

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 5

ALAIN DE LIBERA

Středověká filosofie

*Byzantská, islámská,
židovská a latinská filosofie*

PRAHA
2001

<i>Jan z Maisonneuve neboli de Nova Domo († 1418)</i>	469
<i>Jan Gerson (1363–1429)</i>	470
<i>Heimeric de Campo (1395–1460)</i>	471
Mikuláš Kusánský (1401–1464)	473
<i>Kritické zkoumání Koránu</i>	474
<i>Závěr</i>	477
<i>Souhrnný chronologický přehled</i>	481
<i>Seznam zkratk</i>	493
<i>Seznam literatury</i>	494
<i>Jmenný rejstřík</i>	533
<i>Ediční poznámka</i>	551

PŘEDMLUVA

Dějiny středověké filosofie se obvykle píší z hlediska západního křesťanství. Tento přístup má své důsledky. Stanovuje předmět zkoumání i příslušné problémy a oblasti, třídí, rozděluje, proškrtává a člení podle svých perspektiv, zájmů a tradic, vrhá to či ono v zapomnění, vtiskuje výsledkům své zaměření a své předpisy a také budí dojem, že středověké období bylo jednotné: jistě, přísně vzato chceme odhalit jeho vnitřní spory, menšiny a disonance, ale musíme přitom setrvat v rámci téhož časoprostorového kontinua, v dějišti oné historické hry, která je vymezena „obecně známým“ horizontem evropských dějin. Historickou periodou, do níž spadají dějiny středověké filosofie, je vždy doba křesťanského Západu. Právě události západních křesťanských dějin poskytují základní rastr čitelnosti, právě ony zavádějí členění na periody – členění souhrnné (filosof je méně náročný než historik technik či mentalit), avšak souhrnné nutně, neboť pohlížíme-li na středověký svět z Paříže či Oxfordu, jeví se nám jako dostatečně homogenní a krize, jež ho rozhlašují, jako poměrně vzácné, takže nám ohromné časové úseky mohou poskytnout lineární základnu, jednotné kulisy, před nimiž se – takřka samovolně, automaticky – odvíjí řetězec „myšlenkových hnutí“ a „doktrinnálních proudů“.

Chceme-li začít se studiem středověku, musíme především pochopit, že žádný středověk neexistuje: ono souvislé období či jednotný rámeček poukazů, do kterého historik filosofie zapisuje posloupnost nauk a individuálních trajektorií, z nichž se podle něj skládají konkrétní dějiny, totiž „dějiny středověké filosofie“, neexistuje. V dané době probíhá vývojů několik: vývoj latinský, vývoj řecký, vývoj arabskomuslimský, vývoj židovský. Jak bychom mohli do „středověku“ zařadit první století hidžry, aniž bychom zároveň nedali najevo, že pro historika středověké filosofie je první století hidžry sedmým stoletím křesťanského letopočtu: sedmému století „neodpovídá“, nýbrž sedmým stoletím – totiž „naším“ 7. stoletím – „jest“. Latinské

křesťanství, které promlouvá v historiografickém „my“ a jehož hlas k nám břichomluvecky zaznívá jako řeč zaniklé hvězdy, povýšilo svůj čas na čas universální.

Historie se neobejde bez temporálního rámce. Francouzský historik, který se chystá sepsat studijní příručku, nemůže před vytvořením textu reformovat kalendář; musí však svého čtenáře učinit vnímavým pro fenomén časové plurality. Hovoříme-li o takzvané filosofii „pozdní antiky“, není bez užítu si představit, že platí kalendář doby Diokleciánovy, který zavádí rytmizaci a formu pohanského času. Je to čas pohanské filosofie, čas, v němž se rozvíjí, ale také čas toho, co žije uvnitř ní – čas odlišný od času křesťanského i od toho, co v něm žije. Lidé stejné doby nemusí nutně prožívat týž čas. Pokud chce historik při psaní dějin středověké filosofie dostat historické skutečnosti, musí vyjít z existence plurality: plurality kultur, náboženství, jazyků, studijních center i vědecké produkce.

Filosoficky vzato nemá středověký svět žádné centrum. Důvodem není pouze to, že svět středověkého Západu má více center (což řada historiků ráda uzná), ale především to, že existuje více středověkých světů. Bagdád 3. století hidžry a Aix 9. století křesťanského letopočtu jsou soudobé, ale nenacházejí se v témže čase, témže světě ani v týchž dějinách. Skončí-li dva dějinné proudy vzájemným setkáním (což je právě případ výše zmíněných proudů), pak první povinností historika, který tomuto fenoménu – ale na jak ohromnou vzdálenost! – přihlíží, je dovolit těmto časoprostorovým a geopolitickým vesmírům, aby se setkaly na téže úvahové rovině. Jde o dva epistemologicky rovnoprávné světy, které pod pohledem vědce konvergují či divergují. Odborník nemá stát na straně Karla Velikého ani Hárúna ar-Rašída, nýbrž na straně obou, jinými slovy – má být nestranný.

Před historikem filosofie tedy vyvstává dvojí úkol: musí sledovat vývoj mnoha světů, které jsou v čase „našich dějin“ simultánní, ale v čase svých vlastních dějin mohou být diachronní. Problém, který tíží historika středověké filosofie, zní následovně: jak přimět ke koexistenci na půdě jediné všeobecné historie časy, jež se pro ty, kdo v nich žijí, neshodují? Stojíme před obdobou problému časových pásem, již lze popsat pomocí příkladu: v Bagdádu třetího století (hidžry) provedou křesťané devátého století (křesťanského letopočtu) aktualizaci abbásovského chalífátu, aniž by přijali čas řecké filosofie. Historik filosofie musí vyložit chronologické posuny, nebo lépe řeče-

no odlišná seřazení kulturních hodin, přijmout rozdíly vyjadřující pluralitu časů, v nichž aktéři dějin žijí. Říci, že Maimonides se narodil 30. března 1135, nebo že přišel na svět v sobotu 14. nisanu roku 4896, jsou dvě různé věci. Působení temporality předpokládá sdílený poukazový rámec. Nejjednodušším řešením je přijmout rámec „latinský“, užívaný v literatuře. Tento rastr by však měl posloužit i k tomu, aby vykázal pluralitu časů, které na něj působí. Simultánní efekt, jehož historik dosáhne fiktivním přijetím universalitu vlastního času, by měl čtenáři přinést zážitek, jenž je pramenem historické moudrosti a nepostradatelnou součástí výchovy každého historika: nikoli přesídlení bez cesty, nýbrž jemnou dekonstrukci dějinného „multiple-xu“. Narativní konvence obvyklého periodického členění by měla umožnit, aby se ukázala mnohost historií – historií, z nichž se „naše“ historie skládá, ale které ji zároveň i rozkládají. V této knize jsme přijali metodu spočívající v tom, že pronikneme k historické tkáni a budeme sledovat, jak se její četná vlákna před našima očima obnažují i opět zastírají. Takový postup předpokládá určitý základ, pozadí.

Postavit kulisy pro dějiny středověké filosofie znamená přenést celou scénu z jednoho konce Středozemí na druhý: ze západu na východ a z východu na západ, z jihu na sever a ze severu na jih. Dějiny středověké filosofie nejsou dějinami křesťanské filosofie. Jde o dějiny pohanské filosofie a oněch tří monotheismů, jimž sloužila jako poslušný či vzpurný nástroj, jako partner či konkurent. Jde o dějiny různých národů a rozmanitých jazyků, o dějiny rodových svazků, spojenectví a dědických odkazů, únosů a krádeží, násilných útoků a smírných dohod. Největším hříchem historika je opomenutí. Nemůže sice všechno říct a všechno vědět, ale nesmí zamlčet nic z toho, co ví. Filosofické tradice a národy vstupují do dějin v různých časech; předkládáme tu proto úvod ke studiu filosofického myšlení na Východě a na Západě od 6. do 15. století křesťanského letopočtu a od druhé poloviny 2. do konce 8. století hidžry. Naše studie chce ukázat vzájemné posuny i souběžný vývoj, tvůrčí setkání, vliv i odpor, otevřenost i klauzuru. Praktikovaná historie je historií laickou; jejím předmětem je pluralita náboženských a filosofických racionalit, z nichž žádnou nepřivileguje. Nepředpokládá existenci ideální formy filosofie či ideálního stavu středověké společnosti, nemyslí si, že by středověk v dějinách lidstva představoval ideální období. Opírá se ovšem o určitý počet tezí. Jejich důkaz poskytne teprve celý

tento svazek, zároveň je ale vhodné nastínit jejich základní obhajobu již zde.

Na prahu každého líčení dějin středověké filosofie vyvstávají tři předběžné otázky. Za prvé: existuje příslušný objekt? – nebo jinými slovy: existovala ve středověku filosofie? Za druhé: je středověká filosofie něčím jiným než zjevenou theologií opatřenou filosofickou výbavou? A konečně: přispěla středověká filosofie (ať už je její povaha jakákoli) něčím významným k obecným dějinám filosofie?

První otázku lze přeformulovat následovně: byl na Východě a na Západě v dějinném období, které jsme časově vymezili, znám způsob života a intelektuální produkce, který bychom mohli prohlásit za „filosofický“?

Druhou: pohlcuje střet mezi filosofií a theologií celé dějiny filosofie ve středověku? Je filosofie pouhou racionální theologií, určitou theologickou metodou anebo určitým způsobem provozování theologie, jež nazýváme „scholastická theologie“? Stručně řečeno: představuje filosofie jen podřízený nástroj theologie?

A třetí: přinesla či doplnila středověká filosofie něco, co antická či pozdně antická filosofie postrádala?

Obvykle se na tyto tři otázky odpovídá záporně. Tento jev má své příčiny. My je vidíme v následujícím: týž etnocentrismus, který Étienne Gilsona přiměl oslavovat úspěchy křesťanské filosofie, zničil postavení středověké filosofie v duchovním ovzduší osvícenství, k němuž se hlásí nekatolíci. Odpůrci středověku – tj. především humanisté, ale v každém případě ti, kdo zničili středověký způsob myšlení – prosadili vlastní historickou interpretaci a vlastní vizi té skutečnosti, kterou zničili. Ve vztahu k těmto dvěma perspektivám se zde pokusíme zjednat nápravu.

ÚVOD

Středověk, tedy období mezi antikou a novověkem, se obvykle chápe jako epocha vymezená pádem západořímské říše (476) a dobytím Konstantinopole Turky (1453). Dvě politické události tak ohraničují deset století. Sama povaha těchto událostí ukazuje, že tradiční chápání středověku se nevědomky zaměřuje na římanství. Vezmeme-li školní definici doslova, museli bychom říci, že deset století, které uplynuly mezi sesazením císaře Romula Augustula (476) a vítězstvím Mehmeda II. nad Konstantinem XII. Dragasem (1453), odpovídá historickému odkladu, který se přisuzuje Římu, nebo jinými slovy době, která zničila východořímskou říši – a jejím prostřednictvím římskou říši obecně. Kupodivu však platí, že krajní body tohoto procesu jsou sice vytyčeny dvojím osudem Říma a středověk se klade mezi dva římské pády (či pád obou Římů, prvního i druhého „věčného města“), nicméně tradiční historie nesvěřuje Konstantinopoli ve středověkých dějinách *ústřední* roli – jako kdyby historikové spontánně přejímali vůči východním Římanům stanovisko Římanů západních. Toto rozpúlení světa je historickým faktem, který se více či méně vědomě odráží v práci historika. Dobytí Konstantinopole sice vyznačuje konec středověku, tj. *západního* středověku, ale dějiny východořímské říše netvoří součást západních dějin. Vize středověku splývá v zásadě s tím, co se nazývá „křesťanský Západ“, zaměřuje se na něj a zatlačuje na okraj vše, co není západní a křesťanské, jako exotický přívěšek, jenž nemá svéprávnost. Odmítá se tak vše, co je křesťanské, nikoli však západní, jinak řečeno jsou odmítáni křesťané Východu (nahlížení jako jediná temná a někdy i odsuzovaná masa), i vše, co je západní, nikoli však křesťanské, jinak řečeno Arabové a Židé. „Náš“ pohled na středověk se tedy kryje se dvěma protiklady mezi Východem a Západem, totiž s protikladem mezi dvěma římskými říšemi, dvěma císařstvími a dvěma způsoby římanství na straně jedné a protikladem mezi dvěma církvemi, mezi východním a západ-

ním křesťanstvím na straně druhé. Tento přístup má dva zvrácené důsledky: vylučují se jím jak východní křesťané, tak západní nekřesťané. Celý středověk si ve svůj prospěch zkonfiskuje jediná skupina – křesťanští obyvatelé Západu neboli západní křesťané.

Středověků je více. Dělí se podle jazykových a literárních tradic: například francouzský literární středověk zjevně nezačíná roku 476, nýbrž až na konci 9. století, kdy vzniká *Zpěv o svaté Eulálii* (881/882), a končí v samotném závěru 15. století. A dělí se i podle kultur. Vždyť kde končí „židovský středověk“? Vyhnáním Židů ze Španělska (1492)? Smrtí Elijahu Delmediga, posledního židovského averroisty (1497)? Anebo snad, jak navrhuje jeden současný historik, „získáním rovných práv a pádem zdí obepínajících ghetto“?

Také hodnocení středověkého období se různí. Pro autory 17. a 18. století představuje středověk výlučně epochu barbarství. V 17. století se začíná o středověké architektuře opovržlivě užívat termínu „gotická“. Nezavrhuje se ovšem jen středověký fanatismus a primitivita, ale také „arabský vliv“ v intelektuální oblasti. Setkáváme se tu s příznakem dvou invazí, nad nimiž se dodnes rozhorluje moderní imaginace: gotika ničí architekturu, Arabové ničí myšlení.

Markýz Gilbert-Charles Le Gendre de Saint-Aubin nabízí ve svém *Pojednání o názoru*, které vychází roku 1735 v Benátkách, nepřilíživý portrét středověké filosofie: jde o dovezený artikl, který pro život ducha znamená totéž co gotika pro umění. Vede ke zkáze francouzského vkusu, jejíž příčinou jsou křížové výpravy, vyplnění Byzance, a také objev arabského aristotelismu... Těmto několika historicky nepodloženým řádkům se podaří prosadit katastrofický scénář, z něhož budou následující epochy čerpat až do počátku 20. století.

„Francouzi s sebou po dobytí Konstantinopole přinesli Aristotelovy knihy s komentáři Arabů. Uvedla se tak filosofie odvozovaná z Avicenny a dalších afrických komentátorů a arabský špatný vkus zkazil školy, stejně jako gotický vkus zkazil architekturu a ostatní umění. Místo starověké filosofie zaujaly marnivé a barbarské jemňůstky, jež se zmocnily logiky a metafyziky; ty byly tehdy skoro jedinými předměty filosofie.“

Diagnóza zní, že scholastika představuje arabskou *deformaci* vědecké filosofie a zároveň jistou formu komplikované, zmatené a přehna-

né *ornamentace*, která vede ke *znetvoření* myšlení, omezeného na logiku a metafyziku, stejně jako gotika zničila poklidnost tvarů v marnivé hojnosti svých kamenných slavností.

V téže linii, linii *vkusu* a *nevkusu*, dochází o dva roky později jistý Boureau-Deslandes k závěru, že středověké myšlení je intelektuálně i esteticky bez užitku:

„Jakmile jednou *okusíme* moderní filosofii, je dosti těžké přivyknout si na filosofii scholastiků [...]. Poutník, který přechází vyprahlé a neobdělané kraje, snáší menší trýzeň než rozumný duch, který je povinností nucen oddat se scholastikům a číst jednadvacet velkých svazků Alberta Velikého, tucet svazků Jana Scota nebo sedmnáct svazků přisuzovaných Tomáši Akvinskému.“

Středověké myšlení, nekonečné a odpuzující, je především *nadměrným tělesem*, objemnou a gargantuovskou masou odsouzenou k tomu, aby se rozpadla v prach, stejně jako cesta, která kříží opuštěné pláně: příliš mnoho knih, příliš mnoho stránek, příliš mnoho kilometrů.

A jde také o *cizí* myšlení. Markýz Le Gendre odsoudil první akulturační z roku 1204, kdy v zavazadlech dobytých Byzance připutovali arabští komentátoři. Došlo ale i k další. Podle Le Gendra veškeré zlo až do 15. století nadále přichází z Východu: po prvním kulturním střetu následuje další, totiž exodus Řeků, kteří po dobytí Konstantinopole Turky uprchli do Itálie.

Podle Condillaca, který sdílí negativní pohled na *translatio studiorum*, brání právě příliv těchto nevitáných hostů rozvoji *vkusu* v Itálii, podporuje neblahý zájem o mrtvé jazyky na úkor jazyků národních a ničí esteticko-lingvistické naděje, které probudil ve 14. století Dante, Petrarca a Boccaccio:

„Řekové – oni Řekové, jimž se přisuzuje znovuzrození písemnictví – se rozšířili v Itálii jako oblak a zastřeli světlo, které již vycházelo.“

Středověcí autoři, dezorientovaní řeckým oblakem, se nakonec ukazují být podněcovateli *barbarské vědecké praxe*. Středověká Evropa, jež se utápí v nevědomosti, „se oddává studiím horším než sama nevědomost“. Vzniká nepřekonatelný rozpor mezi dobrými duchy, „znechucenými tím, co se jim nabízí, postrádajícími však dostatek světla k tomu, aby obhájili své znechucení“, a falešnými duchy, „ještě

pyšnějšími na to, co (jak si myslí) pochopili, když tomu nikdo nemůže porozumět“.

Nepřátelství osvícenců vůči středověku se váže pouze na křesťanskou tradici. Pro historiky judaismu je naopak osvícenství 18. století jakýmsi navázáním na bagdáský a Córdobašský racionalismus: jistý autor tak nazval svou knihu *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* (Od středověkého k modernímu osvícenství) a snaží se obhájit „evidentní historickou spojitost“ mezi dvěma Mojžíši, Maimonidem a Mendelssohnem. A historik myšlení arabskomuslimského naopak údajně „středověk“ vidí jako věk zrodu, rozvoje a rozkvětu kultury. Tyto odlišnosti by se měly ukázat a projevit v *decentralizovaném* souhrnném pohledu.

Traduje se představa, že středověk s definitivní platností nahradil řeckou filosofii křesťanskou teologií.

Kdy přestala „řecká“ filosofie existovat? V pozdní antice, anebo ve středověku? Kde vytyčit jejich hranici? Simplikios, novoplatonik jednohlasně označovaný za „posledního velkého pohanského filosofa pozdní antiky“, a Ióannés Filoponos řečený „Gramatik“, monofysitický tritheistický křesťan, jsou současníci a oba studovali u Ammónia v Alexandrii. První z nich ve chvíli, kdy Justinian uzavřel platónskou školu, opustil Athény a uprchl (či přestěhoval se) do sásánovské Persie, zatímco druhý téhož roku 529 vydal pojednání proti Proklovi a zachránil jím alexandrijskou školu před ranami křesťanského císaře. Ve francouzské *Encyklopedii filosofických děl* je Simplikios umístěn pod hlavičku „Antika (3. tisíciletí př. Kr. – 6. století po Kr.)“, Ióannés Filoponos je uveden v kapitole „Středověk – renesance (6. stol. – 1599)“.

Justinianova doba je pro nás klíčová: jde o století rekonkvisty, svrchovaného stvrzení byzantského římanství a znovusjednocení Konstantinovy říše. V téže době se také křesťanská politická moc rozhodne vyhladit pohanskou filosofii. Historický prostor, do něhož spadá Justinian, není ani středověký, ani pozdně antický; doba, kdy vykonal své skutky, je dobou římanství. Justinian je Římanem, římským císařem, který se rozhodl skoncovat s filosofií jakožto institucí a společenskou realitou.

Jeho rozhodnutí lze snadno objasnit. Hlavní císařův cíl představovalo sjednocení říše a náboženská jednota poskytuje nepostradatelný

a účinný prostředek imperiální politiky. Existence athénské institucionálního centra, které se věnovalo provozování novoplatónského polytheismu, znamenalo pro úspěšnou intelektuální christianizaci zásadní překážku a možná dokonce jedinou ideologickou bariéru. Počinaje Porfyriem a jeho spisem *Proti křesťanům*, v němž hájí čisté „hellénskou“ mystiku a ostře útočí na křesťanský způsob života a dogmatiku, šířila athénská škola filosofii a víru, které se přičily státnímu náboženství, a měla dokonce vlastní liturgický kult. Justinian chtěl zničit onu filosofii, která konkurovala křesťanství na jeho vlastní půdě.

Po zákazu v Athénách uprchla filosofie do Asie, přesněji na Blízký východ. Athénští filosofové, vedeni Simplikiem a Damaskiem, se vydávají do sásánovské říše a (úspěšně) hledají útočiště na dvoře krále Chusrawa I. (též Chosró či Chosroes I., 531–579). Tento útek, který perská propaganda možná zveličila, nás překvapí jen tehdy, když „řeckou“ filosofii ztotožňujeme s filosofií v Řecku během 5. stol. př. Kr. V 6. století po Kr. na něm však nic zarážejícího není. Oficiálním náboženstvím Sásánovců byl sice mazdaismus či zoroastrismus, ale Chusraw Anuširvan („s nesmrtelnou duší“) se obklopoval také křesťany (v Persii fungovala důležitá nestoriánská komunita) a pohanskými filosofi. Proniknutí těchto společenství na Východ představuje fenomén, který Západ – s výjimkou Španělska a jižní Itálie během renesance 12. století – nepoznal. V letech 540–550 předložil jistý Kosmas Indikopleustés („lodivod v indických mořích“), byzantský křesťan a žák katolika perské nestoriánské církve (Mar Aba), vyvrácení Ióanna Filopona a ostře vystoupil proti vědeckým teoriím Ptolemaiovým. Střet mezi „hellénstvím“ a „křesťanstvím“ tedy údajným vyhnáním filosofi v Persii nekončí a filosofie není v této době mrtvá. Naopak začíná přesun či přenos vědění, *translatio studiorum*, který potrvá až do konce středověku. Právě tento pohyb poskytuje naší knize členění i samotnou látku.

Myšlenka „přenosu studií“, zjevně spjatá s „přesunem říše“, představovala v době Karla Velikého a poté v epoše Franckého království mocný nástroj západní křesťanské propagandy. Lidé středověku si své postavení dědiců uvědomovali natolik ostře, že se chtěli zapsat do dějin jako obnovitelé antické kultury i říše. Náš obvyklý postoj k *řeckému původu* uvádí do oběhu Alkuin svou myšlenkou vytvořit ve Francii nové Athény (*Athenae novae in Francia perfici*). Cílem není

obnovit Řím, který až na Plótina nikdy nenabídl žádnou velkou filosofickou nauku, nýbrž Athény, metropoli filosofie – ovšem Athény křesťanské, v nichž se k sedmi svobodným uměním připojuje sedm darů Ducha svatého, které posvětili nadřazenost druhého města nad prvním. Motivů se v závěru 9. století ujímá Notker Labeo ve své *Saint-Gallenské kronice*, rozvíjí jej a řadí Řím do přechodného období. Souvislost zůstává nepřerušena: „Alkuinovo učení bylo tak plodné, že současní Gallové nebo Francouzi se dostali naroveň Římanům a Athéňanům.“ Z francouzské vůdčí role, která dodnes podbarvuje národní představitelství, se rychle stal *locus communis*, jež najdeme ještě ve 14. a 15. století. Když v roce 1384 propukne spor mezi právníckou fakultou a kapitulou Notre-Dame, právníci své nároky hájí argumentem, že „studium Pařížské university [...] se čtyřmi fakultami [...], které tu jsou od vzniku university v Paříži [...], je nejstarší na světě, protože právě ono sídlilo v Athénách a z Athén bylo přeneseno do Říma a z Říma do Paříže“. Když Jan Gerson v listopadu 1405 pronáší před králem Karlem VI. své kázání *Ať žije král!*, zařadí posloupnost Athény, Řím, Paříž do dlouhodobé perspektivy: první člověk předal vědění Židům, Židé ho předali Egypťanům, Egypt Athénám, Athény Římu a Řím Paříži. Podobně se také v 9. století za vlády Karla Holého rodí díky opatovi Hilduinovi podivná legenda, která ztotožňuje „Dionysia Areopagitu“, prvního athénskému konvertitu svatého Pavla, s prvním pařížským biskupem, který ve 3. století za vlády císaře Decia zahynul mučednickou smrtí. Je samozřejmé, že přesun athénskému episkopátu do „Lutetie“ rozhodující měrou potvrdil význam Paříže a Franckého království v křesťanstvu. Fakt, že první autoři rozvíjející téma *translatio studiorum* byli Anglosasové jako Notker Labeo (neboli Notker der Deutsche) a že některé proudy německé tradice později hovořily o „přenosu Dionysiových ostatků“ do Ratisbonny (Řezna), by nás neměl překvapit: celá propaganda přenosu původně zvyšovala slávu německé karlovske dynastie a prostřednictvím jejích prvních panovníků se dostala do Francie.

Nepochybně však platí, že pojem „přenosu studijních center“, ať už je či není ideologicky zabarven, má pro promýšlení dějin filosofie na pomezí pozdní antiky a středověku nepopiratelnou cenu i poté. Umožňuje nám objasnit jak její skutečnou, tak její pokřivenou podobu. Skutečnost byla poskvrněna protibyzantskou propagandou. Přenos začíná v Justiniánově době. Filosofie prchá (či chce uprchnout)

z byzantské říše do říše sásánovské, ale později se do Byzance vrátí: v roce 532 se Simplicios a filosofové dostávají do Harránu (který možná nikdy neopustili). *Pohanská* filosofie usídlená na Východě, v byzantské říši, přežívá. Stejně tak – přizpůsobená a adaptovaná – přežívá v křesťanských kruzích, které se bouří proti konstantinopolské ortodoxii, jako jsou jakobité (monofysité) a nestoriáni, rozšíření po celém Blízkém východě. Příchodem islámu se na tom nic nemění, naopak: filosofie nadále přetrvává jako svébytná forma života (v Harránu dospívá k pozdnímu rozkvětu) a v Bagdádu navíc jako prvek nové monotheistické kultury – kultury *islámské*.

Němci Notkerovi navzdory, ne všechny cesty vycházejí z Říma nebo z Athén a ne všechny vedou do Paříže. Na pomezí pozdní antiky a středověku probíhá několik různých *translationes studiorum*. Jedna postupuje z Athén do Persie a z Persie do Harránu (příčemž tyto dva pohyby možná splývají v jeden), další z Alexandrie do syrských klášterů 7. a 8. století, třetí přenos prochází přes syrskou kulturu do arabské – z Alexandrie do Bagdádu. Tyto přesuny zaberou celý raný středověk a poskytnou rámec i strukturu celé historické epoše. I v této době však existují odlišnosti. Křesťanský Západ je v téže době filosoficky sterilní a ze svého dlouhého spánku se probere až díky nové *translatio*, která směřuje z Bagdádu do Córdoba a poté do Toleda, jinak řečeno z muslimského Východu na muslimský Západ a odtud na Západ křesťanský.

Tím, co umožnilo návrat řeckého vědění do latinského světa, je vnitřní přenos omezený na území islámu a spjatý s muslimskými dobovatelskými taženími. Filosofové ze země islámu 10. či 11. století po Kr. již zjevně nemají nic společného s pohanskými filosofy, kteří se v předislámské době utekli na dvůr Chusrawa I. Žili v muslimské společnosti a sami patřili buď mezi muslimy, nebo k „lidu Knihy“, tj. byli spjati s určitým Zjevením. V praxi to znamenalo, že šlo o Židy, křesťany nebo sabejce. Přesto i nadále hlásali filosofický ideál a filosofickou formu života jakožto existenciální možnost.

Z tohoto hlediska jsou výmluvné tabulky dějin filosofie u arabských autorů. Jak poznamenává R. Braque, také „arabský aristotelismus uplatňuje nárok na kontinuitu v nepřerušené tradici“ – podle al-Fárábiho (870–950) „*translatio studiorum* postupovala bez přeryvu z Alexandrie do Bagdádu“. Chce také objasnit, proč se filosofické vědění přeneslo od Chaldejců (starověkých obyvatel Iráku) k Egypta-

nům, poté k Řekům, křesťanským Syřanům a nakonec k Arabům – což je pravda. „Vše nasvědčuje tomu, že al-Farábí chápal svou vlastní činnost jako přípravu k obnově filosofie po úpadku“, který prodělala. Ale už v 9. století si al-Kindí (asi 800–866) a členové jeho kroužku vyhrazují význačné místo v dějinách filosofie, neboť podle vlastního názoru provádějí poslední vybroušení theologie, pro niž Aristotelova *Metafyzika* poskytla pouhé základy.

Z Alexandrie do Bagdádu a z Byzance do země islámu – tak vypadá první etapa „přenosu studií“. Následovaly další, na nichž se výrazně podíleli západní Židé i křesťané. Právě tuto cestu či spíše *cesty filosofie* chceme dále sledovat: z Byzance do Bagdádu, z území Ifríqíja do Andalusie, ze Sefaradu do Provensálska, z Toleda do Paříže.

I

FILOSOFIE V BYZANCI

Byzantská filosofie ještě dnes trpí nedostatkem pochopení, obecně nebývá doceněna, málo se studuje a nevznikají téměř žádné překlady. Hned na začátku bychom měli zdůraznit čtyři aspekty fenoménu, který filosofie v Byzanci představuje: (1) Od 11. až do poloviny 15. století považují Byzantinci filosofii za „hellénskou“, tj. za *cizí*; její náboženská cizost zcela zastihuje etnicko-kulturní „řecký“ faktor. Byzantinci hovoří o *filosofia* jako o „vnější vědě“ nebo „filosofii zvnějšku“ (*exóthen, thyrathen*), čímž ji staví proti *křesťanské* theologii, pravé filosofii, nazývané „filosofie vnitřku“ nebo „filosofie zevnitř“. (2) Během tohoto období se filosofie zvnějšku těší úplné teoretické autonomii. Prezentace filosofie jako „služky theologie“, kterou historici pokládají za „typicky středověký úkaz“, je v Byzanci neznámá. Mnichové sice používají Aristotelovu a Porfyriovu logickou sémantiku k fixaci pojmového aparátu a slovníku trojiční theologie, ale sama tato logika nemá statut *privilegovaného nástroje* theologie, který jí náleží v latinském světě. Zároveň platí, že v Byzanci najdeme jen vzácně doklady o myšlence „theologie jakožto vědy“, theologie jakožto theo-logiky, „dialektického“ rozpracování článků víry. (3) Theologie spadá čistě do působnosti klášterů a nevyučuje se ve školách, byzantská vyšší učení s ní nepřicházejí do styku. Posláním studií je vychovávat funkcionáře. Výuka filosofie, byť institucionalizována mocí, nadále navazuje na soukromou výuku, jejíž rozsah je skromný. Scházejí universitní instituce v přísném slova smyslu, a tak samotná možnost *institucionálního konfliktu* mezi filosofy a theology, „sporů fakult“, řečeno s Kantem, v Byzanci – na rozdíl od křesťanského latinského Západu – neexistuje. (4) Byzantská filosofie se utváří podle „encyklopedického“ modelu. Spíš než na metafyziku se zaměřuje na pozitivní obory (*quadrivium* latiniků). Dobrým filosofem je vzdělanec, polyhistor schopný vyučovat co možná nejširší spektrum témat – a také rétor ovládající starobylé, ale často života