

OIKOYMENH

DĚJINY FILOSOFIE

Svazek 5

ALAIN DE LIBERA
Filosofie v období
středověku

*Byzanc, země islámu,
židovské obce a latinský
Západ*

Přeložil Martin Pokorný

PRAHA
2019

OIKOYMENH
Hennerova 223
150 00 PRAHA 5
www.oikoymenh.cz

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Libera, Alain de
[Philosophie médiévale. Česky]

Filosofie v období středověku : Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ / Alain de Libera ; z francouzského originálu La philosophie médiévale ... přeložil Martin Pokorný. – Druhé vydání. – Praha : OIKOYMENH, 2019. – 493 stran. – (Dějiny filosofie ; svazek 5)
ISBN 978–80–7298–358–2 (vázáno)

14(100)“04/14“ * 14(38+392) * 14:28 * 14(=411.16) * 14(100–15)“15/20“
* (048.8)

- středověká filozofie
- byzantská filozofie
- islámská filozofie
- židovská filozofie
- západní filozofie
- přehledy

14(100)“04/14“ – Středověká filozofie [5]

Copyright © PUF / Humensis, La philosophie médiévale, 2nd edition, 2014
Translation © Martin Pokorný, 2001, 2019
© OIKOYMENH, 2019
ISBN 978-80-7298-358-2

Obsah

Předmluva	7
Úvod	11
I. Filosofie v Byzanci	19
II. Islám na Východě	59
III. Islám na Západě	137
IV. Židovská filosofie	185
V. Raný latinský středověk	238
VI. Jedenácté století	269
VII. Dvanácté století	294
VIII. Třinácté století	340
IX. Čtrnácté století	401
X. Patnácté století	450
Závěr	462
Souhrnný chronologický přehled	465
Doporučená literatura	477
Rejstřík	480
Ediční poznámka	493



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 oně 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 rozhloďávají, 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 „doktrinálních proudů“.

Chceme-li začít se studiem středověku, musíme především pochopit, že žádný středověk neexistuje: ono souvislé období či jednotný rámec poukazů, do kterého historik filosofie zapisuje posloupnost nauk a individuálních trajektorií, z nichž se podle něho skládají konkrétní dějiny, totiž „dějiny středověké filosofie“, neexistuje. V dané době probíhá vývojů několik: vývoj latinský, vývoj řecký, vývoj arabsko-muslimský, vývoj židovský. A když do „středověku“ zařadíme první století hidžry, musíme přece dát zároveň 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,

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

Bez temporálního rámce se historie neobejde a 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 užitku si představit, že platí kalendář doby Diokleciánovy, který zavádí rytmizaci a formu pohanského času. Je to čas pohanské filosofie, čas, v němž se tato filosofie 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 Cáchy 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 (jak se to právě v daném případě stalo), 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

řečeno 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 fikčním přijetím universality 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 „multiplexu“. 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 znovu zastírají. Takový postup předpokládá určitý základ, pozadí.

Postavit kulisy pro dějiny středověké filosofie znamená přenést celou scénu z jednoho konce Středozeří 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, partner či konkurent. Jde o dějiny různých národů a rozmanitých jazyků, o dějiny rodových svazků, spolenectví 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 reformulovat 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, pro něž užíváme označení „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 druhou otázku odpovídá kladně a zbylé dvě záporně. Tento jev má své příčiny. My je vidíme v následujícím: týž etnocentrismus, který Étiennea Gilsona přiměl oslavovat úspěchy křesťanské filosofie, vedl ke znehodnocení středověké filosofie v duchovním ovzduší osvícenství, k němuž se hlásí nekatolíci. Odpůrci středověku – tedy 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, 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, která uplynula mezi sesazením císaře Romula Augustula (476) a vítězstvím Mehmeda II. nad Konstantinem XI. 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 vytčeny dvojím osudem Říma a středověk se klade mezi dva římské pády (či pád obou Římů, prvního i druhého „věčného města“), nicméně tradiční historie nesvědčuje Konstantinopoli ve středověkých dějinách *ústřední* roli – jako by historikové vůči východním Římanům spontánně přejímali stanovisko Římanů západních. Toto rozpůlení světa je historickým faktem, který se více či méně vědomě odráží v historikově práci. 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 přívesek, jenž nemá svéprávnost. Odmítá se tak vše, co je křesťanské, nikoli však západní, a takto jsou vyvrženi křesťané Východu (nahlížení jako jediná temná a někdy i odsuzovaná masa), i vše, co je západní, nikoli však křesťanské, tedy 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 západním křesťanstvím na straně druhé. Tento přístup má dva absurdní důsledky: vylučují se

jím jak východní křesťané, tak západní nekřesťané. Celý středověk si pro sebe zabere 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 Eulalii* (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 posledního židovského averroisty Elijahua Delmediga (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 termín „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 moderní imaginace rozhorluje dodnes: gotika ničí architekturu, Arabové ničí myšlení.

Gilbert-Charles Le Gendre, markýz de Saint-Aubin, nabízí ve svém *Pojednání o mínění*, které vychází roku 1735 v Benátkách, nepřiliš lichotivý 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 zafixovat 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 přehnané

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

Po těžce linii, tedy 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, těžko si už lze přivyknout na filosofii scholastiků ... Poutník, který přechází vyprahlé a neobdělané kraje, snáší menší trýzeň než rozumný duch, který je povinností nucen oddat se scholastikům a čist jednadvacet velkých svazků Alberta Velikého, tucet svazků Jana Scota nebo sedmáct svazků přisuzovaných Tomáši Akvinskému.“

Středověké myšlení, rozvleklé a odpudivé, 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 kromě toho jde o *cizí* myšlení. Le Gendre odsoudil první akulturaci 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 nevídaných hostů rozvoji *vkusu* v Itálii, podporuje neblahý zájem o mrtvé jazyky na úkor jazyků národních a ničí esteticko-lingvistické naděje, které ve 14. století probudili Dante, Petrarca a Boccaccio:

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

Středověcí autoři, desorientovaní 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“.

Nevraživost osvícenců vůči středověku se váže pouze na křesťanskou tradici. Pro historiky judaismu je naopak osvícenství 18. století jakýmsi navázáním na bagdádský a córdobský 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. Historik arabskomuslimského myšlení zas údajný „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 filosofií křesťanskou theologií.

Kdy nastal konec „řecké“ filosofie? V pozdní antice, anebo ve středověku? Kde vytyčit jejich hranici? Novoplatonik Simplicios, jednohlasně označovaný za „posledního velkého pohanského filosofa pozdní antiky“, a monofysitský tritheistický křesťan Jan Filoponos řečený „Gramatik“ 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, druhý téhož roku 529 vydal pojednání proti Proklovi a zachránil jím alexandrijskou školu před ranami křesťanského císaře. Ve francouzské *Encyklopedii filosofických děl* je Simplicios umístěn pod hlavičku „Antika (3. tisíciletí př. Kr. – 6. století po Kr.)“, zatímco Jan 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; ona doba, kdy vykonal své skutky, je doba římanství. Justinian je Říman, římský císař, který se odhodlá skoncovat s filosofií jakožto institucí a společenskou realitou.

Jeho rozhodnutí lze snadno objasnit. Hlavní císařův cíl představovalo sjednocení říše a náboženská jednotu 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 čistě „hellénskou“ mystiku a ostře útočí na křesťanský způsob života a dogmatiku, šířila athénská škola filosofii a víru, které se přičíly státnímu náboženství, a měla dokonce vlastní liturgický kult. Justinián 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 Simpliciem a Damaskiem, se vydávají do sásánovské říše a (úspěšně) hledají útočiště u dvora krále Chusrawa I. (též Chosró či Chosroes I., 531–579). Tento útěk, 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 sice byl mazdaismus či zoroastrismus, ale Chusraw Anuširvan („s nesmrtelnou duší“) se obklopoval také křesťany (v Persii fungovala důležitá nestoriánská komunita) a pohanskými filosofy. 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 Indikopleustes („lodivod v indických mořích“), byzantský křesťan a žák katolika perské nestoriánské církve (Mar Aba), vyvrácení Jana Filopona a ostře vystoupil proti Ptolemaiovým vědeckým teoriím. Jak vidno, střet mezi „hellénstvím“ a „křesťanstvím“ údajným vyhnáním filosofů 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 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 vyjma 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 a ty posvětil nadřazenost druhého města nad prvním. Motivů se v závěru 9. století ujímá Notker Labeo ve *Svatohavelské kronice*, rozvíjí je a řadí Řím do přechodného období. Souvislost zůstává nepřerušena: „Alkuinovo učení bylo tak plodné, že současní Galové nebo Francouzi se dostali naroveň Římanům a Athénanům.“ Z francouzské vůdčí role, která dodnes podbarvuje národní představivost, 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 Jean Gerson v listopadu 1405 pronáší před králem Karlem VI. kázání *At' žije král!*, vřadí poslušnost Athény, Řím, Paříž do dlouhodobé perspektivy: první člověk předal vědění Židům, Židé je předali Egypťanům, Egypt Athénám, Athény Římu a Řím Paříži. Podobně v 9. století za vlády Karla Holého se díky opatovi Hilduinovi rodí podivná legenda, která ztotožňuje „Dionysia Areopagitu“, prvního athénské konvertitu svatého Pavla, s prvním pařížským biskupem, který ve 3. století za vlády císaře Decia zahynul mučednickou smrtí. Je samozřejmé, že přesun athénské 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 nebo-li Notker der Deutsche a že některé proudy německé tradice později hovořily o „přenosu Dionysiových ostatků“ do 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 studiálních center“, ať už je či není ideologicky zabarven, má pro promýšlení dějin filosofie na pomezí pozdní antiky a středověku nepopíratelnou cenu i poté. Umožňuje nám objasnit její skutečnou i 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 čili v byzantské říši, přežívá. Stejně tak – přizpůsobená a adaptovaná – přežívá v křesťanských kruzích, které se bouří proti konstantinopolské orthodoxii, jako jsou jakobité (monofysité) a nestoriáni, rozšíření po celém Blízkém východě. Příchodem islámu se na tom nic nemění, naopak: filosofie nadále přetrvává jako svěbytná 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 vytyčí rámec i strukturu celé jedné historické epochy. I v této době však existují odlišnosti. Křesťanský Západ je v téže době filosoficky sterilní a z dlouhého spánku se probere až díky nové *translatio*, která směřuje z Bagdádu do Córdoby 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 dobytelskými taženými. Filozofové ze země islámu 10. či 11. století po Kr. již zjevně nemají nic společného s pohanskými filozofy, 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 nadále hlásali filozofický ideál a filozofickou formu života jakožto existenční možnost.

Z tohoto hlediska jsou výmluvné tabulky dějin filozofie u arabských autorů. Jak poznamenává R. Brague, také „arabský aristotelismus uplatňuje nárok na kontinuitu v nepřerušené tradici“ – podle al-Fárábího (870–950) „*translatio studiorum* postupovala bez přerывu z Alexandrie do Bagdádu“. Al-Fárábí chce také objasnit, proč se filozofické vědění přeneslo od Chaldejců (starověkých obyvatel Iráku) k Egyptanům, poté k Řekům, křesťanským Syřanům a nakonec k Arabům – což je pravda. „Vše nasvědčuje tomu, že svou vlastní

činnost chápal 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 definitivní 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.