

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

**De triplici via / O trojité cestě  
Sv. Bonaventury**

**Překlad a komentář**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor: Jindřich Veselý  
Katedra: Katedra církevních dějin  
Vedoucí práce: Doc. Th.Dr. Martin Wernisch  
Studijní program: Teologie  
Studijní obor: Evangelická teologie  
Přidělovaný akademický titul: Mgr.  
Rok odevzdání: 2008

***Prohlášení :***

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *De triplici via / O trojitě cestě sv. Bonaventury; překlad a komentář* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby byla práce zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Dobříši dne 15. dubna 2008

Jindřich Veselý

## *Anotace*

Tato práce přináší překlad a komentář spisu *De triplici via* sv. Bonaventury. Úvodní část práce referuje o životě a díle sv. Bonaventury a zasazuje dílo *De triplici via* do kontextu ostatních jeho děl věnovaných spiritualitě, dále klade otázku po aktuálnosti předkládaného díla. V následující části se práce zaměřuje na spis *De triplici via* jako celek, na jeho hlavní teologická témata a motivy a rovněž na jeho strukturu. Ve své hlavní části přináší práce obsáhlý a místy kritický komentář daného spisu a jeho překlad do českého jazyka. Závěr pak přináší stručné zamyšlení nad otázkou po aktuálnosti spisu, položenou v úvodu. V příloze se nachází latinské znění *De triplici via*.

**Klíčová slova:** Bonaventura, spiritualita, meditace, modlitba.

## **Summary:**

### **De triplici via / About the triple way of saint Bonaventure; translation and commentary**

This work brings czech translation and commentary of saint Bonaventure's work *De triplici via*. The first part of the text reports on life and work of saint Bonaventure and contextualizes *De triplici via* by paying attention to other mystical works of Bonaventure. First part also asks the question of actuality of this script. Next part deals with this script as whole, with its theological themes and structure. The main part then brings comprehensive and at times critical commentary and the czech translation of the script. Final part brings short consideration of the question of script's actuality, asked at the beginning. As supplement the work contains also latin text of *De triplici via*.

**Keywords:** Bonaventure, spirituality, meditation, prayer.

## **Poděkování**

Chtěl bych poděkovat svým rodičům MUDr. Janě Veselé a zesnulému již doc. PhDr. Jindřichu Veselému CSc. za jejich všestrannou podporu (nejen) v době mých studií. Rovněž bych rád poděkoval své přítelkyni Lýdii za trpělivost, kterou měla v průběhu vzniku této práce se mnou i se sv. Bonaventurou.

Můj dík patří také vedoucímu této práce doc. ThDr. Martinu Wernischovi za mile nedirektivní přístup k jejímu vedení.

Chtěl bych též srdečně poděkovat prof. Lence Karfíkové, Dr. theol., bez jejíž obětavé pomoci s překladem a interpretací textu by tato práce pravděpodobně vůbec nevznikla.

## **Obsah:**

|                                      |     |
|--------------------------------------|-----|
| Úvod .....                           | 1   |
| Sv. Bonaventura, život a dílo.....   | 3   |
| De triplici via: všeobecný úvod..... | 6   |
| Ke struktuře spisu.....              | 11  |
| Struktura.....                       | 12  |
| Komentář.....                        | 15  |
| Překlad.....                         | 70  |
| Závěr.....                           | 93  |
| Příloha: latinské znění textu.....   | 95  |
| Seznam zkratk.....                   | 118 |
| Literatura.....                      | 119 |

## Úvod

Cílem této práce je přeložit a komentovat spis svatého Bonaventury z Bagnoregia *De triplici via*.

O významu tohoto autora se není třeba příliš rozepisovat. Sv. Bonaventura patří k největším představitelům teologického myšlení vrcholného středověku. Jeho díla věnovaná spiritualitě, mezi něž se řadí i předkládaný spis, jsou pozoruhodná vedle nesporné teologické úrovně i tím, jak v sobě spojují rozmanité vlivy, zvláště starší monastickou teologii, v té době novou spiritualitu žebavých řádů a svět univerzitní vzdělanosti. Spis *De triplici via*, ačkoli stojí poněkud ve stínu slavnějšího Bonaventurova díla podobného zaměření *Itinerarium mentis in Deum*, představuje Bonaventurovu osobitou syntézu mystické teologie, která měla nemalý vliv i na bohosloví následujících staletí. V této práci se nezabývám dějinami jejího působení, ale mohu snad v úvodu připomenout, že se Bonaventurovou mystikou, ač tuto později odmítl, ve svém mnišském mládí neinspiroval nikdo menší než sám Martin Luther,<sup>1</sup> ostatně Bonaventurův vliv dosahuje až do současnosti: současný papež Benedikt XVI. se jím zabýval ve své habilitační práci.<sup>2</sup>

Bonaventurovým specifickým přínosem teologickému myšlení je především jeho teologie kříže spolu s zdůrazněním kladeným na kenotické rysy Boží lásky.<sup>3</sup> *De triplici via* můžeme číst jako aplikaci těchto motivů na duchovní život v jeho vývoji od stádií nejranějších, zahrnujících především obrácení a pokání, až po stupně velmi blízké mystickému sjednocení s Bohem.

---

1) Srv. WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace; Teologia Deutsch : text a dějinný kontext / Úvodní studie Martin Wernisch*. 1. vyd. Praha : VYŠEHRAD 2007. s. 73-74

2) Srv. BENEDIKT XVI. *Můj život : vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu*. 2. vyd. Přel. Pavel Váňa. Brno : BARRISTER & PRINCIPAL 2005. s. 67-78. Ač to lze pokládat za proveditelné, nemohu se v této práci s ohledem na její rozsah a integritu pokoušet doložit vliv sv. Bonaventury na Ratzingerovo myšlení. Snad pro naše účely postačí tvrzení, že by bylo poněkud absurdní předpokládat bezvýznamnost habilitační práce pro Ratzingerův myslitelský vývoj.

3) Srv. např. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord : A theological aesthetics, volume 2, Studies in theological style : clerical styles; translated by Andrew Louth, Francis McDonagh, Brian McNeil C.R.V.; edited by John Riches*. Edinburgh 1984. s. 260-362. Bonaventurovo myšlení je pochopitelně útvar velmi rozmanitý a jmenovaná témata nejsou jediným jeho přínosem, nicméně lze snad tvrdit, že jsou jeho přínosem nejoriginálnějším, inspirovaným tehdy ještě novou františkánskou spiritualitou.

Tento spis čtu, vedle přihlídnutí k právě zmíněným originálním tématům, se sympatií k motivům dionysiovské apofatické teologie, kterými je proniknut. Preferuji tyto motivy oproti souběžně s nimi se objevující metaforice svatební mystiky a věřím, že je tato preference oprávněna samotným textem, jak by mělo vyplynout z komentáře. Podobně je v komentáři patrné, že jsem k některým místům spisu pokládal za nutné zaujmout stanovisko poněkud kritické. Věřím, že z téhož komentáře lze vyčíst i důvody a případnou oprávněnost této kritičnosti.

Konečně se spíše na okraj v úvodních kapitolách a závěru krátce zamýšlím nad možnostmi, které by Bonaventurova mystická teologie mohla otvírat v současnosti.

Důvody, proč jsem se rozhodl právě pro překlad a komentář díla *De triplici via*, jsou mi s odstupem času nemenší hádankou než tento spis sám, ba jsou mi hádankou podobným způsobem: čím více jsem se v obou případech snažil o porozumění, tím hlubší propast neporozumění se přede mnou otevírala. Snad mě před několika lety motivoval zájem o tajuplný svět středověké teologie, jenž arci nebývá pokládán v rámci českého evangelického bohosloví za stěžejní téma a úměrně tomu je i v průběhu studia spíše upozadován. Svou roli hrál i můj dlouholetý zájem o rozličné tradice „mystiky“. Že by se mi práci na překladu a komentáři v těchto ohledech mnohé pozitivně ujasnilo, to nemohu říci. Říci však mohu, že se mi snad alespoň do jisté míry projasnila hloubka problematičnosti, kterou v sobě skrývá potřebná a zároveň tolik obtížná snaha poctivě reflektovat duchovní život, nemluvě ani o objevení, nikoli ovšem prozkoumání a ještě méně o zmapování, do té doby pro mě neznámé země, kontinentu teologie vrcholného středověku.

Výsledkem této mé nejasně motivované a reflektovaně nedostatečným porozuměním odlehlým a skutečně velmi cizím světům vrcholně středověké mystiky a Bonaventurovy teologie předznamenané práce je překlad a komentář spisu. Věřím, že jsou i přes svoji nedokonalost, způsobenou ani ne tak nedostatkem péle či snahy jako spíše omezenými schopnostmi a možnostmi autora této práce, výsledkem alespoň poněkud uspokojivým.

## Sv. Bonaventura, život a dílo<sup>4</sup>

Giovanni Fidanza, který se později měl stát známým jako svatý Bonaventura, se narodil pravděpodobně kolem roku 1217. Soudívá se tak z toho, že byl roku 1257 zvolen generálním ministrem františkánského řádu, k čemuž mu muselo být přinejmenším čtyřicet let, a také z toho, že získal oprávnění vyučovat teologii na univerzitě v akademickém roce 1253/4, k čemuž se obvykle vyžadovalo dosažení věku třiceti pěti let. V jeho legendách o sv. Františku<sup>5</sup> nacházíme ojedinělé svědectví o jeho vlastním životě: „Když jsem totiž jako malé dítě velmi těžce onemocněl, složila má matka blaženému Františkovi slib a on mě vysvobodil z tlamy smrti a vrátil mi plné zdraví a sílu. Mám to ještě v živé paměti a vyznávám to před celým světem.“<sup>6</sup> Obvykle se soudí, že se tyto události odehrály až po smrti sv. Františka r. 1226. Půvabný příběh<sup>7</sup> o tom, jak blažený František, uzřev budoucího spolusvětce, zvolal „Bona ventura“, tedy „dobré přijde“, a obdařil jej tak řádovým jménem, sice předpokládá osobní setkání dvou velikánů, ale pravděpodobně jej nelze pokládat za zprávu o historické události. Je nicméně pravděpodobné, že byl v Bonaventurově rodině zakladatel řádu menších bratří chován v úctě, k čemuž jistě přispělo i to, že se v jeho rodném Bagnoregiu nacházel františkánský konvent.<sup>8</sup> O Bonaventurově dětství a dospívání nemáme žádné další zprávy.

Kolem roku 1235 přichází Bonaventura do Paříže. Na univerzitě<sup>9</sup> nejprve šest let studuje svobodná umění, potom je asistentem. Pravděpodobně v akademickém roce 1252/3<sup>10</sup> získává titul magistra.<sup>11</sup>

---

4) V životopisné části vycházím především z SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. 1. vyd. Přel. Radim Jáchym OFM. Bratislava : JUMR 2002 s. 8-76

5) Srv. *Leg. Mai.*, prol. 3 *Leg. Min.*, 7, 8

6) *Leg. Min.*, 7,8; cit. dle SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 9

7) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 10

8) Rozsah naší práce nedovoluje věnovat se podrobně fenoménu žebavých řádů ani františkánskému pozadí Bonaventurova myšlení, nezbyvá tedy než alespoň namátkou odkázat na související dostupnou literaturu: SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 8-76; LE GOFF, Jacques. *Svatý František u Assisi*. VYŠEHRAD 2004

9) K problematice středověkých univerzit a počátků působení žebavých řádů v jejich rámci srv. např. : SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 11-38; s. 54-70; LE GOFF, Jacques. *Intelektuálové ve středověku*. Praha : KAROLINUM 1999; PIEPER, Josef. *Scholastika*. 1. vyd. Praha : VYŠEHRAD 1993

10) Jinak datuje POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno : L. MAREK 2002. s.14

11) Do kolegia magistrů je ale přijat spolu s Tomášem Akvinským až na podzim roku 1257.

V Paříži rovněž vstupuje pod vlivem svého učitele Alexandra Haleského do řádu menších bratří. Jeho univerzitní působení je pak poznamenáno spory právě o žebravé řády, do kterých Bonaventura vstupuje svou disputací *De perfectione evangelica*. Z této doby dále pochází řada jeho kázání, komentář k evangeliu podle Lukáše, komentáře k Janovu evangeliu a ke knize Kazatel, v neposlední řadě pak rozsáhlý komentář k Sentencím Petra Lombardského. Zachovala se rovněž písemná zpracování třech Bonaventurou konaných disputací: *De scientia Christi*, *De mysterio Ss. Trinitatis* a konečně už zmíněné *De perfectione evangelica*. Přisuzovány jsou mu i některé další disputace, jejichž autorství však není nepochybné. Je možné, že z tohoto období Bonaventurova života pochází i *Breviloquium*, Bonaventurova malá summa systematické teologie.<sup>12</sup>

Slibně započatá Bonaventurova univerzitní dráha je však brzy u konce. 2. února 1257 je zvolen generálním ministrem řádu menších bratří. Svůj nový úkol zřejmě nepřijímá s lehkým srdcem. Zbývajících šestnáct let svého života věnuje službě řádu. Mnoho času tráví tím, že koná pěšky vizitační cesty po celé Evropě, je nucen zabývat se obtížnou problematikou hnutí spirituálů,<sup>13</sup> ba účastní se i procesu proti svému předchůdci na postu generálního ministra Janu z Parmy.<sup>14</sup> Vyrovnávat se musí nejen s františkánskými radikály, kteří se striktně drželi původního odkazu zakladatele řádu, ale i s opačným křídlem bratří mravně laxnějších, dále s otázkami jako je vztah řádu ke vzdělání či k držení majetku. Vedle organizačních opatření a vizitací píše i teologicky promyšlené legendy o sv. Františku. Jeho *Legenda maior* byla generální kapitulou r. 1266 prohlášena za autoritativní životopis sv. Františka, legendy dřívější měly být podle rozhodnutí této kapituly staženy z oběhu a zničeny. Z doby Bonaventurova vedení řádu pocházejí i jeho spisy mystické.<sup>15</sup>

---

12) Výčet Bonaventurových prací v této části práce je neúplný a má posloužit pouze k hrubé orientaci v jeho díle. Kompletní seznam děl srv. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. s. 249

13) K hnutí spirituálů a problému joachimismu srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 21-29; 38-47

14) Hodnocení tohoto procesu je dodnes předmětem sporu; srv. POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. s. 21

15) „Mystickými spisy“ rozumím totéž co „díla věnovaná spiritualitě“. Ve své práci užívám těchto termínů střídavě a bez rozlišení.

V první řadě se jedná o jeho nejznámější dílo *Itinerarium mentis in Deum*,<sup>16</sup> které vzniklo r. 1259 jako plod Bonaventurova pobytu v ústraní hory La Verna, kde byl dříve stigmatizován sv. František.<sup>17</sup> Na prosbu klarisky<sup>18</sup> Isabelly z Longchamp Bonaventura sepisuje dílo *De perfectione vitae ad sorores*, které je v naší souvislosti zajímavé tím, že se v mnohém velmi podobá našemu spisu *De triplici via*, rovněž pravděpodobně spadajícímu do tohoto období Bonaventurovy tvorby. K mystickým spisům dále náleží *Soliloquium*, inspirované Hugonem ze sv. Viktora<sup>19</sup> a konečně i *Lignum vitae*, které je pozoruhodné tím, že na něj navazuje pozdější tradice modliteb křížové cesty.<sup>20</sup>

Poslední dekáda Bonaventurova života je poznamenána dalšími polemikami. Aby mohl zůstat v pozici generálního ministra řádu, odmítá r. 1265 jmenování arcibiskupem v Yorku; na obzoru je totiž pokračování boje o žebravé řády. Z tohoto boje se rodí r. 1268 polemický spis *Collationes de septem donis spiritus sancti* a r. 1269 obhajoba žebravých řádů, *Apologia pauperum*. Bonaventurova obhajoba žebravých řádů měla spolu s jeho autoritou velký díl zásluhy na jejich definitivním církevním uznání.<sup>21</sup> Druhou polemikou, kterou byl poznamenán závěr Bonaventurova života, byl univerzitní spor o radikální aristotelismus, z nějž vzešla mj. další série polemických rozprav *Collationes de decem praeceptis*. Právě tato polemika mu později, ne zcela právem, přinesla pověst nepřítelky filosofie.

23. května 1273 je Bonaventura jmenován papežem Řehořem X. kardinálem biskupem z Albana.

---

16) Naposledy vyšlo česky jako: BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha / Itinerarium mentis in Deum; Úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad Václav Pospíšil OFM*. Praha : KRYSTAL 1997

17) C.V. Pospíšil zde spatřuje zásadní zlom v Bonaventurově tvorbě, srv. BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha / Itinerarium mentis in Deum; Úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad Václav Pospíšil OFM*. Tentýž autor rovněž podrobně referuje o periodizaci Bonaventurova díla: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. s. 31-35. Pro mou práci není otázka periodizace díla sv. Bonaventury stěžejní, přidržuji se nicméně pojetí M. Schlosserové, která podobný předěl v světcově díle neshledává. Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 38

18) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 50-53

19) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser*. Freiburg : HERDER 1993. s. 14

20) Srv. *Slovník spirituality*. 1. vyd. Praha : KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ 1999. Heslo Zbožná cvičení III / 2, s. 1166

21) SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 58

Patrně spíše s ohledem na nadcházející lyonský koncil a opět ne zcela ochotně Bonaventura jmenování přijímá a 12. listopadu téhož roku je vysvěcen na biskupa. Roku 1274 se účastní koncilu v Lyonu, kde také časně ráno v neděli 15. července umírá.

2. listopadu 1474, tedy až dvě stě let po jeho smrti, zahajuje papež Sixtus IV. proces svatořečení, k němuž dochází 14. dubna 1482. Přibližně o sto let později je Bonaventura prohlášen Sixtem V. za učitele církve.

### **De triplici via: všeobecný úvod**<sup>22</sup>

Spis *De triplici via*,<sup>23</sup> který bývá charakterizován jako „summa mystické teologie“,<sup>24</sup> představuje Bonaventurovu svébytnou syntézu tohoto odvětví bohosloví, podanou formou jakési příručky, podobně jako jeho *Breviloquium* shrnuje a ve stručnosti předkládá syntézu Bonaventurova pojetí teologie systematické.

Ze suverenity, s jakou náš autor zpracovává materiál do kompaktní syntézy se obvykle usuzuje, že jde o Bonaventurovo pozdní dílo, jiná vodítka však pro datování spisu nemáme. Jeho svébytnost lépe vynikne ve srovnání s ostatními Bonaventurovými spisy podobného charakteru,<sup>25</sup> které nyní v krátkosti představíme.

Začneme u Bonaventurova spisu *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*.<sup>26</sup> Ten má formu dialogu mezi „člověkem“ (*homo*) a „duší“ (*anima*). Formálně je inspirován spisem *Arrha animae* jednoho z Bonaventurou

---

22) V této kapitole vycházím převážně z BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 12-34

23) V této práci používám textu, který najdeme v knize BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. K problematice názvu a podoby textu se tamtéž na stranách 10-12 vyjadřuje M. Schlosserová.

24) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 12

25) Představujeme pouze důležitější spisy, které se počítají k Bonaventurově spiritualitě, rovněž zde nepojednáváme o jeho nedokončených *Collationes de hexaameron*, jejichž vřazení do této skupiny spisů není bez obtíží. Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 14; BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduction to the works of Bonaventure / Translated from french by José de Vinck*. New York : ST. ANTHONY GUILD PRESS 1964. s. 130-133

26) Srv. BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduction to the works of Bonaventure*. s. 158-159; BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 14

nejvíce ceněných autorů, Hugonem ze sv. Viktora, množstvím citací však nezapře ani významnou inspiraci sv. Augustinem, sv. Bernardem z Clairvaux a řadou dalších. Spis začíná prologem, který je podobně jako Breviloquium uveden Bonaventurovým oblíbeným biblickým citátem Ef 3, 14-19.<sup>27</sup> Dále je spis rozdělen na čtyři části. V první z nich je „duše“ „člověkem“, který je zde v roli „hlasu svědomí“<sup>28</sup> či jakéhosi mystagóga, vyzývána k tomu, aby pohlédla na sebe samu, jak je stvořena k Božímu obrazu, znetvořena hříchem a napravena či uzdravena (*reformata*) milostí.<sup>29</sup> Ve třech následujících kapitolách duše nejprve pohlíží na vnější svět v jeho pomíjivosti a porušenosti,<sup>30</sup> dále uvažuje o smrtelnosti, posledním soudu a pekle,<sup>31</sup> aby konečně v závěrečném „mentálním cvičení“ (*mentale exercitium*) obrátila svou pozornost k nebeským slastem a Bohu samému.<sup>32</sup> Mohutností, která je ve všech čtyřech cvičeních aktivní, je „paprsek kontempace“ (*radius contemplationis*).

Mezi Bonaventurovy mystické spisy bývá obvykle dále řazena sbírka meditací o jednotlivých událostech života Ježíše Krista *Lignum vitae*, která se, jak už víme, stala zdrojem inspirace pro posléze velmi rozšířenou modlitbu křížové cesty. Neomezuje se ale na meditaci o Kristově utrpení, nýbrž se zabývá celou poutí božského Slova, od jeho vycházení z Otce přes vtělení, pozemské dílo, pašijové utrpení a konečné oslavení, ba nalezneme tu i výhled k dění eschatologickému. Na rozdíl od ostatních Bonaventurových mystických spisů neskýtá *Lignum vitae* přímé pokyny pro duši, která chce vystupovat k Bohu. Spíše se zde apeluje na porozumění a imaginaci, skrze něž dochází k zvnitřnění příběhu božského Slova.

Nejznámějším Bonaventurovým dílem vůbec je jeho *Itinerarium mentis in Deum*. Tento spis je plodem pobytu v ústraní na hoře La Verna, kam se Bonaventura pravděpodobně r. 1259 uchýlil „na Boží pokyn“,<sup>33</sup>

---

27) Srv. *Solil. Prol.*; *Brevil. prol. 1.*

28) Srv. BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduction to the works of Bonaventure* s. 158

29) Srv. *Solil. 1*

30) Srv. *Solil. 2*

31) Srv. *Solil. 3*

32) Srv. *Solil. 4*

33) *Itin. prol., 2*; cit. dle BONAVENTURA, *Putování mysli do Boha / Itinerarium mentis in Deum; Úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad Václav Pospíšil OFM.*

aby „hledal... pokoj“.<sup>34</sup> Novoplatónsky laděný výstup duše k Bohu je rozdělen do šesti meditací, odpovídajících počtu křídel ukřižovaného serafa, kterého sv. František o třiatřicet let dříve uviděl na téže hoře při své stigmatizaci.<sup>35</sup> Duše je v tomto spisu vedena ke kontemplativnímu vidění Boha jakoby v zrcadle smyslového světa, dále samotné myslí, aby se nakonec pozvihla k nazírání jeho samotného.<sup>36</sup> Kromě typického bonaventurovského důrazu na mystické připodobnění Ukřižovanému zde nalézáme v osobě sv. Františka i vzor takového připodobnění. *Itinerarium mentis in Deum* je patrně inspirováno Richardem ze sv. Viktora, konkrétně jeho spisem *Benjamin maior*,<sup>37</sup> dále v sobě spojuje vlivy sv. Dionysia Areopagity a sv. Augustina s motivy rodící se františkánské spirituality.

Další Bonaventurovo mystické dílo *De perfectione vitae ad sorores* je našemu spisu nejbližší. Vzдор rozdílné struktury výkladu, ve kterém se postupně probírá „sebepoznání“ (*cognitio suiipsius*), „pokora“ (*humilitas*), „chudoba“ (*paupertas*), „mlčení“ (*silentium*) a nakonec „modlitba“ (*oratio*),<sup>38</sup> se tyto dvě díla na řadě míst shodují bezmála doslovně. Ačkoli se v tomto spisu, adresovaném původně klariskám, zdůrazňují především ctnosti pokory a chudoby, nalezneme i zde návod ke kontemplativní modlitbě, blízký ostatním Bonaventurovým dílům.<sup>39</sup> Podobně jako v *Soliloquiū* a na rozdíl od *De triplici via* nalezneme ve spisu řadu citátů, u kterých jsou uvedeni autoři.

Závěrem se krátce dotkneme toho, co je vlastně pro Bonaventurovu mystickou teologii jako celek charakteristické.

Bonaventura ve své teologii především organicky spojuje motivy vsutku rozličné. Vedle zřetelné inspirace dionysiovské shledáváme u něj výrazné vlivy augustinské, dále vlivy Richarda a Hugona ze sv. Viktora, sv. Bernarda z Clairvaux a mnoha dalších.

---

34) *Itin.* prol., 2; cit. dle BONAVENTURA, *Putování myslí do Boha / Itinerarium mentis in Deum; Úvodní studie, překlad, poznámky Ctirad Václav Pospíšil OFM.*

35) Srv. *Leg. Mai.*, 13; *Leg. Min.*, 6, 1

36) Podrobnější výklad k *Itinerariu* je možno nalézt v KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II.* 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. s. 216-224; dále v BONAVENTURA, *Putování myslí do Boha / Itinerarium mentis in Deum.*

37) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg.* s. 14

38) Srv. *Perf. vit.* 1-4

39) Srv. *Perf. vit.* 5-8

Je významně ovlivněn starší monastickou teologií, ale přitom už je člověkem vzešlým z univerzity. K těmto různorodým vlivům u něj přistupují nově i motivy františkánské. Vedle spojování všech těchto motivů do působivé jednoty, byť i tato není zdaleka prostá napětí, u něj nalzáme jako jeho originální přínos kromě výrazného christocentrismu zvláště teologii kříže, dále pak důraz na Boží lásku, která se jakožto láska kenotická právě v kříži zjevuje a zve k následování a napodobení. Zvnitřňování Kristova utrpení a připodobňování se Ukřižovanému můžeme chápat jako Bonaventurovo hlavní novum a zároveň jako vlastní střed jeho teologie, kolem kterého se ostatní její témata a motivy uspořádávají do nového tvaru. A právě způsob, jakým Bonaventura rozehrává různorodé starší motivy společně se svým originálním přínosem dává jeho mystické teologii její zvláštnost a neopakovatelnost. Konečně zbývá podotknout, že Bonaventura nikde nezapře důkladnou teologickou erudici, což se projevuje nejen tím, že jsou jeho spisy věnované spiritualitě důkladně promyšlené a nezřikají se použití teologického pojmového aparátu, ale i tím, že jakožto teolog spatřuje v mystické zkušenosti i její kognitivní potenciál, jak ještě uvidíme.

V samotném spisu *De triplici via*<sup>40</sup> lze nalézt celou řadu nejrůznějších vlivů, sloučených v originálně působící syntézu. V první řadě je to z monastické literatury převzaté rozdělení duchovního života na meditaci, modlitbu a kontemplaci, známé už z doby pouštních otců<sup>41</sup>, se kterým Bonaventura propojuje rozlišování duchovně žijících na začátečníky (*incipientes*), pokročilé (*proficientes*) a dokonalé (*perfecti*), pocházející od Řehoře Velikého a rovněž recipované autory 12. věku. Dalším potrojným členěním je struktura trojího hierarchického aktu, kterou Bonaventura přebírá od Dionysia Areopagity,<sup>42</sup> a který se dokonce objevuje i v odkazu sv. Františka.<sup>43</sup> Konečně se v *De triplici via* modifikovaně objevuje prastaré rozlišení několikanásobného významu

---

40) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 15-21

41) Srv. tamt. s. 15

42) Ačkoli byl Dionysius přeložen už Eriugenou, jeho myšlenky se více rozšířily až ve 12. stol; k tomu srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997. s.112; k dionysiovské inspiraci u Bonaventury srv. též BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduction to the works of Bonaventure* s. 39-48

43) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 16

Písma.<sup>44</sup>

Jednotlivé vlivy, které v sobě *De triplici via* nese, jsou často obtížně identifikovatelné díky tomu, že v tomto textu Bonaventura přímo necituje a neuvádí autory, z nichž čerpá. Vedle mystických spisů, v nichž je ve věci citací vstřícnější, je pro rozpoznání zdrojů inspirace cenné svědectví obsaženo ve spisu *De reductione artium ad theologiam*,<sup>45</sup> kde Bonaventura praví: „*A tak nás celé Písmo učí toto trojí: Kristovo věčné zrození a vtělení, řád života a sjednocení Boha a duše. První se týká víry, druhé mravů, třetí cíle obojího...Prvnímu nás učí především Augustin, druhému zvláště Řehoř a třetímu Dionysios. Na Augustina navazuje Anselm, na Řehoře Bernard a na Dionysia Richard, neboť Anselm vyniká v argumentaci, Bernard v kázání a Richard v rozjímání. Ve všech třech pak Hugo.*“<sup>46</sup>

Jedním z hlavních zdrojů Bonaventurova myšlení je pochopitelně Písmo, jak lze vidět i na četnosti biblických citátů v jeho dílech. Citáty ovšem bývají voleny spíše asociativně a ne vždy zcela přiléhavě, spíše než interpretovány jsou užívány jako ilustrace. Nesporné však je, že byl náš autor s biblickým textem díky četbě a liturgii důkladně sžitý.

Na první pohled je text *De triplici via* nápadný svou jasnou strukturovaností. Neustálé výčty, obvykle členěné potrojně, mohou čtenáře poněkud unavovat. To však plyne z charakteru spisu: nejedná se o knihu, která by byla určena ke čtení v jednom kuse, ale o příručku kontemplativního života, která je míněna jako průvodce duchovními cvičeními. Autor očekává, že se nad každým jejím bodem čtenář na nějakou dobu zastaví a bude se k němu opakovaně vracet. Jednotlivé kroky popisované duchovní cesty jsou alespoň do jisté míry srozumitelné na pozadí Bonaventurovy systematické teologie, což je dáno tím, že u něj spiritualita s dogmatikou tvoří jednotu, resp. nejsou dosud zcela odděleny.

Tři ve spisu pojednávaná duchovní cvičení, tedy meditace, modlitba a kontemplace, jsou cestami, jak nahlédnout, zakusit a zvnitřnit jednotlivá

---

44) Srv. např. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky* s. 20-23

45) Česky vyšlo jako BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam=Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus=Váš učitel je jeden, Kristus; překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Nejezchleba*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003.

46) *Red. art.* 5; cit. podle BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam=Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus=Váš učitel je jeden, Kristus; překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Nejezchleba*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. s. 79

tajemství křesťanské víry. V tomto smyslu lze právem říci, že jde o „spis mystagogický“.<sup>47</sup> Tento charakter celého spisu můžeme na jedné straně chápat jako klíč k porozumění, na straně druhé pak ale i jako důvod, proč je našemu textu porozumět tak obtížné. Je totiž otázkou, nakolik je vůbec Bonaventurou popisovaná mystická cesta pro dnešního člověka schůdná, nakolik jsme po ní vůbec schopni kráčet. Bonaventura vidí mezi porozuměním textu Písma a kontemplativní zkušeností kruhový vztah vzájemného podmiňování a prohlubování.<sup>48</sup> Můžeme se ptát, neplatí-li něco podobného i pro náš spis; není-li porozumění „trojitě cestě“ podmíněno právě kráčením po ní. A konečně se lze zeptat, zda je tento „mystagogický spis“ dosud schopen dostat svému původnímu určení, zda je ještě schopen dovést člověka k jím popisovaným vrcholům kontemplativní zkušenosti.

### **Ke struktuře spisu**

Spis je rozdělen na tři velké kapitoly, věnované „meditaci“ (*meditatio*), „modlitbě“ (*oratio*) a kontemplaci (*contemplatio*).<sup>49</sup> Kapitoly jsou dále potrojně rozčleněny podle trojího hierarchického aktu,<sup>50</sup> přičemž členění pak pokračuje dál. Z pravidelné struktury vybočuje kapitola „O šesti stupních lásky k Bohu“ (*De sex gradibus dilectionis Dei*), dále dvě kapitoly přidané na závěr: „Jiné rozdělení do devíti stupňů“ (*Alia distinctio novem graduum proficiendi*) a „O dvojím nazírání božských věcí“ (*De duplici contemplatione rerum divinarum*), z nichž první působí v celku spisu poněkud nepatříčně, druhý naopak poměrně organicky.

---

47) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 21

48) Srv. *Tripl. via*. prol.

49) Tyto pojmy probírám v rámci následujícího komentáře.

50) Tzv. trojí hierarchický akt probírám rovněž v komentáři.

## **Struktura**<sup>51</sup>

### Cap. 1 **MEDITATIO**

#### 3-9: Stimulus conscientiae (purgatio)

Recordatio peccati

Circumspectio sui

Consideratio boni

#### 10-14: Radius intelligentiae (illuminatio)

Mala dimissa

Beneficia comissa

Praemia promissa

#### 15-17: Igniculus sapientiae (perfectio)

Congregandus

Inflammandus

Sublevandus

### Cap. 2 **ORATIO**

#### 2: Deploratio miseriae (purgatio)

Dolor ex memoria praeteritorum

Pudor ex intelligentia praesentium

Timor ex providentia futurorum

#### 3: Imploratio misericordiae (illuminatio)

Cum affluentia desiderii

Cum fiducia spei

Cum diligentia implorandi subsidii

---

51)Tuto osnovu díla přebírám s malými úpravami z . BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg.* s. 24-25

4-8: Exhibitio latriae (perfectio)

Reverentia

Gratiarum actio

Complacentia

9-11: De sex gradibus dilectionis Dei

Suavitas

Aviditas

Saturitas

Ebrietas

Securitas

Tranquilitas

### Cap. 3: CONTEMPLATIO

1: Praeambulum

2: De septem gradibus perveniendi ad soporem pacis:

Expulsio peccati (purgatio)

Pudor – timor - dolor – clamor – rigor – ardor - sopor

3-5: De septem gradibus perveniendi ad splendorem veritatis:

Imitatio christi (illuminatio)

a) assensus rationis - affectus compassionis - aspectus admirationis - excessus  
devotionis - amictus assimilationis - amplexus crucis - intuitus veritatis

b) Deus admirabilis - spiritus intelligibilis - mundus sensibilis - paradus  
desiderabilis - infernus horribilis - virtus laudabilis - reatus culpabilis

6-7: De septem gradibus, quibus pervenitur ad dulcorem caritatis:

Susceptio sponsi (perfectio)

Vigilantia – confidentia – concupiscentia – excedentia – complacentia –  
laetitia - adhaerentia

8: Recapitulatio

9-10 Alia distinctio

Amaritudo

- Ponderatio malorum
- Memoratio dolorum
- Postulatio remediorum

Gratitudo

- Admiratio beneficiorum
- Annihilatio meritorum
- Actio gratiarum

Similitudo

- Aspectus veritatis
- Affectus caritatis
- Actus virilitatis

11-13: De duplici contemplatione rerum divinarum

Affirmatio

Negatio

## Komentář

### Prolog

Prolog Bonaventura otevírá biblickým výrokiem z knihy Přísloví 22,20<sup>52</sup> už Origenem vykládaným jako doklad vícenásobného smyslu Písma.<sup>53</sup> Je příznačné, že spis, jehož cílem je dovést čtenáře k dosažení „pravé moudrosti“ (*vera sapientia*), uvádí právě výrokiem, připisovaným „moudrému“ (*sapiens*).

Dále jsou zde ve zkratce načrtnuty hlavní myšlenky a motivy celého spisu, čímž je rovněž naznačena jeho struktura.

Nejprve se setkáváme s učením o přítomnosti Stvořitele ve stvořeních a jejím odstupňováním co do intenzity. Každé stvoření do jisté míry odráží či vyjadřuje svého Stvořitele. Podobně i „každé vědění nese znamení Trojice“ (*omnis scientia gerat Trinitatis insigne*). Ve zvláštním smyslu pak Nejsvětější Trojici zpřítomňuje a její „stopu“ (*vestigium*) nese to vědění, „jímž se vyučuje v Písmu svatém“ (*quae docetur in sacra Scriptura*). Jak patrně, Bonaventura podobně jako ve stvořeních i ve vědách rozlišuje různé způsoby a stupně schopnosti zrcadlit či zpřítomňovat Stvořitele, neuzivá ale v tomto případě známé učení o přítomnosti „stopy“ (*vestigium*) v každém stvoření, „obrazu“ (*imago*) v tvorech obdařených rozumem a „podobou“ (*similitudo*) v tvorech „podobných Bohu“ (*in...deiformibus*).<sup>54</sup>

Místo toho hovoří o zvláštnosti či přednosti, která co do schopnosti zpřítomňovat Stvořitele náleží onomu „vědění, jímž se vyučuje v Písmu svatém“. Tímto „vědění“ se patrně myslí jak samo Písmo, tak i teologie.<sup>55</sup> „Stopou“ Nejsvětější Trojice v Písmu je jeho trojí duchovní význam, tedy „morální“ (*moralis*), „alegorický“ (*allegoricus*) a „anagogický“ (*anagogicus*).<sup>56</sup> Jinde<sup>57</sup> Bonaventura těmto třem rovinám významu přiřazuje jednotlivé obory teologie.

---

52) Proti hebrejskému znění, kde pozdější „tripliciter“ znamená tolik co „dříve“, dochází k významovému posunu už v LXX, Vulgáta v navázání překládá „ecce descripsi eam tibi tripliciter in cogitationibus et scientia“

53) Srv. KARFIKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. s. 20

54) Srv. *Brevil.* 2, 12

55) To spadá u Bonaventury v podstatě v jedno. Srv. *Brev.* prol. 1

56) To nicméně neznámá, že by snad Bonaventura podceňoval smysl doslovný; srv. *Brev.* prol. 6

57) *Brevil.* prol. 4

Alegorickému významu odpovídá teologie systematická, morálnímu teologie morální, anagogickému teologie mystická. Všechny tyto významy jsou podle *Breviloquia* součástí „hloubky“ (*profunditas*) Písma svatého. V našem spisu se nicméně setkáváme se všemi těmito významy na poli teologie mystické.

Bonaventura dále přiřazuje trojici duchovních významů Písma k dionysiovskému trojímu hierarchickému aktu,<sup>58</sup> tedy k „očišťování“ (*purgatio*), „osvícení“ (*illuminatio*) a „završení“ (*perfectio*).<sup>59</sup>

Oproti Dionysiově pojetí získává tato struktura u Bonaventury dynamičtější charakter. Hierarchie je pro něj Bohem chtěný pořádek, podle kterého se měl člověk řídit ve svých vztazích a svém konání.<sup>60</sup> Tento pořádek byl hříchem narušen, Boží milostí je pak znovunastolován, a to tak, že se do duše vlévají tři teologické ctnosti, totiž víra, naděje a láska.<sup>61</sup> To se děje právě v potrojném dějství očistění, osvícení a završení, jímž se lidský duch stává „hierarchickým“ (*hierarchicus*),<sup>62</sup> tj. stává se obnoveným obrazem Nejsvětější Trojice. V našem spisu se jednotlivými hierarchickými akty rozumí především fáze osobního příběhu člověka, který se vydal na duchovní cestu, viděné ve spásnědějinném kontextu. Dost možná je důvodem těchto posunů oproti původnímu významu i fakt, že je v Bonaventurově myšlení ve srovnání s Dionysiem značně upozaděn liturgický prvek.<sup>63</sup> To podstatně se pro něj odehrává jinde, v individuálním rozjímání, v modlitbě a kontemplaci, ale i v každodenním životě. Další modifikací dionysiovského trojího hierarchického aktu, s nímž se u Bonaventury setkáme, je jeho přesunutí důrazu v případě aktu završení. Ten je Dionysiem líčen převážně za pomoci kognitivních kategorií,<sup>64</sup> Bonaventura pak vidí završení především jako záležitost lásky,<sup>65</sup> což jej i přes jistá úskalí, která to s sebou nese, přece jen více přibližuje světu Bible. Ději očišťování je v našem textu přiléhavě přiřazen duchovní smysl morální.

---

58) K problematice vícenásobného smyly Písma u Dionysia Areopagity srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. s. 9-37

59) *Perfectio* překládám důsledně jako „završení“. Možné jsou i jiné překlady, např. „přivedení k dokonalosti“.

60) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 38

61) Srv. *Itin.* 4, 3-4

62) Srv. *Itin.* 4, 3-4

63) Srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. s. 120

64) Srv. tamtéž, s. 122

65) Srv. např. *Tripl. via* 3, 3

Text se stává apelem k proměně života; morálním očišťováním člověk dospívá k „pokoji“ (*pax*) s Bohem, bližním i se sebou samým. Osvícení je přiřazen alegorický smysl Písma, který pro Bonaventuru zahrnuje i smysl typologický.<sup>66</sup> Text svědčí o pravdách víry a tím jakoby osvěcuje mysl, dává jí rozjímat o dějinách spásy v jejich vnitřních souvislostech a z různých úhlů pohledu. Pohled člověka se tímto aktem odvrací od vlastního života a zaměřuje se na zjevení Trojjediného, čímž se mu dostává „pravdy“ (*veritas*).

Aktu završení odpovídá anagogický smysl Písma. Cílem stvoření je „sjednocení v lásce“ (*unio amoris*) stvořených bytostí s jejich Stvořitelem. K završení této lásky je člověk přiváděn už rozjímáním nad Písmem.

Přiřazením trojího duchovního významu Písma k trojímu hierarchickému aktu se Bonaventurovi daří velmi těsně propojit čtení Bible a studium teologie s duchovním životem a naopak. V obém jde o „znalost Ježíše Krista“ (*notitia Iesu Christi*), z níž nejen že „pochází... poznání celého Písma svatého“ (*manat... intelligentia totius sacrae Scripturae*),<sup>67</sup> ale která je zároveň cílem duchovního života. Tato zkušenostní „znalost“ je zároveň „pravou moudrostí“ (*vera sapientia*).

Slovo „moudrost“ (*sapientia*) je odvozeno od slovesa „sapere“, jehož význam je jak „vědět“, tak především „chutnat“.<sup>68</sup> Jde o poznání, plynoucí ze zkušenosti, v tomto případě ze zkušenosti s Boží láskou. Takové poznání má pro Bonaventuru centrální význam, ba snad je možné tvrdit, že je mu vlastním účelem teologie a cílem křesťanského života. Teologie má k „pravé moudrosti“ ukazovat cestu; tato moudrost sama však patrně plyne z mystické zkušenosti.

Trojím hierarchickým aktem je tedy duše přiváděna k „pokoji“ (*pax*), „pravdě“ (*veritas*) a „lásce“ (*caritas*). To jsou jednak vlastnosti, připisované jednotlivým božským osobám,<sup>69</sup> jednak dary, kterých se duši dostává, a to především v kontemplaci. Obdržením těchto darů se duše stává blaženou a hodnou věčného života. Náš spis nabízí, podobně jako i další Bonaventurova díla věnovaná spiritualitě, rozvrh cesty člověka za jeho nejvlastnějším určením, které není ničím jiným, než právě podílem na životě Božím.

---

66) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 36

67) *Brevil.* prol. 2

68) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 121

69) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser*. Freiburg : HERDER 1993. s. 39

Na duchovní zkušenosti a vnitřní proměně z ní vyplývající, zvláště na té, ke které dochází v kontemplaci, pak závisí i porozumění Písmu. Duchovní zkušenost vyrůstá ze znalosti Písma a zároveň právě na ní poznání Písma závisí. Lze tedy mluvit o kruhovém vztahu mezi spiritualitou a teologií.<sup>70</sup> Na duchovní cestě dochází k proměně celého člověka. Tím však také dochází k prohloubení jeho porozumění. Zda tento kruhový vztah pro Bonaventuru umožňuje otevírání stále nových etap duchovní cesty, čímž by se otevírala nekončící cesta stále se zintenzivňujícího pohybu k hlubšímu porozumění a stále závratnějším výšinám či hlubinám kontempace, to ponechme otevřené.

V závěru prologu Bonaventura zavádí kromě trojího hierarchického aktu ještě trojí „způsob cvičení“ (*modus exercendi*), totiž „čtení a meditaci“, které chápe dohromady jako jediný krok, dále „modlitbu“ a „kontemplaci“.<sup>71</sup> Každé z těchto cvičení Bonaventura člení podle trojího hierarchického aktu na fázi očišťování, osvětlení a završení.

## 1.2.

Tento oddíl otevírá cestu meditace. Než se po ní vydáme, podívejme se, co Bonaventura vlastně mohl onou „meditací“ mínit.

Především je třeba říci, že Bonaventura, patrně aby udržel potrojnou strukturu spisu, přiřazuje k „meditaci“ (*meditatio*) i „čtení“ (*lectio*).<sup>72</sup> „Čtení“, a to především Písma, dále pak i textů církevních otců, náleží k nejtýpčtějším a v dějinách křesťanství<sup>73</sup> nejtrvalejším činnostem osob duchovnímu životu se věnujících vůbec; mnichům je předepisuje už Řehole sv. Benedikta.<sup>74</sup> Ze „čtení“ vyrůstá „meditace“. Tou se původně myslí hlasité opakování, memorování textu.<sup>75</sup>

---

70) Srv. *Brev. prol.* 4, 3

71) Blíže je o těchto „způsobech cvičení“ pojednáno na příslušných místech komentáře.

72) Trojkrok meditace – modlitba - kontempace spolu se čtením, případně i „konáním“ (*operatio*) objevuje v různých modifikacích u celé řady autorů, srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg.* s. 23 a 26

73) Mutatis mutandis je obdobná tradice samozřejmě společná přinejmenším všem náboženstvím „abrahámovské ekumény“.

74) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg.* s. 26

75) Srv. tamtéž, s. 26

V tomto významu je s ní shodné „přežvykování“ (*ruminatio*), kterým se právě díky stálému opakování intuitivně proniká do hloubky textu a tím se z něj jakoby získávají živiny. Pozoruhodné je, že stopy takové praxe nacházíme rovněž už v Bibli samé.<sup>76</sup> Bonaventura ale v našem spisu meditaci tohoto typu patrně nemíní. Zdá se, že se spíše inklinuje k pojetí Richarda ze sv. Viktora,<sup>77</sup> pro nějž je meditace cílevědomým promyšlením nějakého předmětu. Meditace tak poněkud ztrácí své sepětí s textem a stává se činností aktivního, byť snad ne vždy zcela systematického uvažování.<sup>78</sup> Bonaventurovi je ale zřejmě nejbližší chápání Aelreda z Rievaulx,<sup>79</sup> který pojímá meditaci jako uvažování o minulosti, přítomnosti a budoucnosti ve spásnědějinném kontextu. V našem spisu probíhá meditace, jako celek odpovídající hierarchickému aktu očišťování, ve třech fázích, odpovídajících trojímu hierarchickému aktu. V těchto fázích jsou postupně zaměstnávány a kultivovány tři mohutnosti duše: „bodec svědomí“ (*stimulus conscientiae*), „paprsek nahlédnutí“ (*radius intelligentiae*) a „plamének moudrosti“ (*igniculus sapientiae*), které připomínají tradiční augustinskou trojici „paměť“, „nahlédnutí“, „vůle“ (*memoria, intelligentia, voluntas*).<sup>80</sup> Z Bonaventurova užití terminologie, tradičně sloužící k vyjádření toho, v čem spočívá obraz Nejsvětější Trojice v lidské duši, lze vyčíst, že v této úvodní části našeho spisu půjde především o obnovení porušeného Božího obrazu.

Odstavec je zakončen citátem z Dionysiovy Mystické teologie 1, 1. Souvislost tohoto citátu s Bonaventurovým textem je spíše volná: paprsek, o němž Dionysios mluví, není duševní mohutností, nýbrž „nadsoucím paprskem božské tmy“, <sup>81</sup> k němuž má být adresát přiveden. Citát můžeme chápat jako zdůraznění dionysiovské inspirace, kterou je prodchnut jak spis *De Triplici via*, tak i Bonaventurova teologie vůbec, přinejmenším pokud jde o spisy, týkající se spirituality.

---

76) Srv. Ž 1, 2

77) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 28

78) Richard v rámci meditace rozlišuje spíše neuspořádané *cogitatio* a radostí se vyznačující *contemplatio*, srv. tamtéž, s. 28

79) Srv. tamtéž, s. 28

80) Srv. tamtéž, s. 41

81) Srv. DIONYSIOS AREOPAGITA. *Listy; O mystické teologii : řecko – české vydání / Dionysios Areopagita; úvodní studie Martin Koudelka; překlad a poznámky Vojtěch Hladký a Martin Koudelka*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2005. s. 171

### 1.3-4

Cesta očišťování začíná zpytováním, kterým má být „ probuzen bodec svědomí“ (*stimulus conscientiae exasperandus*). Abychom lépe porozuměli této pasáži, v níž Bonaventura čtenáři nabízí jakési zpovědní zrcadlo,<sup>82</sup> podívejme se nejprve krátce na jeho pojetí hříchu.<sup>83</sup> Pro Bonaventuru jako pro čtenáře sv. Augustina hřích samozřejmě sídlí v lidské vůli. V Adamovi se člověk, Boží obraz, jehož určením bylo společenství se Stvořitelem, v bezdůvodné nedůvěřivosti a nevděčnosti odvrátil od Boží lásky. Boží obraz v něm tím sice nebyl zcela zničen, byl ale porušen a znetvořen. Taková je výchozí situace každého člověka po pádu, pochopitelně s výjimkou bohočlověka Ježíše Krista. Narušen je vztah důvěry k Bohu a nemocná je lidská vůle. Ta tvoří samotné jádro osoby člověka, tudíž je jejím onemocněním radikálně narušeno celé lidské bytí. Člověk se nachází *in miseria*: namísto svého původního určení, přivádění celého stvoření k Bohu<sup>84</sup> a životu v jeho lásce, se svou pýchou, žádostivostí a nedůvěrou zaplétá do bludného kruhu hříchu, z nějž nemůže sám nalézt východisko. Důležité je, že Bonaventura pro hřích nejčastěji používá prastarou metaforu nemoci. Dějiny spásy jsou pak pro něj především dějinami léčby a uzdravování této nemoci, spásná ekonomie se stává terapií.<sup>85</sup> Zpytování svědomí v našem spise můžeme proto rozumět jako první fázi léčby, spočívající v anamnéze. Ta neslouží, jak jsme tomu zvyklí spíše, k určení diagnózy, o níž má Bonaventura jasno předem a již se nechává ve zpytování vést, nýbrž je sama už součástí léčby duše.

Zpytování svědomí zde není rozděleno ani podle dekalogu, ani podle sedmi smrtelných hříchů.<sup>86</sup> Místo toho má potrojnou strukturu: za negativní sklony, v nichž koření „všechny naše hříchy a zlé skutky“ (*omnia peccata et mala nostra*), a to jak hřích dědičný tak i jednotlivé hříchy osobní, Bonaventura považuje „nedbalost“ (*negligentia*), „žádostivost“ (*concupiscentia*) a „ničemnost“ (*nequitia*).

---

82) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 42

83) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 83-88

84) K Bonaventurově programu redukce srv. BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam=Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus=Váš učitel je jeden, Kristus*. s. 31-47

85) Dějiny této metafory jsou velmi bohaté a sahají daleko do minulosti, srv. např. CASSIANUS, Jan. *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. 1. vyd. Přel. Ondřej Koupil, Jiří Pavlík, Aleš Vandrovec, Jan Zdychinec; předmluvu napsal O. Koupil. Praha 2007. s. XXXI.

86) BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 42

Stejně jako v následujících výčtech jednotlivých hříchů, spadajících pod tyto tři postoje či sklony, můžeme i v tomto základním členění sledovat jakési odstupňování co do závažnosti a patrně i časovou následnost. Každý z těchto sklonů vytváří živnou půdu pro rozvinutí následujícího. Zatímco „nedbalost“ spočívá v pouhém zanedbávání toho, co se dělat má, v „žádostivosti“ už jsou probuzeny konkrétní negativní sklony. V případě „ničemnosti“ už propukají tyto sklony naplno a projevují se i navenek, čímž mohou citelně poškozovat okolí.

O „nedbalosti“ se nejprve uvažuje s ohledem na stálou bdělost a ostražitost, dále na náležité hospodaření s časem a na stálou pozornost k poslednímu cíli. Důrazu na využívání zbývajících času je sice na místě rozumět především ve smyslu individuální eschatologie, ale v pozadí jistě je i zjištěné eschatologické očekávání, příznačné pro ranou františkánskou spiritualitu. Přestože byl Bonaventura v tomto bodě nanejvýš střízlivý,<sup>87</sup> lze i u něj zaslechnout jistou eschatologickou notu.

Dále následuje výzva ke zpytování svědomí ohledně „nedbalosti“ v „modlitbě“ (*oratio*), „čtení“ (*lectio*), jímž se myslí meditativní četba Písma a otců, a konečně „v konání dobrých skutků“ (*in boni operis executione*). Vedle zdůraznění plodnosti těchto zbožných činností Bonaventura upozorňuje i na jejich vzájemné sepjetí: je třeba vykonávat všechny tři, neboť „jedna z nich bez ostatních v žádném případě nestačí“ (*unum horum sine alio nequaquam sufficit*). Tím se chce zřejmě podtrhnout důležitost propojení života modlitby s životem ve službě chudým.

Oddíl je zakončen výzvou ke zpytování svědomí ohledně „nedbalosti“ v „pokání“ (*poenitendum*), „odporování“ (*resistendum*) pokušiteli a „prospívání“ (*proficiendum*) v pěstování ctností.<sup>88</sup> Bonaventura už zde sahá i po svém oblíbeném obrazu cesty do „zaslíbené země“ (*terra promissa*). S různými obměnami tohoto motivu se budeme setkávat i v následujícím.

Pohlížíme-li na pojednávání o „nedbalosti“ jako na celek, můžeme si jednak podobně jako u ostatních částí Bonaventurova návodu ke zpytování svědomí povšimnout postupu od méně závažných opomenutí k zanedbáním závažnějším, jednak můžeme z Bonaventurových varování před „nedbalostí“

---

87) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 40

88) K Bonaventurově pojetí ctností srv. tamtéž, s. 116-117

v duchovním životě vyčíst, jak si tento světec duchovní život v jeho podstatných rysech pozitivně představoval. Vedle předvídatelného důrazu na modlitbu, četbu a konání dobrých skutků v jeho pojetí nacházíme důraz eschatologický bez striktního rozlišení mezi eschatologií individuální a kolektivní a konečně pojetí křesťanovy existence jako stálého pokání, duchovního boje s ďáblem a zdokonalování ve ctnostech, umožněného Boží milostí.<sup>89</sup> Tato existence je cestou do „země zaslíbené“: má dynamický charakter putování a stálého sebepřekračování.

### 1.5

„Žádostivost“ (*concupiscentia*) je v našem spisu pojem víceznačný. Samotná touha patří k lidské přirozenosti, záleží ale na tom, jakým směrem je zaměřena.<sup>90</sup> Na jiném místě<sup>91</sup> je „žádostivost“ chápána i jako nadměru silná touha po Bohu a jako taková je na duchovní cestě silou pozitivní. Zde se ale jedná o „žádostivost“ v jejím obvyklejším významu onemocnění vůle a schopnosti milovat. Lidská náklonnost na způsob chorobné „žádostivosti“ svým obratem ke stvořeným věcem nerespektuje řád stvoření a určení člověka.<sup>92</sup> Oproti předchozí „nedbalosti“, která vytváří spíše jakési podhoubí dalších neřestí, má v sobě „žádostivost“ prvek aktivního směřování ke svým objektům; můžeme tedy opět sledovat směr od prohřešků pasivních a spíše vnitřních k aktivním a zaměřeným stále více do vnějšího světa.<sup>93</sup> Nejprve Bonaventura vyzývá ke zpytování svědomí ohledně „žádostivosti po rozkoši“ (*concupiscentia voluptatis*), která u padlého člověka vzniká převrácením a deformací přirozené péče o tělo. Konkrétně se jedná o žádost po vybraných jídlech, oděvech a sexuálních požitcích. Bonaventura pravděpodobně nepředpokládá, že se čtenář spisu těmto zálibám již oddal: řeč je o tom, zda se s touto touhou neztotožnil, neboť je na místě jí „pohrdnout při prvním hnutí“ (*respuere primo motu*).

---

89) Srv. tamtéž s. 116

90) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 43

91) Srv. *Tripl. via* 3, 6

92) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurovou*. s. 85

93) Klasické vypracování pojmu „žádostivosti“, které mělo na Bonaventurovo pojetí jistě vliv nalezneme u sv. Augustina, srv. AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*. 5. vyd. Přel. Mikuláš Levý. Praha : KALICH 2006. s. 343-371

Pod „žádostivostí zvědavostí“ (*concupiscentia curiositatis*) Bonaventura poněkud násilně spojuje chtivost po tajemstvích, tedy zvědavost ve vlastním smyslu „duchovní hrabivosti“,<sup>94</sup> s nemírnou touhou po majetku, tedy „chamtivostí“ (*avaritia*). Středním členem, propojujícím jinak spíše volně spolu související nepravosti, je touha po vidění „věcí krásných“ (*pulcra*), tedy jakási chamtivost pohledu. Opět se jedná o pervertované formy přirozených tužeb po poznání, kráse a (v případě Menších bratří alespoň nejnútnejším) majetku. Společným jmenovatelem převrácenosti těchto tužeb je nedostatek lásky a úcty,<sup>95</sup> v případě poznání ve vztahu k jeho předmětu, v případě chamtivosti ve vztahu k chudým.

Třetí formou žádostivosti je „žádostivost po marnosti“ (*concupiscentia vanitatis*).<sup>96</sup> Marností se rozumí uznání a prestiž ve světě a mezi lidmi, konkrétně „dychtivost po oblíbenosti, po chvále a po počtě“ (*appetitus favoris, appetitus laudis, appetitus honoris*). Tyto záležitosti jsou „marné“ (*vana*), pomíjivé a nemají se stávat cílem lidského jednání. Pokud se takovým cílem stávají, splácejí tuto přízeň tím, že člověku „dávají jen marnost“ (*reddunt vanum*), tj. nedávají mu poslední naplnění a činí tak jeho život prázdným.<sup>97</sup> Proto je před nimi „na místě prchat jako před žádostivostí po ženách“ (*fugienda sunt sicut concupiscentia mulierum*). Tato závěrečná poznámka má sloužit jako zdůraznění závažnosti hříchu „žádostivosti po marných věcech“, zároveň z ní ale lze vyčíst, za jak nebezpečné ohrožení svatý Bonaventura „žádostivost po ženách“ považoval.

## 1.6

Jako třetí a nejzávažnější předmět zpytování následuje „ničemnost“ (*nequitia*). Oproti „nedbalosti“, která je opominutím něčeho pozitivního, a „žádostivosti“, v níž se člověk ještě stále proti svému určení a řádu stvoření prohřešuje spíše hnutím vůle než činem, je „ničemnost“ radikálním pokažením a onemocněním celé volní složky, projevujícím se zřetelně v konání a ve vztahu k bližnímu, k sobě samému i k Bohu.

---

94) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 87

95) Srv. tamtéž, s. 87

96) Míňena je pochopitelně „marnost“, o níž hovoří kniha Kazatel; srv. např. Kaz 1, 1

97) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 44

Nejprve je ve svém vzniku a vývoji sledována její první složka, „hněv“ (*iracundia*). Rodí se v nitru člověka, tedy v „duchu“ (*animus*),<sup>98</sup> „srdci“ (*cor*) a „citu“ (*affectus*), dále postihuje vnější projevy, „gestikulaci“ (*signum*), „tvář“ (*facies*), „oslovení“ (*affatus*) a končí v otevřené agresí „slovem“ (*in verbo*), „křikem“ (*in clamore*) a snad až fyzickým násilím, „v působení“ (*in effectum*). Hněv takto ničí nejprve nitro člověka, posléze deformuje jeho zevnějšek i komunikaci, a konečně ohrožuje bližního a tím i celé společenství.

„Závist“ (*invidia*) je díky svému dlouhodobějšímu charakteru ještě radikálnější narušením vztahů s bližními. Popsána je opět odstupňovaně, nejprve jako prostá závist, posléze jako škodolibost a nakonec jako chlad vůči cizí „chudobě“ (*mendicitas*), v čemž můžeme vidět nejen zradu na františkánském ideálu, ale přímo snad i lhostejnost ke Kristu, přítomném v chudých bližních.

„Akédie“ je už od dob pouštních otců považována za jednoho z nejnebezpečnějších protivníků kontemplativně žijícího člověka.<sup>99</sup> Jde o „omrzení duchovními dobry“,<sup>100</sup> jakési zatmění celého života poněkud připomínající onemocnění depresí, z něž se potom dle Bonaventury rodí „zlá podezírání“ (*suspiciones malae*) vůči ostatním, pochybnosti a „rouhavé myšlenky“ (*cogitationes blasphemae*), což se konečně projevuje navenek v „zlomyslných nactiutrhaních“ (*detractioes malignae*). Chování člověka stíženého „akédií“ nám Bonaventura přibližuje také ve spisu *De perfectione vitae ad sorores*. Nešťastník (resp. nešťastnice) je „vlažný, ospalý, nečinný, přichází pozdě ke společným modlitbám, je líný zpívat, ochabuje v zahánění malátnosti, nesoustředí se při hovoru, není oddaný při mši, je smutný ve tváři a omrzely v cele.“<sup>101</sup>

Poněkud cize na nás může působit chápání „akédie“, kterou máme pro její blízkost depresi tendenci chápat spíše jako onemocnění, za něž člověk nenese

---

98) V našem spise se často objevují slova *animus* a *anima*. *Animus* překládám „duch“, *anima* „duše“. Používá-li Bonaventura těchto slov více méně synonymně či má-li v úmyslu mezi nimi rozlišovat pokládám za nejisté. V případě *De triplici via* bych se přikláněl spíše k tomu, že jich užívá bez zřetelnějšího rozlišení.

99) Srv. VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství 1, Od prapočátků po svatého Jana Zlatoušého*. 1. vyd. Praha : BENEDIKTINSKÉ ARCIOPATSTVÍ SV. VOJTĚCHA A SV. MARKÉTY 2006. s. 164-169

100) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 45

101) *Perf. vit.* 1; přel. J.V.

zodpovědnost, jako hříchu, a to dokonce hříchu dosti závažného. Ve vší své cizosti může toto pojetí připomenout některé dnes poněkud opomíjené aspekty podobných stavů duše, například právě nemalou míru odpovědnosti, kterou člověk nese za své aktuální rozpoložení, nemluvě o té, kterou neseme za působení tohoto rozpoložení na okolní svět.

#### 1.7.

Po „vyburcování“ „bodce svědomí“, které spočívalo v uvažování o individuální existenci z hlediska její upadlosti a tedy ve zpytování svědomí co do osobních hříchů, má být tento „bodec“ „naostřován sebezpoznaním“ (*exacuendus in circumspetione sui*).

K tomuto „sebezpoznaní“ dochází zasazením života jednotlivce do spásnědějinného kontextu. Pozornost se přesouvá od jednotlivých prohrěšků na situaci člověka před Bohem, z níž Bonaventura vyzdvihuje tři její aspekty.

Prvním z nich je smrtelnost. Svědomí se zostřuje soustředěním na nevyhnutelnost „dne smrti“ (*dies mortis*) a uvědoměním si toho, že tento den může přijít kdykoli.

Druhým význačným aspektem lidské situace je její vykoupenost. Má se tedy rozvažovat o krvi, která byla na kříži prolita pro „vyburcování“ (*excitando*), „omytí“ (*abluendo*) a „obměkčení“ (*mollificando*) lidského srdce. Z Kristovy oběti však plyne závazek: pro Bonaventuru je takřka nemyslitelné, že by se člověk, vědomý si toho, že pro něj byla prolita Kristova drahocenná krev, se vším nasazením nesnažil zvítězit v boji se svými hříšnými sklony. Oběť, která je výrazem a vyjádřením Boží lásky, má lidské srdce proměnit, motivovat a uschopnit k láskyplné odpovědi na nezměrnou lásku Boží.<sup>102</sup>

Třetí aspekt lidské situace před Bohem bychom snad mohli nazvat provinilostí či vydaností soudu. Bonaventura vyzývá k rozvažování o „tváři soudce“ (*facies Iudicis*), který je „neomylný“ (*infallibilis*), „neoblomný“ (*inflexibilis*) a kterému „nelze uniknout“ (*infugibilis*). Poněkud děsivý obraz Boha, který na tomto místě Bonaventura načrtává, bychom snad mohli chápat ve světle jiných míst<sup>103</sup> ani ne tak jako vyjádření autorova názoru na Boží povahu, ale spíše

---

102) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 97-100

103) Srv. např. *Brevil.* prol. 5, 2

jako snahu všemožně motivovat sebezatrzelejšího hříšníka k ctnostnému životu a chvále Boží, aby tak mohl na vyšších stupních duchovního výstupu dojít k adekvátnějšímu poznání Boží dobroty. Zůstává otázkou, není-li takový postup v jistém rozporu se zjevením v Kristu, v němž se bez ohledu na odmítání stává Bůh bezmocným a vydaným do lidských rukou, aniž by se uchýloval k podobné výchovné strategii. V každém případě můžeme konstatovat, že se v celém tomto oddílu Bonaventura snaží všemi možnými prostředky pohnout k úsilí na duchovní cestě a nejrůznějšími způsoby vyjádřit naléhavost lidské situace.

Konečně zbývá dodat, že zde může překvapovat velmi současně působící pojetí člověka.<sup>104</sup> Dalo by se snad s jistou nadsázkou říci, že Bonaventura lidské bytí chápe „z jeho časovosti“ jako jakési „bytosně provinilé bytí k smrti“. Partii lidského života však nevidí (a zřejmě by ve své době vidět nemohl a snad ani v době jiné vidět nechtěl) rozehranou bez krále: nejen že pro něj hlas svědomí náleží nebeskému Soudci, ale především je pro něj lidská situace i ve své provinilosti situací vykoupenou, a tak i ve vší ohroženosti nikoli beznadějnou.

#### 1.8.-9.

Tímto oddílem se dostáváme na konec očistné fáze meditace. Zatímco v předchozím byl „bodec svědomí“ zpytováním vyburčován a naostřen uvažováním o osobní situaci člověka před Bohem, má být nyní náležitě „napřímen“ (*rectificandus*),<sup>105</sup> což se děje „uvažováním o dobru“ (*in consideratione boni*). Zdá se, že nás Bonaventura potom, co nám postavil před oči otřesné divadlo minulých hříchů a předvedl nám nanejvýš naléhavou lidskou situaci s její vydaností smrti a soudu, vrací na začátek, abychom, teď už náležitě motivováni, bojovali proti kořenům všeho zla, totiž proti „nedbalosti“, „žádosťivosti“ a „ničemnosti“, místo abychom jim opět podléhali.

---

104) Narážím na Heideggerovy analýzy z druhého oddílu Bytí a času; srv. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. Jiří Němec. Praha : OIKOYMENH 1996. s. 266-365. Nechci tím pochopitelně v žádném případě říci, že by snad Bonaventura „předběhl svoji dobu“. Domnívám se, že by podobné paralely bylo možné chápat spíše jako poukaz k teologickým kořenům lečého v soudobé filosofii.

105) *Rectificandus* zde neznamená jen „napřímení“ svědomí, ale i jeho zaměření správným směrem; bylo by tedy možné překládat i volněji, ve smyslu „zaměření“ či „namíření“.

Proti „nedbalosti“ se bojuje „horlivostí“ (*strenuitas*), jejímž nabytím je podmíněno přijetí dober ostatních, obdobně jako je „nedbalostí“ připravována půda pro bujení hříšných sklonů. „Horlivost“ je popsána jako jakási „životní síla ducha“ (*vigor animi*), která uschopňuje k náležitému vykonávání „božských děl“ (*opera divina*), tedy povinností, které byly díky „nedbalosti“ opomíjeny. Předchází ostatním patrně proto, že proti závažnějším nedostatkům je stěží možné vítězně bojovat, aniž by člověk konal ve své každodennosti to, co mu náleží. Dlouhodobým vykonáváním povinností se tyto stávají snazšími, namísto námahy přinášejí radost, a stávají se tak základem, na němž je možné dále stavět.

Následující „přísnost“ (*severitas*) se týká člověka samého, nikoli jeho okolí. Tato vlastnost je nejen spolehlivou obranou před všemi formami žádostivosti, která se ostatně v Bonaventurově popisu<sup>106</sup> jeví především jako jakási pohodlnost a laxnost vůči vlastním choutkám, ale zároveň uschopňuje k opravdové lásce k životu „v chudobě a nevážnosti“.<sup>107</sup> Už zde prosvítá františkánský duch Bonaventurovy mystiky, který se naplno projeví v následujících kapitolách.

„Dobrotivost“ (*benignitas*) coby pravý opak „ničemnosti“ (*nequitia*) přináší hlubokou vnitřní radost. Namísto „hněvu“, „závisti“ a „akédie“, které znetvořují vnitřní život i vztahy člověka jateho „ničemností“, nastupuje jako protiklad „hněvu“ „benevolence“ (*benevolentia*), tj. schopnost a zvyk jednat i v situacích, které by mohly vyvolat hněv, dobrotivě a velkodušně, „tolerance“ (*tolerantia*) coby opak „závisti“ a konečně „vnitřní radost“ (*interna laetitia*) jako protipól „akédie“.

Očistná fáze meditace tím končí. Bonaventura upozorňuje, že tato cvičení není bezpodmínečně nutné provádět v uvedené posloupnosti. Mají se nicméně procvičovat tak dlouho, dokud se nedostaví „klid a jasnost“ (*tranquilitas et serenitas*) a konečně „duchovní radost“ (*spiritualis iucunditas*). Dosažením této mety končí přípravná fáze mystické cesty a „duch je připraven směřovat vzhůru“ (*promptus est animus, ut sursum tendat*). Útěchou v neradostném a obtížném zpytování svědomí a cvičení v boji proti hříchu může být ujištění, že

---

106) Srv. *Tripl. via* 1, 5

107) Srv. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 47

„tato cesta tedy začíná u bodce svědomí a končí citem duchovní radosti; cvičí se v bolestech, končí však láskou.“ (*incipit ergo via ista a stimulo conscientiae, et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore*)

### 1.10

Po očistování následuje na cestě meditace fáze osvětlení. Duševní mohutnost, která se zde cvičí, je „paprsek nahlédnutí“ (*radius intelligentiae*). Bonaventura pracuje s metaforou světelného paprsku, který se nejprve zaměří do minulosti, v níž osvětlí „odpuštěná zla“ (*mala dimissa*), následně se zaměří na dobrodiní, která Bůh daruje v tomto čase, nakonec pak se paprsek obrací k zaslíbeným věcem budoucím, k eschatonu. Tuto pasáž lze tedy chápat i jako uvažování o individuálních dějinách spásy.<sup>108</sup>

Na prvním místě se „paprsek nahlédnutí“ znovu zaměřuje na dříve spáchané hříchy, které už byly zvažovány v předchozí části. Kromě toho se má uvažovat i o dobrech, jejichž pozbytí jsme byli hodni a konečně o zlech, do nichž bylo možné padnout z Božího dopuštění. Pozornost rozjímajícího se zde oproti předchozímu nemá zaměřovat ani tak na minulé hříchy jako spíše na Boha, který nejen že hříchy odpouští, ale rovněž na člověka nedopouští leckterá zla, která by snad tento za své nepravosti zasluhoval. Namísto „roztrpčení“<sup>109</sup> duše má následovat „cit vděčnosti“ (*affectio gratitudini*). Vděčnost je přirovnána k „teplu“ (*calor*), které je vyvoláno „jasem“ (*splendor*) nebeského osvětlení. Podobná metafora se vrací v závěrečné části,<sup>110</sup> kde se týká jednotlivých osob Nejsvětější Trojice. Vzhledem k tomu, že „teplo“ (*calor*) připisuje Bonaventura Duchu svatému, „jas“ (*splendor*) Synu a „světlo“ (*lux*) Bohu Otci, můžeme snad vděčnost, kterou je duše „rozehřívána“, chápat jako působení Ducha, následující po osvětlení „jasem“ druhé božské Osoby.<sup>111</sup>

---

108) Srv. tamtéž, s. 47

109) Srv. *Tripl. via* 1, 6

110) Srv. *Tripl. via* 3, 11

111) K „tepelné“ metaforice u Bonaventury srv. např. *Leg. mai.* 9; srv. též BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord : A theological aesthetics, volume 2, Studies in theological style : clerical styles; translated by Andrew Louth, Francis McDonagh, Brian McNeil C.R.V.; edited by John Riches.* Edinburgh 1984. s. 272-273

Nakonec se objevuje ještě další rozdělení hříchů či zel. Bonaventura v tomto oddílu rozlišuje „zla spáchaná“ (*mala comissa*) od takových, která bylo možné spáchat (*possibilia*). Obojí se člení na spáchaná z „nouze“ (*necessitate*), „slabosti“ (*infirmitate*) a „zvrácenosti“ (*voluntatis perversitate*). Znovu se setkáváme se stupňováním závažnosti prohřešků a také hloubky vnitřní deformace vůle.

#### 1.11.

„Paprsek nahlédnutí“ se bude dále zaměřovat na dobrodiní přijímaná v současnosti. Ta jsou trojího druhu, totiž týkající se přirozenosti, svátostného života a „přehojného obdarování“ (*donum superabundantiae*), tj. obdarování, které svou nesmírností odpovídá spíše Boží štědrosti než lidským potřebám.

„Naplnění přirozenosti“ (*complementum naturae*) vidí Bonaventura ve třech ohledech: jedná se o zdraví a dokonalost náležející tělesnosti, posléze smyslovosti a konečně duši. V případě tělesného zdraví je zdůrazněna „neporušenost údů“ (*membrorum integritas*) a „jejich zdravé spojení“ (*complexionis sanitas*). Na třetím místě pak Bonaventura jmenuje „vznešenost pohlaví“ (*sexus nobilitas*). Té můžeme rozumět buďto jako vznešenosti, která náleží oběma pohlavím bez rozdílu, a dobrodiní by pak spočívalo v tom, že je člověk, muž či žena, obdařen zdravou pohlavností, nebo jí můžeme rozumět jako vznešenosti, náležející pouze pohlaví mužskému, a dobrodiní by pak spočívalo v tom, že Bůh adresáta spisu<sup>112</sup> obdařil vznešenějším ze dvou pohlaví. Vzhledem k tomu, že Bonaventura toto místo dále nerozvádí, můžeme ho chápat oběma způsoby, ačkoli druhý z nich je vzdor jisté antipatii, kterou dnes může vzbuzovat, pravděpodobně blíže světcovu chápání než prvý. Argumentem pro takové čtení je i to, že ve spise *De perfectione vitae ad sorores*, určeném řádovým sestrám, nalezneme sice leccos o „panenství“ (*virginitas*), zvláště v souvislosti s „pokorou“ (*humilitas*),<sup>113</sup> o „vznešenosti pohlaví“ však ani zmínku.

Z oblasti smyslovosti Bonaventura jmenuje pouze zrak a sluch, přiřazuje k nim nečekaně i „zřetelnost řeči“ (*sermo discretum*), tedy patrně schopnost

---

112) Z bezprostředně následujícího vyplývá, že jde o kněze.

113) Srv. *Perf. vit.* 2

srozumitelně artikulovat.

Přirozená dobrodiní, kterých se dostalo duši, jsou rovněž trojího druhu : „vrozená bystrost“ (*ingenium clarum*), „správný úsudek“ (*iudicium rectum*) a „duch, obrácený k dobru“ (*animus bonus*).

Společným jmenovatelem všech těchto obdarování je to, že sice náleží do oblasti přirozenosti, nejsou ale věci nikterak samozřejmou.

#### 1.12

„Pomoc milosti“ (*adiutorium gratiae*) zde znamená především otevřenou možnost svátostného života.<sup>114</sup> Ačkoli už zná a pokládá za závazný počet sedmi svátostí,<sup>115</sup> člení zde Bonaventura „pomoc milosti“ potrojně. Na prvním místě jmenuje křest<sup>116</sup> jako svátost, která „smývá vinu“ (*delevit culpam*), „navrací nevinnost“ (*restituit innocentiam*) a „uděluje spravedlnost“ (*contulit iustitiam*). Člověk se díky křtu stává „hodným věčného života“. Další zmíněnou milostí je „milost pokání“ (*gratia poenitentialis*). Ta je dána s ohledem na „potřebu času“ (*temporis opportunitas*), čímž je patrně míněna fáze dějin spásy mezi pádem a parusí, v níž je pro lidskou hříšnost pokání třeba; dále s ohledem na „vůli duše“ (*voluntas animi*), což pravděpodobně znamená, že tato svátost vychází vstříc potřebě duše, která zhřešila. Třetí ohled, tedy „vznešenost náboženství“ (*religionis sublimitas*) by snad mohl znamenat přednost křesťanství jako náboženství milosti a obrácení před ostatními náboženstvími. „Pokání“ rozumím vzhledem ke kontextu v první řadě ve smyslu svátostném. Jinou možnost nabízí ve svém výkladu Schlosserová:<sup>117</sup> chápe „pokání“ ve smyslu rozhodnutí k životu podle evangelních rad, tedy v podstatě vstup do některého z žebrevých řádů. Potom by „potřeba času“ znamenala zvláštní „kairos“ dějin církve, v němž vystoupil sv. František a objevily se řády mendikantů. Tyto řády by pak byly odpovědí na zvláštní dobovou „potřebu duše“ a měly by přispět k větší „vznešenosti“ křesťanství.

---

114) Bonaventurova nauka o milosti je jinak dosti bohatá a komplikovaná, srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 111-115

115) Srv. tamtéž s. 102; srv. též *Brevil.* 6, 3

116) K Bonaventurově teologii křtu srv. *Brevil.* 6, 7

117) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 49

Vzhledem k tomu, že se v tomto oddíle Bonaventura nevyjadřuje příliš jednoznačně, je možno přijmout i tuto možnost.

K pomoci milosti náleží i „milost kněžství“ (*gratia sacerdotalis*), tedy svátost svěcení. Z tohoto místa<sup>118</sup> lze usoudit, že adresátem spisu byl řádový kněz. Kněz je pro Bonaventuru rozdělovatelem „slov života“ (*verba vitae*), a to třemi způsoby: tím, že vyučuje a káže, odpouští hříchy a vysluhuje eucharistii.

### 1.13

Po darech přirozených a darech milosti přichází na řadu „přehojné obdarování“ (*donum superabundantiae*), které, jak už bylo řečeno, odpovídá spíše než lidské potřebnosti Boží štědrosti. „Přehojné obdarování“ tak odkazuje k nezměrnosti Boží lásky, což je aspekt, který je v následujících kapitolách bohatě vytěžen: je tím, co v následujícím<sup>119</sup> umožňuje a vyvolává mystické „vytržení“ (*excessus*).

Člověku je tedy darován „celý vesmír“ (*totum universum*) a náležité místo v něm. „Dolní část“ (*inferiora*) vesmíru, tj. stvoření, které není obdařeno „duchem“,<sup>120</sup> je určena k tomu, aby člověka poslouchala, „část střední“ (*paria*), tedy v lidský svět, je určena k tomu, aby se v ní člověk osvědčil láskou a získal tak „zásluhu“ (*meritum*). Z „horní části“ (*superiora*) vesmíru je pak člověku darována „záštita“ (*patrocinium*), tedy pomoc andělů a přímluva svatých. Nedosti však na tom. Člověku je darován i Boží Syn, a to tak úplně a cele, jak je to jen možné: vtělením se stává „přítelem a bratrem“ (*frater et amicus*) lidí, čímž jsou tito zahrnuti do přátelského až příbuzenského svazku s Bohem. V pašijovém utrpení se Boží Syn obětuje jako „výkupné“ (*pretium*) za spásu světa<sup>121</sup> a konečně se daruje v eucharistii<sup>122</sup> jako pokrm a vstupuje tak do samotného nitra věřících. Na to navazuje působení Ducha svatého, kterým je lidská duše uváděna do hlubšího společenství s Bohem: stává se jeho „přítečkou“ (*amica*), „dcerou“ (*filia*) a nakonec i „nevěstou“ (*sponsa*).

---

118) V textu přesně stojí : ...*dedit gratiam sacerdotalem, per quam te fecit dispensatorem doctrinae, dispensatorem indulgentiae et dispensatorem eucharistiae* (zvýraznil J.V.)

119) Srv. např. *Tripl. via 2, 5*

120) Srv. *Tripl. via 3, 2*

121) Není zcela zřetelné, jaká soteriologie je zde v pozadí; řeč o „výkupném“ by snad mohla poukazovat až k prastaré nauce origenovské; srv. OTT, Ludwig. *Grundriss der Katholischen Dogmatik*. 7. vyd. Freiburg : HERDER 1965. s. 225

122) K nauce o eucharistii srv. *Brevil.* 6, 9

Se svatebním motivem, zde pouze naznačeným, se budeme podobně jako s motivem vše překračující Boží lásky setkávat i v dalším textu.

#### 1.14.

Na konci cesty osvícení se má paprsek nahlédnutí „obrátit k prameni veškerého dobra“ (*est reflectendus...ad fontem omnis boni*), a to tím, že nejprve meditující přemýšlí o „zaslíbené odměně“ (*praemia promissa*), a potom se zaměřuje na samotného Dárce. K eschatologické odměně patří v první řadě „odstranění všech zlých věcí“ (*amotio omnium malorum*) jako podmínka dokonalé blaženosti. Dále ke konci věků náleží „shromáždění všech Svatých“ (*associatio omnium Sanctorum*), tedy obnovení hříchem a smrtí porušených a přerušovaných vztahů. Nakonec následuje „naplnění všech tužeb“ (*impletio omnium desideriorum*) v Bohu samém. Ten je sám zdrojem veškerého dobra, ba Dobrem samým, a to takovým, že zcela a naprosto převyšuje a překračuje veškerou lidskou představu. K tomuto svrchovanému Dobru náleží i to, že se chce se stvořením sdílet. Podmínkou dosažení tohoto Dobra je láska k němu, převyšující lásku ke všemu ostatnímu stvoření, tedy láska k Bohu kvůli němu samému.<sup>123</sup>

Na tomto oddílu stojí za povšimnutí, že „paprsek nahlédnutí“ nalézá Boha právě tehdy, když se zaměřuje na budoucnost.<sup>124</sup> Interpretace, která by proto z Bonaventury dělala předchůdce současných „budoucnostně“ orientovaných myslitelů,<sup>125</sup> by byla jistě až příliš odvážná. Snad bychom mohli spíše brát tento text jako tiché a poměrně nenápadné svědectví o tom, že „nepředemtná“, „budoucnostní“ orientace byla v křesťanském myšlení zcela přirozeně živá odedávna.

---

123) K původně augustinskému motivu lásky k Bohu kvůli němu samému srv. AURELIUS, Augustinus. *Křesťanská vzdělanost : De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. Jana Nechutová. Praha : VYŠEHRAD 2004. s. 65

124) Je třeba přiznat, že slovo o budoucnosti přímo nepadne. Ale vzhledem k tomu, že zde Bonaventura pracuje s potrojnou strukturou, která má ráz časovosti a že je řeč o Bohu v souvislosti se zaslíbenou (budoucí) eschatologickou odměnou, lze snad pokládat tuto interpretaci za únosnou a založenou v textu samém.

125) Myšleni jsou např. prof. Milan Balabán či prof. Ladislav Hejdánek; srv. např. BALABÁN, Milan. *Tázání po budoucím*. 1. vyd. Praha HERMANN : 1998; HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 1990.

1.15.-17.

V průběhu cesty k završení se v meditaci cvičí další mohutnost duše, totiž „plamének moudrosti“ (*igniculus sapientiae*). Ten se má „shromažďovat“ (*congregandus*), „vzněcovat“ (*inflammandus*) a „pozdvihovat“ (*sublevandus*). Toto cvičení má v celku spisu význačné místo. Objevují se v něm nově a především pohromadě dva klíčové motivy, které se budou v dalším textu vícekrát vracet, totiž motiv svatební a motiv apofatický. Jejich souhra i jejich napětí jsou pro Bonaventurovu mystiku charakteristické a právě v tomto oddílu snad můžeme najít klíč k jejich propojení, totiž touhu, která se upíná k „Ženichovi“, který nicméně postrádá pozitivní určení a hovoří se o něm jazykem apofatiky.<sup>126</sup> Právě v pasážích, které mají charakter negativní teologie, tj. zde a na samém konci třetí kapitoly, se zdá, že tato touha, zaměřená z pohledu světského jaksi do prázdna, spočívá ve stálém prohlubování a sebepřekračování, aniž by nacházela své pozitivní naplnění. Ačkoli v našem spisu nalezneme i pasáže jiného vyznění, můžeme snad vzhledem k Bonaventurově otevřené sympatii k dionysiovské tradici apofatické teologie<sup>127</sup> právem tento způsob čtení jeho děl upřednostňovat.

Vraťme se ale nejprve na začátek meditační cesty k završení.

„Shromažďování plaménku moudrosti“ je metaforou pro soustředění všech sil duše k duchovní praxi. Právě zde je nejvlastnější místo lidské aktivity: oheň milosti si člověk arci obstarat sám nemůže, ale dřevo na něj shromáždít schopen je. Jinde<sup>128</sup> náš autor tento proces přibližuje obrazem Elijáše na Karmelu.<sup>129</sup> Soustředění sil duše se děje tak, že se „náklonnost odvede ode vši lásky ke stvoření“ (*per reductionem affectionis ab omni amore creaturae*).<sup>130</sup> Láska ke stvoření, která není založená v lásce k Bohu, „neprospívá, a pokud snad prospívá, neobčerstvuje, a jestliže i občerstvuje, neuspokojuje“ (*non proficit; et si proficit, non reficit; et si reficit, non sufficit*).

---

126) K tématu touhy srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 129-130; ke zkušenosti s „Ženichem“ srv. tamtéž, s. 126

127) Srv. *Tripl. via prol.*; *Tripl. via* 3, 13; *Itin.* 7, 5-6

128) *Hex* 2, 32; citováno dle SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 126

129) Srv. 2 Kr 18

130) K pojmu *reductio* u Bonaventury srv. BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam*=*Jak přivést umění zpět k teologii*; *Unus est magister vester, Christus*=*Váš učitel je jeden, Kristus*; *překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Nejezchleba* s. 37-47

Bonaventura opět nechává zaznít už dříve použitý<sup>131</sup> motiv pomíjivosti stvoření a jeho vydanosti marnosti. Zároveň je oddálení lásky od stvoření předzvěstí třetího kroku cesty završení, totiž „pozdvihování“ plaménku. Tehdy se duše bude muset rozloučit i s obrazy a představami o Bohu a tedy se radikálně očistit a vzdálit od posledních zbytků náklonnosti ke stvořeným věcem.

Láska může jen stěží zůstat zcela bez předmětu. Náklonnost, která se v předchozím uvolnila ze zajetí světa a stvoření, se v dalším kroku, v „rozněcování“ (*inflammatio*) „plaménku moudrosti“, obrací směrem k lásce „Ženichově“. Povšimněme si, že se láska do poslední chvíle neobrací k „Ženichovi“ samému. Jeho obraz bude muset být nejprve očištěn od všech příměsí smyslovosti, představivosti a myšlení, aby bylo možno jej přijmout nahou, na ničem stvořeném neulpívající touhou. Lidská láska se tedy obrací k lásce „Ženichově“, a to ve trojím ohledu: nejprve se náklonnost obrací k „Ženichově“ lásce k člověku, kterou „může být doplněn všechn nedostatek“ (*suppleri potest omnis indigentia*), potom k jeho lásce k nebeskému Jeruzalému, skrze níž je mezi blaženými v nebi „hojnost všeho dobra“ (*omnis boni abundantia*). Láska se konečně obrací k samému „Ženichovi“, který sám je láska a skrze lásku je člověku tento „nejvytouženější“ (*summus desiderabilis*) přítomen.

Zde navazuje třetí krok, jímž má být plamének moudrosti „pozdvihován“ (*sublevandus*), totiž první apofatický výstup duše k Bohu v našem spisu. „Plamének moudrosti“ se nejprve pozdvihuje „nade vše vnímatelné“ (*supra omne sensibile*), potom nade vše „představitelné“ (*imaginabile*) a konečně i nade vše „inteligibilní“ (*intelligibile*). Každý tento krok Bonaventura několikanásobně rozčleňuje a zakončuje slovy o tom, že „Ženich“ není přístupný zmíněným duševním mohutnostem, nýbrž „pouze touze“ (*totus desiderabilis*). Je pozoruhodné, že zde Bonaventura, ačkoli v předchozím pojednává o lásce,<sup>132</sup> vyzdvihuje nejvýše právě touhu, jako by svou principiální nenaplněností byla právě ona královskou cestou k Bohu.

---

131) Srv. *Tripl. via* 1, 5

132) Srv. *Tripl. via* 1, 16

1.18.-19.

První kapitolu, věnovanou meditaci, uzavírá přídavek či doplnění – *corollarium*. Bonaventura v něm upozorňuje, že postup v trojkroku očistění, osvětlení a završení není vyhrazen pouze pro rozjímání o Písmu, nýbrž se podle tohoto schématu má řídit „každá meditace“ (*omnis meditatio*). Každá se totiž týká buďto „děl lidských“ (*opera humana*), kterým odpovídá hierarchický akt očistění, „děl božských“ (*opera divina*), kterým odpovídá akt osvětlení, nebo „principů“ (*principia*) těchto děl, tedy Boha a duše a jejich spojení, čemuž odpovídá akt završení.<sup>133</sup> Poznání, kterého člověk touto cestou nabývá, je „poznáním skrze pravou zkušenost“ (*cognitio per veram experientiam*), totožným s „pravou moudrostí“ (*vera sapientia*).

Na závěr Bonaventura zdůrazňuje, že v této meditaci má být duše angažována všemi silami,<sup>134</sup> totiž „rozumem, synderesí, svědomím i vůlí“ (*secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem*).<sup>135</sup> Následuje poněkud nešťastně zvolený příklad tohoto napnutí všech sil k „duchovnímu zvnitřnění“.<sup>136</sup> vychází se od člověka, „který znesvětil Boží chrám“ (*qui templum Dei violaverit*) a jenž „má být buďto zahuben, nebo očištěn nářkem kajícího“ (*aut debet disperdi, aut lamentis poenitentiae purgari*). Když pak svědomí dosvědčí, že „ty jsi ten člověk“ (*tu es ille*),<sup>137</sup> a je na místě volit mezi věčným zatracením a pokáním, vyvoluje si člověk to druhé. Ačkoli jde o pouhý příklad, je na místě poznamenat, že působí dojmem, jako by se Bonaventura domníval, že rozhodnutí k pokání je motivováno v první řadě strachem z věčného zatracení, což snad lze pokládat za pesimismus poněkud přehnaný, nemluvě o tom, že je taková motivace v hlubokém rozporu s požadavkem lásky k Bohu pro něj samého.<sup>138</sup>

---

133) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 54

134) Srv. tamtéž, s. 55

135) Synderesis je zde patrně ve svém obvyklém smyslu svědomí či vůle, jak o ní Bonaventura mluví např. v *Brevil.* 2, 11. (k obvyklému významu synderesis srv. též BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 55), nikoli v tom smyslu, jak se objevuje v *Itin.* 1, 6 (*apex mentis seu synderesis scintilla*)

136) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 55

137) Srv. 2 S 12, 7

138) Srv. *Tripl. via* 1, 14

I když toto místo budeme chápat co nejvštrícněji, totiž v tom smyslu, že jde jednak o pouhý příklad a jednak že vyjadřuje realistický Bonaventurův pohled na mnohdy neslavné počátky duchovního života, nelze se ubránit dojmu, že se zde projevuje Bonaventurovo poněkud jednostranné soustředění na negativní stránky lidské povahy a lidského života. Podobná místa je proto nejlépe číst ve světle takových, které o Bohu a jeho cestách s člověkem mluví příhodněji.

## 2.1.

Druhou kapitolu spisu věnuje Bonaventura modlitbě. Ta je pro Bonaventuru „pozdvihnutím srdce a ducha k Bohu“,<sup>139</sup> týká se především afektivní stránky člověka.<sup>140</sup> Může až zarážet, jak zkrátka u něj přichází modlitba prosebná či přímlovná: mnohem spíše klade důraz na pocity lítosti, vděčnosti a úcty, které mají modlitbu provázet. Zdá se, že pozemské potřeby toho, kdo se modlí, nemluvě ani o potřebách dalších stvořených bytostí, v Bonaventurově chápání mnoho místa nemají. I přes jistou přitažlivost, kterou takto oproštěné pojetí modlitby může mít, se lze přeci jen ptát, není-li taková koncepce snad až příliš vzdálena tomu, jak vyučoval modlitbě Ježíš.<sup>141</sup>

Hned na začátku kapitoly jsme znovu ujištěni o tom, že se stále jedná o nabývání „pravé moudrosti“ (*vera sapientia*). Bonaventura tím navazuje na konec předchozí kapitoly a zároveň odkazuje k prologu, z nějž už víme, že modlitba je vedle meditace a kontemplace jedním ze tří „způsobů cvičení“ na naší „trojitě cestě“, která má celá za svůj účel právě nabytí této „pravé moudrosti“.

Bonaventura rozlišuje tři „stupně neboli části“ (*tres gradus sive partes*) modlitby: „oplakávání bídy“ (*deploratio miseriae*), „prosbu o milosrdenství“ (*imploratio misericordiae*) a „prokazování úcty“ (*exhibitio latriciae*). V nich můžeme snadno rozpoznat v našem spisu takřka všudypřítomnou strukturu trojího hierarchického aktu.<sup>142</sup>

---

139) SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 128

140) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s.29

141) Srv. Mt 6, 9-13 a synoptické paralely

142) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 56

Bonaventura zdůrazňuje, že „ každá dokonalá modlitba musí mít tyto tři části“ (*omnis perfecta oratio debet habere istas tres partes*). Každý následující stupeň nutně předpokládá přechozí a modlitba musí patrně vždy zahrnovat prvky vyznání viny i prosby o milost. Tato myšlenka je poněkud podezřelá: lze se ptát, zda je skutečně bezpodmínečně nutné k prosbě o milosrdenství nejprve oplakávat bídu a stejnětak zda je vždy bezpodmínečně nutné k prokazování úcty a klanění podstoupit oba předcházející kroky. Není naopak přinejmenším myslitelná situace modlitby, která nezahrnuje např. vyznání viny ? A byla by taková modlitba nutně „nedokonalá“? Jak se zdá, Bonaventura takovou možnost nepřipouští.

## 2.2.

Kapitola o „oplakávání bídy“ (*deploratio miseriae*)<sup>143</sup> opět líčí v temných barvách situaci člověka před Bohem. Nejedná se zde o osobní zpytování svědomí jako v první kapitole,<sup>144</sup> nýbrž o spásnědějinnou situaci padlého člověka obecně.<sup>145</sup>

„Oplakávání bídy“ má zahrnovat „zármutek“ (*dolor*), „stud“ (*pudor*) a „strach“ (*timor*).<sup>146</sup> „Zármutek“ se vztahuje k minulé dimenzi lidského bytí; je pociťován kvůli překračování příkázání, provinění a z toho vyplývajícímu pozbytí života v jeho plnosti, tedy v Božím přátelství. K přítomnosti se vztahuje „stud“ za současnou situaci člověka. Ten po pádu není více neporušeným Božím obrazem, není svobodný a vznešený, ale naopak hříchem zohyzený, zotročený a poníženy. V poněkud naturalisticky působícím popisu lidského padlého stavu, ostře kontrastujícího s prvotní neporušeností, jako by se již ohlašovala vrcholná část díla,<sup>147</sup> líčící podobný a v této podobnosti tím odlišnější pohyb Boží kenoze. Jako úděsná těčka působí předjímka hříšnickovy budoucnosti, totiž nevyhnutelného spravedlivého odsouzení, pekla a věčné smrti. Není divu, že taková perspektiva vzbuzuje „strach“.

---

143) Je otázkou, zda by nebylo možno chápat takové „oplakávání“ jako mystickou techniku, tak jako to s obdobnými jevy v mystice židovské dělá Moše Idel. Srv. IDEL, Moše. *Kabala, nové pohledy*. 1. vyd. Přel. David Biernot. Praha : VYŠEHRAD 2004. s. 107-120

144) Srv. *Tripl. via* 1, 3-7

145) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 57

146) Zde Bonaventura zřejmě čerpá z Richarda ze sv. Viktora. Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s.57

147) *Tripl. via* 3, 3

Vzhledem k tomu, že se tato pasáž vztahuje spíše k lidské situaci jako takové než k jednotlivci, nelze vyloučit, i když to Bonaventura výslovně neříká, že „oplakávání bídy“ může a má být i zástupné, tedy že modlitebník může takto „oplakávat“ osud lidského rodu,<sup>148</sup> ba snad i celého stvoření, a připravovat tím cestu k přijetí milosti i pro ostatní. U svatého Bonaventury, o němž se jeho učitel Alexandr Haleský vyjádřil v tom smyslu, že se mu zdá, jako by se jej ani netýkal Adamův hřích,<sup>149</sup> by se takový přístup dal očekávat, nemluvě o tom, že by takové čtení poněkud zjednodušilo vstřícné porozumění předchozímu oddílu. Je nicméně nutné konstatovat, že zde slovo o zástupnosti nepadne. Nemůžeme tedy navrhované čtení vyloučit, ale ani jej nemůžeme pokládat za prokazatelně správné.

### 2.3.

Po „oplakávání bídy“ následuje „prosba o milosrdenství“ (*imploratio misericordiae*), tedy prosebná modlitba ve vlastním smyslu.<sup>150</sup>

Ten, kdo se modlí, činí tak v Duchu svatém, který jej naplňuje „nadbytkem touhy“ (*affluentia desiderii*). Stojí za povšimnutí, že se zde opět objevuje motiv touhy,<sup>151</sup> pro Bonaventurovo pojetí mystického výstupu v jistém smyslu centrální.<sup>152</sup> Duchovní cesta, přirovnávaná často k putování do zaslíbené země, jež má i na vrcholných svých stupních podobu pohybu vytržení (*excessus*) či přechodu (*transitus*), se vyznačuje ve zvláštním smyslu právě tímto rozpořením. Dáno je to tím, že ve stavu pozemského putování má sebehlubší zkušenost s Bohem trpkou příchut' exilu a bezdomoví, neboť se nikdy neděje „in patria“<sup>153</sup> a nezahrnuje pravou plnost. Zároveň se lze ale domnívat, že pro Bonaventuru tato nenaplněnost zakládající touhu není jen následkem pádu, nýbrž že vyplývá z Boží nekonečnosti a neuchopitelnosti.

---

148) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 57

149) Srv. POSPÍŠIL, C. V. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. s. 14

150) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 57

151) Srv. *Tripl. via* 1, 17

152) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 129-130

153) Srv. tamtéž s. 84

Bonaventura zde cituje známé místo z listu Římanům.<sup>154</sup> Duch svatý člověka vnitřně proměňuje a vzbuzuje jeho touhu, kterou Bonaventura spojuje s predestinací, křtem a shromážděním věřících v církvi. Všechny tyto tři věci charakterizuje tím, že se nám jich dostává „skrze Ducha svatého od Otce v Synu“ (*per Spiritum Sanctum a Patre in Filio*), spojuje je tedy s tajemstvím Nejsvětější Trojice. Zřejmě není náhodou, že to dělá právě v případě vnitřní proměny člověka působením Ducha svatého; rozvedení tohoto motivu se dočkáme na konci kapitoly o modlitbě.<sup>155</sup> Už zde ale můžeme poukázat na to, že proměna lidského nitra u Bonaventury souvisí s tajemstvím trojiční lásky.

„Nadějeplnou důvěru“ (*fiducia spei*) daruje modlícímu se Ježíš Kristus. Jeho dílo zde Bonaventura vidí charakterizováno trojím způsobem: jedná se o pozemské působení, vrcholící v ukřižování, dále o vyvýšení do slávy Otcovy a konečně o svátostnou přítomnost v eucharistii.<sup>156</sup>

V „prosbě o milosrdenství“ se lze konečně spolehnout na pomoc a přímluvu celé církve, především svatých v nebi a andělů,<sup>157</sup> ale i spravedlivých z církve bojující.

#### 2.4-5

Prvním vrcholem části spisu, pojednávající o modlitbě, je úsek 2, 4-8. Cesta modlitby zde dosahuje až k „vytržení“ (*excessus*) a tím dochází svého završení. Z toho je patrné, že kontemplace, pojednáváná v následující kapitole, je vlastně „intenzivní podobou modlitby“.<sup>158</sup> Podobně jako nebyla zřetelně vedená hranice mezi čtením a meditací, není ani mezi modlitbou a kontemplací.<sup>159</sup> Spíše se dá říci, že jedna v druhou volně přechází, případně že jedna z druhé vyrůstá, aniž by bylo možné rozlišit, kde jedna končí a druhá začíná. „Prokazování úcty“ (*exhibitio latriae*) je vyhrazeno pouze Bohu a je na místě ho odlišovat od úcty, prokazované svatým (*dulia*) a Marii (*hyperdulia*).<sup>160</sup>

---

154) Ř 8, 26

155) *Tripl. via* 2, 8

156) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 104-110

157) Andělé pro Bonaventuru rovněž náleží k církvi, srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 58

158) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 128

159) Srv. tamtéž s. 128

160) Srv. např. OTT, Ludwig. *Grundriss der Katholischen Dogmatik*. s. 259-261

Pokud je tento akt zaměřen ke Stvořiteli, nalézá v něm stvoření svou nejvyšší důstojnost.<sup>161</sup> Toto prokazování úcty se pro Bonaventuru odehrává ve třech krocích, paralelních s trojím hierarchickým aktem. V každém z těchto kroků se porovnává Boží dokonalost a lidská nedokonalost, ale postupně roste intimita a důvěrnost ve vztahu Boha a člověka. Proměňuje se i obraz Boha: na počátku je ještě nezměrným a posvátnou bázeň vzbuzujícím Otcem, na konci je již duši božským „Ženichem“.

Prvním ze tří pohybů, kterými „srdce“ (*cor*) prokazuje úctu, je „klanění“ (*incurvatio*). Projevuje se jím „uctivost“ (*reverentia*). Bonaventura vyzývá k obdivu k božské „nezměrnosti“ (*immensitas*) a uvědomění si vlastní „nepatrnosti“ (*modicitas*).

Druhým pohybem je „rozšíření“ (*dilatatio*) srdce. Jeho výsledkem by měla být „velkodušnost“ (*benevolentia*) a „díkůvzdání“ (*gratiarum actio*). Uvažovat se má o Boží „dobrotě“ (*benignitas*) a vlastní „nehodnosti“ (*indignitas*).

Třetím pohybem, který má „srdce“ vykonat, je „pozdvihnutí“ (*elevatio*) ke „vzájemnému zalíbení“ (*complacentia*). Zde duše uvažuje o Boží „lásce“ (*caritas*) a vlastní „vlažnosti“ (*tepiditas*). V případě, že se tato komunikace mezi duší a Svrchovaným děje „správně“ (*recto ordine*), dochází až k „vytržení“. Toto „vytržení mysli“ (*excessus mentis*) je umožněno tím, že předmět poznání, kterým je Bůh, nekonečně převyšuje poznávací schopnost duše. Ta je nucena překročit sama sebe, sama sebe se vzdát a vstoupit do mystické temnoty tichého zakoušení nesmírnosti Boží lásky. Právě tato neschopnost duše poznat Nepoznatelného je paradoxně nejadekvátnějším způsobem jeho poznání.<sup>162</sup> V tom můžeme spatřovat další rozvedení a prohloubení apofatického motivu, objevujícího se už v první kapitole.<sup>163</sup>

## 2.6.

V tomto a následujících dvou oddílech Bonaventura podrobněji a z nových perspektiv pojednává o trojím pohybu duše či „srdce“, jímž se prokazuje úcta.

Nejprve se vracíme k „uctivosti“ (*reverentia*). O Bohu se má postupně rozjímat jako o „Otcí“ (*Pater*) se zřetelem na díla stvoření, vykoupení a

---

161) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 58

162) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 123

163) Srv. *Tripl. via* 1, 17

„vyučení“ (*educatio*), jako o „Pánu“ (*Dominus*) se zřetelem na záchranu před silami zla a dar společenství a konečně jako o „Soudci“ (*Iudex*), před nímž se člověk cítí vinen a zřejmě i vinen je.<sup>164</sup> Toto rozjímání má být provázeno stále větší „uctivostí“. Ta se spojuje se stále hlubší pokorou a čím dál poníženějším postojem duševním i tělesným: prvním stupněm je „klanění“ (*inclinatio*), druhým „pokleknutí“ (*genuflectio*) a třetím „prostrace“ (*prostratio*). Souběžně s těmito změnami postoje by se mělo proměňovat i sebehodnocení: postupně se má člověk považovat za „malého“ (*parvus*), „nejmenšího“ (*minus*) a nakonec za „nic“ (*nullus*).

Snad je pravda, že se v rámci mystické zkušenosti dostavuje či dostavovat může dojem vlastní nicotnosti. Otázkou ovšem je, zdali se v duchovním životě patří kráčet cestou pokory až k servilitě. Lze se ptát, zda by nebylo možné uctívat Boží nezměrnost i jinak než jakýmsi, dá-li se to tak říci, zveličováním lidské malosti. Nepostačuje k jejímu zakoušení už prostý fakt lidské konečnosti? A neplyne z podobného zdůrazňování „uctivosti“ až k úplnému znicotnění dosti podivný obraz Boha, který nejen že zřejmě není schopen či ochoten stvořit člověka, který by byl více než „nic“, ale dokonce má i jakousi prazvláštní zálibu v tom, když jemu i sobě tento jeho zanedbatelný výtvar svou nicotnost všemožně připomíná?

## 2.7.

„Velkodušnost“ (*benevolentia*) znamená radost z cizího dobra, z toho, že je druhý dobrý.<sup>165</sup> Má být prokazována rovněž trojím způsobem. Velkodušnost „velká“ (*magna*) je odpovědí na uvědomění si vlastní „nehodnosti“ (*indignitas*), ale zároveň i „dokonalosti přirozenosti“ (*complementis naturae*). „Větší“ (*maior*) odpovídá na Boží milost, odpuštění hříchů a „odění milostí“ (*indumentis gratiae*).

---

164) Nejedná se zde zřejmě o rozjímání o jednotlivých božských osobách, i když by se tak mohlo na první pohled zdát. Bonaventura ale nic podobného neříká a k tomu bychom pak museli přisoudit třetí božské osobě soudcovskou charakteristiku, což je jistě poněkud neobvyklé, ba snad i nevhodné.

165) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 58

Konečně „největší“ (*maxima*) je odpovědí na nezměrné milosrdenství, ve kterém Bůh obdarovává nehodného nejen odpuštěním a milostí, ale i „přebojným obdarováním“ (*donum superabundantiae*), což zde snad může znamenat, že Bůh daruje hříšníkům sebe sama, dar jistě nade vše pomýšlení a pochopení. Vedle snadno rozpoznatelné struktury trojího hierarchického aktu se v tomto oddílu znovu objevují některé motivy z kapitoly první.<sup>166</sup> Ve srovnání s ní se zde přesouvá pozornost z darů k samotnému Dárci. S tím souvisí, že se zde oproti první kapitole, v níž je mohutností zaměřující se na táž obdarování „paprsek nahlédnutí“, postupně proměňuje „srdce“ (*cor*). To se se nejprve „rozšiřuje“ (*dilatatur*), posléze „otevívá“ (*aperitur*) a nakonec „přetéká“ (*effunditur*). Důraz se přesouvá na stránku afektivní, na vděčnost a radost z dobrotivosti Boží zde a nyní, zatímco paralelní pasáž z první kapitoly směrem k takové radosti pouze ukazuje, a to ve smyslu eschatologickém.<sup>167</sup>

## 2.8.

„Zalíbení“ (*complacentia*) je završením cesty modlitby. Jde o lásku, jejímž bytostným rysem je radost z druhého a z jeho blízkosti. Jejím projevem je „rozmlouvání“ (*allocutio*)<sup>168</sup> „Ženicha“ a „nevěsty“, tedy Krista s duší. Stále ještě se nacházíme v rámci kapitoly o „prokazování úcty“ (*exhibitio latriae*), nicméně můžeme zde sledovat jistý kvalitativní skok. „Zalíbení“ (*complacentia*) už nemáme Bohu „prokazovat“ (*exhibere*), nýbrž „opětovat“ (*exsolvere*). Dá se říci, že na tomto stupni začíná být člověk schopen konání podobného, nakolik je to možné, jednání Božimu.<sup>169</sup> Tím se stává lidská láska obrazem lásky uvnitř Nejsvětější Trojice a poprvé se ohlašuje i připodobnění člověka Kristu, které nalezne své bohaté rozvedení v následujícím. Na vrcholu tohoto „zalíbení“ ústí cesta modlitby do „vytržení mysli“.<sup>170</sup> Bonaventura upozorňuje, že se před dosažením tohoto vrcholu „nikdo nemá považovat za dokonalého“ (*nemo debet se aestimare perfectum*), z čehož snad můžeme

---

166) Srv. *Tripl. via 1, 13*

167) Srv. *Tripl. via 1, 14*

168) Srv. *Tripl. via 2, 4*

169) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s.62

170) Srv. *Tripl. via 2, 5*

soudit, že po jeho dosažení by se již člověk za „dokonalého“ považovat směl.<sup>171</sup>

Spojení s Bohem se děje působením Ducha Svatého, který je původcem „podobnosti“ (*similitudo*) člověka Bohu.<sup>172</sup> Tato podobnost je dána jednotou vůle, tj. lásky, „nikoli substance“.<sup>173</sup> K vyjádření třech způsobů tohoto spojení Bonaventura používá terminologii, kterou Richard ze sv. Viktora popisuje vnitrotrojční vztahy.<sup>174</sup> Poté, co popíše toto spojení pomocí trinitologické terminologie, čímž vyjádří zahrnutí člověka do vnitřního života Nejsvětější Trojice, vyjádří totéž i termíny teologie kříže. Jde o první místo, na kterém se objevuje centrální motiv celého spisu, totiž kříž. V úzkém sepětí mezi vnitrotrojčními vztahy a teologií kříže se ohlašuje typicky bonaventurovský motiv Boží lásky jako lásky kenotické, která právě ve „vyvýšení“ Syna člověka nalézá své nejvlastnější vyjádření.

Prvním způsobem lásky je „láska kvůli Bohu samému“ (*amor gratuitus*), spočívající zde v tom, že člověk nachází „zalíbení v tom, že nachází zalíbení jen v Bohu“ (*ut...placeat, quod solus Deus placeat sibi*). Toto poněkud kostrbaté vyjádření chce patrně poukázat k tomu, že gratuita této lásky nespočívá v první řadě v tom, že je „gratis“ darována Bohu člověkem, nýbrž v tom, že mu Bůh schopnost takové lásky, která je jinak mimo možnosti padlého stvoření, sám zdarma daruje.<sup>175</sup> Tato láska u Richarda odpovídá první osobě Trojice.<sup>176</sup> Pokud je člověku darována, je pro něj zároveň „ukřižován svět“ (*crucifigitur mundus homini*): svět pro člověka, milujícího Boha nade vše a nacházejícího v této lásce zalíbení, ztrácí svou hodnotu, naléhavost a žádoucnost.

---

171) Rozdělení *incipientes-proficientes-perfecti*, které je zde v pozadí, se objevuje už u Řehoře Velikého; Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser*. Freiburg : HERDER 1993 s. 16

172) Srv. tamtéž, s. 61

173) Srv. tamtéž s. 62

174) Srv. tamtéž, s. 62

175) Srv. tamtéž, s. 64

176) K trojiční teologii Richarda ze sv. Viktora srv. též RICHARD, ze svatého Viktora. *Liber de verbo incarnato = Kniha o vtěleném slově; přeložila Lenka Jiroušková; úvod napsala Lenka Karfíková; poznámkami opatřily Lenka Jiroušková a Lenka Karfíková*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2000. s. 18-20

Druhý způsob, jímž se naše „zalíbení“ „přizpůsobuje“ (*coaptetur*) Bohu, je „láska, kterou Bohu dlužíme“ (*amor debitus*). V Richardově pojetí náleží „amor debitus“ třetí božské osobě. U člověka se tato láska projevuje tím, že nalézá zalíbení v tom, „co se líbí samému Bohu“ (*quod solus Deus placeat sibi*). Můžeme tak mluvit o sjednocení či alespoň sladění lidské vůle s vůlí božskou. K tomu dokonale dochází v Kristu, jemuž se člověk touto láskou připodobňuje i tak, že je v ní „ukřižován světu“ (*homo crucifigitur mundo*). To můžeme chápat tak, že se člověk svou vnitřní proměnou, která má za následek ztrátu zájmu o záležitosti světské, stává pro svět jakoby mrtvým, ztraceným. Právě tím ale může zvláštním způsobem zpřítomňovat v tomto světě Boží lásku.<sup>177</sup>

Třetím způsobem „zalíbení“ je „láska z obou smíšená“ (*amor ex utroque permixtus*), odpovídající druhé božské osobě. Tato láska se projevuje touhou po sdílení božského zalíbení s ostatními lidmi. Člověk je v ní „ukřižován kvůli světu“ (*crucifigitur...pro mundo*) ve smyslu touhy po mučednictví. Právě dychtivá touha po mučednictví, nikoli jen ochota k němu, je charakteristickým rysem „dokonalé lásky“ (*charitas perfecta*). Lze předpokládat, že Bonaventura měl jako dokonalý příklad právě takové lásky na mysli vedle sv. apoštola Pavla, kterého zde cituje, i sv. Františka.<sup>178</sup>

V závěru oddílu nacházíme už na první pohled poněkud problematickou myšlenku, že bližního „nelze milovat jinak než kvůli Bohu“ (*non est amabilis nisi propter Deum*). Z kontextu jí snad můžeme rozumět tak, že zde má Bonaventura na mysli lásku, která se vyznačuje touhou po mučednictví ve prospěch bližního. O takové lásce by pak snad bylo možno říci, že ji nemá a sotva může mít ten „kdo by dříve neměl dokonalou lásku k Bohu“ (*nisi prius perveniatur ad perfectam dilectionem Dei*), ačkoli ani takové chápání není prosto obtíží.

---

177) Srv. BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord : A theological aesthetics, volume 2, Studies in theological style : clerical styles* s. 276

178) Srv. *Leg. mai.* 9. Na této kapitole je v naší souvislosti pozoruhodné spojení toho, jak je sv. František „rozněcován“ láskou (což má, jak už víme, pro Bonaventuru trinitologické konotace) a jeho touhou po mučednictví.

Zda je právě dychtivost po mučednictví projevem a známkou „dokonalé lásky“ ovšem zůstává otázkou, stejně jako to, zda může myšlenka, že je možno a záhodno milovat bližního jen a pouze kvůli Bohu, obstát i mimo kontext, v němž ji nacházíme, ba obstojí-li důstojně i v tomto kontextu.<sup>179</sup>

2.9-11.

Následuje popis „šesti stupňů lásky k Bohu“.<sup>180</sup>

Tento oddíl, vybočující podobně jako posléze celá třetí kapitola z až dosud dosti důsledně dodržovaného potrojného členění textu, je patrně nejpříhodnější čist jako prohloubení a objasnění konce oddílu předcházejícího. Završením cesty modlitby byla právě láska k Bohu<sup>181</sup> a oddíl o jejích stupních se podrobně zabývá jejím vývojem a růstem.<sup>182</sup>

Prvním stupněm lásky k Bohu je „sladkost“ (*suavitas*).<sup>183</sup> Tu se člověk učí zakoušet, když „všeho zanechá a slaví sabat“ (*vacando et sabatizando*),<sup>184</sup> což neznamena odpočinek, ale zanechání všech světských starostí, myšlenek a vůbec všeho, co se netýká Boha samého. Jakýsi „svatý ostatek“ myšlenek pak slaví Bohu sabat tím, že se věnuje rozjímání o jeho lásce. Potom se v duši má zrodit „sladkost“.

V duši se následkem opakovaného okoušení takové sladkosti dále rodí „dychtivost“ (*aviditas*). Tu Bonaventura popisuje jako „hlad“ (*esuries*), který není možno utišit jinak než dokonalým získáním Boha. To ale není „v současnosti“ (*in praesenti*) možné, „protože je daleko“ (*quia longe est*).

---

179) Otázkou po vztahu lásky k Bohu a k lidem zdědil Bonaventura po sv. Augustinovi. Ke cti afrického svěťce slouží, že měl v této otázce poněkud méně jasno než Bonaventura na tomto místě; srv. AURELIUS, Augustinus. *Křesťanská vzdělanost : De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. Jana Nechutová. Praha : VYŠEHRAD 2004. s. 60-72

180) Autenticita tohoto úseku textu není bez problémů, srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 65. Ve své práci vycházím z této kritické edice, která oddíl *De sex gradibus dilectionis Dei* obsahuje.

181) Srv. *Tripl. via* 2, 8

182) V této kapitole Bonaventura navazuje především na Richarda ze sv. Viktora, srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 67; RICHARD, ze svatého Viktora. *Liber de verbo incarnato = Kniha o vtěleném slově; přeložila Lenka Jiroušková; úvod napsala Lenka Karfíková; poznámkami opatřily Lenka Jiroušková a Lenka Karfíková*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2000. s. 28-29

183) K augustinovskému původu učení o Boží „sladkosti“ srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2006. s. 243-246; k Bonaventurově pojetí „sladkosti“ srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. s. 217-218

184) Srv. *Itin.* 7, 1

Z textu není zřetelné, co Bonaventura míní onou „současností“, zdali tento stupeň lásky k Bohu nebo celé pozemské putování. Mohlo by se zdát, že na vyšších stupních je tento hlad definitivně utišen, na druhou stranu je i na konci třetí kapitoly, jak už bylo zmíněno, otevřena cesta k dalšímu postupu. Opět se tedy setkáváme s dvojznačností, která šťastně prolíná celým spisem. Dále není zřejmé, klade-li Bonaventura důraz na vzdálenost duše od Boha nebo naopak na nepřítomnost Boží duši; v každém případě je zde vzdálenost, která brání duši v ukojení jejího „hladu“, což ji vede ke stálému sebepřekračování „extatickou láskou“ (*per amorem ecstaticum*), která pro Bonaventuru znamená přibližně totéž jako „vytržení mysli“, snad jen s tím rozdílem, že v případě „extatické lásky“ se zdá být ještě položen důraz na vnitřní aktivitu člověka, zatímco „vytržení“ je už zřetelněji zkušeností pasivní, darovanou.

Z této dychtivosti po Bohu se přirozeně rodí „přesycenost“ (*saturitas*) „vším pozemským“ (*circa omne terrenum*). Poněkud naturalisticky Bonaventura přirovnává duši, pociťující znechucení vším pozemským, k najedenému, který po požití dalšího pokrmu cítí „odpor“ (*abominatio*) či nevolnost.

Stupeň lásky k Bohu, vyrůstající z „přesycenosti“, je „opilost“ (*ebrietas*). Lásky k Bohu zde dosahuje takové intenzity, že člověk nejen pohrdá vším pozemským, ale dokonce sám se zalíbením vyhledává všemožné útrapy. Bonaventura tak reinterpretuje prastarou tradici řeči o „duchovní opilosti“.<sup>185</sup> Opomíjí její stránku opojnou a zaměřuje se na lhostejnost vůči všemu, čemu lidé obvykle přikládají význam. Takto duchovně opilý člověk je charakterizován i tím, že se „obnažuje bez studu a snáší rány bez bolesti“ (*se ipsum denudat sine pudore et sustinet plagas sine dolore*). Bonaventura zde jistě myslí kromě zmíněného sv. apoštola Pavla i na sv. Františka.<sup>186</sup>

Pátým stupněm je „bezpečnost“ (*securitas*). Zde duše miluje Boha do té míry, že je pro něj ochotna podstoupit jakékoli protiventství, což ji zbavuje veškerého strachu. Cítí se pak v úplném bezpečí, zcela neoddělitelná od Boha.

Posledním stupněm lásky k Bohu je „klid“ (*tranquilitas*), který Bonaventura přirovnává k ničím nerušenému spánku v arše Noemově. Duše je v tomto stavu zabezpečena před ohrožením „ostnem žádostivosti“ (*stimulus cupiditatis*) i „zbraní strachu“ (*aculeus timoris*).

---

185) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 68

186) Srv. např. *Leg. mai.* 1

Může lehce dělat i snášet cokoli, ba je pro ni, náleží-li to „k dokonalosti“ (*quod est perfectionis*), stejně snadné zemřít jako žít. Přebývá v Boží blízkosti a Bůh, „pravý Šalomoun“ (*verus Salomon*), přebývá v ní.<sup>187</sup>

Všech šest stupňů Bonaventura přirovnává ke stupňům, které měly vést právě k trůnu Šalomounově. Můžeme v tom vidět podvojný pohyb: jednak se duše výstupem vzhůru po těchto stupních přibližuje k Bohu, jednak se ale sama tímto výstupem proměňuje a stává se Jeho trůnem, tedy místem, na kterém On sídlí, kde „spočívá“ (*requiescit*).

## 2.12

Po oddílu „O šesti stupních lásky k Bohu“ následuje rekapitulace celého dosavadního postupu. Nalézáme zde stručný výčet nejdůležitějších bodů předcházející cesty. Když se Bonaventura vrací ke kapitole o „prokazování úcty“ (*exhibitio latriae*),<sup>188</sup> předvádí v ní uvedený postup jako jakýsi sylogismus: první premisou je „božská obdivuhodnost“ (*admiratio divina*), druhou, slabší premisou, je „uvažování“ (*consideratio*). Závěr tvoří „úplné prokazování úcty“ (*latriae plena exhibitio*).

Podobným způsobem v bezprostředně následujících větách Bonaventura nasvěcuje i dosažení „klidu“ (*tranquilitas*) po výstupu po šesti stupních lásky k Bohu. Za pomoci slov apoštola Pavla<sup>189</sup> ukazuje, že v cestě k dosažení tohoto klidu je prvotní „milost“ (*gratia*) ze strany Boží, které na lidské straně odpovídá „pokoj“ (*pax*).<sup>190</sup> Tentokrát ale potrojnou strukturu nevede k „závěru“ (*conclusio*), nýbrž k jejímu „počátku“ (*principium*), kterým je božské „milosrdenství“ (*miser cordia*).

Ze souhrnu se toho mnoho nového nedozvíme; je jakýmsi nadechnutím, zastavením před další cestou, která bude strukturálně i kvalitativně odlišná, totiž před cestou kontemplace.

---

187) Podobné metafory se u Bonaventury objevují i jinde, srv. *Itin.* 7,1

188) *Tripl. via* 2, 4-8

189) Srv. Ř 1,7; 1 K 1,3; 2 K 1,2

190) Všimněme si, že o „pokoji“ (*pax*) Bonaventura mluví v závěru kapitoly o modlitbě a navazuje pojednáním o „spánku pokoje“ (*sopor pacis*) na začátku kapitoly další.

## Kontemplace (3, 1-14)

### Úvodní poznámka

Členění kapitoly o kontemplaci se na první pohled výrazně odlišuje od předchozího textu. Bonaventura opouští přísně potrojně uspořádání a nové téma pojednává v několika na sobě navzájem více méně nezávislých okruzích.

První z nich (3,1-8) se opět zabývá dosažením „pravé moudrosti“ (*vera sapientia*), a to po třech cestách, z nichž každá se skládá ze sedmi etap. První z těchto cest má jako svůj cíl „spánek pokoje“ (*sopor pacis*) a odpovídá hierarchickému aktu očištění.<sup>191</sup> Cílem druhé je „jas pravdy“ (*splendor veritatis*) a odpovídá aktu osvětlení. Tato část je patrně teologicky nejzávažnější z celého spisu. Konečně třetí cesta, odpovídající aktu završení, má za svůj cíl „sladkost lásky“ (*dulcor caritatis*). Tyto tři cesty i přes mírně odlišné členění hladce zapadají do celku spisu, navazují na jeho prolog a celé dílo by jimi mohlo docela dobře i končit.

Poněkud jinak se to má s následujícím oddílem (3, 9-13). Ve srovnání s průzračným členěním zbytku textu je zde text poměrně málo přehledný. Stejně jako o oddílu následujícím o něm není zmínka v prologu. Poněkud se mění i terminologie, a také bychom pravděpodobně tento oddíl nepovažovali za text, pojednávající o speciálně kontemplaci, nebýt jeho vřazení do třetí kapitoly.

Konečně v oddílu 3.11-13 traktuje Bonaventura svou nauku o Bohu, a to jednak cestou pozitivní, odvolávající se na sv. Augustina, a jednak cestou „vznešenější“ (*eminentior*), tj. negativní, vycházející z Dionysia Areopagity.

Zavěr spisu tvoří oddíl 3, 14, v němž Bonaventura spojuje předešlá cvičení s hierarchiemi andělů.

---

191) Srv. *Tripl. via* 1, 1

### 3.1

V úvodním oddílu nám Bonaventura přibližuje, oč jde v kontemplaci. V charakteristice, zdůrazňující převážně dynamické aspekty výstupu, se bohužel nedozvídáme, co přesně pro něj kontempace znamená, ale pouze co se jí dosahuje. Snad jí můžeme rozumět intenzivní formu modlitby ústící v prožitek mystického spojení až sjednocení s Bohem, která, ač zasahuje i poznávací mohutnosti duše, je pro Bonaventuru ve srovnání se staršími autory záležitostí převážně afektivně-volní.<sup>192</sup>

Povšimněme si, že se Bonaventura vrací k myšlence o dosahování „pravé moudrosti“, kterou propojuje s motivem mystického výstupu jako putování a „přechodu“ (*transitus*) „do nebeského Jeruzaléma“ (*in supernam Ierusalem*). Duše se touto cestou, nakolik je to během pozemského života možné, připodobňuje svatým v nebi, jejichž blaženost spočívá v podílu na svrchovaném „pokoji“, svrchované „pravdě“ a svrchovaném „dobru neboli lásce“. Podle těchto tří Božích vlastností se rozlišují i tři nejvyšší řády andělů, totiž Trůny, Cherubové a Serafové. Právě jim se, jak se zdá, má duše připodobňovat především.

Toto připodobňování se děje tak, že duše v průběhu svého výstupu nabývá „spánku pokoje“ (*sopor pacis*), „jasu pravdy“ (*splendor veritatis*) a „sladkosti lásky“ (*dulcor charitatis*). V těchto třech stavech či vlastnostech myslí „spočívá Bůh jako na svém trůnu“ (*requiescit...tanquam in proprio solio*), což upomíná na závěr předchozí kapitoly, kde je završení výstupu duše k Bohu rovněž popisováno jako proměna duše v Boží trůn.

K těmto třem obdarováním se vystupuje po třech cestách, které opět odpovídají trojímu hierarchickému aktu. Není příliš překvapivé, že akt očištění spočívá ve „vypuzení hříchu“ (*expulsio peccati*). Novinkou ale je, že akt osvětlení spočívá „v napodobování Krista“ (*in imitatione Christi*). Akt završení je na tomto místě pojmenován jako „sjednocení“ (*via unitiva*), zřejmě proto, že spočívá „v přijetí Ženicha“ (*in susceptione Sponsi*).

---

192) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 31-32

### 3.2.

Očistná fáze kontemplace je rozdělena, stejně jako obě následující, na sedm stupňů, z nichž každý je členěn na čtyři části. Výstup má být zakončen „spánkem pokoje“ (*sopor pacis*). Při výstupu se setkáváme zprvu převážně s tísnivými zkušenostmi hříchu a ohroženosti. To na první pohled překvapuje: už na konci druhé kapitoly je popisována zkušenost jakési mystické svatby, proč se zde potom opakují motivy, náležející spíše do počátečních stádií cesty? Snad tomu lze rozumět tak, že je člověk s narůstající intenzitou prožívání Boží přítomnosti stále více a hlouběji konfrontován s vlastní nedokonalostí, ba hříšností a vydaností moci zla.<sup>193</sup> Tímto směrem ukazuje i fakt, že se na rozdíl od předcházejících kapitol na tomto místě každý nepříjemný stav duše „objevuje“ (*occurit*). Nelibé stavy tedy přicházejí jakoby samy od sebe, podnícené snad stále hlubším působením milosti, není je třeba nijak vyvolávat. Stejně se jakoby samy od sebe „objevují“ i ty stavy, kterými se duše uzdravuje a osvobozuje. Znovuobjevení těchto motivů by ale bylo rovněž možné chápat jako daň, kterou Bonaventura platí za jinak vcelku šťastnou volbu členit důsledně celý postup podle trojího hierarchického aktu.

Prvním stupněm cesty ke „spánku pokoje“ je „hanba“ (*pudor*) „při vzpomínání na neřestné činy“ (*in recordatione flagitii*). Tentokrát nejde na rozdíl od předcházejících oddílů podobného charakteru o aktivní zpytování svědomí<sup>194</sup> ani o uvažování o neradostné situaci člověka po pádu,<sup>195</sup> nýbrž o jakési samovolné vynořování vzpomínek na dřívější neřesti. Lze předpokládat, že se jedná o takové, které už byly dříve předmětem zpytování svědomí, vyznání i pokání.

Na druhém stupni se setkáváme se „strachem“ (*timor*), který se rodí z uvažování o posledním soudu a hrozícím zatracení. Strach budící stav konečného zatracení spočívá pro Bonaventuru především v zablokování možností jednat, myslet a volit.<sup>196</sup>

---

193) Tak to interpretuje M. Schlosserová; srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 73

194) Srv. *Tripl. via* 1, 2-6

195) Srv. *Tripl. via* 2, 2

196) Poněkud jinak je pojato zatracení v *Brevil.* 7,6

„Uvažování nad ztrátou“ (*aestimatio damni*) se naproti tomu vztahuje spíše k minulosti a jí zapříčiněnému současnému stavu. Po předchozím motivu eschatologickém se objevují motivy protologické: „pozbytí božského přátelství“ (*amissio divinae amicitiae*), „zničení nevinnosti“ (*perditio innocentiae*) a „poranění přirozenosti“ (*vulneratio naturae*). Jako čtvrté se k nim připojuje z nich vyplývající „promrhání předešlého života“ (*dissipatio vitae preteritae*).

Čtvrtý stupeň představuje na cestě k „spánku pokoje“ obrat. Nacházejí se, jak se zdá, v situaci značně neutěšené, jsa ohrožen věčným oddělením od zdroje veškerého dobra, začíná člověk s „pláčem“ (*clamor*) prosit o pomoc Boha Otce, Ježíše Krista, panny Marie a církve vítězné. Je příznačné, že stejně jako se stavy myslí na předcházejících stupních „objevovaly“ jakoby samy od sebe, přichází takto i pláč v prosbě o pomoc, ba patrně i následná pomoc, jejímž plodem jsou další stupně. Jako by se s intenzivnějším prožíváním Boží přítomnosti duše stávala nejen hlouběji vědomou vlastní hříšnosti, ale i méně odkázanou na vlastní snahu a pasivnější.

Snad jako výsledek vyprošované pomoci se na pátém stupni objevuje „rozhodnost“ (*rigor*) v uhašení veškerých vnitřních podnětů k hříchu. Čtvrtým „doutnákem neboli zapalovadlem“ (*fomitis sive incentivi*), tedy jakýmsi k vzplanutí náchylným ložiskem hříšnosti v nitru člověka, jsou „vyprahlost“ (*ariditas*), ztotožněná s „nečinností“ (*desidia*), „zvrácenost“ (*perversitas*), zde shodná se „špatností“ (*malitia*), „rozkoš“ (*voluptas*) shodná s „žádostivostí“ (*concupiscentia*) a konečně „marnost“ (*vanitas*), ztotožněná s „pýchou“ (*superbia*).

Po rozhodnosti v uhašení těchto čtyř se znovu objevuje „vášnivá touha po mučednictví“ (*ardor in appetitione martyrii*), upomínající na blaženého Františka.<sup>197</sup> Tato touha, začleněná do očistné fáze kontemplativního výstupu k Bohu, získává charakter završení pokání a zadostiučinění za hříchy, v tomto kontextu zřejmě za hříchy vlastní. Bonaventura ji snad také chápal jako zvláštní způsob následování a napodobování Krista, což s sebou ale nese jisté komplikace, neboť dle evangelií Ježíš po utrpení nikterak neprahl, ba právě naopak.<sup>198</sup>

---

197) Srv. *Tripl. via* 2, 8; rovněž srv. pozn. 178

198) Srv. např. Mt 26, 36-46

Na konci tohoto výstupu duše konečně upadá do „spánku ve stínu Kristově“ (*sopor in obumbratione Christi*). „Spánek“ je dosti obvyklou metaforou mystické zkušenosti, odkazující k ustání obvyklé činnosti mysli a k pocitu bezpečí.<sup>199</sup> Je otázkou, je-li tento spánek pro Bonaventuru také „nejvyšší bdělostí“.<sup>200</sup> Spíše se zdá, že je v popředí pocit bezpečí: člověk už se neděsí dřívějších poklesků ani pekelných trestů, nezoufá si nad ztrátou Božího přátelství, není znepokojován svody k hříchu a díky touze po mučednictví se ho vnitřně nedotýká nic, co by mu mohlo na světě ublížit.

Na konci tohoto oddílu Bonaventura neopomíná zdůraznit, že jeden každý stupeň tohoto výstupu je dosažitelný jen po dosažení stupně bezprostředně předcházejícího. Opět si můžeme klást otázku, zda je tomu skutečně tak. Bonaventura je o tom v každém případě přesvědčen.

### 3.3-5

Kapitola, pojednávající o sedmi stupních, po nichž se vystupuje k „jasu pravdy“ (*splendor veritatis*) tvoří bezpochyby vrchol celého spisu. Svým důrazem na kenotickou Boží lásku zjevující se v Kristu, vyzývající ke zvnitřnění a napodobení a zároveň působící jako médium, v němž se jakoby v pravém světle ukazuje celek světa, je patrně i tím nejoriginálnější a pro našeho autora nejtypičtější, co v našem spisu nalezneme.

Bonaventura nejprve popisuje výstup po sedmi stupních, který spočívá v stále silnějším a hlubším zvnitřňování Kristova utrpení. Na vrcholu výstupu se pak pozornost obrací od Ukřižovaného ke „všem věcem“ (*omnia*), rozděleným opět do sedmi oblastí. Tyto se pak ve světle kříže postupně „ukazují“ (*manifestantur*). V tomto oddíle jsme tedy vedeni nejprve ke kontemplaci vrcholného sebezjevení Božího v Kristově kříži, posléze k nazírání „všech věcí“ ve světle tohoto sebezjevení. Svorníkem těchto dvou fází je Kristův kříž, který je nejprve zvnitřňován, aby se následně stal správnou „optikou“ pro kontemplativní zření. Podívejme se nyní, jak Bonaventura tuto cestu popisuje.

---

199) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 75

200) Srv. tamtéž s. 75

Prvním stupněm první fáze výstupu je „souhlas rozumu“ (*assensus rationis*). Na tomto stupni se jedná o víru ve smyslu uznání Ježíše jako Syna Božího, vykupitele a spasitele, kterému se zde má člověk „poddát“ (*subdere*). První stupeň je možno chápat jako jakousi podmínku možnosti následujícího výstupu.

Na stupni druhém se má člověk ke Kristu „připojit hnutím soucitu“ (*coniungere per compassionis affectum*), uvědomit si jej jako „nejnevinnějšího, nejmírnějšího, nejvznešenějšího a nejvíce milujícího“ (*inocentissimus, mitissimus, nobilissimus, amantissimus*). „Soucit“ (*compassio*) zde má být pocíťován ve svém doslovném a vlastním smyslu, tedy jako společné utrpení. Důraz je patrně položen na afektivní jednotu s trpícím Kristem. Tato jednota není jednotou konání, nýbrž trpění, pasivity. Vzdůstající pasivita duše, patrná už v předchozím oddílu, se připodobněním k utrpení Božího Syna prohlubuje. Můžeme si připomenout, že na vrcholu výstupu po „šesti stupních lásky k Bohu“<sup>201</sup> se člověk stává schopným čehokoli, co „náleží k dokonalosti“, tj. „činit jako být trpný, žít jako zemřít“ (*sive agere sive pati, sive vivere, sive mori*). V rámci našeho výstupu bychom mohli celou kapitolu o kontemplaci a ve zvláštním smyslu právě tu její část, pojednávající o Ukřižovaném, chápat jako čas trpnosti a mystické smrti. Paralela s dějovým zlomem, který nastává s počátkem pašijí v evangeliích, je nasnadě. Na tomto pozadí snad můžeme lépe porozumět tomu, co Bonaventura myslí oním „přechodem“ (*transitus*) a „vytržením“ (*excessus*).

Třetí stupeň spočívá v rozjímání o Kristově velikosti, která se na kříži zřekla sama sebe; máme obdivovat „nekonečnou moc, která se stala bezmocnou, zohyžděnou krásu, trýzněnou blaženost, umírající věčnost“ (*immensam potestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, aeternitatem mori*). Kenotický motiv, který v dalším Bonaventura rozvede ve smyslu soteriologickém, tj. jako „podivuhodnou záměnu“, lze zde chápat spíše jako výzvu k obdivu vůči odkrývající se propastné hlubině Boží lásky, jejíž „nezměrnost“ (*immensitas*) se zjevuje právě v Kristově ponížení.

---

201) Srv. *Tripl. via* 2, 9-11

Za pozornost jistě stojí i paradoxní způsob vyjádření tohoto tajemství, o kterém by snad bylo možno říci, že vyzývá duši k cestě na samou hranici jejích možností i tím, jak se autor vydává v souladu s nevyslovitelným mystériem, které se snaží přivést k řeči, na samotnou mez jazyka.

Čtvrtým stupněm je „přemíra zbožnosti“ (*excessus devotionis*); vrací se zde motiv vytržení mysli<sup>202</sup> ve smyslu sebezpřekročení, když je duše konfrontována s tím, co je zcela nad a mimo její chápání. Toto vytržení je zde vyvoláno konfrontací s faktem, že důvodem Kristova utrpení je člověk, totiž jeho „vykoupení, osvícení, posvěcení a oslavení“ (*redemptio, illuminatio, sanctificatio, glorificatio*).

Stupněm pátým je „úsilí o připodobnění“ (*assimilationis studium*), tedy snaha o „obléknutí Krista“ co do způsobu jeho utrpení. Máme tedy usilovat o „dobrotivost“ (*benignitas*) vůči bližním, protože pro ně Kristus trpěl „zcela dobrovolně“ (*libentissime*). Po vzoru Kristově máme vůči sobě uplatňovat „přísnost“ (*severitas*). Vůči Bohu máme být plni „pokory“ (*humilitas*), podobně jako Kristus trpěl „nadmíru poslušně“ (*oboedientissime*). Konečně vůči „nepříteli“ (*adversarius*) si máme po vzoru Kristově osvojit „prozíravost“ (*perspicacitas*). Bonaventura volí poněkud jiná slova pro konání Kristovo a pro konání, jímž se má vyznačovat Kristův učedník, čímž připomíná, že napodobení neznamena totožnost a následování není opakováním. Šestý stupeň spočívá v „touze po utrpení“ (*passionis desiderium*). Taková touha je jedním z motivů, které se vracejí v celém spisu.<sup>203</sup> Toto místo osvětluje ostatní místa podobného typu: z touhy po „mučednictví“ (*martyrium*) se stává touha po „utrpení“ (*passio*). Tím se ukazuje, že kořeny této touhy tkví v touze po co možná nejdokonalejším napodobení Krista. Ač to není explicitně řečeno, měl Bonaventura i jeho čtenáři z řad menších bratrů jistě jako vzor této dokonalé touhy na mysli stigmatizovaného Františka, který je Bonaventurovi ostatně vzorem kontemplanace par excellence.

---

202) Srv. *Tripl. via* 2, 4

203) Srv. např. *Tripl. via* 2,8

Je ovšem otázkou, jak už jsme dříve podotkli, zda je takový způsob „napodobení“ Krista práv evangelním zprávám: sám Ježíš dle nich touhou po ukřižování příliš neplanul, spíše by bylo možné mluvit o jeho ochotě i přes pochopitelný odpor kříž přijmout. Motiv touhy po utrpení a mučednictví je tedy i přes své zakotvení v církevní tradici teologicky poněkud diskutabilní, nemluvě raději vůbec o psychologické stránce věci.

Na sedmém, vrcholném stupni, konečně dochází k „nahlížení pravdy“ (*intuitus veritatis*). K dokonalému zvnitřnění Kristova kříže došlo už na stupni předchozím, nyní se duše může nezkaleným „okem kontemplace“ (*per contemplationis oculum*)<sup>204</sup> zaměřit na „paprsek pravdy“ (*radius veritatis*)<sup>205</sup> a nahlížet, co po tomto utrpení následuje, totiž apokalyptický děj, v němž zabitý Beránek přijímá sedmkrát zapečetěnou knihu a otevírá ji. Tuto knihu Bonaventura chápe jako „znalost všech věcí“ (*universalis rerum notitia*), která se právě Beránkovým utrpením otevírá a ke které má duše, očištěná předcházejícím výstupem a podobná Kristu díky zvnitřnění jeho kříže, přístup. Zdá se, že pro Bonaventuru má mystická zkušenost i kognitivní význam, ba snad můžeme z propracovanosti a závažnosti této kapitoly, která bezpochyby tvoří literárně i teologicky vrchol spisu, soudit, že je mu právě tento aspekt mystické zkušenosti nad jiné drahý.

Poznání „všeho“ (*omnia*) spočívá v poznání sedmera věcí, na něž lze vše ostatní „zpětně převést“ (*reducere*).<sup>206</sup> Z výčtu těchto věcí (podivuhodný Bůh, inteligibilní duch, smyslový svět, žádoucí ráj, strašlivé peklo, chvályhodná ctnost, vina hodná trestu) lze vidět, co považuje Bonaventura za hlavní kořeny veškerenstva. V první řadě je to pochopitelně Bůh jako „prvopočátek“ (*primum principium*) všeho. Mezi ním a duchem obdařenými bytostmi se v prostoru ráje, pekla a smyslového světa odehrává spásnědějinné drama, v němž mají duchovní bytosti otevřené dvě základní možnosti, totiž ctnost a hřích. Podívejme se, jak se ve světle Kristova kříže takto rozčleněné veškerenstvo a dění v něm jeví.

---

204) K duchovním smyslům srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 122

205) Srv. *Tripl. via* 1, 2

206) Srv. BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam*=*Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus=Váš učitel je jeden, Kristus* s. 37-47

Nejprve se skrze kříž zjevuje v trojím ohledu „podivuhodný Bůh“ (*Deus admirabilis*). Jeho „moudrost“ (*sapientia*) se ukazuje v tom, jak „obelstil ďábla“ (*decepit diabolum*), „spravedlnost“ (*iustitia*) v tom, že „požadoval cenu vykoupení“ (*quaesivit redemptionis pretium*) a konečně v tom, že „vydal Syna“ (*tradidit filium*). S respektem před tajemstvím spásy zde Bonaventura vedle sebe v náznaku klade archaickou origenovskou soteriologii, satisfakční teorii sv. Anselma a konečně prostý fakt vydání Syna ve prospěch stvoření (*pro nobis*). Tyto tři věci nám mají Boha ukázat „nadmíru jasně“ (*clarissime*). To je možné chápat i tak, že sice není zcela jasné a zřetelné, jaký je přesně „mechanismus“ vykoupení a spasení, ale že i přes tuto nejasnost ohledně způsobu se v kříži nejjasnějším možným způsobem zjevuje Boží láska, nad níž nelze myslet dobrotivější.<sup>207</sup>

Druhou věcí zjevující se skrze kříž je „inteligibilní duch“ (*spiritus intelligibilis*), na němž mají podíl tři druhy bytostí, totiž andělé, démoni a lidé. Duch, kterým jsou tyto bytosti obdařeny, se v nich ukazuje ve svých možnostech, vztahujících se kupodivu především k vůli, nikoli k nahlédnutí. V andělech se duchovnost ukazuje jako „dobrotivost“ (*benignitas*), a to pro jejich ochotu nechat pro spásu tvorstva ukřižovat svého Pána. V lidech se duch ukazuje ve své „důstojnosti“ (*dignitas*), a to v tom, že je Syn Boží ukřižován „kvůli lidskému rodu“ (*propter genus humanum*). Vedle toho, že se v kříži zjevuje důstojenství vlastní lidskému rodu tak, že jej Bůh shledal hodným takové oběti, můžeme snad toto místo interpretovat i v tom smyslu, že se v pravém člověku Ježíši Kristu uskutečňuje a ukazuje nejvyšší důstojnost člověka, totiž sebeobětování. Duch se konečně v případě démonů ukazuje i ve své „krutosti“ (*crudelitas*), neboť Kristovo umučení se událo z jejich popudu. Je možné, že Bonaventura myslí konkrétně na biblické místo o Satanovi, který vstoupil do Jidáše.<sup>208</sup> Pozoruhodná je mnohoznačnost, kterou se „inteligibilní duch“ vyznačuje. Jak patrně, má pro Bonaventuru obdařenost duchem především charakter možnosti, již je možno užít náležitě, ale i zneužít. Snad právě tato obdařenost „duchem“, který se zde velice přibližuje pojmu svobody, zakládá světové ba kosmické drama pádu a vykoupení, spásy a zatracení.

---

207) Srv. *Brevil.* 4, 1

208) J 13, 27

Skrze kříž se dále zjevuje v pravém světle „smyslový svět“ (*mundus sensibilis*). Bonaventura jej zde líčí jako místo, ovládané „slepotou“ (*caecitas*), „neplodností“ (*sterilitas*) a „nepravostí“ (*iniquitas*), což se podle něj ukazuje v odmítnutí Krista. Bohužel se zde ohlašuje i jistá jednostrannost teologie kříže: svět přece není pouze místem, kde byl Kristus odmítnut, ale i místem jeho přijetí. Je otázkou, zda by nebylo na místě teologii kříže průběžně vyvažovat např. teologií vtělení. Pravděpodobně by se potom svět, který zůstává i po pádu dobrým Božím stvořením, jevil v barvách méně či alespoň nikoli výhradně temných, ve své dvojznačnosti a problematičnosti, kráse i upadlosti. Takovou cestou se Bonaventura na tomto místě nevydává, i když si je jinak dobře vědom toho, že je svět proniknut Boží přítomností a je schopen svou krásou odkazovat ke svému Stvořiteli.<sup>209</sup> Lze tedy snad přijmout, že se zde neukazuje nedostatek vlastní pouze Bonaventurově teologii, ale spíše bytostný deficit každé teologie, která přehnaně a bez náležitého kontrapunktu zdůrazňuje kříž. Zároveň se zde ale nabízí lákavá možnost přejného rozvedení Bonaventurova motivu kříže jako „optiky“, v níž se zjevuje veškerenstvo, a to v tom smyslu, že by se jako takovéto „optiky“ užilo i dalších klíčových událostí dějin spásy, v první řadě již zmíněného vtělení, nemluvě o pozoruhodných možnostech, které by patrně skýtala analogická teologie vzkříšení.

„Žádoucí ráj“ (*paradisus desiderabilis*) Bonaventura líčí těmi nejzářivějšími barvami jako „vrchol vši slávy, podívanou na veškerou radost, přístup ke všemu bohatství“ (*fastigium totius gloriae, spectaculum omnis laetitiae, promptuarium omnis opulentiae*). Skrze kříž se ráj příznačně zjevuje spíše „sub contrario“, a to tak, že se Bůh stal „nepatrným, bídným a chudým člověkem“ (*homo vilis, miser et pauper*), aby se člověk mohl rajskými rozkošemi opět těšit. Bonaventura se vrací k myšlence podivuhodné výměny a líčí Boha jako sloužícího vládce, odsouzeného soudce, nejbídnějšího a přitom nejbohatšího Pána, který se zříká sám sebe pro naše ospravedlnění, povýšení a obohacení.<sup>210</sup>

---

209) Srv. *Itin.* 1

210) K Bonaventurově soteriologii srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 95-97

Nikoli už „sub contrario“ se na kříži ukazuje všechna hrůza pekla, místa to plného „chudoby, znevážení, hanby, neštěstí a bídy“ (*egestate, vilitate, ignominia, calamitate et miseria*). Bonaventura tvrdí, že „bylo-li nutné“ (*si necesse fuit*), aby Kristus na kříži takto trpěl „kvůli zničení hříchu a zadostiučinění“ (*propter peccati deletionem et satisfactionem*), bude (sic!) tím spíše na místě, aby trpěli pekelnými tresty zatracenci, kteří si je svými vinami zaslужují. Tato myšlenka samozřejmě působí poněkud zvláště. Lze se ptát: netrpěl snad Kristus, aby právě hříšníci už trpět nemuseli? Neplatí snad, pokud vůbec přijmeme myšlenku „satisfakce“, že zadostiučinil právě za *cizí* hříchy? Je skutečně nutné, aby zatracení „spravedlivě“ trpěli v pekle, když je Bůh, jak se ostatně ukazuje vrcholným způsobem právě na kříži, Bohem lásky a milosrdenství? A konečně, i kdyby snad skutečně existovalo jakési temné tajemství věčného zavržení, zjevovalo by se opravdu právě v kříži jako náležité, správné, spravedlivé, jako něco, co „bude na místě“ (*oportebit*)? Pochopitelně byl v tomto ohledu Bonaventura dítětem své doby. To ovšem nic nemění na tom, že se nám tento styl uvažování právem může zdát poněkud nešťastným.

Skrze kříž se dále zjevuje i „chvályhodná ctnost“ (*virtus laudabilis*), a to jako „drahocenná“ (*pretiosa*), „krásná“ (*speciosa*) a „plodná“ (*fructuosa*). Tuto „ctnost“ můžeme chápat jako jednu ze dvou základních modalit jednání, tu, která vede ke spáse a jejímž exemplárním vykonavatelem je Kristus, zvláště ve svém utrpení. Toto konání vidí Bonaventura ve třech etapách: nejprve se zjevuje drahocennost této ctnosti, a to v tom, že si Kristus raději zvolil smrt, než by se od ní odchýlil. Poté její krása, neboť i v průběhu pašijového dění tato ctnost „zářila“ (*relucebat*), Kristus se od ní tedy neodchýlil nejen před utrpením, ale ani během něj. Konečně se po dokonání ukazuje tato ctnost jako „plodná“, neboť „jediné její dokonalé užití“ (*unus usus perfectus*) vedlo k obnově celého stvoření: „vyplenilo peklo, otevřelo nebe a obnovilo zemi“ (*infernum spoliavit, caelum aperuit, terram restauravit*).

Druhou, méně šťastnou modalitou jednání, je „provinění hodné trestu“ (*reatus culpabilis*), které se skrze kříž, napravující tímto proviněním poškozené stvoření, ukazuje ve své propastné zavrženíhodnosti. Kristovu obět za hřích tu Bonaventura popisuje trojím způsobem, totiž „vysokou cenu“ (*magno pretio*), „veliké zadostiučinění“ (*grandi piaculo*) a „vzácný lék“ (*difficilis*)

*medicamentum*). A ačkoli se opět šťastně neodhodlává spásný účinek Kristova kříže uchopit jednolitou soteriologií, přeci jen v dalším postupu vede čtenáře k hlubšímu promýšlení tohoto dění z hlediska myšlenky zadostiučinění.

Bohočlověk zástupně přináší v oběť za lidskou „aroganci“ (*arrogantia*) své „ponížení“ (*vilitas*), za „žádosťivost“ (*cupiditas*) svou „chudobu“ (*paupertas*) a konečně za „vilnost“ (*lascivia*) platí snášením „hořkosti“ (*acerbitas*). Zde se blíže ukazuje nejen to, co se myslí oním „proviněním hodným trestu“, ale jakoby v zrcadle i povaha v předchozím popisované „chvályhodné ctnosti“.

Oddíl, věnovaný výstupu k „jasu pravdy“, Bonaventura uzavírá výzvou k nahlédnutí, jak se v kříži zjevují „všechny věci“, protože právě popsanych sedm „věcí“ představuje jakousi sedmici kořenů veškerenstva, na něž je možné vše ostatní „zpětně převést“. Postupné označení kříže jako „klíče“ (*clavis*), „brány“ (*porta*), „cesty“ (*via*) a „jasu pravdy“ (*splendor veritatis*) vyvolává sugestivní obraz kontemplativního nahlížení, podobného zprvu zavřené a posléze klíčem kříže otevírané bráně, za níž je cesta, vedoucí k božskému Světlu.

Je na místě upozornit i na to, že se v této kapitole pozoruhodným způsobem setkávají dvě Bonaventurova velká teologická témata, totiž téma „zpětného přivedení“ (*reductio*) a teologie jako „moudrosti“.<sup>211</sup> K „moudrosti“ se dochází mystickým výstupem, vrcholícím ve zvnitřnění kříže; z takto dosažené perspektivy je pak možno vidět kořeny veškerenstva, na něž lze „zpětně převést všechny věci“. Je příznačné, že je i zde Kristův kříž jakýmsi svorníkem těchto bonaventurovských motivů.

---

211) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 29-36

3, 6-8

Definitivním završením této fáze kontemplativního výstupu je nicméně až kapitola o sedmi stupních, vedoucích k „sladkosti lásky“ (*dulcor caritatis*). Tento oddíl je v jistém smyslu paralelní s koncem druhé kapitoly. Rozdíl mezi nimi je v tom, že zatímco oddíl „O šesti stupních lásky k Bohu“ se zaměřuje spíše na postupující dychtivost duše po Bohu a její znechucení světem, tedy spíše na lidskou aktivitu, byť podněcovanou lákáním a okoušením Boží „sladkosti“, oddíl, kterým se budeme zabývat nyní, se zaměřuje v první řadě na stále hlubší přijímání božského Ženicha. Duše je zde podstatně pasivnější.

Také je možné říci, že se tento oddíl zabývá tím, co v duši působí Duch svatý, ba v některých rukopisech nahrazuje právě třetí osoba Nejsvětější Trojice „Ženicha“.<sup>212</sup>

Bonaventura zde popisuje mystickou zkušenost za pomoci svatební metaforiky; stupni výstupu jsou tentokrát city, odpovídající „Ženichovým“ vlastnostem. Na popisu jednotlivých stupňů je nápadné, jak často se Bonaventura uchyluje k citátům z Písma. Tato koncentrace může mít více důvodů. Možná se tím, že se duše zřiká svých vlastních slov a užívá slova Božího, chce naznačit její souznění s „Ženichem“,<sup>213</sup> možná Bonaventurovi v těchto výšínách mystické zkušenosti docházejí slova. Svou důležitost může mít i osobní zaměření autora, který se jako teolog, jak patrně z nesrovnatelně propracovanějšího předešlého oddílu, zřetelně lépe a snad i raději pohybuje ve fázi osvětlení. Podívejme se nyní blíže na jednotlivé stupně výstupu. Prvním hnutím myslí, v němž dle slov v závěru oddílu na rozdíl od ostatních dominuje „zvažování“ (*consideratio*) je „bdělost“ (*vigilantia*), kterou se má odpovídat na „Ženichovu“ „blížkost“ (*promptitudo*). Ač necitováno, připomene se Ježíšovo podobenství o deseti družičkách<sup>214</sup> a jiná slova Písma, vyzývající právě k bdělosti. Na tomto místě se patrně nejedná o bdělost v očekávání eschatonu, byť i ta je v Bonaventurově době i myšlení přítomna, nýbrž o očekávání mystického prožitku „Ženichovy“ přítomnosti. Je pozoruhodné, že je „bdělost“ a „ostrážitost“ v očekávání „Ženicha“ umožněna právě jeho „blížkostí“.

---

212) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 81

213) Srv. SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. s. 125

214) Mt 25, 1-13

Nejde tedy ani tak o to, že by „navštívení“ Ženichem mohlo být prchavé a bylo by jej možno nepozorností propást,<sup>215</sup> jako spíše o to, že je „bdělost“ umožněna, motivována a posilována vědomím „Ženichovy“ „blízkosti“, tedy jakési dvojznačné přítomnosti v nepřítomnosti. Na následujících stupních pak „převládá afektivita“ (*dominatur affectio*). První stupeň je tedy podmínkou všech ostatních, „bdělost“ tvoří bázi, na které se pak odehrává postupně se prohlubující dění, zasahující především stránku citovou.

Druhým stupněm je „důvěra“ (*confidentia*), odpovídající Ženichově „věrnosti“ (*certitudo*). Tato „důvěra“ je charakterizována tím, že „posiluje“ (*confortet*). „Posílení“ plyne z toho, že se člověk, nahlížející vlastní slabost a důvěřující v Boží moc, neopírá o sebe sama, nýbrž o Svrchovaného, který je na rozdíl od něj zcela spolehlivý. V čem přesně spočívá Ženichova „věrnost“? K tomu nám Bonaventura mnoho neřekne. Mohlo by se jednat o věrnost zaslíbením,<sup>216</sup> ale zdá se, že zde jde především o jakousi bazální důvěru k Bohu, a to vzhledem k zvoleným citátům z Písma především k jeho stálé přítomnosti a ochotě pomoci v nouzi.

Následuje „žádostivost“ (*concupiscentia*),<sup>217</sup> obvykle spojovaná spíše s lidskou hříšností. Je-li nicméně náležitě zaměřená k dobru, může se stát i silou, pohánějící člověka v jeho usilování o spojení s Bohem. Příznačně je tato žádostivost zaměřena na Ženichovu „sladkost“ (*dulcedo*).<sup>218</sup> „Žádostivostí“ po této „sladkosti“ má být člověk přímo „rozněcován“ (*ut inflammet te*), což je podle Bonaventury podmínkou dalšího výstupu.

„Tíhnutí vzhůru“ (*excedentia*),<sup>219</sup> které následuje po „žádostivosti“, odpovídá na Ženichovu „vznešenost“ (*celsitudo*). Duše je pozdvihována a usiluje o sebepřekročení. Citované místo z knihy Job 7, 15 používá Bonaventura pro vyjádření mystické zkušenosti častěji,<sup>220</sup> a to pro popis stavu, ve kterém duše prahne po „vytržení“ do té míry, že se zcela vzdává sama sebe.

---

215) Tak místo interpretuje M. Schlosserová, srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 81

216) Srv. tamtéž, s. 82

217) Opět se jedná o augustinovský motiv; všimněme si úzkého spojení „dobré“ žádostivosti s Boží „sladkostí“ srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. s. 243-246

218) Nezdá se, že by Bonaventura nějak výrazně rozlišoval mezi *suavitas* a *dulcedo*; obojí překládám jako „sladkost“.

219) *excedentia* je hapax legomenon; srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 82

220) Srv. tamtéž, s. 83

V této vrcholné aktivitě se duše paradoxně stává zcela pasivní a i tím se opět připodobňuje Kristu na kříži. Motivy sebezřeknutí a sebezpřekročení jsou podstatné v celé kapitole o kontemplaci, ba snad by se daly považovat za její leitmotiv. Očišťování ústí do touhy po mučednictví, osvícení vrcholí přímo touhou po kříži a zde, v aktu završení, duše Jobovými slovy vyjadřuje bezmála touhu po zániku, který je branou k plnosti života. Pozoruhodné je, že stejně jako se na stupni předchozím proměňuje obvykle spíše problematická „žádostivost“ svým zaměřením na „Ženicha“ v sílu, pomáhající duši v jejím výstupu, se i zde touha po nebytí, která může být, plyne-li z omrzelosti životem, podobně problematická jako žádostivost, proměňuje v moc, připravující půdu pro mystické „vytržení“ a setkání s „Ženichem“.

Mezi tímto a následujícím stupněm je patrný zlom: touha bezmála mučivá se proměňuje v radost ze setkání, které se pak prohlubuje v mystické sjednocení. Název následujícího stupně, „zalíbení“ (*complacentia*), se už ve spisu dříve objevuje<sup>221</sup> a podobně jako zde popisuje afektivní spojení s Bohem. Zde je reakcí na setkání s Ženichem a na jeho „krásu“ (*pulchritudo*). Jakou „krásu“ Bonaventura míní? I když by se mohla nabízet paradoxní „krása“ Ukřižovaného, lze se vzhledem k použitým slovům domnívat, že se jedná spíše o krásu Krista vzkříšeného. Kristus ukřižovaný je sice vrcholným sebezjevením Boha, není však zjevením nikterak konejšivým. Konečně je možné se ptát, co má vlastně Bonaventura na mysli, když o takovém setkání s Ženichem hovoří. Jedná se o metaforu poukazující k čemusi nevýslovnému? Nebo mluví o zážitku spíše vizionářském? Zve k aktivnímu užití imaginace? V tomto ohledu náš text bohužel mlčí.

Následujícím stupněm je „radost“ (*laetitia*) z Ženichovy „dokonalosti“ (*plenitudo*).<sup>222</sup> Zvolené citáty z Písma se spíše než na povahu Ženichovy „dokonalosti“ zaměřují na prožívané city, je proto obtížné určit, co má Bonaventura na mysli. Samo slovo „dokonalost“ (*plenitudo*) by mohlo být narážkou na „plnost“, která se v Kristu dle Kol 1, 19 „rozhodla přebývat“.

---

221) *Tripl. via* 2, 8

222) Vzhledem k poněkud komickým asociacím, které by to ve spojení s božským „Ženichem“ mohlo vzbuzovat, nepřekládám *plenitudo* doslovně jako „plnost“.

V závěrečném souhrnu Bonaventura neopomíná zdůraznit, že výše popsané stupně navazují jeden na druhý a je na místě je projít v popsaném pořadí.

Nalézáme se tedy na jednom z vrcholů výstupu. Pro tyto stupně zde Bonaventura volí terminologii svatební mystiky a zabývá se především afektivní stránkou kontemplativní zkušenosti. Zvláštní dialektika sebezřeknutí a sebenalezení v Bohu je nejen charakteristickým rysem této kapitoly, potažmo i celého spisu, ale lze ji rovněž považovat za typický rys křesťanské spirituality vůbec. Je otázkou, zda je její rozehrání na emotivním poli svatební mystiky šťastným rozhodnutím. Ať už si takovou otázku zodpovíme jakkoli, je v tomto případě třeba mít na paměti, že Bonaventura city prosycenou a snad až příliš Boží „sladkostí“ opojenou svatební mystiku vyvažuje apofatickou mystikou dionysiovského ražení, a také že jeho pozornost neplatí jen konejšivé zkušenosti setkání s božským „Ženichem“, ale i ukřižovanému Kristu.

### 3.9-10

Následující oddíl poněkud narušuje plynulost výkladu. Užitá terminologie se od zbytku textu odlišuje a umístění oddílu mezi vrcholnou fází kontempace a pojednání o Nejsvětější Trojici postrádá jasnou logiku, stejně jako i obsah tohoto oddílu.<sup>223</sup> Zdá se, že tento oddíl jiným způsobem opakuje totéž, tedy dobře už známý výstup, členěný podle trojího hierarchického aktu. Potrojně členění má tentokrát odpovídat „trojitě hierarchii“ (*triplex hierarchia*), patrně andělské. V tomto oddílu však nenacházíme ani zmínku o tom, jak by takové přiřazení mělo vypadat. Andělské hierarchie naproti tomu nalézáme na úplném konci spisu, který jako by spíše navazoval právě na úsek 3, 9-10 než na předcházející pasáž. Oba oddíly působí v celku spisu poněkud nepatříčně – jejich případným vypuštěním by se nezměnilo takřka nic, kromě toho, že by textu přibylo na hladkosti a ubylo na enigmatičnosti. Majíce to na paměti budeme pokračovat ve výkladu.

Trojímu hierarchickému aktu odpovídá zde trojice „hořkost“ (*amaritudo*), „vděčnost“ (*gratitudo*) a „připodobnění“ (*similitudo*).

---

223) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 84

O „hořkosti“, odpovídající aktu očistění, se především dozvídáme, že by nebyla nutná, „kdyby člověk nezhřešil“ (*si homo non peccasset*), nyní je ale nutná „jako lék“ (*propter medicinam*). „Bolestná zkroušenost“ (*contritio afflictiva*) je nutnou podmínkou odstranění hříchů, spáchaných „se zalíbením“ (*per delectationem*). „Zkroušenosti“ se dosahuje rozvažováním nad vlastními nepravostmi, dále nad Kristovým utrpením a nad „bědami bližního“ (*proximi miseriae*), o jejichž uzdravení máme prosit. Tak se dosahuje smutku nad vlastní bídou a „soucitu“ (*compassio*) s trpícím Kristem, který je nicméně motivován poněkud problematicky strachem z Božích soudů. Vyústěním tohoto procesu by mělo být vedle „zkroušenosti kvůli sobě samému“ (*contritio respectu sui*) a „soucítění“ (*compassio*) s Kristem i „slitování“ (*commiseratio*) s bližním, které se ale zřejmě má projevovat především intenzivní modlitbou, jak lze usoudit z toho, že „má být plně nářku“ (*debet esse clamorosa*).

Na druhém místě je uvedena „vděčnost“ (*gratitudo*), která ale, jak se zdá, odpovídá hierarchickému aktu završení. Důvodem této „vděčnosti“ je „stvoření z ničeho“ (*creatio de nihilo*) k obrazu Božímu, „odstranění hříchů“ (*annihilatio meritorum*) Kristovou krví a konečně vysvobození z moci pekla, a to až k obdarování nebeskou blažeností. Vděčnost se dále prohlubuje až k chvalo zpěvu, jáсотu a „objetí“ (*amplexus*) štědrého Dárce.

„Připodobnění“ (*similitudo*) překvapivě odpovídá nejspíše aktu osvětlení. Zahnuje nejprve „nahlížení pravdy“ (*aspectus veritatis*), které se týká věcí nad námi. To spočívá jednak v „kontemplaci božských věcí“ (*contemplatio divinatorum*), čímž je zřejmě myšleno nahlížení, nakolik je to možné, tajemství Nejsvětější Trojice, dále jakési zření obecnin a konečně „pochopení soudů“ (*captivatio iudiciorum*), což znamená rozvažování a přijetí Božího jednání se stvořením. Můžeme zde vidět sestupnou tendenci od kontempace samotného Boha přes obecniny až ke světu. Podobný sestup nás čeká i v následujícím kroku cesty k „připodobnění“. Tentokrát se jedná o „cit lásky“ (*affectus caritatis*), týkající se „věcí vnějších“ (*exteriora*) a spočívající v „touze po nebeských rozkoších“ (*appetitus deliciarum caelestium*), charakterizované (sic!) jako „moudrost“ (*sapientia*), dále v přátelství s rozumnými bytostmi. Nakonec se „cit lásky“ projevuje (sic!) „opovržením“ (*contemptus*) tělesnými slastmi.

„Věcí vnitřních“ (*interiora*) se týká „uplatňování zmužilosti“ (*actus virilitatis*). To se projevuje vykonáváním věcí obtížných, chvályhodných a konečně přijetím nízkých, tedy „přísností“ (*strenuitas*), „velkodušností“ (*magnanimitas*) a „pokorou“ (*humilitas*).

Na konci této části se autor vrací k „vděčnosti“ (*gratitudo*) a v jásavém duchu leč krátce líčí radostné city, jež jsou s ní spojeny. Bohužel opět narážíme na to, že je zde radost motivována výhradně obdarováním. Ačkoli bychom se snad mohli takového přístupu zastat ve smyslu jakéhosi „zdravého realismu“, v němž autor vidí, jak zjištná umí být lidská láska k Bohu, a snad bychom mohli takové zakončení chápat i jako jemnou korekci jistě poněkud maximalistického pojetí lásky k Bohu kvůli němu samému, jež je v našem spisu rovněž zastáváno,<sup>224</sup> zůstaneme raději u konstatování, že tato část nedosahuje úrovně zbytku textu, a pokročíme v našem výkladu dále.

### 3.11

Bonaventura zakončuje celý spis kontemplativním pojednáním o samotném Bohu.

Zmínka o „nahlížení pravdy“ (*aspectus veritatis*) volně spojuje tento oddíl s předcházejícím. Toto „nahlížení“ se „má pozdvedat k věcem nepochopitelným“ (*debet esse erectus ad incomprehensibilia*), podobně jako v předchozím. Jak už víme, je právě uvažování o tom, co překračuje lidskou poznávací schopnost tím, co přivádí duši do „vytržení“ (*excessus, transitus*). Tajemství Nejsvětější Trojice je potom pochopitelně význačným předmětem kontemplace.

Bonaventura zde rozvrhuje dva způsoby výstupu, „pozitivní“, vycházející ze sv. Augustina,<sup>225</sup> a „negativní“, dionysiovský.

Pozitivní cestu otevírá Bonaventura rozlišením Božích vlastností „společných“ celé Trojici (*communia*), vlastnosti jednotlivých božských osob a konečně „apropriace“, které tvoří mezi výše zmíněnými druhy vlastností jakýsi střed či přechod.

---

224) Srv. *Tripl. via* 1, 14

225) K Augustinově trinitologii srv. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. s. 62-109

Bůh je nejprve charakterizován jako „první esence“ (*prima essentia*), „dokonalá přirozenost“ (*natura perfecta*) a „blažený život“ (*vita beata*). Dále je charakterizován na první pohled rozporuplně, totiž jako „věčnost naráz přítomná“ (*aeternitas praesens*), „jednoduchost zahrnující plnost“ (*simplicitas replens*) a „pohybující se nepohnutost“ (*stabilitas movens*). Taková vyjádření mají jistě nejen přivádět duši k „vytržení“, nýbrž nárokují si cosi vyslovit i o Bohu samém. „Věčností naráz přítomnou“ můžeme snad rozumět věčnost, která není „špatnou nekonečností“<sup>226</sup> stále dál plynoucího času, nýbrž jakousi plností přítomnosti. Slova o „jednoduchosti zahrnující plnost“ vyjadřují typicky křesťanský důraz na to, že Bůh překračuje jak jednotu, tak i mnohost. „Pohybující se nepohnutost“ můžeme chápat jednak tím způsobem, že v Bohu není nepohnutost ve smyslu jakési mrtvolné strnulosti, nýbrž plnost života, zahrnující i pohyb, jednak snad i tak, že Bůh jsoucí mimo veškerou změnu přesto dává povstat proměnlivému mimobožskému bytí, pro které je i příčinou pohybu. V první řadě mají ale tato slovní spojení poukazovat na Boží radikální transcendenci a tak přivádět lidskou mysl k sebezpřekročení. Pozoruhodná je příbuznost těchto paradoxních vyjádření se slovy, kterými Bonaventura přibližuje tajemství Kristova utrpení.<sup>227</sup>

V následujícím se Bonaventura věnuje vlastnostem jednotlivých božských osob. Nejprve Boha charakterizuje jako „nepřístupné světlo“ (*lux inaccessibilis*), což platí jak pro Boží bytnost, tak i pro jednotlivé osoby: „světlo“ (*lux*), odpovídající Bohu Otci, „rodí jas“ (*generat splendorem*), odpovídající Synu, společně pak „vydávají teplo“ (*producunt calorem*), odpovídající Duchu svatému. Tato světelně-tepelná metaforika má v Bonaventurově mystické teologii významné postavení. Navazuje na ni metafora člověka jako tvárného vosku,<sup>228</sup> který se působením Ducha svatého rozehrívá a nechává se zformovat Božím působením v jeho podobu (*similitudo*). Tím, u koho se tento děj odehrává příkladným způsobem, je pro Bonaventuru sv. František, zvláště při své stigmatizaci.<sup>229</sup>

---

226) Srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 86

227) Srv. *Tripl. via* 3, 3

228) Srv. *Perf. vit.* 6; *Tripl. via* 1, 10

229) Srv. *Leg. mai.* 13

Konečně si povšimněme způsobu, jakým zde Bonaventura užívá pojmů „bytnost“ (*essentia*), „substance“ (*substantia*) a „hypostaze“ (*hypostasis*).<sup>230</sup> „Bytnost“ se objevuje na místě, kde bychom očekávali podle pro křesťanský západ typičtější trinitologické formulace „una substantia in tribus personis“ spíše „substancí“ či „hypostazi“; pojmy „substance“ a „hypostaze“ pak nalézáme na místě, kde bychom mohli očekávat použití pojmu „osoba“, navíc přiřazené pouze k „jasu“ a „teplu“ druhé a třetí božské osoby. Můžeme v tom spatřovat stopu neustálenosti trinitologické terminologie, v Bonaventurově době se ještě objevující.

Dále je Bůh pomocí augustinské terminologie charakterizován jako „neměnná mysl“ (*mens invariabilis*). „Mysl“, odpovídající osobě Otce, vydává „slovo“ (*verbum*), odpovídající Synu, společně z nich pak vychází „dar“ (*donum*) lásky, tedy Duch svatý. To se děje i v myslí stvořené, ale s tím rozdílem, že o žádné myslí stvořené nelze vypovídat neměnnost.

Třetí Boží charakteristikou je „nepochopitelný pokoj“ (*pax incomprehensibilis*), založený na dokonalé vzájemné podobnosti tří božských osob, která nutně zahrnuje jejich vzájemnou rozdílnost. Právě toto spojení vzájemné podobnosti s rozdílností božských vycházení umožňuje dokonalé spojení Osob a tím i jejich „pokoj“.

### 3.12

Pozitivní cesta poznání Boha je zakončena pojednáním o „apropriacích“, tedy vlastnostech, které lze vypovídat o všech božských osobách, ale zvláštním způsobem se připisují vždy jedné z nich. Bonaventura jmenuje tři trojice těchto „apropriací“. První dvě trojice odpovídají druhým dvěma trojicím Božích vlastností z předchozího oddílu. Třetí trojice je naproti tomu shrnutím a vyústěním předchozích dvou.

Nejprve se dozvídáme, že se Bohu Otci připisuje jakožto zdroji a „původu“ (*origo*) „jednota“ (*unitas*), Synu jakožto „obrazu“ (*imago*) „pravda“ (*veritas*) a Duchu svatému coby jejich „spojení“ (*connexio*) „dobrota“ (*bonitas*). Tato trojina navazuje na místo z přechozího oddílu, kde je Bůh charakterizován jako „pokoj“ (*pax*).

---

230) Srv. ERIUGENA, Jan Scotus. *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. 1. vyd. Přel. Irena Zachová; komentář Lenka Karfíková. Praha : VYŠEHRA D 2005. s. 116

Dále je Bohu Otci připisována, opět s ohledem na to, že je „Počátkem“ (*principium*) „moc“ (*potestas*), Synu jakožto „Slovu“ (*verbum*) „moudrost“ (*sapientia*) a konečně Duchu svatému jakožto „daru“ (*donum*) „vůle“ (*voluntas*). I tato trojina navazuje na předchozí oddíl, konkrétně na místo, kde je Bůh charakterizován jako „mysl“ (*mens*).

Třetí trojice apropriací překvapivě nenavazuje na předchozí oddíl, ale shrnuje oddíl tento. Otci je připsána „vznešenost“ (*altitudo*), která „není nic než jednotlivá a jediná moc“ (*nihil enim aliud est...quam singularis et unica potestas*). Tato vznešenost je dále charakterizována jako „vzbuzující bázeň“ (*terribilis*).

„Krása“ (*pulcritudo*), která „není nic jiného, než číselná rovnost“ (*nihil aliud quam aequalitas numerosa*)<sup>231</sup> je připsána Synu. Dle Bonaventury zahrnuje „moudrost“ i „pravdu“. Tuto krásu na závěr Bonaventura charakterizuje jako „podivuhodnou“ (*mirabilis*).

„Sladkost“ (*dulcedo*) připisuje Bonaventura třetí božské osobě. Poněkud zvláštním způsobem zdůvodňuje podřazení „dobroty“ a „vůle“ právě pod „sladkost“: „Kde je dokonalá dobrota spojena s vůlí, tam je plnost lásky a plnost sladkosti.“ (*ubi est summa bonitas iuncta cum voluntate, ibi est summa caritas et summa dulcedo*) Tato „sladkost“ je dle Bonaventury „vytoužená“ (*desiderabilis*).<sup>232</sup>

### 3.13-14

Cestou k Bohu, kterou Bonaventura charakterizuje jako „vznešenější“ (*eminentior*), je cesta „negativní“. Její přednost před cestou „pozitivní“ spočívá v tom, že zatímco na pozitivní mluvíme o Bohu stále řečí odvozenou ze stvoření, tedy v každém případě jen analogicky a metaforicky, jsme na cestě negativní popíráním všech pojmenovatelných Božích vlastností přivádění k překročení „sebe samých i všeho stvořeného“ (*se et omne creatum*) a tím i blíže samému Bohu.

---

231) Srv. stejnojmenná studie v KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. s. 205-224

232) Podobně je v předchozím textu charakterizován i „Ženich“; srv. *Tripl. via* 1, 17

Cesta negativní nicméně podle Bonaventury cestu předchozí předpokládá, jinak by nebylo zřejmé, že jsou Bohu odpírána pozitivní určení ve smyslu jejich překročení.<sup>233</sup>

V negativním výstupu je na místě začít popíráním méně vznešených výpovědí a pokračovat směrem k vznešenějším. Od negace smyslovosti pokračuje Bonaventura popřením představitelnosti, myslitelnosti a existence. Končí tvrzením, že Bůh „je“ (sloveso v textu příznačně chybí) „nad tím nade vším“ (*super omnia haec*). Oproti předešlému apofatickému výstupu,<sup>234</sup> ve kterém se negace týkaly „Ženicha“, je tento odlišný především v tom, že se zdá jít podstatně dál: popírá i Boží „existenci“ a nakonec se proměňuje v jakési zcela oproštěné poukázání „nad to nade vše“.

Smyslem tohoto negování pozitivních výpovědí je vstup „do temnoty myslí“ (*in mentis caliginem*). Další pohyb duše je současně popsán jak metaforou pohybu vzhůru, tak sestupu do hlubiny. Duše, resp. pouhé „nahlížení pravdy“ (*aspectus veritatis*), „je pozdvihována stále výše“ (*altius elevatur*) a zároveň „sestupuje stále hlouběji“ (*profundius ingreditur*), a tak překračuje „sebe i vše stvořené“ (*se et omne creatum*). Tento sestup resp. výstup duše nade vše včetně sebe samé je tím intenzivnější, čím výše resp. hlouběji duše postupuje. Za povšimnutí stojí, že ačkoli se bezpochyby nacházíme na samotném vrcholu mystické cesty, není zde ani nejmenší zmínka o jejím konci, mystické „svatbě“ či o definitivním dosažení cíle. Není ovšem ani řečeno, že by tato cesta duše měla v jakési „špatné nekonečnosti“ trvat stále. Bonaventura právě zde neříká víc, než co je třeba, totiž že je na místě se v umění kráčet po této cestě cvičit.

Na úplný závěr Bonaventura ještě propojuje různé úkony předchozího výstupu s jednotlivými hierarchiemi andělských bytostí.<sup>235</sup> Není zde zřetelná návaznost na předchozí text kromě toho, že se zdá rozvíjet motivy z počátku třetí kapitoly.<sup>236</sup> Spis je zakončen výzvou čtenáři: „bedlivě považ řečené věci, neboť v nich je pramen života“ (*nota diligenter praedicta, quoniam in illis est fons vitae*). Doufejme, že jsme se tímto výkladem k onomu kýženému bedlivému zvážení alespoň trochu přiblížili.

---

234) Srv. *Tripl. via* 1, 17

235) K Bonaventurově angelologii srv. GILSON, Étienne. *Philosophy of Bonaventure*; transl. Illtyd Trethowan, Frank J. Sheed. New York 1965. s. 215-245

236) Srv. *Tripl. via*, 3,1

## **Překlad**

### **O trojitě cestě aneb požár lásky**<sup>237</sup>

#### **Prolog**

1. Ve dvacáté druhé kapitole knihy Přísloví se praví : „Hle, popsal jsem ti ji trojím způsobem“ (Př 22,20) atd. Jestliže v sobě tedy každé vědění nese znamení Trojice, sluší se, aby v sobě zejména to, jímž se vyučuje v Písmu svatém, zpřítomňovalo stopu Trojice. Proto o sobě Moudrý říká, že toto posvátné učení popsal trojím způsobem, pro jeho trojí duchovní význam, totiž morální, alegorický a anagogický. Tento trojí význam pak odpovídá trojímu hierarchickému aktu, tedy očišťování, osvícení a završení. Očišťování pak přivádí k pokoji, osvícení k pravdě a završení k lásce. Když duše dokonale obdrží tyto tři (věci), stává se blaženou. A čím více se jimi zabývá, tím větší získává zásluhu. Na poznání těchto tří závisí vědění celého Písma svatého, ba závisí (na něm) i zásluha věčného života.

Je tedy třeba vědět, že je trojí způsob, jak se cvičit v této trojitě cestě, totiž čtení a meditace, modlitba a kontemplace.

#### **1. O meditaci, kterou je duše očišťována, osvěcována a přiváděna k završení**

2. Nyní je nejprve třeba prozkoumat formu meditace. Je třeba vědět, že jsou v nás tři věci, jimiž se v této trojitě cestě cvičíme, totiž bodec svědomí, paprsek nahlédnutí a plamének moudrosti. Jestliže tedy chceš být očištěn, obrať se k bodci svědomí; jestli osvícen k paprsku nahlédnutí, jestli přiveden k završení, obrať se k plaménku moudrosti, podle rady blaženého Dionysia Timotheovi, jíž jej vybízel: „Obrat' se k paprsku“ atd.

---

<sup>237</sup>) Při překládání jsem na obtížných místech přihlížel k německému překladu M. Schlosserové; srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 94-175

## O cestě očišťování a jejím trojím cvičení

3. Co se týče bodce svědomí, má se člověk cvičit tímto způsobem, totiž že jej má za prvé vyburcovat, za druhé naostřit a za třetí zaměřit. Vyburcovat se má připomínáním hříchu, naostřovat sebezpoznaváním a napřimovat rozvažováním o dobru.

4. Připomínání hříchu se má dít tak, že duch sebe sama obviňuje z mnohé nedbalosti, žádostivosti a ničemnosti. Vesměs všechny naše hříchy a zlé skutky, ať už zděděné nebo spáchané, se dají odvodit od těchto tří.

Ohledně nedbalosti je třeba poznamenat, že je člověku nejprve třeba přemýšlet, zda nebyl nedbalý v střežení srdce, v pečlivém využívání času a v pamatování na konec. Na tyto tři věci je třeba dávat pozor se vši bedlivostí, totiž aby bylo srdce dobře střeženo, čas aby se užitečně využíval a aby bylo v každém díle dbáno cíle, k němuž je dlužno směřovat.

Za druhé je třeba, aby člověk přemýšlel, zda nebyl nedbalý v modlitbě, ve čtení, nebo v konání dobrých skutků; neboť tomu, kdo chce „dávati dobré ovoce ve svůj čas“ (Ž 1,3), je třeba se v těchto třech věcech co nejbedlivěji cvičit a pěstovat je, jedna z nich totiž bez ostatních v žádném případě nestačí.

Za třetí je třeba přemýšlet, zda člověk nebyl nedbalý v pokání, v odporování a v prospívání. Je totiž třeba jednotlivě se vši bedlivostí oplakávat spáchaná zla, odrážet ďábelská pokušení a prospívat od jedné ctnosti ke druhé, aby tak bylo možno dojít do země zaslíbené.

5. Co se žádostivosti týká, má člověk přemýšlet, zda v něm žije žádostivost po rozkoši, žádostivost zvědavosti a žádostivost po marnosti, což jsou kořeny veškerého zla.

Za prvé se má zvažovat žádostivost po rozkoši, která v člověku žije tehdy, když je v něm dychtivost po sladkých věcech, po věcech jemných a po věcech tělesných; to znamená, jestliže člověk vyhledává chutné pokrmy, rozkošná roucha a smyslné požitky, po kterých je nejen pokáráníhodné se souhlasem dychtit, ale je třeba, aby jimi člověk pohrdl při prvním hnutí.

Za druhé se má zvažovat, zda v člověku žije či žila žádostivost zvědavosti. Při té se přistihujeme, jestliže kdo dychtí zvědět věci skryté, vidět krásné nebo vlastnit věci drahé. V tom všem je přítomna nadmíru pokáráníhodná neřest chamtivosti a zvědavosti.

Za třetí se má zvažovat žádostivost po marnosti. Ta v člověku žije nebo žila, jestliže v něm byla dychtivost po oblíbenosti, po chvále a po poctě. To jsou všechno věci marné. Člověku dávají jen marnost, a tudíž je před nimi třeba prchat jako před žádostivostí po ženách. Ze všeho takového má svědomí usvědčovat lidské srdce.

6. O ničemnosti je třeba rozvažovat, jestliže v někom žije nebo žila prchlivost, závist a akédie, které činí duši ničemnou.

Za první se má zvažovat ničemnost na způsob hněvu, která spočívá v duchu, v gestikulaci a ve slově nebo v srdci, ve tváři a v křiku nebo v citu, oslovení a působení.

Za druhé se má zvažovat ničemnost na způsob závisti, která se šíří cizím štěstím, raduje se z cizího neštěstí a k cizí chudobě je chladná.

Za třetí se má zvažovat ničemnost na způsob akédie, z níž vyrůstají zlá podezírání, rouhavé myšlenky a zlomyslná nactiutrhání. Každé takové ničemnosti je ovšem třeba se zříci.

Tímto trojím upamatováním by se měl bodec svědomí vyburcovat a duše roztrpčít.

7. Viděli jsme, jak má být připomínáním hříchu vyburcován bodec svědomí, a nyní je třeba se podívat, jakým způsobem má být naostřen sebepoznáním. Člověk má o sobě poznat tři věci, totiž blížící se den smrti, krev nedávno prolitou na kříži, přítomnou tvář soudce. Těmito třemi se naostřuje bodec svědomí proti každému zlu.

Za první se naostřuje, když člověk rozvažuje o dni smrti, že je nevypočitatelný, nevyhnutelný a neodvolatelný; neboť bude-li o tom bedlivě přemýšlet, bude nadmíru pilně pracovat, aby byl, dokud má čas, očištěn ode vší nedbalosti, žádostivosti a ničemnosti. Vždyť kdo by zůstával v hříchu, když si není jistý zítřkem?

Za druhé se (bodec svědomí) naostřuje, když člověk rozvažuje o krvi prolité na kříži k vyburcování lidského srdce, pro jeho omytí a konečně pro jeho obměkčení; neboli prolité pro obmytí lidské špíny, oživení ze smrti a pro zúrodnění vyprahlosti. Kdopak by byl tak tupý, aby v sobě nechal kralovat hřích nedbalosti, žádostivosti nebo ničemnosti, když by o sobě smýšlel jako o obmytém touto nadmíru drahocennou krví?

Za třetí se (bodec svědomí) naostřuje, když člověk rozvažuje o tváři soudce, který je neomylný, neoblomný a nelze se mu uniknout. Nikdo nemůže oklamat jeho moudrost, dojmout jeho spravedlnost či uniknout jeho pomstě. Tak tedy „žádné dobro nezůstane bez odměny, žádné zlo bez trestu“.<sup>238</sup> Může snad existovat někdo, kdo by o tomto rozvažoval a nebyl ostražitý proti každému zlu?

8. Po tomto je třeba se podívat, jakým způsobem nebo jak má být bodec svědomí napřímen uvažováním o dobru.

Jsou tři dobra, o nichž je třeba rozjímat a jejichž nabýváním se napřimuje bodec svědomí. Jsou to horlivost proti nedbalosti, přísnost proti žádostivosti a dobrotivost proti ničemnosti. Když si člověk osvojí tato tři dobra, má dobré a přímé svědomí. A to je to, o čem prorok říká : „Oznámím ti, člověče, co je dobré, a co od tebe Pán požaduje; abys činil spravedlnost a miloval milosrdenství a s úzkostlivou pečlivostí abys chodil se svým Bohem“ (Ml 6,8). Zde se dotýká těchto třech věcí. Podobně Pán v Lukášově evangeliu: „ať jsou vaše bedra přepásána“ (Lk 12,35) atd.

9. Za prvé je třeba začít s horlivostí, která předchází ostatním. Je možné ji popsat takto: horlivost je jakási životní síla ducha zapuzující veškerou nedbalost a uschopňující duše k bdělému, jistému a elegantnímu konání všech božských děl. Ona předchází všem následujícím dobrům.

Dále následuje přísnost, která je jakousi tvrdostí mysli, spoutávající veškerou žádostivost a uschopňující k lásce k drsnosti, chudobě a nevážnosti.

Jako třetí následuje dobrotivost, která je jakousi sladkostí duše, vyhánějící každou ničemnost a uschopňující duši samu k benevolenci, toleranci a vnitřní radosti. A to je konec očišťování na cestě meditace. Vždyť každé čisté svědomí je radostné a příjemné.

Kdo tedy chce být očištěn, ať se obrátí předepsaným způsobem k bodci svědomí. V tomto cvičení může meditace začít od kteréhokoli z výše popsaných bodů.

---

<sup>238</sup>) Citát neznámého původu, připisovaný Boethiovi, používají ho i Augustin a Řehoř Veliký; srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 104-105

Je třeba pak přecházet od jednoho k druhému a zabývat se jimi tak dlouho, dokud není pocíťován klid a jasnost, z níž roste duchovní radost, po jejímž dosažení je duch schopen směřovat vzhůru. Tato cesta tedy začíná u bodce svědomí a končí citem duchovní radosti; cvičí se v bolestech, končí však láskou.

### **O cestě osvícení a jejím trojím cvičení**

10. Po cestě očišťování následuje na druhém místě cesta osvícení, na níž se má člověk cvičit v (užívání) paprsku nahlédnutí tímto způsobem. Tento paprsek je třeba nejprve napsat ke zlům, která nám byla odpuštěna, dále rozšířit k uvědomění dobrodiní, jichž se nám dostalo, a konečně obrátit k slíbené odměně.

Paprsek nahlédnutí se napíná, když se úzkostlivě zvažují zla, která Bůh prominul, kterých je tolik, kolik je hříchů, které jsme spáchali, a jsou tak veliká, kolika zlými skutky jsme byli spoutáni a kolika dober jsme byli hodni pozbyt. A tato meditace je dostatečně zřejmá z předešlého. Nestačí však přemýšlet jen o tom, ale je také třeba uvážít, v jak mnohá zla bychom upadli, kdyby Pán dopustil. A když jsou tyto věci bedlivě zváženy, jsou naše temnoty osvíceny paprskem nahlédnutí. Takové osvícení má být spojeno s citem vděčnosti, jinak to není nebeské osvícení; u kterého se k jasu pojí teplo. Proto je třeba vzdávat díky za odpuštění hříchů, které jsme spáchali nebo spáchat mohli z nouze, slabosti nebo zvrácenosti vůle.

11. Za druhé je třeba vidět, jakým způsobem se tento paprsek rozšiřuje rozvažováním o přijatých dobrodiních, která jsou trojího rodu. Některá se vztahují k naplnění přirozenosti, některá k pomoci milosti a některá k přehojnému obdarování.

K naplnění přirozenosti se vztahuje, co Bůh daroval po stránce těla : neporušenost údů, jejich zdravé spojení, vznešenost pohlaví; co se smyslů týká, dal pronikavost zraku, ostrost sluchu a řeči zřetelnost; co se duše týká, dal vrozenou bystrost, správný úsudek a ducha obráceného k dobru.

12. K pomoci milosti se vztahuje, že daroval nejprve milost křestní, která smývá vinu, navrácí nevinnost, uděluje spravedlnost, která činí (člověka) hodným věčného života. Za druhé že daroval milost pokání přiměřenou potřebě času, vůli ducha a vznešenosti náboženství. Za třetí že daroval milost kněžství,

skrze kterou tě učinil rozdělovatelem učení, rozdělovatelem odpuštění a rozdělovatelem eucharistie, v nichž všech jsou podle míry rozdělována slova života.

13. K přehojnému obdarování se vztahuje za prvé, že daroval celý vesmír, totiž dolní jeho část k poslušnosti, střední k zásluze a horní za záštitu. Za druhé že daroval svého Syna, a to jako bratra a přítele, daroval jej jako výkupné, dává jej dnes za pokrm: to první ve vtělení, druhé v utrpení a třetí v proměňování. Za třetí, že daroval Ducha svatého jako znamení přijetí, výsadu přijetí za syny a zasnubní prsten. Učinil křesťanskou duši svou přítelkyní, svou dcerou, svou nevěstou. Všechny tyto věci jsou podivuhodné a neocenitelné, a v takové meditaci má být duše Bohu nadmíru vděčná.

14. Na konci cesty osvícení viz, jakým způsobem se má tento paprsek nahlédnutí meditací obrátit, aby se navrátil k prameni veškerého dobra, přemýšleje o zaslíbené odměně. Je třeba horlivě rozvažovat a často uvažovat, že Bůh, který neklame, přislíbil těm, kdo v něj věří a jej milují, odstranění všech zlých věcí, shromáždění všech Svatých, naplnění všech tužeb v sobě samém, který je počátkem i koncem všech dobrých věcí. On sám je totiž takovým dobrem, že překračuje každou prosbu, každou touhu, každé ocenění, a nás považuje za hodné takového dobra, jestliže jej milujeme a žádáme jej samotného víc než všechno ostatní a kvůli němu samému. Proto k němu máme směřovat<sup>239</sup> s veškerou touhou, s veškerým citem a s veškerou dobrou vůlí.

### **O cestě k završení a jejím trojím cvičení**

15. Nakonec následuje, jakým způsobem se máme cvičit v (rozněcování) plaménku moudrosti. To se má dělat tímto postupem : tento plamének se má za prvé shromažďovat, za druhé vzněcovat a za třetí pozdvihovat.

Shromažďuje se skrze odvedení náklonnosti ode vši lásky ke stvoření, od níž je třeba náklonnost odvolat, protože láska ke stvoření neprospívá, a pokud snad prospívá, neobčerstvuje, a jestliže i občerstvuje, neuspokojuje. Je tedy třeba náklonnost od takové lásky zcela odvrátit.

---

<sup>239</sup>) v lat. textu „in ipsum tendere“. K problematice bonaventurovských cest „do“ Boha srv. BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam*=*Jak přivést umění zpět k teologii*; *Unus est magister vester, Christus*=*Váš učitel je jeden, Kristus* s. 37-43; srv. též BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha / Itinerarium mentis in Deum*; *Úvodní studie, překlad, poznámky Ctírad Václav Pospíšil OFM.* s. 27-52

16. Za druhé má být (plamének moudrosti) rozněcován, a to obrácením náklonnosti k lásce Ženichově. A to se děje přemýšlením o jeho lásce v trojím ohledu; ve vztahu k sobě, v její náklonnosti k občanům nebeského města a s ohledem na samotného Ženicha. To se děje tenkrát, když si uvědomíme, že skrze lásku může být doplněn všechen nedostatek, že skrze ni je v Blažených hojnost všeho dobra a že se skrze lásku dostává přítomnost onoho Nejvytouženějšího. To jsou věci, které rozněcují náklonnost.

17. Za třetí se má plamének moudrosti pozdvihovat, a to nade vše vnímatelné, představitelné i inteligibilní. To se děje tím způsobem, že člověk nejprve bez ustání medituje o tom, koho si žádá dokonale milovat. Při tom si říká, že ten, jež miluje, není vnímatelný smysly, protože není viditelný, slyšitelný, nelze jej čichat, chutnat, hmatat, a tudíž není přístupný smyslům, nýbrž pouze touze.

Za druhé má člověk rozvažovat, že (ten, jež miluje) není představitelný, protože jej nelze ohraničit, zpodobnit, spočítat, vyměřit ani změnit. Není tedy přístupný představitosti, nýbrž pouze touze.

Za třetí se má rozvažovat, že není inteligibilní, protože jej nelze demonstrovat, definovat, nelze si o něm vytvořit mínění, nelze jej odhadovat ani zkoumat; není tedy přístupný intelektu, nýbrž pouze touze.

### **Corollarium**

18. Z těchto věcí je jasně zřetelné, jakým způsobem se přichází k moudrosti Písma svatého, (totiž) meditací na cestě očišťování, osvícení a završení. A to se netýká pouze Písma svatého; každá naše meditace by se měla zabývat těmito věcmi. Vždyť každá meditace moudrého se týká buďto lidských děl nebo děl božských. Ohledně lidských děl se ovšem rozjímá o tom, co člověk udělal nebo by udělat měl a jaká je jeho pohnutka; ohledně děl božských se rozjímá, jak mnoho Bůh člověku učinil, neboť pro něj vytvořil všechny věci, kolik mu toho odpustil a kolik přislíbil; a v tom se pojí díla stvoření, nápravy a oslavení. Nebo se rozjímá o principech obou těchto děl, což jsou Bůh a duše, jakým způsobem

jsou spolu spojeny. A tu má ustát všechna naše meditace, protože zde je konec všeho poznání a jednání, zde je pravá moudrost, v níž spočívá poznání skrze pravou zkušenost.

19. K takové meditaci musí být upnuta celá duše, a to všemi svými silami, totiž rozumem, synderesí, svědomím i vůlí. Neboť v takové meditaci rozum dotazováním předloží spornou otázku, synderese rozvažujíc přináší definici, svědomí dosvědčujíc vnáší konkluzi, vůle vyvolujíc dodává řešení. Například jestliže někdo chce medítovat o cestě očištění, je třeba, aby jeho rozum pátral, co se má stát s člověkem, který znesvětil Boží chrám. Synderesis odpovídá, že má být buďto zahuben, nebo očištěn nářkem kajícího. Svědomí připojuje : „Ty jsi ten člověk“ (2 S 12,7): tedy se sluší buďto tě zatratit, nebo soužití bodcem pokání. Zakrátko ovšem vůle vyvolá, že věčné zatracení odmítá, a přidá nářek dobrovolného pokání. Stejně je tímto způsobem třeba nahlédnout i jiné cesty.

## **2. O modlitbě, v níž oplakáváme naši bídu, prosíme o milosrdenství a prokazujeme úctu**

1. Po tom, co jsme řekli, jakým způsobem se přichází k pravé moudrosti čtením a meditací, je třeba říci, jakým způsobem se k ní přichází v modlitbě. Je třeba vědět, že jsou tři stupně neboli části modlitby. Prvním stupněm je oplakávání bídy, druhým prosba o milosrdenství a třetím prokazování úcty. Nemůžeme Bohu prokazovat úctu, pokud od něj nedojdeme milostí; nemůžeme Boží milost pohnout, aby nám darovala své milosrdenství, než skrze oplakávání naší bídy a vyznání naší nehodnosti. Vždyť každá dokonalá modlitba musí mít tyto tři části; jedna bez druhé nepostačuje ani nevede k dokonalému cíli, a tak se tyto tři mají vždy spojovat.

### **O trojím oplakávání bídy**

2. Oplakávání bídy, ať už se děje kvůli kterékoli její podobě, ať už kvůli provinění, ztrátě milosti, nebo vzdálení se slávě, by mělo obsahovat tyto tři věci, totiž zármutek, stud a strach. Zármutek nad zatracením nebo nepřízní, stud za hanebnost nebo nenáležitost a strach před nebezpečím nebo vinou.

Ze vzpomínky na věci minulé vyrůstá zármutek, když se (duše) upamatovává na to, co pominula, totiž příkazy spravedlnosti, co spáchala, totiž zakázané provinění a co propásla, totiž milost života.

Z nahlédnutí současných věcí vyrůstá stud, když si (duše) uvědomuje, kde je, totiž hluboko na dně, ač byla bezmála na vrcholu; jaká je, totiž zohyděná v bahně, ač byla krásným obrazem; kým je, totiž otrokyní, která byla svobodná.

Z předvídání věcí budoucích vyrůstá strach, neboť předjímá, kam směřuje, vždyť „do pekel vedou jeho kroky“ (Př 5,5); co obdrží, totiž nevyhnutelný a přece spravedlivý rozsudek; a co bude následovat, neboli odplata věčné smrti.

### **O trojí prosbě o milosrdenství**

3. Prosba o milosrdenství, kterou je třeba konat, ať už prosíme o jakoukoli milost, se má dít s nadbytkem touhy, darované od Ducha Svatého, který „se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním“ (Ř 8,26); s nadějeplnou důvěrou, již se nám dostává od Krista, který „zemřel za nás za všechny“; s horlivostí ve vyprošování pomoci, o níž žádáme všechny dobré (lidi a anděly).

To první tedy máme od Ducha Svatého, neboť skrze něj (jsme) od Otce v Synu věčně předurčení, duchovně znovuzrozeni ve křtu a jednomyslně shromážděni v církvi.

To druhé máme od Krista, který se pro nás na zemi vydal na kříž, zjevil se ve slávě před tváří Boha Otce v nebi, je přinášen matkou Církví ve svátosti.

To třetí (máme) od společenství svatých, totiž od Andělů sloužících nám jako záštita, od Blažených z církve triumfující, kteří se za nás přimlouvají, a díky zásluhám spravedlivých z církve bojující.

A nakolik jsou tyto tři společně působí, natolik je účinně vyprošeno božské milosrdenství.

### **O trojím prokazování úcty**

4. Prokazování úcty Bohu, ať už pro jakoukoli milost, má zahrnovat trojí. Aby naše srdce přijalo milost, má se před Bohem za prvé sklonit v uctivosti a adoraci; za druhé se má rozšířit, aby se stalo velkodušným a vzdávalo díky; za třetí se má pozdvihnout k vzájemnému zalíbení a rozmlouvání, který se děje

mezi Ženicem a nevěstou, a kterému učí Duch svatý v Písni. V tomto rozmlouvání, jestliže se děje správně, je podivuhodná radost a podivuhodný jáсот, a to až do té míry, že vede duši k vytržení a nutí ji říci: „Je dobře, že jsme tady“ (Mt 17,14). A tu má naše modlitba skončit, ne však dříve než „vstoupí na podivuhodné místo svatostánku , až k domu Božímu“ (Ž 42,5), kde „zní jáсот hostiny“ (Ž 42,5).

5. Aby ses v uctivosti sklonil, obdivuj božskou nezměrnost a nahlížeј svou nepatrnost. Abys rozšířil své srdce k velkodušnosti, upínej se k božské dobrotivosti a pohlížeј na svou nehodnost. Aby ses pozdvihl k vzájemnému zalíbení, uvažuj o Boží lásce a uvědomuj si svou vlažnost, abys takovým rozjímáním došel až k vytržení mysli.

6. Je třeba vědět, že máme Bohu prokazovat uctivost troјím způsobem. Za prvé jakožto Otci, který nás vytvořil, obnovil a vyučil. Za druhé jako Pánu, který nás vysvobodil ze chřtánu nepřitele, vykoupil z pekelného vězení a shromáždil na vinici Páně. Za třetí jako Soudci, před nímž jsme obviněni, usvědčeni a uznáni (za viníky): obviňuje (nás) křik svědomí, usvědčuje zřejmost života, vinnými uznává pohled božské moudrosti. Tudíž má být nad námi podle práva vynesен rozsudek. První úctivost má být pak zajisté veliká, druhá větší, třetí největší. První se tedy děje na způsob klanění, druhá na způsob pokleknutí, třetí na způsob prostrace. V první se poddáváme, ve druhé se skláníme, ve třetí sami sebe opouštíme. V první se považujeme za malé, ve druhé za nejmenší a ve třetí se nepovažujeme za nic.

7. Podobně máme Bohu prokazovat troјím způsobem velkodušnost, a to velikou, větší a největší: velkou uvědomováním si naší nehodnosti, větší uvědomováním si velikosti jeho milosti, největší uvědomováním si nezměrnosti jeho slitování; tedy velkou pro to, co jsme spáchali, větší pro to, co nám bylo odpuštěno, největší pro to, co je nám přislíbeno; tedy velkou za dokonalost přirozenosti, větší za oděni milostí a největší za přehojné obdarování. Prvním se srdce roztahuje neboli rozšiřuje, druhým otevírá, třetím přetéká, o čemž se praví ve druhé kapitole knihy Pláč : „přetéká tvé srdce jako voda“ (Pl 2,19).

8. Zalíbení máme Bohu opětovat troјím způsobem: za prvé se má naše zalíbení natolik přizpůsobit Bohu, aby každý našel zalíbení v tom, že nachází zalíbení jen v Bohu; za druhé, aby bylo naše zalíbení jen v tom, co se líbí

samému Bohu, a za třetí, abychom měli zalíbení v tom, že toto zalíbení sdílíme s ostatními. První zalíbení je veliké, druhé větší a třetí největší. V prvním je láska k Bohu kvůli němu samému, ve druhém je láska, kterou Bohu dlužíme, ve třetím láska z obou smíšená. V prvním je svět ukřižován člověku, ve druhém člověk světu, ve třetím je ukřižován člověk kvůli světu, protože chce zemřít kvůli všem, aby se i oni líbili Bohu.

A to je stav a stupeň dokonalé lásky, před jehož dosažením se nikdo nemá považovat za dokonalého. Tuto dokonalost má tenkrát, když vždy nalézá své srdce nejen ochotné zemřít pro spásu bližních, nýbrž když po tom jeho srdce dokonce dychtí. O tom řekl Pavel : „S radostí bych se kvůli vám rozdal, ba i zmařil“ (2 K 2,15). Tuto dokonalou lásku k bližnímu nemá nikdo, kdo by dříve neměl dokonalou lásku k Bohu, kvůli němuž miluje bližního, kterého nelze milovat jinak než kvůli Bohu.

### **O šesti stupních lásky k Bohu**

9. Dále je k pochopení toho, jak pokročit v lásce k Bohu, třeba vědět, že je šest stupňů, po nichž se má zvolna a popořádku vystupovat, abychom došli až k dokonalosti.

První (stupeň) je sladkost, když se totiž člověk učí okoušet, jak sladký je Bůh (srv. Ž 34,9). A to se děje, když zanecháme všeho a slavíme sabat svatými meditacemi, neboť podle slov žalmu, „tobě se zanecháním myšlenek slaví den sváteční“ (Ž 76,11; Vg 75,11). To se děje tehdy, když meditace o Boží lásce v srdci zrodí sladkost.

Druhý stupeň je dychtivost. Když si totiž duše začala zvykat na tuto sladkost, rodí se v ní takový hlad, že ji nemůže nic občerstvit, leda by měla dokonale v držení toho, jehož miluje. Toho ale v současnosti nemůže dosáhnout, neboť je daleko. Proto stále vychází a vystupuje ze sebe extatickou láskou, křičíc a řkouc slovy blaženého Joba: „Bezmoc si vyvolila má duše a smrt moje kosti“ (Job 7,15) , protože „jako laň prahne po pramenech vody, tak touží má duše po tobě, Bože.“ (Ž 42,2)

10. Třetí stupeň je přesycenost, která vyrůstá ze samé dychtivosti. Protože totiž (duše) nadměrně vášnivě touží po Bohu a je tažena vzhůru, hnusí se jí vše, co ji stahuje dolů. Jakožto přesycená nemůže pak v ničem nalézt občerstvení,

jen v samotném milovaném. A jako sytý, požije-li nějaký pokrm, cítí spíše odpor než občerstvení, tak je na tom i duše, která došla tohoto stupně lásky, se vším pozemským.

Čtvrtý stupeň je opilost, která vyrůstá z přesycenosti. Spočívá v tom, že člověk Boha miluje takovou láskou, že si nejen hnuší útěchu, ale dokonce vyhledává namísto útěchy trápení a má v něm zalíbení. Samou láskou k tomu, jež miluje, nalézá zalíbení v trestech, pohanách a útrapách, tak jako Apoštol. Je třeba pochopit, že je jako opilý, který sebe sama obnažuje beze studu a snáší rány bez bolesti.

11. Pátý stupeň je bezpečnost, která vyrůstá z opilosti. Duše cítí tak velikou lásku k Bohu, že by pro něj ráda podstoupila každou újmu a každé pohanění. Tím je zaháněn strach (srv. 1J 4,18) a v duši se počala taková naděje v božskou pomoc, že se má za zcela neodlučitelnou od Boha. Na tomto stupni byl Apoštol, když řekl: „Kdo nás odloučí od lásky Kristovy?“ (Ř 8,35) atd. „Jsem si jist, že ani smrt, ani život“ atd. „nás nemohou oddělit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši našem Pánu.“ (Ř 8,38)

Šestý stupeň je pravý a plný klid, v němž je takový mír a takové spočinutí, že duše jako by byla v tichu a v spánku, jako by byla uzavřena v Noemově arše, kde ji nic neruší. Kdo by mohl vyrušit mysl, již neznepokojuje žádný osten žádostivosti a nepronásleduje žádná zbraň strachu? V takové mysli je mír a dokonalé spočinutí. V ní přebývá pravý Šalomoun, neboť „nalezl svůj příbytek v míru“ (Ž 76,3; Vg 75,3).

Velmi příhodně se tedy těchto šest stupňů přirovnává k oněm, po nichž se vystupovalo k Šalomounově trůnu. O tom je řečeno v Písni „rozprostřel purpurový výstup vprostřed lásky“ (Pís 3,10), protože je nemožné dosáhnout tohoto klidu jinak než láskou. Když jej člověk dosáhne, je pro něj stejně snadné cokoli, co náleží k dokonalosti, činit jako být trpný, žít jako zemřít. Je tedy třeba usilovat o pokrok v lásce, protože pokrok v ní přivádí završení všechna dobra, která nám ráčil dát ten, který žije a kraluje na věky věků. Amen.

## **Rekapitulace**

12. Aby tedy byla výše popsaná rozlišení po ruce, pamatuj, že kdo chce dosáhnout této dokonalosti, má se skrze meditaci obrátit k bodci svědomí, a tento vyburcovat, naostřit a zaměřit; k paprsku nahlédnutí, a tento napnout, roztáhnout a obrátit; a k plaménku moudrosti, a tento shromáždit, vzněcovat a pozdvihovat.

A tak skrze modlitbu ať za prvé se zármutkem oplakává bídu plynoucí ze zatracení, se studem plynoucím z hanebnosti a se strachem vyvolaným nebezpečím.

Za druhé ať s vášnivou touhou prosí o milosrdenství darované Duchem Svátým, s důvěřující nadějí, kterou propůjčuje Kristus ukřižovaný, a s pomáhající záštitou, kterou dávají modlitby svatých.

Za třetí ať Bohu prokazuje uctivost, velkodušnost a zalíbení; necht' je z Boží strany božská obdivuhodnost jako silnější premisa, z naší strany necht' následuje uvažování jako premisa slabší; z nichž jako závěr vyplývá úplné prokazování úcty.

Ten pak, kdo se bude takto stále a soustředěně cvičit, pokročí v lásce podle výše popsaných šesti stupňů, po nichž dojde až k dokonalému klidu, v němž je mnohost míru a jakási plnost pokoje, který Pán daroval Apoštolům (srv. J 14,27). Uvědom si, že Apoštol ve všech svých pozdravech přál „milost a pokoj“ (Ř 1,7, 1 K 1,3; 2 K 1,2): milost jako prvotní, a pokoj jako naplnění; v epištole Timotheovi (2 Tim 1,2) pak mezi ně vložil milosrdenství, které je počátkem obou.

## **3. O kontemplaci, kterou se dospívá k pravé moudrosti**

### **Preambule**

1. Po tom, co jsme řekli, jakým způsobem se máme meditací a modlitbou cvičit, abychom dosáhli moudrosti, dotkněme se nyní v krátkosti toho, jakým způsobem se má provádět kontempace, abychom dosáhli pravé moudrosti. Skrze kontemplaci pak přechází naše mysl do nebeského Jeruzaléma, podle něhož je utvářena církev, jak se praví v Exodu: „Pohled' a učiň podle vzoru, který ti byl ukázán na hoře“ (Ex 25,40). Je nutné, aby se církev bojující, nakolik

je to možné, připodobňovala církvi triumfující, zásluhy odměně a putující blaženým. Ve slávě pak je trojí obdarování, v němž spočívá dokonalá odměna, totiž úplné obdržení věčného pokoje, přímé nazírání svrchované pravdy a plné požívání svrchovaného dobra neboli lásky. A podle toho se rozlišuje trojí řád v nejvyšší nebeské hierarchii, totiž Trůny, Cherubové a Serafové. Je tedy nutné, aby se ten, kdo chce zásluhami dojít této blaženosti, těmto třem hierarchiím připodobňoval, nakolik je to za pozemského putování možné, aby totiž měl spánek pokoje, jas pravdy a sladkost lásky. V těchto třech spočívá a přebývá sám Bůh jako na vlastním trůnu. Je tedy nutné ke kterékoli z těchto tří věcí vystupovat po třech stupních podle trojitě cesty, totiž po cestě očišťování, která spočívá ve vypuzení hříchu, osvícení, která spočívá v napodobování Krista, a sjednocení, která spočívá v přijetí Ženicha. Každá cesta má své stupně; začínáme od nejnižšího a směřujeme až k nejvyššímu.

### **O sedmi stupních, po nichž se dospívá k spánku pokoje**

2. Stupňů, po nichž se má dospět k spánku míru, je těchto sedm.

Za prvé se objevuje hanba při vzpomínání na neřestné činy, a to čtyřmi způsoby, totiž (při vzpomínání) na jejich velikost, mnohost, ohavnost a nevděčnost.

Za druhé (se objevuje) strach při uvažování o soudu, a to strach z odsouzení k tomuto čtvrtému: totiž k nemožnosti jednat, k oslepení rozumu, k zatvrzení vůle a ke konečnému zatracení.

Za třetí (se objevuje) zármutek z uvažování nad ztrátou, a to ve čtvrtém ohledu, totiž nad pozbytím božského přátelství, zničením nevinnosti, poraněním přirozenosti a promrháním předešlého života.

Za čtvrté (se objevuje) pláč při vyprošování čtvrté pomoci, totiž (pomoci) Boha Otce, Krista vykupitele, panenské Matky a triumfující církve.

Za páté (se objevuje) rozhodnost v uhašení čtvrtého doutnaku neboli zapalovadla, totiž vyprahlosti, což je nečinnost, zvrácenosti, což je špatnost, rozkoše, což je žádostivost, a marnosti, což je pýcha.

Za šesté (se objevuje) vášnivá touha po mučednictví, a to kvůli čtyřem věcem, totiž kvůli dokonalému odpuštění urážky, dokonalému očištění poskvrny, dokonalému zadostiučinění za vinu a dokonalému posvěcení milostí.

Na sedmém místě následuje spánek ve stínu Kristově, kde je spočinutí a klid a člověk cítí, že je skryt ve stínu božských křídel, aby nebyl spalován žářem žádostivosti ani strachem z trestu; čehož však nelze dosáhnout jinak než touhou po mučednictví; nemůže ale dosáhnout touhy po mučednictví ten, kdo nehasil doutnák hříchu, ani (doutnák hříchu nehasí) ten, kdo nevyprošoval pomoc, (pomoc však nevyprošoval ten, kdo) neoplakával svou ztrátu, ani (svou ztrátu neoplakával) ten, kdo by se nebál božského soudu, ani (se nebojí božského soudu) ten, kdo by si nepřipomínal své neřestné činy a nestyděl se za ně.

Kdo tedy chce dojít spánku míru, necht' postupuje podle výše popsaneho pořádku.

### **O sedmi stupních, po nichž se dospívá k jasu pravdy**

3. Stupňů, po nichž se napodobováním Krista kráčí k jasu pravdy, je těchto sedm, totiž souhlas rozumu, hnutí soucitu, obdivný pohled, přemíra zbožnosti, oblečení (Krista) připodobněním, objetí kříže, nahlížení pravdy. Po nich se má postupovat v tomto pořádku.

Za první považ, kdo je ten, který trpí, a poddej se mu souhlasem rozumu, abys co nejpevněji věřil, že je Kristus vpravdě Boží Syn, počátek všech věcí, Spasitel lidí, ten který oplatí všechny zásluhy.

Za druhé (považ), jaký je ten, který trpí, a připoj se k němu hnutím soucitu, abys trpěl společně s tím nejnevinnejším, nejmírnějším, nejvznešenějším a nejvíce milujícím.

Za třetí (považ), jak veliký je ten, který trpí, a přístup k němu obdivným pohledem a pochop, že je nezměrný mocí, nádherou, blažeností, věčností. Obdivuj tedy nekonečnou moc, která se stala bezmocnou, zohyděnou krásu, trýzněnou blaženost, umírající věčnost.

Za čtvrté (považ), z jaké příčiny trpí, a zapomeň na sebe přemírou zbožnosti, protože přece trpí pro tvé vykoupění, osvícení, posvěcení a oslavení.

Z páté (považ), jakým způsobem trpí a obleč Krista úsilím o připodobnění. On trpěl zcela dobrovolně, nahlíženo ve vztahu k bližnímu, nadmíru přísně ve vztahu k sobě, nadmíru poslušně ve vztahu k Bohu a nadmíru prozíravě ve vztahu k nepříteli. Usiluj tedy, abys přivykl dobrotivosti k bližnímu, přísnosti

k sobě, pokoře před Bohem a prozíravosti vůči d'áblu skrze následování příkladu Kristova.

Za šesté si uvědom, kolikeré věci trpí, a touhou po utrpení obejmi kříž. A jako strpěla všemocnost pouta jako by byla nemohoucí, dobrota pohanu, jako by byla hanebná, moudrost výsměch, jako by byla hloupá, a spravedlnost trest, jako by byla nehodná, tak i ty máš toužit po utrpení kříže, to znamená po utrpení plném bezpráví v tom, co tě potkává, hanlivých slov, výsměšných gest a trestajících muk.

Za sedmé považ, co po utrpení následuje, a pohlédni okem kontempace na paprsek pravdy, protože Beránkovým utrpením „je zlomeno sedm pečeti knihy“ (srv. Zj 5,5), jak praví pátá kapitola Apokalypsy. Tato kniha je znalostí všeho; v ní bylo před člověkem ukryto sedmero věcí a ty byly vyjeveny díky Kristovu utrpení. Jsou to podivuhodný Bůh, inteligibilní duch, smyslový svět, žádoucí ráj, strašlivé peklo, chvályhodná ctnost, vina hodná trestu.

4. Za prvé se tedy skrze kříž ukazuje podivuhodný Bůh, a to jako svrchovaně a nevyzpytatelně moudrý, svrchovaně a bezúhonně spravedlivý, svrchovaně a nevypravitelně milosrdný. Svou svrchovanou moudrostí oklamal d'ábla, svrchovanou spravedlností požadoval cenu vykoupení, nejvyšším milosrdenstvím za nás vydal (svého) Syna. Když se tyto věci bedlivě zváží, ukáží nám nadmíru jasně Boha.

Za druhé se skrze kříž ukazuje inteligibilní duch, a to ve svém trojím druhu, totiž jak dobrotivý je v případě andělů, jak důstojný je v případě lidí a jak krutý je v případě démonů. Vždyť andělé nechali svého Pána ukřížovat; Boží Syn byl ukřížován kvůli lidskému rodu, a to z popudu démonů.

Za třetí se skrze kříž ukazuje smyslový svět, totiž jako místo, kde vládne slepota, protože nepoznalo pravé a dokonalé světlo; kde panuje neplodnost, protože pohrdlo Ježíšem Kristem jako neužitečným; kde kraluje nepravost, protože Boha a Pána svého, přítele a nevinného, ztratilo a zavraždilo.

Za čtvrté se skrze kříž ukazuje žádoucí ráj, v němž je vrchol vši slávy, podívaná na veškerou radost, přístup ke všemu bohatství. Vždyť právě kvůli tomu, aby nám umožnil v něm znovu přebývat, se Bůh stal nepatrným, bídným a chudým člověkem. Tím vznešenost podstoupila opovržení, spravedlnost byla uznána vinnou, bohatství přijalo bídu. Vždyť nejvyšší Vládce na sebe vzal opovrženou služebnost, abychom byli povýšeni do slávy, nejspravedlivější

Soudce byl odsouzen za nejvyšší provinění, abychom byli ospravedlněni ze svých vin; nejbohatší Pán přijal naprostou bídu, abychom byli zahrnuti bohatstvím.

Za páté se skrze kříž ukazuje, že je peklo strašlivým místem, plným chudoby, znevážení, hanby, neštěstí a bídy. Jestliže tedy bylo nutné, aby Kristus tohle vytrpěl kvůli zničení hříchu a zadostiučinění, tím spíše bude na místě, aby toto trpěli zatracení kvůli spravedlivé odplatě a pokutě za své viny.

Za šesté se skrze kříž ukazuje chvályhodná ctnost, nakolik je totiž drahocenná, krásná a plodná: drahocenná, protože raději Kristus položil život, než by jednal proti ní,<sup>240</sup> krásná, protože zářila i v urážkách, plodná, protože jediné její dokonalé užití vyplenilo peklo, otevřelo nebe a obnovilo zemi.

Za sedmé se skrze kříž ukazuje provinění hodné trestu, nakolik zaslouží opovržení, když ke svému odpuštění vyžadovalo tak vysokou cenu, tak veliké zadostiučinění, tak vzácný lék. Bylo třeba, aby Bůh a nejvznešenější člověk v jednotě osoby nejopovržením hodnějším ponížením zadostiučinil za aroganci, nad kterou nebylo povýšenější; nejhorší chudobou za žádostivost, nad kterou nebylo dychtivější; nejtrpčí hořkostí za vilnost, nad kterou nebylo bezuzdnější.

5. Pohled' tedy, jakým způsobem se všechno zjevuje v kříži. Všechny věci lze totiž převést zpět na těchto sedm. Proto platí, že kříž sám je klíčem, bránou, cestou a jasem pravdy. Kdo jej nese (srv. Mt 16,24) a následuje zde naznačeným způsobem „nebude kráčet v temnotách, ale bude mít světlo života“ (J 8,12).

### **O sedmi stupních, po nichž se dospívá k sladkosti lásky**

6. Je sedm stupňů, po nichž se vystupuje k sladkosti lásky, kterou okoušíme díky přijetí Ženicha, totiž ostražitá bdělost, důvěra, která dává sílu, žádostivost, která rozněcuje, pozdvihující tíhnutí vzhůru, zalíbení, které konejší, oblažující radost, pevně spojující přimknutí. Chceš-li dospět k dokonalosti lásky a k svatě lásce Ženichově, máš po nich vystupovat v tomto pořádku.

---

240) Poněkud nejasný význam latinského znění je srozumitelnější díky variantě „*quia potius voluit Christus vitam corporalem perdere...*“; srv. BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 150

Protože je Ženich blízko, má tě bdělost činit natolik ostražitým, abys mohl říci: „Bože, můj Bože, pro tebe od úsvitu bdím“ (Ž 63,2; Vg 62,2); a jak je v Písni : „Spím, leč srdce mé je bdělé“ (Pís 5,2); a jak stojí v prorocích „Duše má po tobě touží v noci, ale duchem v mých prsou budu pro tebe bdít už zrána.“ (Iz 26, 9)

Za druhé tě má důvěra ve věrnost Ženicha posilovat do té míry, abys mohl říci : „V tebe, Pane, jsem doufal, kéž nejsem zahanben navěky“ (Ž 31,2; Vg 30,2); a v knize Job: „I kdyby mě totiž zahubil, budu v něj doufat.“ (Job 13,15)

Za třetí tě má žádostivost po Ženichově sladkosti rozněcovat do té míry, abys mohl říci: „Jako laň prahne po vodách bystřin, tak prahne má duše po tobě, Bože“ (Ž 42,2); a (jak stojí) v Písni : „Silná jako smrt je láska“ (Pís 8,6); a jinde: „Neboť jsem nemocná láskou“ (Pís 2,5).

Za čtvrté tě má tíhnutí vzhůru k Ženichově vznešenosti pozdvihovat natolik, abys mohl říci: „Jak rozkošné jsou tvé stany, Pane zástupů“ (Ž 84,2); a s nevěstou : „Táhni mě za sebou“ (Pís 1,4) atd.; a jak stojí v knize Job: „Má duše se k tobě upnula“ (Jb 7, 15).

Za páté tě má zalíbení v Ženichově kráse ukonejšit natolik, abys mohl říci nevěstinými slovy: „Můj miláček je můj a já jeho“ (Pís 2,16); a také: „Můj milý je běloskvoucí a červený, vybraný z tisíců“ (Pís 5,10)

Za šesté tě má radost z Ženichovy dokonalosti těšit natolik, abys mohl říci: „Podle míry útrap mého srdce tvá útěcha rozveselí mou duši“ (Ž 94,19; Vul 93,19); a také: „Jak nesmírná je tvoje sladkost, Pane!“ (Ž 31,20) A jako apoštol: „Jsem naplněn útěchou, přetékáám radostí“ (2 K 7,4) atd.

Za sedmé tě má přimknutí k síle Ženichovy lásky s ním spojit tak těsně, abys mohl říci: „Přimknout se k Bohu je pro mě dobrem“ (Ž 73,28); a také: „Kdo nás odloučí od lásky Kristovy?“ (Ř 8,35)

7. V těchto stupních je řád, a nelze se ani zastavit před dosažením posledního, ani se k poslednímu nedá dojít jinak, než po mezistupních po sobě následujících. Na prvním stupni převládá rozvažování, v následujících afektivita. Bdělost rozvažuje, jak náležité, jak prospěšné, jak rozkošné je milovat Boha. Z toho se jakoby rodí důvěra, která plodí žádostivost, ta pak tíhnutí vzhůru, až konečně dochází k spojení, polibku a objetí. K tomu nechť nás dovede atd. Amen.

## **Rekapitulace**

8. Řečené stupně mohou být shrnuty tímto způsobem. Nejprve se stupně očišťování rozdělují takto: styd' se za své neřestné činy, děs se soudu, truchli nad ztrátou, pros o pomoc, aby se ti dostalo léku, kvůli nepříteli zadus doutnák hříchu, měj touhu po mučednictví kvůli odměně, přiblíž se ke Kristu, aby se ti dostalo ochrany.

Stupně (vztahující se k) osvětlení se rozlišují takto: rozvažuj, kdo to je, kdo trpí a ve víře to pochop; jaký je ten, kdo trpí, a nech své srdce sevřít soucitem; jak velký je ten, kdo trpí, a omráčen úžasem jej obdivuj; z jaké příčiny trpí a s důvěrou vzdej díky; jakým způsobem trpí a následováním se mu připodobni; kolik vytrpěl a horoucně obejmí (kříž); co (po utrpení) následuje, pochop a nazírej v kontemplaci.

Stupně cesty k sjednocení se rozlišují takto : bdělost ať tě činí ostražitým, protože je Ženich blízko; důvěra ať tě posiluje, neboť je věrný; žádostivost po jeho sladkosti ať tě rozněcuje; tíhnutí vzhůru ať tě pozvedá k jeho vznešenosti, zalíbení v jeho kráse ať tě konejší; radost z plnosti jeho lásky ať tě opájí; přimknutí k síle jeho lásky ať tě s ním pevně spojí, aby mohla zbožná duše Pánu vždy říkat ve svém srdci : Tebe hledám, v tebe doufám, po tobě toužím, k tobě se pozvedám, tebe přijímám, v tobě se raduji, a k tobě se navždy přimykám.

## **Jiné rozdělení do devíti stupňů**

9. Věz, že stupně této cesty mohou být členěny také jinak, totiž podle třikrát trojitého rozlišení, které odpovídá trojité hierarchii. Po pádu každý potřebuje trojí, a to hořkost, vděčnost a připodobnění. Kdyby býval člověk nezhřešil, stačilo by dvojí, totiž vděčnost a připodobnění: vděčnost za milost a připodobnění, aby dosáhl spravedlnosti. Ale nyní je jako lék nutná hořkost. Hříchy spáchané se zalíbením totiž nemohou být odstraněny jinak než tak, že

se dostaví bolestná zkroušenost. K hořkosti má náležet zvažování zla vlastních nepravostí, připomínání bolestí Kristova utrpení a prosba o uzdravení béd bližního.

K vděčnosti má náležet úžas nad dobrodiními, která zahrnuje stvoření z ničeho, znicotnění našich zásluh, protože jsme byli osvobozeni od hříchu, a díkuvzdání za vytržení z pekla. Stvoření se totiž stalo k obrazu (Božímu), vykoupení jeho vlastní krví, vytržení až k vysokosti nebes.

V připodobnění má být přítomno nahlížení pravdy, které se pozvedá k tomu, co je nad námi, cit lásky rozšiřující se na to, co je mimo nás, a zmužilé zacházení s tím, co je uvnitř nás; aby ses tak nahlížením pravdy pozvedl nad sebe samého, a to kontemplací božských věcí, to je nahlédnutím; pohlížením na obecné, to je věděním; a pochopením soudů, to je vírou, která je proniknutá (láskou) (srv. Ga 5,6).

Citem lásky máš své srdce horlivě rozšiřovat, a to touhou po nebeských rozkoších, to je moudrostí; objetím rozumových bytostí, to je přátelstvím; opovržením k tělesným slastem, to je skromností.

Ve svém nitru se máš cvičit uplatňováním zmužilosti, a to podnikáním obtížných věcí, to je přísností; chvályhodným konáním, to je velkodušností; přijetím věcí nízkých, to je pokorou.

10. Očišťování spočívá v hořkosti, ve které je člověk zkroušen sám kvůli sobě. (Tato zkroušenost) má být plná smutku nad zlými věcmi, které tíží tebe samého, Krista a bližního.

Soucítění s Kristem má být proniknuto strachem pro úctu k (Božím) soudům, skrytým, a přece pravdivým, třebaže i nejistým ohledně času, dne a hodiny.

Slitování nad bližním má být plné nářku pro důvěru ve vždy pohotovou pomoc od Boha, od Krista a od svatých přímluvců.

Osvícení spočívá v připodobnění, v němž se děje nahlížení pravdy nejprve obrácené vzhůru k věcem nepochopitelným, rozšířené na inteligibilní, zbavené sebe sama tváří v tvář tomu, v co věříme; v němž je také cit lásky pozvednutý k Bohu, rozšířený k bližnímu a zbavený sám sebe ve vztahu ke světu; a zmužilé konání, pozvedající se k věcem, které lze doporučit, rozšířené na věci, které lze sdílet, odvrhující věci opovrženíhodné.

Završení spočívá ve vděčnosti, v níž je bdělost probouzející chvalozpěv nad prospěšností přijatých dobrodiní; radost jásající nad vzácností darů; velkodušnost objímající dárce pro jeho velkorysost.

### **O dvojí kontemplaci božských věcí**

Považ, že nahlížení pravdy se má pozvedat k věcem nepochopitelným, a to jsou tajemství svrchované Trojice, k nimž jsme pozdvihováni v kontemplaci, a to dvojitým způsobem: buď cestou pozitivní, nebo cestou negativní. První učí Augustin, druhou Dionysius.

Na cestě pozitivní nejprve nahlížíme, že je v Bohu cosi společného všem božským osobám, dále cosi vlastního jednotlivým osobám, a dále jakési apropiace, které jsou jakoby uprostřed mezi oběma. Nahlédni tedy a rozjíměj, jestli můžeš, věci společné všem božským osobám a viz, že je Bůh první bytnost, dokonalá přirozenost a blažený život; což jedno z druhého nutně vyplývá.

Opět se podívej a viz, můžeš-li, že Bůh je věčnost naráz přítomná, jednoduchost zahrnující plnost, pohybující se nepohnutost; což podobně jedno z druhého vyplývá a jedno s druhým se přirozeně pojí.

Naposled pohlédni, že je Bůh nepřístupné světlo, neměnná mysl, nepochopitelný mír, což se nevztahuje jen na jednotu bytnosti, ale zahrnuje i nejdokonalejší Trojici. Světlo jakoby rodí jas, jas pak spolu se světlem vydávají teplo, a to tak, že teplo vychází z obou, ne však jako jejich potomek. Jestliže je tedy Bůh vpravdě nepřístupné světlo, kde jas a teplo jsou substance a hypostaze, je vpravdě v Bohu Otec a Syn a Duch Svatý. To jsou tedy příznačné vlastnosti jednotlivých božských osob.

Mysl pak jakožto počátek chápe a vydává ze sebe slovo, z nich pak vychází dar lásky; a to lze najít v každé dokonalé myslí. Jestliže je tedy Bůh neměnná mysl, je jistě v božském bytí první počátek, věčné Slovo a dokonalý Dar. To jsou příznačné vlastnosti božských osob.

Pokoj pak zahrnuje mnohost spojení; leč dokonale spojení mohou být jen ti, kdo jsou si podobní; podobní si ale mohou být jen tak, že jsou dva podobní

jednomu nebo jeden druhému. Ale v Bohu nemohou dva pocházet týmž způsobem od třetího; je proto nutné, má-li být v Bohu dokonalý pokoj, aby v něm byl jeden počátek, jeho obraz a spojení těchto dvou.

12. Potom jsou v božství apropiace podle trojího rozlišení.

První apropiace jsou jednota, pravda a dobrota. Jednota se přisuzuje Otci, protože je původem; pravda Synu, protože je obrazem; dobrota Svatému Duchu, protože je spojením.

Druhé apropiace jsou moc, moudrost a vůle : moc (se připisuje) Otci, protože je Počátkem; moudrost Synu, protože je Slovem; vůle Svatému Duchu, protože je Darem.

Třetí apropiace jsou vznešenost, krása a sladkost. Vznešenost (se připisuje) Otci pro jednotu a moc. Vznešenost totiž není nic než jednotlivá a jediná moc. Krása (se připisuje) Synu pro pravdu a moudrost. Vždyť moudrost zahrnuje mnohost idejí, pravda zahrnuje rovnost; „krása pak není nic jiného než číselná rovnost“. Sladkost se připisuje Duchu Svatému pro vůli a dobrotu. Kde je dokonalá dobrota spojena s vůlí, tam je plnost lásky a plnost sladkosti.

Je tedy v Bohu vznešenost vzbuzující bázeň, podivuhodná krása, vytoužená sladkost, v nichž je spočinutí.

Takové je tedy pozvednutí v kontemplaci afirmativní cestou.

13. Ale druhé, k němuž dospíváme negativní cestou, je vznešenější, protože, jak praví Dionysius, „pozitivní tvrzení jsou neadekvátní, negativní pravdivá“<sup>241</sup>; ačkoli se zdají říkat méně, říkají více. A tento způsob pozvednutí se děje popřením všech pozitivních (tvrzení), a to tak, že v těchto negacích má být řád, postupující od nižších k vyšším, který zároveň zahrne vždy překračující pozitivní výpověď. Tak se řekne: Bůh není něco smyslového, ale nadmyslového; není představitelný ani nahlédnutelný ani existující, ale nad tím nade vším. A tak je nahlížení pravdy přiváděno k temnotě mysli a je pozvedáno stále výše a sestupuje stále hlouběji, protože překračuje sebe i všechno stvořené. A to je ten nejvznešenější způsob pozdvihování; ale k jeho završení je třeba projít i první z cest, tak jako předpokládá završení osvětlení a negace afirmaci.

---

241) Srv. O nebeské hierarchii 2,3; cit. dle BONAVENTURA. *De triplici via / Über den dreifachen Weg*. s. 171

Tento způsob výstupu je tím účinnější, čím niternější je vystupující síla; je tím plodnější, čím je cit bližší (svému cíli). A tak je velmi užitečné cvičit se v těchto věcech.

14. Považ , že v první hierarchii má být Pravda volána nářkem a modlitbou, a to náleží Andělům; má jí být nasloucháno studiem a čtením, a to náleží Archandělům; má být hlásána příkladem a kázáním, a to náleží Mocnostem.

Ve druhé hierarchii se má k Pravdě dospívat tím, že v ní nalezneme útočiště a že se jí odevzdáme, to náleží Mocem; má být uchopována horlivostí a úsilím, a to náleží Ctnostem; máme se k ní připojit sebepohrdnutím a umrtvováním, a to náleží Panstvům.

V třetí hierarchii má být Pravda uctívána obětí a chvalou, to náleží Trůnům; obdivována vytržením a kontemplací, to náleží Cherubům, objata polibkem a láskou, a to náleží Serafům.

Bedlivě považ řečené věci, neboť v nich je pramen života.

## Závěr

Na závěr se pokusím stručně zamyslet nad otázkou nadhozenou v úvodu, tedy zda a nakolik je Bonaventurova „trojitá cesta“ dosud schůdná, případně jakým způsobem by se mohla v současné době stávat inspirací pro teologii, případně i spiritualitu.

Nejprve musím přiznat, že si jen s obtížemi dovedu představit, jak by mohl tento spis v současnosti beze zbytku sloužit svému původnímu účelu. Časté Bonaventurovo operování s dnes už našťestí zpravidla překonanými úděsnými představami o Bohu jako přísném soudci, pekle a konečném zavržení, ač má funkci spíše pedagogickou, už patrně nebude mít kýžený psychologický efekt, podobně jako si dovoluji pokládat za poněkud obtížně průchozí cestu svatební mystiky, nemluvě o upadání do „vytržení mysli“ v konfrontaci s pravdami víry. Rovněž Bonaventurův hamartiologický pesimismus, který dílo nezanedbatelnou měrou poznamenává, lze pokládat za obtížně udržitelný. Z toho vyplývá i nemalá interpretační obtíž: je-li perspektivou, z níž lze spisu *De triplici via* náležitě porozumět, úspěšné absolvování Bonaventurou popisované cesty, musím přiznat neúspěch. Mohu jen doufat, že jsem se i přesto do jisté míry adekvátnímu porozumění přiblížil.

Zbývá se zamyslet nad motivy, které lze pokládat za nosné a přínosné i v době současné, ba snad i pro dobu budoucí.

V první řadě bych rád vyzdvihl Bonaventurou přijímanou a přejně rozvíjenou tradici apofatické teologie, která by snad mohla právě dnes, v době masové obliby např. buddhistických či jógových meditačních technik, být nejen inspirací teologům a věřícím, ale i přínosem křesťanství okolnímu světu, ba snad i bází pro rozvíjení mezináboženského dialogu.

Hodný pozornosti zůstává i Bonaventurův zájem o kognitivní rozměr mystické zkušenosti. Patrně by bylo možné i v přímé návaznosti na myšlení „trojitě cesty“ rozvíjet a rozšiřovat tento rozměr mystické či náboženské zkušenosti nejen na poli teologie kříže, ale i v souvislosti s jinými teologickými a biblickými motivy.

S kognitivním rozměrem mystické zkušenosti či spirituální praxe úzce souvisí i Bonaventurovo pojetí teologie jako „moudrosti“. V současnosti, kdy teologie pro spory o svou „vědeckost“, resp. pro snahu o udržení jejího zdání, nejen někdy zapomíná na svou „teologičnost“, ale především se zdá místy propadat, řečeno heideggerovsky a s jistou nadsázkou, jakési „zapomenutosti na Boha“, můžeme Bonaventurově důrazu na zkušenostní rozměr bohosloví rozumět i jako připomenutí toho, oč by snad mělo jít v teologii především, tedy o prohlubování vztahu k Bohu. Řečeno jinak: pojetí teologie jako moudrosti vyzývá k prohloubení spirituálního rozměru teologie a zároveň k důkladnému teologickému promýšlení spirituality. To zajisté není výzva, kterou bychom si měli či mohli dovolit přeslechnout; bez jakési perichorese mezi teologií a spiritualitou hrozí oběma velmi vážná degenerace, teologii pak i zánik.

Jak by pak takové přejné rozvíjení bonaventurovských témat a motivů mělo konkrétně vypadat, to už je otázkou nad rámec této práce, jejímž úkolem a vytčeným cílem bylo přeložit a okomentovat spis *De triplici via*.

## **Příloha 1.: Latinské znění textu**

### **DE TRIPLICI VIA alias INCENDIUM AMORIS**

#### **Prologus**

1. „Ecce, descripsi eam tibi tripliciter“ etc., Proverbiorum vigesimo secundo. Cum omnis scientia gerat Trinitatis insigne, praecipue illa quae docetur in sacra Scriptura, debet in se repraesentare vestigium Trinitatis; propter quod dicit Sapiens de hac sacra doctrina, se eam tripliciter descripsisse propter triplicem ipsius intellectum spirituales, scilicet moralem, allegoricum et anagogicum. Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni. Purgatio autem ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem, perfectio ad caritatem; quibus perfecte adeptis, anima beatificatur, et secundum quod circa haec versatur, suscipit meriti incrementum. In horum igitur trium cognitione pendet scientia totius sacrae Scripturae, pendet etiam meritum vitae aeternae.

Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando.

## **1. DE MEDITATIONE, QUA ANIMA PURGATUR, ILLUMINATUR ET PERFICITUR**

2. Nunc primo meditationis formam libet inspicere. Sciendum est igitur, quod tria sunt intra nos, secundum quorum usum in hac triplici via exercemur, scilicet stimulus conscientiae, radius intelligentiae et igniculus sapientiae. Si igitur vis purgari, verte te ad conscientiae stimulum; si illuminari, ad intelligentiae radium; si perfici, ad sapientiae igniculum, secundum consilium beati Dionysii ad Timotheum, ubi eum hortatur dicens : „verte te ad radium“ etc.

### **De via purgativa et triplici eius exercitio**

3. Ad stimulum autem conscientiae hoc modo debet homo exercere se ipsum, scilicet ut primo ipsum exasperet, secundo exacuat, tertio dirigat. Nam exasperandus est recordatione peccati, exacuendus circumspectione sui, rectificandus consideratione boni.

4. Peccati autem recordatio debet esse per hunc modum, ut se ipsum arguat animus de multiplici negligentia, concupiscentia et nequitia. Fere omnia peccata et mala nostra, sive contracta sive acta, redusi possunt ad haec tria.

Circa negligentiam autem attenendum est, quod primo debet recogitare homo, si in se fuerit negligentia cordis custodiendi, temporis expendendi et finis intendendi. Haec enim tria cum summa diligentia sunt observanda, scilicet ut cor bene custodiatur, ut tempus utiliter expendatur, et ut finis debitus in omni opere praefigatur.

Secundo debet homo recogitare, si negligens fuerit in oratione, in lectione, in boni operis executione; quoniam in his tribus diligentissime debet se exercere et excolere qui vult „fructum bonum dare in tempore suo“, ita quod unum horum sine alio nequaquam sufficit.

Tertio debet recogitare, si negligens fuerit ad poenitendum, ad resistendum, ad proficiendum. Debet enim unusquisque cum summa diligentia deflere mala

comissa, repellere diabolica tentamenta, proficere de una virtute in aliam, ut sic possit pervenire ad terram promissam.

5. Circa concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentia voluptatis, concupiscentia curiositatis, concupiscentia vanitatis, quae sunt radices omnis mali.

Primo recogitanda est concupiscentia voluptatis, quae tunc vivit in homine, si in eo appetitus dulcium, appetitus mollium, appetitus carnalium, hoc est, si homo quaerat cibaria saporosa, vestimenta deliciosa, oblectamenta luxuriosa. Quae omnia non solum reprehensibile est appetere cum consensu, sed etiam debet homo respuere primo motu.

Secundo recogitanda est concupiscentia curiositatis, si vivat vel vixerit in homine. Hoc autem deprehenditur, cum quis appetit scire occulta, videre pulcra et habere cara. In omnibus enim his est vitium avaritiae et curiositatis multum reprehensibile.

Tertio recogitanda est concupiscentia vanitatis, quae tunc vivit vel vixit in homine, si in eo fuerit appetitus favoris, appetitus laudis, appetitus honoris; quae omnia vana sunt et hominem reddunt vanum, et ita fugienda sicut concupiscentia mulierum; et de omni tali debet conscientia arguere cor humanum.

6. Circa nequitiam autem debet recogitare quis, si in se vigeat vel aliquando vigerit iracundia, aut invidia, aut accidia, quae faciunt animam nequam.

Primo recogitanda est nequitia irae, quae consistit in animo, in signo, in verbo, vel in corde, in facie, in clamore, sive in affectu, in affatu, in effectu.

Secundo recogitanda est nequitia invidiae, quae in aliena prosperitate tabescit, in aliena adversitate hilaescit, in aliena mendicitate refrigescit.

Tertio recogitanda est nequitia accidia, ex qua oriuntur suspiciones malae, cogitationes blasphemiae, detractiones malignae. Omnis autem talis nequitia admodum est detestanda.

Ex hac trifaria recordatione triplicata debet exasperari stimulus conscientiae et anima amaricari.

7. Viso, qualiter exasperari debeat stimulus conscientiae in recordatione peccati, videndum est, qualiter exacuendus sit in circumspectione sui. Tria autem debet homo circa se circumspicere, scilicet diem mortis imminensem,

sanguinem crucis recentem, faciem iudicis praesentem. In his enim tribus acuitur stimulus conscientiae contra omne malum.

Primo namque acuitur, dum considerat diem mortis, quoniam est indeterminabilis, inevitabilis, irrevocabilis; quod si diligentrer conspiciat, diligentissime laborabit, ut, dum tempus habet, purgetur ab omni negligentia, concupiscentia, nequitia. Quis enim remaneat in culpa, qui certus non est de die crastina ?

Secundo acuitur, dum considerat homo sanguinem crucis effusum pro humano corde excitando, pro eodem abluendo, postremo pro ipso mollificando; vel effusum pro humana immunditia abluenda, morte vivificanda, ariditate fecundanda. Quis igitur tam hebes, ut permittat in se regnare culpam negligentiae vel concupiscentiae vel nequitiae, qui cogitat se perfusum illo pretiosissimo sanguine ?

Tertio acuitur, dum considerat faciem iudicis, quoniam est infallibilis, inflexibilis, infugibilis. Nullus enim potest fallere eius sapientiam, inflectere iustitiam, effugere vindictam. Dum ergo „nullum bonum irremuneratum, nullum malum impunitum“; quis est, qui non sit acutus, si hoc considerat, contra omne malum ?

8. Post haec vinendum est, quomodo vel qualiter stimulus conscientiae sit rectificandus in consideratione boni. Tria autem sunt bona praemeditanda, in quorum acquisitione rectificatur stimulus conscientiae, scilicet strenuitas contra negligentiam, severitas contra concupiscentiam, benignitas contra nequitiam. His enim tribus habitis, habetur conscientia bona et recta. Et hoc est quod dicit Propheta : „Indicabo tibi, homo, quid sit bonum, et quid Dominus requirat a te; utique facere iudicium et diligere misericordiam et sollicite ambulare cum Deo tuo“; ubi tanguntur ista tria praedicta. Similiter Dominus in Luca: „Sint lumbi vestri praecincti“ etc.

9. Primo igitur inchoandum est a strenuitate, quae viam praebet aliis. Liceat autem eam sic describere: strenuitas est quidam vigor animi, excutiens omnem negligentiam et disponens animas ad faciendum omnia opera divina vigilanter, confidenter, eleganter. Haec est quae viam praebet ad omnia bona sequentia.

Deinde sequitur severitas, quae est quidam rigor mentis, restringens omnem concupiscentiam et habilans ad amorem asperitatis, paupertatis et vilitatis.

Tertio sequitur benignitas, quae est quidam dulcor animae, excludens omnem nequitiam et habilitans ipsam animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam. Et hic est terminus purgationis secundum viam meditationis. Nam omnis conscientia munda laeta est et iucunda.

Qui vult ergo purgari, vertat se modo praedicto ad stimulum conscientiae. In praedicta tamen exercitatione a quolibet praemissorum inchoari potest nostra meditatio. Transeundum autem est ab uno ad aliud et tamdiu immorandum, quousque tranquillitas et serenitas percipiatur, ex qua oritur spiritualis iucunditas, qua adepta, promptus est animus, ut sursum tendat. Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae, et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore.

### **De via illuminativa et triplici eius exercitio**

10. Secundo loco post viam purgativam sequitur illuminativa, in qua exercere se debet homo ad radium intelligentiae hoc ordine. Nam radius ille primo est protendendus ad mala dimissa, secundo, dilatandus ad beneficia comissa, tertio, reflectendus ad praemia promissa.

Protenditur autem radius intelligentiae, dum sollicite pensantur mala, quae Dominus indulsit, quae tot sunt, quot sunt peccata, quae commisimus, et tam magna, quantis malis eramus astricti et quantis bonis digni privari. Et haec meditatio satis patet ex praecedentibus. Nec hoc solum attendendum est, sed etiam considerandum, in quanta mala incidissemus, si Dominus permisisset. Et cum haec diligenter pensantur, per radium intelligentiae tenebrae nostrae illuminantur. Et talis illuminatio coniuncta debet esse gratitudini affectionis, alioquin non est illuminatio caelestis, ad cuius splendorem videmus sequi calorem. Unde hic gratiae agenda sunt pro dimissione malorum commissorum vel possibilium committi necessitate, infirmitate et voluntatis perversitate.

11. Secundo videndum est, qualiter iste radius dilatetur in consideratione beneficiorum commissorum, quae quidem sunt in triplici genere. Quaedam enim spectant ad complementum naturae, quaedam ad adiutorium gratiae, quaedam ad donum superabundantiae.

Ad complementum naturae spectat, quod dedit Deus ex parte corporis : membrum integritatem, complexionis sanitatem, sexus nobilitatem; ex parte sensus dedit visum perspicuum, auditum acutum et sermonem discretum; ex parte animae dedit ingenium clarum, iudicium rectum, animum bonum.

12. Ad adiutorium gratiae spectat, quod dedit primo gratiam baptismalem, qua delevit culpam, restituit innocentiam, contulit iustitiam, quae dignum facit vita aeterna. Secundo, quod dedit gratiam poenitentialem quantum ad temporis opportunitatem, animi voluntatem, religionis sublimitatem. Tertio, quod dedit gratiam sacerdotalem, per quam te fecit dispensatorem doctrinae, dispensatorem indulgentiae et dispensatorem eucharistiae; in quibus omnibus secundum plus et minus dispensantur verba vitae.

13. Ad donum autem superabundantiae spectat primo, quod dedit totum universum, scilicet inferiora ad obsequium, paria ad meritum, superiora ad patrocinium. Secundo, quod dedit Filium suum, et hoc in fratrem et amicum, dedit in pretium, dat quotidie in cibum: primum in incarnatione, secundum in passione, tertium in consecratione. Tertio, quod dedit Spiritum Sanctum in signaculum acceptationis, in privilegium adoptionis, in anulum desponsationis. Fecit enim animam christianam suam amicam, suam filiam, suam sponsam. Haec omnia mira sunt et inaestimabilia, et in talium meditatione admodum anima debet esse Deo grata.

14. Ultimo circa viam illuminativam videndum, qualiter iste radius intelligentiae per meditationem est reflectendus, ut ad fontem omnis boni revertatur, recogitando praemia promissa. Considerandum est ergo sollicite et frequenter pensandum, quod Deus, qui non mentitur, credentibus et diligentibus se promisit amotionem omnium malorum, associationem omnium Sanctorum, impletionem omnium desideriorum in se ipso, qui est fons et finis omnium bonorum, qui est tantum bonum, quod excedit omnem petitionem, omne desiderium, omnem aestimationem, et nos tanto bono dignos reputat, si diligimus et appetimus ipsum super omnia et propter se: et ideo cum omni desiderio et affectu et benevolentia debemus in ipsum tendere.

## **De via perfectiva et triplici eius exercitio**

15. Postremo sequitur, qualiter nos exercere debemus ad igniculum sapientiae. Hoc autem faciendum est hoc ordine: quia iste igniculus est primo congregandus, secundo inflammandus, tertio sublevandus.

Congregatur autem per reductionem affectionis ab omni amore creaturae, a cuius quidem amore debet affectio revocari, quoniam amor creaturae non proficit; et si proficit, non reficit; et si reficit, non sufficit; et ideo omnis amor talis ab affectu debet omnino elongari.

16. Secundo, inflammandus est, et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi. Et hoc quidem fit vel comparando ipsum amorem ad se ipsum, vel ad affectum supernorum civium, vel ad ipsum Sponsum. Tunc autem hoc facit, quando attendit, quod per amorem suppleri potest omnis indigentia, quod per amorem est in Beatis omnis boni abundantia, quod per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia. Haec sunt, quae affectum inflammant.

17. Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensibile, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed totus desiderabilis.

Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis, quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscriptibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed totus desiderabilis.

Tertio, ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed totus desiderabilis.

## **Corollarium**

18. Ex his igitur liquide patet, qualiter ad sapientiam sacrae Scripturae pervenitur, meditando circa viam purgativam, illuminativam et perfectivam. Et non solum sacrae Scripturae continentia, immo etiam omnis meditatio nostra versari debet circa ista. Nam omnis meditatio sapientis aut est circa opera humana, cogitando scilicet, quid homo fecerit et quid debeat facere, et quae sit

ratio movens; aut circa opera divina, cogitando scilicet, quanta Deus homini commiserit, quia omnia propter ipsum fecit, quanta dimiserit et quanta promiserit; et in hoc clauduntur opera conditionis, reparationis et glorificationis: aut circa utrorumque principia, quae sunt Deus et anima, qualiter sint invicem copulanda. Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in qua est cognitio per veram experientiam.

19. In huiusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem. Nam in huiusmodi meditatione ratio percunctando offert propositionem, synderesis sentiando profert definitionem, conscientia testificando infert conclusionem, voluntas praeeligendo defert solutionem. Verbi gratia, si quis velit meditari circa viam purgativam, debet ratio quaerere, quid debeat fieri de homine, qui templum Dei violaverit; synderesis respondet, quod aut debet disperdi, aut lamentis poenitentiae purgari; conscientia assumit: „Tu es ille“: ergo vel oportet te damnari, vel poenitentiae stimulis affligi; deinde voluntas praeeligit, scilicet, quia recusat damnationem aeternam, assumit voluntarie poenitentiae lamenta. Iuxta hunc modum in aliis viis est intelligendum.

## **2. DE ORATIONE, QUA DEPLORATUR MISERIA, IMPLORATUR MISERICORDIA, EXHIBETUR LATRIA**

1. Postquam diximus, qualiter ad sapientiam veram pervenitur legendo et meditando, dicendum, qualiter ad ipsam pervenitur orando. Sciendum autem est, quod in oratione sunt tres gradus sive partes. Primus est deploratio miseriae; secundus, imploratio misericordiae; tertius, exhibitio latriae. Latriae enim cultum Deo exhibere non possumus, nisi ab ipso gratiam assequamur; misericordiam autem Dei ad dandam gratiam non possumus inflectere nisi per deplorationem et expositionem nostrae miseriae et indigentiae. Nam omnis perfecta oratio debet habere istas tres partes; non enim sufficit una sine aliis nec perducit ad metam perfectam, et ideo haec tria semper sunt coniungenda.

## **De triplici deploratione miseriae**

2. Deploratio autem miseriae, circa quamcumque miseriam fit, sive pro perpetracione culpae, sive pro amissione gratiae, sive pro dilatione gloriae, haec tria debet habere, scilicet dolorem, pudorem, et timorem: dolorem, propter damnum sive incommudum; pudorem, propter opprobrium sive inhonestum; timorem, propter periculum sive reatum.

Ex memoria enim praeteritorum oritur dolor, dum recordatur, quid omisit, quia praecepta iustitiae; quid commisit, quia prohibita culpae; quid ammisit, quia gratuita vitae.

Ex intelligentia praesentium oritur pudor, dum attendit, ubi sit, quia longe in imo quae fuerat prope in summo; qualis sit, quia foeda in luto quae fuerat pulchra imago; quae sit, quia ancilla quae fuerat libera.

Ex providentia futurorum oritur timor, dum praecogitat, quo tendit, quia „ad inferos properat gressus eius“; quid occuret, quia iudicium inevitabile, iustum tamen; quid assequetur, quia stipendium mortis aeternae.

3. Imploratio misericordiae, circa quamcumque gratiam invocetur, debet esse cum affluentia desiderii, quod habemus a Spiritu Sancto, qui „postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus“; cum fiducia spei, quam habemus a Christo, „qui mortuus est pro nobis omnibus“; cum diligentia implorandi subsidii, quod quaerimus a Sanctis et bonis omnibus.

Primum ergo habemus a Spiritu Sancto, quia per ipsum a Patre in Filio praedestinati aeternaliter, renati in baptismo spiritualiter, congregati in Ecclesia unanimiter.

Secundum habemus a Christo, qui pro nobis obtulit se in cruce in terra, apparet vultui Dei Patris in caelo in gloria, offertur in Sacramento a matre Ecclesia.

Tertium a Sanctorum consortio, scilicet ab Angelorum ministrantium patrociniis, a Beatorum triumphantium suffragiis et a iustorum militantium meritis.

Et quando haec tria praedicta concurrunt, tunc imploratur efficaciter divina misericordia.

## **De triplici exhibitione latriae**

4. Exhibitio latriae, ex quacumque gratia Deus colatur, debet habere tria. Primo enim ob gratiam impetrandam cor nostrum debet incurvari ad Dei reverentiam et adorationem; secundo debet dilatari ad benevolentiam et gratiarum actionem; tertio debet elevari ad complacentiam et mutuam allocutionem, quae est Sponsi et sponsae, quam docet Spiritus sanctus in Canticis; in qua, si recto ordine fiat, mira est exsultatio et iubilatio, adeo ut ducat animam in excessum et faciat eam dicere: „Bonum est nos hic esse.“ Et hic debet oratio nostra terminari, nec ante debet desistere, donec „ingrediatur locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei“, ubi „in voce exsultationis sonus est epulantis“.

5. Ut incurveris ad reverentiam, admirare immensitatem divinam et intuere modicitatem tuam. Ut dilateris ad benevolentiam, attende benignitatem divinam et vide indignitatem tuam. Ut eleveris ad complacentiam, recogita caritatem divinam et considera tepiditatem tuam, ut ex huiusmodi collatione pervenias in excessum mentis.

6. Sciendum autem est, quod reverentiam debemus exhibere Deo tripliciter: primo sicut Patri, a quo formati, reformati, educati. Secundo sicut Domino, a quo eruti de ore inimici, redempti de carcere inferni, conducti in vineam Domini. Tertio sicut Iudici, coram quo accusati, convicti, confessi: accusat clamor conscientiae, convincit evidentia vitae, confitetur aspectus divinae sapientiae; unde contra nos de iure debet sententia proferri. Prima quidem reverentia debet esse magna, secunda maior, tertia maxima. Unde prima est ad modum inclinationis; secunda, ad modum genuflectionis; tertia ad modum prostrationis. In prima nos subiicimus, in secunda nos deiicimus, in tertia nos abiicimus. In prima parvos, in secunda minimos, in tertia nullos nos reputamus.

7. Benevolentiam autem simili modo debemus Deo tripliciter exhibere, scilicet magnam, maiorem, maximam: magnam, consideratione indignitatis nostrae; maiorem, consideratione magnitudinis gratiae; maximam, consideratione immensitatis suae misericordiae; vel magnam pro commissis, maiorem pro dimissis; maximam pro promissis; vel magnam pro complementis naturae, maiorem pro indumentis gratiae, maximam pro donis superabundantiae. In prima cor dilatatur sive extenditur, in secunda aperitur, in

tertia effunditur, secundum illud Threnorum secundo: „Effunde sicut aquam cor tuum.“

8. Complacentiam vero debemus Deo triplici modo exsolvere: primo, ut sic coaptetur complacentia nostra ad Deum, ut unicuique placeat, quod solus Deus placeat sibi; secundo, ut hoc placeat, quod ipse placeat soli Deo; tertio, ut placeat ei, quod in hac complacentia cummunicent ceteri. Prima est magna, secunda maior, tertia maxima. In prima est amor gratuitus, in secunda amor debitus, in tertia amor ex utroque permixtus. In prima crucifigitur mundus homini, in secunda homo mundo, in tertia crucifigitur homo pro mundo, ut pro omnibus velit mori, ut et ipsi placeant Deo.

Et hic est status et gradus perfectae caritatis, ante cuius assecutionem nemo debet se aestimare perfectum. Tunc autem hanc perfectionem assequitur, quando cor semper invenit non solum voluntarium, sed etiam avidissimum ad moriendum pro salute proximorum, secundum quod Paulus dicebat: „Ego libentissime impendam et superimpendam ipse pro animabus vestris.“ Ad hanc perfectam dilectionem proximi non pervenitur, nisi prius perveniatur ad perfectam dilectionem Dei, propter quem diligitur proximus, qui non est amabilis nisi propter Deum.

### **De sex gradibus dilectionis Dei**

9. Et propterea ad intelligendum profectum in dilectione Dei sciendum est, quod sex sunt gradus, quibus paulatim et ordinate proceditur, ut ad perfectum perveniatur.

Primus est suavitas, ut scilicet homo discat gustare, quam suavis est Dominus. Et hoc quidem fit vacando et sabbatizando ei per sanctas meditationes, quoniam, secundum quod dicitur in Psalmo, „reliquiae cogitationis diem festum agent tibi“; quod quidem fit, quando meditationes circa amorem Dei suavitatem pariunt in corde.

Secundus gradus est aviditas; quando scilicet anima assuefieri coeperit circa illam suavitatem, nascitur in ea tanta esuries, ut nihil possit eam reficere, nisi eum quem amat, possideat perfecte; quod quia non potest in praesenti attingere, quia longe est, continue excedit et egreditur extra per amorem ecstaticum,

clamans et dicens illud beati Iob: „Suspendium elegit anima mea et mortem ossa mea“, quoniam, „sicut desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus.“

10. Tertius gradus est saturitas, quae oritur ex ipsa aviditate. Quia enim vehementissime Deum desiderat et sursum fertur, iam omne, quod deorsum tenet, vertitur ei in fastidium. Unde quasi saturata non potest refectionem invenire in aliquo citra ipsum dilectum; et sicut saturatus, si cibum sumat, potius sumendi incurrit abominationem quam refectionem; sic in hoc gradu caritatis facit anima circa omne terrenum.

Quartus gradus est ebrietas, quae oritur ex saturitate. Ebrietas autem in hoc consistit, quod quis tanto amore diligat Deum, ut iam non solum fastidiat solatium, sed etiam delectetur et quaerat tormentum pro solatio, et amore eius quem diligit, delectetur in poenis, opprobriis et flagellis, sicut Apostolus. Unde sicut ebrius se ipsum denudat sine pudore et sustinet plagas sine dolore, sic in isto intelligendum est.

11. Quintus gradus est securitas, quae oritur ex ebrietate. Ex hoc enim, quod anima sentit se tantum amare Deum, quod libenter sustineret propter ipsum omne damnum et omne opprobrium; iam foras mittitur timor, et tantam concipit anima spem de adiutorio divino, ut nullo modo existimet se posse separari a Deo. Et in hoc gradu erat Apostolus, cum dicebat: „Quis nos separabit a caritate Christi“ etc. „Certus sum enim, quia neque mors neque vita“ etc. „poterit nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro.“

Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus exagitat? In tali mente pax est et status ultimus et quies, et ibi requiescit verus Salomon, quoniam „in pace factus est locus eius“.

Ex ideo valde convenienter isti gradus significantur per illos sex gradus, quibus ascendebatur ad thronum Salomonis. Et propterea dicitur in Canticis: „Ascensum purpureum media caritate constravit“, quia impossibile est ad istam tranquillitatem pertingere nisi per caritatem. Hac autem acquisita, facillimum est homini facere omne, quod est perfectionis, sive agere sive pati, sive vivere

sive mori. Studendum est igitur ad proficiendum in caritate, cum profectus eius inducat perfectionem omnium bonorum, quam nobis praestare dignetur, qui vivit et regnat in saecula saeculorum. Amen.

### **Recapitulatio**

12. Ut igitur sint ad manum praedictae differentiae, nota, quod qui ad hanc perfectionem vult proficere, debet per meditationem se vertere ad stimulum conscientiae, ipsum exasperando, acuendo, rectificando; ad radium intelligentiae, ipsum protendendo, dilatando, reflectendo; ad igniculum sapientiae, ipsum congregando, inflammando, sublevando.

Et sic per orationem primo deploret miseriam cum dolore propter damnum, cum pudore propter opprobrium et cum timore propter periculum.

Secundo imploret misericordiam cum vehementia desiderii per Spiritum Sanctum, cum fiducia spei per Christum crucifixum et cum assistentia patrocinii per Sanctorum suffragium.

Tertio exhibeat latrariam, exhibendo Deo reverentiam, exhibendo benevolentiam, exhibendo complacentiam; ut ex parte Dei praecedat admiratio divina, quasi maior propositio; ex parte nostra sequatur consideratio, quasi assumptio; et sic fiat latrariae plena exhibitio, quasi conclusio.

Qui autem sic exercitaverit se continue et intente, proficiet in caritate secundum sex gradus praedictos, quibus pervenitur ad perfectionem tranquillitatis, ubi est multitudo pacis et quasi quidam finis quietis, quam Dominus reliquit apostolis. Unde nota, quod Apostolus in qualibet salutatione optabat „gratiam et pacem“: gratiam tanquam primordiale, et pacem tanquam complementum; ad Timotheum autem interponit misericordiam, quae est utriusque principium.

### **3. DE CONTEMPLATIONE, QUA PERVENITUR AD VERAM SAPIENTIAM**

#### **Preambulum**

1. Postquam diximus, qualiter ad sapientiam nos exercere debeamus per meditationem et orationem, nunc breviter tangamus, qualiter contemplando ad veram sapientiam pervenitur. Per contemplationem namque transit mens nostra in supernam Ierusalem, ad cuius instar est formata Ecclesia, secundum illud Exodi: „Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi monstratum est in monte.“ Necesse est enim, Ecclesiam militantem conformari triumphanti, et merita praemiis, et viatores Beatis, secundum quod possibile est. In gloria autem triplex est dos, in qua consistit perfectio praemii, scilicet summae pacis aeternalis tentio, summae veritatis manifesta visio, summae bonitatis vel caritatis plena fruitio. Et secundum hoc distinguitur triplex ordo in suprema hierarchia caelesti, scilicet Thronorum, Cherubim et Seraphim. Necesse est ergo, ut qui vult ad illam beatitudinem per merita pervenire, istorum trium similitudinem, secundum quod possibile est in via, sibi comparet, ut scilicet habeat soporem pacis, splendorem veritatis, dulcorem caritatis. In his enim tribus requiescit ipse Deus et inhabitat tanquam in proprio solio. Necesse est igitur, ad unumquodque trium praedictorum per tres gradus ascendere secundum triplicem viam, scilicet purgativam, quae consistit in expulsionem peccati; illuminativam, quae consistit in imitatione Christi; unitivam, quae consistit in susceptione Sponsi, ita quod quaelibet habet gradus suos, per quos incipitur ab imo et tenditur usque ad summum.

#### **De septem gradibus, quibus pervenitur ad soporem pacis**

2. Gradus autem perveniendi ad soporem pacis sunt isti septem.  
Nam primo occurrit pudor in recordatione flagitii, et hoc quantum ad quatuor, scilicet quantum ad magnitudinem, multitudinem, turpitudinem, ingratitude.

Secundo, timor in circumspectione iudicii, et hoc quadruplicis, scilicet dissipationis operis, excaecationis rationis, obdurationis voluntatis, condemnationis finalis.

Tertio, dolor in aestimatione damni, et hoc secundum quatuor, scilicet quantum ad amissionem divinae amicitiae, perditionem innocentiae, vulnerationem naturae, dissipationem vitae praeteritae.

Quarto, clamor in imploratione subsidii quadruplicis, scilicet Dei patris, Christi Redemptoris, Virginis Matris, Ecclesiae triumphantis.

Quinto, rigor in extinctione fomitis sive incentivi quadruplicis, scilicet ariditatis, quae est desidia, perversitatis, quae est malitia, voluptatis, quae est concupiscentia, vanitatis, quae est superbia.

Sexto, ardor in appetitione martyrii, et hoc propter quatuor, scilicet propter perfectionem remissionis offensae, propter perfectionem purgationis maculae, propter perfectionem satisfactionis poenae, propter perfectionem sanctificationis in gratia.

Septimo loco sequitur sopor in obumbratione Christi, ubi status est et requies, dum homo sentit, se protegi sub umbra alarum divinarum, ut non uratur ardore concupiscentiae nec timore poenae; ad quod non potest pervenire nisi per appetitionem martyrii, nec ad appetitionem martyrii, nisi extinxerit incentivum; nec ad hoc, nisi imploraverit subsidium; nec ad hoc, nisi deploret damnum suum; nec ad hoc, nisi timeat divinum iudicium; nec ad hoc, nisi recordetur et erubescat flagitium.

Qui vult ergo habere pacis soporem, procedat secundum praeassignatum ordinem.

### **De septem gradibus, quibus pervenitur ad splendorem veritatis**

3. Gradus perveniendi ad splendorem veritatis, ad quem pervenitur per imitationem Christi, sunt hi septem, scilicet assensus rationis, affectus compassionis, aspectus admirationis, excessus devotionis, amictus assimilationis, amplexus crucis, intuitus veritatis; in quibus hoc ordine progrediendum est.

Primo considera, quis est qui patitur, et eidem subdere per rationis assensum, ut credas firmissime, Christum veraciter esse Dei Filium, omnium rerum Principium, Salvatorem hominum, Retributorem meritorum omnium.

Secundo, qualis est qui patitur, et ei coniungere per compassionis affectum, ut compatiaris innocentissimo, mitissimo, nobilissimo et amantissimo.

Tertio, quantus est qui patitur, et ad ipsum egredere per admirationis aspectum et attende, quod immensus est potestate, speciositate, felicitate, aeternitate. Admirare igitur immensam potestatem annihilari, speciositatem decolorari, felicitatem tormentari, aeternitatem mori.

Quarto, qua de causa patitur, et te ipsum obliviscere per devotionis excessum, quia scilicet patitur pro tua redemptione, illuminatione, sanctificatione, glorificatione.

Quinto, quali forma patitur, et Christum induere per assimilationis studium. Passus est enim libentissime respectu proximi, severissime respectu sui, oboedientissime respectu Dei, prudentissime respectu adversarii. Stude igitur ad habendum habitum benignitatis ad proximum, severitatis ad te ipsum, humilitatis ad Deum, perspicacitatis contra diabolum, secundum effigiem imitationis Christi.

Sexto attende, quanta sunt quae patitur, et crucem amplectere per passionis desiderium, ut, sicut passus est vincula ut impotens omnipotentia, convitia ut vilis bonitas, ludibria ut stultus sapientia, supplicia ut iniquus iustitia; sic et tu desideres passionem crucis, hoc est passionem plenam iniuriis in rebus, convitiis in verbis, ludibriis in signis, suppliciis in tormentis.

Septimo considera, quid ad hoc consequitur, quod patitur, et veritatis radium intueri per contemplationis oculum: quoniam ex hoc, quod Agnus passus est, „septem signacula libri aperta sunt“, Apocalypsis quinto. Liber iste est universalis rerum notitia, in qua septem erant clausa homini, quae quidem sunt per passionis Christi efficaciam reserata, scilicet Deus admirabilis, spiritus intelligibilis, mundus sensibilis, paradus desiderabilis, infernus horribilis, virtus laudabilis, reatus culpabilis.

4. Primo igitur Deus admirabilis per crucem manifestatus est esse summae et imperscrutabilis sapientiae, summae et irreprehensibilis iustitiae, summae et inenarrabilis misericordiae. Summa enim sua sapientia decepit diabolum, summa iustitia quaesivit redemptionis pretium, summa misericordia pro nobis

tradidit Filium; quae si diligenter considerentur, Deum nobis clarissime manifestant.

Secundo, spiritus intelligibilis manifestatus est per crucem secundum differentiam triplicem, scilicet quantae sit benignitatis quantum ad Angelos, quantae sit dignitatis quantum ad homines, quantae sit crudelitatis quantum ad daemones. Nam angeli permiserunt crucifigi Dominum suum; Dei Filius crucifixus est propter genus humanum, et hoc ad suggestionem daemonum.

Tertio, mundus sensibilis manifestatus est per crucem, quoniam est locus, in quo regnat caecitas, quia lucem veram et summam non agnovit; regnat sterilitas, quia Iesum Christum tanquam infructuosum despexit; regnat iniquitas, quia Deum et Dominum suum et amicum et innocentem damnavit et interfecit.

Quarto, paradus desiderabilis manifestatus est per crucem, in qui est fastigium totius gloriae, spectaculum omnis laetitiae, promptuarium omnis opulentiae, cum Deus propter illam habitationem nobis restituendam factus fuerit homo vilis, miser et pauper; in quo celsitudo admisit abiectioem, iustitia subiit reatum, opulentia suscepit egestatem. Nam altissimus Imperator accepit servitutem abiectam, ut sublimaremur in gloriam; iustissimus Iudex subiit reatum poenalissimum, ut iustificaremur a culpa; opulentissimus Dominus suscepit egestatem extremam, ut locupletaremur in copia.

Quinto, manifestatus est per crucem, quod infernus est horribilis locus, plenus egestate, vilitate, ignominia, calamitate et miseria. Si enim necesse fuit, haec Christum pati propter peccati deletionem et satisfactionem, multo fortius oportebit, haec pati damnatos propter iustam meritorum suorum retributionem et recompensationem.

Sexto, manifestata est per crucem virtus laudabilis, quantum scilicet sit pretiosa, speciosa, fructuosa: pretiosa, quia ante dedit vitam Christus, quam virtuti contraheret; speciosa, quia in ipsis contumeliis relucebat, fructuosa, quia unus usus perfectus virtutis infernum spoliavit, caelum aperuit, terram restauravit.

Septimo, manifestatus est per crucem reatus culpabilis, quantum detestabilis sit, cum ad sui remissionem indigeat tam magno pretio, tam grandi piaculo, tam difficili medicamento, in tantum, ut Deus et hominem nobilissimum in unitate personae oportuerit satisfacere pro arrogantia, qua nulla fuit elatior, per

abiectionem vilitatem; pro cupiditate, qua nulla fuit avidior, per exquisitissimam paupertatem; pro lascivia, qua nulla fuit dissolutior, per amarissimam acerbitatem.

5. Ecce igitur quomodo omnia in cruce manifestantur. Omnia enim ad haec septem reducuntur. Unde ipsa crux est clavis, porta, via et splendor veritatis, quam qui tollit et sequitur iuxta modum praeassignatum, „non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae“.

### **De septem gradibus, quibus pervenitur ad dulcorem caritatis**

6. Gradibus veniendi ad dulcorem caritatis pro susceptione Sponsi sunt isti septem, scilicet vigilantia sollicitans, confidentia confortans, concupiscentia inflammans, excedentia elevans, complacentia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans; in quibus hoc ordine progredi debes, qui vis ad perfectionem caritatis pertingere et sanctum amorem Sponsi.

Necesse est enim, ut vigilantia te sollicitet propter Sponsi promptitudinem adeo, ut possis dicere: „Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo“; et illud Canticorum: „Ego dormio, et cor meum vigilat“; et illud propheticum: „Anima mea desideravit te in nocte, sed et spiritu meo in praeconiis meis de mane vigilabo ad te.“

Secundo, ut confidentia te confortet propter Sponsi certitudinem adeo, ut possis dicere: „In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum“; et illud Iob: „Etiam si occiderit me, in ipso sperabo.“

Tertio, ut concupiscentia te inflammet propter Sponsi dulcedinem adeo, ut possis dicere: „Sicut cervus desiderat ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus“; et illud Canticorum: „Fortis est ut mors dilectio“; et illud: „Quia amore langueo.“

Quarto, ut excedentia te elevet propter Sponsi celsitudinem adeo, ut possis dicere: „Quam dilecta tabernacula tua, Domine virtutum“; et illud sponsae: „Trahe me post te“ etc.; et illud Iob: „Suspendium elegit anima mea.“

Quinto, ut complacentia te quietet propter Sponsi pulcritudinem adeo, ut possis dicere illud Sponsae: „Dilectus meus mihi, et ego illi“; et illud: „Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus.“

Sexto, ut laetitia te delectet propter Sponsi plenitudinem adeo, ut possis dicere: „Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo consolationes tuae laetificaverunt animam meam“; et illud: „Quam magna multitudo dulcedinis tuae, Domine!“ et illud Apostoli: „Repletus sum consolatione, superabundo gaudio“ etc.

Septimo, ut adhaerentia te conglutinet propter amoris Sponsi fortitudinem adeo, ut possis dicere: „Mihi autem adhaerere Deo bonum est“; et illud: „Quis nos separabit a caritate Christi?“

7. In his enim gradibus ordo est, nec status est ante ultimum, nec ad illum pervenitur nisi per gradus intermedios et mutuo intra se positos. Et in primo viget consideratio, in ceteris vero sequentibus dominatur affectio. Vigilantia enim considerat, quam honestum, quam conferens, quam delectabile sit diligere Deum; et ex hoc quasi nata fiducia parit concupiscentiam, et illa excedentiam, quousque perveniatur ad copulam et osculum et amplexum, ad quod nos perducatur etc. Amen.

### **Recapitulatio**

8. Possunt autem dicti reduci ad compendium per hunc modum. Primo distinguuntur gradus purgationis sic: propter flagitium erubescere, propter iudicium contremisce, propter damnum ingemisce, propter remedium implora subsidium, propter adversarium expugna incentivum, propter bravium anhela ad martyrium, propter umbraculum approxima ad Christum.

Gradus pertinentes ad illuminationem distinguuntur sic: Considera, quis est, qui patitur, et credens captivare; qualis est, qui patitur, et condolens amaricare; quantus est, qui patitur, et obstupescens admirare; qua de causa patitur, et confidens regratiare; quali forma patitur, et subsequens assimilare; quanta sunt, quae patitur, et exardescens amplexare; quid ad hoc consequitur, et intelligens contemplare.

Gradus viae unitivae sic distinguuntur: te vigilantia sollicitet propter Sponsi promptitudinem; te confidentia corroboret propter eius certitudinem; concupiscentia te inflammet propter eius dulcedinem; excedentia te sublevet propter eius celsitudinem; complacentia te quietet propter eius pulcritudinem; laetitia te inebriet propter amoris eius plenitudinem; adhaerentia te conglutinet

propter amoris eius fortitudinem, ut dicat semper devota anima in corde suo ad Dominum: Te quaero, in te spero, te desidero, in te consurgo, te accepto, in te exulto et tibi finaliter adhaereo.

### **Alia distinctio novem graduum proficiendi**

9. Nota, quod gradus proficiendi possunt etiam aliter distingui, secundum triplicem differentiam triplicatam, triplici hierarchiae consonam. Neccesaria enim sunt cuilibet tria, scilicet amaritudo, gratitudo, similitudo, et hoc post lapsum. Si enim homo non peccasset, duo sufficerent, scilicet gratitudo et similitudo: gratitudo propter gratiam, similitudo propter iustitiam. Sed nunc necessaria est etiam amaritudo propter medicinam. Peccata enim per delectationem perpetrata deleri non possunt, nisi interveniat contritio afflictiva.

In amaritudine debet esse ponderatio malorum propter proprias nequitas, memoratio dolorum propter Christi angustias, postulatio remediorum propter proximi miserias.

In gratitudine debet esse admiratio beneficiorum propter creationem de nihilo, annihilatio meritorum propter reparationem de peccato, actio gratiarum propter ereptionem de inferno. Fuit enim creatio ad imaginem, redemptio per proprium sanguinem, ereptio usque ad caeli altitudinem.

In similitudine debet esse aspectus veritatis elevatus ad superiora, affectus caritatis dilatatus ad exteriora, actus virilitatis ordinatus ad interiora; ut sic fiat erectio supra te per aspectum veritatis, et hoc per contemplationem divinorum, intelligentia, per circumspectionem universorum, scientia, per captivationem iudiciorum, fide formata.

Item, extensio circa te debet diligenter fieri per affectum caritatis, et hoc per appetitum deliciarum caelestium, sapientia; per amplexum rationabilium, amicitia; per contemptum voluptatum carnalium, modestia.

Item, exercitatio intra te debet esse per actum virilitatis, et hoc per aggressum difficilium, strenuitate; per actum laudabilium, magnanimitate; per amplexum humilium, humilitate.

10. Purgatio autem in amaritudine, in qua est contritio respectu sui, debet esse dolorosa per tristitiam propter mala prementia te ipsum, Christum et proximum.

Compassio respectu Christi debet esse timorosa per reverentiam propter iudicia latentia, et tamen vera, licet incerta, sicut tempus, dies et hora.

Commiseratio respectu proximi debet esse clamorosa per confidentiam propter patrocina semper parata per Deum, per Christum, per Sanctorum suffragium.

Illuminatio in similitudine, in qua est aspectus veritatis primae erectus ad incomprehensibilia, expansus ad intelligibilia, exinanitus ad credibilia; in qua etiam est affectus caritatis erectus ad Deum, extensus ad proximum et exinanitus ad mundum; actus virilitatis, erectus ad commendabilia, extensus ad communicabilia, exinanitus ad contemptibilia.

Perfectio in gratitudine, in qua est vigilantia exurgens ad canticum propter beneficiorum utilitatem; laetitia exultans ad iubilum propter donorum pretiositatem; benevolentia accedens ad amplexum propter dantis liberalitatem.

### **De duplici contemplatione rerum divinarum**

11. Nota, quod aspectus veritatis debet esse erectus ad incomprehensibilia, et haec sunt mysteria summae Trinitatis, ad quae erigimur contemplando, et hoc dupliciter: vel per positionem, vel per ablationem. Primum ponit Augustinus, secundum Dionysius.

Per positionem primo intelligimus, in divinis esse quaedam ut communia, quaedam ut propria, quadam ut appropriata, quae quidem sunt media inter haec et illa. Intellige igitur et contemplare, si potes, communia circa Deum et vide, quoniam Deus est essentia prima, natura perfecta, vita beata; quae necessariam habent consequentiam.

Rursus attende et vide, si potes, quoniam Deus est aeternitas praesens, simplicitas replens, stabilitas movens; quae similiter consequentiam et connexionem naturalem habent.

Postremo attende, quoniam Deus est lux inaccesibilis, mens invariabilis, pax incomprehensibilis; quae non tantum essentiae unitatem, sed etiam includunt perfectissimam Trinitatem. Lux quidem tanquam parens generat splendorem, splendor autem et lux producant calorem, ita quod calor procedit ab utroque, licet non per modum prolis. Si ergo Deus vere lux est inaccesibilis, ubi

splendor et calor est substantia et hypostasis, vere in Deo est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, quae sunt propria divinarum personarum.

Mens etiam tanquam principium concipit et producit ex se verbum, a quibus emanat amoris donum; et hoc est in omni mente perfecta reperire. Si ergo Deus est mens invariabilis, planum est, quod in divino esse est Principium primum, Verbum aeternum, Donum perfectum, quae sunt propria divinarum personarum.

Pax etiam includit nexum plurium; perfecte autem necti non possunt nisi similes; similes autem non sunt, nisi ambo a tertio, vel unus ab altero. Sed in divinis non possunt ambo esse a tertio eodem modo; necesse est ergo, quod si in divinis est vera pax, quod ibi sit prima origo, eius imago, utriusque connexio.

12. Deinde in divinis sunt appropriata secundum triplicem differentiam.

Prima appropriata sunt unitas, veritas, bonitas. Attribuitur unitas Patri, quia origo; veritas Filio, quia imago; bonitas Spiritui Sancto, quia connexio.

Secunda appropriata sunt potestas, sapientia et voluntas: potestas Patri, quia principium; sapientia Filio, quia Verbum; voluntas Spiritui Sancto, quia Donum.

Tertia appropriata sunt altitudo, pulcritudo et dulcedo; altitudo Patri, propter unitatem et potestatem. Nihil enim aliud est altitudo quam singularis et unica potestas. Pulcritudo Filio, propter veritatem et sapientiam. Nam sapientia multitudinem idearum, veritas autem aequalitatem includit; „pulcritudo autem nihil aliud est quam aequalitas numerosa“. Dulcedo Spiritui Sancto, propter voluntatem et bonitatem. Ubi est summa bonitas iuncta cum voluntate, ibi est summa caritas et summa dulcedo.

Est igitur in Deo altitudo terribilis, pulcritudo mirabilis, dulcedo desiderabilis, et hic est status.

Haec est igitur erectio per viam affirmationis.

13. Sed alia est eminentior, scilicet secundum viam negationis, quoniam, ut dicit Dionysius, „affirmationes incompactae sunt, negationes verae“; licet enim minus videantur dicere, plus dicunt. Et hic modus erectionis est per abnegationem omnium, ita quod in negationibus illis sit ordo, incipiendo ab inferioribus usque ad superiora, sit etiam supereminens positionis inclusio, ut cum dicitur: Deus non est quid sensibile, sed supersensibile, nec imaginabile

nec intelligibile nec existens, sed super omnia haec. Et tunc veritatis aspectus fertur in mentis caliginem et altius elevatur et profundius ingreditur, pro eo quod excedit se et omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus; sed tamen ad hoc, quod sit perfectus, praeexigit alium, sicut perfectio illuminationem, et sicut negatio affirmationem. Hic autem modus ascendendi tanto est vigorosior, quanto vis ascendens est intimior; tanto fructuosior, quanto affectio proximior. Et ideo valde utile est in illa exerceri.

14. Nota, quod in prima hierarchia Veritas est advocanda per gemitum et orationem, et hoc est Angelorum; audienda per studium et lectionem, et hoc Archangelorum; annuntianda per exemplum et praedicationem, et hoc Principatum.

In secunda hierarchia Veritas est adeunda per refugium et commisionem, et hoc Potestatum: apprehendenda per zelum et aemulationem, et hoc Virtutum; associanda per sui contemptum et mortificationem, et hoc Dominationum.

In tertia hierarchia Veritas est adoranda per sacrificium et laudationem, et hoc Thronorum; admiranda per excessum et contemplationem, et hoc Cherubim; amplectenda per osculum et dilectionem, et hoc Seraphim.

Nota diligenter praedicta, quoniam in illis est fons vitae.

**Seznam zkratek:**

*Brevil.*

*Itin.*

*Leg. Mai.*

*Leg. Min.*

*Lign. Vit.*

*Perf. vit.*

*Solil.*

*Tripl. via*

*Breviloquium*

*Itinerarium mentis in Deum*

*Legenda maior*

*Legenda minor*

*Lignum vitae*

*De perfectione vitae ad sorores*

*Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*

*De triplici via*

## Literatura:

### **Prameny – spisy sv. Bonaventury:**

- BONAVENTURA. *Itinerarium mentis in Deum*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- BONAVENTURA. *Legenda maior*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- BONAVENTURA. *Legenda minor*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- BONAVENTURA. *Lignum vitae*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- BONAVENTURA. *Putování mysli do Boha / Itinerarium mentis in Deum; Úvodní studie, překlad, poznámky Ctírad Václav Pospíšil OFM*. 1. vyd. Praha : KRYSTAL 1997. 117 s. ISBN 80-85929-22-8
- BONAVENTURA. *De perfectione vitae ad sorores*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902.
- BONAVENTURA. *De reductione artium ad theologiam=Jak přivést umění zpět k teologii; Unus est magister vester, Christus=Váš učitel je jeden, Kristus; překlad, úvodní studie a poznámky Tomáš Nejezchleba*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. 167 s. ISBN 80-7298-078-5
- BONAVENTURA. *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*. Vyd. Collegium a S. Bonaventura, *Opera Omnia*, Quaracchi, 1882-1902. BONAVENTURA, *De triplici via / Über den dreifachen Weg. Übersetzt und eingeleitet von Marianne Schlosser*. Freiburg : HERDER 1993. 229 s. ISBN 3-451-22118-7
- Františkánské prameny I.*, Řím : VELEHRAD 1982. 978 s.

### **Sekundární literatura, ostatní prameny:**

- AURELIUS, Augustinus. *Křesťanská vzdělanost : De doctrina christiana*. 1. vyd. Přel. Jana Nechutová. Praha : VYŠEHRAD 2004. 230 s. ISBN 80-7021-740-5
- AURELIUS, Augustinus. *Vyznání*. 5. vyd. Přel. Mikuláš Levý. Praha : KALICH 2006. 565 s.
- BALABÁN, Milan. *Tázání po budoucím*. 1. vyd. Praha HERMANN : 1998. 263 s.
- BALTHASAR, Hans Urs von. *The Glory of the Lord : A theological aesthetics, volume 2, Studies in theological style : clerical styles; translated by Andrew Louth, Francis McDonagh, Brian McNeil C.R.V.; edited by John Riches*. Edinburgh 1984. 366 s. ISBN 0-567-09324-7
- BENEDIKT XVI. *Můj život : vzpomínky na cestu ke kněžství a biskupskému úřadu*. 2. vyd. Přel. Pavel Váňa. Brno : BARRISTER & PRINCIPAL 2005. 126 s. ISBN 80-85947-94-3
- BOUGEROL, Jacques Guy. *Introduction to the works of Bonaventure / Translated from french by José de Vinck*. 1. ed. New York : ST. ANTHONY GUILD PRESS 1964. 240 s.
- CASSIANUS, Jan. *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. 1. vyd. Přel. Ondřej Koupil, Jiří Pavlík, Aleš Vandrovec, Jan Zdychinec; předmluvu napsal O. Koupil. Praha 2007. 92 s. ISBN 978-80-86882-06-2
- DIONYSIOS AREOPAGITA. *Listy; O mystické teologii : řecko – české vydání / Dionysios Areopagita; úvodní studie Martin Koudelka; překlad a poznámky Vojtěch Hladký a Martin Koudelka*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2005. 195 s. ISBN 80-7298-157-9
- ERIUGENA, Jan Scotus. *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. 1. vyd. Přel. Irena Zachová; komentář Lenka Karfíková. Praha : VYŠEHRAD 2005. 142 s. ISBN 80-7021-777-4

- GILSON, Étienne. *Philosophy of Bonaventure*; transl. Illtyd Trethowan, Frank J. Sheed. New York 1965. 499 s.
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. 1. vyd. Přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. Jiří Němec. Praha : OIKOYMENH 1996. 477 s. ISBN 80-86-005-12-7
- HEJDÁNEK, Ladislav. *Filosofie a víra*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 1990. 171 s. ISBN 80-85-241-02-1
- IDEL, Moše. *Kabala, nové pohledy*. 1. vyd. Přel. David Biernot. Praha : VYŠEHRAD 2004. 445 s. ISBN 80-7021-663-8
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Milost a vůle podle Augustina*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2006. 382 s. ISBN 80-7298-172-2
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997. 175 s. ISBN 80-86005-32-1
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2003. 260 s. ISBN 80-7298-057-2
- LE GOFF, Jacques. *Intelektuálové ve středověku*. 1. vyd. Přel. Luďa Klusáková, Otomar L. Krejča. Praha : KAROLINUM 1999. 183 s. ISBN 80-7184-256-7
- LE GOFF, Jacques. *Svatý František u Assisi*. 1. vyd. Přel. Kateřina Vinšová. Praha : VYŠEHRAD 2004. 187 s. ISBN 80-7021-651-4
- OTT, Ludwig. *Grundriss der Katholischen Dogmatik*. 7. vyd. Freiburg : HERDER 1965. 605 s.
- PIEPER, Josef. *Scholastika*. 1. vyd. Přel. Ivan Ozarčuk. Praha : VYŠEHRAD 1993. 146 s. ISBN 80-7021-131-8
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. 1. vyd. Brno : L. MAREK 2002. 271 s. ISBN 80-86263-26-6
- RICHARD, ze svatého Viktora. *Liber de verbo incarnato = Kniha o vtěleném slově; přeložila Lenka Jiroušková; úvod napsala Lenka Karfíková; poznámkami opatřily Lenka Jiroušková a Lenka Karfíková*. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH 2000. 117 s. ISBN 80-7298-012-2
- Slovník spirituality*. 1. vyd. Praha : KARMELITÁNSKÉ NAKLADATELSTVÍ 1999. 1295 s. ISBN 80-7192-338-9
- SCHLOSSER, Marianne. *Setkání s Bonaventurou*. 1. vyd. Přel. Radim Jáchym OFM. Bratislava : JUMR, 2002. 131 s. ISBN 80-968872-2-X
- VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství I, Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*. 1. vyd. Praha : BENEDIKTINSKÉ ARCIOPATSTVÍ SV. VOJTĚCHA A SV. MARKÉTY 2006. 348 s. ISBN 80-86882-03-9
- WERNISCH, Martin. *Mystika a reformace; Teologia Deutsch : text a dějinný kontext / Úvodní studie Martin Wernisch*. 1. vyd. Praha : VYŠEHRAD 2007. 259 s. ISBN 978-80-7021-834-1

## Pomůcky, databáze:

- Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona včetně deuterokanonických knih : český ekumenický překlad*. 6. vyd. Praha : BIBLICKÁ SPOLEČNOST, 1995.
- Bibleworks. Version 6.0.005y. BibleWorks, L.L.C., 2003.
- PRAŽÁK, Josef. *Latinsko-český slovník*. 13. vyd. Praha, 1939

Tato práce byla vypracována dle předpisů *Formální náležitosti akademických prací*. (Vyhlášeno opatřením děkana č. 6/2001) Praha : UK ETF, 2001; a *Kvalifikační isemné práce, jejich formální náležitosti a pravidla pro odevzdání, uložení a zpřístupnění*. (Vyhlášeno opatřením děkana č. 6/2007) Praha : UK ETF, 2007