle Böhmových silných požadavků an panenskost coby nerozdělený stav jednoty s Bohem – *před zvěstováním nebyla*.

obrazem (Bild) – předobrazem země a pozemskosti, se rozumí právě člověk. Panna – Boží Moudrost je pak (15) nestvořená, nezrozená a vynáší na světlo skryté hlubiny božství...

3. **Model, zrcadlo, boží jsoucnost a čtvrtý božský princip: 40Fr, Menschw, 2Tilke a IrrthStief**

Z Böhmových spisů, které se všechny zabývají popisem téže duchovní skutečnosti v Böhmově jednotné imaginaci, ovšem takřka každý přináší určitou drobnou inovaci pohledu, byť by to i mělo být jediné slovo, jediný oblíbený výraz. V 40Fr, spisu, který se tematicky i časově přimyká k DrfLeb, je takovou inovací termín Model. Máme jej i v Böhmově odpovědi na – nejrozsáhlejší – první otázku, kde pojednává o božství a také o Moudrosti. U té uvádí (1,47), že je čistou a ctnou pannou, jež nerodí a že:

1,48: Diese Jungfrau aber ist Gottes Gleichniß und seine Weisheit, darinnen sich der Geist erblicket, und immer und in Ewigkeit seine Wunder darinne eröffnet. Dann sie ist ohne Grund und Zahl darzu unmeßlich, als das Auge Gottes selbst; Es ist Ihr nichts gleich und mag auch nichts gefunden werden, das sich Ihr gleichet, dann sie ist die ewige/einige Gleichniß der Gottheit, und der Geist GOTTes ist darinn ihr Wesen. Sie ist ein Circkel und Model, welches uns unser Gemüth eröffnet, daß wir Sie und in Ihr Gott schauen, dann unser Wille ist in Sie geworfen, und Sie stehen in unserem Willen: darum reden wir von GOTT, und sehen den in Ihr; als in unserem Eigenthum, nach der Verborgenheit der Menschheit, welches Sehen doch theur ist. (Tato panna je ovšem podobností Boha a jeho moudrostí, v níž se shlíží Duch a povždy až na věčnost v ní zjevuje své divy, neboť je bez podstaty a počtu, nezměrná, jako samo Oko boží; nic jí není rovného a ani se jí nic nevyrovná, neboť je věčnou/jedinou²⁰⁹ podobou božství a Duch boží je v ní jejím bytím a podstatou. Je kruhem a modelem, zjevujícím se naší mysli, abychom, pohlížejíce na ni nazírali Boha, neboť v ní se noříme svou vůlí a ona [působí] v naší vůli: Mluvíme tedy o Bohu a zříme jej v ní, skrytým lidským způsobem, jako v něčem, co si můžeme přivlastnit a toto patření je [něčím] velice cenným.)

To je – i přes jistou slovní obtížnost – velmi pregnantní výklad a souvislost Moudrosti s Božím Duchem je zde velmi jasná. Celkově se zdá, že v této fázi svého díla dosáhl Böhme největší zřetelnosti, jak v otázce božství, tak i v otázce Moudrosti; později se nám bude stávat, že nám Moudrost bude ducha, ba i samé božství až zakrývat.

Ještě k tomu "kruhovému modelu" – jak snad také můžeme příslušnou pasáž překládat. Kruhový model vytvořený démiurgem byl křesťanské tradici sdostatek znám z Platónova Timaia, renesančním platonismem opět vneseného do popředí a nakonec možná až v leckterých alchymických aplikacích zvlgarizovaného. Psali jsme také výše²¹⁰, že 40Fr je také jediný spis, který Böhme doprovodil vlastnoručním diagramem, označovaným za *Philosophische Kugel*.

Syntetický výklad o Moudrosti, integrující především ony "kosmologické" stránky pojetí Böhmovy Moudrosti přináší na dvou místech Menschw. V 1,1,12 máme (nyní už vědomou) hru se slovy *Weisheit – Wesenheit* (tedy Moudrost jakožto "zhmotnění" božství).

*...Es ist alles aus dem grossen Mysterio geschaffen worden, denn das dritte Principium ist vor Gott als eine Magia gestanden, und ist nicht gantz offenbar gewesen; So hat auch Gott kein **Gleichniß** gehabt, da Er hätte mögen **sein eigen Wesen erblicken**, als nur die **Weisheit**, das ist seine Lust gewesen, und ist seinem mit seinem Geiste, als ein groß Wunder, in der Licht-flammenden Göttlichen Magia vom Geiste GOTTes, dargestanden: denn es ist des Geistes **GOTTes Wohnhaus** gewesen, und sie ist keine Gebärerin gewesen, sondern die Offenbarung GOTTes, eine Jungfrau, und eine **Ursache der Göttlichen Wesenheit**, denn in ihr ist die Licht-flammende Göttliche Tinctur zum Herten GOTTes gestanden, als zum Worte des Lebens der GOTTheit, und ist die **Offenbarung der H.Dreyfaltigkeit** gewesen. Nicht daß sie aus ihrem Vermögen und Gebären GOTT **offenbarete, sondern das Göttliche Centrum, als GOTTes Hertz oder Wesen...** (... Vše bylo vytvořeno z velkého mystéria, neboť Třetí princip stanul před Bohem coby magie a nebyl zcela projeven. Tak také **Bůh neměl příměru**, v němž **by shlédl své vlastní božství, leč samu Moudrost**, jež byla jeho potěšením a byla přítomna spolu s Duchem divuplně v bleskem plápolající božské magii, neboť je **božím přibýtkem**, leč nikdy nerodila, jsouc [pouhým] panenským zjevením božím a **příčinou boží jsoucnosti**, neboť v ní se dostala*

209 Různočtení edice z r. 1713.

210 Viz str. 57

bleskem plápolající božská tinktura do božího srdce, čili do Slova božského života, a [tak] je **zjevením svatě Trojice** . Ne že by Boha zjevovala ze své moci a a svým plozením, **[to učinilo božské Centrum, čili boží Srdce, čili Bytnost**. - v zájmu plynulosti zvýraznil V.O.)

Bůh potřeboval podobenství, příměr " v němž by shlédl své vlastní božství": Jistě, ale co je tím, v čem se shlížíme? Böhme ani nepotřeboval zvláštní obraznosti, aby připadl na další přirovnání, které na čas oblíboval: Zrcadlo je tím zvláštním nástrojem . *Spiegel*, nebo také *Spigel* – pravopis edice kolísá. Kromě tohoto spisu tento příměr Böhme hojně využívá ještě v TheosP (viz příslušná kap.) a pak z jeho spisů prakticky mizí. Zde, v Menschw tak máme jedinečnou možnost vychutnat si Moudrost pro změnu jakožto zrcadlo božství, neboť ve druhém díle Menschw, v 2,9nn, se nám ono původní nazírání "*Erblicken*" transformuje přímo v zrcadlo "*Spiegel*":

2,1,9... *Und finden also, daß alle Wesen sind in ein Auge geschlossen, das ist gleich einem Spigel, da sich der Wille selber beschauet, was er doch sey: und in dem Schauen wird er begehrend des Wesens, das er selber ist; und das begehren ist ein Einziehen, und ist doch nichts, das da könnte gezogen werden, sondern der Wille zeucht sich im Begehren selber, und da modelt ihme in seinem Begehren für, was er ist; und dasselbe Model ist der Spigel, da der Wille siehet, was er ist. Denn es ist eine Gleichniß nach dem Willen: und wir erkennen denselben Spigel, (da sich der Wille selber immer schauet und besiehet) für die ewige Weisheit Gottes, denn sie ist eine ewige Jungfrau ohne Wesen, in der alle Dinge sind von Ewigkeit ersehen worden, was da werden könnte oder sollte (... A tak shledáváme, že je vše uzavřeno v oku jakoby v zrcadle vůle, v němž vůle nahlíží sama sebe, čím by byla. A v tomto nahlížení zatouží po bytí, kterým je ovšem sama. A tato žádost je přitažlivá, leč není nic, co by mohla přitahovat, tak se vůle vztahuje svou žádostí sama k sobě a tak si sama sobě představuje ve své žádosti, co je: **Proto je tato představa (tento model) zrcadlo**, v němž se vůle shlíží, neboť se [ve všem] podobá vůli. A v tomto zrcadle, v němž se vůle věčně shlíží a zří sama sebe, poznáváme věčnou **boží Moudrost**, jež je panenská a bez bytnosti, v níž bylo vše od věků předzvěděno, co se má či může státi. - v zájmu plynulosti zvýraznil V.O.)*

Tedy moudrost jako zrcadlo, zde bezprostředně vztažená k prvotní Vůli; na jiném místě (2,1,10nn.) je pak vztažená k božímu Duchu, což je dvojznačnost, se kterou se asi u Böhma budeme muset smířit.²¹¹ Následující úryvek však ukazuje, že to může být i záměr:

10. *Nun ist dieser Spigel auch nicht das Sehen selber, sondern der Wille, der begehrend ist, des Willens ausgehende Lust, die aus dem Willen ausgehet, die ist ein Geist, und machet in der Lust des Begehrens den Spigel: Der Geist ist das Leben, und der Spigel ist die Offenbarung des Lebens, sonsten erkannte sich der Geist selber nicht; denn der Spigel, als die Weisheit, ist sein Grund und Behalter, es ist das Gefundene des Geistes, da sich des Geist in der Weisheit selber findet: die Weisheit ist ohne den Geist kein Wesen, und der Geist ist ohne die Weisheit ihme selber nicht offenbar, und wäre auch eines ohne das ander ein Ungrund.*

11. *Also ist die Weisheit, als der Spigel des Geistes der Gottheit, für sich selber stumm, und ist der Gottheit, als des Geistes Leib, darinn der Geist wohnt; Er ist eine Jungfräuliche Matrix, darinnen sich der Geist eröffnet, und ist Gottes Wesenheit, als ein heiliger Göttlicher Sulphur, gefasset in der Imagination des Geistes, des Ungrundes der Ewigkeit; Und ist dieser Spigel oder Sulphur der ewige erste Anfang, und das ewige erste Ende, und gleichet sich allenthalben einem Auge, da der Geist mit siehet, was er darinnen sey, und was er wolle eröffnen.*

12. *Dieser Spigel oder Auge ist ohne Grund und Ziel, wie denn auch der Geist keinen Grund hat, als nur in diesem Auge: Er ist allenthalben gantz, unzerteilet, als wir erkennen, daß der Ungrund nicht mag zertheilet werden, denn es ist nichts, das da scheide, es ist kein Bewegen ausser dem Geiste. Also ist uns erkenntlich, was der ewige Geist in der Weisheit sey, und was der ewige Anfang und das ewige Ende sey.*

(10. Toto zrcadlo není zření samo, ale žádostivá vůle a z vůle pocházející touha je duchovní a vytváří v touze žádostivosti zrcadlo: Duch je život a zrcadlo je zjevením života: **jinak by totiž duch sebe nepoznal**, neboť zrcadlo, čili Moudrost, je jeho podstatou a nádobou, je shledavším se duchem, neboť duch shledává v Moudrosti sám sebe. Moudrost pak není bez ducha skutečná a duch není bez Moudrosti sám sobě zjevný; tedy by jedno bez druhého bylo Bezednem. 11. Moudrost tedy coby zrcadlo božského ducha, je sama od sebe nemá a patří božství coby **tělo ducha**, v němž přebývá duch. To²¹² pak je **panenskou matricí**, v němž se zjevuje duch a **boží jsoucností**, jakožto svatá božská síra,

211 Viz též výše str.100

212 Nejasná vazba zájmena: *Er* by se nejpřirozeněji vztahovalo k duchu, což však je z kontextu nemožné; *Gottheit* i

zformovaná v duchovní imaginaci bezedné věčnosti. Toto zrcadlo, čili síra je věčný prvopočátek a také věčný prvotní konec. A ve všem se podobá oku, jímž duch zří, co v něm je a co hodlá zjevit. 12. Toto zrcadlo čili oko nemá příčinu ani účel, podobně jako duch nemá příčinu/podstatu – snad jen v tomto oku. Je celistvé a nerozdělené, neboť shledáváme že Bezedno je nedílné, neboť v něm není ničeho, co by rozlišovalo, neboť mimo ducha není žádného pohybu; tak tedy v moudrosti poznáváme, co je věčný duch a věčný počátek a věčný konec. - zvýraznil V.O.))

Skoro by se nám po přečtení tohoto úryvku chtělo postulovat nějakou "filosofickou Trojici" sestávající z Bezedna, Ducha a Moudrosti, ale takových systémů jsme se napočítali dosti v předchozí části, tedy od toho upustíme. Jinak by to byl ovšem skutečně *trinitární*²¹³ systém, se všemi potřebnými znaky; jestliže je nějaké místo u Böhma, kde Moudrost přesahuje svou původně jí vyměřenou úroveň prostřednice a převoditelky, a stává se organickou součástí božství, je to zde.

Dlouhou pasáž zabývající se Moudrostí máme v 2Tilk. Nepřináší příliš nového – Böhme se v ní zabývá vyjasňování nuancí vztahu Moudrosti a Ducha

64. *Ich verstehe, daß die Weisheit nicht das Centrum oder der Eröffner sey, sondern Gottes Geist; ... Also ist auch Gottes Weisheit das ausgesprochene Wesen, dadurch sich die Kraft und der Geist Gottes in Gestältniß, verstehet in Göttlichen Gestältnißen und Formungen in Wundern, offenbaret.* (Chápu to tak, že Moudrost není centrem ani zjevovatelem, ale Boží Duch;... Tak i boží Moudrost je zároveň vyjádřenou podstatou, skrze niž se boží síla a boží Duch zjevuje v určité podobě, totiž v podivuhodných božských podobách a formách.)

Pak se Böhme pustí do spekulace, jaká je povaha Moudrosti, jakožto rodička (Gebälerin); zdá se, že se chce vyhranit proti pojetí Moudrosti jakožto osoby samostatně činné a tvořící:

65. *Sie gebiret, aber sie ist nicht das Göttliche Principium, oder das Centrum der Gebälerin, sondern die Mutter, darinnen der Vater wircket.*

66. *Und darum nenne ich sie eine Jungfrau, darum daß sie ist die Zucht und Reinigkeit Gottes, und keine Begierde hinter sich zum Feuer führet, sondern ihre Lust gehet vor sich mit der Offenbarung der Gottheit.*

67. *Sie könnte nichts gebären, so nicht der Geist Gottes in ihr wirckte, und darum ist sie keine Gebälerin, sondern der Spiegel der Gottheit; der Geist Gottes gebietet in ihr, Er ist ihr Leben, sie ist sein Kasten oder Leib, sie ist des H.Geistes Leiblichkeit; in ihr liegen die Farben und Tugenden: denn sie ist das ausgesprochene Wesen, das der Vater aus dem Chaos, das ist aus sich selber, ausser und vor der Natur im Nichts, fasset, und führets mit der Begierde zur Natur, durch die ewige Natur, durch das erste Principium, durchs Feuer seiner Macht in andern Principio in der Göttlichen Kraft, im Lichte der Majestät aus.*

(65. Plodí, ale není božským principem, nebo Centrem zrodu, ale jen Matkou v níž působí Otec. 66. a nazývám ji tudíž pannou, neboť je boží ctností a čistotou a nijaká žádost ji nesvádí k ohni: její touha jde před ní společně se zjevením božím. 67. Nebyla by schopná rodit, kdyby v ní nepůsobil Duch boží, a proto není rodičkou, ale jen zrcadlem božství. To boží Duch v ní plodí, on je jejím životem, ona je jeho schránkou či tělem, je tělesností sv. Ducha. V ní spočívají barvy a ctnosti, neboť je emanovanou bytostí, již vytváří a formuje Otec z chaosu mimo veškerou přírodu, z ničeho, to jest ze sebe, a prostřednictvím předpřírodní žádosti ji rozvíjí skrze věčnou přírodu, první princip, {a} ohněm své moci do druhého principu božské moci v září {svého} majestátu.

Moudrost není jedním z (božských) principů, není ani osobou Trojice; není však ani onou "Matrix" ze 3Princ, jež je jakousi ženskou podobou principia, ale není přitom principiem. *Co tedy vlastně je?* Böhme píše, že vznikla dříve nežli příroda a byla již (ve shodě s biblickou tradicí!)²¹⁴ přítomna při formování prvotních principů (jež jsou božské!). Nejsilnější a intuitivně nejnázornější je vyjádření, že je "*des H.Geistes Leiblichkeit*", schránkou a tělem Ducha. Jako by byla jakousi stopou Ducha, kterou onen zanechává při průchodu svým (theogonickým) procesem vytvářeje tak cosi, co snad později bude moci být nazváno stvořením, jakési prastvoření, snad ne nepodobné oné *materia prima*, kterou Bůh zmiňuje v 3Princ. Pak se s böhmovskou důkladností výklad víceméně stejně

Weisheit jsou feminina, zbývá tedy jen vztáhnout ji k tělu (*Leib*), případně zrcadlu (*Spiegel*).

213 Ve smyslu poznámky Teoreticko-terminologický exkurs: Systémy dualistické, ternární a trinitární na str. 56

214 Viz Přísl 8,22-31

opakuje:

68. *Sie ists, das der Vater von Ewigkeit in Ewigkeit immer wieder fasset, das der Vater, der in Feuer und Licht ist, in sein Feuer-Leben einführet zu seines Hertzens Centro.*

69. *Sie ist die höchste Wesenheit der Gottheit, ausser ihr wäre Gott nicht offenbar, sondern wäre nur ein Wille; durch die Weisheit aber führet Er sich in Wesen, daß Er Ihm selber offenbar ist.*

70. *und heisse sie darum eine Jungfrau, dieweil sie in der Ehe Gottes ist, daß sie ohne ein Feuer-Leben gebietet: denn in ihr offenbaret sich das Licht, oder das rechte göttliche Leben; Sie ist eine Jungfrau der Zucht und Reinigkeit Gottes, und ist doch in der Ehe mit Gott.²¹⁵*

Zde stojí za pozornost hlavně odst.69, kde se píše, že bez ní by Bůh nebyl zjevný/zjeven. To zní napoprvé podivně: vždyť zjevování patří neodmyslitelně k procesu božství; zdá se, že zde máme jednu z prvních indicií toho, jak Moudrost u Böhma "stoupá v ceně", až nakonec zaujme (v MM) místo mezi pravými božími hypostázemi.

V IrrthStief se nalézá několik poznámek k Sofii; pravděpodobně jsou neseny polemikou s blíže nám neznámým Stiefelovým pojmem, který patrně stavěl božskou Lásku, do pozice mateřského božství /matky Boha. Cosi lze vytušit z Böhmovy poznámky v 28n.

28. *Will ich nun von der H. Dreyfaltigkeit reden, so sage ich nicht, daß die Göttliche Liebe ein ausgebornen Wesen sey, und eine Mutter Gottes, oder ein Weib Gottes, wie dieser Autor tichtet, als wäre der Erstgeborene, welchen Er Christum heisset, aus der Mutter seiner Stimme und Liebe ausgebornen.*

29. *Das ewige Wort, oder der Erstgeborene aus dem Vater von Ewigkeit, ist selber das Gebären der Liebe, denn von Ihme und vom Vater gehet der H.Geist aus.*

(28. Jestliže mám nyní hovořit o svaté Trojici, neřeknu, že božská láska je zplozeným jsoucnem a Matkou boží, nebo jeho družkou, jak bájí tento autor: to by se podle něho Prvorozený, kterého nazývá Kristus, zrodil z matky, [což je] jeho hlas a láska. 29. Věčné Slovo, čili Otcův Prvorozený je od věků sám plazením a láskou, neboť z něho a z Otce vychází Svatý Duch.)

Böhme toto pojetí odmítá a předkládá svou definici Moudrosti, jež je v podstatě stále stejná, jak ji známe. Zajímavé na této definici z IrrthStief však může snad být, že zde Böhme dává jednoznačně najevo, že považuje Moudrost za projev obojí podoby světa, tedy i oné_temné – ta je dokonce uvedena na prvním místě:

30. *Die ewige Weisheit ist das ausgebornene oder das ausgesprochene Wesen, als ein Spiegel und Zierheit der H. Dreyfaltigkeit, in welcher die Kraft, Farben und Tugenden der Gottheit offenbar werden, und in welcher der Geist Gottes alle dinge von Ewigkeit gesehen hat, beydes nach des Vaters Eigenschaft, in welcher Er Gott Vater sich einen zornigen, eiferigen Gott und ein verzehrend Feuer nennet: In welcher Eigenschaft erboren ist die Finsterniß und Qual der Pein, sowol die Natur und alle Geister, und alles was im Schwefel und Mercurio lebet, beydes nach den ewigen Geistern und nach der Zeit Geistern: Und denn nach seiner Liebe und ewigen Lichts - Eigenschaft; Nach welcher Eigenschaft der Name Gott, als das Gute, von Ewigkeit urständet; In welcher der Name Jesus vom ewigen Lichte, als vom Schöpfer der Demuth oder des Wolwollens, in sich selber urständet, wie die Sanftmuth des Lichtes in dem Feuer urständet, und einen andern Willen anderer Qual führet als das Feuer; nach welchem sich Gott Barmherzig und Gütig nennet. (Věčná Moudrost je zrozenou neboli emanovanou bytostí, zrcadlem a ozdobou Svaté Trojice. Zjevují se v ní moc, zabarvení i ctnosti božství a duch boží v ní od věků vidí vše A to dle obou podob Otcových: dle [té], v níž se Bůh Otec nazývá Bohem žárlivým a hněvivým a stravujícím ohněm – v této vlastnosti se zrodila temnota, trýzeň a bol, jakož i příroda a všichni [její] duchové i vše, což má svůj život v síře a rtuti, jak dle duchů věčných tak dle duchů časných; a [pak] dle své vlastnosti lásky a věčného světla: to je ona, od níž od věků pochází jméno Bůh, čili Dobro. A v této vlastnosti se také samo v sobě počíná z věčného světla, coby tvůrci pokory a vlídnosti jméno Ježíš, [podobně] jako se z ohně rodí laskavost světla a*

215 Je tím, co Otec od věčnosti do věčnosti stále znovu pojímá, to co Otec přebývajícím v ohni a světle zavádí do svého ohnivého žití do centra svého srdce.

Je nejvyšší podstatou božství, bez ní by Bůh nebyl projeven, ale byl by jen vůlí. Skrze Moudrost se však uvádí v projevené bytí, aby byl sám sobě zjevný.

A proto se nazývá pannou, poněvadž je ve svazku s Bohem a rodí bez ohnivého života, neboť v ní se zjevuje světlo, čili pravý božský život; Je cudnou pannou a boží čistotou, též je v (manželském) svazku s Bohem.

přináší jinou vůli a jinou volbu, nežli je oheň: dle toho se [pak] Bůh nazývá milosrdný a dobrotivý.)

Zvyšující se význam moudrosti nám potvrdí nepřímo i místo (246 nn.), kde Böhme lapidárně vyjmenovává své principy: Po *zum andern* (246) a *zum dritten* (252) však následuje ještě:

253. *Zum vierten ist das Ausgehauchte, das der Vater im Sohne durch den Hall des Wortes oder Stimme aus dem Geiste aushäuchet, die ewige Weisheit und Allwissenheit: Denn darinne wird offenbar, was Gott in seiner Tieffe sey. Die Weisheit ist Gottes Offenbarung, und des H. Geistes Leiblichkeit, der Leib der H. Dreyfaltigkeit.* (Z čtvrté je emanace, již vysílá Otec v Synu skrze zvuk Slova, čili hlas Ducha, věčná Moudrost a vševědounost. V ní se zjevuje, čím je Bůh ve své hloubi. Moudrost je zjevením Boha a tělesností Svatého Ducha, tělem Svaté Trojice.)

což se dá chápat jako vyjádření božství Moudrosti a jejího uznání jakožto čtvrté božské hypostáze – tedy zjevná kvaternalita. Je ovšem možné, že to Böhme myslel jinak a výraz *zum vierten* nestaví Moudrost na roveň předchozím božským hypostázím: koneckonců stále mluví o "Svaté Trojici". Skutečné kvaternalitě však stojí takové vyjádření nepochybně velmi blízko. Všimněme si též, že je Moudrost už také vševědoucí.

O Moudrosti se v *IrrthStrief* píše ještě na jednom místě. Je to poměrně tajemné místo 329, kde se mluví naprosto bez kontextu o jakési *H.Weib*, jež má být *Jungfrauschaft* a *von Gott*, čili se to vztahuje nepochybně na Moudrost. Píše se o ní, že:

329.... *Sie hat aber nicht die Macht des Gebärens, es ist in Adam mit dem Weibe der Hevā verschertzet; sie kann nicht mehr gebären, der Gebärer, als Christus, werde denn zuvor in ihr geboren. Alsdenn gebieret sie die Seele, ihren Bräutigam, im Willen andertmal, das ist: Sie transmutiret ihn, in ihre Liebe, und setzet ihm Christi Ritter-Sieges-Kränzlein auf.* (... nemá sílu rodit – v Adamovi byla skrze [jeho] ženu Evu²¹⁶ [tato síla] promarněna, nemůže tedy už [nic z]rodit, než že se z ní nejprve zrodí rodič – Kristus. Pak [také] znovu ve vůli zrodí duši, svého manžela, to jest promění ji ve svou lásku a vstaví jí [na hlavu] vítězný rytířský věnec.)

Toto místo je i přes svou relativní temnost zajímavé, protože se v něm dají vytušit, hlavní Böhmovy důrazy, které budou určovat jeho pojetí Moudrosti v posledních spisech, tedy utlumování stvořitelské funkce Moudrosti a zdůrazňování její funkce související s jednotlivou lidskou duší.

4. Závěrečná fáze vývoje: Moudrost-Sofia jako pevná součást božství a družka duše

Böhmův výtečný spis *Von der Gnadenwahl* pokračuje v tendenci, kterou jsme viděli výše, tj. v zařazování Moudrosti mezi božské hypostáze, tedy "do Trojice". Je to vidět i na místě ocitovaném v kapitole o Gdw na str. 72. Opatrněji formulovaná je poměrně komplikovaná pasáž Gdw 1,14:

14. *Die Vierte Wirkung geschiehet nun in der ausgehauchten Kraft, als in der göttlichen Beschaulichkeit oder Weisheit, da der Geist Gottes, (welcher aus der Kraft urständet) mit den ausgehauchten Kräften, als mit einer einigen Kraft mit sich selber spielt, da Er sich in der Kraft in Formungen in der Göttlichen Lust einführet, gleich als wolte Er ein Bilde dieser Gebärung der Dreyheit, in einen besondern Willen und Leben einführen, als eine Fürmodelung der einigen Dreyheit: Und dasselbe eingemodelte Bilde ist die Lust der Göttlichen Beschaulichkeit; und da man doch nicht soll ein faßlich creatürlich Bilde einer Umschriebenheit verstehen; Sondern die Göttliche Imagination, als den ersten Grund der Magiae, daraus die Creation ihren Anfang und Urstand genommen hat.* (Čtvrté působení se děje pouze v emanované síle, čili božské zjevnosti čili Moudrosti, když si totiž boží duch, ze síly povstávající, s těmito emanovanými silami pohrává, jako by byly jeho vlastní, když totiž se svou mocí vstupuje do útvarů [vzniklých z] božské touhy jako by chtěl obraz onoho plození [v] Trojnosti učinit zvláštní vůli a životem, jako zpodobení jediné Trojnosti. Toto zpodobení a tento obraz je touhou božské zjevnosti, ale nemůžeme si představovat nějaký stvořený uchopitelný obraz, leč božskou imaginaci, prvotní podstatu magie, z níž se počíná a pochází stvoření.)

Emanace Moudrosti – ač zde není přímo výslovně jmenována – je skutečně zákonitý (čtvrtým) krokem božského procesu; zároveň však tato hypostáze zrcadlí celý předchozí božský proces – celou "Trojnost" Opět je přítomen i motiv "božské hry", již vlastně teprve vzniká (1,15) andělský a lidský svět.

216 Toto je další doklad appositivního užití genitivu u Böhme, viz výše v pozn. 99

O Moudrosti v poslední velké Böhmově knize *Mysterium magnum* jsme už vlastně psali:²¹⁷ Moudrost je v ní totiž nerozlučně zakomponována do božství samého, existuje od počátku, je jednoznačně jeho hypostází, pokud ne dokonce jakýmsi jeho principem paralelním k původnímu Böhmově *Ungrund*; mluví se o ní jako o "příbytku božství" (MM 1,2). Navíc se zdá, že v této knize jakoby přestávala principia i božské hypostáze mít svůj význam: hypostáze jsou opuštěny, Moudrost však ne.

Tato poloha Moudrosti – jako svým způsobem prazákladu božství, nebo alespoň jeho konstitutivní hypostáze je, jak jsme ukázali, v *Mysteriu magno* velmi významná. Bylo by ovšem překvapivé, kdyby se v knize věnované výkladu Geneze neobjevovaly též nejruznější **alegorie Moudrosti**. Je takových míst poměrně dost, nakonec mnohá ženská postava Starého Zákona je Böhmovi takovou alegorií, na prvním místě postavy Ráchel a Rebeky. Je nasnadě, že tyto alegorie budou spíše postihovat osobní stránku Moudrosti, její příklon k lidské duši, a i tato poloha moudrosti je v MM přítomna. V nealegorické podobě o tom svědčí například i úryvek 25,14, jenž zní:

14,25. Die Feuer-Seele muß im Feuer Gottes bestehen und also lauter seyn als das klare Gold, denn sie ist der Mann der Edlen Sophiä, aus des Weibes Samen, sie ist des Feuers Tinctur, und Sophia des Lichts Tinctur: So die Tinctur des Feuers ganz rein ist, so wird ihr Sophia in sie eingegeben, so bekommt Adam seine alleredelste Braut, die ihm in seinem ersten Schlaf genommen ward, wieder in seine Arme, und ist fürbas kein Mann noch Weib, sondern ein Zweig an Christi Perlein-Baume, der im Paradiese Gottes stehet. (Ohnivá duše musí obstát v ohni božím a stát se čistou jako ryzí zlato, neboť je manželkou vznešené Sofie z ženského semene; je tinkturou ohně a Sofia je tinkturou světla: Pokud je tinktura ohně čistá, Sofia se jí oddá a Adam tak obdrží do svých rukou svou nejvznešenější nevěstu, jež mu byla odňata v jeho prvotním spánku a již nebude mužem ani ženou, ale ratolestí na Kristově perlovníku, jenž stojí v božím ráji.)

V pozdní Böhmově tvorbě je dovolávání se Sofie jakožto družky a odměny duše, případně její vůdkyně, časté. Böhme se na ní velmi rád odvolával i v soukromé korespondenci. Velice častí má formu prostého odkazu, typu "ať je nám/vám Panna Moudrost/ věnec Panny Sofie apod. odměnou"²¹⁸ jindy je poukaz více rozveden. Někdy z roku 1623 pochází dopis neznámému adresátovi zařazený do sbírky Böhmových dopisů pod číslem 46, kde Böhme nejprve velmi krátce vysvětlí, co pod pojmem Moudrosti chápe – viděli jsme, že tuto základní "definici" Böhme prakticky nemění:

Br 46,38: Und diese Wesenheit heisset Sophia, als die wesentliche Weisheit, oder der Leib Christi; und in diesem stehet der Glaube im H.Geiste alhie glaubet Christus und die Seele in Einem Grunde. (A tato jsoucnost se nazývá Sofia, čili bytostná Moudrost, neboli Tělo Kristovo; v tom spočívá [pravá] víra ve Svatém Duchu, jejíž jedinstevnou podstatou věří Kristus i duše.)

O tom, co znamená pro Böhma víra, si více povíme níže²¹⁹, na tomto místě nám musí stačit, že je to podstatně více a jinak, nežli klasická luterská víra ve smrt Kristovu za naše hříchy (což Böhme výslovně říká v následujícím odstavci). Avšak toto spojení Sofie s vírou nám dává tušit, že i na tomto místě půjde Böhmovi především o vnitřní, mystický význam Moudrosti, jak nám to potvrzuje následující odstavec:

40: Christus speiset die Seele mit dem Wesen Sophiä, als mit seinem Leibe und Blute, wie er dann also sagete: Wer nicht isset das Fleisch des Menschen Sohnes, der hat kein Leben in Ihme; wer aber dasselbe isset, der bleibet in Christo und Christus in ihme Joh 6,53. (Kristus sytí duši bytostí Sofie jako vlastním tělem a krví, jak také řekl: Kdo nejí tělo Syna člověka, nemá v sobě život; kdo však z něho jí, zůstává v Kristu a Kristus v něm.)

- takže máme v MM i poněkud zvláštní a řídký případ, kde Sofia vystupuje netoliko jako utěšitelka, ale dokonce je možno ji požívat a stává se duši pokrmem.

217 Viz příslušné pasáže kapitoly o *Mysterium Magno*; konkrétně výklad o Moudrosti je např. na str. 77, 79, a 84.

218 Tak třeba Br 56,12...*und wird die schöne und edle Sophia eurer Seelen zur Gemahlin gegeben werden, welche ietzo vor eurer Seelen-Thüre stehet, und mit eurer Stimme euch flehentlich ruffet und anklopft;... (... a vaši duši bude dána za choť vznešená Sofia. Ta již nyní stojí u dveří vaší duše, úpěnlivě Vás volá a klepe...)*

219 Viz str.134; srv též kapitolku *O vnější a vnitřní milosti*, str. 145

Mystickými výroky ovšem oplývá jiný Böhmvův spis z tohoto období, krátké pojednání *Von wahrer Buße* (Bus), spis psaný v osobní poloze, snad jakýsi niterný návod pro adepty Böhmovy duchovní cesty. Z mnohých mystických vyjádření tohoto spisu vybíráme jeden, v němž Sofia vystupuje nadměru výrazně, už v nadpisku oddílu, jenž zní:

"Wie holdselig sich die edle Sophia gegen ihrem Bräutigam der Seelen stelle, wenn die Seele in die Busse eingehet; und wie sich die Seele gegen ihr halte, wann ihr Jungfrau Sophia offenbar wird". (Jak líbezně se má vznešená Sofia vůči svému snoubenci, duši, když ona vstoupí [na stezku] pokání a kterak se duše vůči ní pojímá, když se jí zjeví Panna Sofie.)

A onen popis pak začíná:

45. Wann sich der Eckstein Christus in dem verblichenem Bilde des Menschen, in seiner hertzlichen Bekehrung und Busse beweget, so erscheinet Jungfrau Sophia in der Bewegung des Geistes Christi, in dem verblichenen Bilde vor der Seelen in ihrem Jungfräulichen Schmucke: vor welcher sich die Seele in ihrer Unreinigkeit entsetzet, daß alle ihre Sünden erst in ihr aufwachen, und vor ihr erschrecken und zittern. Denn alda gehet das Gerichte über die Sünde der Seelen an, daß sie auch wol in ihrer Unwürdigkeit zurücke weichet, und sich vor ihrem schönen Buhlen schämet, in sich gehet, und sich vernichtet, als gantz unwürdig,, ein solches Kleinod zu empfahe; den Unsern verstanden, so dieses Kleinod geschmecket haben, und sonst niemanden wissende. Aber die edle Sophia nahet sich in der Selen Essentz, und küsset sie freundlich, und tingiret mit ihren Liebestrahlen das finstere Feuer der Seelen, und durchscheineth die Seele mit ihrem Liebes-Kusse: So springet die Seele in ihrem Leibe vor grossen Freuden, in Kraft der Jungfräulichen Liebe auf, triumphiret, und lobet den grossen GOtt, kraft der edlen Sophiä. (Když se úhelny kámen Kristův pohne ve vybledlém obraze lidském [a projeví se] jeho upřímným obrácením a pokáním, tímto pohnutím ducha Kristova se zjeví [též] Panna Sofia ve svém panenském půvabu, takže se před ní duše zhrózí své nečistoty, jakoby v ní teprve procitly veškeré hříchy o ona se jich hrozí a chvěje se. Neboť tehdy se koná soud nad jejími hříchy, takže ona se sice ve své nehodnosti drží zpět a stydí se svého krásného druha, jde do sebe a umenšuje se coby nehodná přijmout takový klenot, který znají jen ti z nás, kteří ho okusili a jinak o něm nikdo neví. Ale vznešená Sofia se přiblíží k esenci duše a něžně ji políbí a tinguje paprsky své lásky její temný oheň a prozáří duši svým políbením lásky. Tehdy duše ve svém těle poskočí velikou radostí v síle panenské lásky, jásá a chválí velikého Boha ze síly božské Sofie.)

O mystické praxi se toho nedá mnoho psát - něco jsme už napsali v odst. A a B kapitoly IV.²²⁰; a o mystickou praxi ovšemže jde – viz Böhmovo vyjádření *takový klenot, který znají jen ti z nás, kteří ho okusili a jinak o něm nikdo neví*. Můžeme snad jen konstatovat, že ve své *Sofii* shledal Böhme rovněž onu součást božství, kterou může mystik přímo kontempletovat: ve dvojím smyslu ji tedy právem můžeme takto označit za prostřednici.

5. Úplně jiná Sofia?- Clav

Harmonický obraz pojmu organicky se vyvíjejícího a přitom neopouštějícího svůj základní význam a hodnotu nám naruší jediný Böhmvův spis: Prezentace Moudrosti v Clav je v kontextu ostatního Böhmovy díla značně rozporná. K Moudrosti se v Clav vztahují především dvě místa. První, důležitější je hned v úvodu v odst. 18-21.)²²¹:

²²⁰ Viz str.28 nn.

²²¹ Překlad (dle Žemly):

18 Moudrost je vplynuvší Slovo božské síly, Vědomosti a svatosti; je to subjectum či předmět bezedné Jednoty ve jsoucnosti, kde působí, formuje a utváří Duch svatý, to jest, kde duch svatý formuje a utváří božské chápání v Moudrosti, neboť ona je tím, co je trpné, a Duch Boží v ní je tím činným neboli životem, tak jako duše v těle. 19. Tato Moudrost je veliké božské Mysterium, neboť se v ní zjevují síly, barvy a zdatnosti. V ní je různost sil, totiž chápání: ona sama je božské chápání, to jest božské nazírání, v němž je Jednota zjevná. Ona je pravý božský chaos, v němž leží vše, jakožto božská imaginace, v níž jsou od věčnosti ve věrném božském obraze zřeny ideje andělů a duší: nikoli jako stvoření, nýbrž v předmětu, jako když se člověk pozoruje v zrcadle. Proto též andělská a lidská idea vplynula z Moudrosti a je zformována v obraz, jak to říká Mojžíš: Bůh stvořil člověka k obrazu svému (Gn 1,27) to jest, stvořil tělo, a vdechl mu dech božského výronu, božského chápání, ze všech tří principů božského zjevení. 20. Mysterium Magnum --- je pak subjekt moudrosti, v němž se skrze Moudrost vylévá vydechnuté Slovo čili působící, kypící síla božského chápání a kde se též ku svému zjevení vylévá boží Jednota. Neboť v Mysterium Magnu vzhází věčná

18. Die Weisheit ist das ausgeflossene Wort Göttlicher Kraft, Wissenschaft und Heiligkeit; ein Subjectum oder Gegenwurf der ungründlichen Einheit im Wesen, darinn der H. Geist wircket, formet und bildet; verstehet, Er formet und bildet die Göttliche Verständniß in der Weisheit, denn sie ist das leidende; und der Geist Gottes in ihr ist das Thuende oder das Leben, gleichwie die Seele im Leibe.

19. Sie ist das grosse Mysterium Göttlicher Art, denn in ihr werden die Kräfte, Farben und Tugenden offenbar: In ihr ist die Schiedlichkeit der Kraft, las der Verstand: sie ist selber der Göttliche Verstand, als die Göttliche Beschaulichkeit, darinnen die Einheit offenbar ist: Sie ist das rechte Göttliche Chaos, darinnen alles lieget, als eine Göttliche Imagination, darinnen die Ideen der Engel und Seelen sind in Ewigkeit in Göttlicher ebenbildniß gesehen worden; nicht als Creatures, sondern in einem Gegenwurf, wie sich ein Mensch in einem Spiegel besiehet: deswegen die englische und menschliche Idea aus der Weisheit geflossen ist, und in ein Bilde formiret worden, wie Moses saget: Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, Gen 1,27., das ist, Er schuff den Leib, und hauchete ihm ein dem Odem Göttliches Ausflusses, Göttlicher Verständniß, aus aller dreyen Principien Göttlicher Offenbarung.

20. Mysterium Magnum ist ein Subjectum der Weisheit, da das hauchende Wort oder die Wirkende, Weisheit ausfleust, darinnen auch die Einheit Gottes zu seiner Offenbarung mit ausfleust: denn im Mysterio Magno allezeit zwey Wesen und Willen verstanden.

21. Als das erste Wesen ist die Einheit Gottes, als Göttliche Kraft, oder die ausfliessende Weisheit. Das ander Wesen ist der Schiedliche Wille, welcher durch das hauchende, aussprechende Wort entsteht, welcher seinen Grund nicht in der Einheit hat, sondern in der Beweglichkeit des Ausflusses oder Aushauchens, welcher sich ins eigene Wollen und in Begierlichkeit zur Natur einführet, als in die Eigenschaften bis ans Feuer und Licht, da im Feuer das natürlichen Leben verstanden wird, barmhertigen GOTT, nach der geschärften Feuer-brennenden Liebe der Einheit; und einen zornigen eiferigen GOTT, nach dem feurischen Grunde nach der ewigen Natur.

Rozdílu oproti Böhmovu standardnímu pojetí Moudrosti je zde opravdu hodně:

Tak za prvé se nikde jinde u Böhma nepraví, že by Moudrost měla přímý vztah ke Slovu, neřkuli, že by s ním byla totožná.

Mysterium sice s Moudrostí souvisí, neboť je vyjádřením 3. Principu, který je pod vládou a tvůrčím působením Moudrosti, ale opět ji není možné s mysteriem ztotožnit. Zde se dokonce zdá (podle odst.20) jakoby mysterium bylo vůči Moudrosti prvotnější.

Korunu všemu nasazuje ztotožnění Moudrosti s "první jsoucností", neboli "božskou jednotou", **vůči níž základní Böhmov pojem vůle je zde pojat jako sekundární!**

Takové velké rozdíly jsou, i při vědomí Böhmovy terminologické a konceptuální rozkolísanosti, zarážející.

Toto místo ovšem dává jistý smysl. Klíčem k němu je opakování slova *Subjectum* v odst. 18, resp. 20. Nesmíme mu ovšem rozumět v běžném smyslu – v první z obou pasáží je ostatně sám Böhme vysvětluje pomocí slova *Gegenwurf*, což je česky doslova před-mět. Tato *subjecta* tedy rozhodně nejsou vůči předchozímu ontologicky prioritní, právě naopak; jsou jakýmsi rozvrhem, konkretizací předchozího. Božská Jednota (možná ji můžeme chápat jako Trojici – předchozí pasáže Clav, před Clav 3 a Clav 13n. nám k tomu dávají oprávnění) se tedy rozvrhuje/konkretizuje v Moudrost; tato se pak rozvrhuje/konkretizuje (možná za spolupůsobení Slova, které tu však není blíže vysvětleno) v Mysterium Magnum. V takovém smyslu bychom tedy i zde mohli Moudrost identifikovat, coby převoditelku a prostřednici kosmogonického procesu. Zajímavá je ovšem ona striktní trojstupňovost připomínající až gnóstické éony.

Možná je oním hlavním problémem Böhmov Clav nepřesné a zevšeobecňující vyjadřování, především používání zjednodušujícího *ist* tam, kde bylo záhodno použít jemnější predikace, která

příroda. A rozumí se v něm vždycky dvě jsoucnosti a vůle. 21. První jsoucností je Boží Jednota, , božská síla či vylévající se Moudrost. Druhou je pak rozrůzněná vůle, která povstává skrze vydechující, vyslovující Slovo, jež nemá svůj základ v Jednotě, nýbrž v pohyblivosti toho výronu či výdechu, a která se uvádí do vlastního chtění a toužení v přírodě, to jest do vlastností, až k ohni a světlu; neboť v ohni se chápe život přírodní, ve světle pak život svatý, jakožto zjevení Jednoty, v němž se Jednota stává ohněm lásky či světlem. A na tomto místě či v tomto působení se Bůh nazývá laskavým a milosrdným Bohem, totiž podle ostří ohnivě planoucí lásky Jednoty; a podle ohnivého základu, podle věčné přírody se zve Bohem hněvivým a žárlivým..

vyloučí "materiální" totožnost; mnohdy tušíme, že má znamenat spíše *je výsledkem, je důsledkem, je podobou, je jako*, nebo něco podobného. Možná to souvisí i s tendencí tohoto spisu, který Böhme psal motivován poskytnout jednoduchý pohled na svou theosofickou nauku; bohužel měla tato tendence účinek spíše opačný.

Druhé místo, kde je Moudrost v Clav zmíněna, je počátek pasáže nazvané **Formula von Göttl. Offenbarung**, konkrétně odst. 119n. a v podstatě opakuje zjednodušující a zplošťující vyjádření z odst 21:

119. *Dieser Dreyheit erster Ausfluß und Offenbarung ist das Ewige Wort, oder Aussprechen Göttlicher Kraft; Das erste ausgesprochene Wesen aus der Kraft ist die Göttliche Weisheit als ein Wesen, darinnen die Kraft wircket.*

120. *Aus der Weisheit fleust die Kraft des Aushauchens aus, und gehet in Schiedlichkeit und Formung, darinnen wird die Göttliche Kraft in ihrer Tugend offenbar.*

(119.Prvním výronem a zjevením této Trojice je věčné Slovo čili vyslovování božské síly. První vyslovená jsoucnost z této síly je božská Moudrost jakožto jsoucnost, v níž síla působí. 120. Z Moudrosti vychází emanující síla a vchází v rozlišenost a do [různých] podob, v nichž se zjevuje božská ctnost.)

Toto místo by se v ostatním kontextu Böhmového díla mohlo bezrozporně vyložit pouze tak, že Slovo ztrácí svůj status božské osoby a není již více pojímáno jako součást Trojice, ale je naopak ztotožněno s Moudrostí, která je takto na správném, čtvrtém, místě a snad i s odpovídajícím statutem. to není v této – poslední – fázi Böhmového myšlení úplně nemožné: Viděli jsme podobné pokusy v MM²²² a také v 177Fr²²³

Své mínění o hodnotě tohoto Böhmového spisu (Clav) jsem již vyslovil na příslušném místě. Clav je posledním dokončeným Böhmovým dílem. Vznikal v době rozjitřených sporů, kdy současně Böhme píše svoji odpověď na hanopis Georga Richtera, na jaře 1624. V následujících několika měsících života, které mu ještě zbývaly, Böhme již pro horečnou činnost, obrannou i propagátorskou, nenašel klid k soustředěné práci. Je tak i možné, že se samotným dokončováním Clav byla mu nápomocna cizí ruka. (Böhmovův autograf tohoto spisu nemáme – viz tabulka v Příloze 1 na str.Chyba: zdroj odkazu nenalezen.) Jistěže pouze obsahová kritéria nestačí bez dalšího textově kritického zkoumání rukopisných předloh k vyslovení hypotézy pravosti resp. nepravosti spisu. Pokud by však se někdo touto otázkou chtěl v budoucnu zabývat, považoval bych Böhmovův Clavis za nepochybného kandidáta takového zkoumání.

Shrnutí

Na začátku této kapitoly jsme v Böhmově spise 3Princ identifikovali sedmý význam, jaký Böhme Moudrosti přikládá. Jevilo se nám to příslušnější, nežli pokusit se vyjádřit její význam jediným pojmem, jakkoli by to snad bylo možné.²²⁴ Po projití celým okruhem jeho tvorby musíme uznat, že většinu těchto významů si pro Böhma koncept Moudrosti uchoval, v některých případech ještě nabyly na významu. Za první i v posledních spisech je zachován význam Boží Moudrosti coby prostřednice stvoření. Za druhé je až do konce zachován její charakter vydechovaného/emanovaného jsoucná. Jako ponorná řeka se nám neustále vrací její význam mystický související s regenerací lidské duše (po Kristově spásném zásahu) a to i v individuální

222Viz schéma na str. 79.

223Viz str.97 a 95.

224W. Schmidt-Biggemann (*Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtungen im Hinblick auf Böhme in Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption* (vyd. Jan Garewicz, Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994) shrnuje pojem Sofie nikoli nevhodným označením za *primordiale Begründung des VERBUM FIAT im Gedanken Gottes*. Nevýhodou takového označení snad může být, že definuje Moudrost zpětně podle jejího efektu; také si nejsem zcela jist, zdali se takovou definicí neztrácejí některé její další funkce, již ne jednoznačně vztažené ke stvoření.

poloze.²²⁵ Určité nejasnosti stran Moudrosti/Sofie v MM a Clav jdou mnohem spíše na vrub znejasnění konceptu božství a Trojice, který tyto spisy vykazují. Mohli bychom s určitou dávkou lidového popularizátorství říci, že ať se to v božství mele tak či onak, Moudrost zůstává na svém místě a koná svou práci. Což je povzbudivé.

225 Pozoruhodně přesně vystihl pojem Böhmovy Sofie už r. 1743 "německý encyklopedista" Johann Heirich Zedler ve svém *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, kde k heslu SOPHIA (sv.38, str.851) uvádí mj. "*SOPHIA...Deutsch Weißheit, ist ein Wort, welches von Jacon Böhmen, seinen Nachfolgern und allen übrigen Fanaticis zu einem rechten Monstro gemacht worden... nicht etwas vierdtes in Gott, und doch etwas von der Drey-Einigheit unterschiedenes, ein sonderbares göttliches Wesen, und doch so eigentlich so genanntes Weib, das H.Weib, der ewige Krefft-Leib Gottes durch welchen die Gottheit würcket und schaffet, die ewige und himmlische Jungfrau, die himmlische Gebär-Mutter, welche sich in den Menschen herunter gelassen, das Ebenbild Gottes in ihm wieder aufzurichten...*" (SOPHIA – německy *Weißheit*, je slovo, ze kterého Jacob Böhme a jeho následovníci a všichni ostatní fanatici učinili opravdové monstrum... ne něco čtvrtého v Bohu, leč přesto cosi odlišného od Trojice, samostatnou božskou bytost, která se však nazývá ženou, svatou ženou a věčným tělem sil božích, skrze něž božství působí a tvoří, věčná nebeská panna, nebeská děloha, jež sestoupila v člověka, aby v něm obnovila božský obraz... citt.dle *van Ingen, F.Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau maria bei Jakob Böhme in Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption* (vyd. Jan Garewicz , Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994) Tento článek obsahuje rovněž vyvážené celkové zhodnocení Böhmovy "sofiánské" nauky

VI. Důsledky Böhmovy theologie I: Stvoření světa a člověka

A. Svět, pohyb a čas

Stvoření veškerenstva je pro Böhma organickým pokračováním a projevem božského procesu plození. Pregnantně to vyjadřuje krátká pasáž v MM 10,5:

Die Schöpfung der äussern Welt ist eine Offenbarung des innern Göttlichen Mysterii, als des Centri der ewigen Natur mit dem leiblichem Elemente: und ist durch die Bewegung des Innern als ein Aushauchen, erboren worden durch das ewig-sprechende Wort, welches aus der innern Geistlichen Welt das Wesen hat ausgesprochen;...(Stvoření vnějšího světa je zjevením vnitřního božského mystéria, Centra věčné přírody, které má i tělesný prvek. A děje se skrze vnitřní pohyb, čili vydechování nebo rození Slova věčně mluvícího, které promluvílo z nitra duchovního světa a vytvořilo jsoucno - podtrhl V.O.)

Jak ještě uvidíme, božskou instancí, která je zodpovědná za stvoření, je u Böhma právě Slovo, Wort, jež vytváří Centrum Naturae, jakýsi pravzor a krystalizační bod, z něhož se rozvíjí mnohostrannost světa. (Ovšem pozor, jde o ideální, nemateriální úroveň, tedy teprve o jakýsi předobraz světa.) V MM 29,3nn vidíme, jak se svět vyvíjí v Bohu jako zákonitá a organická součást jeho vlastního kosmicko-theogonického procesu:

3. Und das Aushauchen ist der Gott oder der Mund des Verstandes im geformten Willen der Weisheit, welcher das sprechende Wort unterscheidet, daß das Gemüthe und der Verstand des Gemüthes offenbar wird, in welcher Offenbarung die freye Lust oder Weisheit von freyen Willen, durch den Geist Unterschiedlichkeit mit dem Sprechen oder Aushauchen geformet wird.

4. ... in welcher Formung die unsichtbare Göttliche Welt stehet, darinnen der Geist Gottes von Ewigkeit hat mit Ihme selber gespielt, welche auch weder Grund, Ziel noch Urstande hat.

5. Denn sie ist die Göttliche Beschaulichkeit der geformten Weisheit: Ihr Centrum ist der geformte Wille, als das sprechende Wort aus allen Kräften, und ihr Leben ist der Geist, der im Sprechen oder Hauchen ausgehet, welcher die Lust der Weisheit unterscheidet und formet, auf daß die geformte Weisheit vor dem Leben der Gottheit spiele, ...

(3. A dehtutí je Bůh, neboli ústa rozumu v zformované vůli {čili} Moudrosti; jež²²⁶ působí v mluvícím Slovu rozlišení, takže se zjevuje mysl a její rozum; tímto zjevením v řeči rovněž nabývá skrze rozlišenost Ducha formy svobodná touha, čili Moudrost. 4. ...z tohoto procesu pak pochází neviditelný božský svět, v němž si boží Duch od věčnosti hrál sám se sebou, bez důvodu, příčiny či cíle. 5. Neboť právě on znamená boží zjevnost v zformované Moudrosti: Jejím centrem je zformovaná vůle, čili promlouvající Slovo veškerých sil a jejím životem se Duch, který vzniká mlouvou čili vydechováním a jenž rozlišuje a utváří onu touhu-moudrost, aby Moudrost obdařená nyní formou hrála před tváří božského života...)²²⁷

"Verstand", "Wille", "Weisheit" i "Lust", neřkuli samo Slovo a Duch, to jsou všechno božské predikáty, boží kvality; a svět je jejich "Beschaulichkeit", nazírání/ nazření božského procesu, vpravdě jeho zjevení.

Je si ovšem třeba uvědomit, že je-li tomu tak, pak i svět, respektive příroda jsou v principu věčné. A skutečně Böhme mluví o "ewige Natur" - tedy opět o přírodě ideální, snad bychom mohli zde použít i staršího termínu "přirozenost"²²⁸; vlastní materiální (a časný) svět vzniká až v rámci třetího principu.²²⁹ Ještě pregnantněji vyjadřuje celý vznik přírody jediný odstavec ze SignR (3,7):

7. Und zeigen euch das Arcanum der grossen Heimlichkeit, nemlich wie sich der Ungrund oder

226 Opět nejasná vazba vztažného zájmena: vztahujeme je k "vůli", ovšem může se vázat (podle gram. rodu) zrovna tak k Bohu, nebo ústům.

227 Omlouvám se čtenáři za jistou krabatost překladu, ale jsou místa u Böhme - toto je jedno z nich - kdy se Böhme rozepíše tak, že se propadá do určité své "technické hantýrky", která je do běžného jazyka poměrně obtížně převoditelná.

228 Viz též Terminologická poznámka na str.42

229 To je další důvod, proč se zdráháme přiznat nějakou širší analogickou funkci k Trojici. - Diskuse k tomuto tématu viz výše na str.88, příp. i jinde.

die Gottheit mit dieser ewigen Gebärung offenbare, dan Gott ist Geist, und also subtile als ein Gedancke oder Wille, und die Natur ist sein leiblich Wesen, versteht die ewige Natur; und die äussere Natur dieser sichtbaren, greiflichen Welt, ist eine Offenbarung oder Aus-Geburt des innern Geistes und Wesens in Bösem und Gutem, das ist, eine Darstellung und figurliche Gleichniß der finstern Feuer-und Licht-Welt: ... (A ukazují arkánům velikého tajemství, totiž jak se zjevuje Bezedno, čili božství skrze svůj věčný zrod. Neboť Bůh je Duch a je tedy tak subtilní jako myšlenka nebo vůle a příroda/přirozenost je jeho tělesností, rozumějme věčná příroda. A vnější přirozenost tohoto viditelného a hmatatelného světa je projevem nebo plodem vnitřního ducha a podstaty v dobrém i zlém, je zpodobením a obrazem temného ohnivého i světlého světa - podtrhl V.O.)

Tato pasáž nám sdostatek osvětluje, proč vlastně není u Böhma třeba zabývat se speciálně naukou o stvoření - veškerá příroda je pouze obraz, prakticky zrcadlový obraz Božství – a co platí o něm, platí *ipso facto* i o přírodě – věru *Deus sive Natura*. Tak je tomu u Böhma pravidlem. A jak vypadá tedy takový zhmotněný Bůh? Zde je Böhme zcela poplatný své době a svému mysticko-paracelsovskému pozadí - je to Bůh alchymistů, neboť ve světě se projevuje jako - zlato:(SignR 3,19)

Und sollet uns also verstehen, daß sich das Geist Reich, als der Geist und das Wesen, also scheidet. Das Wesen bleibet in der Impression, und wird materialisch, das ist, nicht Gott, sondern Gold oder ein ander Metall, nach der Eigenschaft der ersten Fassung im Sulphur oder Steine, ... (A takto tomu rozumějte, že se říše ducha dělí na ducha a hmotnou podstatu. Hmotná podstata zůstává v otisku a zhmotňuje se, stává se hmotou, tj. nikoli Bohem - zlatem nebo jiným kovem, podle toho, jak byla nejprve pojata, v síře neb v kameni ...)

Uvedená pasáž nám říká dokonce více: Příroda není jen dokonalým božím obrazem, je dokonce jeho jistou stránkou, částkou, i když toto pojetí jinak u Böhma nepřevládá.²³⁰

V některých menších Böhmových spisech máme z praktických důvodů celý theogonický proces jaksi heslovitě zhuštěn a zopakován, abychom se rychle dostali k pozemskému světu. I když to Böhmovo myšlenkové bohatství poněkud zjednodušuje, můžeme si ale i my zde posloužit jedním takovým místem a dostat tak říkajíc do jediného záběru celý proces až po vznik materiální přírody. A tak například v Beschaul (3,1nn.) čteme zhruba následující výklad:

3,1. Počátkem všeho jsoucího [Wesen] je Slovo [WORT], to jest Boží vydechnutí [Aushauchen]. Slovo je však výron [Ausfluß] božské Vůle, či Vědomosti [Wissenschaft]. Slovo je zjevenou vůlí a Bůh zůstává Bohem skrytým (3,2n). Tento výron je tedy Slovo a to, co vyplynulo [Ausgeflossene], je Moudrost [Weisheit], což je příčina a počátek všech sil, barev, působností [Tugend] a vlastností [Eigenschaft] (3,4) a touhou po obrazu a podobenství [Gleichheit a Ebenbildnis] povstává z tohoto zjevení sil, díky sebezření věčné vůle, vědomí "costi" [Ichts] – {*ovšem dá se také překládat "vědomí jáství".*} (3,5) a toto podobenství/zrcadlení [Ebenbildnis] je Mysterium Magnum, a je to separátor výronu vůle (3,6) Síly pak jsou každá výronem sebe sama {*tj. pokračují jaksi virilně v emanování, býti emanativní je jim vlastní - což je naprosto gnóstický rys!*} a každá se uvádí ve vlastní vůli, a tak povstává množství vůlí, čili andělský /duševní svět.²³¹

230 Domnívám se, že celkem snadno nahlédneme motivaci takového počínání: Pokud by veškerenstvo vzniklo rozdělením božství, dal by se stvořený svět představovat jako *temná stránka božství* a Bohu by tak zůstaly jeho tradičně uznávané kvality - dobra, světla, lásky. a k tomuto pojetí božství Böhme ve svých spisech stále - poněkud nedůsledně, i když z pochopitelných důvodů - sklouzává, nasazuje tak celé své originální theosofii oslovskou čapku. Böhme samozřejmě nikde neřekne, že by v přírodě nepůsobil světlý princip - to by mohl celou svou nauku o *Principiích, Kvalitách a koneckonců i Signaturách* zcela hodit do koše; ovšem jsou u Böhma místa - už jsme taková viděli - kdy Böhme jakoby zapomíná na temný první princip v Bohu, a na paradoxnost takových míst jsme už také upozornili.

231 3,1 *Der Anfang aller Wesen ist das Wort, als das Aushauchen Gottes gewesen, und Gott ist das ewige Ein gewesen von Ewigkeit, und bleibets auch in Ewigkeit: Aber das Wort ist der Ausfluß des Göttlichen Willens oder der Göttlichen Wissenschaft: Gleichwie die Sinnen aus dem Gemüthe ausfliessen, und das Gemüth noch ein ist; also ist auch das ewige Ein mit dem Ausfluß des Willens gewesen, das heisset: Im Anfang war das WORT; Dann das Wort, als der Ausfluß vom Willen Gottes, ist der ewige Anfang gewesen, und bleibets ewig: Dann er ist die Offenbarung des ewigen einen, damit und dadurch die Göttliche Kraft in eine Wissenschaft des Etwas gebracht wird: Und verstehen mit dem WORT den offenbaren Willen Gottes, und mit dem Wort GOTT verstehen wir den verborgenen Gott, als das ewige Ein, daraus das Wort ewig entspringet. 2. Also ist der Ausfluß des Göttlichen Ein das WORT, und doch Gott selber, als seine Offenbarung. 3. Dieser Ausfluß fleust aus Gott, und das Ausgeflossene ist die Weisheit, aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach. 4. Aus solcher Offenbarung der*

A zde pak Böhme píše, že toto vše ještě není příroda [Natur oder Creatur], ale věčná obrazivost [Bildlichkeit] božského Slova a Vůle, neboť Duch si tu hraje ve formách obrazu sebe sama zpředměťuje jej. Na konec celého zde popsaného procesu (3,11n.) separátor ze sebe opět vyvozuje vlastnosti, čímž se celý postup nekonečně zmnožuje. A teprve zde, v této fázi, povstává viditelný svět.

Výklad je to tedy ve všech podstatných rysech stejný s výše nastíněným; Böhme se ovšem zde obejde bez pojmu věčné přírody a nahrazuje ho právě onou věčnou obrazivostí. Onoho separátora si Böhme vypůjčil, jako další součásti své terminologické výbavy, z alchymie. Přesto bychom zde měli trochu zpozornět, a to v momentě, když Böhme píše o *Mysteriu Magnu*. Tento termín jsme posud nevysvětlili. Termínem *Mysterium* Böhme nahradil postupně svůj vlastní termín *Magie*; obě dvě věci se do značné míry shodují kvalitativně i co do působnosti. *Magii* minil Böhme původně to, co má schopnost přejít od potenciality k aktu.²³² *Mysterium* má tuto možnost rovněž, jak čteme v MystP 5,1nn

5,1. *Magia ist die Mutter der Ewigkeit, des Wesens aller Wesen, denn sie machet sich selber; und wird in der Begierde verstanden.*

2. *Sie ist in sich selber nichts als nur ein Wille; und derselbe Wille ist das grosse Mysterium aller Wunder und Heimlichkeit, und führet sich aber durch die Imagination des begierigen Hungers in Wesen.*

...

6. *Magia ist die grössste Heimlichkeit, denn sie ist über die Natur; sie machen die Natur nach der Gestalt ihres Willens.; Sie is das Mysterium der Drey-Zahl, verstehen den Willen in der Begierde zum Herten Gottes.*

7. *Sie ist die Formung in der Göttlichen Weisheit, als eine Begierde in der Drey-Zahl, in der sich das ewige Wunder der Drey-Zahl begehret mit der Natur zu offenbaren: So ist sie die Begierde, die sich in die finstere Welt einführet, und durch die Natur zum Feuer, und durchs Feuer, durch das Sterben oder Grimm, ins Licht zur Majestät.*

...

9. *Sie ist aber die Begierde in der Kraft, und auch im führenden Geiste; denn sie hat in ihr das FIAT: was der Willen- Geist in ihr eröffnet, das führet sie in ein Wesen durch die Herbigkeit, welche das FIAT ist, alles nach dem Model des Willens; wie es der Wille in der Weisheit modelt, also nimmts die begehrende Magia an, als eine Lust.*

...

5,1. Magia je matkou věčnosti a všebytí, neboť tvoří sama sebe. Můžeme ji chápat jako žádost.

2. Sama v sobě není ničím nežli vůlí a tato vůle je velké Mysterium všech skrytých divů. K jsoucnosti [Wesen] dospívá však skrze Imaginaci rozjiřené lačnosti.

...

6. Magia je veliké tajemství, poněvadž je nad přírodou; vytváří přírodu podle podoby [Gestalt] své vůle; je mystériem trojnosti, totiž vůlí v touze po božím Srdci.

Kräfte, darinnen sich der Wille des Ewigen Ein beschauet, fleust aus der Verstand und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts schauet, und in der Weisheit in Lust einführet zu einer Gleichniß und Ebenbildniß. 5. Und dieselbe Ebenbildniß ist das Mysterium Magnum, als der Schöpfer aller Wesen und Creaturen, dann es ist der Separator in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet: Er ist die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften Urständen. 6. Dieselben Kräfte sind wieder ein Ausfluß ihrer selber, da sich eine iede Kraft in eigenen Willen, nach derselben Kraft Tugend, einführet: Daher die Vielheit der Willen urständet, und daraus auch das creatürliche Leben, der Ewigen, seinen Ursprung genommen hat, als Engel und Seelen; Und man doch nicht sagen kann, daß hierinnen eine Natur oder Creatur verstanden sey, sondern die ewige Bildlichkeit Göttliches Worts und Willens, da der Geist Gottes in einem solchen Gegenwurf in den Kräften der Weisheit in solche Formunge der Gleichniß mit sich selber gespielet hat

232 Dle W. Schmidta-Biggemanna (*Das Geheimnis des Anfangs. Einige spekulative Betrachtungen im Hinblick auf Böhme in Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption* (vyd. Jan Garewicz, Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994) má stejný význam rovněž Böhmuv pojem *Tinctur*.

7. Je utvářením božské moudrosti jakožto touha v trojnosti, v níž věčný div trojnosti sám touží zjevit se v přírodě. Tak je touhou/žádostí, jež vede do temné přírody a skrze ni k ohni a ohněm, skrze smrt čili hněv, do světla a velebnosti.

...

9. Je však touhou mocnou a v síle vůdčího ducha; neboť má v sobě FIAT. A co v ní zjevuje duch vůle, to uskutečňuje skrze drsnost, jež je tím FIAT, vše dle modelu vůle, neboť jak to vůle v moudrosti modeluje, tak to jako touhu přijímá žádostivě Magie.

až tedy nakonec:

24...*In Summa: Magia ist das Thun im Willen-Geiste.* (24.... summou: . Magia je činění ve vůli ducha - zvládnutě v pův vydání).

Mystérium má navíc rys zjevovatelský - má být obrazem a zrcadlením božího života, má v sobě touhu po projevu navenek. Pasáž v Böhmově MystP pokračuje:

6. *Vom Mysterio; was es sey?*

6,1. *Mysterium ist anders nichts, als der magische Wille, der noch in der Begierde steckt, der mag sich in der Spiegel der Weisheit bilden wie er will: Und wie er sich in der Tinctur bildet, also wird er in der Magia ergriffen, u. in ein Wesen gebracht.*

2. *Denn Mysterium Magnum ist andres nichts als die Verborgenheit der Gottheit, mit dem Wesen aller Wesen, daraus gehet ie ein Mysterium nach dem andern; und ist iedes Mysterium der andern Spiegel und Vorbild, und ist das grosse Wunder der Ewigkeit, darein alles ist eingeschlossen, und von Ewigkeit im Spiegel der Weisheit gesehen worden, und geschicht nichts, das nicht wäre von Ewigkeit im Spiegel der Weisheit erkant worden.*

3. *Ihr müssets aber nach der Spiegels Eigenschaften verstehen, nach allen Gestalten der Natur, als nach Licht und Finsterniß; Nach der Begreiflichkeit und Unbegreiflichkeit; nach Liebe und Zorn, als nach Feuer und Licht (wie an andern Orten bemeldet worden).*

6. O mystériu, čím je.

6,1. Mystérium není nic než magická vůle, jež však ještě vězí v touze a chce se vytvořit podle své vůle v zrcadle moudrosti. A když se už utváří v tinktuře, magia ji uchopí a přivede v bytí [Wesen].

2. Mysterium Magnum není než skryté božství i se jsoucnem všech jsoucen. Mystérium pak z něj vychází vždy k druhému. Každé mystérium je zrcadlem a předobrazem jiného a velkým divem věčnosti, v němž je obsaženo vše a zračí se od věků v zrcadle moudrosti a nestane se nic, co by od věků nebylo rozpoznáno v zrcadle moudrosti.

3. Musíte to však chápat podle charakteru zrcadla, podle všech podob přírody, {tedy} podle světla a temnoty, podle uchopitelnosti a neuchopitelnosti, podle lásky a hněvu i podle ohně a světla (jak se uvádí jinde).

Tím dostává *mystérium* více rysy určitého jsoucna, určité instance. Böhme ho také v tom smyslu používá: jako něco, co se svou extenzí shoduje se stvořeným světem, nicméně oproti němu v sobě obsahuje zároveň ještě jeho zárodky - ony *archaey a separatory*. Může tak dokonce mluvit o *dvojím mystériu* - podle dvou prvotních principů - *Mysterium der Grimmigkeit/des Zornes* apod. a *Mysterium der Liebe*, jež se ovšem opět svou extenzí zcela shodují.

Toto "magické zrcadlení" tak dostatečně věrně převádí do světa obraz Boha a jeho božského života (tak, jak si ho Böhme představuje), takže se v následujících pasážích svého spisu *Von Göttlicher Beschaulichkeit*, z něhož jsme již citovali, může naplno projevit Böhmovo rovnocenné a identitní vidění Boha a světa:

3,13 *Also können wir mit nichte sagen, daß Gottes Wesen etwas fernes sey, das eine sonderliche Stätte oder Ort besitze oder habe, dann der Abgrund der Natur und Creatur ist GOTT selber. (Nemůžeme tvrdit, že by Bůh [Gottes Wesen] byl něčím vzdáleným, co by mělo nějaké zvláštní místo, neboť propast [Abgrund] přírody a stvoření je sám Bůh.)*

a dále:(3,35)

Dann diese sichtbare Welt...ist anders nichts, als nur ein Gegenwurf der Geistlichen Welt... (Viditelný svět je tedy projekce [Gegenwurf] světa duchovního...)

A ještě jedno místečko z Beschaul učiníme předmětem naší pozornosti, totiž drobnou poznámku na závěr této pasáže (41), podle níž veškerá různost povstala jedním pohybem (z Mysteria Magna) sil všech bytostí, kdy naráz působením jediné vůle vešly z nevnímavosti/nezřetelnosti - [Unempfindlichkeit] ve vnímavost/zřetelnost.

Oním *pohybem v mystériu* se totiž nemíní nic jiného než stvoření. Böhme uznává ve svém MM celkem trojí možný pohyb - první se uskutečnil při stvoření, jímž se jaksí rozrůznilo a vešlo v zřejmost; druhým pohybem mělo být rozhodné převážení druhého principu nad prvním, k němuž došlo Kristovým příchodem a vstupem do světa; a ke třetímu má teprve dojít při skonání světa. Takový pohyb je podle Böhma podmínkou toho, aby mohlo být odděleno světlo od tmy, zlo od dobra a aby dobří (i zlí) mohli dojít každý svého údělu. Píše o tom v dopise Paulu Kaymovi: (Br 8,34n.)

34.Sollen aber dem Menschen seine Wercke in der Ersten Auferstehung folgen, wie ihr berichtet, so müste ja GOtt das Mystorium bewegen, das ist Er müste sich selber bewegen, welches das Jüngste Gerichte andeutet, dann GOtt hat sich von Ewigkeit nicht mehr als zweymal bewegt; eines in der Schöpfung dieser Welt, und zum andern in der Menschwerdung Christi nach seinem Herten: so stehet die erste Bewegung dem Vater aller Wesen zu, und die andere dem Sohne, nach GOttes Herten
35.Nun stehet noch offen die dritte Bewegung des H.Geistes beydes in Liebe und Zorn, nach allen dreyen Principien, da alles soll in der Bewegung des H. Geistes herwiederbracht werden: wie mögen dann die Todten in ihren Wercken aufstehen, ohne Bewegung des H.Geistes, beydes in Liebe und Zorn da doch des Lebens Wiederkunft alleine in Ihme stehet? (34.Pokud však mají při prvním zmrtvýchvstání s lidmi jít jejich skutky, jak pravíte, musel by Bůh pohnout Mystérium, tedy, sám sebe by musel pohnout, což značí poslední soud, neboť Bůh se od věčnosti nepohnul více nežli dvakrát - jednou při stvoření tohoto světa a podruhé při vtělení Krista -dle svého srdce; tak přísluší první pohyb otci veškerého bytí a druhý synu, podle božího srdce. 35. Nyní zůstává otevřen třetí pohyb, [totiž] Svatého ducha, v lásce i hněvu, podle všech třech principii, kdy bude pohybem Ducha svatého vše obnoveno: Jakpak asi vstanou mrtví i se svými skutky, aniž by se pohnul Svatý Duch (ve hněvu i lásce), když návrat a obnovení života spočívá výhradně v něm?)

Tu je však třeba upozornit na to, že podle Böhma samozřejmě ani příroda jako taková není ničím statickým. Naopak v souvislosti s mystériem častěji hovoří o *Rad der Essentien*, což je jakýsi svérázný a vzhledem k vývoji evropského myšlení určitě silně předčasný pokus o binární kódování reálného světa a psali jsme o něm již výše.²³³ Pohyb podle Böhma souvisí se sporem, s protikladností, kterou do stvoření vnášejí oba jeho prvotní principy. Druhá kapitola SignR (*Von der Wiederwertigkeit und dem Streit in dem Wesen aller Wesen*) to vysvětluje následovně: (SignR 2,8n, část textu byla již ocitována výše, viz kap. 2De Signatura Rerum – shrnutí a prohloubení myšlenky, na str. 69)

8. So dann der Wille also mit seiner Begierde muß im Finsterniß stehen, so ist das seine Wiederwertigkeit, und schöpft ihm in sich einen andern Willen von der Finsterniß auszugehen wieder in die Freyheit, als in das Nichts, und mag doch ausser sich nicht die Freyheit erreichen, dann die Begierde gehet aus sich, und machet Qual und Finsterniß, so muß der Wille (verstehet der andere geschöpfte Wille) in sich gehen, und ist doch kein Abtrennen; dann in sich vor der Begierde ist die Freyheit als das Nichts, so mag doch auch der Wille nicht ein Nichts seyn, dann er begehret sich in dem Nichts zu offenbaren, und mag doch keine Offenbarung geschehen, als nur durchs Wesen der Begierde: und iemehr der wiedergefassete Wille der Offenbarung begehret, iemehr und strenger zeucht die Begierde in sich, und macht in sich drey Gestalten.

*9....Also will der Stachel über sich und quericht und mag das doch nicht vollbringen, dann die Herbigkeit als die Begierde hält ihn, so stehet er gleich einem Triangel und Creutz-Rade, das (weil er nicht von der Stätte weichen kann) drehend wird, davon die Vermischung in der Begierde entstehet, als die Essenz oder die Vielheit der Begierde, dann das Drehen machet eine ImmerWirkung und Brechung, davon die Angst als das Wehe, die dritte Gestalt entstehet.*²³⁴

233 Viz str.86

234 Vzhledem k významnosti místa se pokusíme o co možná nejdokonalejší překlad (Připomínám zároveň, že začátek

Tím se ale jen zas posiluje žádostivost [Begierde], neboť je více toho, co může přitahovat, tedy co pochází z oné druhé vůle "Wiederwille". Pak Böhme v odst. 11 velmi významně pokračuje: Tím se vysvětluje, proč se příroda/přirozenost protíví svobodné vůli [*daß die Natur wieder²³⁵ den freyen Willen lauft*] - Celá tato dynamika se pak, podle Böhma, nazývá *Centrum der Natur* a má logicky tři podoby: ve svém vzniku (tedy podle prvního principu) je duchem; podle druhého principu je láskou; podle třetího je jsoucnem [Wesen]; jiné jméno pro tyto tři podoby, jak se odrážejí ve třetím principu, zní: *Sulphur, Mercurius a Sal.*²³⁶

Jistěže tento popis není příliš jasný, ale zdá se, že si Böhme představoval, že k "rozhybání" veškerého kosmu dochází díky zápolení protikladných sil, síly stahující do sebe, centripetální, substantiační, *přitažlivosti*; a síly odpoutávající se od sebe, centrifugální, sublimateční. Stojí-li tyto dvě síly proti sobě v extrémním napětí, nemožou se "pohnout z místa", abych tak řekl "ve vratkém rovnovážném stavu", pak jistě stačí nepatrný impuls, jehož tangenciální složka vyvolá kruhový, rotační pohyb. Takováto fyzikální intuice je na svou dobu více nežli obdivuhodná. Jistěže Böhmovi chybělo matematické vzdělání a vědomostní aparát, aby něco takového dokázal formalizovat. Jiný génius, asi dvě generace po Böhmovi, Isaac Newton²³⁷ se pak dokáže obejít bez druhého z obou principů, ale na základě prvního vybuduje celou novověkou mechaniku. Ovšem je si nutno uvědomit, že Newtonovská mechanika počítá s pohybem a hybností jako s esenciálním jevem, bez něho by prostě nefungovala; čili tu opět máme jakýsi druhý princip. V moderní době pak můžeme místo o pohybu mluvit o energii apod.

Citované místo ze SignR je vůbec mnohovýchodné. Kromě nastíněného "moderního kosmogonického" vyústění nabízí i přechod k metafyzice alchymicko-rosikruciánské (tři alchymické principy), ale také k čemusi, co nám z dálky připomíná Hegelovsko-Schellingovskou dialektiku (trojice: Duch - Láska - Jsoucno²³⁸) Jiný popis kola máme v Gdw 5,19 a ten je takový, že by mohl být dobře zdrojem inspirace, inspirační zmínkou pro samotného Newtona - pokud ovšem Böhmovy spisy četl, což není zcela prokázáno:

Also begehret das Obere des Untern, und das Untere des Obern; des Obern Hunger²³⁹ stehet mächtig nach der Erden, und der Erden Hunger nach dem Obern: darum fallen alle Dinge, was materialisch

pasáže byl již uveden na str. 69):

8. *Ježto vůle i se svou žádostivostí setrvává v temnotách, tvoří se v ní jiná vůle, {a sice vůle} vyjít z temnoty {ven} ve svobodu, čili v Nic, leč přesto nedokáže sama mimo sebe této volnosti dosáhnout; poté se {však} vzedme i žádostivost a způsobí temnotu a trýzeň, takže se musí vůle (tedy ona druhá stvořená vůle) stáhnout do sebe, ale přesto se od sebe neodděluje. Sama v sobě, bez žádosti, je totiž volnost jakoby ničím. Ale ani vůle nedokáže dosáhnout nicoty, neboť se v nicotě touží zjevit; žádné zjevení však nemůže nastat, leč jedině skrze zhmotnělou žádost. Čím totiž více přetvořená vůle touží po projevení, tím více a silněji, čím více žádost stahuje do sebe; a tak se vytvářejí tři formy.*

9. *...Osten [ten u Böhma většinou vystupuje na "dritte Gestalt", zde se ovšem zdá, že zastupuje podobu druhou "Bitterkeit", pak je ovšem otázkou, odkud se bere ten níže zmiňovaný trojúhelník -pozn. V.O..] tedy směřuje příčně nad sebe, ale nedospěje tam, neboť ho drží trpkost čili žádostivost, zůstává tedy v jakémsi trojúhelníku, podoben kolu s křížovými loukotěmi (neboť se nedokáže pohnout z místa) a namísto toho se na svém místě otáčí, čímž vzniká promísení v žádostivosti, když esence neboli mnoholicnost žádostí se tímto otáčením dostává do neustálého kolotání, zmatku a zkázy, z čehož povstává úzkost, čili bolest - ona třetí forma.*

235 Tento starý pravopis předložky *wider* nesmí čtenáře zmást; viz též výše "Wiederwille".

236 *Im Urstand, als im ersten Principio, ists Geist; im andern ists Liebe; und im dritten Principio ists Wesen, und heissen die drey Gestälte im dritten Principio Sulphur, Mercurius und Sal.* (SgnR 2,11)

237 O možnosti ovlivnění Newtona četbou Böhmových spisů, vyšlých v Anglii nedlouho před jeho objevem gravitace (Böhmovy spisy vycházely v období 1647-1665, Newton sám dospěl k formulaci gravitačního zákona pravd. v letech 1665 nebo 1666.) se vedla poměrně rozsáhlá polemika. Viz. Hornhouse Stephen: Isaac Newton and Jacob Boehme, in: *Philosophia* 2, Belgrad 1937, jenž považuje zprávy o tom od ovíce nežli generaci mladšího Williama Lawa za nepodložené; příp. též Poppe, Kurt: Über den Ursprung der Gravitationslehre. Jakob Böhme-Henry More-Isaac Newton. in: *Die Drei.. Zeitschrift für Anthroposophie und Dreigliederung. Stuttgart, 1964*

238 Samozřejmě je otázka, zdali Wesen skutečně můžeme přeložit "jsoucno". Z mé zkušenosti s Böhmovými spisy však vyplývá, že toto slovo (ač i u Böhma víceznačné) většinou používá tehdy, když chce označit něco hmotného, nebo aspoň ke zhmotnění směřujícího, jakousi látku, nebo podklad, případně konkretizovanou stránku určité "hypostáze" nebo procesu. Termín "jsoucno" pro překlad *Wesen* mi tedy zde i na mnoha jiných místech připadá neadekvátnější.

239 Připomínám, že *Hunger* je u Böhma víceméně naprosto synonymní s *Begierde*.

ist, gegen der Erden, wie denn auch das Wasser gegen der Erden gezogen wird, und hingegen zeucht der feurische Spiritus im obern das Wasser wieder in die Höhe in sich zu seiner Erlabung:...(Tedy horní touží po dolním a dolní po horním; lačnost horního se pne silně k zemi a země zase lační po horním {světě}: Proto padá vše, co je materiální, k zemi, a i voda je přitahována k zemi. A ohnivý Spiritus zase táhne vodu vzhůru k sobě do výše ke svému občerstvení...)

Zde je dobře vidět, že nejde o kolo ve smyslu geometrickém nebo emblematickém, ale o *funkční koloběh*, navíc poháněný vnitřním dynamismem sil, bez vnějšího zásahu, což je představa velice moderní.²⁴⁰

Pohyb rovněž souvisí s časem. Pojetí času je ryze filosofická otázka a u Böhma o tom příliš nenalezneme. Tím vděčnější jsme aspoň za malou narážku, kterou nalézáme v 2Tilk:

89. *Gott der Vater, der Alles ist, hat sich mit der Schöpfung dieser Welt bewegt, das ist, in der Gestalten beyder Welten, beyder Naturen, und hat Engel geschaffen, verstehet aus dem Geiste der Naturen ewig.*

...

92. *Also sage ich, ist die äussere Welt ein Principium, daß sie ein eigen Leben hat, aus beyden innern geistlichen Welten erboren, als eine Offenbarung des ersten und andern Principii, ein **Model oder Gleichniß der ewigen Natur**, gefasset in der Begierde der ewigen Natur, und geoffenbaret mit einem Anfange, und geschlossen in eine Zeit, welche mit dem Ende wieder gehet in die Ewigkeit.*

93. ***Solch Model oder Zeit** ist gestanden in Gottes Weisheit, welches die Weisheit hat durch 2 geistliche Welten mit Bewegung des ewigen Vaters offenbaret: und das Geoffenbarte gehet aus beyden ewigen Principiis, als aus der Licht- und finsternen Welt; und also schwebet das Licht in der Finsterniß, und die Finsterniß begreifts nicht.*

(89. Bůh Otec, jenž je vším, se při stvoření tohoto světa pohnul, tedy se učinil podobou obou světů, obou přirozeností, a také stvořil anděly, které chápejte jako věčné {entity stvořené} z ducha obojí přirozenosti.

...

92. Tedy říkám, že vnější svět je Principium, neboť má svůj vlastní život a je zrozen z obou vnitřních duchovních světů, coby projev prvního a druhého principu; jako **model či podobenství věčné přirozenosti**, počatý v žádosti věčné přirozenosti a zjevený při svém počátku, uzavřený do časovosti, která/-ý²⁴¹ na svém konci přejde ve věčnost.

93. **Takový model čili čas** je ustaven skrze boží moudrost: ta ho také zjevila skrze dva světy duchovní, když se věčný Otec pohnul. To, co bylo takto zjeveno, vychází z obou věčných principů, čili ze světa světla a světa temnoty. Tak tedy se chvěje světlo v temnotě a temnota ho nepojímá. –zvýt. V.O.)

Čas tedy pro Böhma počíná se stvořením (logicky), ovšem až se stvořením skutečného, "hrubého", světa, který je nápodobou (modelem) **věčné přírody**; jeho vznik souvisí s oním božím prapohybem a následuje ontologicky až za stvořením obou prvních principů, což je vlastně velmi biblické, neboť i v Genezi se počíná počítání dny, až když je stvořeno světlo (temnota se tam rozumí jaksi sama sebou), a zároveň odpovídá dobře i všemožným mytologickým popisům: v nich se nikde nesetkáváme s časem moderního fyzikálního typu, nezávislou a svým způsobem "mrtvou" veličinou měřenou třeba atomovými hodinami, ale vždy se odvozuje od nebeských cyklů, střídání světla a temnoty.²⁴²

240 Představa světa jakožto nekonečné změny a kolotání nebyla ani dřívějším časům zcela cizí - vzpomeňme třeba na knihu Kazatel. Ovšem pravidelnost této obměny byla doposud spatřována pouze v řádu nebeských těles. Na zemi sice je vše také v pohybu, ale přednovověkému pozorovateli tento pohyb nezjevuje žádný řád; proto má tendenci v proměnách světa spatřovat pouze zrcadlení nebeských sil, pohybu planet, znamení a hvězd.

241 Může se týkat světa (*die Welt*, nebo časovosti)

242 Do kapitoly o stvoření by dl logiky Böhmová výkladu patřilo i pojednání o jeho sedmi kvalitách, resp přírodních duších (*Gestalten, Quellgeister*), jež jsou jednak jakýmsi Böhmovým specifickým *hexaameronem* a jež vykazují i nezanedbatelné kabalistické souvislosti . (Viz Huber, W.: *Die Kabbala als Quelle zur Anthropologie Jakob Böhmes*, in *Kairos* 13, 1971) Z kapacitních důvodů jsme je do naší práce nezařadili, budiž místo toho odkázáno na výklad

B. Člověk a jeho pád²⁴³

Ponechme ale tyto dalekosáhle jdoucí nyní spekulace stranou, neboť se ještě musíme podívat, co praví Böhme o stvoření **člověka**. A tu musíme poznamenat, že Böhme má představu o člověku velmi vznešenou. Když se začteme do příslušných míst (viz níže v této kapitole), vidíme, že tyto výroky prakticky nemohou platit o *individuálním* lidském jedinci, ale pouze o jakési ideální lidské prabytosti. Ernst Benz má nepochybně pravdu, když ve své stati²⁴⁴ hovoří o Böhmově člověku jako o nebeském androgynním pračlověku. Ale podívejme se nejprve v přehledu na výklad v TheosP (kap.8 *Von rechter menschlicher Essenz aus Gottes Wesen*), kde čteme v souhrnu následující: Pravá esence člověka není pozemská, ani nepochází z temného světa, rodí se v světelném světě a nemá s předchozími dvěma nic společného (sic!). (8,1) Tuto esenci má člověk uvnitř, poněvadž byla vložena do Adama, ale je uzavřená a leží ve smrti, ožívá pouze boží mocí (jak se to stalo v Marii).(8,2)²⁴⁵

Podobně v Gdw 5,5 čteme:

So ist das Mens daß geistliche Wasser, und die Kraft darinnen, ..., ist nun die höchste Tinctur...: und der Grund derselben Tinctur ist die Göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreyheit der ungründlichen Gottheit, und der Grund der Dreyheit ist eine einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts. (Mysl tedy je duchovní vodou a síla, již je obdařena, ... je nejvyšší tinktura... a příčinou a základem té tinktury je božská moudrost; příčinou a základem Moudrosti pak je trojnost bezedného Božství; a příčinou a základem této trojnosti je neproniknutelná vůle a příčinou a základem vůle je Nic.)

Člověk tedy pochází přímo od Boha, resp. z ruky boží Moudrosti. To však platí v pravém slova smyslu jen o oné jeho tinktuře či esenci, která je nyní zatemněna. A ještě jedno místo z Gdw popisující Adamovu vznešenost si dovoluji pro jeho podmanivost ocitovat. Jde o Gdw 5,35:

Adam war nackend, und doch mit der größten Herrlichkeit bekleidet, als mit dem Paradeis, ein ganz schön, hell, crystallinisch Bilde, kein Mann, kein Weib; sondern beydes, als eine männliche Jungfrau, mit beyden Tincturen in der Temperatur, als die himmlische Matrix, im gebärenden Liebe Feuer: und denn auch der Limbus, aus der Natur des essentialischen Feuers, darinnen in diesen beyden das erste und andere Principium der heiligen Göttlichen Natur verstanden wird, der Veneris Tinctur,

*Bonheim*ův (Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg 1992, str. 79 nn.), který považujeme za adekvátnější, nežli obsáhlé *Grunskyho* expozé na stejné téma (Grunsky, H.A.: *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956, kapitola 9 a následující, kap. 18; str. 208 nn.). Bohheim dle našeho soudu jemněji postihuje vztahy různých úrovní výkladu u Böhma (Principia – kvality – smysly) a nesměšuje je.

243 Současně s pročtením této kapitoly doporučuji prostudovat třetí část *Microcosmos*, Böhmovy Tabule Principů [*Tafel(n) der drei Principien*] připojené v příloze na konci této knihy, str. 170

244 Benz, E.: *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Kohlhammer, Stuttgart 1937

245 Přesněji řečeno je to tak, že pozemská příroda přispívá ke stavbě člověka šesti vlastnostmi – nebeská je až kvalita sedmá – tak to třeba popisuje Böhme v DrfLeb 14,17:

Denn wir wissen, daß die Seele im Herten wohnet: ihr eigen Wesen ist das Centrum der sieben Geister der Natur; sechs Geister sind das Regiment des Lebens, und der siebente ist die Tinctur der Wesenheit, denn ihre Wesenheit ist Blut und Fleisch, das machet die Tinctur, wiewol die Tinctur nicht Blut und Fleisch ist, sondern eine Jungfrau ohne Gebären: ... Aber die Schönheit der edlen Perlen der Seelen wird vornehmlich in der Tinctur erkant, denn darinnen erlanget sie Gottes Kraft und Geist, und bekommt alda ihren rechten Namen, Seele: denn gleichwie Gott über die Natur ist, welche Ihn nicht kann fassen; also ist die Jungfrau in der Tinctur ein Geist über die Geister der Natur, welche zum Centro gehören, und wäre doch auch die Jungfrau ihne die Geister der Natur nichts, sowol als die Drey-Zahl Gottes ohne die ewige Natur nicht erkant würde: also auch die Seele. (Víme totiž, že duše přebývá v srdci a jejím vlastním bytím je Centrum sedmi přírodních duchů: Šest duchů vládne v životě, ale sedmý je tinktura [pravého] bytí, neboť jejím bytím je vskutku tělo a krev. To je účinkem tinktury, ač tinktura sama tělem a krví není, ale pannou, jež nerodí.... Krása vznešené perly se ukazuje především v tinktuře, nebť v ní přijímá od Boha sílu a ducha a také [díky ní] dostává své pravé jméno: duše. Neboť jako je Bůh nad přírodou a ta ho nedokáže pojmut, tak také panenská tinktura je duchem [vládnoucím] nad přírodními duchy, kteří náležejí Centru. A přesto by ta panna nebyla ničím bez přírodních duchů, trak jako boží Trojici by nebylo možné poznat bez věčné přírody. S duší je to také tak.)

Lidská duše (esence, tinktura) je tedy závislá na prvcích přírody, stejně tak jako ony na ní.

(als das Gebären und Geben, aus des Sohnes Eigenschaft) das Weib als die Mutter der Gebälerin ist und verstanden wird; und die feurische Eigenschaft, aus des Vaters Eigenschaft, als die Scientz, der Mann verstanden wird, welche zwey Eigenschaften sich hernach in Mann und Weib geschieden haben. (Adam byl nahý, ale přesto byl oděn nejvyšší slávou, neboť byl obklopen rájem. Byl překrásným, křišťálově jasným obrazem, ani muž ani žena, ale obojí, panna v mužské podobě s oběma tinkturami v {řádném} poměru, jakožto nebeská matrice v plodivém ohni lásky a také limbus z esenciální ohnivé přirozenosti, čímž se zde rozumějí první i druhé principium svaté božské přírody: tinktura Venuše (čili rození a rozdávaní, z vlastnosti synovství), která je ženskou, neboť je matkou vši plodivosti, a tak ji také chápeme, a ohnivost pocházející z otcovství, čili vědomí, které se chápou jakožto mužské. A tyto dvě vlastnosti byly posléze rozloučeny v muže a ženu.)

Místo vskutku téměř hymnicky vznešené. Při tomto Adamově popisu výrazům *Herrlichkeit, Paradeis, männliche Jungfrau* rozumíme sami od sebe; tinktura je tvořivý princip, jakási virilita božského původu, která může být různého druhu, vždy ale znamená božský impuls působící určitým způsobem; zbývají ale výrazy, pocházející z Böhmových dřívějších knih, které v této souvislosti nejsou samozřejmě srozumitelné. O některých jsme se již zmínili výše: Matrix, Mutter der Gebälerin²⁴⁶. Jen okrajově byl zmíněn paracelsovský *limbus*. Bude proto žádoucí, když se podíváme na některé Böhmovy starší spisy, kde se nám dostane vysvětlení. Nejprve uveďme místo z DrfLeb,6,49n kde se vznešenost člověka popisuje podobně:

6.49 Wie ihr nun sehet und empfindet daß der Mensch ist, also ist auch die Ewigkeit: Betrachtet den in Leib und Seele, in Guten und Bösen, in Freude und Leid, in Licht und Finsterniß, in Macht und Unmacht, in Leben und Tod. es ist Himmel, Erde, Sternen und Elementa alles im Menschen, darzu die Drey-Zahl der Gottheit, und kan nichts genant werden, das nicht im Menschen wäre. Es sind alle Creaturen im Menschen, beydes in dieser Welt; wir sind allzumal mit dem gantzen Wesen aller Wesen nur ein Leib in vielen Gliedern, da ein iedes Glied wieder ein gantzes ist, und hat ein iedes Glied nur sonderlich Geschäfte.

6.50 O Mensch, suche dich, so findest du dich; siehe dein gantzer Mensch sind drey Principia, da keines ohne das andere ist, stehen nicht neben einander, oder übereinander, sondern ineinander, als eines, und ist auch nur eines, aber nach der Schöpfung drey. Sprichts du, wie ist das? Adams Seele war aus dem ewigen Willen, aus dem Centro Naturae ausm ✘ der Drey Zahl, da Licht und Finsterniß scheidet: Verstehe, es war nicht ein zertheilter Funke, als ein Stück vom Gantzen, dann es ist kein Stück, sondern alles gantz; wie dann in einem ieden Puncte ein Gantzes ist. Nun macht das ewige Centrum die ewige Wesenheit, als Sincken und Aufsteigen, von welchem das Bewegen des Elements entstehet, so wol das Durchdringen und Vielfältigen, da doch nichts ist als nur ein solcher Geist; so ist die Wesenheit Leib, und eine Unmacht, dann es ist ein Sincken, und das Aufsteigen ist Geist.

6.49 Jak nyní vidíte a vnímáte člověka, taková je také věčnost: Jen ho prozkoumejte, jeho tělo i duši, v dobrém i zlém, v radosti i bolesti, v temnotě i ve světle, v síle i nemoci, v životě i ve smrti. Nebesa, země, hvězdy i elementy - vše je v člověku a k tomu ještě trojnost božství, a nedá se jmenovat nic, co by nebylo v člověku. V člověku je veškeré stvoření, jak světa tohoto tak i [andělského]. Jsme s bytím všeho bytí naveskrz jedno tělo o mnoha údech, neboť každický úd je opět celostí, jen má každý zvláštní poslání.

6.50 Jen hledej, človče, a nalezeš. Pohled: ten celý tvůj člověk, to je trojnost principů, neboť ani jeden není bez druhého, neexistují vedle sebe, nebo nad sebou, ale spolu v jednotě a vlastně jsou jedním, jenom po stvoření trojím. Praviš: Jakpak to? Adamova duše pocházela z věčné vůle, z Centra Naturae, z kříže trojnosti, kde se oddělují světlo a temnota; chápej, nebyly to rozptýlené jiskry, kousky celku, neboť není žádných kousků, ale vše je celistvé; jak by tedy v každém bodě nebylo všechno. A věčné Centrum vytváří věčnou podstatu [lidství], coby klesání a stoupání, z něhož povstává pohyb elementů, jakož i pronikání a množení, když přece není nic nežli tento duch. Tak je podstata tělem, a nemohoucností, neboť je klesáním, a stoupání je Duch.

Povšimněme si: Centrum vytváří VĚČNÉ LIDSTVÍ, a to procesem klesání a stoupání, což velmi připomíná celkový proces zrodu božství. V člověku je rovněž trojnost principů, ba sama trojnost božství - vskutku obraz Boží!

Život člověka se ale odehrává v dramatickém napětí, platí o něm současně opak: Člověk není Bohem, nebo není jen Bohem. Tuto stránku člověka Böhme zdůraznil především

246 Viz kapitola "Osobní kvality Boha" na str.54

v polemice se Stiefelovci, kteří měli zřejmě až příliš vznešeně nerealistickou představu o důstojnosti člověka. Tak v IrrthStief 86nn. píše Böhme o člověku: "*Er schuf ihn nicht einen Herrn, sondern einen Knecht, ein Lauten-Spiel*"(nestvořil ho coby pána, ale jako služebníka, jako hračku a rozmar) a hned vzápětí (87) "*Werkzeug ist nicht der Meister*"(nástroj není pánem), neboť Bůh nemůže opět stvořit Boha. Lidský život (89) je vysloveným slovem [*das ausgesprochene Wort*] v němž přebývá Slovo mluvící [*sprechendes*], a toto vyslovení tak v něm způsobuje/ plodí jeho vlastnosti [Eigenschaft] z božské Harmonie.

Čím tedy člověk vskutku je a z čeho pochází? Jednu z krátkých odpovědí nalézáme např. v 1Tilke 102: *Die Seele des Menschen ist aus dem Centro, das Gott Vater heisset; verstehe aus der ewigen, unanfänglichen Natur; sie hat das Centrum zum Feuer und Licht in sich, zum Bösen und Gutem ; ...*- Lidská duše pochází z Otce, z věčné přírody a má v sobě obě schopnosti, obě "centra" - mohutnost ohně i mohutnost světla.

To je ovšem odpověď až příliš krátká a navíc člověka nijak neodlišuje od ostatní přírody, hledejme proto dále. V 1Tilke 462 Böhme poznamenává, že duše není udělána jako dělá hrncíř hrnec. Rodí se, a to vždy z esence rodičů. V 466 Böhme praví:

Und nach der Seelen und ihrer Bildnis ist er [□tím míněn člověk] Gottes Kind, und nach dem Geist und Leib dieser Welt ist er ein Thier worden; nach der Samen und Elementen Quall. (Podle duše a její podoby je božím dítětem ale podle ducha a těla tohoto světa, podle semene a nucení elementů se stal {něčím} jako zvířetem.)

Tedy máme další rysy člověka: jeho "lidství" - dědičnost a jakési "výhradní vlastnictví" duše; jeho zvířecost, projevující se nejen tělem,²⁴⁷ ale i "duchem světa", a nakonec jeho synovství boží. Je tedy člověk už svým stvořením dítětem božím? A jaký vztah má pak ke Kristu jakožto božímu Synu? V 1Tilke 342n. Böhme uvádí, že podle lidské podstaty je nám Kristus roven; ovšem podle božské podstaty převyšuje nebesa; Kristova bytost se projevuje v jeho stvořeném bytí; je tím, čím byl Adam před pádem. Kristus je tedy vlastně onen pračlověk oprostěný od vši pozdější zátěže nabyté pádem.

Zde narážíme na představu, rozšířenou v mnohých náboženstvích starých i novějších, že člověk byl původně jednotný - nejen že byl jen jedním jedincem, jak je tomu v Genezi, ale nebyl ani rozlišen podle pohlaví a rovněž byl jaksi celkově vtělenou duší lidstva. Odras této skutečnosti dosud neseme ve své duši, která je rovněž jednotná, byť složená z různých principů. Máme jen jednu duši a (1Tilke 541) Bůh nám vdechl jen jednoho ducha, ovšem ducha všech 3 principů: ohnivě-světelně-vzdušného:

(1Tilke 465) Er (=Gott) hat nur eine einige Seele geschaffen, nicht zum Verderben, sondern zum Leben, zu seiner Ehre und Herrlichkeit: die fordert er auch von allen Menschen, und soll der Mensch Rechenschaft geben, wie er die verwahret habe, denn sie ist sein edelstes Kleinod. (On stvořil jen jednu jedinou duši – a ne k záhubě, ale k životu, ke své cti a slávě, kterou požaduje ode všech lidí, takže člověk má skládat účty, jak ji ostříhal, neboť je jeho nejušlechtlejším klenotem.)

Člověk byl také svobodný, a to proto, že jako boží obraz *musí být* svobodný; boží všemohoucnost lidská svoboda nijak neumenšuje, jak Böhme argumentuje v MM 26,53. Adam také (dle 3Princ 17,10nn) nebyl stvořen z pomíjivých elementů ani z hlíny země [aus Erden-Kloß] (byť to píše Mojžíš!) - Adamova pozemskost vzniká až požitím ovoce.

V 3Princ 17,7 pak Böhme píše, že Adam byl stvořen v Hebronu (tj. v ráji) (dle Gn 2,8) - to jest mezi božstvím a pekelnou propastí. Jeho údy byly "*aus dem Element*"²⁴⁸ a ducha mu vdechla božská moudrost. V ráji pak setrval po 40 dní (ovšem božích dní - a u Boha je tisíc let jako jeden den!). Těchto čtyřicet dní bylo údobím zkoušky, které Böhme staví do paralely s Kristovým čtyřicetidenním pokušením. To, co Adama z ráje vyhnalo, byl vpravdě již jeho spánek (3 Princ

247 Poznámka v 1Tilke 600 naznačuje, že Böhme byl náchylný soudit, že Adam původně neměl hrubohmotné tělo, nebo si tak alespoň Tilke Böhmovo učení vykládal.

248 Vzhledem k předchozímu se zřejmě míní **reines** Element, který nemá s pozemskými živly nic společného.

17,31), který zase Böhme přirovnává ke Kristovu spánku v hrobě²⁴⁹, neboť (Princ 17,32) Adam jím nabyt jiné podoby a jeho důsledkem²⁵⁰ byla ztráta božské tinktury. Když pak tak Adama opustila jedna jeho půle *Lichts und Wassers Tinctur* (- když Bůh Adama rozdělil, Gdw 6.4n) – nemohl v tomto stavu navěky obstát a přestal být věčný- postihl ho totiž duch světa a on usnul a nechal si uniknout svůj "panenský obraz" [*Jungfrauliche Bild*], což byla jeho Matrix s ním byla zasnoubená v Limbu. - tedy cosi jako matka a družka zároveň!

Z toho, že Eva byla vytvořena až po tomto osudovém "okamžiku", ovšem plyne, že nikdy nebyla věčná, že (jak se explicitě píše v 3 Princ 17,11) je pozemská žena. Ocitujme zde delší souvislou pasáž z 3 Princ 13, 18nn (překlad vlastní).

(Vom Weibe)

18. *Es spricht die Vernunft: Ist dann Heva nur blos aus einer Ribbe aus Adam erschaffen werden, so muß sie viel geringer seyn als Adam? Nein liebe Vernunft, das ist nicht; das Fiat als ein scharfes Anziehen, hat aus allen Essentien und Eigenschaften aus Adam, aus ieder Kraft genommen, denn das Bild solte seyn im Limbo ein Mensch auf Männliche Art, aber doch nicht mit dieser Ungestalt. Verstehe es recht im Grunde: Er solte seyn und war auch ein Mann, und hatte ein Jungfräulich Hertze, gantz züchtig in der Matrice.*

19. *Darum aber, daß Eva aus allen Essentien Adams ist erschaffen worden, und also Adam einen grossen Riß bekommen, und gleichwol auch das Weib zu ihrer gantzen Vollkommenheit zum Bilde Gottes käme, bewähret mir abermal das grosse Mysterium, da die Jungfrau abermal bezeuget gantz theuer: daß nicht alleine sich habe der Jungfrauen Sohn in der Wiedergeburt lassen in seine Seite stechen, und sein Blut aus den holen Seiten vergossen; sondern hat auch lassen seine Hände und Füße durchgraben, und auf sein Haupt eine dörnerne Krone drucken daß das blut ist geflossen, und sich an seinem Leibe lassen peitschen daß das blut ist allenthalben geflossen. Also hoch hat sich der Jungfrauen Sohn getieffet, zu helfen dem Krancken und zerbrochenen Adam und seiner schwachen und unvollkommenen Heva, sie zu erbauen, und wieder zubringen in die erste Herrlichkeit.*

...

47. *Weil aber das Fiat das mächtigste unter allem ist, (denn es ist wie ein Geist, und obs gleich kein Geist ist, so ist es doch die scharfe Essentia, die zeucht an sich und begehret den Limbum Gottes in Paradeis, daraus Adams Leib durchs Fiat war erschaffen, und will einen Adam schaffen aus dem himmlischen Limbo), so anneiget sich der Geist der grossen Welt, und dencket: Mein ist das Kind, ich will herrschen in der Jungfrauen, und füllet immer darein die Elementa, davon die Tinctur voll wird, gantz dicke; da kriegt dann die Tinctur einen Eckel von der Fülle, denn sie ist helle, und das Fiat mit den Elementen ist dicke geschwul, davon die Weiber wol wissen zu sagen, wenn sie schwanger werden, wie mancher eckelt vor Essen und Trincken, und wollen immer was fremdes haben: denn diese Jungfrau schmecket ihme nicht, und gehet Reuel²⁵¹ mit ihme an, und mag dieses nicht, und gehet in sein Aether und kommt nicht wieder.*

18.A rozum praví tak: Byla-li Eva učiněna jen tak z Adamova žebra, musí být mnohem menší než Adam. Ne, milý rozum: Fiat, čili silná přitažlivost, vzala ze všech Adamových vlastností, ze všech

249 Následuje tak mj. velikonoční homilii Melitona ze Sard ze 2. století.

Viz PG 43, 439 nn.

250 Nebo příčinou: Tak v 3Princ 13,2: *...seine Tinctur [wurde] gantz müde und entwich die Jungfrau, denn der Lust-Geist dieser Weltt in Adam hatte überwunden, darum sanck er nieder in Schlaff (...jeho tinktura umdlela a Panna [mu] unikla, neboť v Adamovi převládl duch touhy po tomto světě a upadl tedy do spánku.)*

251 Takto nesrozumitelně v edici; snad má být *Greuel*.

sil; Ale z jeho bytosti neodňala více údů, neboť lidským obrazem in limbo měl být člověk na mužský způsob, ale ne v této nepodobě. Rozuměj tomu správně a od základu: měl být a také byl mužem, ovšem měl panenské srdce, čisté ve své předloze. 19. Avšak že Eva byla vytvořena ze všech Adamových esencí a on tak shledal velkého porušení a současně žena dosáhla úplné dokonalosti božího obrazu, je pro mě veliké mystérium, neboť Panna opravdu dosvědčuje, že syn Panny si nejen nechal při znovuzrození probodnout bok a z puklého boku vycedil krev, ale též si nechal protít ruce a nohy a na hlavu vtisknout trnovou korunu a bičem se dal zbičovat, že všude tekla krev. Tak se syn Panny ponížil, aby pomohl porušenému Adamovi a jeho slabé a nedokonalé Evě, aby je vzdělal a uvedl opět do slávy.

...

47. Poněvadž však Fiat je ze všeho nejmocnější, neboť je jako duch a rovno duchu, je také silnou a silně přitahující esencí, jež touží po božím Limbu v ráji, z něhož bylo prostřednictvím Fiat vytvořeno Adamovo tělo a chce vytvořit Adama z nebeského Limbu; pak se však přiblíží duch makrokosmu a uvažuje: "Mé je to dítě a já budu vládnout v Panně" a naplní je elementy, až je jimi tinktura plná a zhoustne; pak však si tinktura onu plnost zoškliví, neboť je {sama} jasná, zatímco Fiat nabylo a zbytnělo elementy: to dobře znají ženy, když otěhotní, jak si leckteré oškliví jídlo a pití a chtějí mít vždy něco jiného a zvláštního. Neboť tinktura si oškliví, když je duch naplněn světovými elementy, a touží po něčem jiném. A Panna ho neokouší, ani se ho prstem nedotkne z ošklivosti, neboť to nechce, ale odchází do svého étheru a už nepřijde.

K tomuto obsáhlému textu několik poznámek: *Limbus* je nebeský praobraz muže, tedy něco jako protiváha ženské MATRIX. Pannou se zde samozřejmě míní nebeská Panna - tedy Sofia, Moudrost. V 13,19 je náznak paralely v mezi Adamem, z jehož boku byla stvořena Eva, a Kristem, kterému setník na kříži probodl kopím bok; Böhme praví, že je to velké mystérium. Tato paralela je však již rovněž ve velikonoční homilii Melitona ze Sard, kterou jsme už zmínili výše²⁵². - v dalších odstavcích se Böhme snaží objasnit princip astrálního působení na člověka (které bylo v jeho době považováno za jednoznačně prokázané). Böhme se snaží postihnout, jak je toto působení možné, když je člověk ve své podstatě božský: člověk se v podstatě nemůže vzepřít celkové tendenci (tendenci duchovní a od ducha vycházející!) k rozlišenosti a ke zhmotnění, která vládne v celém kosmu a jejímž vyjádřením je pro Böhma slovo FIAT. Že přesto lidé, obdaření jedinečností a touhou po světě božského jasu, s touto tendencí zápolí, alespoň v klíčových okamžicích zrodu a početí nového člověka, poněkud humorně líčí odstavec poslední.

Jiný obraz²⁵³, který ukazuje týmž směrem, tj. k tomu smyslu, že pádem člověka bylo jeho zhmotnění, mohli bychom říci böhmovsky "infikace hmotou", je poznámka v 3Princ 17,21, v níž se praví, že strom pokušení byl pozemský (*als noch heute alle Bäume sind*), ostatní stromy byly rajské: Tím že Adam pojedl právě z onoho, zpozemšťel (U těch ostatních stromů nepotřeboval totiž k požívání jejich plodů žaludek a střevo). Poznámka je i jinak zajímavá -. svou logicky kauzální strukturou: Adamův čin má zpětně vliv na jeho kondici/habitus, v nichž byl stvořen! Kdybychom se na toto místo chtěli podívat moderníma očima, mohli bychom pojmoslovím vlastním našemu věku říci, že Adamovo "zhmotnění" bylo výsledkem úspěšné adaptace na způsob výživy!²⁵⁴

A co se vlastně děje při početí nového člověka? I to je důležitá otázka, související bezprostředně se stvořením. Böhme praví (3Princ 15,24):

So sagen wir nun nach unserer hohen Erkenntniß, daß die Quall allen dreyen Principien sich mit einbildet in der Menschwerdung eines Kindes in Mutterleibe: denn nachdem der Mensch von den Sternen und Elementen durchs Fiat ist figuriret worden, daß die elementa ihre Region haben

252 Viz str. 33; rovněž v předch. poznámce

253 Mohli bychom jich najít ještě mnoho: Böhme se vpravdě barokním způsobem vyžíval v alegoriích a Geneze byla jeho eminentním předmětem zájmu. Jeho nejobsáhlejším dílem je nakonec přeci mysterium magnum, tj. právě dvojdílný alegorický výklad geneze. Proto výklady ráje, had, stromu spánku apod. necházíme u Böhma často.

254 Jistěže nebudeme podezřívat Böhma z evolucionismu. Mnohem spíše bude mít uvedené místo vztah k božskému předzvěděni. Ve spisech jiného velkého středověkého zastávce božského člověka v eriugenově *Perifyseon*, jev knize III) velmi obsáhlý mnohastránkový výklad o tom, jak je možné, že byl člověk vybaven všemi svými tělesnými orgány (především rozmnožovacími), když byl stvořen původně jako duchovní a božský, tudíž nesmrtelný. Eriugena tam (následuje v tom Gregoria z Nyssy) nakonec dochází právě k řešení, že se tak stalo díky božskému předzvěděni člověkovu pádu a proto, aby lidský rod ani po něm nevyhynul.

eingenommen, als Hertze, Lunge, Blase und Magen, darinnen sie ihre Region haben; so muß nun aufgeben aus allen Elementen, der Meister in seiner zweyfachen Gestalt. Denn es stehet nun da (1) das Bilde Gottes: es stehet da (2) das Bilde dieser Welt, und auch (3) des Teufels Bilde. Nun kostets Ringen und überwinden, und thut noth der SchlengenTreter auch in Mutterleibe. (Dle našeho vznešeného poznání nyní pravíme, že zdroj všech tří principů se vtiskuje obrazem do dítěte při jeho početí v mateřském těle; neboť poté, co je člověk zformován hvězdami a elementy skrze Fiat a elementy zaujmou své místo - v plicích, srdci, játrech, měchýři a žaludku, v nichž mají své místo, musí se objevit a vzejít mistr všech elementů v jeho dvojaké podobě. Neboť nyní už tam jsou (1) boží obraz, (2) obraz tohoto světa, a také (3) obraz ďáblův. A to stojí námahu a boj; a vítěze nad hadem [Schlangentreter] je tak potřeba již v mateřském lůně.)

V počatém člověku se odráží a zhmotňuje celý duchovní svět, nebe i peklo. Ještě poznámka k onomu "vítězi nad hadem". Tímto poněkud klopotným výrazem překládáme Böhmu specifický výraz *Schlangentreter*, který Böhme používá jen a výlučně pro Krista. Takto dává poznámka svůj smysl: člověku je potřeba Kristovy pomoci od samého počátku jeho života. (Je samozřejmě otázka, zdali se mu jí aktuálně dostane.)

A proč je vlastně člověku potřeba Kristovy pomoci? V čem spočívá jeho nedostatečnost a jak k ní došlo? Jiným slovem klademe si otázku po pádu. Ten popíšeme za pomoci Böhmovy textu z 1Tilke (a tím i náš výklad o člověku uzavřeme):

V 1Tilke 602 Böhme argumentuje pomocí Gen 2,17 (pojíš-li ze stromu, zemřeš): My víme, že Adam přece nezemřel, tou smrtí muselo tedy být míněno něco jiného. Dle Böhma sestup do hrubé hmoty, do smrtelnosti. V následujícím odstavci (603) Böhme výslovně praví, že kdyby Adam nebyl imaginoval pozemskost, nebyla by z něj povstala ani Eva a byl by si podržel možnost plodit magickým²⁵⁵ způsobem, neboť by v sobě byl měl Matrix i Limbus a byl by zůstal současně mužem i ženou, to vše v panenskosti. [...*nicht nach der Irdigkeit imaginiret, so wäre Eva nicht aus ihme gemachet worden; sondern er hätte wol können selber auf magische Art gebären, er hatte die Matricem und auch den Limbum, er war Mann und Weib vor seiner Eva, eine reine, züchtige, männliche Jungfrau Gottes*]. Je tedy Adamovým hříchem, jenž jej přivedl k pádu, jeho touha po pozemskosti, která se projevila dvojitým způsobem: jednak spánkem, při němž z něj vznikla Eva, jednak touhou okoušet plodů země v jejich rozlišenosti, což jsou ovšem tendence celého kosmu, jimž se - jak jsme viděli před chvílí - sotva byl mohl vzepřít.

Böhme ještě dodává (604), že proto se také druhý Adam musel narodit z Panny, aby byl dokonalým obrazem prvního v jeho dokonalosti a panenskosti.

255 Výklad tohoto termínu viz výše na str.64.

VII. Důsledky Böhmovy theologie II: Nauka o milosti a vykoupení

A. Východiska Böhmovy theologie spasení

Böhmův postoj k otázkám spásy není na rozdíl od jeho stanovisek metafyzicko-theologických nijak revoluční. Připomeňme si tedy na úvod této kapitoly, oč se mohl při formulaci svých postojů opírat a na jaká stanoviska mohl navazovat.

Především je zde obecně křesťanské, reformací akcentované tradiční stanovisko o *spasení z víry*. Böhme je bez problému přejímá, avšak, jak uvidíme níže, víru chápe značně specificky. Ke křesťanské tradici ovšem patří také celý komplex představ, který obvykle označujeme pojmem dějiny spásy. (Nezávisle na tom, zdali jeho těžiště spatřujeme v inkarnaci, ve vykupitelské smrti na kříži nebo až ve vzkříšení.) Tento pohled umožnil křesťanství již v dávných dobách překonat úzký rámec individuálního náboženského prožitku a vyjít tak z uzavřenosti ne nepodobné skupinám mysterijních kultů, neboť pokud je spása činem Božím, má jaksi objektivní platnost, nevztahuje se pouze na jednotlivce, ale na celé společenství (lid Izraele), případně může být aplikována univerzálně na celé lidstvo. Víra pak znamená víceméně pasivní uznání tohoto příběhu za objektivní a závazný. Objektivace spásy, jež je konstitutivní pro náboženské společenství, ovšem s sebou nutně nese i nebezpečí jistého vyprázdnění náboženského prožitku, který může vést až k formalismu. Ke správnému zhodnocení těchto (komplementárních) postojů je si nutno uvědomit, že v 16. a 17. století byla diametrálně jiná situace, nežli když svůj požadavek objektivní křesťanské víry formuloval Karl Barth. Křesťanství bylo všeobecně rozšířeno a dějiny spásy byly všeobecně přijímaným faktem, byť se o jeho interpretaci mohly vést spory. Úsilí o opačnou, individualizovanou podobu víry, se počíná u mystiků pozdního středověku, pokračuje v Devotio moderna a reformátorech a vrcholí v pietismu. Někde mezi reformátory a ranými pietisty stojí na této linii i Böhme. (Mnozí pietisté – například Gottfried Arnold – se ho později rádi dovolávali).

Böhmovi a jeho procesuálnímu myšlení je pochopitelně mnohem bližší hledat spásu v dějinném procesu (který se ovšem zračí též v jeho duši - to by Böhme nesměl být mystik, jak jsme již, doufám, dostatečně prokázali), nežli pouze v individuálním prožitku. Kromě těchto tradičních představ o spásě však v Böhmově okruhu žilo i mnohé, co se jim vymykalo. Ponechám stranou otázku oživeného renesančního platonismu, který za Alpy dosáhl jen slabými výhonky, a rovněž představy alchymistů, kteří, ač alchymie právě v Böhmově době dosáhla vrcholu svého rozšíření, přece jen zůstávali nemnozí a ojedinělí; v této otázce odkazují na Jungovu citovanou monografii.²⁵⁶ Byly však další zdroje heterodoxie, jež ležely Böhmovi nepoměrně blíže a jejichž stopy jsou také u Böhma patrné. K těm je třeba přičíst na prvním místě Paracelsovsko-Weigelovské *učení o "nebeském těle"*, jež jsme zběžně popsali výše (viz str. 15). Stimulem k jejímu rozvinutí byla jistě i luterská *Ubiquitätslehre*, tedy nauka o netělesnosti a všudypřítomnosti těla Kristova. Znovu a znovu se u Böhma setkáváme s narážkami na tuto Weigelovu nauku o nebeském těle, i když za svou ji Böhme nikdy zcela nepřijal: Tělo mu vždy zůstává tělem pozemským, složeným ze čtyř elementů a do "reines Element" má vstup jen duše, pokud v sobě roznítí patřičnou vnitřní žádost a odvrátí se od žádosti opačné.²⁵⁷ Mnohem spíše však můžeme v Böhmově Sofii vidět

256 Jung. C. G.: *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*: Walter-Verlag, Olten 1989; český překlad *Představy spásy v alchymii*, Nakl. Tomáše Janečka, Praha 2000

257 Nejsilnější stopy Weigelovy nauky o nebeském těle jsem našel v Böhmově *Informatoriu* (je pozoruhodné, jak se titul tohoto spisu, ovšem přičtený mu později, shoduje s názvy spisů Weigelových), čili v jeho dvou dopisech Paulu Kaymovi. Tak ve 2,21 čteme: *Also ist es auch mit dem Menschen: er ist mit seiner ersten (Göttlichen) Wesenheit in die Finsterniß des Todes eingeschlossen, die hat GOtt der Seelen in Christo wieder aufgeschlossen; Nun ist die arme gefangene Seele dasselbe hungerige Magische Feuer, die zeucht aus der Menschwerdung CHristi wieder dieselbe aufgeschlossene Wesenheit GOTTes in sich, und giebet aus demselben Einschlingen oder Zehren einen Leib des Lichtes,*

Weigelovu nebeskou Evu.

Časově blízka, i když doklady o přímém ovlivnění chybí, je Böhmovi originální "protopietistická" soteriologie **Philippa Nicolai**, jak ji vyjádřil ve svém díle **Freudenspiegel des Ewigen Lebens**²⁵⁸, jež vzniklo roku 1599, prý podníceno prožitky, které Nicolai měl v době moru, jenž tehdy zachvátil střední Evropu. Nicolai v něm odkrývá hodnotu zrození "k věčnému životu" a chápe ho nikoliv (pouze) jako život zásvětní, ale jako novou kvalitu života vezdejšího (jako znovuzrození - tedy způsobem pietistickým, ba probuzeneckým!). Jeho (duchovní) znovuzrození je zde pro ty, kteří "svléknou starého Adama [*den alten Adam ausziehen*]"²⁵⁹. Znovuzrození se děje tak, že je člověk náhle přepaden bouřlivým vírem Slova [*Brausen seines Wort*] a uzavřen do "*geistiges Mutterleib*" (ejhle Böhmová MATRIX!), v níž je jako ve vězení. Nicolai odkazuje přitom na Nikodémovu perikopu (J 3,6-8); pak ovšem následuje ještě jiný popis procesu, sedmistupňový, se stupni: *vocatio, contritio, justificatio, exaltatio* (vyvýšení, totiž k božimu synovství, ovšem tento pojem v sobě obsahuje i prvky svatební mystiky), *renovatio* (prakticky znamená posílení ve víře, případně doprovázené popudy – *motus* - k novému; a právě tyto popudy jsou zárodkem a důkazem onoho nového života), *Kreuz* a *Vollbereitung/Schutz*.

Teprve tento sedmý stupeň je v pravém smyslu znovuzrozením. Nicolai je ovšem také považuje za celoživotní proces, který trvá až do smrti. Církvi jsme (z Ducha!) počati a v ní spočíváme jako v "Mutterleib"; ona nás utváří v boží děti, až opakovaným procesem oněch sedmi stupňů dospějeme ke znovuzrození ve smrti.²⁶⁰ Nicolai tvrdí, že tím je potřena nauka "papeženců", kteří tvrdí, že křtem je znovuzrození zcela dokonáno. Zřejmě ovšem poněkud "přehlédli",

der der Gottheit ähnlich oder fähig ist: Also wird die arme Seele mit einem Lichts –Leibe bekleidet, gleichwie das Feuer in der Kertze. "Člověk se svou božskou podstatou [Wesenheit] byl uzavřen v temnotě smrti a tu Bůh v Kristu znovu odkryl; hladová duše saje do sebe jako magický oheň boží podstatu [Wesenheit], a díky tomuto sycení a požívání vytváří světelné tělo, podobné božství a schopné božství. Odívá se tedy světlem asi tak, jako se jím odívá ohnivý plamen svíce."; v 2,8 máme totéž ještě silněji: **Also gehet es auch zu mit der Wiedergeburt: durch die Imagination und ernstliche Begierde werden wir wieder der GÖttheit schwanger und empfangen den neuen Leib im alten: Nicht mischet sich die Neue mit dem Alten, gleichwie der Gold im grobem Steine ein gar viel ander Ding ist, hat auch einen andern Geist und Tinctur, als das Grobe im Steine: Also auch der neue Mensch im alten, der grobe Stein weiß nichts vom Golde, also auch weiß der irdische Adam nichts vom Göttlichem, himmlischem Adam. "(A tak se také děje při znovuzrození: skrze imaginaci a opravdovou žádost jsme znovu obtěžkáni božstvím a dostáváme ve starém těle nové. Staré se s novým nemísí, právě tak jako zlato v kameni je něčím zcela jiným, má jinou tinkturu i ducha, nežli hrubý kámen. Tak podobně je i nový člověk ve starém. Hrubý kámen nemá o zlatě žádné povědomí a stejně tak neví pozemský Adam nic o božském nebeském Adamovi.)** Je otázka, zdali tak interpretovat i místo 1,75 : *Wol deme nun, der Christi Leib im Mysterio der Grimmigkeit wird haben...dann die Wercke der Liebe, so im neuen Leibe sind erboren worden, die gehen mit dem Seelen-Geiste durchs Feuer, und bleiben in der Göttlichen Bildniß im Lichts-Quall, und die vom dritten Principio, als von dieser Welt, in der Seelen Feuer-Qual. (Blaze tomu, kdo bude mít v Mysteriu sverepého hněvu Kristovo tělo. Neboť až se skutky lásky zrodí v novém těle, projdou spolu s duchovní duší ohněm a zůstanou v božské podobě v prýštění světla; a ty z třetího principu, tedy světské,[zůstanou] v ohnivě duševní trýzni.)*, ovšem v tomto spise je nárazek na toto téma více. V každém případě se však zdá, že Böhme chápe vytvoření "světelného těla" jako úkol do budoucna, proces, který začíná možná nyní, ale dovršen bude zcela jistě až v poslední den.

V polemice se Stiefelem a jeho přívrženci se už Böhme staví na mnohem prozaičtější stanovisko. V BedenckStief 15 prohlašuje zcela rozhodně: *Die H.Schrift saget auch nicht von einem gantz neuen Fleische, daß das alte Fleisch gantz neu in Göttlicher Essentz empfangen, und in Gott geboren werde: sonst müste folgen, daß das böse eingeführte thierische Fleisch, mit thierischer Eigenschaft wäre in die Kraft der Majestät erhöhet werden. (Ani svaté Písmo nemluví o nějakém zcela novém těle, které by staré tělo přijalo zcela z boží esence a tak se zrodilo {znovu} v Bohu. Z toho by plynulo, že zlé zvířecké tělo se svou zvířecostí by bylo povzneseno a vyvýšeno do majestátu božího.)*

258 viz *der Protestantismus des 17. Jahrhunderts* (hsbg. Winfried Zeller); Carl Schünemann, Bremen, 1962

259 Je ovšem zajímavé, jakým hromaděním téměř fyzických charakteristik popisuje tento nebeský život – zřejmě mu k jeho popisu musel být předobrazem původní, středověký pojem nebe se všemi kúry andělů a svatých.

260 Zde zřejmě narážíme na moment, v němž se Nicolaiho nauka ocitá na samé hranici pravověří: Vždyť stačí už jen malinký posun v důrazu – například abychom řekli: "ona v nás utváří boží dítě" plus posunutí hranice plného znovuzrození před moment tělesné smrti a máme tady cosi velmi podobné alchymickému rosikrucianství, v němž přestane být církve potřeba!

že stejnou pozici zastávají prakticky i luteráni, ba reformace jako celek. Čili: Nicolai netvrdí, že je křtem člověk zcela očištěn od hříchu: Co to znamená pro pojetí hříchu? Zdá se, že pro Nicolaiho je tedy hřích čímsi jako životní cestou, jíž je nám projít. To je ovšem další příbuznost s Böhmovou naukou, v níž má hřích a zlo své konstitutivní místo, a je otázka, které z těchto dvou pojetí bylo převratnější a pro svou dobu pohoršlivější.

Nicolai rozšiřuje a zobecňuje významně luterskou *Ubiquitätslehre*: není důležitá pouze "netělesnost" a všudypřítomnost těla Kristova, ale vyvozuje z ní, že Kristus vše naplňuje svou přítomností a že nebe (v němž Kristus trůní po Boží pravici) není prostorový pojem. (a není ho tudíž například také vhodné pojímat matematicky; to mělo za následek pozdější implicitní spor s Keplerem, jenž právě proto, aby mohl zachovat své pojetí nebes, odmítal, ač luterán, luterskou ubiquitas a považoval Boha za zcela transcendentního.) Nicolai hovoří o tomto svém objevu jako o "aufgehende Morgenröte". - V tomto bodě je Böhme nesporně dál: Nebojí se pohlédnout do propasti vesmíru, zaplněného pouze myriádami hvězd a jiných nebeských těles a vidět v něm právě to, co v něm viděl Kepler; na druhé straně naprosto důrazně prohlašuje, že nebe je cosi jiného a bytost boží, ač v tomto všem jistě a nepochybně přítomna, sahá ještě hlouběji a není touto "hvězdnou propastí" omezena.²⁶¹

Další nezanedbatelný význam Nicolaiho je, že spolu s **Johannem Arndtem** (a možná bychom mohli říci, i s Jakobem Böhmem - vzpomeňme si na jeho *Gebetbüchlein* a na modlitby citované na str. 29) pro protestantismus objevili hodnotu Kristova života.

261 viz Aur 22,47; 23,1 nn

A. Obecný nárys Böhmovy soteriologie

Jakkoli si Böhme zahrával s pojmem nebeského těla,²⁶² ústřední úlohu pro lidskou spásu u něj nemá. Jaký je tedy Böhmu vlastní náhled na spásu? Poměrně tradiční. Böhmovu nauku o spáse popíšeme ve dvou krocích. První se týká období před rokem 1621, kdy se dostal do polemiky s Balthasarem Tilkem a jeho kalvinistickým kruhem. V této fázi Böhme sleduje a vykládá své (a v podstatě obecně křesťanské) "tři artikuly", to jest stvoření - pád -a vykoupení.

Připomeňme si z předchozí kapitoly, co znamená pro Böhma pád do hříchu. Způsobuje ho především *žádost (Begierde)*, ovšem žádost typu *Herbe*. Už zde vidíme, že Böhmovo pojetí hříchu je zvláštní: *Begierde* je totiž rovněž kosmogonickou, ba theogonickou silou a způsobuje-li jen málo odlišná odrůda téhož jednou projevení nečinného Boha a vznik světa, podruhé pak současný stav člověka, jde o dost jiný obraz hříchu, než na jaký jsme zvyklí z tradičního křesťanství. V MystP to Böhme formuluje poněkud tradičněji: dle 3,16 je hřích lidská vůle oddělující se od Jednoho a vytvářející své vlastní,²⁶³ žádost je tedy hříchem, neboť vede z Jednoho do mnohosti a zavádí tak do Jenoho mnohost (3,18). Proto musí životní vůle toužit po Jednom (po dobru), tak zůstane při jediné trýzni. Jinak se obtíží věcmi, po nichž touží.(3,9). Vše, co má v Bohu obstát, musí být prosto své vlastní vůle a nesmí v sobě nechat hořet jiný oheň (3,12). Takový popis ovšem vyvolává mnohem více otázek než řeší: I stvoření a sebevyjádření Boží vedlo z jednoty do mnohosti. Člověk tedy nesmí napodobovat a rozvíjet to, čeho je antitypem? Myšlenka touhy po jediném je samozřejmě prastará mystická idea, ale je to myšlenka křesťanská, nebo ještě spíše gnósticko-manichejská? Paradoxně však tato myšlenka u Böhma vlastně není příliš vzdálena dříve uvedenému pojetí nebeského těla, i když je formulována zcela jinak: V obou případech jde o určitou celistvost, která je nedílná, s pozemským člověkem se "nemísí", a kterou má člověk uchovat, respektive jí znovu nabýt. Ovšem u Böhma se najdou myšlenky o spáse mnohem gnóstičtější povahy. Tak například v osmé kapitole TheosP (spisu veskrze gnostického) Böhme píše, že pravá esence člověka není pozemská, ani nepochází z temného světa, rodí se v světelném světě a nemá s ostatními dvěma světy nic společného(sic!). Tuto esenci má člověk uvnitř, poněvadž byla vložena do Adama, ale je uzavřená a leží ve smrti. Ožívá pouze boží mocí, jak se to stalo v Marii.(2) Tak se v Kristu rodíme z Boha. (3)Poprvé se tak děje při křtu dítěte. (4) Ovšem jsou také rodiče tak propadlí hněvu (jakožto principu), že plodí děti v hněvu a jejich símě je tak uzavřeno ve smrti a nemá v sobě pravou lidskou esenci (sic!). Inkarnace (Menschwerdung) se ale může přesto prosadit ve všech duších. (12) - S těmito "dětmi zla" se u Böhma setkáme i v pozdější fázi a zhodnocení tohoto pojetí si ponecháme tam.

Böhme též soudí (15 a 25), že dítě je už v lůně pokřtěno Duchem, tak je v něm již od počátku živá esence a kněží nemohou křtem (a tudíž procesem inkarnace oné božské esence) disponovat. Vše se totiž řídí svým cílem - už od prvních lidí a jejich pádu, a tím je svazek [Bund] milosti. Křest je pečetí tohoto svazku, jako byla v SZ obřízka, svazek sám ale na něm nezávisí, byl již před ním, v ráji, ba od počátku světa(18). Böhme dokonce říká (28), že lépe by bylo, aby bezbožné dítě nebylo pokřtěno a bezbožník se nedotýkal svatých tajemství, neboť jim to skýtá sílu k záhubě.

262 Doklad o tom máme např v DrfLeb 6,96 n., kde Böhme píše, že kdo svou duši přesadí ze sebe do Krista a dá v ale veškerému světskému rozumu, ať by ho jak chce sváděl, bude znovuzrozen v Kristu: jeho duše obdrží opět věčné tělo, v němž se stal Bůh člověkem, nepostižitelné tělo věčné bytostnosti. Staré adamovské tělo se však nestane nebeským, neboť patří zemi a smrti. Ale uvnitř starého pozemského člověka je skryto věčné tělo a září v něm jako oheň v železe nebo jako zlato uprostřed kamene.

263 3,16: *Also ist erkenntlich, was Sünde sey, oder wie es Sünde sey: Als nemlich wenn der menschliche Wille sich von Gott abtrennet in ein Eigenes, und erwecket sein Eigenes...*

Takové myšlenky jsou ovšem velmi blízké kalvínským představám o predestinaci. Není tudíž divu, že pokud příslušníci kruhů sympatizujících s reformovaným učením takové věci u Böhma četli, hodlali s ním vejít v kontakt jakožto s duchovním spřízněncem.

Böhme si ovšem je vědom argumentu, že dítě bezbožných rodičů není ničím vinno, a obchází ho tvrzením, že nakonec to zlé sémě neseje Bůh, ale ďábel. Proč ho to člověk nechává dělat? Nezávisí na semeni, ale na poli (22).

Proč se Böhme dal strhnout k takovému, na první pohled plytkému argumentu, možná osvětlí závěr této pasáže v osmé kapitole MystP (8,30n.), který dává všemu poněkud jiné vyznění: Böhme tam píše, že vše je magické: co vůle chce, to dostane. Každý proměňuje to, co požívá, podle své povahy (Eigenschaft). Máme tedy v sobě dobré i zlé, božské i ďábelské mystérium, a do čeho ponoříme svou vůli, to (ta esence) v nás ožije. To platí i ve vnějším světě: co děláme, tím jsme; co v sobě probouzíme, to v nás žije. Směřujeme-li k dobru, pomáhá nám Boží Duch, směřujeme-li ke zlu, pomáhá nám Boží Hněv, vždy dostaneme za vůdce příslušnou vlastnost [Eigenschaft]. Naše záhuba není boží vůlí - je to vůle božího hněvu a naše vlastní vůle.

V 3Princ se setkáváme ještě s jiným argumentem, který má též tradiční (augustinský) základ: Jde o to, že před Bohem vůbec žádné zlo, tudíž ani hřích nemůže existovat, neboť on je plnost bytí a stvořil vše dobré. Hřích tedy existuje jen jaksi lokálně a vztahově v horizontu lidského bytí a jeho osudu: (3Princ17,73)

Die Porten der grössen Sünden und Wiederwillen wieder GOtt auch den Menschen:... (73.) ... vor Gott (im Himmel) ist keine Sünde, die Sünde ist allein in dir (du Menschen-Kind). (Brána velikého hříchu a zprotvění se Bohu i lidem: před Bohem - v nebesích - není hříchu, hřích je jen v tobě, lidský synu...)

U Böhma navíc dostává tento argument mysticko-praktické vyznění: (3Princ 17,78.)

Siehe, alles, was du in dein Gemüthe einlässest, so deine Seele nicht in Gott geanneiget ist, daß sie im Glauben und Zuversicht auf Ihn siehet, so ist dir alles Sünde, was du thust. (Hle, vše co vpustíš do své mysli, takže tvá duše není více k Bohu obrácena, abys k Němu vzhlížel ve víře a otevřené důvěře, to pak je vše hřích, co jen učiníš.)

Těmito úvahami jsme se tedy konečně dostali k oné podstatné otázce, jak, čím a za jakých podmínek se děje spása. Vyznění předchozí pasáže bylo takové, že jakkoli si může člověk stát ve světě, jakkoli může být "předurčen", přesto je to nakonec on, kdo rozhoduje o své spáse, a zdálo by se, že ji i sám působí. Podívejme se tedy, v čem spočívá u Böhma spása.

Individuální spása je pro Böhma v připodobnění se Kristu, v restituci Božího obrazu v člověku a to participací na procesu, jímž prošel/prochází Kristova bytost: "*in Christi Leiden, Sterben und Tod eingehen, und aus seinem Tode mit Ihm und durch Ihn auferstehen, und seinem Bilde ähnlich werden, und ewig in Ihme leben*" - jak zní přímo titul druhého oddílu Mensch V 3Princ 17,38 píše Böhme: "Antikrist zakryl zářící tvář Mojžíšovu, a proto potřebujeme lilii, jež by prorostla skrz rozlomené Mojžíšovy tabule a provoněla svou vůní až do ráje a přiměla lid, aby opustil Antikrista. Lilii zasadil totiž ten, jenž potřel i smrt a svěřil ji Panně." [*der Antichrist*] ...*vor Mosis Angesichte in den Dunst gesetzt, als wäre er der Christus, das also Mosis Angesicht nicht mag ergriffen werden. Es thut uns noth Lilie, welche will grünen durch die durchgrabene Tafel Mosis, mit ihrem starckem Ruch, welcher ins Paradeis Gottes reucht; von welcher Kraft die Völcker also kräftig und starck werden, daß sie den Anti-Christ verlassen, und durch die Dunkelheit zur dem Ruch der Blumen lauffen: denn der Durchbrecher durch die Thoren der Tieffe hat die Lilien gepflanzet, und hat sie geben in die Hände der edlen Jungfrauen;*)

A kde se tato lilie, tento vznešený obraz, vezme? -. Probuzení se stane pohledem na sebe (17,42) - tudíž nepotřebujeme žádné Antikristovy moudrosti (stejně žádné nemá - praví Böhme, možná

narážkou na církevní učení), můžeme tedy jen litovat a ptát se, proč jsme do sebe vpustili ducha světa. Tímto pohledem na sebe vstoupíme (17,47) zároveň zpět do božího obrazu, do podoby v níž jsme byli stvořeni [*umkehren und in die Bildniß treten, darzu dich Gott schuf ...*], Zároveň se budeme před stvořením stydět pro křehkost (rozumí se smrtelnost?) našeho těla [*... so du wirst dich vor allen Creaturen schämen in deines Leibes Zerbrechung...*]. Člověk (17,71) je totiž spoután dvěma železy: jedním pekelným a jedním tohoto světa.

Vidíme, že spásu si obstarává prakticky člověk sám. Jakou úlohu tedy Böhme přisuzuje Kristu a vtělení? Je to úloha v podstatě pomocná. Kristus dle Böhma přišel na svět proto aby 1) přinesl na svět opět plný obraz božství, jenž v Adamovi "vybledl" [verblich]²⁶⁴, a člověk mohl výše uvedeným ztotožněním ho opět nabýt a komunikovat s ním - sám by to, nemaje již řádného obrazu božství nedokázal; 2) potlačil moc Principií, konkrétně prvního principu, který má tendenci si člověka podřizovat; v této funkci nazývá Krista s oblibou "pokořitelem hada [Schlangen-Treter]".

Na druhé straně sestup Syna Božího nebyl žádná maličkost. Je to událost rovnocenná se stvořením, neboť se při něm muselo "pohnout Mysterium" - Böhme uznává takové pohyby celkem tři: při stvoření, při příchodu Krista na svět a při skonání světa. Vtělení je tedy jeden takt mohutného trojkroku kosmických dějin, který uskutečňují jednotlivé osoby Trojice ve světě. Naprosto pregnantně to máme vyjádřeno v MystP 4,1nn.

4,1 In der Schöpfung der Welt und aller Wesens, bewegte sich der Vater in seiner Eigenschaft, als mit dem Centro per Natur, mit der Finstern- und Feuer-Welt, die blieb in der Bewegung und im Regiment, bis sich der Vater nach seinem Herzen (und der Licht-Welt) bewegte, und Gott Mensch ward: Allda überwand die Liebe des Lichtes des Vaters Grimme Eigenschaft, und regierte der Vater in dem Sohne mit der Liebe.

2. Alda hatte der Sohn das Regiment in denen, die Gott anhängen: und zog der H.Geist (der vom Vater und Sohn ausgehet) die Menschen in dem Lichte der Liebe, durch den Sohn, zu Gott dem Vater.

3 Aber am Ende bewegt sich der H. Geist in des Vaters, und auch des Sohnes Eigenschaft, und werden beyde Eigenschaften zugleich räge, und eröffnet sich der Geist des Vaters im Feuer und Licht, auch im Grimm der finstern Welt, alda fället das Regiment dem Vater Heim. Denn der H. Geist soll ewig regieren, und ein ewiger Eröffner in der Licht- und auch in der Finstern-Welt seyn.

1. Při stvoření světa a všeho jsoucího [Wesen] se pohnul Otec podle své kvality [Eigenschaft], totiž svým Centrem přírody, svým temným a ohnivým světem, jenž zůstal v pohybu a vládnoucí, až do {doby}, kdy se Otec pohnul podle svého srdce (a světelného světa) a Bůh se stal člověkem; tehdy přemohla láska světla hněvivou kvalitu [Eigenschaft] Otcovu a Otec počal vládnout v Synu skrze lásku.

2. Tehdy získal Syn vládu v těch, kdo se drží Boha. A Duch Svatý (jenž vychází od Otce a Syna) vtáhl lidi ve světle lásky skrze Syna k Otci.

4,3. Ale na konci se pohne Svatý DUCH ve vlastnostech[Eigenschaft], Otce i Syna a obě se současně oživí a Duch otcův se zjeví v ohni a světle a také v hněvu temného světa; tehdy případně království zpět Otci. Neboť DUCH Svatý bude vládnout na věky a bude věčným zjevovatelem světlého i temného světa.

Vidíme tedy, že Kristu připadá hrát v jednotlivém lidském osudu poměrně malou úlohu; člověku pak nesrovnatelně větší. Zároveň však vidíme, že to není myšleno tak, že by si člověk svou spásu přivodil nějakým svým jednáním či vysloužil skutky. Mnohem spíše jde o výkon, který do značné míry připomíná onen luterský "výkon víry". Co je tedy podle Böhma víra? Böhmovo pojetí víry je velmi svérázné. Dle Beschaul 3,32 víra není vyznání ani vědomost [*Wissenschaft*], ale to, z čeho obé vychází : zjevení (projev?) [*eröffnete Geist*] Ducha ve vnitřní

264 V Bedstief 46-50 je to popsáno následovně: Když Kristus praví, že se máme narodit z vody, voda zde znamená "himmlische Wesenheit" a Boží Slovo, vtělené a narozené, s sebou tuto vodu přineslo a vneslo ji do našeho uzavřeného/omezeného bytí [*in unsere in Tod eingeschlossene Wesenheit eingeführt*] Pak ještě upřesňuje, že se Slovo stalo nejen lidským tělem, ale také lidskou duší – tak se v lidech opět probudil Druhý princip. Bůh se v nás nezjevuje v pozemské esenci, ale v onom pravém obraze [*rechte Bildniß*], který v Adamovi "vybledl" [verblich].

podstatě duše. Tedy jednoznačně nikoli víra *quae creditur*, leč *qua creditur*, ovšem natolik radikálně, že ani není jasné, k čemu (k jakým názorům a postojům²⁶⁵) má takové vnitřní rozpoložení u člověka vést. Je nabíledni, že takto pojatá víra se nemůže stát ústředním článkem v soteriologii, a také u Böhma zůstává tématem okrajovým. Klasická evangelická víra v Boží mocí způsobený spasitelský čin Kristův, v jeho vlitou milost, nemá v okruhu Böhmovy myšlení místo. Proti *iustitia imputata* pak často vehementně polemizuje, jak uvidíme níže.

Zato se věnuje mnohem větší pozornost pojmu znovuzrození, *Wiedergeburt*. Co tedy je *Wiedergeburt*? Znovuzrození znamená obnovení lidské podoby, kterou Adam ztratil; obnovení však znamená získání *nové* podoby, nebude to již tatáž podoba, jakou měl Adam po stvoření. V polemice se Stiefelovci Böhme zdůrazňuje, že nepůjde o novou duši, ale o její novou podobu [*Bildnis*], viz BedStief 127:

Verstehe, die heilige Tinctur ging mit der Göttlichen Wesenheit, in der Wesenheit in Gottes Geist, mit auf, und das heilige Blut, welches die Tinctur in Menschlicher Eigenschaft zu Blute machet, ging, als das äussere Leben am Creutze zerbrach, mit der Seelen Turba ein;. alda ward mit Gottes Liebe und Sanftmuth die Grimmigkeit des Todes zerbrochen, ... (Svatá tinktura vzešla v božské bytnosti, v bytnosti božího ducha, a svatá krev přetvářející tinkturu lidské kvality v {pravou} krev se spojila s jeho duševní Turbou, když byl na kříži zmařen vnější život . Tak boží láska a mírnost přemohla sveřepost smrti...)

A proč nebude nová podoba znovuzrozeného totožná s původní? Když d'ábel svedl Evu slovy "*deine Augen werden dir dadurch aufgethan und wirst seyn als Gott*" (otevřou se ti oči a budeš jako Bůh) se jí skutečně otevřely pozemské oči, ale nebeské se zase zavřely. (BedStief 44). A tak

... Adam uvedl svou duševní vůli prostřednictvím své imaginace zcela do vnějšího světa a své vnější tělo učinil pozemským a zvířeckým, takže v něm počaly vládnout hvězdy a prvky a zcela odumřel nebeskému bytí, ačkoli v nebeském bytí není žádné smrti ani umírání, ale {mohlo se tak stát} jenom proto, že od něho odstoupil boží Duch, uzavřelo se do ticha a nicoty a člověk tak ztratil podobu boží, onen vznešený obraz [*Also verstehen wir auch, daß Adam mit seiner Imagination hat der Seelen Willen ganz in die äussere Welt eingeführet, und hat sein äusser Fleisch ganz irdisch und thierisch gemacht, darinnen alsbald die Sternen und Elementen haben geherrschet, und ist der himmlischen Wesenheit ganz abgestorben; wiewol kein Tod oder Sterben in der himmlischen Wesenheit ist: allein weil Gottes Geist daraus wich, so ward sie in die Stille als ins Nichts geschlossen, und verlort der Mensch hierdurch die Gleichniß Gottes, das edle Bild.*] - *podtrhl. V.O.* (BedStief 45, *podtrhl. V.O.*)

Dále pak slyšíme (46), že Kristus praví, že se máme narodit z vody, a voda zde znamená právě ono nebeské bytí, "*himmlische Wesenheit*". Boží Slovo (47), vtělené a narozené, s sebou tuto vodu přineslo a vneslo [*eingeführet*] ji do našeho bytí uzavřeného ve smrti [*in unsere in Tod eingeschlossene Wesenheit*].

Při znovuzrození musí vůle tedy opustit vnější svět (136)²⁶⁶, přesto toho však není zcela schopna, neboť skrze tělo získává výživu [*Der Wille muß die äussere Welt verlassen, und kann doch auch nicht ganz, denn er muß denn äussern Leib nehren: ...*] Člověk tedy nepřestává být přirozený (154n)- božská příroda má totiž sedm forem, z kterých žádná není účastna hříchu – z čehož plyne zajímavý důsledek: člověk nezískal přirozenost až hříchem. Nakonec (156) při zmrtvýchvstání těla se pohne mystériem a (z lidské přirozenosti) odpadne temná Turba, toť vše.

A ještě jeden popis znovuzrození z Böhmovy pera zde uvedeme, také proto, že navazuje na J 3,4, což je klasické *locus* citované vždy v této souvislosti, a vykládá ho. Tento výklad je obsažen v listu Paulu Kaymovi (Letzt), který bývá čítán k Böhmovým spisům, jakožto samostatné pojednání (Br 11,7nn):

7. *Nicodemus sprach: Wie mag das zugeben, daß ein Mensch mag im Alter anderst geboren werden?*

265 U postojů je to implicitně jasnější - Böhme jasně popisuje, jak se chovají "děti světla".

266 Rovněž v Beschaul 4 Böhme píše, že je k synovství božimu (=ke znovuzrození) třeba sjednocení s jednotou ve stavu, kdy je {vůle} rovna všem věcem, a tedy v ní působí Bůh.

Joh 3,4. Ja lieber Nicodeme, und liebe äussere, irdische Vernunft, wie mochte es zugeben, daß Adam, der doch ein vollkommen Bildniß Gottes war, in seiner Vollkommenheit verdarb und irdisch ward? geschahe es nicht durch Imagination, daß er seine Sucht und Lust in das äussere gestirnte und elementische irdische Reich einführete? da er dann auch alsobald in seiner Begierde, Lust und Einbildung schwängert und irdisch ward, davon er in Schlaf der äussern Magiae fiel.

8. Also gehet es auch mit der Wiedergeburt; durch die Imagination und ernstliche Begierde werden wir wieder der Gottheit schwanger, und empfehlen den neuen Leib im alten: *Nicht mischet sich der Neue mit dem Alten, gleichwie der Gold im groben Steine ein gar viel ander Ding ist, hat auch einen andern Geist und Tinctur, als das Grobe im Steine: Also ist auch der neue Mensch im alten, der grobe Stein weiß nichts vom Golde, also weiß der irdische Adam nichts vom Göttlichem, himmlischem Adam.*

...

14. Also ist auch der neue Mensch aus Gott geboren, was der will und thut, das ist Gottes Willen und Thun, sein Wissen ist Gottes Wissen, dann ohne Gottes Geist wissen wir nichts von Gott: ... zu welchem Ende Gott die Engel und Menschen erschaffen, als zu seiner Wunderthat, daß erscheine die Weisheit der Göttlichen Kraft, und daß sich Gott in Bildnissen der Creaturen schaue, und seine Freude in sich selber; mit dem Geschöpfe aus seiner Weisheit habe.

7. Nikodémus pravil: Jak k tomu přijde, že se člověk již starý podruhé narodí? (Jan 3.4) Ano, milý Nikodéme, a milý pozemský rozum, jak se mohlo přihodit, že Adam, který byl přece dokonalou podobou boží, se zkazil ve své dokonalosti a stal se pozemským? Nestalo se tak Imaginací, [totiž] že svou touhu a náruživost zaměřil k vnějšímu astrálnímu a pozemskému světu? Tak byl také hned ve své žádosti, touze a představivosti obtěžkán a zpozemštěl, protože propadl ve spánku vnější magii.

8. A tak se i mně děje při znovuzrození: skrze Imaginaci a opravdovou žádost jsme znovu obtěžkáni božstvím a dostáváme ve starém těle nové. Staré se s novým nemísí, právě tak jako zlato v kameni je něčím zcela jiným, má jinou tinkturu i ducha, nežli hrubý kámen. Tak podobně je i nový člověk ve starém. Hrubý kámen nemá o zlatě žádné povědomí a stejně tak neví pozemský Adam nic o božském nebeském Adamovi.

...

14. Tak se z Boha zrodí nový člověk a co pak tento chce nebo činí, to vše je chtěním a konáním božím; co ví, je věděním samotného Boha, neboť bez božího ducha nevíme o Bohu nic. ... K tomu také Bůh stvořil anděly a lidi jako velký div, aby se ukázala podivuhodnost jeho moci a aby se Bůh obrazně zjevil stvoření radoval se ze sebe ve svém stvoření.

Podobné vyjádření nacházíme i v BedStief 14nn.:

14. Der alte Stock oder Hülse, verstehet der Leib, den uns Adam mit seiner Imagination in die Irdigkeit, aus irdischer und teuflischer Essentz, als eine wiederwärtige Qual, einführete, der ists nicht, der da grünet, sondern das verblichene Bilde GOTTES, (verstehet dem Adam aus Göttlicher Wesenheit gegeben, als vom andern Principio, aus dem Reiche des Himmels,) welches mit der Irdischen Einführung erstarb, oder wie ichs geben möchte, wieder in die ewige Stille als in das Nichts geschlossen ward, da es sein recht Göttlich Leben verlor; das ists, darinnen das ewige Wort Mensch ward, und wieder lebendige Wesenheit mit seiner Eingehung und Eröffnung einführete, und aus dem Tode das ewige Leben gebar. Dieselbe Göttliche, und dann auch in Tod eingeschlossene Menschliche Wesenheit oder Fleisch, ward ein Mensch, deme die irdische Hülse nur anhing, und hielt den irdischen brennenden Tod in sich gefangen. Darum müssen wir von uns selber wollen reden.

15. Die H.Schrift saget auch nicht von einem gantz neuen Fleische, daß das alte Fleisch gantz neu in Göttlicher essentz empfangen, und in Gott geboren werde: sonst müste folgen, daß das böse eingeführete thierische Fleisch, mit thierischer Eigenschaft wäre in die Kraft der Majestät erhöht worden.

16. Und ob man wollte sagen, die irdische Qual werde in der Neuen Geburt aus Christo gantz ertödtet, und sterbe gantz und gar im Tode Christi, wie der Autor redet, daß der alte Mensch gantz ab, todt und ein Nichts sey, und allein Christus in diesem äussern, sichtbarem Fleische lebe, regiere, und alles thue und verrichte; so müste auch der Mensch auf Paradisische Art essen, trincken, und nur himmlische Qual geniessen: Dann Christus isset nicht mehr irdische Speise, sondern Göttliche; Auch so leidet es der thierische Madensack (der da nur Staub und Unflat machet) nicht, daß wir wollten den gantzen Menschen, aus allen dreyen Geburten, Göttlich nennen, vielweniger das Reich dieser

Welt von Sternen und Elementen, welches des äusseren Menschen Qual, Leben und Regiment ist.

17. Wir können das nicht leugnen, es sey ein Mensch so heilig als er wolle, so ist doch der Geist der äusseren Welt, seines äusseren Fleisches Geist, leben und Führer: und sehen klar, wie der äussere Mensch in einer Constellation des Gestirnes stehet; wenn ihn dieselbe verlässet, so fället er dahin und verweset.

(14. Starý pytel či slupka - tedy tělo, do něhož nás zavedl Adam svou imaginací pozemskosti a jež je pozemské a ďábelské esence a je nám oboustrannou trýzní, není tím, co se rozvíjí a zelená, ale vybledlý boží obraz (tedy ten, co byl Adamovi udělen božskou podstatou, druhým principem, z nebeské říše), jenž v nás odumřel při sestupu na zem, nebo abych to jinak vyjádřil, byl opět obklopen věčným mlčením, jakoby nicotou, když ztratil své pravé božské živobyті. To v něm se stalo Slovo člověkem a tímto svým sestupem a zjevením přineslo opět živou podstatu a ze smrti zrodilo věčný život. Tato božská, později smrtí omezená lidská podstata, čili tělo, se stala člověkem, jemuž jeho pozemská slupka pouze náležela a pojala do sebe hryzavou pozemskou smrt a zajala ji. Proto musíme rozlišovat, když mluvíme o sobě. 15. Ani svaté Písmo nemluví o nějakém zcela novém těle, které by staré tělo přijalo zcela z boží esence a tak se zrodilo {zнову} v Bohu. Z toho by plynulo, že zlé zvířecí tělo se svou zvířecí by bylo povzneseno a vyvýšeno do majestátu božího. 16. A kdybychom chtěli říci, že pozemská trýzeň bude znovuzrozením z Krista zcela umrtvena a zahyne spolu ve smrti Kristově, jak píše autor, a že starý člověk bude zcela pryč, mrtev a zcela ničím, a v oněm vnějším a viditelném těle bude žít a vládnout Kristus sám a vše činit a zařizovat, musel by člověk též rajským způsobem jíst, pít a požívat jen nebeských pramenů; pak by ani Kristus nejedl pozemský pokrm, ale božský. Zvířecí náš žaludek (který vyrábí jen prach a neřád) nám tedy neumožňuje nazvat celého trojzrozeného člověka božským, tím méně pak království tohoto světa hvězd a elementů, jež je životem člověka, sužuje ho a vládne mu. 17. A nemůžeme popřít, že ať je člověk jakkoli svatý, vždy ještě je duch vnějšího světa duchem, životem a vůdcem jeho vnějšího těla. Jasně vidíme, jak vnější člověk podléhá astrální konstelaci; a když ho opustí, padá k zemi a hyne.)

Citovali jsme obsáhle, neboť jde o zajímavou pasáž. Znovuzrození je zde procesem zcela analogicky komplementárním k Adamově pádu: při něm byl člověk "obtěžkán" pozemskou esencí; ale při znovuzrození jsme obtěžkáni božským světem a má se v nás zrodit Bůh. A jako při onom prvním pádu obdržel Adam nové (hrubé) tělo, i nyní vzniká jakési nové "tělo" - hledme, jak blízko opět jsme weigelovské nauce o nebeském těle. Böhme ovšem popírá, že by ono nové tělo mělo zcela nahradit tělo pozemské - ani u Krista tomu tak nebylo (11,16), nicméně je to právě nové *tělo*, co je produktem znovuzrození, tedy ne snad nějaké nové morální postoje, nebo nové poznání, ale cosi mnohem "substanciálnějšího". Bylo by to také anachronické chtít očekávat od Böhma, že bude zastávat postoje pietistů 18. století na začátku století sedmnáctého. *Znovuzrození* je u Böhma pojem, který má jednoznačný vztah ke spáse člověka, a ta je ještě řádně středověce hmatatelné povahy, navíc s nepřehlédnutelnou alchymickou konotací.

Vrátili jsme se tedy při výkladu o pojmu spásy u Böhma opět k počátku, k onomu nebeskému tělu. Ted' však již lépe chápeme, co jím Böhme myslí: Pro Böhma není jen čistě alchymickým nebo magickým pojmem (i když je jím také) - je plodem vnitřního procesu proměny člověka (který může, ale nemusí být chápán v alchymických pojmech a jimi vyjadřován).

B. Polemika s Balthasarem Tilkem a spisy z ní vycházející

1. Spisy proti Balthasaru Tilkovi (1 a 2 Tilke)

V polemice s Balthasarem Tilkem se Böhme měl vyjádřit především k otázce predestinace. Učinil tak zčásti už dříve, jak jsme již viděli v předchozí kapitole, a v samotném 1Tilke ke své argumentaci vlastně nic nepřidává. Argumenty se nesou spíše v praktické a morální rovině: Tilkova nauka působí v lidech zoufalství a lehkomyšlnost, zatímco Böhmovy spisy uvádějí do světla (1Tilk 48). Böhmovo svérázné pojetí víry je ještě silněji akcentováno nežli dříve (1 Tilk 85): Víra (pravá) nespočívá v mínění (tím méně ve sporech), ale v novém zrození ze slova [Wiedergeburt aus dem Wort des ewigen Lebens]. To se stalo člověkem a musí se stát člověkem v nás, jinak Boha neuzříme (viz Jan 3,3). Zajímavější může být snad jen poznámka, že Kristus nám opět oblékl ono svaté nebeské tělo. Proto, tj. aby dokázal, že duše dokáže žít z boží bytosti, musel být čtyřicet dní pokoušen na poušti a odřikat se tělesného pokrmu, a kdyby byl proměnil kameny v chléb, byl by podlehl témuž pokušení jako Adam, tedy pokušení zaměnit Ducha za ducha světa. (1Tilk 271nn.) V 2 Tilke pak Böhme vůči svým protivníkům přitvrdil:

5. Und das noch schrecklicher ist, so muß ihnen die Göttliche Allmacht ihrer Schalckheit Deckel seyn, damit sie sich decken und Gottes Willen darein mengen, als ob nichts geschähe ohne Gottes Willen, und es nur alles Gottes Vorsatz also sey, der von Ewigkeit habe in sich beschlossen, was in der Zeit solle offenbar werden, es sey Böses oder Gutes. (Avšak co je ještě strašnější, že jim sama boží všemohoucnost musí být zástěnou jejich vlastního šelmovství, již se kryjí, rozmnožující natolik boží vůli, jako by se bez boží vůle vůbec nic neudálo, a že je vše, dobré i zlé, boží záměr a jeho odvčký úradek, který se má zjevit v čase.)

I přes silně polemický tón takového vyjádření soudím, že Böhme správně vystihl nebezpečí, k němuž přijetí teze o nesvobodné lidské vůli vede.

Böhme nepopírá možnost zavržení - koneckonců na protikladných principech a volbě mezi nimi je jeho systém založen: Jestliže však kdo tomuto osudu propadne, děje se tak v důsledku jeho vlastní vůle a jeho činů:

183: Denn ein Christ ist ein Ast am grossen Baum Jesu Christi: wird er nicht wircken und Frucht tragen, so soll er abgehauen werden, daß er andere Aeste nicht verhindere;... Es heißet nicht, Gott will mein nicht; du willst auch sein nicht; also seydt ihr geschieden. (Neboť křesťan je ratolest na velkém stromě Ježíše Krista: nechce-li působit a přinášet užitek, bude odřat, aby nebránil jiným ratolestem; ... To neznamená: Bůh mě nechce; to ty ho také nechceš - a tak jste {od sebe} oddělení.)

V následujícím odstavci Böhme píše, že pokud někdo o Bohu tvrdí, že si přece s člověkem může dělat, co chce, neboť je všemohoucí, je to pravda: Boží hněv i boží láska jsou všemocné. Obojí může člověka zcela přetáhnout na svou stranu a- na kom je tedy volba?

184: Sagst du, Gott kann auch mir machen, was er will, Er ist Allmächtig: Er macht aus dir was du wilt, seine Liebe ist Allmächtig, und auch sein Zorn; was dich krieget, das hält dich:...wie du wächsest, so bist du; was für Saft du in dich zeuchst, solche Frucht trägest du. (Ty říkáš: Bůh mi může učinit, cokoli jen chce - je všemohoucí. Ale on z tebe udělá {jen} to, co chceš: Jeho láska je všemocná, ale také jeho hněv; co tě schvátí, to tě také podrží ... jak narosteš, takový jsi; jakou šťávu do sebe nasaješ. takové poneseš ovoce.)

Pak Böhme ukazuje, jak hrozné důsledky (morální) bude mít takové učení, které je založené na fatalismu vůči boží vůli – hlavně u těch, kteří se nebudou považovat za vyvolené - “budou loupit, pálit, vraždit; vždyť, řeknou-li jim, že Bůh je nepřijímá, ke komu půjdou nežli k Luciferovi”

Böhme ovšem v 2Tilk nezůstává u takovýchto emotivních a morálních argumentů.. K teoretickým argumentům se řadí například argument, že pokud má člověk moc poddat se božímu hněvu (a tu moc má, neboť hřeší vždy ze své vůle), proč by neměl mít moc odevzdat se boží lásce? Je však zajímavé, že vzápětí Böhme tento svůj argument sám oslabuje, když praví, že dítětem Božím se přesto tím (člověk) nestane, může jen vstoupit do formující potence Boží [Matrix] a tam ho síla jejího FIAT vlastně znovu utvoří. Místo si zaslouží přesné citace:

153 *Hat der Mensch Macht mit seinem Willen sich in Gottes Zorn zu schwingen, wie mein Gegensatz bekennet, warum nicht auch in Gottes Liebe? Aber selber zum Kinde kann er sich nicht machen; er gehet nur mit dem Willen in die Matrix ein, so ergreift ihn das Göttliche FIAT, und machet ihn; kann er sich doch selber nicht zum Teufeln machen, das höllische Fiat nach der finstern Welt Eigenschaft machet ihn, wenn er nur seinen Willen drein ergibt.* (Jestliže má člověk moc uvrhnout se svou vůlí do božího hněvu, jak vyznává můj protivník, proč také ne do boží lásky? Boží dítě ale ze sebe sám učinit nedokáže: jen {však svou} vůlí vstoupí do {příslušné} matrice, tu ho ihned uchopí božské FIAT a udělá ho {jím}; ďáblem se však sám také nedokáže učinit – toho z něj učiní pekelné FIAT v kvalitě temnoty - pokud jen mu vydá svou vůli.)

Musíme tedy upřesnit: oslabení je to zdánlivé: volba je na člověku, který se vydá tomu kterému příslušnému světu, té které příslušné tendenci. Samotnou "substanciální" proměnu člověka pak už vykonají další síly, na které člověk už nemá vliv. To je princip dobře známý i z přírodního světa: člověk často uvede do chodu síly, které potom není schopen zvládnout a jejichž důsledky není s to od sebe odvrátit.

A jak je to tedy s předurčením? V odst. 204nn. je výklad, který je vskutku hoden existencialismu 20.století: Boží předurčení nemůže nastat v čase, neboť Bůh je mimo čas; nemůže tudíž být "dříve" nežli člověk v jeho aktualitě a ono "dříve" "před-" je nutno chápat jinak (řekli bychom ontologicky), ne časově. Navíc lidská duše, pocházející z věčného základu božství, musí mít všechny vlastnosti a schopnosti Boha - tedy schopnost projevit se jako temnota nebo jako světlo: je svobodná, ona je to, kdo volí mezi světlem a temnotou, nevolí si ony ji.

203. *Mein Freund, ihr redet auf Menschen-Weise, und schreibet von Gottes ewigem Vorsatz und Wahl; es lasset sich nicht also schreiben.*

204. *Wenn die Schrift redet von Gottes ewigem Vorsatz, so redet sie nicht von einem lange zuvor gewesenem Vorsatz; denn in Gott ist kein Anfang, sondern ist ein ewiger Anfang, da der Anfang und das Ende eines ist, das Erste immer das Letzte, und das Letzte das Erste: was Gott von Ewigkeit hat angefangen zu versehen, das fähet er auch noch heute alle Stunden an zu versehen.*

...

216. *Gottes Zorn hat sich von Ewigkeit immerdar, und auch noch heute, erwehlet eine Finsterniß zu seyn, auf daß Gottes Liebe und Licht im Zorn offenbar werde.*

217. *Was nun aus dem Ewigen ist, als die Seele des Menschen, die hat auch freyen Willen, sich im Lichte zu offenbaren, oder in der Finsterniß; Nicht hat die Licht und Finsterniß in Gewalt, sondern die Macht hat im Guten oder Bösen, das ist, in der Kraft des Lichts und des Finsterniß zu wircken; ...*

(203. Můj milý příteli, mluvíte po lidsku, když píšete o věčném božím úradku nebo vyvolení. To se tak nedá popsat. 204.Když mluví o věčném božím úradku Písmo, nemluví o nějakém dlouho předtím učiněném úradku: neboť u Boha není počátku, on sám je věčným počátkem, počátek i konec je v něm jedno, první jako poslední a poslední jako první. Co Bůh začal konat na počátku, to začíná konat i nyní. ...216. Boží hněv si od věčnosti - a i dnes - volí za sídlo temnotu - aby se v hněvu projevil boží láska a světlo. 217. Co pochází z věčnosti - jako lidská duše - má také svobodnou vůli projevit se ve světle nebo v temnotě. Nemá moc nad světlem a temnotou, ale má moc působit/jednat/konat v dobrém nebo ve zlém, to jest v síle světla nebo v síle temnoty...)

K těmto argumentům se u Böhma řadí i další, které mají spíše mystické pozadí. Tak pěkná mystická odpověď kalvinismu je 171n:

171.*Ich weiß auch wol, daß ichs in eigener Macht nicht thun kann; der Glaube aber kanns thun, er kanns nehmen da auch nichts ist: so ich meinen Willen in Gottes Willen werfe, so glaubet Gott in meinem Willen, so kann ichs nehmen; den dem Glauben ist nicht unmöglich. Ich kann mir die Menschwerdung Christi nehmen, so mein Wille will; denn nicht ich kanns, sondern Gottes Wille in meinem.*

172. *Mein Wille und Gottes Wille muß Eines seyn; denn mein Heiland hat mirs zugesaget: Er will den H. Geist in meinen Willen geben, so ich nur darum bitte (Lk 11,13)*

(171. Já sám dobře vím, že toho nejsem schopen vlastní silou. Víra to však zmůže, ta bere i tam, kde ničeho není, takže uvrhnu-li svou vůli do boží vůle, bude Bůh sám v mé vůli věřit a já to obdržím, neboť víře není nic nemožného. Mohu si přivlastnit Kristovo vtělení, nakolik jen má vůle bude chtít:

nejsem to já, kdo to může učinit, ale boží vůle v mé vůli. 172. Moje vůle musí být s boží vůlí zajedno, neboť můj Spasitel mi přislíbil, že vloží do mé vůle svatého Ducha, budu-li jen o něj prosit.)

Vskutku - je-li lidská vůle zajedno s boží vůlí, je-li to sám Bůh, který v nás touží a jedná, ztrácí otázka po předurčení víceméně smysl. Mystik si jistě bude přát být "raději s Bohem zavržen, nežli bez něj požívat blaženost".

Podle Böhma též Tilke dostatečně neodpovídá na otázku, co je znovuzrození a co je zmrtvýchvstání (podle Böhma naše duše neumírá, zrovna tak ne Kristus v ní; co tedy znovu povstává, není hříšné tělo plné žádostí, neboť - "tělo a krev království nebeského nedosáhnou", ale zmrtvýchvstání se děje ve 3.principu a z Adama nepomíjí nic nežli jeho *Grobheit* a namísto ní povstává *Quinta essentia*) a též se lehce dotýká otázky Mariina těla a její přirozenosti. (Tělo měla dle Böhma zcela lidské.)

2. Von der Gnadenwahl

Teoretické předpoklady

Už jsme uvedli výše, že poslední Böhmovo dílo zasvěcené problematice spásy a předurčení *Von dem Gnadenwahl* je uvedeno rozsáhlými spekulativními teologickými pasážemi o podstatě Boha a božství. To se Böhmovi velice brzy vyplatí, neboť hned zkraje může jako jejich důsledek uvést následující pozorování:

2,3 Nun aber ist Er [=Wille] selber das Einige, und der Grund aller Dinge und das Auge aller Wesen und die Ursache aller Essenz: aus seiner Eigenschaft entstehet Natur und Creatur, was wolte Er denn mit sich selber rathschlagen, so kein Feind vor Ihme noch hinter Ihm ist, und Er alleine selber alles ist, das Wollen, Können und Vermögen.

2,4 Darum sollen wir; so wir wollen von Gottes unwandelbaren Wesen einig allein Reden, was Er wolle, was Er gewolt habe, und immer will, nicht von seinem Rathschlage sagen, denn es ist kein Rathschlag in Ihme; Er ist das Auge alles Sehens, und der Grund aller Wesen; Er will und thut in sich selber immerdar nur Ein Ding, als: Er gebäret sich in Vater, Sohn, H.Geist, in die Weisheit seiner Offenbarung; sonst will der Einige, ungründliche Gott in sich selber nichts, hat auch in sich selber um mehrers keinen Rathschlag. Denn wolte Er in sich mehrers, so müßte Er demselben Wollen solches zu vollbringen, nicht genug allmächtig seyn; so kann Er auch in sich selber nichts mehr, als nur sich selber wollen: denn was Er je von Ewigkeit gewolt hat, das ist Er selber, also ist Er alleine Eines, und nichts mehr: so kann auch ein Ding mit Ihme nicht streitig werden, davon ein Rathschlag entstünde, die Streite zu scheiden.

(2,3 - o vůli: Ta však je jediná a je podstatou všeho a okem všebyti i příčinou veškeré esence. Z toho, co jí je vlastní povstává stvoření a příroda. Jak by se tedy měla sama se sebou radit, když přeci před ní ani za ní nic²⁶⁷ není a je sama vším: chtěním, schopností i možnostmi.

2,4 Když tedy mluvíme jen o neproměnné bytosti boží, o tom, co chce, co chtěla a vždy bude chtít, nemáme mluvit o úradcích, neboť rady a úradku v ní není. Je vševidoucím okem a podstatou veškerého bytí. Chce a také koná v sobě jen jedno, totiž rodí se v moudrosti svého zjevování jakožto Otec, Syn a Sv.Duch. Jinak jediný, bezedný Bůh sám v sobě ničeho nechce a tím spíše nemá žádné úradky. Kdyby totiž sám v sobě chtěl více, musel by v tomto chtění způsobit, aby nebyl sdostatek všemohoucí. Tak také v sobě nemůže více, nežli sama sebe chtít. Tudíž vše, po čem od věčnosti toužil, je on sám, je tedy sám jediný a nic dalšího. Nic tedy také před ním nemůže být sporného, aby o té věci vynesl úradek a rozhodl spor)

Bůh nechce nic než sám sebe, nebyl by Bohem, kdyby chtěl něco jiného. A nemůže mít tedy "úradky" o jednotlivých (například lidských) věcech. Precizní argument, ovšem nebezpečný, neboť nás zavádí až někam na pomezí deismu.

Člověk, jeho stvoření a pád

Po další mohutné teoretické podezdívce Böhme naváže na svou stopu ve čtvrté kapitole. V 4,37

267 Doslova "žádný nepřítel".

nn si zřejmě připravuje půdu pro budoucí argumentaci – zde jde zatím o anděly: Otázkou je, zdali by se padlí andělé nepolepšili, kdyby jim Bůh opět popřál milost. Böhme odpovídá přiměřeně o bodlácích, na které svítí slunce a ty jsou jen tím pyšnější a bujnější – nepůsobí zde vůbec původní vůle prapodstaty [des Ungrundes], ta nemá v sobě žádnou touhu ani žádost [Begierde, Lust], ale pouze své všeobjímající dmutí/dchnutí [Wallen oder Wollen]. A podobně je tomu ve světě. Ani v něm prvotní vůle není příčinou pádu – tou je až vůle Principií.

V kapitolách 5 a 6 se pak líčí původ člověka a jeho pád. Ten je zde představen velmi gnosticky jakožto pád do nedokonalosti - ochuzení Adama o božskou tinkturu. Stalo se tak v okamžiku spánku o němž píše Gn 2,21. V něm byl Adam rozdělen a byla stvořena Eva. A v 6,6 si Böhme položí otázku, proč to Bůh způsobil, proč Adama rozdělil. Odpověď zní, že jeho rozdělení Bůh sám nezpůsobil, pouze je předvídal a dopustil: Co způsobil Adamovo rozdělení, bylo ohnivě vědomí a fantazie [feurische Sciencz und Phantasey]. Ty chtěly Adama ovládnout a právě ono ohnivě vědomí překročilo boží zákaz nejíst ze stromu poznání.

Bůh navíc tomu nemohl ani zabránit, neboť ono ohnivě vědomí je částí jeho samotného (6,7) a (6,22) po tomto přestoupení, které Bůh nemohl zmocit, neboť nebyl s to zlomit, to co je mocným prvopočátkem, byl Lucifer vyhnán -vypuzen do říše fantazie [Reich der Phantasey] a Adam do nestálosti stvoření [in die Ungleichheit der Creation], do *Spiritum Mundi*.

Jak je to s lidskou vůlí, pak odhaluje klíčový odstavec 6,30:

6,30 Es darf keine Creatur sagen, daß ihr ein Wille von aussen gegeben werde, sondern der Wille zum Bösen und Guten entstehet in der Creatur: aber durch auswendige Zufälle vom Bösen und Guten wird die Creatur inficiret, gleich als wenn eine auswendige giftige Luft den Leib ansteckt und vergiftet; also auch verderben die auswendigen Dinge den eigenen Willen der Creatur, daß sich der eigene Wille im Bösen und Guten fasset. (Žádná stvořená bytost nesmí říci, že by jí byla dána vůle zvenčí, avšak vůle k dobrému i zlému povstává v ní. Přepadají jí ovšem zvnějšku podněty (dosl. "příhody") a je jimi infikována, úplně stejně jako nakazí a otráví jedovatý vzduch tělo. Tak také vnější věci kazí u stvořené bytosti její vlastní vůli. takže se ona pak chápe a formuje v dobrém nebo zlém.)

Dobrá i zlá vůle jsou přírodě imanentní; která z těch dvou se prosadí, záleží do jisté míry na náhodě(!). A aby tomu tak nebylo nastálo, aby člověk nesledoval pouze své (špatné) sklony [Neiglichkeit], dal mu Bůh příkázání (6,31). Pád člověka tedy nezpůsobil Bůh, ale samotná rozlišenost principů vládnoucích v přírodě. Ovšem ta zas je zjevením, projevem boží podstaty. Vidíme tedy, že Bůh za hřích svého stvoření mohl-nemohl, stejně jako ono má i nemá svobodnou vůli. Jak konkrétně k takové nesprávné aplikaci lidské vůle dochází, popisuje Böhme vzápětí:

6,41. Das ist der Fall, daß Adam und Lucifer die Phantasey an Gottes Stätte setzten, da wick der H.Geist aus ihrer Natur: nun sind sie ein Geist in eigenem Willen, und sind in der Phantasey gefangen, als wir denn das in Adam erkennen; als sich der Seelen Sciencz, durch des Teufels Einhalten oder Inficiren erhob, so wick der H.Geist in sein Principium, da ward Adam in Bilde Gottes matt und schwach, als in der Temperatur;... denn die thierische Eigenschaften der Creation wurden in ihme rege. (Pád je v tom, že Adam i Lucifer postavili na místo Boha fantazií a Sv.Duch vyprchal z jejich přirozenosti; teď mají ducha ze své vůle a jsou lapeni fantazií, jak to vidíme u Adama: Když se zásahem čili infekcí ďábla pozdvihlo vědomí, stáhl se Sv.Duch do svého principia a Adam v božím obraze, to jest v teplotuře, zeslábl a vybledl ...neboť se v něm vzbudily zvířecí vlastnosti stvoření.)

Tento popis je poměrně klasický a koresponduje dobře s církevním učením o hříchu. Ovšem problém obého je, proč je ten duch Boží, *H.Geist* tak slabý, že nesnese konfrontaci s ničím dalším, proč člověka opouští a prchá, vstoupí-li do kontaktu s "jinou mocí".

Je však zajímavé, že o kousíček dále (6,49) se onen pád popisuje zase trochu jinak. Zprvu se Böhme drží linie mytologického vyprávění z Gn 3,1nn. Touhu po ovoci stromu však ale interpretuje jako touhu po poznání specifických sil a vlastností - čili touha vstoupit do oné rozlišenosti (*Schiedlichkeit*):

6,49. Der rechte Fall des Menschen ist dieses: Als Eva aus Adam gemacht ward, so stellet sich der Teufel in die Schlange, und legte sich an den Versuchbaum, und beredete die Eva, sie solte davon essen, so würden ihre Augen aufgethan werden und sie wie Gott seyn; sie würden wissen, was in allen

Eigenschaften wäre, und was darinnen für ein Ens²⁶⁸ und Geschmack sey, wie alle Kräften in ihren Eigenschaften schmeckten, und was alle Thiere in ihren Eigenschaften wären. ...(Skutečným pádem člověka bylo toto: Když byli Adam s Evou učiněni, přetvořil se ďábel v hada a položil se na strom pokušení a přemlouval Evu, aby z něho pojedla, že se jim potom otevrou oči a budou jako Bůh: budou vědět, co je ve všech kvalitách, jaké Ens a chuť, jak chutnají veškeré síly ve svých vlastnostech a co jsou zvířata ve svých vlastnostech. - podtrhl. V.O.)

A to byla pravda; ovšem ďábel skryl před lidmi "vedlejší účinky" takového počínání:

... Welches wol alles wahr war; aber ihre nackete Gestalt, und wie Hitze und Kälte in sie dringen würde, das sagte ihr Teufel nicht...; (...což bylo sice všechno pravda, ale to že jsou podobou nazí a že do nich pronikne horko a chlad jim ďábel neřekl...)

Proč tak učinil? Aby "zneškodnil" v Evě její Matrix, venušanskou esenci a obrátil ji v touhu po (pouhém) poznání dobra a zla

... auch so war es dem Teufel eben darum zu thun, daß er Evam, als die Matricem in Veneris Tinctur, möchte monstrosisch machen, daß sie sich an der Schlangen Listigkeit veraaste, daraus ihr die Lust entstund, Böses und Gutes zu wissen; als es denn in der Schlangen List war, da sich die Scientz der Natur hatte in die Phantasey in eine solche List eingeführet. ...(...ďábel to musel proto tak učinit, že hodlal Evu, čili matku venušanské tinktury znetvořit, aby [svůj dar] promrhala ďábelskou lstivostí, z níž v ní povstala touha znát dobré a zlé; to nebylo nic než hadova lest, když se vědomí přírody uvedlo fantazií v takovýto klam.)

A pak se tedy v člověku mohly projevit veškeré síly Země, celý *Spiritus Mundi*. Člověk ztratil jejich správnou míru [*Temperatur*], byl podroben nemocem a smrti (7,5); člověk se stal zvířetem s božským obrazem v sobě. (7,6) Tím se v člověku projevil Boží Hněv, čili peklo, a otevřel se jícnem podsvětí (7,7). V této souvislosti je ještě dobré uvést poznámku z 7,36, kde Böhme říká, že (s lidským pádem) je to podobné, jako když Pavel píše (Řím 7,17), že to on v duchu božím nechce hřích, ale hřích sám působí v těle. Tyto pasáže zde uvádíme, abychom poukázali na to, jak substanciálně Böhme hřích chápe - jakožto prakticky konstitutivní složku lidské přirozenosti, byť získanou pádem. Když pak totiž (7,8) měly tyto dvě moci být zlomeny smrtí Kristovou, otrásl to zemí a zatmělo se slunce – to protože se rodilo nové světlo, a tedy muselo přirozené světlo ustoupit.

Božská tinktura a její oživení

Opět tedy zde máme spásu a vykoupení lidstva jako vlastně organický proces, přirozené, byť bolestné pokračování stvoření a pádu, výklad, v němž doposud nebylo místo pro psychologizování a individuální zapojení člověka. A ani nyní, kdy začíná být řeč o vlastním vykoupení, se ho ještě nedočkáme. I ono má u Böhma zprvu především všelidský, univerzální rozměr:

7,15. *... Gleichwie des Teufels Wort sich hatte in die Seele ausgesprochen, also kam das Wort der Liebe Gottes, und sprach sich wieder in das verblichene Ens ein, mit anzudeuten, daß es sey ein Ziel eines ewigen Gnaden-Bundes, darinnen Gottes Liebe, in dem Namen Jesu, wolte dem Teufel seine Werke zerstören, und wolte das lebendige heilige Ens, in den Namen Jesu, in dieses Einsprechen, oder ausgesprochenes Wort, wieder einführen, welches in Christi Menschwerdung geschah.*

7,16. *Alhie ist uns nun die Vorsehung, oder Einsehung zu verstehen, daß der Geist Gottes vor der Welt Grunde habe ins Feuers und Grimmes Eigenschaft der Natur, diesen Fall gesehen, und den heiligen Namen Jesu, mit dem höchsten Liebes-Ens, darein versehen zu einem Wiedergebärer. ...*

(7,15 ...Jakmile se slovo ďáblové vkradlo do duše, ihned přibýlo i slovo boží lásky a promlouvalo k vybledlému Ens a naznačovalo, že existuje cíl ve věčném svazku milosti, v němž nakonec boží láska ve jménu Ježíšově hodlá ďáblu zničit jeho dílo a opět uvést {na své místo} ve jménu Ježíš, tomto zaslíbeném a zvěstovaném Slově, živé svaté Ens, což se stalo Kristovým vtělením skutkem. 7,16 Takto musíme chápat předzvědění nebo prozřetelnost, že totiž Duch boží před založením světa vtiskl svým pohledem tento pád do ohnivé a sveřepé přírodní kvality a zaopatřil ve svatém jméne

268 K Ens třeba poznamenat, že o něco výše (v odst.5,2) Böhme staví do protikladu jako dva principy Ens a Mens, jsoucno a mysl – první princip je "entalisch" a druhý "mentalisch". Substanciálnost dobře koresponduje s Böhmovým prvním principem a mysl nepochybně s druhým.

Ježíš {spojeném} s nejvyšším Ens lásky toho, kdo ji znovuzrodí....)

Bůh [přesněji Geist Gottes] tedy vytváří nejen podmínky k pádu, ale také k restituci člověka. A jako k pádu došlo skrze Evu, nejprve oddělením a posléze ďábelským "zkažením" božské ženské tinktury, kterou v sobě nesla, podobně dojde i k restituci člověka skrze onu nezkaženou tinkturu. Vidíme tedy, že zatím se Böhmová theologie spásy vyjadřuje nadmíru alchymickým slovníkem. Paradoxně právě pojem tinktury nás dovede zpět k tomu, co zná každý křesťan jako "dějiny spásy". Na konci kapitoly V.B.3 věnované Gdw jsme se již propracovali k tomu, co je ona božská tinktura v člověku: je jím jméno Ježíš [*Name JESU*], zvláštní vznešená Adamova část, která je jakousi částíčkou, zástupcem božské Moudrosti v člověku. Proč Böhme tolik trvá na této terminologii, proč nemluví o Kristu, ale o Jménu? Z toho důvodu, že Jméno je vlastně Slovem a jeho působnost je působností Slova a tak se do spásy člověka zapojí ten, jemuž na ní, jakožto na spáse svého obrazu, především záleží - Bůh sám:

7,20. Verstehet es recht: der erste in Adam geschaffene Mensch, ..., der solete es thun, als der Gott-Mensch und Mensch – Gott solte es thun: nicht gantz ein fremder Christus, sondern dasselbe Wort, das den Menschen aus sich in ein Bilde Gottes gemacht hatte. So solte es nun das machende Wort, und das gemachte Wort, in Kraft des H.Geistes thun, das himmlische Ens im Worte, als der Tempel des H.Geistes, solte im Weibes Samen einen seelischen Samen an sich nehmen, und auch einen leiblichen von Adams Wesen, aus dem Limo der Erden, auf Art, wie Gott die Welt an sich hat genommen, und wohnet doch im Himmel im heiligen Ente. (Dobře to pochopte: První člověk stvořený v Adamovi ... ten to měl učinit: jakožto Bůh-člověk a Člověk-Bůh to měl učinit. Ne zcela cizí Kristus, ale totéž Slovo, jež člověka ze sebe vytvořilo jako boží obraz. Tvořící Slovo a učiněné slovo to tedy měly v síle Sv.Ducha uskutečnit: nebeské Ens v Slově, čili chrámu Sv.Ducha, mělo na sebe vzít v ženském semeni símě duše a také tělesné z bytosti Adamovy, z pozemského bláta, způsobem, jakým Bůh přijal svět, i když přeci přebývá ve svatém Bytí [Ente] na nebesích.)

Hle, jak blízko jsme již inkarnaci. Tvořící Slovo a učiněné slovo, jak duchaplný obraz spojení Boha a člověka v inkarnaci!²⁶⁹

Na tomto místě pak Böhme učiní malou odbočku a poznamená (7,22), že při takovém popisu procesu spásy nemůže být ani řeči o tom, že by Bůh někoho zatvrzoval. To by bylo jistě protismyslné: jestliže se má nebeské Slovo spojit s duší ze "ženského semene" a lidským tělem ("z mužského semene"), proč by Bůh člověka zatvrzoval? Pak ale následuje odstavec (7,31), který si zaslouží naší pozornosti:

7,31. Von Ewigkeit ist der Name Jesus in einer unbeweglichen Liebe im Menschen, als in der Gleichniß Gottes gestanden: denn wäre sie beweglich gewesen, so hätte das Bilde ein recht Leben gehabt; nun aber war das wahre Leben allein im Worte der Kräften Joh 1.4. Als aber die Seele das Licht verlor, so sprach das Wort den Namen Jesus, in der Beweglichkeit, in das verblichene Ens von der himmlischen Welt Wesen ein. (Od věčnosti přebývalo Jméno Ježíš v člověku nepohnuté v lásce, co podobenství Boha; kdyby se totiž bylo dalo do pohybu, byl by onen obraz obdržel pravý život. Protože však pravý život byl toliko ve Slově síly (Jan 1,4) a duše ztratila světlo, vyslovilo Slovo Jméno Ježíš v pohybu {a vložilo je} do vybledlého Ens substance nebeského světa.)

Jméno Ježíš je tedy v člověku - božím obrazu od počátku. Před inkarnací je však ve stavu, který odpovídá J 1,4²⁷⁰ - tedy ve stavu obráceném pouze k Bohu, jako spící, latentní, a obraz boží v člověku je obnoven pouhým oživením, pohybem tohoto Slova. V této fázi již jasně vidíme, že Böhmová teorie spásy v žádném případě nebude satisfakční, ale především dochází slova stará origenovská a eirenáiovská koncepce spásy pouhou inkarnací. - a v takovém pojetí nemá otázka po předurčení valného smyslu, neboť člověk jako takový je "předurčen" ke spáse. Nedojde-li ji aktuálně jako jedinec, nemění to nic na tomto základním faktu. Specialitou Böhmová systému ovšem je, že inkarnaci zprostředkovává ženská bytost - Sofia čili Moudrost, tedy jakoby ona sama pračástka ožívá slovem božím a budí se k životu, což velice připomíná gnóstické systémy

269 Rozlišení velkými a malými písmeny zde, i v celé práci V.O. Němčina píše velkými počátečními písmeny veškerá podstatná jména; tento pravopis se počal prosazovat právě v době okolo 1600; některé prameny z této doby ještě velká písmena u podstatných jmen nepiší.

270 České překlady většinou překládají: "To bylo na počátku u Boha.", asi vlivem Vulgáty, jež má "apud Deum". Böhme je si zde asi vědom původního znění, jež zní προς τον Θεον.

starověku:

7,33 *Jungfrau Sophia, als die ewige Jungfrauschafft, oder die Liebe des Mannes, ... ward ... in der Stimme des Einsprechens im Namen JESU offenbar, welcher sich hatte aus JEHOVA ausgewickelt, mit solchem Bunde, daß der Name JESUS wolte in Erfüllung der Zeit das heilige Wesen der Sophiae, als das himmlische heilige Wesen aus der Liebe, damit die Liebe umschlossen ist, oder (wie man es setzten möchte, darinn die feurische Liebe ein Wesen ist) in das verblichene Wesen aus JEHOVA einführen.* (Panna Sofia, prvotní panenství, čili láska muže ... se zjevila ... vyslovením a zvukem Jména Ježíš, ježto se vyvinulo z JEHOVA, s tím závazkem, že Jméno Ježíš, až se naplní čas, znovu uvede svatou bytost Sofie, čili svatou nebeskou podstatu lásky, kterou je láska obklopena, neboli - pokud to tak chce člověk tvrdit - v níž se plamenná láska stává jsouncem, do vybledlého jsounca Jehovova.)

Otázka vyvolení a předurčení

Kritickou otázkou pro Böhma je, kdo byl vyvolen ke spáse. Ve dvanácté kapitole si Böhme, vycházející od Sk 13,48 (ČEP- *Když to pohané uslyšeli, radovali se a velebili slovo Páně; ti pak, kteří byli vyvoleni k věčnému životu, uvěřili.*) klade další otázku, a ptá se: od kdy byli vyvoleni? Od věčnosti? Ano, avšak jako lidé ne od věčnosti, před stvořením, neboť tehdy jich ještě nebylo. Ve Sk se dále píše, že Bůh rozmnožoval dennodenně jejich počet – jak by to bylo možné, kdyby byli všichni vyvoleni od věčnosti?

V 7,41 začíná série otázek a odpovědí, v nichž se většinou jedním výrokem z písma odpovídá na jiný a jejichž celkovým cílem je odpovědět na otázku, co to je boží vyvolení. Böhme začíná Mt 11,28²⁷¹, a na otázku, kdo jsou ti pozvaní, odpovídá pomocí Jan 1,13²⁷². A kteří se pak zrodili z milosti a co je milost? - Milostí je vnitřní podstata [*inwendig Grund*] – tedy Kristus sám.²⁷³ (Milost je tedy implicitně dána všem!) Ovšem zde je Böhme sám se sebou ve sporu, neboť dále praví, že ostatní jsou zatvrzelí [*die andern sind verstockt*] - O jaké "ostatní" vůbec jde, jsou nějací? Je to proto, že v Adamovi všichni zemřeli, tedy jaksi automaticky?

A jak to, že jedni jsou bohem vyvoleni a jiní zůstávají zatvrzelí? - To Böhme považuje za kardinální otázku (7,49: *Allhie lieget die Nuß nun aufzuheissen, darum der Streit ist.*) - a Böhme na ni odpovídá pomocí Mt 7,18 – Dobrý strom nese dobré ovoce etc. Takový pohled, že život zbožných a zatvrzelých sám prokáže, do jakého "stáde" patří, ovšem je velmi blízký právě reformovanému postoji k této otázce. Rozdílem je jen, že u Böhma tyto kategorie nejsou dány Bohem a on je neurčuje, ale jaksi sama lidská substance sama, podle toho, jak se vyvinula. Strom vědění je (7,53) je podle Böhma obojaký [*Dieser Baum des Wissens stehet nun in höchster Aengstlichkeit in der Geburt: an einem Theil ist er Christus, und am andern Theil ist er das Reich der Natur, im Grimme Gottes des Vaters...*]

Nakonec však Böhme přece uznává svobodu volby (7,55). Na její podporu uvádí Řím 6,16: "Komu se poddáte jako otroci...(tj. hříchu nebo Kristu), toho posloucháte" a i zde uvádí, že Adam měl svobodnou vůli. (Ostatně opak netvrdí ani reformační theologové v čele s Lutherem: podle nich měl Adam na počátku též svobodnou vůli - nesvobodnou se stala až pádem do hříchu).

Pak však Böhme uvádí dosti temnou a problematickou pasáž o "*Distel-Kinder*", tedy o dětech, které jsou zplozeny rodiči žijícími v hříchu a které jsou tak víceméně "předurčeny" k hříchu. Myšlenka, kterou zde Böhme představuje, vykazuje určitou vzdálenou podobnost s východním učením o karmě - tedy o osudovém břemenu přecházející na člověka z dřívějška; rozdíl oproti klasickým karmanovým systémům však je zřetelný: mechanismem přenosu není v žádném případě převtělování (o tom Böhme nikde ve svých spisech nepíše), ale jde o zátěž předávanou dědičně. Böhme uvádí na podporu tohoto svého náhledu příslušná místa ze SZ (Ex 20, 5-6), ovšem bez toho, aby současně zmínil jejich zrelativizování, které je už v SZ též přítomno (Ez 18 aj.). Že je v tomto

271 *Pojďte ke mně všichni, kdo se namáháte a jste obtíženi břemeny, a já vám dám odpočinout* (dle ČEP)

272 *Ti se nenarodili, jen jako se rodí lidé, jako děti pozemských otců, nýbrž se narodili z Boha* (dle ČEP)

273 Zapamatujme si tuto, možná bezděčnou, definici. Bude se nám hodit, až budeme zanedlouho mluvit o milosti a Böhmově odmítnutí luterské teorie ospravedlnění. (Viz kapitolka VII.C .Von der Gnadenwahl, str. 140)

"prvotním nadání" mezi lidmi nerovnost, ukazují i četná Kristova podobanství – o polomrtvém u Jericha, o dělnících na vinici, o hřivnách apod. Na závěr však Böhme poznamenává, že přesto Kristus rozsévá své slovo všude.

Boží vůle v Kristu je lidem nakloněna, podle ní mají být všichni zachráněni:

9,117 In Christo will Gott, daß allen Menschen geholfen werde (1 Tim 2,4)...(Bůh chce v Kristu, aby všem lidem bylo pomoci)

Avšak - !

... aber sein Zorn will alle verschlingen, in denen er offenbar ist;,, (...ale jeho hněv touží požit všechny, v nichž se projevuje)

Boží hněv chce zase všechny požit! Je-li tomu tak, jaké je tedy Böhmovo definitivní stanovisko v otázce předurčení?

7,71 Die Wahl ist der Geist Christi, der gehet alsdenn vor einer solchen Seelen vorüber, denn seine Stimme ist nicht mehr in der Seelen, sie hat kein Göttlich Gehör mehr, denn sie ist ausser Gott, darum spricht Christus: Wer von Gott ist, der höret Gottes Wort, darum höret ihr nicht, denn ihr seyd nicht von Gott. (Joh 8,47) Sie haben die Göttliche Stimme in ihnen verloren, und haben des Teufels Stimme eingenommen in Turbam Magnam. (Vyvolení {ke spáse} se děje Kristovým Duchem, který však přechází takové duše, neboť v nich již není jeho hlasu, nemají již sluch pro božské, neboť jsou vůči Bohu mimo a vně, pročť Kristus říká: Kdo je z Boha, boží Slovo slyší; vy je neslyšíte, protože z Boha nejste.(Jan 8,47) Ztratili boží hlas, který byl v nich, a přijali do sebe hlas d'ábla vytvářející veliké zmatení.)

Kristus (duch Kristův) má tedy - a to je zřejmě na této odpovědi zásadní - navrch nad božím hněvem. Je však otázka, zdali Böhme tímto svým stanoviskem skutečně hájí luterský postoj proti reformovanému. Je-li spása z čisté milosti, nemůže být pro ni žádnou předběžnou podmínkou, že člověk nezavrhní srdce vůči božimu hlasu v Kristu; i zatvrzelá srdce boží hlas zasahuje a proměňuje. Böhme to nakonec, na samý závěr spisu též explicitně uvádí (v rámci výkladu k Jan 17,6):

13,4 Christus entzeucht sich niemandem mit seinem Licht der Gnaden, Er ruffet sie alle und scheineth mit seiner Stimme in sie, gar keinen ausgenommen: aber sie hören und sehen ihn nicht alle, denn sie sind nicht von Gott: ... (Kristus a jeho světlo se nikomu nevzdalují. On volá všechny a zjevuje se jim ve svém hlase, nikoho nevyjímá. Ale ne všichni ho slyší a vidí, neboť nejsou z Boha...)

Je samozřejmě otázka, kdo jsou ti, kteří "nejsou z Boha" a vůči nimž platí ona jediná výhrada. Zřejmě znamená pro Böhma možnost spíše teoretickou, neboť *prakticky* platí, že je někdy ve svém životě k Bohu povolán každý, i ti, kdo o Kristu nikdy neslyšeli. Souzení budou, jen pokud toto povolání odmítnou:

13,18 Es ist kein Mensch welcher sagen darf, er sey nicht etwann gezogen worden, sonderlich in seinen Gedancken, auch der Gottlose also. Christus scheineth allen Völckern, einem wie dem andern, dem einen in seinem geoffenbartem Namen; dem andern Volcke aber in seinem Namen des Einigen Gottes: Er zeucht sie alle: und wegen seines Zuges und der Wissenheit, welche in ihre Herten geschrieben sind, daß sie wissen daß ein Gott sey, welchen sie ehren sollen, und sie das nicht thun, so werden sie gerichtet worden. (Není takového člověka, který by mohl říci, že by ho někdy Bůh nevolal, především v jeho myšlení; ani žádný bezbožník. Kristus se zjevuje všem národům: jednomu ovšem ve svém zjeveném Jménu, jinému pak pod jménem Jediného Boha, a všechny {k sobě} táhne. A pro toto jeho působení a pro vědomost toho, co mají zapsáno v srdcích, že totiž je jeden Bůh, kterého mají ctít a nečiní to, proto budou souzeni.)

O vnější a vnitřní milosti

Jestliže se Böhme staví k reformované myšlence dvojího předurčení víceméně negativně, jak jsme viděli v předchozích pasážích, mohli bychom očekávat, že bude mnohem vroucněji přijímat luterské stanovisko o ospravedlnění čistou milostí a vírou. Ale není tomu tak ani v nejmenším. Böhme velice žehrá především na luterské učení o ospravedlnění **vnější milostí**. V 10,25n praví, že je velká bláhovost a slepota, považovat se za blaženějšího než ostatní z důvodu nějakého vnějšího učení a bez skutečného polepšení života. Neváhá ostře prohlásit (10,28), že kdo není s Kristem, je proti

němu.

Co tedy pomůže člověku ke spáse? Musí to být **vrozená milost** (10,29), ne vnější, připočtená. Jak však máme tuto milost chápat, co to znamená "vrozená milost"? Böhme praví, že to znamená zrodit se z Boha (10,30):

10,30 Es gilt keine zugerechnete Gnade von aussen zu, sondern eine ingeborne kindliche, aus Christi Fleisch und Blut, die den Verdienst Christi in sich anziehe; Nicht der Mensch von Mann und Weib geboren, aus der verderbten Natur; erlanget die Gnade der Kindschaft, daß sich derselbe dürfte trösten und sagen: "Christus hat es gethan, Er spricht mich von Sünden los, ich darf nur glauben daß er geschehen sey": Nein, der Teufel weiß das auch, sowol der Verdammte, welcher sich dieser zugerechneten Gerechtigkeit und Gnade tröstet, was hilft ihn aber das, da es doch verdammt wird? ...

10,31. ... Die da umkehren,...die müssen aus Christo, aus seinem Fleisch und Blut ... geboren werden und das Verdienst Christi in der Seelen anziehen, und nach dem innern eingeleibten Gnaden-Grunde der lebendige Christus werden, als eine wahre Rebe an seinem Weinstocke.

(10,29 Žádná zvnějšku připočtená milost neplatí, jen vrozená, synovská, z Kristova těla a krve, která se odívá zásluhami Kristovými. Milosti a synovství {Božího} nedosáhne člověk zrozený z muže a ženy, z porušené přírody, že by se tím mohl těšit a říkat: "Kristus to způsobil, svým výrokem mě osvobodil od hříchu, stačí jen věřit, že se tak stalo." Ne, to ví i ďábel i zatracenec, který se těší touto připočtenou spravedlností a milostí. Co mu to však pomůže, když je přeci zatracen?... 10,31 ... Ti, kdo se obrátí, ... se musí zrodit z Krista, z jeho těla a krve a odít svou duši do zásluh Kristových a stát se dle vnitřní vtělené podstaty milosti živým Kristem, jako pravá vinná ratolest na jeho kmeni.)

Tato pasáž je až příliš jasná, než aby se mohla líbit zastáncům luterské orthodoxy: Ne vnější připočtená spravedlnost, ale zrození z Krista a vnitřní proměna v něj. Kdo chce být dítě Boží, musí s Kristem srůst, jako srůstá s kmenem ratolest.

Boží vůle je tedy znovuzrození, a Kristus je boží vůlí. A ti, kdo Krista oblékli, tak musí učinit skutečně, *essencialiciter* a stát se skutečnými, bytostnými dětmi božími. Tedy se Bůh musí stát člověkem a člověk Bohem (10,32). Něco takového nespočívá ve vědění, ale Kristus sám musí v lidském nitru, ve mně, vstát z mrtvých, žít, umrtvit hřích a nová vůle se musí zrodit, jež bude poslušná Boha (10, 33). Až tehdy zmizí z duše boží hněv. Ke znovuzrození však patří pokání; víra není něčím, čím se můžeme jen tak zvnějšku konejšit (10,36):

10,36 So ist nun der Glaube nicht ein auswendig Ding, daß einer saget: "Bey uns ist die Gnaden-Wahl, denn es wird Christus gelehret und bekant, Er hat uns vor andern Völkern erwehlet, daß wir seine Stimme hören; ob wir wol böse sind, so hat Er uns aber unsere Sünde in seinem Vorsatze vergeben, und in Christi Verdienste getödtet, wir dürfen uns nur dessen annehmen und trösten; es wird und von aussen zugerechnet und als eine Gnade geschenket."

10,37. Nein, nein, es gilt nicht; Christus selber ist die zugerechnete Gnade, und das Geschencke samt dem Verdienst: wer den sich hat, und derselbe in seinem innern Grunde selber ist, der ist ein Christ, und ist mit Christo gecreuziget und gestorben, und lebet in seiner Auferstehung. Deme ist die Gnade in Christi Geiste und Leben zugerechnet, denn er darf sich nicht auch lassen ans Creutze hängen; sondern er zeucht Christum in seinem gantzen Verdienst an, er zeucht den gecreuzigten und auferstandenen Christum in sich an, und nimt nun sein Joch auf sich: aber es heisset nicht nur Wissen und Trösten, denn Christus wohnet nicht im Leibe der Bosheit.

(10,36 Víra pak není jen tak nějaká vnější věc, že by se dalo říci: „My jsme ti vyvolení a omilostnění, neboť Krista poznáváme a hlásáme. Vyvolil nás před jinými národy, neboť nasloucháme jeho hlasu; aťsi jsme třeba zlí, on nám již ve svém předurčení náš hřích odpustil a smrtí Kristovou zničil, stačí přiznat se k němu a těšit se jím; je nám to darováno zvnějšku a připočteno jako milost.. 10,37 Ne, ne, to neplatí: Kristus sám je ona připočtená milost - dar i zásluha: Kdo jej má a je jím také ve své nejvnitřnější podstatě je sám, ten je křesťan a je spolu s Kristem ukřižován a zemřel s ním a žije jeho zmrtvýchvstáním. Tomu se připočítává v Kristově duchu a v lásce milost, neboť se nenechává jen přibít na kříž, ale zcela se odívá do Krista a jeho zásluh, odívá se v Krista ukřižovaného i zmrtvýchvstalého a bere na sebe jeho jho. To neznamená jen {o tom} vědět a utěšovat se {tím}, neboť Kristus nepřebývá v těle špatnosti.)

Odpověď mystika na luterské učení těžko může být jiná: Všimněme si, že Böhme vlastně neoponuje propozicím prvního odstavce, jen je potřeba je vzít doopravdy. Člověk není vyvolen poznáním pravdy a přiznáním se k ní, ale spoluprožíváním života a kříže Kristova; jen takový smí v sobě

zakusit plody Kristových zásluh. Tedy jen kdo je ve svém vnitřním jádře Kristem, ten je křesťanem. - Böhme dále píše, že když Kristus vstoupí do člověka, prchne před ním i smrt a peklo (10,37), neboť on je tím pravým milostiplným darem, kterým jsme znovuzrozeni ...

K této povznášející vyznavačské pasáži není vpravdě co dodat. Ano, zde je právě Böhmovo vyznání, vyznání jeho srdce, kterému se přiči zabývat se právními kategoriemi hřichu, trestu, předurčení a ospravedlnění. A dobře tak.

Přesto, nebo možná právě proto, Böhme upozorňuje, že milost není plodem skutků a zásluh - je darem Kristovým: skutky jsou jen znakem, znamením oživení duše v člověku; kdo se vpravdě znovuzrodil v Kristu, bude konat dílo boží:

11,6 Also mercke das: die Gnade kommt nicht aus Verdienst der Wercke, sondern aus dem Lebens-Brunnen Christo alleine, aber die Wercke bezeugen, daß die Gnade in Christo in den Seelen lebendig sey; denn folget das Werck nicht, so ist Christus in dir noch nicht auferstanden aus dem Tode: denn wer aus Gott geboren ist, der thut Göttliche Wercke; wer aber aus der Sünde ist, der dienet der Sünden mit seinen Wercken. (Věz tedy toto: Milost nepochází ze skutků a zásluh, ale z pramene života v samotném Kristu. Skutky pak dosvědčují, že je Kristova milost v duši skutečně živá, neboť nenásleduje-li skutek, nevstal ještě v tobě Kristus z mrtvých, neboť kdo je zrozen z Boha, činí boží skutky; kdo je z hřichu, ten slouží svými skutky hřichu.)

Ještě o předurčení

I tato myšlenka nakonec zní dost příbuzně s myšlenkami reformovaných theologů a tak nás obloukem vrací opět k úvahám o předurčení, které zde Böhme jakoby v závěrečné apostrofě shrnuje:

11,8 Die Wahl zur Kindschaft gehet allein über diese, welche in der Gnade lebendig sind, und in der Gnade gute Wercke wirken; die andern aber, so sich der Kindschaft durch eine Gnaden-Annehmung trösten, und in ihrem Herten nur Greuel wirken, die verstocket der Vorsatz des Zorns Gottes: Von denjenigen aber, welche nicht aus der Gnade geboren sind, und wollen aber durch ihre Wercke und Verdienst darzu kommen, (welche auswendig gleissen, und inwendig todt, und nur zum Schein also gleissen) saget S.Paulus Rom 11,7-10. (Vyvolení k synovství se týká jen těch, kdo jsou živi v milosti a působí z ní dobré skutky; ostatní však, kdo se utěšují tímto stavem skrze přijetí milosti a ve svých srdcích snovají ohavnosti, boží hněv záměrně zatvrzuje. O těch pak, kteří se nezrodili z milosti a chtějí jí dosíci pro své skutky a zásluhy - kteří se navenek skvějí, ale uvnitř jsou mrtvi a tedy jsou jen zdánlivě tak skvělí - mluví sv.Pavel v Řím 11,7-10.)

Toto klíčové místo v Řím zní v českém překladu:²⁷⁴ (7) *Co z toho plyne? Izrael nedosáhl, oč usiluje. Dosáhli toho jen vyvolení z Izraele, ale ostatní zůstali zatvrzelí, (8) jak je psáno: 'Bůh otupil jejich mysl, dal jim oči, aby neviděli, uši, aby neslyšeli, až do dnešního dne.'* (9) *a David praví: 'Ať se jim jejich stůl stane léčkou a pastí, kamenem úrazu a odplatou, (10) ať se jim oči zatmějí, aby neviděli, a jejich šíje ať je navždy sehnutá.* O jaké vyvolení tedy u Böhma jde? Je to skutečně vyvolení (mohli bychom možná říci i předurčení), ale právě tak jako výše v 7,49nn., není jasné, kdo ho působí. Nějaká volba, nějaké předurčení k milosti zde je, ale od koho a pro koho? Zdá se (resp. na základě 12. kapitoly bychom mohli v Böhmově duchu odpovědět), že Bůh je původcem věčného vyvolení, které však nemá specifický a individuální charakter; vyvolení v čase pak se děje za spolupůsobení daného člověka, který patřičně odpovídá na boží volání. Böhme to možná však nebyl schopen sám rozlišit, vždyť pro mystika a theosofa, jemuž nakonec splývá i Bůh a svět do jediného kontinua, není snadné jednoznačně říci, kde leží kořen těch a těch určitých dějů. Spokojme se tedy s konstatováním (závěrečným), že Böhme - ač z hloubi srdce nesouhlasil s reformovanou praxí, rozdělující lidi předčasné na dobré a zavržené - nebyl s to na otázku po předurčení odpovědět.

Příklady ze Starého a Nového Zákona

V 9,29nn. se Böhme hodně věnuje jednotlivým příkladům z dějin spásy, jednotlivým biblickým

274 Dle ČEP

osobám Starého Zákona. (Tyto a podobné příklady budou ještě mnohem podrobněji rozvedeny v jeho dalším díle, *Mysterium Magnum*.) Celkově se postavy SZ dle Böhma dělí na dva typy, na jedny (jako Kain, Ezau apod.) které jsou pravým obrazem padlého, neznovuzrozeného člověka, a na ty druhé, které jsou předobrazem spásy a které v sobě nesou Krista. V této souvislosti je zajímavé podívat se na příklad Kainův:

Kain se nezrodil ze semene d'áblova (jak někteří míní) – vládla jím padlá vůle Adamova (9,52).

Kdyby ho byl Bůh již předem zatvrdil a předurčil k pádu, nebyl by ho potom přece mohl soudit a zatratit. (9,53)

Nikdo nemůže říci, že by v Kainovi nebyl boží milostivý hlas (9,29); ovšem, když Bůh nepřijal jeho obět', "rozhněval se na Ábela jakožto na podobu Krista, která se oddělila z Adamova *Ens*. Tu mu pravil hlas milosti v jeho těle: ‚Opanuj svůj hněv, ať nad tebou nevládne.‘ To by neřekl hlas božího hněvu a předurčení, ale jen hlas milosti v těle”. [*ergrimmte er in sich über Abel, als über Christi Figur, welche vom ihme aus Adams Ente sich geschieden hatte. So sprach ja die eingelebte Gnaden-Stimme in ihme: Herrsche über die Sünde, und laß ihr nicht den Gewalt; Denn das mag Gottes Vorsatz im Zorne in ihme nicht sagen, sondern wol die eingelebte Gnaden-Stimme*]

A proč Kain svůj hněv neopanoval? - Nemohl ho opanovat. To ho tedy Bůh zatvrdil? Ne, ale vlastní Adamovská vůle [*Adamische Wille*], která se uvedla sama v sobě ve zvířecí marnivost [*in thierische Eitelkeit*]. Jde tedy o zatvrzelost ve vlastní vůli. – Kain neslyšel hlas milosti uvnitř [*im Ente der Seelen*], ale jen zevně. Doufal, že hřích opanuje zevně, vnějším činem, a proto povstal proti Ábelovi. Böhme to vykládá tak, že hodlal dosáhnout synovství božího vnějšími skutky a vnější zástěnou milosti, kterou se člověk chlácholí, ponechávaje si přitom ve svém srdci d'áblův hněv.[... *mit auswendigen Wercken, durch eine Gnaden – Decke unter Christi Leiden und Tod, ..., derer man sich nur von auswendig dürfte trösten und annehmen, ob gleich der eigene Wille in der Schlangen Gift zur herberge bliebe.*](9,32)]

Ani o Ezauovi (9,122) nemáme v písmu doklad, že by ho Bůh zatvrdil. – Naopak, že se vrhl Jákobovi okolo krku²⁷⁵, svědčí spíše o opaku, ale ani to nevíme.

Z Nového Zákona pak uvádí Böhme příklady Šavla a Lýdie z Thyatir.

Šavel (10, 26) brojil proti Kristu ne proto, že by ho Bůh zatvrdil, ale měl se obrátit a stát vyvoleným nástrojem Božím. (Tedy příklad toho, že špatné skutky nemusejí znamenat předchozí ani budoucí zavržení - tím Böhme vlastně argumentuje jaksi i proti samému sobě!)

Ve výkladu v 12. kapitole (kde se mluví jednak o Lýdii ze Sk 16,14, a také proč Kristus učedníkům vykládal, co ostatním mluví v podobenstvích - Mk 4,10nn par.) Böhme podotýká, že když Bůh někoho vyvolí, je to sice zvláštní milost, ale ne že by to ostatním neumožňoval (Lýdii "otevřel srdce", učedníkům uši) – tedy jde o jakési *Predestinatio*, leč naprosto ne *gemina*.

Nakonec si necháváme výklad Kristova: "Odpusť jim, neboť nevědí, co činí", který Böhme uvádí v 12,28nn. Z něho se dle Böhma dá usoudit, že Bůh Židy nezatvrdil: oni si mysleli, že dělají správnou věc, neboť až do Kristovy smrti nebylo zjevné, kdo je Kristus, poznali ho teprve ve smrti (viz slova setníkova: "Tento byl vpravdě Syn Boží").

Závěr

Ve svém theologicky nejpropracovanějším díle *Von der Gnadenwahl* se Böhme na dostatečně širokém podkladě pokusil zodpovědět otázku, jež hýbala jeho dobou - otázku po dvojím předurčení. Po odmítnutí některých marginálních názorů (jejich příkladem nám může být konstatování v 8,97n, jímž se Böhme staví proti myšlence, že bychom se znovuzrodili až při zmrtevýchvstání²⁷⁶) postupně odmítne jak kalvínskou myšlenku dvojí predestinace, byť některé jeho názory mohou ve svých

275 Viz Gn 33,4

276 Böhme k tomu říká, že v Kristu se nám tehdy dostane nového těla: Tělo oblékne Kristovo tělo a duše jeho duši. – Hle, jak až sem dopadá odlesk Weigelovy teorie nebeského těla!

praktických důsledcích vypadat podobně, tak i luterskou představu o spáse boží připočtenou spravedlností. Především se silně staví proti představě toho, že by Bůh dopředu člověka zatvrzoval vůči svému působení. Člověk dosahuje spásy podle Böhma *milostí*, jejímž působením dojde k proměně jeho přirozenosti. Tuto možnost mají v principu všichni, avšak tomu, kdo ji nevyužije, nebude už podruhé popřána - sám se odsoudil a zavrhl. Takové by snad mohlo být shrnutí základních Böhmových postojů v otázce spásy.

VIII. Theologický význam Böhmovy díla²⁷⁷

Pokusme se nyní na závěr projít hlavní theologická témata, jaká se v Böhmově díle vyskytují, a zhodnotit je co do významu pro soudobý, ale i budoucí vývoj teologie (a také filosofie.)

Böhmovu teologii od počátku do konce vyznačuje integrální chápání Boha a světa, takřka jako jediného jsoucna, jež také prochází jediným theogonicko-kosmogonickým procesem.²⁷⁸ Böhme nepopírá (na rozdíl od Giordana Bruna) konečnost světa oproti nekonečnému a věčnému Bohu; ovšem tím, že božství prochází neustále (věčným) procesem, je možné, aby se v jeho rámci otevíraly, zjevovaly, odhalovaly (Böhme má pro to termín *eröffnen*)²⁷⁹ stále nové aspekty; ve světě, resp. na přírodní úrovni (což ještě nemusí být pozemský svět, Böhme zná i "věčnou přírodu") tomuto božskému působení odpovídá systém sedmi tzv. kvalit (*Qualitäten, Quellgeister*), jež ovlivňují jedna druhou, mají také svůj proces, jenž je do jisté míry odleskem procesu božského a jsou velmi receptivní vůči všem projevům velkého procesu božského světa. Tuto jejich sensitivitu popisuje Böhme většinou výrazem *entzündet*,²⁸⁰ který se hůře překládá, podle kontextu např. vznítit, roznítit, vzplanout apod. Rozdíl mezi ranou a střední fází Böhmovy teologie na jedné straně a její fází pozdní je především v tom, že v ranných fázích Böhme usiluje tento božský proces rozfázovat do jednotlivých, co možná oddělených hypostází, zatímco v pozdní fázi mu již o to jde evidentně méně. Tyto hypostáze vidí Böhme zpočátku jako křesťanského Boha Otce, Syna, kterého od počátku nazývá též božím Srdcem, a Ducha, ovšem postupně se mu vlivem velkého vzájemného prolínání úrovní a rozvíjení nuancí božského procesu tyto vcelku jasné obrysy božských osob začínají rozměšovat.

Důležitým Böhmovým počinem je výklad božství jakožto Bezedna/Bezpodstaty (*Ungrund*) a Vůle (*Wille*), případně spojením v jeden termín: *ungründliche Wille*. Tato původně čirá a bezobsažná vůle se sebevztahem toužení/žádosti postupně rozrůžňuje do hypostází a naplňuje a tak dochází k vlastní theogonii, která je jádrem univerzálního procesu Boha i světa. Na určitých místech Böhmovy díla (např. 40 Fr, TheosP) se pro onen božský sebevztah používá ještě konkurenční obraz oka a zrcadlení. Přenos božských vlastností do "přírody" tedy na stvořenou úroveň je možný díky jakémusi jemnomotnému tělu, jež si takto rozrůzněné božství vytváří. Böhme je nazývá většinou tinkturou (*Tinctur*; další významově blízké Böhmovy pojmy jsou *Ternarius sanctus* a *Mysterium*.) Avšak tím, kdo řídí tento proces, je (polo)božská hypostáze božské Moudrosti – Panny Sofie. Ta je zvláštní hypostází, ale již stvořenou, určitým kosmogonickým zrcadlem Trojice, které je prvním krokem kosmogeneze. Není totožná s božským Synem-Slovem, ač od něj přijímá impulsy a zprostředkovává je dál; je tedy pro časný stvořený svět tím, čím je Slovo principiálně a pro všechny, byť jen možné a myslitelné nebeské řády.²⁸¹ Jejím zásahem a zrcadlením božského procesu vznikají ve věčné přírodě principy – Principia, jeden temný a jeden světlý, a ty jsou základem celého dalšího přírodního procesu. Třetí princip vystupuje jen občas a spíše jen jako výsledek obou; dle tohoto výsledku, ať už je pojmenován nebo ne, však vzniká hmotný, stvořený svět. „Božské“ principy a vlastní osoby Trojice se tedy k sobě vztahují podstatně méně, než by se na první pohled zdálo. Principy jsou skutečně kosmogonickými veličinami, momenty, silami, ale svou úlohu hrají jakoby podle předem stanoveného rozvrhu; nejsou ve vlastním smyslu aktivní, nevytvářejí „momenty“ kosmogonického (a soteriologického) dění ve smyslu časovém. Ač Böhme popisuje celé božství

277 V této kapitole, nakolik shrnuje předchozí výklad, upouštíme od odkazů.

278 Spíše bychom jej asi měli nazývat procesem theogonickým, v němž jeho jednou, byť velkou a pro nás pozemšťany významnou částí je též zrod a vývoj materiálního světa.

279 Viz např. 3Princ 14,87; 3Princ 18,24; DrfLeb 5,41 a mnoho jiných míst.

280 Např. 1Tilk 134.

281 Tímto náhledem, domníváme se, je možné harmonizovat Böhmovy výklady z Aur, v níž ještě Moudrost nevystupuje, ale naopak se v ní mnoho mluví o andělech a andělských říších, které přejímají svůj život a moc přímo od Boha (od všech božských osob, přímo pak a nejvíce od Syna) a následující výklady v 3Princ a dalších spisech, kde se Böhme již zabývá andělským a vůbec „nebeským“ světem velmi omezeně a zato v nich silně vystupuje do popředí postava Moudrosti.

jako proces, je to proces svým způsobem statický, konstantní (neboť se počíná na úrovni věčnosti). Přesto však jsou v tomto procesu tři zářezy, kde se dle Böhma "pohnulo mysterium"; první má i název, je to slovo FIAT, jímž z věčného mystéria dochází ke zjevení hmotného světa. Další je dán vtělením Kristovým, jenž opět přinesl na svět onu "božskou tinkturu" a třetí nastane až při skonání světa. Oproti tomu pohyb v pozemském světě vzniká zápolením prvních dvou principů, jež na zemi mimo jiné nabývají podoby přitažlivosti a svobody, způsobem, který Böhme na několika místech označuje za Kolo(běh) esencí - *Rad der Essentien*. Konstituce takového prvotního principu, jehož hlavním znakem je dostředivost, centripetalita a přitažlivost (Böhmuův termín je *Anziehen*), nezůstalo nepovšimnuto přírodními badateli a je i možným vlivem, jenž působil na I.Newtona při vytváření jeho gravitační teorie.

Pád prvotního člověka znamená pro Böhma především jeho touhu po hmotné pozemskosti, pro niž od něho odstoupila jeho původní družka Panna Sofia, respektive jeho *božská tinktura*, a byla nahrazena pozemskou Evou (jež byla vskutku jeho částí, takže došlo k člověkovu rozdělení). "Hřích" je tedy spíše nežli mravní vinou člověka jeho jakousi konstituční složkou. Genericky je spása člověka umožněna novým přiblížením se božské tinktury, svatého *Ens* v Kristově vtělení. Spásu jednotlivého člověka Böhme sice chápe reformačně, ale specificky si vykládá zejména akt víry, jenž musí být celkovou vnitřní regenerací člověka božskou tinkturou. (Böhme sám mluví o *verblichte Bild der Gottheit*- vybledlém obrazu božství). Učení o božské Sofii jakožto mystické postavě a prostředku pozvednutí člověka se stalo mezi Böhmovými následovníky velmi významným a ovlivnilo mnohé myslitele hluboko do novověku (Fr.Schelling; Vl. Solovjov aj.).²⁸² Jeho "vnitřní milost" (*inwendige Gnade*) se pak stala heslem působícím i v rámci přesahujícím poměrně úzký okruh Böhmových následovníků a oslovovala prakticky veškeré pietistické proudy.

282 viz Krüger, M.: *Christus-Sophia – Die Weisheit baut sich ihr Haus*, Verlag am Goetheanum, 2011; publikace zčásti přístupná i v českém překladu, viz. *Postava Moudrosti v teologické tradici Západu*, in *Okruh a Střed 4/2011*;

IX. Textové přílohy

A. Terminologický slovníček

Následující glosář obsahuje nejdůležitější a nejfrekventovanější Böhmovy pojmy společně s překladem, jenž je (převážně) používán v této knize. Výčet termínů jistě není úplný a o nemožnosti překládat Böhma čistě terminologicky jsem se již zmínil výše (viz. Terminologická poznámka str.42)

Anfang	<i>počátek</i>
Annehmlichkeit	<i>{sebe}přijetí</i>
ausfliessen, aushauchen	<i>emanovat</i>
ausgesprochen	<i>vyjádřený</i>
Begehren, Begierde	<i>žádost</i>
Beschaulichkeit	<i>zjevnost</i>
Bitterkeit	<i>hořkost</i>
Creatur	<i>stvoření</i>
Dreyheit, Dreyzahl	<i>trojnost</i>
Eine	<i>jednota</i>
einig Wesen	<i>jediné bytí</i>
Empfinden	<i>zakoušení</i>
Empfindlichkeit	<i>vnímavost</i>
Etwas	<i>bytí</i>
Fassen	<i>pojímání</i>
fassen	<i>pojímat</i>
Freyheit	<i>svoboda</i>
Gebärung, Geburt	<i>zrod</i>
gefassete	<i>zformovaná</i>
Gemüth	<i>mysl</i>
Gestalt	<i>podoba, forma</i>
Gewächs	<i>štípení</i>
grimmig	<i>sveřepý</i>
Grund	<i>podstata</i>
herbe	<i>trpký</i>
Herbigkeit	<i>drsnost</i>
Kraft	<i>Síla</i>
Lust	<i>touha</i>
Natur	<i>příroda/přirozenost /</i>
Nichts	<i>Nic, Nicota</i>
Qual	<i>trýzeň</i>
Sanftmuth	<i>mírnost</i>
Scientz	<i>vědomí</i>
Schiedlichkeit	<i>rozlišnost</i>
Sprechen	<i>mluva</i>
Stachel	<i>popud</i>
Ungrund	<i>Bezedno</i>
ungründliche Wille	<i>bezedná Vůle</i>
Ursache	<i>příčina</i>

Wesen	<i>jsoucno</i>
Wesen	<i>bytí</i>
Wesen	<i>podstata</i>
Wesen	<i>hmotná podstata</i>
Wesen	<i>bytosť</i>
Wille	<i>vůle</i>
Zorn	<i>hněv</i>

Následující pojmy ponechávám bez překladu (pouze zčešťuji jejich pravopis):

Centrum	centrum
Essenz	esence
Imagination	imaginace
magisch	magický
Tinctur	tinktura
Turba	turba

B. Překlady

MYSTERIUM PANSOPHICUM

čili

důkladná zpráva

O pozemském a nebeském Mystériu

*První text*²⁸³

1. Bezedno je věčné Nic a vytváří věčný počátek jako touhu - neboť Nic je toužením po něčem. Ale přesto z ničeho se nedává/nevzniká něco, ale samotná touha dává to, co je ovšem také Ničím - pouze žádostivou touhou. A to je věčně povstávající magie, jež v sobě vzdělává a přesto není. Z Ničeho dělá Něco, ale přesto jen v sobě, a přesto i tato touha je nic, jenom pouhá vůle: Nemá tedy nic a též není nic, co by jí něco dávalo a také nemá žádné místo, na němž by se položila neb shledala.

Druhý text

1. Kde tedy je toužení v Ničem, samo si vytváří vůli k Něčemu. A tato vůle je duchem, jakoby myšlenkou, jež z touhy vychází a je tím, co je v ní hledající. A shledává svoji matku touhu. A vůle je ve své matce Mágem, neboť shledává Něco v Ničem, ve své matce. A když takto shledá svoji matku, má místo k přebývání.
2. Pochopte tudíž, jak je vůle Duchem rozdílným od žádostivé touhy. Neboť Vůle je necitlivý a nevědomý život. Touha se vůlí stává ve vůli bytí/ostí/bytím. Nyní poznáváme, že touha je magie a vůle je Mág a že tedy je vůle větší nežli její matka, jež ji vydává - je totiž pánem v matce; a vidíme, že matka je němá avšak vůle je život bez původu; a touha je příčinou vůle, ovšem bez rozumu a poznání a vůle je rozumem touhy.
3. Předkládáme vám tedy ke krátké meditaci přírodu a jejího ducha, co byl a je od věčnosti a bez počátku, a shledáváme že vůle jako Duch, nemá místa ani spočinutí; jejím vlastním místem je touha a vůle se k ní poutá, přesto však není fixována.

Třetí text

1. Ježto tedy věčná vůle je prosta touhy, ale touha není prosta vůle, vládne vůle nad touhou; tak rozpoznáváme vůli k věčné všemocnosti, jež nemá nic sobě rovného; touha je totiž pohyb přitahování, čili žádosti, leč nerozumný: má tedy život, ale bez vůle.
2. Vůle nyní ovládá život touhy a činí si s ním, co se jí líbí. Ale ať cokoli počne, není to známo, dokud se skrze vůli neprojeví ono bytí [Wesen], jež se stává bytím v životě vůle. Tak se projevuje, co vůle učinila.
3. A ve věčném Duchu-Vůli rozpoznáváme Boha a v budícím se životě touhu po přírodě. Neboť není jedno před druhým a obé je bez počátku. A takto věčně spojeny jsou si vzájemně příčinou.
4. A Vůle-Duch je věčným bezedným věděním a život touhy je věčným bytím vůle.

283 Tento krátký spis nedělí Böhme na kapitoly, jako obvykle, ale jeho části označuje Text1 až Text 9

Čtvrtý text

1. Touha je tedy žádostivostí a žádostivost je život; žádostivý život se tak v touze sám překračuje a je vždy touhou těhotný.
2. A žádostivost je silná přitažlivost. Avšak nemá nic ze sebe - je věčností bez základu - vytváří ji magicky, žádostí po sobě jakožto po substanci.
3. Vůle tedy pojímá, co je ničím, jako jeho pán a vlastník a panuje v bytí; a bytí ji činí žádostivou, totiž žádostivou bytí. A když se stane v sobě žádostivou, je magická a obtěžkává sebe, jako Duch bez bytí, neboť je podle svého vzniku jen Duch. Tedy vytváří ve své imaginaci jen Ducha a je těhotná Duchem, věčným vědomím bezedného [prazákladu] ve všemoci života [ještě] bez bytí.
4. Jsouc takto těhotná, probíhá v ní rození a přebývá v sobě. Neboť esence jiného života nedokáže pojmout toto obtěžkání a být jeho schránou. Musí tedy obtěžkání probíhat uvnitř a musí být svou vlastní schránou jako Syn ve věčném Duchu.
5. A protože toto obtěžkání nemá bytí/podstatu, je hlasem či zvukem, slovem ducha a přebývá ve [svém] duchovním zdroji, jinak totiž nemá žádné sídlo, jen ve svém duchovním zdroji.
6. Ale přesto je v tomto slově vůle, jež vstává v bytí. A ta vůle je životem prvotní vůle a povstává z obtěžkání jakoby z jejích úst v magickém životě, to jest v přírodě, a otevírá nerozumný život magie, což je mystérium, v němž esenciálně spočívá rozum, a dostává esenciálního ducha, neboť každá esence je arkánem či mystériem celého bytí. Chápe se tedy jako bezedný div věčnosti v němž se rodí mnohočetný život bez počtu, ale přesto je dohromady jedním bytím.
7. A trojí Duch bez podstaty/bytí [Wesen] je jejím mistrem a vlastníkem a když nemá přírodní bytí, přebývá sama v sobě.
8. Slovo je pak Centrum, čili Sídlo a stojí uprostřed jako srdce a duch slova, jenž se počíná v první věčné vůli, zjevuje div esenciálního života, takže jsou dvě mystéria - jedno v duchovním životě a jedno v esenciálním životě: duchovní život pak poznáváme jako Boha a právem ho tak nazýváme; esenciální život je pak životem přírody a nebyl by obdařen rozumem, kdyby neměl žádost po duchu nebo duchovním životě. A v této žádosti se od věčnosti stále rodí božská bytost/boží bytí/bytnost jako věčné slovo a srdce boha. Z něho na věky vychází žádostivá vůle jako jeho duch do života přírody a tam zjevuje mystérium v esencích a z nich: totiž že je dvojitý život a též dvojitá bytí, z jediného věčného bezedného původu a v něm.
9. Poznáváme tedy, co je Bůh a co je příroda a jak je obé od věčnosti, bez základu a bez počátku, neboť počátek trvá vždy a věčně: Stále se počíná od věčnosti do věčnosti, kde není počtu. - Tak je vskutku bezednem.

Pátý text

1. Bylo-li tedy od věčnosti dvojitá bytí, nemůžeme říci, že jedno stojí vedle druhého a chystá se to druhé uchopit. A také nemůžeme říci, že by jedno stálo zcela mimo to druhé a že by vládlo mezi nimi oddělení. Ne, ale chápeme to tak, že duchovní život je obrácen k sobě a do sebe a přírodní život se obrací od sebe a ze sebe.
2. Tak to můžeme přirovnat ke kouli nebo kolu, jež se točí na všechny strany, jak to naznačují kola u Ezechiele.
3. Duchovní život je plností přírodního života a přesto ho přírodní život nepojímá/neuchopuje [ergriffen]; jsou dvěma principy z téhož zdroje, neboť má každý své mystérium a své působení. Přírodní život pak působí k ohni a duchovní život ke světlu slávy a velebnosti; a ohněm rozumíme hněv stravující podstatu/bytnost [Wesenheit] přírody a světlem zrození vody, jež bere ohni jeho moc, jak jsme již dříve uvedli ve čtyřiceti otázkách o duši.
4. A rovněž je nám již známa věčná podstata [Wesenheit] přírody, jež je jako oheň a voda,

kteře se vzájemně mísí a potencují a tak vydávají jasně modrou barvu, podobnou blesku ohně; ten pak má podobu jako sjednocení rubínu a křišťálu, nebo jako žlutě, běloba, nebo modř přimíšená do temné vody, když je jakoby modř v zeleném, kde vše má svůj lesk a zář; voda pak se svému ohni brání, takže nedochází k pozření, jenom k věčnému bytí ve dvou mystériích v sobě, ale přesto díky rozdílnosti dvou principů ve dvojím životě.

5. A tak poznáváme bytí veškerého bytí a pak, že existuje magické bytí, když se vůle může v esenciálním životě sama stvořit a vstoupit tak v zrod a vzbudit prýšřivou trýzeň velkého mystéria. A to především díky zrodu ohně, jenž předtím nebyl zjevný, ale tkvěl v lůně Mystéria jako lesk skřytý v mnohosti barev a my máme jeho zrcadlo v d'áblu a veškeré špatnosti. A také poznáváme, odkud pochází vše dobré i zlé / totiž z imaginace ve velikém Mystériu, jež v sobě rodí podivuhodný esenciální život.
6. A když toto sdostatek poznáváme na stvořeniích tohoto světa, jak totiž božský život, vzbudiv a oživiv život přírodní, zrodil z esenciálního mystéria tolik podivuhodných tvorů, chápeme, jak se každá esence stává svým vlastním mystériem, tedy životem, a také jaká je ve velikém Mystériu magická touha, že zrcadlí touhu každé esence, aby se tato v jeho zrcadle shlédla a poznala.
7. A tak se ho tedy zmocní touha (rozuměj onoho zrcadla) a vede je jeho imaginace. I zjistí, že není z jeho života, neboť najednou vzniká rozpor a ošklivost, takže touha chce zrcadlo odvrhnout, ale přece nemůže. Tedy hledá touha počáteční záměr a vystoupí ze zrcadla, takže se rozbije a toto rozbití je Turba, čili umírání zformovaného života.
8. A též velice dobře chápeme, jak když imaginace věčné přírody spolu s sebou uzavírá v mystériu Turbam společně s touhou, ovšem neprobuzenou, stvoření, zrcadlo věčnosti, budí samo sebe v podobě hněvu, jenž spočívá v mystériu věčně skřyt.
9. A také vidíme, jak když se věčná příroda stvořením světa dala do pohybu a ožila, vzbudil se v ní hněv a projevil se ve stvoření: Jak totiž člověk nachází tolik zlých zvířat a též bylin a stromů, tolikero červů a též želv, hadů a podobných potvor. Tak věčná příroda trpí ošklivostí a živí špatnost a zlobu její esenci.
10. A proto hledá i věčná příroda záměr vši špatnosti, aby ji opustila: a pak propadá ve svou Turbu, čili v umírání. Avšak není to žádné umírání, jen vyvržení do mystéria; tam zůstane špatnost se svým životem stát osamocena, jakoby v temnotách. Pak ji příroda opustí a zastíní, takže zůstane sama v sobě, osamocena jako zlé, jedovaté a hrozné mystérium a bude magií sama sobě jako touha otrávená úzkostí.

Šestý text

1. Když se tedy rozpomeneme a upamatujeme, shledáme rozpornost veškerého bytí, neboť vždy je jedno druhému ošklivostí a druhé nenávidí.
2. Neboť každá vůle si žádá čistoty bez Turby {příměsi} v druhém bytí a má přesto Turbu {příměs} v sobě a je tomu druhému ohavností. Větší si prosazuje svou moc nad menším a vládne mu mocí a násilím; to druhé mu pak uniká. Všeobecně panuje silné nad slabým. Slabé však též uniká a pátrá po cíli svého soužení/sužovatele a chce být jeho tlaku zproštěno; tak veškeré stvoření hledá cíl, jenž je skřyt v mystériu.
3. Tak a odtud povstává veškerá moc v tomto světě, kde vždy jedno panuje nad druhým. Z toho nebylo nic na počátku tak ustanoveno Nejvyšším dobrem - vše povstalo z Turby {příměsi} a pochopilo přírodu/přirozenost jakožto její bytí/podstatu [Wesen], a zrodilo se z ní a prohlásilo za zákon dále se množit dle připraveného řádu. A pak se toto rození vystupňovalo až ke královské svrchovanosti [Regal] a dále hledalo propast jednoty, až se stalo Monarchií, čili císařstvím; a poněvadž je stále na vzestupu stane se jednotou a ne mnohostí: avšak jestliže je v mnohosti, bude nade vším panovat prvotní trýzeň, z níž se vše zrodilo a bude jediným pánem nade vším řádem.
4. A poněvadž se právě tato touha stala na počátku jedním řádem [Regiment] a jen v průběhu

času se rozdělila podle esencí v mnohost, hledá mnohost opět JEDNOTU [EINE] a jistě se opět zrodí v šestici korun, totiž v obraze v šesti tisících letech: Nikoli na konci ale v denní hodinu, kdy bude dokonán div stvoření.

5. To jest: Ježto div Turbarum je u konce, zrodí se Pán, jenž vládne celému světu, ale má mnoho úradů.
6. A tehdy budou hledat vrchnost, jež sama vyroste v jejich poháněče: Neboť to menší, jež leží vespod, také dospělo k cíli. A tehdy se obě oddělí, neboť jsou u cíle; a bez meškání neb odmlouvání.
7. A budou též hledat Turbu jakožto hněv stvoření, neboť i on, společně s oškliivostí stvoření dospěje k cíli, a zjeví se u cíle mezi korunami; v šetitisícím roce, o něco více, nikoli méně.
8. Onoho dne a hodiny, kdy bude dokonáno stvoření v mystériu a do mystéria (zrcadla věčnosti), na niž byly ustanoveny tyto divy,
9. tedy šestého dne o polednách, se rozevře a odhalí mystérium se svými divy, a bude zjeveno a poznáno. Tu pak čistota vypudí Turbu, než vstoupí počátek ve svůj konec; tehdy bude mystérium divem v obrazech.

Sedmý text

1. Tak tedy tkví v mystériu věčné přírody takové Arcanum, skrze něž se všechna stvoření rodí a jsou tvořena, dobrá a zlá. A poznáváme v něm magické bytí, neboť jedna magie vždy budí a přivádí k bytí druhou skrze touhu, tím, že se každá věc sama vyvyšuje a směřuje k svrchované moci. Duch boží pak není učinitelem přírody, jen jejím zjevovatelem a tím, jenž v ní hledá dobré.
2. A tak se touto magickou touhou hledalo a shledalo v mystériu i zlo a bylo spolu s ním bez božího záměru zjeveno. Neboť hněv je silou, jež panuje nad pošetilostí.
3. Vše vyrostlo na jednom stromě, aniž by tak stanovil předchozí záměr. Neboť první zjevovatel, Bůh, neustanovil špatnost a neodevzdal jí vládu. Ten div měly zjevit rozum a důvtip a stát se tak vůdci v životě. A zde se setkáváme s velkým tajemstvím, jež bylo v mystériu od věčnosti ustanoveno: totiž mystérium s jeho barvami, které jsou čtyři a pátá není mystériu přírody vlastní, ale jen mystériu božímu a v mystériu přírody září jako živoucí světlo.
4. A toto jsou barvy, v nichž vše spočívá, totiž (1) modrá, (2) rudá, (3) zelená a (4) žlutá a pátá je bílá. Ta patří Bohu, avšak září do přírody. Ona je pátou esencí, neposkvrněným dítětem a zjevuje se ve stříbře a zlatě a také v bílém, jasném křišťálu, jenž obstojí i v ohni.
5. Neboť oheň je zkouškou všech barev, neobstojí v něm žádná, leč bílá, neboť je odleskem boží velebnosti. (Černá barva nepatří do mystéria; je jen pokrývkou na způsob temnoty, v níž vše spočívá.)
6. A také v něm shledáváme strom jazyků, čili řečí, se čtyřmi abecedami, jako něco označené znaky mystéria, v čemž spočívá přirozený jazyk, jenž je kořenem všech řečí, ale přesto ho nerozpoznáváme v mnohočetné úrodě jazyků; jen jeho vlastní děti ho poznávají, ti, jimž propůjčuje rozumění samo mystérium, neboť je to div boží. (Tato abeceda přirozeného jazyka je skryta v černé barvě pode vším, neboť černá barva nepatří do počtu barev, je mystériem a nerozumějí jí, leč ti, kdo mají onen přirozený jazyk. Těm ji boží duch otevírá.)
7. Druhou abecedou je hebrejská. Ta zjevuje mystérium a pojmenovává strom s jeho haluzemi.
8. Třetí je řecká, jež pojmenovává strom s jeho okrasou a ovocem a poprvé dobře vyjadřuje [lidský] důmysl.
9. Čtvrtá je latinská, již si pomáhá mnoho národů a jazyků. Ta vyjadřuje strom s jeho silou a ctností.
10. Pátou je božský duch, který je zjevovatelem všech abeced. A té se nemůže žádný člověk naučit, sama se zjevuje v lidském duchu.

11. Tyto abecedy povstávají z barev velkého mystéria a dále se dělí na 77 jazyků. Hlavními jazyky je původní pětice a 72 je zde pro div, jenž se počal v Babylóně a jsou ústy zmateného bytí/podstaty [Wesen]; neboť rozum tehdy opustil svého vůdce a chtěl jít svými cestami a tak vstoupit do mystéria.
12. Jakž to poznáváme na dětech Nimrodových u věži babylónské: odpadli od poslušnosti božího k vlastnímu rozumu, opustili svého vůdce a zmátli si rozum tak, že již nerozuměli vlastní řeči.
13. Tak z babylónského zmatení vyrašilo množství jazyků - celých 72 a každý vstoupil sám do sebe a hledal v sobě důvtip, ve vlastním rozumu a ve své špatnosti. A opustili Boha a stali se pohany a Bůh je nechal vstoupit do jejich divů, protože mu již nechtěli náležet, ale chtěli být vlastním stípením a vlastní rozum (smíšený ze všech barev) jim měl vládnout.
14. Tehdy, když již nebyli jediné mysli, se zrodila Turba. Každý totiž chtěl žít ze své barvy. Ale nebyly to pravé hlavní barvy, jen jejich špatně vylíhlé děti, které samy sebe vyseděly ze [síly] rozumu. A rozběhly se bez vůdce, jenž vše vytvořil v jediném jazyku, ale nezjevil jako jediné, od stromu, jeho haluzí, síly i plodů.
15. Ony čtyři abecedy totiž setrvávají na jediném stromě a vzájemně ze sebe vycházejí. Ostatní mnohé jazyky však si musejí pomáhat vlastními znaky jako domácí, co přece chtějí být svými pány a tak strom jimi dál pučí.

Osmý text

1. Vidíme teď též původ dvojího náboženství, z něhož se zrodila bohyně Bábél a toho u pohanů a židů.
2. Neboť v obojím jest Bábél a jsou tak dva rody v jednom: Jeden, jenž vychází ze svého rozumu (čili z přírodního života a ducha) a snaží sám sebe vyvyšovat. To mu otevírá cestu k vlastnímu bytí/podstatě [Wesen], neboť jeho vůle, vycházející ze své touhy hledá svou Magii, čili velikou mnohost, jíž by vládla, a vychází zcela ze sebe a před sebe. Jeho vůle zůstává v mnohosti a je této mnohosti bohem a vůdcem.
3. A jakkoli se proti ní zvedá boží vůle a trestá ji, předstírá tato modla svobodnou vůli a ústy vyznává božího ducha. Přitom však uctívá vlastní vůli v mnohosti. Ta vůle totiž pochází z jeho pokladu a zrodila se z jeho magie a nechápe svobodnou vůli boží a rodí se tudíž z těla a krve, ze své vlastní přirozenosti a je dítětem tohoto světa a necení si žádného pokladu; je tedy pokrytcem a babylónským zmatením. A mate jí počet mnohosti, čili vlastní Magii, jíž z jednoty vydává mnohost. A tato mnohost je babylónským zmatkem a svými pokryteckými ústy, jimiž dobře hovoří o duchu jednoty a chválí jej, je antikrist a lhář. Neboť jinak mluví a jinak jedná, její srdce je její touhou a duch jejího srdce se obrací k touze.
4. Mág mnohosti je tedy pyšný, hrdý, lakomý a zlý požerač, duch žádostivé mnohosti, nepravý bůh: neodává se svobodné vůli přirozenosti [Natur] - což ona má v moci činit divy? A také nikterak nechápe božské mystérium, neboť se oddává tomuto duchu, ale ne svou vůli; kdyby se jeho vůle obrátila ke svobodě, boží duch by zjevil magické mystérium a jeho zázračná díla by zakotvila svou vůli v Bohu.
5. Když však nyní ze sebe vyjdou, počátek hledá konec a prostředkem je Turba. Ta nestojí ve svobodné boží vůli, ale roste sama ze sebe a vypíná se jako pyšný strom.
6. A ježto je Bůh ve vůli jednotný a věčně žádostivý ve věčné Magii, takže ve věčné vůli vzniká touha věčné magie a čerpá odtud svůj život, je vůle (pocházející z odloučeného zrození) krivopřísežnou děvkou, protože rodí klam a neodává se více svobodné vůli.
7. A tím také chápeme oddělení od Boha: Lucifer, jenž svedl ke klamu Magii přírody, je toho všeho příčinou: v něm se rodí dvojí život - jeden do vůle boží a druhý v ďábla a jeho krutou vůli: A to je Bábél s pozemským Antikristem.
8. Vše, co vychází z boží vůle a vchází do své vlastní, náleží Bábělu - to vidíte na židech a pohanech a též na všech národech.

9. Pohané zůstali vězet ve své vlastní Magii: ti však, kteří vykročili od touhy po zkáze do světla přírody (poněvadž Boha neznali) a žili v čistotě, ti byli dětmi svobodné vůle a v nich zjevil duch svobody veliké divy v jejich mystériu, jak poznáváme z veliké moudrosti jimi zůstavené.
10. Druzí však, kteří žili z těla a krve jen své magické vůli, ty jejich vůle utopila v Turbě, a Turba v jejich vůli vzkypěla a dala jim ducha podle esencí hněvu a závisti, v nichž baží pouze po množství, po panování a královstvích.
11. A když už se Turba nedokázala zdržet násilí, rozlítla se, a vypukly spory a války; a odtud pocházejí války - z pýchy a závisti množství; a patří se svým počtem do mystéria hněvu.
12. A podobní byli i Židé: Bůh se jim zjevil, ale i oni se oddávali dvojí vůli: jedna část příkázáním a tak svou vůlí byla obrácena k boží vůli - praotcové a všichni ti zbožní nadání nadějí z Izraele. Druzí vykonávali svými rukama díla Zákona a svou vůlí se oddávali zkažené magii, tedy závisti a hledali také jen počet a mnohost: Ústy byli Židé, ale srdcem babylónskou děvkou, pokrytci a antikristy; s dobrými slovy a falešným závistivým srdcem.
13. A tak se mezi křesťany a ve všech národech usadila babylónská nevěstka, když v každém národě současně přebývá dvojí království a nedají se sloučit v jediném duchu, aby byla jedním, jako se spolu nedá sloučit hlína a železo; tělesně se třeba spojí, ale jejich duch je dvojího rodu, jak to praví prorok Daniel (2.43).
14. Proto, kdo chceš poznat Antikrista, hledej ho: najdeš ho v každém domě. Nejhorší je však nevěstka s korunou. A jejími kmotry, kteří jí drží při nevěstčím křtu (aby také mohli žít v mnohosti), jsou mlukové, kteří vyvádějí z jediné vůle boží v mnohost vůlí; jejich dědictvím je pouze mnohost a počet a chtějí si jen cpát pozemský břich.
15. A druhá část svobodné vůle boží {sic!} vychází se svou magickou vůlí ven, mimo sebe do svobody, čili do jediné neuchopitelné vůle boží; ti se odvracejí od magické podoby [Figur]. Svým životem vycházejí před sebe a hledají chléb a jejich vůle není ve chlebě, ale vychází ze sebe, ze své touhy, k Bohu. A žijí vůlí v Bohu, v jednotě. To jsou děti věčné Magie. Boží duch pak přebývá v jejich vůli a zjevuje jim věčné divy boží a jejich přírodní duch [jim zjevuje] divy tohoto světa.
16. A jsou svobodní i vůči Bábelu a Antikristu, i kdyby mu seděli přímo na klíně, poněvadž pravý obraz boží spočívá v duchu vůle [Willen-Geist], jenž se rodí z ducha duše [Seelen-Geist].

Devátý text

1. Když tedy jsou pohromadě dvě magie, jsou také dva mágové, kteří je vedou, dva duchové. Jeden je boží duch a druhý duch rozumu do něž se vplétá ďábel. A v božím duchu láska k jednotě. Člověk nemůže sám sebe lépe vyzkoušet, nežli když s vážností zkoumá, k čemu ho pohání jeho žádost a touha. To pak má za vůdce a toho je dítětem. Přesto však má stále moc onu vůli zlomit a změnit, poněvadž je magický a má moc.
2. Ale musí být opravdový: neboť musí zkrotit astrálního ducha, který v něm vládne. K tomu patří i střízlivý, pokojný život, se stálým podřizováním boží vůli. Žádné umění totiž a žádná moudrost nedokáže spoutat sužující moc hvězd [Sternen-Qual]; [to dokáže] jen umírněnost života a stále unikání jeho vlivům. Elementy člověku metají stále do jeho vůle astrální tužby. Proto není tak snadné stát se dítětem božím. Patří k tomu velká práce, mnoho námahy a utrpení.
3. A přesto se smí [i] Antikrist nazývat božím dítětem; avšak Kristus praví: Nepřijdou do nebeského království všichni ti, kdo říkají: Pane, pane, nevyháněli jsme v tvém jménu ďáblы a nečinili zázraky? Ale on jim řekne: Jděte ode mně pryč, smradlaví kozli, neznám vás. (Mt 7,22) Činili jste to z klamných magie a nebyli jste seznáni s mým duchem a mou vůlí. Duchovní podobou jste kozli, tyrané, lakomci, pyšní, rozmařilci. Máte mé jméno na jazyku, ale srdce jste zasvětili prostopášnosti, tělesným tužbám, zrodili jste se v Turbě. Musíte být osvědčeni ohněm, tak připadnou každému království jeho plody.

4. Proto, půvabný světe, shlédni se v těchto spisech, které ti předkládá věčná Podstata a hlouběji a širěji o něm uvažuj, nebo budeš chycen [a uvázneš] ve své Turbě. Pak ti bude i s tvým bytím [Wesen] projít božím ohněm, a které dílo je mimo vůli boží, to v něm i zůstane.
5. Co se však zrodilo ve vůli boží, obstojí, k boží slávě a [ke slávě] jeho podivuhodných činů a lidské podobě k věčné radosti.
6. Pomysli tedy, co děláš! Neboť Babel již stojí v ohni a plane. Již není čím ho uhasit, není léku. Byl shledán špatným a jeho vláda se končí. Aleluja!

***Dopis č.8 ze 11.1620 Paulu Kaymovi, cís. výběrčímu cel v Lehnici
(známý též pod titulem: INFORMATORIUM NOVISSIMORUM (LetztZ))***

Světlo, Spása a věčná Síla ze zdroje a pramene srdce Kristova budiž naším občerstvením

Ctihodný Pane a můj dobrý příteli, a osvětlením Ducha Svatého a v lásce našeho Pána Ježíše Krista milovaný bratře. Vaše psaní, datované 20.Julii i s příloženými dvěma knihami jsem v pořádku přijal od pana Karla von Ender a taktéž od něj zjistil, že jste dostal a přečetl něco z mých knížek o Boží moudrosti a jak Vás, dle Vašeho sdělení potěšily, jak jste k nim přitahován touhou a žádostí a jak se cvičíte v moudrosti boží.

2. Z čehož jsem se i já zaradoval, že je nyní již blízko čas, kdy se pravé božské chápání znovu zazelená na Siónu a bude znovu vybudován zbořený Jeruzalém a bude opět zjeven pravý obraz člověka, jenž v Adamovi pohasl, a promluví lidským hlasem na Siónu, a že nám Bůh vlije svého Ducha a v síle a světle Svatého Ducha bude opět rozpoznána, hledána a shledána vznešená perla.

3. A tehdy též jasně užitíme a poznáme, v jaké slepotě jsme to po dlouhý čas bloudili v Babylóně, na zlých cestách těla, když jsme kdysi opustili pravý Jeruzalém a hanebně zastavili dědictví otců, pohrdli svým krásným andělským věncem cti a neostříhali jej, a na lep d'áblu sedli a - zdánlivě Boha poslušni - si pohrávali s hadem a zbloudili na samá scestí.

4. Což nám nyní staví božské světlo před oči, napomínaje nás, abychom se spolu se ztraceným synem vrátili a vešli na pravý Sión, ne s pošetilou Historií, jak bychom to mohli chápat a rozumět tomu - to není Sión ale Babel, jenž ústy vyznává Boha, a v srdci lpí na velké babylónské nevěstce a draku vlastní pýchy, lakoty a rozkoše, jež se bude stavět jako by byla panna.

5. Ne, takové není panictví na Siónu, musí se brát vážně: musíme se na Siónu zrodit z Boha, poznat jeho vůli a také ji činit. Boží Duch musí vydat svědectví našemu duchu, že jsme boží děti, ne pouze ústy a věděním, ale srdcem, skutkem; ne licoměrně a bez síly, čemuž se d'ábel směje, ale pokud chceme vytáhnout do války s knížetem tohoto světa, musíme obléci přílbu spravedlnosti a lásky, též cudnosti a čistoty; on nic nedá na vnější lesk - jen síla ho může přemoci. Takže musí zazářit síla dobrých činů a tak můžeme zápasit o věnec rytířstva, neboť máme proti sobě mocného válečníka, jenž se chopí těla i ducha a brzy nás srazí k zemi. A nedá se jinak přemoci nežli silou pokory, jež dokáže uhasit jeho zlomocný oheň, jímž bojuje proti nám a proti vznešenému obrazu v nás.

6. Proto, můj milý pane a bratře v Kristu, se sluší a právem náleží, abychom se, když se přiznáváte v božské Moudrosti a stojíte v jejích službách, vzájemně povzbuzovali k bdělosti, k odporu vůči d'áblu, abychom si stále stavěli před oči cestu, již máme jít a kráčeli po ní, neboť jinak nic nepořídíme. Jestliže jsme došli k poznání, že je svět v Babylóně slepý a bloudí, máme být prvními, kdo skutečně vyjdou z Babylónu, aby svět spatřil, že je to [míněno] vážně.

7. Nestačí odhalit Babylón a pak činit stejně, jako on činí. Tím dosvědčíme - a tak to také děláme - že sice v nás Bůh dal vzejít svému světlu, abychom prohlédli, ale že chceme činit jen skutky temnoty; a tak bude ono světlo zářící v rozumu svědectvím proti nám, že nás Pán povolal a cestu nám ukázal, ale my po ní jít nechťeli.

8. Je sice dobře, že odhalujeme Babylón, ale musíme vidět, v jakém Duchu a jakou myslí a s jakým poznáním se tak děje. Horlit je správné, ale srdce musí být přítom obráceno k Bohu a poznání

pocházet z Boha. Boží duch nám musí vydat svědectví a být naší jistotou. Jinak půjdeme, aniž bychom byli Bohem poslání a náš ďábel se nám vysměje a zavede nás na scestí: o tom píše Svaté Písmo, že naše skutky a slova půjdou s námi. (Zjev 14.13)

9. Pročež musíme pozorně sledovat, v jakém duchu a s jakým poznáním přistupujeme k vznešenému tajemství. Neboť, kdo chce zničit něco špatného, má na jeho místo vsadit něco dobrého; jinak není božím stavitelem a nepracuje na Kristově vinici. Není totiž dobré bořit, pokud člověk neví jak opět stavbu vzdělat k lepší podobě. Neboť jen Bůh je stavitelem světa, my jsme jen služebníci. Musíme dbát na to, jak pracujeme, chceme-li obdržet mzdu a ne chodit neposlání, když ještě nejme schopni práce pro něj. Jinak budeme shledáni neužitečnými služebníky, tak to říkám ve vsí důvěře a dobrosrdečnosti, abych nás oba napomenul, co máme činit, aby naše práce byla Bohu příjemná.

10. Neboť temná tajemství jinak než ve Svatém Duchu nepoznáváme a nemůžeme činit závěry o skrytých věcech - vpravdě [je] poznáváme a shledáváme božím osvícením: že [a jak] jsou boží pravdou a jeho vůlí, že odpovídají jeho Slovu a spočívají ve světle přirozenosti.

11. Neboť bez přirozeného světla není žádného chápání božských tajemství. Veliká boží stavba se zjevuje ve světle přírody, proto ten, jemuž září boží světlo, může poznávat veškeré věci, neboť poznání není něco jednotlivého [einerley ist], neboť boží díla a boží divy nemají cíl a jsou nespočetné a každému jsou zjevovány podle jeho obdarování: Komu pak boží světlo svítí, má jen samou radost z božího díla.

12. A ve světle lze poznat, co bylo před tisíci lety, stejně snadno, jako by se to stalo dnes: před Bohem není tisíc let totiž ani minuta, ani okamžik; proto je jeho Duchu vše blízké a zjevné, věci stvořené i věci [teprve] budoucí.

13. Zřící tedy v jeho světle, máme oznamovat jeho divy a zjevovat a chválit jeho slavné jméno a nezahrabávat svou hřivnu do země, neboť ji máme svému Pánu předložit s úroky: on po nás bude požadovat účty, jak jsme s ní nakládali. Bez poznání nemá nikdo vynášet soudy o velikém Mystériu, neboť mu tak není poručeno, ale má usilovat o to, aby dosáhl pravého světla; pak pracuje správně v boží škole.

14. Mnoho se shledává soudců, kteří chtějí o mystériu vynášet soud, ale Bůh je neuznává - proto se jejich škola nazývá Babel, matka smilstva na zemi, jež se snoubí s Bohem i s ďáblem - a ti se přesto nazývají Kristovi pastýři, chodí, kam nebyli poslání, ba ani Bohem [za hodné] uznání, činíce tak pro svou čest a svůj břich: A kdyby toho svou nevěstčí živností nedosáhli, nikam by nechodili. Pravé a převzácné Mystérium boží učinili Ministeriem své rozkoše a smilstva, proto se nazývá **Babylónským duchem**, zmatením, kde se provozuje pokrytecká služba Bohu a Bůh se [sice] vyznává jazykem, ale mocí popírá, takže se člověk ústy k Bohu lísa a srdcem se spojuje s drakem ze Zjevení.

15. Takovými nemáme býti, pokud chceme dosíci božského mystéria a přijmouti světlo, leč máme svou cestu zcela do Boha napřímit a jemu se vydat, aby v nás svítilo jeho světlo, aby On byl naší vůlí, naším poznáním, chtěním i činem. Musíme být jeho dětmi, chceme-li hovořit o jeho podstatě [WESEN] a v ní působit: neboť on nedá své skutky činit žádnému cizímu, jenž nezná jeho dílo.

16. Vaši knížku jsem přečetl a shledal jsem v ní velikou píli a mnoho práce, s nimiž jste shromáždil výroky svatého Písma a že vám velice a s velkou vážností jde o to, předložit a vyložit temná místa a termíny, týkající se konce časů a prvního zmrtvýchvstání, tisíciletého sabatu a nové stavby na Siónu, o čemž Písmo mluví a co na světlo vynáší a zjevuje na mnoha místech.

17. Co se týče Babylónu, jeho růstu a jak má být opět zničen, to je jasnější - vždyť bořitel je již na cestě: Začal již před drahnou dobou. Člověk to nechce vidět a křičí "Mordio". Ale přece to není žádný nepřítel a cizinec, ale jen Turba, jež vyrostla uprostřed Babylónu a jeho nespravedlnosti a neřestí a nalezla tam svůj cíl: a boří jen to, co již dlouho neslouží, co už bylo dávno třeba odvrhnout.

18. Zatímco bychom byli měli Boha milovat a ctít, a bližního jako sebe sama, postavili jsme si na místo boží ohavnou lakotu, faleš a lest v zářivém rouchu a milovali lež jako Boha

a z mystéria učinili hanebný Babylón [plný] neřestí; a tu jsme byli sladkými řečmi a lstí svedeni a s oslepenýma očima zavedeni do žaláře. To vše [se stalo] pro větší slávu nevěstky, která se tak ukájela svou chlípností a sytila své děti na našem těle a duši, ovládala naše jmění a statky.

19. A tento zkurvysyn se nyní odcizil sám sobě pro veliký lup a značnou kořist a odkryl svou neřest a velkou hanebnost, abychom viděli, co v ní bylo kdy dobrého, [a] že ji souží její veliké neřestí, jimž se oddávala, ne něco cizího. Tak nyní vidíme, jak rozličné bylo její smilstvo a jaké rozličné pasti na nás d'ábel nastražil a jak jedno hříšné prostopášnictví se protíví druhému a jak se stávají vzájemně nepřáteli, jak se sužují a mordují jeden druhého, neboť na ni přišlo veliké soužení a porodí na svět veliké zlo, jimž je těhotná, křičíc, protože na ni přišlo soužení. A o svém dítěti, jež má porodit mluví jako o vraždě, lakotě a tyranii. Nyní odhaluje svou krásnou postavu, jaká je v srdci; kdo ji nyní nerozpozná, tomu není rady.

20. Zjevení praví: "Vyjděte z něho, můj lide, abyste neměli účast na jeho ranách, neboť mísila ve svém poháru ohavnost svého smilstva s Božím hněvem: Ten musí sama vypít, až jí pukne. (Zjev 18.4-6 *volná citace*) A právě to říkám o Babylónu: že je nevěstkou a brzy padne; sama se zlomí, nebude to cizím dílem - zahubí jí dech vlastních prolhaných úst, její vlastní turba jí porazí. Na kacíře a kacířství svolává prokletí, křičí "Racha" a "Mordio", ale nedělá to kvůli Bohu, ale jen pro své nevěstčí plémě.

21. Kdyby jí bylo tak činit kvůli Bohu, kráčela by v jeho přikázání lásky, neboť Kristus říká: "Milujte se vzájemně, tak poznají, že jste moji učedníci." (Jan 13.35) Boží království nespočívá v boji a v rouhání, ani ve vnějším lesku za dobrých dní; boží děti se tak neshledávají, leč láskou, trpělivostí, nadějí ve víře pod křížem Kristovým. Tam roste církev v Ternariu Sanctu, nový andělský člověk skrytý v starém. To je v krátkosti, co jsem jistě poznal o tomto článku, v mých spisech to uvidíte.

22. Za druhé, o Siónu říkám podle svého poznání a tak, jak mi káže Duch, že klam se promění a Sión bude nalezen, [ovšem] pouze dětmi víry, ne všeobecně, tak, aby nezůstal žádný bezbožník, neboť příčinou nalezení Siónu bude muset být Poháněč: Když lidé uvidí, jakou nevěstkou je Babylón, mnoho se jich octne na Siónu a budou hledat Boha. Poháněč jim však bude v patách a vykřičí je coby kacíře. Bude je i pronásledovat a zabíjet a zkoušet jejich víru, ale když jednoho zabije, deset, ba sto přijde na jeho místo.

23. Sión se pro všechny ukáže až na samém konci, kdy bude zničen Babylón a bude místo něj poušť a houšť. Tehdy řeknou synové Siónu: Jak[to] že nás Bůh opustil? Pojd'te, hledejme jeho tvář a zanechme sporů. Což jsme již naši Zemi dost nezničili? Všechny zásoby jsou pryč. Nejste snad bratři? Proč se tedy přeme? Chceme kráčet v lásce a hledat Boha a již se vzájemně nepřít a nehubit. Chceme se spokojit. Což nejsme zde všichni jen hosté a nehledáme svou pravou vlast?

24. V onom čase bude nalezen Sión a nebe vydá rosu a Země svůj tuk. Ale ne tak, že by byla špatnost zcela pryč. Ta se potáhne až do konce. Kristus o tom praví: Myslíš, že až přijde syn člověka, shledá na zemi víru? A třebaže bude pro děti Siónu záchrana před ohněm a oni budou uchráněni vůle d'áblovy a Bůh [pro ně] učiní veliké věci jako za apoštolských časů, přesto to nevytrvá až do konce: Pak [tomu bude] jako za časů Noemových, když vešel do archy. Takové bude i příští Syna Člověka, jak stojí psáno (Lk 17,26-27).

25. Však vyznávám a vím, že na Siónu bude v srdcích věrných [sídlit] Duch Svatý, neboť Sión nebude vnější, ale [bude spočívat] v novém člověku. A již se zrodil - kdo ho chce hledat, hledej ho sám a vykroč od starého Adama k novému životu. Ten jej nalezne, v němž se zrodil Ježíš; nenajdeš-li ho, jdi do sebe a shleď tam Bábel a jeho působení, které musíš zlomit a vstoupit do smlouvy s Bohem. Tak se v tobě projeví Sión a zrodí se spolu s Kristem v temné stáji, ne v Jeruzalémě, jak by tomu rád rozum; že se [však] Kristus zrodil ve starém oslu, bude [nadále] služebníkem a na Siónu bude sloužit novému člověku.

26. Že za čtyři sta let budou všechny bytosti [Wesen] ze zlata, o tom nic nevím, nic mi nebylo [o tom] zjeveno. A také mi nebyl zjeven cíl a konec světa a nemohu mluvit o čtyřech stech letech, neboť Bůh mi neporučil tak učit. Ponechávám to jeho moci a těm, kterým by to třeba Bůh chtěl

zjevit. Ježto jsem toto nepochopil, spoléhám se na svůj dar, avšak nepohrdám nikým, kdo by měl takové poznání nebo příkaz takto učit.

27. Čtvrtá kniha Ezdrášova totiž v mých očích nepostačuje k tomu, abych to pochopil. Avšak očekávám svého Spasitele a těším se, že se shledám se svým Pánem. A když jeho budu mít, doufám, že starý Adam odumře a já se rozveselím na Siónu v tichém spočinutí a přilnu ke svému Bohu a vytrvám u něj, ať už se mnou na jeho i mém Siónu učiní cokoli. Neboť jeho budu-li jen mít, budu s ním na věčném sabatu, kde nemůže proti mně v mém novém člověku povstat žádná půtka. A tím se utěšuji v tomto údolí ubohých [našich] příbytků.

28. O prvním vzkříšení z mrtvých k tisíciletému sabatu, o němž se píše v Apokalypse (Zj 20.4-5), mi též není sdostatek známo, jak to s ním může být, neboť Písmo o tom jinak nic neříká: ani Kristus ani jeho apoštolové, kteří nesmysleli jinak, jen Jan ve svém Zjevení: zdali to má být tisíc slunečních let, nebo jak to s tím má být. A protože jsem tedy z toho ničemu neporozuměl, přenechávám to mému Bohu a těm, kterým by to Bůh chtěl někdy oznámit, ačli by mi stran té věci [Wesen] byly otevřeny oči, zlíbí-li se Bohu. To jsou tajemství a člověk o nich nemá činit závěry bez popudu božského a bez jeho světla. Kdyby však o nich měl od Boha vědomost a poznání, rád bych se dal poučit, abych shledal jejich přirozenou příčinu.

29. Protože mě však mé poznání, nakolik jsem ho nabyl ve světle přírody, zavazuje je neskrývat, uvedu zde některá mínění, jež mám za povážlivá; nechci o nich soudit, jen uvažovat, a protože i to skýtá pěkné poučení a člověku je užitečno takto zkoumat, v dobrém úmyslu tak učiním, abychom postoupili poněkud dále a aby tím třeba nějaký člověk, jemuž by Bůh mohl takové dary udělit, byl povzbuzen napsat o tom jasněji.

30. Jako první, zda je jisto, že svět musí trvat sedm tisíc let a tisíc let má být jenom sabat, ježto Bůh stvořil vše v šesti dnech a šestého dne k večeru vešel v odpočinutí, od čehož počínají Židé svůj sabat v pátek večer. A také Eliáš praví, že svět má trvat jen šest tisíc let. Avšak Kristus praví, že kvůli vyvoleným budou dny ukráceny, jinak by žádný člověk nebyl spasen (Mt 24,22), což vy vykládáte jako pád Babylónu a Siónskou dobu.

31. To se dá nahlédnout [z toho], jak hovořil Kristus o pádu Židů a o konci světa, a ukazuje na špatný konec. K tomu Kristus říká, že v čase jeho příchodu k soudu tomu má být jako za časů Noe, kdy bude člověk jednat svobodně a bude svobodný. Ale přitom víme dobře a písmo to dosvědčuje, jaký byl za časů Noe svět špatný, že až musela přijít potopa, aby je zahubila. To by poukazovalo na špatný sabat. A i kdybychom chtěli Kristova slova o jeho příchodu vykládat jinak, nedalo by se to dostatečně prokázat, poněvadž i Kristovi učedníci nám líčí konec vždy velice blízko, takže Pavel třeba praví, že konec nastane, až se zjeví Antikrist (2Thes 2,12).

32. Ovšem že by se vzkříšení mrtvých a poslední soud měly chápat jako dvojí [různá věc], tedy že by spravedliví, společně s některými bezbožnými měli vstát k tisíciletému sabatu a že by na konec tisíciletého sabatu proti svatým měli bojovat Gog s Magogem, se zdá být téměř proti světlu přírody.

33. Neboť za prvé bych nevěděl, jak by mělo dojít k prvnímu vzkříšení, ježto svaté podle Kristova slova následují jejich skutky. Víme přeci dobře, že všechny naše činy jsou zasety do velikého Mystéria, takže nejprve vcházejí do čtyř Elementů a pak do mystéria a jsou uchovány pro boží soud, kdy bude vše osvědčeno ohněm: co je nepravého bude ohněm stráveno a [jeho] podoba připadne Centru přírody, temné věčnosti.

34. Pokud však mají při prvním zmrtvýchvstání s lidmi jít jejich skutky, jak pravíte, musel by Bůh pohnout mystériem, tedy, sám sebe by musel pohnout, což značí poslední soud, neboť Bůh se od věčnosti nepohnul více nežli dvakrát - jednou při stvoření tohoto světa a podruhé při vtělení Krista - dle svého srdce; tak přísluší první pohyb otci veškerého bytí a druhý synu, podle božského srdce.

35. Nyní zůstává otevřen třetí pohyb, [totiž] Svatého ducha, v lásce i hněvu, podle všech třech principii, kdy bude pohybem Ducha svatého vše znovuobnoveno, co bylo kdy zmařeno a každému bude vrácena jeho schrána. Jak tedy mohou mrtví povstat ve svých skutcích bez pohybu Ducha

svatého, v lásce i hněvu, když navrácení života přísluší pouze Jemu?

36. Dále bych nevěděl, jak se má ono první zmrtvýchvstání udát, zda má nastat v dvojím člověku, jak to rozum ani jinak nestrpí, totiž v dobrém a zlém. Jak bychom však tak mohli držet dokonalý sabat? Vždyť ani Adam by tak neobstál. A kdyby povstal jen nový člověk sám, nebylo by to ve čtyřech světových živlech. A novému tělu v Kristu také není třeba žádného zmrtvýchvstání - nesužováno nouzí ani smrtí žije v Kristu navěky a čeká jen, až Bůh pohne mystériem, neboť tehdy se oděje korunou svých divů a svých činů.

37. A zmrtvýchvstání se děje tak, že mystériem vydá, co pohltilo, skutky budou člověku připočteny a on s nimi projde ohněm a tak se osvědčí, co v ohni obstojí a co ne.

38. Nevěděl bych však, jak tomu má být s □jeho□ pozemským bytím – pokud má být jako v ráji, takže člověk vstane podivuhodný, to není možné bez pohybu velkého Mysteria. I váš spis tvrdí, že někteří z bezbožných také vstanou z mrtvých a to naznačuje, že by muselo dojít k pohybu v mystériu a takový pohyb znamená vznícení.

39. Jestliže se však mystériem pohne, nejednoho to oživí a také nejednu trýzeň, a tak vstanou i někteří bezbožníci.

40. Kromě toho uvádíte, že mají koncem šestého tisíciletí všichni pomřítí – to by znamenalo, že by muselo býti na zemi místo a příbytek, v němž by bezbožníci opět nabyli svobody a upevnili se a nebylo by jich jen pár, jak miníte vy, ale tak, jak praví písmo, jako písku v moři. Odkud by pak přišli Gog a Magog, nebo jak by pak bojovali proti dětem ráje, neboť mezi dětmi ráje není sporů a nebylo by tedy třeba, aby na konci šestého tisíciletí pomřeli, když vstanou ve dvojím těle, tak jak je máme nyní?

41. A pokud vstanou v novém těle, pak žádný bezbožník nebude sama sebe vidět ani se nedokáže sám sebe dotknout – tak jako my nyní nevidíme ráj. Takové je tedy ono nové tělo, proti němuž nemůže žádný bezbožník bojovat. A proč by také měl? Jestliže jsou svatí v ráji, nepotřebují již vnějších elementů, ale jen vnitřní element, v němž spočívají všechny čtyři; nemusejí tedy o nic již bojovat, jsou od trápení odděleni.

42. Pokud by však měli bezbožní umřít a pak opět vstát ve čtyřech elementech, to by bylo mnohem podivnější; pokud by však vstali v duchovním těle, to nedokáže uchopit čtyři elementy, ale jen hlubinu a tak by se také lišili, jako světlo a temnota. A jaké zalíbení by mohl mít Bůh v tom, aby uvedl všechny svaté opět ve spor a trýzeň čtyř elementů, kterým přece již odumřeli? A pokud by měli teprve tam vytáhnout do boje s bezbožníky, spíše by tak učinili ti, kteří – zde na zemi – pro Krista netrpěli, nežli ti kteří zde na zemi přišli pro Krista o život.

43. A kdybychom chtěli říci, že to nebudou oni bojovat, ale bude za ně bojovat Pán, jaké by v tom mohl mít Bůh zalíbení, že vzkřísil svaté a opět je postavil bezbožníkům na oči? Nebo nebude snad radost v lůně Abrahámově větší, nežli ta, jakou máme ze čtyř elementů, kde vládne od přirozenosti spor? Budou-li však přebývat v ráji, mimo tyto elementy, nemůže se již žádný svár dotknout, ani žádný bezbožník.

44. K čemu by tedy byli bezbožníci na zemi, když je velký Sabat? Přeci jejich trýzeň je nikoli v elementech, ale v propasti, kam se jejich duše ubírá, když umře tělo. Proto by měli na Sabat vejít jen ti, kteří pro Krista zemřeli a kterých je přesto bezpočet, jak stojí v Apokalypse: že zalidní zemi. A pokud by na zemi žili i bezbožní a slavili též pekelný Sabat, bylo by to proti přirozenému světlu.

45. O tom praví Kristus: Budou se ženit a vdávat jako za časů Noe, a budou dvě mlít na jednom mlýnku a dvě spát na jednom loži a jedna bude vzata a druhá ponechána, až přijde poslední den (Mt 24, 39-42) A ještě Kristus praví, že až přijde soudit svět, uzří ho všechna pokolení a uleknu se ho a bezbožní budou lkát a vzlykat (v.30) a říkat moudrým pannám. "Dejte nám z vašeho oleje." (Mt 25,8)

46. Toto vše poukazuje k všeobecnému očekávání posledního soudu: pak, při poslední polnici, budou ležet dva na jednom loži, jeden svatý a druhý bezbožný, v tom se nevykazuje žádný rozdíl - pokud svatí budou smíšeni s bezbožnými, bude to špatný sabat. Když tedy dbáme na slova Kristova a apoštolů, příliš se k tomu nehodí - ačkoli o tisíciletém sabatu se píše v Apokalypse; je však

před námi skryt a [my] nevíme, kdy může nastat, nebo zda už nastal.

47. Je-li první zmrtevýchvstání rajske, může se dobře odehrát, aniž bychom o tom věděli; [takoví lidé] by žili mezi námi a nebyli by osvobozeni [od lidských pout], protože všichni jednoho dne odumřeme mužskému a ženskému. Nebudeme vzkříšeni jako muž a žena ale v andělské podobě budeme žít v ráji. (Mt 13.43;22.30)

48. Proto budou bezbožní při zjevení jeho příchodu prosit moudré o olej víry. A vy píšete, že v nich bude boží oheň čili hněv a pekelná trýzeň a budou na zemi v božím hněvu trápeni skrze čtyři elementy; když přeci hněv boží není v elementech zjevný, pak je dobro a zlo pohromadě.

49. Jak však bude ten, jenž dobrému již odumřel a nemá žádné dobré myšlenky, teprve svaté prosit o víru a útěchu? Mnohem spíše to poukazuje na to, že když Kristus přijde soudit svět, budou ještě všichni v těle čtyřech živlů a budou přebývat společně; neboť jeden bude přijat a jiný ponechán a bezbožným při zjevení přísné boží tváře zahalené horoucím ohněm prvního principia vstoupí na mysl jejich hříchy a teprve tehdy se stanou zbožnými.

50. A jestliže pravíte, že jen procitnou a nevstanou, musí se tím rozumět [ještě] neztrouchnivělí. Ale vy pravíte že mají přebývat na zemi v čistých elementech a svatí v ráji. Je-li tomu tak, není již sporu, ale budou na věky rozděleni.

51. Pokud však budou svatí přebývat v pozemském ráji, jako Adam před pádem, a budou proti nim stát bezbožní, trvá u nich [stejně] nebezpečí jako u Adama - že by chtěli pojíst pozemských plodů, po nichž by opět zemřeli.

52. Pokud mají ale zůstat po tisíc let skryti před bezbožnými a před čtyřmi elementy, proč mají být teprve na konci zjevení čtyřem elementům? A že mají Gog a Magog bojovat nejprve s božími dětmi se nesrovnává ani s písmem ani s rozumem.

53. Patnáctá kapitola první epištoly Korintským sice učí nejprve o zmrtevýchvstání Kristovu a pak zmrtevýchvstání našem, ale ne o trojím vzkříšení, leč o Kristovu a pak o našem. Praví totiž: Kristus je první a po něm my, kdo Kristu patříme; to je všeobecné vzkříšení. A třebaže praví: "Pak [nastane] konec", neohlašuje nějaké vzkříšení prostřednictvím konce, ale že na konci nastane naše vzkříšení. Tomu je mnohem lépe rozumět, než kdyby mýnil koncem nějaké jiné zmrtevýchvstání nebo jiný čas, neboť teprve po našem zmrtevýchvstání nastane konec tohoto světa. (1Kor 15,22 a.26)

54. Mrtví přijdou k soudu dříve, ještě před koncem tohoto světa a [skonání] čtyř živlů, neboť posledním koncem je zapálení ohně.

55. A také nám vždy Kristovi apoštolové a všichni boží učitelé líčili konec jako blízký: I Jan sám ve své epištole (1Jan 2,18) praví, že jsme u konce - hovoří dokonce o poslední hodině. Kdyby však tak bezbožný věděl, že do konce zbývá ještě čtyři sta let! Jak by se mu asi odkazovalo bohatství dětem!

56. I nám je dobře pamatovat na konec: neboť tento svět je uzavřen mezi svůj počátek ve stvoření a mezi svůj konec. A stvoření již ustalo - vše to bylo dokončeno šestého dne. V takovém čase se má též dokonat tajemství království božího; a u Boha je tisíc let jako jeden den.

57. Co se však týká sedmého dne odpočinku, tedy potrvá-li svět ještě tisíc let v míru, je nám lidem skryto, nemůžeme o tom s jistotou soudit a musíme to přenechat jeho moci. Ani já o tom nemám žádnou vědomost, neboť písmo nestanoví jasně, kdy těchto tisíc let nastane a jaká to budou léta, ani cokoli, co by se toho týkalo. Nechávám to tedy být, ale nikoho neodrazuji, aby se tím zabýval, když bude o tom mít jisté poznání nebo [boží] pokyn, a připojuji se v dobré víře k vašemu mínění.

58. Čeho by pak více bylo třeba odpovědět, naleznete s dosti v mých spisech. Ale jakkoli obsáhlou odpověď bych chtěl vyhotovit, přesto by se mi nezdála dosti dobrá, poněvadž mi toto poznání nebylo uděleno. Nechám tedy raději tak, neboť vím, že budu ze svých věcí skládat účty a posílám vám tedy vaše dvě knihy s ukazateli a děkuji za ně.

59. A co se týká Babylónu, že by Babylón měl podle vašich výpočtů být roku 1630 rozdrčen, to mi není dostatečně zřejmé, jakkoli i jiní píší podobné věci: Bylo mi sice svěreno, že je ten čas blízko a skoro již zde, ale rok a den neznám. Přenechávám to tedy božímu úradku a těm, kterým by to Bůh chtěl odhalit; já nebudu ničeho o tom soudit, aniž bych to jistě věděl, jinak bych byl shledán před

Bohem lhářem.

60. Očekávám však na svého Spasitele, co on ráčí učinit: Chce-li, abych to věděl, budu to vědět; pakliže nic, nebudu o tom vědět. Svou vůli, poznání i vědění jsem vložil v Něj a bez Něj nechci ničehož věděti; On buď mým poznáním, věděním, chtěním i činem. Neboť mimo Něj jest jen samá nestálost a člověk sotva uchopí to, co má před očima, tím méně, co je skryté, pokud není bůh jeho světlem. Odpovídám vám tedy v dobré víře, a vy mou odpověď zvažte, jakkoli jsem prostý a nedovtipný člověk a nejsem v tomto světě vyvolencem žádného umění. Co mám, je darem božím. Nemám to z umění nebo díky studiu, ale ze světla milosti, jež jsem jedině hledal. A jakkoli byly mé počátky pro můj dětinský rozum prosté, přesto časem Bůh ve mně cosi svým světlem způsobil a otevřel můj dětinský zrak.

61. A co se týče knihy **Jitřenka**, jež byla prvá, bylo by třeba na mnoha místech [leccos] lépe vysvětlit, neboť se tehdy ve mně ještě nezrodily ty pravé pojmy. Neboť vycházela z palčivého popudu, jako když přechází sprška a co zasáhne, to zasáhne - i když jsem vůbec neměl v úmyslu, aby ji kdokoli četl. Psal jsem jenom o divech božích, jež se mi ukázaly, [a to] pro sebe, pro připomínku a vyšla [najevo] bez mého přičinění a byla mi násilím odebrána a vydána bez mého vědomí. Myslel jsem totiž, že ji podržím po celý život u sebe a neměl jsem žádného předsevzetí proslavit se skrze ni u tak vznešených lidí, jak k tomu došlo. Ale Nejvyšší, v jehož rukou a v jehož moci je vše, s ní měl svůj záměr, jak je nyní zřejmé, aby, jak jsem vám sdělil, se stala známou v mnohých městech a zemích, čemuž se sice divím, na druhé straně však nedivím: Neboť bůh pořádá svá díla podivuhodně a nad veškerý rozum rychle a pokud k tomu potřebuje pastýře, když mu umění a vnější rozum nepopřeje místa ani sluchu, musí i tak jeho záměr obstát proti veškerému běsnění Dáblu.

62. A ačkoli jsem na tom nestrávil nejlepší léta svého života, nebudu se přece protivit jeho vůli. Psal jsem jenom tak a v té podobě, jak mi bylo dáno, ne po [vzoru] jiných mistrů nebo dle jiných spisů a navíc byl můj záměr vždy [takový, že je to] jen pro mně, ačkoli mi duch ukázal, jak to má dopadnout, nechtělo to mé srdce, jen jsem povolil tomu, co On chtěl. Ani se to neobešlo bez řeči a všichni si na mě ukazovali, ale vpravdě vám pravím, že to moji známí vědí ze všeho nejméně. Co jsem však komu ukázal, bylo na jeho žádost a díky úpěnlivým prosbám.

63. Dále vás upozorňuji, ježto se chystáte číst mé spisy, abyste na ně nepohlíželi jakoby byly od nějakého velkého mistra, neboť umění se v nich neshledává, jen veliká vážnost horlivé myslí, žíznicí po Bohu a v této své žizni zakoušející velké věci, jak snad shledá osvícený, jež však bez takového světla jsou těžko poznat a pochopit, což čtenář skutečně zakusí, jež však přesto nemohla psáti lehčeji nebo rozumu přístupněji. Ovšem soudím, že na takovou hloubku jsou sdostatek jasné. Kdyby však bylo něco příliš těžké, mohu to vyličít poněkud jednodušeji, pokud mi to bude sděleno.

64. Byly napsány ještě další knížky o boží Moudrosti, vůbec důvtipné, a o velké hlubině božích divů, jež nyní nemám při ruce.

65. Že však nepodávám důkladnou a uváženou odpověď stran vaší knížky o tisíciletém sabatu a čtyřech stech letech Siónu, což se snažíte prokázat mnoha svědectvími svatých písem, je toto moje pochybnost: Že totiž nevím, zda se tyto výroky k tomu vztahují, neboť je to mnoho výroků písma, které vypadají, jakoby nechtěly značit nic jiného, nežli všeobecné vzkříšení mrtvých; a jsou téměř jasné, obzvláště u slov Kristových ze čtyř evangelií, jež mám za nejjistější.

66. Podobně se tomu má i se Siónem, neboť špatnost bude prosakovat až do konce. (Dan 9.27) A i když bude nějaký Sión, nebude všeobecný, jen Bábel padne a obdrží novou podobu; ale nebudou se všechny děti boží nazývat dětmi Siónu.

67. A jako nemám o tisíciletém sabatu žádné poznání, nedokáži ho ani dostatečně doložit z Písma, neboť všude člověk shledává protiklady a může si Písmo vykládat, jak chce. A nemaje o tom žádného poručení od Boha, nechávám být, nechť každý vysloví svůj názor po svém. Upřímně a s dobrou myslí se vám tedy poddávám a zůstávám s vámi spřízněn v pravé lásce Kristově.

68. Na 42. a 43. listě, kde píšete o Mysteriu zesnulých duší, zpochybňujete mínění Theofrastovo

i jiných, jako by nebyli psali o mystériu správně: To by bylo bývalo lépe pominout, neboť nerozumíte jejich smyslu, jak také uvádíte téměř doslovně. V mé knížce 40 otázek naleznete [v otázce] o posledním soudu (a též u jiných otázek) dostatečné vysvětlení, když si je přečtete a řádně jim porozumíte. Není třeba žádného hlubokého bádání, je to tam dostatečně zřejmé, co je mystérium, jež se chápe těla i duše a jak nakládá s dušemi, jak co do jejich čekání konečného soudu, tak jejich přechodného pobytu, jakož i jejich trýzně a dělení. Domníval jsem se, že je to také dostatečně hluboce a vznešeně zdůvodněno a může uspokojit lidskou mysl, takže to ani nemůžete důkladněji vylicít, nechť tedy tak zůstane: Tisíciletý sabat i čtyřistaletou lhůtu to vyvrací [meistern] a uvádí v pochybnost.

69. Mohou sice padnout mnohé námitky, ale nikdy se s nimi nic nepořídí. Světu i tak na zjevení tisíciletého sabatu příliš nesejde. A protože proň nemáme dostatek důvodů, spočívá zcela v boží všemohoucnosti. Nám stačí sabat nového znovuzrození, neboť která duše ho dosáhne, bude mít po odumření pozemského těla dost nebeského sabatu. Ostatní můžeme přenechat boží všemohoucnosti, co ona s námi chce učinit, když už budeme v něm a on v nás. Neboť soudím, že v Bohu je lepší sabat než v tomto světě. Také aby lidé žili na zemi v ráji, musel by Bůh obnovit to, co vešlo skrze jeho kletbu do mysteria, jak ukazujeme ve 40 otázkách.

70. Jestliže však soudíte, že spravedliví nepůjdou před soud se svými skutky, to odporuje slovům Kristovým, který řekl, že bude vše zkoušeno a prokázáno ohněm. Neříkám přímo skrze soud, neboť soud je u bezbožných, tedy soud hněvu, o němž písmo praví: Spravedlivý, čili jak Kristus říká, kdo ve mně věří, nepřichází na soud (Jan 5,24) Tím rozumí trýznivý soud. Jeho slova vyznívají tak, že by měli všichni předstoupit před soud a vyslechnout rozsudek: bezbožní – "jděte pryč", spravedliví – "pojd'te sem". (Mt 25,34 a 41)

71. Tak má každý zůstat v mysteriu svých vlastních činů a podle nich být souzen. Víte přece, že naše skutky v tomto světě byly počaty jako dobré i zlé a musí být ohněm prověřeny a rozlišeny. Nemohou tedy následovat při zmrtvýchvstání svaté zcela bez rozlišení a s nimi vejít v sabat. Mají-li jít spolu s nimi, musí být v ohni vyzkoušeny a jím rozlišeny; pak již nemusí k soudu. Mají-li se však účastnit sabatu beze svých skutků, nejsou dokonalí.

72. Chceme-li hovořit o ráji a pochopit jej, musíme naň patřit bedlivým zrakem a nahlédnout, že vnitřní rajský svět a vnější svět spolu souvisejí. My jsme se jen od toho vnitřního odvrátili a působíme tedy ve dvou světech. Smrt nedokáže naše skutky od nás oddělit, to zmůže jen oheň boží, neboť až do božího soudu spočívají v mystériu.

73. Každý člověk bude v hodinu zmrtvýchvstání přítomen ve vlastním mystériu a jeho skutky před ním v onom mystériu vyvstanou a on je bude vidět i pociťovat. Ne se za ně zodpovídat slovy, neboť království boží spočívá v moci. A třebaže bude bezbožník křičet bolestí ze své vlastní ohavné ukrutnosti, přesto bude každého dílo v moci přítomno, aby se z něj těšil nebo jím trpěl.

74. Staré tělo tohoto světa je tedy jeho Principium a nové tělo je mystérium božského světelného světa; a duše je mystérium Boha Otce a země i elementy mají také svá mystéria, která dostávají svůj pohyb z mystéria Otcova. Tehdy se otevřou všechny brány tajemství a každá vydá svou podobu, která ho pohltila: Pak musí principium duší s oběma mystérii stanout před soudem.

75. Blaze tomu, kdo bude mít v Mysteriu sveřepého hněvu Kristovo tělo. Tomu je duševní oheň čili Principium Otce obklopeno světem světla, čili druhým Principem a je prozářeno Majestátem. Ti nepocítí trýzeň ani nic zlého; bez bolesti projdou ohněm, až se bude zkoumat vnějšek, čili třetí princip a vše pozemské nebo nepravé v ohni zůstane, ale skutky se ohněm obnoví. Pozemské mystérium pak zůstane v ohni a stane se jeho potravou, aby z něho mohlo povstat světlo, ale sám spravedlivý nic neztratí. Neboť až se zrodí v novém těle, skutky lásky projdou spolu s duchovní duší ohněm a zůstanou v božské podobě v prýštění světla. A ty z třetího principu, tedy světské v ohnivě duševní trýzni.

76. Avšak co bylo ve třetím principiu vykonáno jako zcela zlé proti bratru, ale nebylo zde v tomto světě obnoveno skrze poctivé pokání a domluvu s bratrem, to propadne Centru Naturae, jakožto kořen temného světa.

77. Díla bezbožníků však v ohni vůbec neobstojí, neboť je oheň zhltna do svého temného Centra, jako do počátku přirozenosti, v němž přebývají d'áblové. A za nimi tam půjde i jejich duševní oheň, čili Principium Otce, neboť tento oheň nebude mít žádnou materii ke shoření, ale stane se vyhaslým, temným, ohněm úzkostné trýzně, jenom bázní z ohně, čili božím hněvem a ne Principem; smrtí či smrtelnou trýzní.

78. A poté Principium Otce, v němž spočívá pravá duše bude planoucím ohněm vydávajícím světlo, v němž bude spočívat vznešený obraz boží, neboť ono světlo zmírní planoucí oheň svou milou podstatou, neboť je jen dobrodiním a příčinou přírody a □jejího□ života.

79. Proto vám pravím, abyste se nedivili, a nerozuměli tomu špatně, když vám píše já nebo Theophrastus, nebo někdo jiný, že má člověk předstoupit k soudu v těle, jaké zde měl.

80. Vidím, že jste mé spisy vpravdě nepochopili: V knize o Trojím životě a také v knize o Vtělení Kristově a v druhém díle Vtělení Kristova se pojednává o Kristově životě, smrti a zmrtvýchvstání; o tom, jak musíme vstoupit do Kristovy smrti a zase z ní povstat. V oněch knihách je to sdostatek jasně vysvětleno a vyloženo. A pokud je ještě nemáte, posečkejte tedy a obstarejte si je. Pak budete zbaveni vašich starostí a hloubání.

81. Neboť □ty knihy□ jdou mnohem hlouběji, než chápete. Jen je přečtete a shledáte, co je mystérium, co je magická podstata a Bezedno, také co je bytím všeho bytí. Jinak není rady od toho či od onoho. Kdo pochopí velké Mystérium, z něhož vnikly veškeré bytosti a pochází veškeré bytí, ten se již o takové nesnáze nestará.

82. Předsevzal jste si těžkou věc a té jste nyní zasvětil život, ta vás šírá a stravuje. Tak by tomu být nemělo. Kdo nalezne Mystérium Magnum, nalezne v něm vše a nepotřebuje už žádného doslovného důkazu. Klíčem je mu svatý Duch. Pokud jste znovuzrozen, jak píšete, není třeba tak těžké námahy a hledání: Hleďte Krista v jeslích, v temné maštali. Když ho najdete tam, shledáte ho také na pravici boží.

83. Samo bádání ničeho nedosáhne. Lapis Philosophorum je obyčejný černý kámen, šedavé barvy, ale obsahuje nejvyšší tinkturu. Chcete-li probádat Mystérium Magnum, představte si nejprve Zemi s jejími kovy, tak najdete kabalistickou podstatu.

84. A ta hluboká skrytá čísla, které jinak nikdo nedokáže probádat, všechna spočívají v Mysteriu. Ale kdo ho nalezne, nestará se již o čísla, zlato má za hlinu a jedná jako ten, kdo našel na temném místě poklad: Kristovy jesle a pleny jsou milejší nad celý svět s jeho podobou. Sám ta čísla skrývá, neboť vnější svět má též uskutečnit svůj div.

85. Proč by mělo být pozemské mystérium odhaleno předčasně? Ptejte se mágů, kteří chápou magii pozemsky i nebesky, proč drží tinkturu v tajnosti a nezjeví ji. K tomu není jiné příčiny, nežli že svět jí není hoden a tak také není hoden čísel mysteria a proto je před námi Bůh skryl, aby pozemské mystérium v nás učinilo svůj div a vylilo na nás všechny číše božího hněvu. Jak by se tedy měl člověk odvážit takové tajemství zveřejnit bez svolení mysteria samého? To vpravdě jde jen o mystérium zvnějšku; kdo však vstoupí dovnitř, má jeho svolení.

86. Vnější popud ke zjevení mysteria pochází z hvězd. Rád by se totiž z marnivosti uvolnil a tak nutká mocně děti magie ke zveřejňování. Proto máme takové puzení zkoumat, zdali je světlem božím, z božího ducha, nebo pochází-li z hvězd a je-li poddán jejich vládě.

87. Neboť Boží duch hovoří o mysteriu volně. Označuje jen Turbu (zmatek) a čísel se nedotýká. Již signoval mystérium mocí Principia sedmi podivuhodnými podobami přírody, a pak ještě jednou v lásce při vtělení Kristově je označuje sedmi zlatými svícny a pochodněmi. A u toho už zůstane až do soudu.

88. Každé číslo se zjevuje ve svém věku a žádný tvor nemá v moci je zjevit, ani ten, kdo je má, to nesmí učinit. Jinak vypadne z magického řádu a stane se mysteriu ohavným.

89. Proto také všichni proroci i Kristus mluvili v podobenství (Mt 13,10), magicky. A ani dnes nesmí nikdo, kdo je mysteria schopen mluvit jinak. Musí být zvláštním ustanovením božím, aby byla čísla zjevena, jako u Daniele, jenž jasně udává číslem Kristovu dobu, neboť mu tak bylo poručeno.

90. To vám tedy sděluji důvěrně a v dobré víře, též s křesťanskou láskou, bez jakéhokoli pohrdání, jen ze svého poznání a obdarování. Neboť protože jste toho ode mne žádal, podal jsem vám krátký výklad, co je v tom třeba učinit, a prosím abyste jej přijal jako od bratra. Budete-li si ode mne žádat čehokoli více a budu-li s to vám svými skrovnými dary posloužit, staň se tak. Chtěl bych však poznamenat, abyste bral věc vážně, □tak aby sloužila□ k boží slávě a lidské spáse. S tím se vám poroučím v lásce Ježíše Krista.

Tabulka tří principů zjevení Božího / kterak se BŮH mimo přírodu sám v sobě / a pak v přírodě / pojímá podle trojího PRINCIPU: Též co jsou nebe a peklo / svět / čas a věčnost i veškeré stvoření; z čeho vše povstalo a co je viditelné a neviditelné

AD	Otec	Vůle	JE
O	Syn	Touha	HO
N	DUch	Vědění	VA
A	Síla	Slovo	Život
I	Barvy	Moudrost	Ctnost

V tomto schématu se pojednává Bůh podle své bytnosti / [tak], jak je v Trojici mimo přírodu a stvoření: jako vše naplňující a přeci ten, jemuž není potřebi žádného místa

	Temný svět / Boží hněv			Světlý svět / Boží láska			
	První PRINCIPIUM			Druhé PRINCIPIUM			
	T	I	N	C	T	U	R
S	žádostivost čili pojmavost [Einfassen]	vědění, puzení, čili bodec	úzkost	oheň	světlo, čili milostný oheň	zvuk	bytí[Wesen]
I	temnota	cit, pohyb	čili var	trpný život	život lásky	rozumějící život	esenciálně-kvalitativní působení, čili bytostný život
G	trpkost [Herbe], tvrdost	nepřátelství	mysl	úděs [Schrack]	radost	pětice smyslů	forma
N	ostří	vzestup	kolo[běh] života	zabíjení	síla	láska	símě
A	hněv	pýcha	sklíčenost	peklo	sláva	dávání	přijímání, čili pojmání
T	velká smrt	falešná vůle	malá smrt	základ duše, ďábel	duch duše, anděl	chvála	rozmnožení
U	sobectví, klid	rozpad	oddělení od počátku	pošetilost	moudrost	vyvýšenost	pokora
R	bezmoc	svévole	lup	fantasie	poznání	síla	trůn

TETRAGRAMMATON

Tato tabulka pojednává o emanaci věčného božího slova / jak vniká skrze moudrost / z jednoty v mnohost a rozlišenost / a též do přírody a věčného stvoření / a jak se jednota mění v pojmavost a vnímavost / ve světlo a temnotu: po čemž se pak Bůh nazývá Bůh hněvivý a žárlivý a šíravý oheň / a [těž] milosrdný Bůh: V ní se zjevuje základ andělů a duší. / V ní si mohou vyhledat blaženost i zatracení.. V sedmi příčných polích se odečítá sedm vlastností věčné přirozenosti / čili Mystérium Magnum. Až po čtvrtou linii, k ohni / označují První princip - temnotu a příčinu pohybu a životního soužení: od ohně dál až k sedmé vlastnosti označují druhý princip, čili andělský svět; a v políčkách pod nimi jsou uvedeny vlastnosti života

	PŘÍRODNÍ základ			Čistý ELEMENT		RÁJ
chlad, země, snih	zárodek vzduchu	esenciální oheň	nebesa	přirozené světlo	hvězdy	voda
Saturn	Merkur (planeta)	Mars	Slunce	Venuše (měkkost)	Jupiter	Luna
Sal	Mercurius , Hrom	Sulphur, Blesk	Salniter	Olej	Síla	Tělo
šedočerná barva	mnohobar evnost	červeň	žlut'	zeleň / niternost	modř	vnější bělost / vnitřní zeleň a červeň
hrubé kamení	rudy	rez	růst	perly	drahokamy	menstruum
olovo	rtuť	železo a ocel	zlato	měď'	cín	stříbro
dřevo, kosti	byliny	smůla	tinktura v pozemském světě	sladkost	hořkost	tráva
kyselost	jed	bolesti	otevření	léčení	posila	tělesnost
zácpa	záda	cit	zrak	chut'	sluch	ošklivost přirozenosti
umírání	lež	hněv, válka	bohatství	vznešenost	rozum	vlastnictví
srdce	obmyslnost	násilí	právo	věrnost	pravda	sprostnost
zlodějství	klam	ztráta	shledání	pozemská a zvířecí láska	přátelskost	lehkomyslnost
trudnomyslnost, smutek	nabroušená mysl	bezohlednost	vytrvalost	čistota	radost	nechápvost
pozemskost	zvířeckost	zloba	nebeskost	ukázněnost	smyslnost	poníženost
vlk	liška	pes	lev	pták	opice	neforemná zvířata
červi, lakota	jedovatí plazi, hřích	zlá zvířata, zatracení	věrná zvířata, lítost a pokání	přelétavá zvířata, znovuzrození	krotká zvířata, oheň lásky	ryby, Sofia

MAKROKOSMOS

V této tabulce se znázorňuje / jak vznikl pohybem božího Slova věčný duchovní svět / čili Mystérium Magnum / a stal se viditelným / slyšitelným a materiálním / a jak z vlastností bylo utvořeno tvorstvo. / Neboť v něm je třeba chápat skrytý vnitřní duchovní svět / a jak se vlivem božského působení zformovaly a utvořily vnitřní síly, abychom ve všem dokázali pochopit zlé i dobré / ačkoli v Mysteriu Magnu zla nebylo / ale vzniklo vnímavostí a zaujetím vlastní žádostivostí.

Z tohoto základu posla všechna viditelná stvoření: je zde načrtnuto, co a jaký účinek vyplývá z každé jednotlivé vlastnosti a která vlastnost z oněch sedmi má vrchní vládu, podle té se bude věc utvářet a řídit.

Mikrokosmos, čili malý svět / čili člověk / je obrazem všech 3 Principů: podle

duše světa ohnivého, podle ducha světa světelného, podle těla světa vzdušného

	T	I	N	C	T	U	R
	1	2	3	4	5	6	7
	D	U	Š	E D	U	CH	TĚLO
	sobota	středa	úterý	neděle	pátek	čtvrtek	pondělí
Adam v ráji	dychtivost	násilnost	vnímavost	zření	milování	radost	nebeské tělo
Satan	ostrost	hněv	strast	hořké soužení	úkklady	skleslost	utrpení
Kristus	Slovo Boží	život	receptivita	sladkost	blaženost	síla	božské bytí
Adam v ráji	obraz	boží duch	chtění	výška	pokorná vůle	chvála	jednota
Satan	pojetí do sebe	vědomí sebe	svévole	panovačnost	pýcha	hanobení	bláznovství
Kristus	jednota boží	pokoj	utrpení	sebevydání	žádost	vyrovnanost sil	moudrost
Adam v ráji	zakoušení	smysly	mysl	rozum	duch	mluva	přírodní
Satan	touha po oddělení	lež	úzkost	pochybnost	pád	puch	Evestrum
Kristus	křest	zákony	rozbití	doufání	pokora	víra	vyhnání
Adam v ráji	síla	pronikání	moc	svatost	ctnostnost	silný	trůn
Satan	pán	násilí	zloba	žizeň	lehkovážnost	nerozumný	vlastní sláva
Kristus	poníženost	poslušnost	milosrdenství	odpuštění	udílení	plození	oslavení
Adam v ráji	anděl	služebnost	mírnost	přátelskost	krása	ctnost	tělo
Satan	Kristus	vzpornost	zlodějská mysl	vražda	děvka	zloba	pozemské tělo
Kristus		obrácení	pokání	nový život	svatost	obnova	Sofie
Adam v ráji	nebesa	dětství	skrytost	zjevnost	zpěv	zvuk	ráj
Satan	peklo	spory	trýzeň	věčný	fantasie	proměna	hlubina
Kristus	kristovo volání	učení	vysvobození	nová mysl	radost	modlitba	propastí rozkvět

MIKROKOSMUS

V této tabulce se představuje člověk / to, čím byl v ráji / když byly v něm všechny vlastnosti v rovnováze a byl prost vlastní žádostivosti / neboť byl zcela zanořen v obraze božím; a to, čím se stal lstí a infikací satanovou; co je v něm ta hadí obluda, pro niž se stal zemským a smrtelným; a pak jak mu boží Slovo a láska opět přišly na pomoc a znovuzrodily ho v Kristu a denně v něm ubíjejí hadí obraz. Též jak a čím je ohrožen v tomto svém vzdělávání a jaká je jeho bída. Též, jak je obrazem sedmi vlastností a všech třech Principů, jak je věčným i časným obrazem zjevení a uvědomění božího, jak rozumně si má vést v životě a jakým podnětům se má oddávat.

1. Na těchto třech tabulích se objasňuje a ukazuje, jak se skrytý Bůh projevil, když vydechl svou sílu; co jsou nebe, peklo, svět, andělé, ďábel a všechna stvoření, se všemi bytostmi a vztahy; odkud pochází zlo a dobro, světlo a temnota, život a smrt, přátelství a nepřátelství, tvrdost a měkkost, a jak se všechno bytí proměňuje, dobré ve zlé a zlé v dobré. Též se v nich zobrazuje, jak vše je ve svém základu, z něhož původně povstalo, dobré a užitečné a jak jsou veškeré pohyby nezbytné.
2. Obzvláště budou ukázány tři Principy božského zjevení, které pocházejí z jediného zdroje, ve věčnosti i v čase.
3. A jako první Princip věčná temnota, čili pojímavost vlastností a tudíž jejich citlivost, chtění a život, který svým základem sahá až do ohně.
4. Druhý princip chápeme jako světelný, s mocí andělů nebo sil, v nichž se projevuje výron božské síly a vůle prostřednictvím magického ohně a plápolající lásky, v níž člověk chápe království boží.
5. Třetí princip je tento viditelný elementární svět se svými zástupy, jenž vznikl z prvního a druhého principu pohybem a výronem božské síly a vůle a v němž se duchovní svět zračí ve stvoření ve světle i v temnotě.
6. Na schématu "ADONAI" se ukazuje, čím je Bůh sám v sobě, mimo přirozenost a stvoření. V první tabulce se ukazuje, jak božské Slovo vychází prostřednictvím moudrosti a jak mu vycházení božské síly vytváří předmět a jak se emanovaná vůle sama stává receptivní a to především v sedmi kvalitách vnímavosti a působnosti. A jak v této působnosti poznáváme věčnou vůli boží, přirozeně i jako tvůrce bytí a především podstatu andělů a duší s jejich věčným duchovním ohněm a světlem.
7. Druhá tabule pojímá viditelný svět jakožto to, co vyplynulo z onoho světa vnitřních sil, když se rozlišily vlastnosti vnitřního základu a opět se otiskly do předmětu, z čehož povstaly hvězdy, prvky a tvorstvo.
8. Třetí tabule vysvětluje člověka podle všech třech principů jako pravý obraz boží ve věčnosti i čase: čím je podle duše, ducha i těla; item, čím byl při počátku stvoření v ráji a čím se stal pádem skrze ducha bludu, co v něm je hadí jed a jak mu Kristus přišel znovu na pomoc aby ho znovu zrodil a čím je v Kristu a v tomto svém znovuzrození.

Schéma

AD	Otec	Vůle	JE
O	Syn	Touha	HO
N	Duch	Vědomí	VA
A	Síla	Slovo	Život
I	Barvy	Moudrost	Ctnost

Objasnění

9. Slovo ADONAI znamená zjevení nebo sebepohyb bezpodstatné a bezpodstatné věčné jednoty, což má být věčný zrod, zjevení a vzházení boží trojnosti v sobě samé. - A je trojitým I, jež samo sebe pojímá na způsob kříže jakožto počátek, vstup a výstup. D znamená pohyb trojitého I, to zjevující a otevírající. O je obvodem trojitého I, čili zrod božského místa v samém sobě. N značí trojitého ducha, jenž vychází z obvodu, tedy ze sebe sama jako trojité I. Druhé A je předmětem, čili působením trojitého I, čili Ducha; odtud pocházejí a v něm pramení věčný pohyb, síla, barvy a ctnosti. I pak je bytostný výron trojitého I, když trojnost vydává jednotu. Tak v jediném slově ADONAI shledáváme a z něj vyrozumíváme věčný život boží jednoty.
10. Slovo "Otec" je věčný počátek působení a chtění v trojitém I v jednotě.

11. Slovo "Syn" je účinek síly, čili sebezpojmavost vůle, do níž se uzavírá trojitý Duch, jakožto místo božského jáství.
12. Slovo "Duch" je živý pohyb, vzházející v počatém Duchu v podobenství, jak to můžeme pochopit na květině. Otevírání, či působící růst je počátek; síla působení je obálkou a tělesnou nádobou růstu; vůně pak, kterou její síla vydává, je pohybem, čili radostným životem síly, tím, co vpravdě roste a z čehož se květina rozvíjí; v tom můžeme spatřovat podobenství zobrazující božský zrod.
13. Slovo "Síla" poukazuje na inspirující, vzházející, rozumný a citlivý život, jakožto podstatu a zdroj z něj vycházejícího vědomí a rozlišenosti.
14. Slovo "Barvy" značí obiectum čili předmět síly, díky němuž je možno poznáním pochopit rozličnost a původ smyslového života, tedy vznik věčného patření.
15. Slovo "Vůle" poukazuje na chtění, čili pohyb rozvíjející se jednoty, skrze něž jednota sama baží po trojnosti, tak jako Nic po svém vlastním Něčem, v němž má své prožívání a chtění.
16. Slovo "Touha" poukazuje na účinnou vnímavost vůle čili chtění, jakožto na nejzazší důvod a podstatu prapůvodní lásky, kterou se vůle prapodstaty shledává ve svém Něčem, když se Něčemu oddává jako svému pocitu a působí nadále svou vlastní vůlí a chutí v této vnímavosti.
17. Slovo "Vědomí"[Scienz] znamená skutečnou zkušenostní znalost a porozumění díky zakoušení lásky, jež je kořenem pěti smyslů a podstatou věčného života. Z něho prýští porozumění a v něm tkví věčná jednota.
18. Slovo "Slovo" znamená, jak se věčná láska zakoušené jednoty věčně vyjadřuje slovem do svého předmětu a protiobrazu. Je tedy toto Slovo výrazem či dechem vůle, {jež pochází} ze síly skrze porozumění. Je nekonečným puzením a tvořením věčných sil v mnohosti, právě tak jako tvůrce síly z věčné síly v ctnostech.
19. Slovo "Moudrost" je emanované [ausgeflossene] Slovo, jako předmět božského vědění božské vůle, jako bytostná síla veliké boží lásky, od níž všechno obdrželo svou pohyblivost [Bewegnis] a možnosti {potenci?}[Möglichkeit]: podstata všech třech principů, zjevení boží jednoty, trpná podstata [zde: Wesen] božského působení a podstata/základ [Grund] pokory, jež plodí veškeré vědění tvorstva, a věčná budova účinné boží lásky, paprsek a dech všemocného ducha.
20. Slovo JEHOVAH je nejsvětější jméno boží, čili smyslový život boží, jediné dobro, v němž chápeme svatou Trojici v její všemohoucnosti a slávě, a život bezedna jakožto jednotu, spočívající především na věčné lásce, kterou se míní nejsvětější jméno Ježíš, jakožto emanované I: podstata a zdroj vzházení boží jednoty, utváření porozumění, nebo výron jednoty postupuje skrze I k E čili do vidění neboli vize chaosu, jímž se božským způsobem chápe Mystérium Magnum. A je trojím výdechem síly.
21. JE je výdech jednoty, HO je výdechem JE a VO je výdechem HO, ale přece je to jeden jediný výdech, ovšem vytváří trojí výstup ve třech centrech, čili pojetích; tak chápeme, jak se trojitě I nakonec uzavře v A jako na počátku přírody.

22. Pod tím je uveden Život. Tím chci říci, že toto trojité dchnutí je celé životem a silou. Pod ním pak zase stojí Ctnost, což znamená nezměrnou sílu a výbornost takového emanovaného života.
23. Z této tabulky čili schematu nyní správně chápeme, čím je Bůh mimo stvoření a přírodu, ve své trojjedinosti coby v trojím dchnutí své jednoty, sám v sobě, nebo se nedá nic říci o tom, kde sídlí, ani se nedá mluvit o jeho mírách nebo částech; není tu ani tam, ale všude naráz: jeho skutečná síla a bytí v jednotě je nám jako Bezedno, jako věčné Jedno mimo stvoření a přírodu.
24. Že pak v něm skutečně je taková síla a výtečnost jednoty, poznáváme na jeho síle emanované do světa a do stvoření, jež se zrodilo z jeho dechu. Není pak věci na tomto světě, jež by o něm nesvědčila, pokud jen to člověk vnímá.

Výklad první tabule - TETRAGRAMMATON

25. Na této tabuli se ukazuje, jak se svaté Jméno věčné Síly od věčnosti do věčnosti v přirozenosti rozvádí skrze poznání a vědomost do světla a temnoty v {různých} vlastnostech, a jak se vydechované Slovo zpředměťuje v subjektum, a jak v předmětu vlastní vůle a v receptivitě [Annehmlichkeit] vznikají vlastnosti. V tom vždy chápeme dvojí bytí, čili vlastní výron boží a vlastnosti a jejich receptivitu skrze svobodnou vůli. A touto receptivitou se opět chápe předmět vnějšího charakteru, jímž se Jednota ve svém výronu stále více projevuje navenek a tak se uvádí věčná láska do vnímavosti a planoucí ohnivosti jakožto účinek božských sil.
26. {Nahoře} nad tabulí {stojí napsáno} "Hněv boží, temný svět" a pod tím "První Principium", a proti čtvrté až sedmé číslici, je "Boží Láska, světelný svět" a pod tím "Druhé Principium". To značí, jak se již vzešlá vůle uzavírá do pojímavosti vlastní žádosti a jí zakrývá, jak se skrze žádost jáskosti rozvádí do vlastností a stává temnotou, když se vzešlá Jednota zjevuje vnímatelná ve světle a stává se příčinou světla; a ve světle boží láska přijímá působení ohně věčné přírody a září z ohně skrze temnou a bolestnou pojímavost jako světlo svíce a jako den z noci. Odtud také přijaly den a noc svůj časný počátek, podstatu a jméno.
27. Ale na věčnosti jsou pohromadě světlo i temnota. Temnota je podstatou přírody a světlo podstatou říše radosti a zjevení Božího. Temný svět tedy znamená podstatu zakládající veškerou žádostivost a vůli po sobě, první Principium, protože je podle své vnímavosti příčinou zjevení božství a vytváří v sobě vlastní království, království prýšticí trýzně, podle něhož se Bůh nazývá bohem hněvivým a šíravým ohněm. A světlem, jež se v ohni zjevuje, se rozumí jednotný výron boží lásky a ten se nazývá druhým Principiem, světem božských sil, v němž je boží láska milostným ohněm a skutečným životem, jak je psáno: Bůh přebývá ve světle, k němuž nikdo nemůže dospět, nebo ve světle působí síla jednoty boží a to je Bůh; ale to ohnivé ve světle je věčná příroda, v níž věčná láska jednoty sama sebe miluje a shledává.
28. Pod prvním a druhým Principiem stojí v sedmi políčkách číslice I., II., III., IV., V., VI. a VII., ty poukazují na sedm vlastností věčné přírody a pod nimi stojí, opět rozděleno do sedmera políček TINCTUR, jež poukazuje na boží slovo v temperatuře, neboli vyrovnání vlastností, nebo v každé vůli, v každém působení i v každé bytosti spočívají božské síly, co zplozené (emanované - Ausgeflossen) jméno boží, čímž se má naznačit veliké tajemství boží síly a božího působení prostřednictvím znaků písmen při rozdělení na oněch sedm vlastností.
29. Nebo slovo TINCTUR je slovem rozlišení, z něhož vyplývají ony vlastnosti. Písmeno T je Tau, čili odkrytí jednoty, podobné kříži □ trojitého Y, je podstatou dechu. I je emanací T, čili východem z jednoty, jakožto úhelný bod života. N je emanací znějícího trojitého ducha. C znamená rozlišení znění, v němž se I jakožto východiště jednoty opět odděluje od temnoty a ruší pojímavost věčné vůle. Druhé T pod číslem V je svaté Tau, čili odhalení slávy, když se odhaluje v ohnivé vnímavosti plápolající láskou coby královstvím božím a poukazuje na velkou moc světelných sil. Trojícípé V je pak pravým znakem Svatého Ducha; dva cípy

obrácené vzhůru znamenají oheň a světlo a třetí pod nimi poukazuje na jednotu v lásce, čili na pokoru. Prostřednictvím R se uzavírají svatý oheň a světlo v přírodní bytost; poukazuje tedy na království a na trůn a zde se takto naznačuje, jak přesvaté jméno s vycházející vůlí uvádí do Mysteria Magna, čili do věčného tajemství, z něhož vzklíčil viditelný svět.

Veliké tajemství tinktury, čili nejvyšší podstata trojnosti boží

30. T je trojitě Y, označuje Otce
I je zrozené I, Ježíš
N je trojitým I v Duchu
C poukazuje na Krista
T v pátém políčku je Otec v Kristu
U je Duch Kristův v oživujícím slově
R je královským trůnem o nějž se sváří světlo s temnotou, kde proti sobě stojí Satan a Kristus (neboť dle pojímavosti vlastní vůle je Satan duchem bludu a Kristus zastupuje jednotu), kde ti, kdo náležejí Bohu shledávají lásku i hněv v jediné podstatě ale ve dvojitěm projevu, ale před ostatními je toto místo uzamčeno.

Veliké tajemství tinktury, čili nejvyšší podstata trojnosti boží

31. Tato tabulka se sedmi políčky udává podstatu andělů a duší, čili veliké Mystérium proměny, v němž spočívají veškeré možnosti.
32. Naproti prvním sedmi číslicím se shledává {vždy} výron jednoho ze sedmice; až po oheň, z něhož vzchází světlo, je tím třeba rozumět 1.Principium; od ohně až k bytí pak 2.Principium a směrem dolů se udává pro každou vlastnost, jaké působení a účinek z ní povstává při spolupůsobení jiné vlastnosti. Nechápat to tak, že by jedna jediná vlastnost takto sama působila, spolupůsobí všechny; ale první podoba panuje, má vládu.
33. Pod číslem 1 stojí žádostivost, čili pojímavost [Einfassen]. Tím se rozumí, že je ona žádostivost magnetická a sama se uzavírá v sobě a temní, což je také podstata věčné i časné temnoty; a z takové přitažlivosti pocházejí ostrost, hrubost a tvrdost, které jsou původem záští, z něhož povstává věčná smrt, neboť tento magnet stahuje sílu do sebe a uzavírá v sobě, takže působení utichá a nastupuje bezmoc, jak je vidět od čísla 1 směrem dolů.
34. A pod číslem 2 stojí vědění čili puzení. To je druhá podoba přirozenosti, totiž pohyb magnetického přitahování, z něhož povstává přirozená vnímavost a je též základem veškeré protivnosti; neboť tvrdost a pohyb jsou si vzájemně nepřáteli; pohyb tvrdost neustále ruší, ale přitahováním ji opět plodí.
35. Tak v žádostivé emanované vůli boží vznikají dvě jsoucna [Wesen], totiž přitažlivost magnetické síly, jež dává pohyb a vnímavost a to, co je přitahováno poskytuje bytnost [Wesen], kterou rozumíme prapůvod ducha a těla, tedy: v puzení vnímavosti ducha a v tom, co je přitahováno tělo, čili prapůvod tělesnosti.
36. A když přitažlivost ani bytnost nedokáží dosáhnout jednoty boží, jež by je spokojila, zůstávají spolu v marném sporu a nastává sverepé a vzrůstající se soužení, z něhož povstává sebestřednost a pýcha, neboť vůle k sebestojivosti je falešná a sama sebe neustále potírá, tedy svou bytnost. A v těchto dvou věčných podobách, tedy v žádostivosti a přitažlivosti a ve vlastnostech z nich vyplynuvších shledáváme Boží Hněv. A protože jsou také podstatou vnímatelného a vnímavého života, pokud v nich zazáří světlo, jsou také podstatou říše radosti

-jako neustávající pohyb boží jednoty a podstata a základ pěti smyslů, od nichž bere svůj počátek stvořený život, který však v sobě rovněž nese svou zkázu, když ztratí světlo, neboť je trýzní pekelné úzkosti a prapůvodem utrpení, ale také kořenem přirozeného života.

37. Pod číslem 3 stojí třetí podoba přirozenosti, jež se nazývá úzkost a je podle své vlastnosti trýzní božské síry, jež se zakládá na první a druhé podobě, tedy na 1. magnetické žádostivosti, a 2. z pohybu přitažlivosti díky němuž je emanovaná věčná vůle v takovém nepokoji a úzkosti. Úzkost je prapůvodem přirozeného chtění, myslí i smyslů a je kolem života, prapůvodce ohnivého života.
38. Neboť tak emanovaná vůle boží jednoty, jsouc zanořena do úzkosti, opět zatouží po Jednotě jakožto po pokoji; a jednota čili klid touží zase po pohybu a zjevení; a přesto nemůže být ani v Jednotě zjevení bez pohybu, pročež vychází božská vůle ze sebe a uvádí se skrze božskou touhu v emanované vůli do žádostivosti a do pohybu, aby byla vnímající a sama sebe vnímala. A tak zůstává v jediném jsoucnu dvojí, totiž vnímavá touha boží a prapůvod vnímavosti, v níž se Bůh nazývá milým Bohem - to právě pro vnímání božské touhy po lásce, a hněvivý Bůh podle prapůvodu vnímavosti, čili podle věčné přirozenosti.
39. A úzkostí, když se v ní neprojevuje božské světlo, rozumíme pekelný oheň a věčný děs a malodušnost, když vlastní vůle přirozenosti se nachází neustále ve smrtelné trýzni a stále touží se od takového počátku nebo od takové podstaty oddělit; proto to nazývám malou smrtí, poněvadž je to smrt věčně umírající. Velká, trvalá smrt je pak v tvrdosti.
40. Tato podoba, nemá-li v sobě světlo, je zdrojem falešné mysli; zakusí-li ale v sobě světlo, stane se zdrojem a podstatou smyslového rozumu a pravým kořenem ohně, jak je vidět pod číslem tři směrem dolů.
41. Čtvrtá podoba, č. 4 je oheň věčné přirozenosti. Rozumí se tím oheň duchovního života, který pochází z neustálé konjunkce, čili spojení tvrdosti a pohybu, tedy - rozumějte - z něj pochází trnnost; ale lesk ohně pochází z touhy svobodné vůle, když se jednota touhy v jednotlivých vlastnostech vyostří. Pak se v oné stálé konjunkci veliké mírnosti a sveřeposti pohybu, jež náleží oněm třem prvním vlastnostem, projeví jako blesk, neboť je esencí oné konjunkce, jako by člověk brousil ocelí o kámen, až by povstal blesk.
42. Tento blesk je pravý přirozený a stvořený život věčných bytostí, neboť je zjevením božského Pohybu a má v sobě vlastnosti přírody, jakož i zjevení jednoty božského vyplývání (emanace): které z obého má neb nabude vrchu, v tom pak život spočívá.
43. Zář ohně je světlo z výronu Boží Jednoty: a esence ohně je vplynutší vůle, jež spolu s žádostivostí sama sebe uvádí do těchto vlastností.
44. Tak nechť tedy každý chápe - jako výronu vůle - anděly a duše, a Ducha nechť pojímá jako sílu světla se zostřenou vnímavostí, jíž se zjevuje Bůh a v níž je uchován coby duchovní bytost/bytí [Wesen]. Tak se o oheň dělí dvě říše, říše slávy vplynutší z boží jednoty a říše vlastností věčné přírody, {z nichž každá je} sama pro sebe, ale přesto přebývají spolu v jednotě.
45. Říše přirozenosti je sama v sobě velikou temností a říše boží, říše slávy je říší světla. Jan 1,5 praví: Světlo v temnotě svítí a temnoty jej nepostihly. Podobně spolu přebývají v jednom den a noc a přesto není jedno druhým ani druhé prvním: tak pochází ze svojnosti [Selbeigenschaft] ohně trpný život. Když se oddělí od věčného světla a vstoupí do předmětu, čili do vlastností svébytí [Selbheit], je život ohně pouze fantazií čili bláznovstvím; takovými se stali ďáblové a také zavržené duše, jak se spatřuje na čtvrté pozici dole.
46. V páté vlastnosti přirozenosti (č.5) nyní seznáváme Druhé Principium a jeho podstatu jakožto bytí v jednotě síly světla, v němž je emanovaná jednota plápolající láskou, z níž povstává duch pravého porozumění s pěticí smyslů. První tři podoby jsou jenom vlastnostmi {příslušnými} k životu. Čtvrtá podoba je život sám, ale pátá je pravý Duch; když se zprostřed ohně zjeví pátá vlastnost, přebývá ve všech ostatních a proměňuje je všechny ve sladké

milování, takže již se v nich neshledává žádná trpnost ani nepřátelství, jako se noc proměňuje v den.

47. U oněch prvních čtyř podob je život jako mají d'áblové, ale když se v těchto vlastnostech projeví síla světla, čili Druhý Princip, je z toho anděl, který žije v boží síle a v jeho svatosti, jak je vidět pod číslem pět dole.
48. Šestou vlastností (č.6) je porozumění, {které je} jako hlahol a zvuk, když se vlastnosti všechny ve světle spolu srovnávají a radují se, čímž se vyjadřuje síla pěti smyslů a všechny vlastnosti se jedna z druhé radují a tak sjednocující láska působí v činu i chtění, ve vnímání, v zakoušení i shledávání a vznešenosti. A tak je ve věčné přírodě protiklad, z něhož povstávají vlastnosti a v němž se shledává láska, také proto, aby bylo co milovat, a aby bylo něco, v čem má boží láska působit a kde má vzniknout chválení Boha. Neboť životní vlastnosti jsou tak proniknuty plamenem boží lásky, že chválí velikou lásku boží a všechny se vydávají boží jednotě. Taková radost a poznání by se v jednotě nemohly projevit, pokud by věčná vůle nevstoupila {také} do trpných, pohyblivých vlastností.
49. Sedmá vlastnost (č.7) je bytí [Wesen] v němž se všechny ostatní stávají bytostnými [wesentlich] a v němž všechny působí jako duše v těle, ve které člověk rozeznává přirozenost i věčnou bytostnou moudrost boží, čili Mystérium Magnum, z něhož jako z podstaty vyklíčil viditelný svět se svým bytím a svými tvory.
50. Tak je třeba pomocí této tabule chápat skrytý duchovní svět jakožto věčné zjevení boží, z něhož vzali svůj prapůvod andělé i lidské duše. Proto se mohou obrátit k dobrému i ke zlému, neboť obojí spočívá v jejich Centru. Duchovní svět není nic jiného, nežli zjevené Slovo boží, a byl od počátku a také zůstává navěky. Díky němu rozumíme nebesům a peklu.

Vysvětlení druhé tabule MACROCOSMUS

51. Na této tabuli pochopíme, jak se neviditelný, skrytý duchovní svět, stal viditelným a svým vydechováním vytvořil svůj předmět, do nějž vyloučil věčná Principia a jejich síly se zmaterializovaly; neboť vnější příroda není nic než výron čili předmět věčné přírody.
52. Čtyři elementy pocházejí z prvních čtyř vlastností věčné přirozenosti, totiž země a hrubost veškerého jsoucna z temné žádostivosti, když se současně materializuje ostatních šest vlastností, jakož se shledává na kovech i bylinách zlé i dobré. Ale temná žádost je všechny koagulovala, jak se tomu děje podnes.
53. Vzduch pochází z pohybu magnetické imprese skrze oheň v rozptýleném Mercuriu, jakožto rozptýlený pohyb, z něhož pochází voda.
54. Voda je rozptýlený Mercurius, když [již] je {jeho} ohnivost usmrcena. Voda je manželkou ohnivého Mercuria a působí v něm; odtud {pochází, že} se {stále} sváří horko a chlad, hustota a řídkost.
55. Oheň pochází z duchovního ohně vnitřní podstaty a chlad chápeme skrze magnetickou ostrost, {což je} pravý kořen ohně.
56. Nad sedmi vlastnostmi nad celou tabulí stojí: Podstata přirozenosti/Základ přírody, rozdělená do tří podob; a mezi čtvrtou a pátou vlastnost je rozděleno slovo "čistý element"; a

mezi šestou a sedmou podobu je včleněno slovo "ráj [Paradies]"

57. Slovem podstata přirozenosti/Základ přírody chápeme kořen čtyř elementů, čili čtyř příčin pohybu a vnímavosti.

58. Slovem "čistý element" chápeme Temperamentum, čili vyrovnanost přirozenosti a čtyř elementů, {jež nastává} když světlo všechny vlastnosti promění v jedinou vůli, v níž působí světlo společně s vnímavostí, pohyblivostí a elementárností. Tak chápeme, jak se věčný element, čili pohyb božské síly zesílil skrze podstata přírody a zjevil ve světle, kterýžto čistý element jest pohybem vnitřního duchovního světa a při stvoření světa byl vložen rovněž do {jeho} bytí, a rozumíme jím Pátou esenci.

59. Slovo "ráj" v šesté a sedmé vlastnosti poukazuje na duchovní působnost ve světle, pučení a růst, která na počátku světla prostoupila všechny čtyři elementy a skrze zemi se zformovala v nejrůznější plody a veškeré vlastnosti sveřeposti proměnila v Temperamentum. Avšak sveřepé vlastnosti spolu se čtyřmi elementy ožily skrze zvrácenou touhu a nepravou vůli Adamovu, a vše ovládly a tak ono pučení ustoupilo; tedy zůstalo spočívat v tinktuře vnitřní podstata, a ve čtyřech elementech ho již není, jen v čistém elementu, a nedá se dosáhnout, jedině skrze znovuzrození vnitřního člověka a v materiální tinktuře, v níž je rajské působení také zcela zjevné. - Aby pochopili naši.

60. Tato tabule ukazuje, z čeho vznikly veškeré bytosti tohoto světa, a co je stvořitel; tedy že stvořitelem je svět duchovních sil, který pohnul Jednotou, tedy odvěkou vůlí, což je Bůh sám. Avšak Separátorem čili Rozlišovačem je emanovaná vůle bytostí duchovního světa, která při tomto pohybu vyšla ze sebe a vytvořila si předmět svého působení, neboť u takového pohybu vždy vyplývá jeden předmět z druhého, a to až k nejzazší zemské Materii.

61. A ta se božským pohybem stáhla v hmotu [Massa] a toto přitahování, čili tento pohyb stále trvá. Proto všechny matérie padají {zde} v hlubině směrem k zemi a to je také příčina, že síla tohoto pohybu trvá podnes a až do skončení času bude trvat.

62. Sedm dní a sedm planet poukazují na sedm vlastností duchovního světa. Tři Principia ve Spiritu Mundi, v materiích i v živé přírodě, tedy Sůl; Síra a Olej; Sulphur, Mercurius a Sal poukazují na trojnost božského zjevení z neutuchajícího pramene, z něhož vzešlo všechno tvorstvo a stále vzchází, až do konce tohoto času; A Separátorem zde míníme oněch sedm vlastností. A když se podíváme na druhou tabuli, vidíme, co z oněch vlastností vyplynulo a jak se ony duchovní síly uvázaly v materii, jak je to vidět v sedmi políčkách směrem dolů, z čehož možno pochopit, z čeho přišlo na tento svět dobro a zlo.

Výklad třetí tabule MICROCOSMUS

63. Na této tabuli je zpodoběn člověk, co obraz všech třech světů, podle své duše, svého ducha i těla, čím byl na počátku po svém stvoření, čím se stal pádem skrze ducha klamu, čím pak má být ve znovuzrození duchem Kristovým a jak je pravým a bytostným obrazem {povstálým} ze všech tří Principů projeveného božství, čili z emanovaného slova božské vůle.

64. Podle duše je věčnou přirozeností ohnivě povahy, jako jiskra {povstálá} z Centra, v němž oheň vzniká. Když tato podstata nemůže dosáhnout božského světla, je temnou silou magnetické žádostivé přitažlivosti; když však dosáhne od ohně světla, živí se ona magnetická žádostivost emanovanou Jednotou milého Boha a tak vzniká z ohně pravý dobrý duch, jako světlo září na svíci.

65. To jsou dva Principy: oheň věčné přirozenosti, čili duše, První Princip; a světlo božské duchovní síly, čili duch, Druhý Princip. Tělo však, jakožto bytost utvořené ve viditelném světě

hvězdami a elementy ze sedmi přírodních vlastností, je třetím Principem.

66. Duše má podle přirozenosti sedm vlastností vnitřního duchovního světa, avšak duch je bez vlastností, neboť stojí mimo přirozenost v boží jednotě, jenom se skrze duševní ohnivou [feurende] přirozenost v duši v tichosti zjevuje, neboť je pravým podobenstvím božím, jako idea v níž sám Bůh přebývá a působí, pokud duše uvede svou touhu v Boha a oddá se svou vůlí Bohu. Kde tomu však tak není, je ona idea, čili duch, němá a nepůsobí a přetrvává jen asi jako vybledlý obraz v zrcadle a je zbavena skutečného bytí [Wesen], jak se vskutku stalo Adamovým pádem. Odevzdá-li se však duše Bohu a uvede svůj magnetický hlad v Boha, přitáhne k sobě a v sebe božskou bytost, totiž bytostnou boží Moudrost, a tak její idea čili duch v síle světla zbytnostní a ona obdrží božský život. Pak teprve je pravým božím chrámem, v němž působí a zjevuje se jednota boží.

67. Pokud se však duše uvede svou žádostí v samu sebe, do své sebelásky a obrátí svou žádostivost k sedmi vlastnostem, aby jich okusila a pojedla z jejich rozkoše, pozdvihne se a vytvoří si Evestrum, čili astrální objekt. A toto Evestrum si hned žádá marností falešné rozkoše, jak se stalo Luciferovi i Adamovi, když se Luciferovo Evestrum vytvořilo ve fantaziích a Adamovo Evestrum zase ve zvířeckých vlastnostech vnějšího světa, čímž byla duše otrávena a majíc po ruce již pozemské tělo de limo hned se jím nakazila a procitly v ní zvířecké vlastnosti a zatoužily po zvířecí potravě, jakož i po horku a chladu, po hrubosti, hořkosti, sladkosti i kyselosti a skrze tyto vlastnosti se uvedly ve zdroj takové touhy a s touhou požily dobrého i zlého, čímž ztemněl a znicotněl obraz boží, čili idea a pravý duch, činná idea, oněměl a zmrtněl jako obraz v zrcadle. Tak se duše oddělila od Boha a nadále setrvala v přirozeném chtění, neboť boží vůle již v duchu nepůsobila a započalo se chtění Evestra, coby antitypu [Gegenbildung] vnějšího temného světa, neboť svatý génius se proměnil.

68. Na této tabuli nahoře stojí slovo TINCTVR rozdělené mezi sedm vlastností - to poukazuje na rovnost všech vlastností, podle duše i těla, jakož v prvním člověku před pádem spočívaly veškeré vlastnosti v rozlišenosti a sebepojetí [sind in Schiedlichkeit und eigener Annehmlichkeit gestanden] a žádost všech směřovala k Bohu v jednotě, takže byly pravým rájem, neboť v nich byl zjeven bytostný duch a jednota boží a měly tak působit v boží lásce skrze veškerenstvo.

69. Ale ďábel jim toho nedopřál a oklamal sedmici vlastností klamnou touhou a přemluvil je, že jim bude k dobru a pro ně rozumné, když se vlastnosti uvedou v sebepojetí každá svým vlastním způsobem, a tak duch pozná a zakusí, co je zlé a dobré; ale že toho jednota boží nestrpí jim nepověděl.

70. Jakmile se tedy zavedly ve vlastní tužby, procitl v nich spor a protivnost a všechny vlastnosti se staly ve své svojnosti obrazivé a jednota jakožto základ byla rozdělena a čtyři elementy počaly zápasit o vládu a hned zevně zavládla nerovnost, horko a chlad, a astralita se svým rozlišeným působením v těle a boží hněv podle vlastnosti temného světa v duši. Tak v duši nastaly děs, úzkost, bída a věčné pochyby. A v těle se probudily žár a chlad, bolesti, nemoci a smrtelný život.

71. Tak vypadl boží obraz, celistvý člověk ze svého řádu a stal se monstrem a larvou a

sedm vznícených probuzených vlastností počalo panovat se závistí, vraždou, bodáním a lámáním. Ze žádosti se stala chtivost a lakota, z vnímavosti se stala závist, z ohnivého života se stal marnivý jízlivý hněv. Tak se v celém člověku zjevily základy pekla a ovládly duši i tělo.

72. Tento pekelný fundament je nyní duchem bludu, v němž by člověk byl musel zůstat zaklet a setrvat, kdyby mu nebyla boží milost hned po tomto pádu přislíbila k jeho znovuzrození přemožitele hada, výron božské lásky, svatého jména Ježíš; a toto svaté jméno se vydalo ve veškerém milosrdenství a největší pokoře lidské duši a tělu a přijalo lidství a odňalo moc duchu d'ábelského bludu, usmrtilo jáskost [Ichheit] životní vůle a uspořádalo opět vlastnosti a sjednotilo je svou láskou a opět uvedlo v božskou jednotu.

73. Tu byl ten pravý duch - Idea člověka a boží obraz - opět obnoven a naplněn božskou bytností lásky. A tak lidská duše nabyla skrze Kristovu duši a ducha v oné lásce opět otevřeného přístupu k Bohu.

74. A na této tabuli se zobrazuje, čím byl Adam před pádem, čím se stal svým pádem a jak má být opět vykoupen a co je jeho nové zrození z duše Kristovy. Tak je pod slovem "tinktura" rozvrženo sedm vlastností, v nichž má duše Centrum; i ty v nichž {má Centrum} duch a tělo - čtenář necht' o tom sám přemýšlí. Pak zde je uvedeno sedm dní týdne s jejich charaktery, neboť i člověk je takový.

75. Tato (třetí) tabule ukazuje, co je člověk, zevně i uvnitř, obé podle prvního, dobrého Adama a pak podle druhého, zkaženého, a čím se opět stává v Kristu; podle čehož chápeme, jak v člověku, v lidských smyslech a lidské mysli vzniká dobro i zlo.

76. Slovem Satan je míněn duch bludu; nikoli stvořený d'ábel, leč trýzeň takového bludného ducha. A slovo Kristus znamená nového člověka v duchu Kristově, podle jeho nitra. Ostatní políčka mají význam stejný jako na ostatních tabulích - na nich se ozřejmují příčiny proměny; necht' to čtenář dále promyslí.

Literatura

prameny

- Allgemeine und General-Reformation der Gantzen weiten Welt (*1.vydání "Famy Fraternitatis"*), Kassel 1614
- Anabatisticum et Enthusiasticum Pantheon und Geistliches Rüsthaus/Wider die alten Quäcker Und neuen Frey-Geister, 1702
- Arndt, Johann Vom wahren Christenthum; Stuttgart Steinkopf [ca. 1856]
- Ausfühlicher Bericht von der Newen Propheten / die sich Erleuchtete, Gottesgelehrte / und Theosophos nennen ..., Lübeck 1634
- Baader, Franz von: *Sämtliche Werke*, Leipzig 1857/Scientia Verlag Aalen 1963
- Baumgartner-Schmid, Eva Maria: Erbauliche illustrierte Flugblätter aus den Jahren 1570-1670
- Böhme, J.: Sämtliche Schriften (vyd. A.Faust, W.E.Peuckert nach die 1730 Ausgabe), Stuttgart, 1955-61
- Böhme, Jakob: Von Christi Testamenten, Sonneburg 1624
- Böhme, Jakub: Cesta ke Kristu (přel. u vyd. M.Žemla), Vyšehrad, Praha, 2003
- Fama Fraternitatis Oder Entdeckung der Bruderschaft ... Beneben der Confession Oder Bekandtnuss derselebn Fraternitet (Confessio Fraternitatis), W. Wessel, Kassel 1616
- Čtyři vyznání, KEBF Praha, 1951
- Die Urschriften, vyd. W.Buddecke, Stuttgart, 1963-6
- Fama Fraternitatis R.C., das ist die Gerücht der Bruderschafft ..., W. Wessel, Kassel 1615
- Ficino, Marsilio: Über die Liebe oder Platons Gastmahl, Felix Meiner Verl. Hamburg 1984
- Hunnius, Nicolaus: Mataeologia fanatica, oder Ausführlicher Bericht von der Neuen Propheten (Die sich Erleuchtete und Gottesgelegerte nennen..., Dresden 1VII.0VIII.
- Jacob Böhme's sämtliche Werke, I-VII (vyd. A.W,Schiebler), J.A.Barth, Leipzig 1922
- Johann Valentin Andraee, Gesammelte Schriften (vyd. Schmidt-Biggemann);Fromann-Holzbloog, Stuttgart - Bad Cannstatt
- Law, William: Selected mystical writings (ed. J. Hobhouse), London 194VIII. `s.344-VII.
- Magirus, Johann: Iohannis Magiri Physiologia peripatetica Physiologiae peripatetica
- Mirandola. P. della: De hominis dignitate
- Oberndorffer, Johann: Apologia chymico-medica practica Iohan. Oberndorfferi
- Reinneccerus, Fidejustus: Thesaurus Chymicus Experimentorum Certissimorum Collectorum
- Tamburini, Fil.; Schmutge, L. (ed.): Häresie und Luthertum. Quellen aus dem

- Archiv der Pönitientarie in Rom (15. und 16. Jahrhundert); Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich;2000
- Walther, Balthasar: *Quaestionum miscellarum enneas nona*, Johann Weidner, Jena 1610
- Wasserstein der Weysen, vyd. Siebmacher, Freiburg im Breisgau 1977
- Weigel, Valentin: *Ausewählte Werke* (hg. S. Wolgast), Stuttgart-Berlin- Köln-Mainz, 1978

bibliografie a katalogy

- Gilly, C.: *Johann Valentin Andraee 1586-1986. Die Manifeste der Rosenkreuzerbruderschaft. Katalog einer Ausstellung in der Bibliotheca Philosophica Hermetica*, In de Pelikaan, Amsterdam, 1986, 1987
- Jacob Böhme. *Verzeichnis der Handschriften und frühen Abschriften* (Buddecke; Wenzel), Görlitz 2000

monografie

- Baur, Ferdinand Christian: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835 (repr. Darmstadt 1967)
- Baur, Ferdinand Christian: *Die christliche Lehre von der Dreieinnigkeit und Menschwerdung Gottes in ihre geschichtlichen Entwicklung T.3 Die neuere Geschichte des DOgmas von der Reformation bis in die neueste Zeit*, Tübingen 1943
- Baur, Ferdinand Christian: *Die Christliche Lehre von der Versöhnung*, Tübingen 1838; reprint pův. vyd. Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2004
- Benz, E.: *Der vollkommene Mensch nach Jakob Boehme*, Kohlhammer, Stuttgart 193
- Benz, E.: *Die christliche Kabbala*, Zürich 1958
- Berd'ajev, N.A.: *Filosofie Svobody. Původ zla a smysl dějin*, Votobia 2000
- Blau, Joseph Leon: *The christian interpretation of the Cabala in the renaissance*, Port Washington 1965
- Blum, Paul Richard: *Philosophenphilosophie und Schulphilosophie*, Franz Steiner Verl. Stuttgart 1998
- Bonheim, Günther: *Zeichendeutung und Natursprache. Ein Versuch über Jakob Böhme*, Würzburg 1992
- Bugaj, Roman: *Michał Sedziwój (1566-1636). Życie i pisma*, Wrocław-Warszawa -Kraków, 1968
- Buchholtz, Klaus-Dietward: *Issac Newton als Theologe*, Witten 1965
- Burckhard, Titus: *Alchemie. Sinn und Weltbild*, Olten, Freiburg/Br. 1960
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig - Berlin 1927
- Conger, George Perrigo: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy*, New York 1922
- Cuniberto, Flavio: *Jakob Böhme*, Morcelliana, Brescia 2000
- Debus, Allen George: *The Chemical Philosophy. Paracelsian Science and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York 1977
- Dülmen, Richard van: *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*, München : Verlag C.H. Beck, 2005
- Dülmen, Richard van: *Die Utopie einer christlichen Gessellschaft, Johann Valentin Andraee (1586-1654), Teil 1, Kultur und Gessellschaft*, Stuttgart-

- Bad Cannstadt, 1978
- Ebertin, Elsbeth: *Jakob Böhme. Der erleuchtet Gottesmensch und Christusverehrer*, Görlitz 1924
- Frank, Günter: *Die Vernunft des Gottesgedankes. Religionsphilosophische Studien zur Frühen Neuzeit*; Stuttgart-Bad Cannstatt 2003
- Frick, Karl Richard Hermann: *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische u. alchemistisch-rosenkreuzische Geheimgesellschaften bis zum Ende d.18.Jh.*, Graz 1973
- Frick, Karl Richard Hermann: *Licht und Finsternis .Gnostisch-theosophische und freimaurerisch-okkulte Geheimgesellschaften bis an die Wende zum 20. Jahrhundert*
- Gauger, A.: *Jakob Böhme und das Wesen seiner Mystik*, Berlin 1999/2000
- Gilly, C.: *Adam Halsmayr. Der erste Verkünder der Manifeste der Rosenkreuzer*; Bibliotheca Philosophica Hermetica, Inde Pelikaan
- Gilly, C: *Cimelia Rhodostaurótica. Die Rosenkreuzer im Spiegel der zwischen 1610 und 1660 entstandenen Handschriften und Drucke*, Amsterdam 1995
- Goertz , Hans-Jürgen: *Religiöse Bewegungen in der frühen Neuzeit*, München 1993
- Grunsky, H.A.: *Jacob Böhme*, Stuttgart 1956
- Haas, Alois M.: *Mystik als Aussage; Erfahrungs-, Denk- und Redenformen christlicher Mystik*; Suhrkamp, Frankfurt am Main, 199VII.
- Hamberger, Julius: *Die Lehre des deutschen Philosophen Jakob Böhme*, München 1844
- Harless, A: *Jakob Böhme und die Alchymisten. Ein Betrag zum Verständnis Jacob Böhme's*, Leipzig 1882
- Hegel, F.W: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Sämtl. Werke, Bd 18-20, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971
- Hirsch, Emmanuel: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*; De Gruyter, Berlin, 1964
- Koffmane, Gustav: *Die religiösen Bewegungen in der evangelischen Kirche Schlesiens während des siebzehnen Jahrhunderts*, Breslau 1880
- Kosian, Józef: *Mistyka Śląska. Mistrzowie duchowości śląskiej Jakob Boehme, Anioł Ślązak, Daniel Czepko*, Wyd. Uniw. Wrocław 2001
- Kot, Stanisław: *Socinianism in Poland. The Social and Political Ideas of the Polish Antitrinitarians in the 16. and 17. Centuries*. Boston 1957
- Koyre, A.: *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris 1929
- Krüger, M.: *Christus-Sophia – Die Weisheit baut sich ihr Haus*, Verlag am Goetheanum, 2011
- Leinkauf, Thomas: *Mundus Combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)*, Berlin 1993
- Lemper, E.H.: *Jakob Böhme. Leben und Werk*, Union Verlag, Berlin 1976
- Lieb, Fritz: *Valentin Weigels Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das*

- Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann; Eine literarkritische Untersuchung zur mystischen Theologie des 16. Jahrhunderts*; EVZ-Verlag Zürich, 1962
- Neumann, C.G.Th.: *Geschichte von Görlitz*, Görlitz 1850
- Nigg, W.: *Heimliche Weisheit. Mystisches Leben in der Evangelischen Christenheit*; Artemis-Verlag Zürich-Stuttgart, 1959
- Nigg, W.: *Mystiker des 16.-19. Jahrhunderts*, Olten/Freiburg im Breisgau 1975
- Nigg, W.: *Das Buch der Ketzer*; Artemis-Verlag Zürich, 1949
- O'Malley, John W.: *Religious Culture in the Sixteenth Century: Preaching, Rhetoric, Spirituality and Reform*; Brookfield 1993
- Peuckert, W.-E.: *Die Rosenkreuzer. Zur Geschichte einer Reformation*, Jena 1928
- Peuckert, W.-E.: *Pansophie. Ein Versuch zur Geschichte der Weißen und schwarzen Magie*, Berlin 1956
- Popp, Robert: *Jakob Böhme und Isaac Newton*, Hirzel, Leipzig 1935
- Ruska, J.: *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg 1926
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1983
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Philosophia Perennis*, Dordrecht, Springer, 2004
- Schoeller Reisch, Donata: *Enthöhter Gott - vertiefter Mensch. Zur Bedeutung der Demut, ausgehend von Meister Eckhart und Jakob Böhme*, Verl. Karl Alber, Freiburg/München 1999
- Snow, A.J.: *Matter and Gravity in Newton's Physical Philosophy*, Oxford University Press, 1926
- Steiner, Rudolf: *Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung*, Stuttgart 1924
- Stoudt, John Joseph : *Sunrise to eternity : A Study in Jacob Boehme's Life and Thought*; Philadelphia 1957
- Tanner, Fritz: *Die Ehe im Pietismus*, Zwingli-Verlag, Zürich, 1952
- Vlnas, Vít: *Novokřtěnci v Münsteru*, NLN Praha 2002
- Wappler, Paul: *Inquisition und Ketzerprozesse in Zwickau zur Reformationszeit*, M.Hensius Nachfolger, Leipzig; 1908
- Weeks, Andrew: *Boehme. An intellectual Biography of the Seventeenth Century Philosopher and Mystic*, New York 1991
- Wehr, Gerhard: *Christian Rosenkreutz. Urbild und Inspiration neuzeitlicher Esoterik* (Fermenta cognitionis 10) Freiburg/Br. 1980
- Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reibek b. Hamburg 1971
- Wehr, Gerhard: *Jakob Böhme, geistige Schau und Christuserkenntnis* (Zeugnisse Christlicher Esoterik 2), Schaffhausen 1976
- Weiss, Victor: *Die Gnosis Jakob Böhmes*, Zürich 1955
- Wentzlaff-Eggebert, F.-W.: *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit. Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen*, Berlin
- Wilbur, Earl Morse: *A History of Unitarianism. Socinianism and its Antecedents*, Cambridge, Mass 1946
- Williams, H.W.: *The radical reformation*, Weidenfeld and Nicholson, London,

1962

- Wollgast, S.: *Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung 1550-1650*, Berlin 1988
- Wollgast, Siegfried: *Der deutsche Pantheismus im 16. Jahrhundert, Sebastian Franck u. seine Wirkungen auf d. Entwicklung d. pantheist. Philosophie in Deutschland*, Berlin 1972
- Wollgast, Siegfried: *Vergessene und Verkannte. Zur Philosophie und Geistesentwicklung in Deutschland zwischen Reformation und Frühaufklärung*; Akademie Verlag, Berlin, 1993
- Yates, Frances Amelia: *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London : : Routledge, 2002

články

- Benz, Ernst: Die schöpferische Bedeutung des Wortes bei Jacob Boehme in *Eranos* 1970(1973), auch in *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. E.J.Brill, Leiden 1974)
- Benz, Ernst: Vision und Führung in der Christlichen Mystik in *Eranos-Jahrbuch XXXI* (1960; auch in *Urbild und Abbild. Der Mensch und die mythische Welt*. E.J.Brill, Leiden 1974)
- Berďajev, N.A.: "Jakob Böhmes Lehre von Ungrund und Freiheit", in *Blätter für Deutsche Philosophie*, 6 (1932/33)
- Bornkamm, H.: Renaissance-Mystik, Luther und Böhme, in *Luther Jahrbuch, Jahrbuch . Luthergesellschaft* 9 (1927), München
- Buntz, Herwig: Die europäische Alchemie vom 13. bis 18. Jahrhundert, in: *Alchimia. Ideologie und Technologie* , vyd. Ploss, E.E., München 1970
- Dülmen, Richard van: Daniel Mögling, "Pansoph" und Rosenkreuzer in *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 72(1972)
- Figala, Karin: Die exakte Alchemie von Isaac Newton. Seine "gesetzmässige" Interpretation der Alchemie - dargestellt am Beispiel einiger ihn beeinflussenden Autoren. in *Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel* 94 (1983)
- Gilly, C.: Das Bekenntnis zur Gnosis von Paracelsus bis auf die Schüler Jacob Böhmes, in *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*, In de Pelikaan, Amsterdam 2000
- Greschat, Martin: Die Funktion des Emblems in Johann Arndts ‚Wahrem Christentum‘, *Zeitschrift für religions- und Geistesgeschichte* 20(1968) 154-174
- Haas, A.M.: Weisheitliche Wege der Christlichen Mystik in *Edith Stein Jahrbuch* 2003, Echter Verlag, Würzburg
- Haberling, W.: Alexander von Suchten, ein Danziger Arzt und Dichter des 16. Jahrhunderts, in *Zeitschrift des westpreussischen Geschichtsvereins*, Danzig 69 (1929)
- Haensch, Gerd: Gesellschaftskritik und Reformationsgedanke im Werk Jakob

- Böhmes in: *Mühlhauser Beiträge 2*, Mühlhausen, 1979
- Häusermann, Friedrich: Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemistische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jakob Böhme, in *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte, Stuttgart, 68/69 (1968/69)*
- Hendrich, J.: "Komenský a Böhme", in *Česká Mysl XXXVII (1942)*, 151ff.
- Hornhouse Stephen: Isaac Newton and Jacob Boehme, in: *Philosophia 2*, Belgrad 193VII.
- Huber, W.: Die Kabbala als Quelle zur Anthropologie Jakob Böhmes, in *Kairos 13(19VII.1)*
- Jaffé, A.: Jacob Boehme. Der Gedanke der Polarität, in *C.G.Jung, Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich 1950
- Leinkauf, Thomas: Der Natur-Begriff des 1VII.. Jahrhunderts und zwei seiner Interpretamente: "res extensa" und "intima rerum", in *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 23(2000)*, s.399ff.
- Lemper, E.H.: "Görlitz und der Paracelsismus", in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 1970/3*, 347ff.
- Llewellyn, Robert Terrence: Jacob Boehmes Kosmologie in ihrer Beziehung zur Kabbala, in: *Antaios 5*, Stuttgart (1964)
- Ondráček, Václav: Die Kraft der Begierde, Gebet bei Jakob Böhme, in *Studia Comeniana et Historica, 73-74*, Musaeum Comenii Hunnobrodense, 2005
- Ondráček, Václav: Johann Georg Gichtel, in *Okruh a střed 4/2006*, Praha 2006
- Ondráček, Václav: Odchylné a heretické proudy v reformaci, in *Okruh a střed 4/2005*, Praha 2005
- Ondráček, Václav: Protestantská mystika období baroka, in *Okruh a střed 4/2006*, Praha 2006
- Peil, Dietmar: Zur „angewandten Emblemantik“ in protestantischen Erbauungsbüchern. Dilherr-Arndt-Francisci-Scriver, Beiheft zu *Euphorion 11*, Heidelberg, 1978, 46-62
- Poppe, Kurt: Über den Ursprung der Gravitationslehre. Jakob Böhme-Henry More-Isaac Newton. in: *Die Drei, Zeitschrift f. Anthroposophie u, Dreigliederung. Stuttgart, 1964*
- Scholem, G: *Die jüdische Mystik in ihren Haupströmungen*, Suhrkamp 1996
- Schulze, W.A.: "Jacob Boehme und die Kabbala" in *Judaica 11/1955*
- Turner, Martin: "Die Welt ein Spiel", Nietzsches Provokation und die christliche Antwort (Cusanus, Böhme) in *Edith Stein Jahrbuch 2001 a 2003*; Echter, Würzburg
- Wollgast, Siegfried: Probleme des Pantheismus im 16.Jahrhundert, in: *Wiss. Zeitschrift d. Friedrich-Schiller.Univ. zu Jena, gesell. u. sprachw. Rhe 19*, Jena 1970

eseje, brožury a ostatní krátké publikace

- Benz, Ernst: Der Mensch und die Sympathie aller Dinge am Ende der Zeiten (Nach Jakob Boehme und seiner Schule), Rhein Verl. Zurich 1956 také in *Urbild und Abbids. Der Mensch und die mythische Welt*. E.J.Brill, Leiden 1974
- Benz, Ernst: Der Prophet Jakob Böhme. Eine Studie über den Typus nachreformatorischen Prophetentums; Wiesbaden/Mainz 1959
- Berďajev, Nikolaj. Ekzistencialnaja dialektika božestvennogo i čelovečeskogo, Moskva 1993

- Berďajev, Nikolaj (Berdyaeu, Nicolas): *Unground and Freedom. An introductory essay to „Six Theosophic Points“* by Jacob Boehme; Michigan, Ann Arbor Paperback, 1958
- Hoffmeister, Joachim: *Der ketzerische Schuster; Leben und Denken des Görlitzer Meisters Jakob Böhme*; Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1975
- Jung, C.G.: *Paracelsica*
- Lemper, Ernst-Heinz: *Jacob Böhme. Lebenswege*, Stadtverwaltung Görlitz, Oettel, Zittau 2000
- Ruh, Kurt: *Geschichte der abendländischen Mystik*, C.H.Beck Verlag, München, 1999

kompndia a encyklopedie

- Grundriß der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 17. Jhdts. («Ueberweg»), Basel, Schwalbe 1988-2001
- Geheime Gessellschaften (ed. Ludz, P.Ch.), Heidelberg 1979
- Geschichte des Pietismus (ed. Martin Brecht) I. Der Pietismus vom siebzehnten bis zum frühen achtzehnten Jahrhundert, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1993
- Zeller, W.: *Protestantische Frömmigkeit in 17. Jhd.*, Bremen : : Carl Schünemann, 1962

sborníky

- Analecta Paracelsica. Studien zum Nachleben Theophrast von Hohenheims im deutschen Kulturgebiet der frühen Neuzeit (vyd. Joachim Telle), Franz Steiner Verl. Stuttgart 1994
- Antitrinitarism in the second half of the 16-th century, *Studia Humanitatis* 5, ed. Dán R. & Pirnát, A., Budapest-Leiden 1982
- Beierwaltes, W.; Balthasar Hans U. von; Haas, Al. M.: *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln 1974
- Blum, P.R. (vyd.): *Philosophen der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
- Blum, P.R. (vyd.): *Sapientiam amemus. Humanismus und Aristotelismus in der Renaissance*, Wilhelm Fink Verl. München/Paderborn, 1999
- Bornkamm, Heinrich: *Das Jahrhundert der Reformation*, Göttingen 1966
- Bornkamm, Heinrich: *Luther und Böhme*, Bonn 1925
- Die territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung I-IV*; Aschendorff Münster
- Dülmen, Richard van: *Kultur der einfachen Leute*; C.H.Beck, München, 1983
- Erkenntnis und Wissenschaft : Jacob Böhme (1575-1624) : Internationales Jacob-Böhme-Symposium Görlitz*, 2000
- Gilly, C.; Niewöhner, F.: *Das Rosenkreuz als europäisches Phänomen des 17. Jahrhunderts. Akten zum 35. Wolfenbütteler Symposium*, In de Pelikaan, Amsterdam + Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1994

- Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption (vyd. Jan Garewicz , Alois Maria Haas), Harrassowitz Verl. Wiesbaden 1994
- Pietsch, R.: "Die innerste Geburt der Gottheit. Zur Mystik und Metaphysik Jakob Böhmes" in Zu dir hin. Über mystische Erfahrung von Meister Eckhart bis Paul Celan, ed. W.Böhme, Suhrkamp 1977
- Sudbrack, J.: Mystische Selbsterfahrung - Kosmische Erfahrung - Gotteserfahrung, Mainz/Stuttgart 1988

Obsah

I. Úvod.....	5
II. Obecné předpoklady, Böhmovi předchůdci a souputníci.....	11
1. Paracelsus.....	12
2. Valentin Weigel a jeho následovníci.....	14
3. Böhmovi současníci na pomezí pravověří: rosikruciani a ranní pansofisté.....	17
B. Život a víra luterského měšťana okolo roku 1600.....	20
III. Život Jakoba Böhma.....	23
Čas skrytosti.....	23
Čas osvětlení.....	23
Čas mlčení.....	25
Čas polnice.....	25
Střet s církví a závěrečné životní peripetie.....	26
IV. Böhmová metoda: mystik a myslitel.....	28
A. Formy zbožnosti u Böhma: Böhme a modlitba.....	28
B. Mystické zážitky u Böhma - Böhmová kontemplativní mystika.....	35
C. Böhme myslitel a spisovatel.....	39
D. Terminologická poznámka.....	42
V. Böhmov obraz Boha a Trojice.....	43
A. Pojetí Boha a Trojice ve spisech do roku 1620.....	43
1. Theologie Aurory (Aur).....	43
2. De tribus principiis (3Princ)	45
Bůh.....	45
Trojice Boží a trojice principů.....	47
3. Vom dreyfachem Leben des Menschen(DrfLeb).....	50
Početí ve vůli.....	50
Syn jako Slovo.....	52
Osobní kvality Boha.....	54
4. Teoreticko-terminologický exkurs: Systémy dualistické, ternární a trinitární.....	56
5. Theologie ve 40 Fragen (40Fr).....	57
6. Von der Menschwerdung Jesu Christi (Menschw).....	58
7. Sechs theosophische Punkte(TheosP).....	58
Okno.....	59
Duch a Panna Sofia.....	60
8. Eine kurze Erklärung. Sechs mystische Punkte (MystP).....	63
9. Vom Irdischem und Himmlischen Mysterio (Mysterium Pansophicum).....	63
B. Vyzrávání Trinitární problematiky v Böhmových pozdějších spisech.....	65
1. Božství, Boží Moudrost a Principia v polemice s Balthasarem Tilkem.....	65
2. De Signatura Rerum – shrnutí a prohloubení myšlenky.....	69

3. Dopracování Böhmovy theologického systému ve spise Von der Gnadenwahl.....	70
4. Theologické poznámky v drobných Böhmových dílech.....	75
5. Mysterium Magnum.....	76
6. Tabellae Principiorum.....	86
7. Böhmovy závěrečná Apologie.....	92
8. Pokus pokračovat po závěru – 177 otázek.....	93
Závěrečné shrnutí, aneb, k čemu jsme to vlastně dospěli?.....	98
C. Prostřednice Sofia.....	99
1. Moudrost v 3 Princ.....	99
2. Panna Moudrost v DrfLeb.....	103
3. Model, zrcadlo, boží jsoucnost a čtvrtý božský princip: 40Fr, Mensch, 2Tilke a IrrthStief.....	106
4. Závěrečná fáze vývoje: Moudrost-Sofia jako pevná součást božství a družka duše... ..	110
5. Úplně jiná Sofia?- Clav.....	112
Shrnutí.....	114
VI. Důsledky Böhmovy theologie I: Stvoření světa a člověka.....	116
A. Svět, pohyb a čas.....	116
B. Člověk a jeho pád.....	123
VII. Důsledky Böhmovy theologie II: Nauka o milosti a vykoupení.....	129
A. Východiska Böhmovy theologie spasení.....	129
A. Obecný nárys Böhmovy soteriologie.....	132
B. Polemika s Balthasarem Tilkem a spisy z ní vycházející.....	138
1. Spisy proti Balthasaru Tilkovi (1 a 2 Tilke).....	138
2. Von der Gnadenwahl.....	140
Teoretické předpoklady.....	140
Člověk, jeho stvoření a pád.....	140
Božská tinktura a její oživení.....	142
Otázka vyvolení a předurčení.....	144
O vnější a vnitřní milosti.....	145
Ještě o předurčení.....	147
Příklady ze Starého a Nového Zákona.....	147
Závěr.....	148
VIII. Theologický význam Böhmovy díla.....	150
IX. Textové přílohy.....	152
A. Terminologický slovníček.....	152
B. Překlady.....	154
MYSTERIUM PANSOPHICUM.....	154
První text.....	154
Druhý text.....	154
Třetí text.....	154
Čtvrtý text.....	155
Pátý text.....	155
Šestý text.....	156
Sedmý text.....	157
Osmý text.....	158
Devátý text.....	159
Dopis č.8 ze 11.1620 Paulu Kaymovi, císař. výběřčímu cel v Lehnici (známý též pod titulem: INFORMATORIUM NOVISSIMORUM (LetztZ)).....	160
Tabulka tří principů zjevení Božího / kterak se BŮH mimo přírodu sám v sobě / a pak	

v přírodě / pojmá podle trojího PRINCIPU: Též co jsou nebe a peklo / svět / čas a věčnost i veškeré stvoření; z čeho vše povstalo a co je viditelné a neviditelné.....	170
Literatura.....	180