

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA SYSTEMATICKÉ TEOLOGIE

Radomír Bužek

ANALÝZA TAJEMSTVÍ DUCHA SVATÉHO
V DÍLE DE TRINITATE
RICHARDA ZE SV. VIKTORA

Diplomová práce

Vedoucí práce: Prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D.

Obor: Katolická teologie

OLOMOUC 2011

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a použil jsem přitom jen uvedené prameny a literaturu.

V Olomouci dne 12. dubna 2011

Radomír Bužek

Děkuji prof. Ctiradu V. Pospíšilovi za jeho ochotu, s nímž si při svém pracovním vytížení našel čas na odborné vedení této diplomové práce, za jeho cenné rady a postřehy, jimiž vedl mou pozornost při četbě, a za jeho shovívavost a trpělivost. Svou vděčnost chci také vyjádřit všem, kteří mě při vzniku této práce provázeli svými modlitbami, zejména sestře M. Hyacintě od Sv. Kříže, OSE.

Obsah

Obsah.....	4
Úvod.....	6
1. Richard ze Sv. Viktora a jeho doba.....	8
1.1. <i>Dobové pozadí.....</i>	8
1.1.1. Renesance XII. století.....	8
1.1.2. Opatství Sv. Viktora	10
1.1.3. Významní představitelé svatoviktorské školy	11
1.2. <i>Život Richarda ze Sv. Viktora.....</i>	13
1.3. <i>Dílo Richarda ze Sv. Viktora.....</i>	15
1.3.1. Exegetické spisy	16
1.3.2. Spisy duchovního charakteru	18
1.3.3. Teologické spisy	21
2. De Trinitate.....	23
2.1. <i>Základní hermeneutické údaje</i>	23
2.1.1. Autenticita a vnitřní koherence díla	24
2.1.2. Datace vzniku díla	26
2.1.3. Intelektuální pozadí díla	28
2.1.3. a) Neoplatonismus	28
2.1.3. b) Augustinova teologie	29
2.1.3. c) Anselmova metodologie	31
2.1.3. d) Hugo a Achard ze Sv. Viktora	32
2.2. <i>Metodologie.....</i>	34
2.2.1. Způsoby poznání a jejich vztahy	34
2.2.2. Spekulativní teologie	36
2.2.3. Rationes necessariae	38
2.2.4. Vztah mezi intelligentia a ascensio	39
2.3. <i>Členění a obsah De Trinitate</i>	41

2.3.1. Kniha 1	42
2.3.2. Kniha 2	43
2.3.3. Kniha 3	44
2.3.4. Kniha 4	46
2.3.5. Kniha 5	47
2.3.6. Kniha 6	49
3. Tajemství Ducha svatého	52
3.1 <i>Exsistentia incommunicabilis</i>	52
3.2. <i>Condilectus</i>	54
3.2.1. Fenomenologie lásky	55
3.2.2. Dilector, Condignus a Condilectus	57
3.2.3. Výskyt pojmu Condilectus a jeho kontext	60
3.2.4. Význam pojmu Condilectus	62
3.3. <i>Amor debitus</i>	64
3.3.1. Amor a jeho podoby	64
3.3.2. Výskyt pojmu Amor debitus a jeho kontext	68
3.3.3. Význam pojmu Amor debitus	71
3.4. <i>Donum</i>	72
3.4.1. Pojetí třetí Osoby jako Daru	73
3.4.2. Výskyt pojmu Donum a jeho kontext	74
3.4.3. Význam pojmu Donum	76
Závěr	80
Bibliografie	83

Úvod

Okolnosti, které mě přivedly k volbě tématu na diplomovou práci, si vybavuji velmi živě, jako by se odehrály nedávno. Ve skutečnosti jsou tomu už téměř dva roky, kdy jsem se při svém jednosemestrálním studiu na Universidade Católica Portuguesa v Lisabonu procházel po tamní univerzitní knihovně a narazil na poličky, které byly zaplněny četnými svazky z řady Patrologia Latina. Když jsem se jimi probíral, padl mi do rukou i svazek stý devadesátý šestý, který obsahuje většinu spisů Richarda ze Sv. Viktora. Vzpomněl jsem si, že nám bylo na přednáškách z trinitární teologie představeno jeho dílo *De Trinitate*, a začal jsem se do něj. Jeho jazyk byl pro mě v porovnání s klasickou latinou sice nezvyklý, ale k porozumění nebyl příliš náročný. Protože jsem do té doby neměl žádnou zkušenost se středověkým teologickým dílem, natož v originálním vydání, pustil jsem se do jeho četby. A jelikož jsem už věděl, že je jeho obsah z teologického hlediska velmi zajímavý, napadlo mě, že by se z něj dalo po domluvě s vedoucím diplomové práce vybrat nějaké téma ke zpracování. Tak se i stalo.

Spolu se svým vedoucím jsem se domluvil, že si vybraný spis přečtu a při své lektuře se zaměřím na to, jakým způsobem v něm Richard předkládá svým čtenářům osobu Ducha svatého. Naším úkolem bude tedy analyzovat Richardovu koncepci třetí božské Osoby, jak ji podává ve svém díle *De Trinitate*. Bude se jednat o převážně synchronní lekturu spisu.

Celou práci jsme si rozvrhli do tří kapitol. Nejprve bude zapotřebí pohovořit z hlediska historického o době a místě, v nichž Richard ze Sv. Viktora žil a působil. Proto se zmíníme o XII. století, opatství Sv. Viktora a při té příležitosti také o významných představitelích školy, která při něm byla založena. Následně poskytneme biografické údaje Richardova života a na závěr si zpřehledníme a rozčleníme veškeré jeho dochované dílo. Ve druhé kapitole zaměříme svůj pohled na analýzu samotného spisu *De Trinitate*. Pohovoříme o základních hermeneutických údajích, jako jsou autenticita díla, datace jeho vzniku a neopomeneme ani načrtnout intelektuální pozadí, z něhož vychází. Dále se budeme zabývat metodologickým postupem Richardova pojednání a na závěr si celý spis rozčleníme a po jednotlivých knihách uvedeme jeho obsah. Konečně ve třetí kapitole se zaměříme na analýzu tajemství Ducha svatého. Tuto kapitolu bychom rozdělili do čtyř podkapitol podle čtyř základních Richardových výpovědí k námi vytyčenému tématu. V první z nich budeme analyzovat pojetí osoby a uvedeme si, jak Richard dochází ke své vlastní definici osoby, kterou aplikuje na Otce, Syna a Ducha svatého. Předmětem dalších podkapitol bude pojetí Ducha svatého jednotlivě coby *Condilectus*, *Amor debitus* a *Donum*. Při jejich analýze budeme vždy

postupovat tak, že si nejdříve představíme kontext, v němž Richard hovoří o zmiňovaných aspektech Ducha svatého, s tím bude vždy souviset následující komentování úryvků z pasáží, kde se jednotlivé výrazy vyskytují, a na závěr shrnutí a celkové vysvětlení, co se tím kterým výrazem užívaným k vyjádření tajemství Ducha svatého chce říct.

V souvislosti s analýzou tajemství třetí osoby Nejsvětější Trojice nás tedy budou zajímat zejména tyto okruhy: hlavní a originální výpovědi týkající se osoby Ducha svatého a z nich vyplývající otázky, vnitrobožský život Ducha svatého ve vztazích s Otcem a Synem, jako na příklad téma vycházení Ducha svatého v imanentní Trojici, a Duch svatý a jeho úloha v ekonomii spásy.

1. Richard ze Sv. Viktora a jeho doba

Na počátku naší práce bude jistě vhodné představit alespoň v krátkosti z historického hlediska osobnost Richarda ze Sv. Viktora a dobu, v níž žil, abychom si mohli vytvořit ucelenější náhled na to, o čem chceme pojednat. Nelze správně pochopit jednotlivost bez znalosti jejího kontextu. Proto se také při studiu tajemství Ducha svatého, jak je Richard ze Sv. Viktora zaznamenává ve svém díle *De Trinitate*, budeme snažit nejprve o lepší porozumění době, prostředí, kultuře, myšlení a spiritualitě, které na Richarda působily a určitým způsobem ho determinovaly.

První kapitolu si rozdělíme na tři části. Nejprve si popíšeme historické pozadí doby, v níž Richard ze Sv. Viktora žil. V následující části si představíme Richardův život a jeho působení v opatství Sv. Viktora a na závěr si rozčleníme celé Richardovo dílo.

1.1. Dobové pozadí

V této podkapitole zaměříme svůj pohled na celkové kulturní dění v době a v místě, kde Richard žil. V našem výkladu budeme postupovat nejprve obecným představením XII. století s důrazem na jeho zvláštnosti, které z něj činí „*prostředí horoucího mládí*“¹. Důležitým bodem pro nás bude také představení místa, v němž náš autor strávil svůj život a kde literárně působil, a spolu s tímto tématem nemůžeme opomenout ani seznámení s význačnými osobnostmi té doby, s nimiž se náš autor setkával.

1.1.1. Renesance XII. století

Obvykle slýcháme pojem renesance v souvislosti s úplně jiným než právě dvanáctým stoletím. Podívejme se tedy nyní na významné aspekty tohoto období, pro něž si zasloužilo tohoto pojmenování.

V souvislosti se všeobecným, ale přesto mylným pojetím středověku jako období statickým a zpožděným je nutno podotknout, že v oblasti sociální, politické, náboženské a také intelektuální zaznamenávají historikové během XII. století pozoruhodný rozkvět. Nás

¹ G. SALET, *La Trinité*, s. 8.

samozřejmě zajímá zejména rozkvět intelektuální, protože se dotýká nejvíce našeho pojednání. Na prvním místě můžeme vzpomenout na příklad vznik škol. Jsme sice ještě svědky převážně monastické kultury, která je charakterizována svým centrem v odlehlejších klášteřích, v němž se jeho obyvatelé snaží o kontemplativní život, vzdělávají se četbou Písma a zároveň další literatury, ale pozvolna vidíme vznikat i nové struktury, jako třeba katedrální školy.² Tím je pozvolna dáván základ budoucímu demografickému rozdělení Evropy a rovněž i dvěma různým metodám v oblasti teologického bádání: na jedné straně vznikají města s rozvíjející se scholastikou, na druhé straně existují venkovské kláštery, kde se pěstuje věda monastickým způsobem (tzv. mystický intelektualismus³). Nebylo zvláštním jevem, aby v těchto školách studovali lidé ze všech možných koutů našeho kontinentu, nebylo ani překvapivé, když se ku příkladu člověk původem z Lombardie stal pařížským biskupem. V prostředí, kde je možný takový pohyb, je zároveň velmi snadná a plodná výměna názorů a myšlenek. Ke středověkému pojetí školy bychom měli ještě dodat informaci o jejím tehdejší vnímání, které se dosti liší od dnešního. Nejednalo se pouze o instituci, kde si žáci chodívali vyslechnout přednášky vyučujících, ale označovala také jakési intelektuální společenství, jejichž členové byli mezi sebou navzájem spojeni na příklad společným pohledem na věc, společným zájmem anebo společnou metodou.⁴

Charakteristikou této doby je také rozvoj předchozí literatury, snaha o nalezení syntézy mezi vírou a rozumem, rozkvět dialektiky a také objevování individuality jedince. Zájem o nejosobnější oblasti lidského života přivádí k novému pojmání lásky, práce a vztahu k přírodě.⁵

Z filozofického hlediska se nacházíme v období, jemuž vévodí Platón. Ačkoli znal z Platóna středověk kromě několika málo citací z klasických autorů prakticky jen část jeho spisu *Timaios*, přesto je celá tato doba plná platónských inspirací. Hlavními zdroji a předavatelí platónského myšlení byly Augustinovy spisy, dále Anselm z Canterbury, Boethius a zejména Pseudo-Dionýsius Areopagita. Poslední jmenovaný je zodpovědný zejména za silný symbolismus, kterým je celý středověk prosycený.⁶

Po celou tu dobu se rozvíjela nová centra myšlení. Francie představovala se svými školami v Chartres, Laonu, Orléansu a jinými dalšími skutečný intelektuální střed Evropy. V jejich rámci vznikla i nová funkce takzvaného magistra. Ten měl za úkol vyučovat

² Srov. A. DE LIBERA, *Středověká filosofie*, s. 311.

³ Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 9.

⁴ Srov. J. CHÂTILLON, *Le mouvement canonial au moyen age*, s. 360.

⁵ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 20.

⁶ Srov. *tamtéž*, s. 23.

za postupného přechodu od komentáře k pokládání otázek, které byly chápány jako nástroj k objasnění posvátného textu.⁷ Tím byl položen základ k přechodu od vyjmenovávání autorit církevních Otců k rozumové reflexi tajemství víry. Jedna z takových škol byla založena nedaleko Paříže při opatství Sv. Viktora.

1.1.2. Opatství Sv. Viktora

Zdá se, že první osobou, která získala titul magistra, byl vážený pařížský teolog Vilém ze Champeaux, zakladatel školy a opatství Sv. Viktora. Narodil se v roce 1070 a studoval nejdříve ve škole Manegolda z Lautenbachu a později v Laonu u Anselma.⁸ Po svém návratu do Paříže získal okolo roku 1103 od biskupa úkol vést katedrální školu Notre-Dame. Působil na ní mimo jiné také jako vyučující dialektiky. Jeho neustálé dispute a téměř půtky s Petrem Abelardem byly prý důvodem, proč se rozhodl v roce 1108 opustit tuto školu a stáhnout se k malé kapliče zasvěcené mučedníku svatému Viktorovi nedaleko Paříže, na levém břehu řeky Seiny. Tam založil opatství Sv. Viktora, které se řídilo Augustinovou řeholí. Poněvadž se ale nechtěl vzdát výuky a zároveň se odmítal vrátit do Paříže, založil při tomto opatství také školu.⁹ Vilém mohl počítat s bohatou finanční podporou ze strany královské rodiny, které se mu také dostalo. Navíc se mu podařilo získat privilegium přímé volby opata. Prestiž této školy dokazují i četné návštěvy významných osobností té doby, jako např. papež Alexandr III., Petr Lombardský či Tomáš Becket. Už v roce 1113 je ovšem Vilém zvolen za biskupa v Châlons-sur-Marne.

V souvislosti se školou u Sv. Viktora můžeme hovořit o jistém charakteristickém viktorinském klimatu, který se vyznačoval společnou orientací a společným pojmáním vztahu mezi vědou a vírou.¹⁰ Přestože jsme zařadili našeho autora a celé opatství do monastického proudu, který se později zejména zásluhou Bernarda z Clairvaux zaměřil výlučně na kontemplativní přístup k teologii, bylo ve škole Sv. Viktora prostředí zaměřeno intelektuálně a spekulativně, aniž by to nějak ubíralo na jeho kontemplativní povaze. Tento postoj charakterizuje nejlépe výrok jednoho svatoviktorského kanovníka jménem Hugo:

⁷ Srov. *tamtéž*, s. 28.

⁸ Srov. *tamtéž*, s. 32.

⁹ Srov. J. CHÂTILLON, *Le mouvement canonial au moyen age*, s. 370.

¹⁰ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 36.

„*Omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum.*“¹¹ Pro naši dobu může být svatoviktorská škola vzorem plodného propojení mezi vírou a rozumem, kontemplací a aktivitou, a hlavně mezi teologií a spiritualitou. Velmi pozoruhodnou a pro naše další studium zajímavou charakteristikou opatství Sv. Viktora je pozornost, která je věnována tématu lásky (*caritas*) a milování (*diligere*), ať už se jedná o lásku projevovanou vůči Bohu či bližním.¹² Taková atmosféra mohla bohatě přispět Richardově spiritualitě a jeho následné literární práci.

Dříve však, než si ji představíme, seznámíme se s některými významnějšími osobnostmi, které v opatství působily.

1.1.3. Významní představitelé svatoviktorské školy

Během několika prvních let existence školy se její pověst velmi rychle rozšířila, dokonce i do zahraničí, takže se počet studentů a také kanovníků brzy hojně rozrostl. Kromě Richardovy osoby, o které se zmíníme více v následující kapitole, jsme vybrali tři významné osobnosti působící ve XII. století u Sv. Viktora, které si blíže představíme.

Asi nejslavnějším svatoviktorským kanovníkem byl Hugo.¹³ Narodil se pravděpodobně v Sasku okolo konce XI. století, přesněji se uvádí rok 1097. Od svých současníků se mu dostalo přezdívky *alter Augustinus*, tj. druhý Augustin. Mezi mnohými spisy, které nám zanechal, vynikají dva, které si vyžadují, abychom se o nich v krátkosti zmínili. Předně je to spis *Didascalicon*. Jedná se o encyklopedický souhrn vědění - „velkorysý studijní plán“¹⁴, který předkládá vlastní metodologii a hermeneutiku a systematizuje jednotlivé vědecké disciplíny. Filozofii dělí na teoretickou, praktickou, mechanickou a logickou. Pokládá ji za cestu lidského sebepoznání a disciplínu, která se snaží plně prozkoumat důvody všech lidských a božských věcí.¹⁵ Zajímavá je Hugonova práce s biblickým textem. Uznává klasické tři druhy smyslu Písma - doslovný, alegorický a tropologický, ale vždy upřednostňuje doslovný výklad, který se má zakládat na důkladném studiu biblických věd. Hugo jde dokonce až tak daleko, že povzbuzuje ke studiu hebrejštiny a řečtiny. Druhým předeslaným dílem je *De sacramentis fidei christianae*. Jedná se

¹¹ „Uč se všemu, později uvidíš, že nic není zbytečné.“ Srov. *tamtéž*, s. 36. Patrologia Latina 176, 801 A (dále jen PL).

¹² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 38-39.

¹³ Srov. *tamtéž*, s. 41-43.

¹⁴ HUGO ZE SV. VIKTORA, *O třech dnech*, s. 14.

¹⁵ Srov. *tamtéž*, s. 15.

o systematický spis, který bývá často klasifikován jako nejstarší z teologických sum. Je rozdělen do dvou knih podle obsahu: první tvoří *opus conditionis* - dílo stvoření, druhá se zabývá *opus restorationis* - dílem obnovení. Hugo zemřel v klášteře Sv. Viktora 11. února 1141 jako slavný magister.

Velmi zajímavou postavou svatoviktorského opatství je Ondřej.¹⁶ Víme o něm, že pocházel z Anglie, ale datum jeho narození není známo. Podle všeho byl žákem Hugonovým. Zabýval se převážně exegezí Písma, kterou dokonce studoval u významných rabínů té doby v Paříži a v Anglii. Ondřej se radikálně ujal Hugonova požadavku ohledně bedlivého studia biblických reálií. Studoval hebrejštinu a byl přesvědčen, že literární znalost hebrejského textu může překlenout interpretační obtíže a nabídnout jejich řešení. Z toho důvodu se také pokoušel překládat hebrejský text do latiny. Jeho metodologický postup byl na svou dobu jistě velmi pokrokový a inovativní, avšak nesetkal se vždy s pozitivním přijetím. Sám náš autor s ním vedl spor ohledně výkladu verše z Izaiášova proroctví (7,14), ale o tom se zmíníme později v souvislosti se spisem, v němž Richard svou kritiku zapsal. Bohužel se nám od tohoto autora nezachovalo více než pouhý opis části výkladu zmíněného Izaiášova proroctví, který Richard zaznamenal ve své kritice. Ondřej ze Sv. Viktora zemřel jako opat kláštera v anglickém Wigmoru roku 1175.

Poslední osobností, kterou si představíme, je třetí opat svatoviktorského opatství Achard.¹⁷ Nejspíš se narodil okolo roku 1100. Místo, odkud pocházel, však neznáme. Předtím, než byl v roce 1155 zvolen opatem, působil ve škole jako magister, což nám dosvědčují dochované rukopisy, které jej tímto titulem honorují. Je autorem mnoha promluv a několika spekulativních spisů. Bohužel se nám však nedochovaly veškeré jeho spisy. Byl velmi oceňován za trinitární spis *De unitate divinae essentiae et pluralitate creaturarum*, jehož slovník odhaluje, jak silně byl ovlivněn neoplatónským myšlením. V roce 1161 byl zvolen biskupem v Avranches a tam také zemřel okolo roku 1170.

Z dalších osobností, s nimiž se v literatuře okrajově setkáváme, můžeme alespoň jmenovitě zmínit Gauthiera, Adama a Godefroida ze Sv. Viktora.

¹⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 43-44.

¹⁷ Srov. *tamtéž*, s. 44.

1.2. Život Richarda ze Sv. Viktora

Poté co jsme si nyní nastínili pozadí doby, v níž Richard žil, místa, v nichž žil, a tři významnější osobnosti svatoviktorského opatství, s nimiž se stýkal, si můžeme v následující podkapitole představit život a působení Richarda ze Sv. Viktora.

Jediným historickým pramenem o jeho životě je spis *Liber antiquitatum sancti Victoris*, který sepsal v XVII. století svatoviktorský kronikář Jan z Toulouse.¹⁸ Jedná se o sbírku zpráv týkajících se historie opatství Sv. Viktora, které se našly ve starých kronikách a archívech opatství.¹⁹ Není tedy divu, že se pro kronikářskou charakteristiku těchto zpráv nezachovaly žádné podrobnosti z Richardova života a těch poměrně málo zpráv, které se dochovaly, se vztahuje jen k Richardově činnosti v rámci opatství.

Přestože se jedná o kroniky, které jsou hlavním pramenem našich vědomostí o Richardově životě, nedozvídáme se z nich ani přibližný rok Richardova narození. Důležitou zmínkou je poznámka o jeho původu: *natione Scotus*. Ta hned nemusí nutně znamenat, že by byl Richard skotské národnosti, ačkoli ani tuto možnost nemůžeme vyloučit, ale určitě nás odkazuje na ostrovní, anglosaský původ.²⁰ Důvodem, proč se pochybuje o jeho skotské národnosti, je zmínka samotného Richarda v dopise Robertovi z Melunu, který byl biskupem v Herefordu.²¹ Richard píše o svém ostrovním původu a o lásce, která ho pojí k anglické církvi, avšak nezmiňuje v něm přímo Skotsko. Ať je tomu s jeho původem jakkoli, v určitý okamžik svého života se dostal do Paříže a následně vstoupil do nedalekého Svatoviktorského opatství augustiniánských kanovníků, kde později také složil své sliby. Známé je pouze tolik, že to bylo v době opata Gilduina (1114-1155), který byl vůbec prvním svatoviktorským opatem. S největší pravděpodobností byl žákem slavného Hugona ze Sv. Viktora (†1141).

Většina opisů dochovaných Richardových děl uvádí u jeho jména titul *magister*. Jak je nám už známo, při opatství byla zřízena také škola. Tento titul může tedy odkazovat na skutečnost, že Richard v této škole působil. Naproti tomu ale oratorní charakter většiny jeho spisů přivádí některé badatele k závěru, že Richard v opatství často kázal, a tak je možné, že tento titul poukazuje na funkci novicmistra.²² Podle zápisu Jana z Toulouse je jisté, že už v roce 1159 zastával Richard v opatství úřad podpřevora. Jedná se o vůbec první jisté datum,

¹⁸ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 7. Richardův životopis v podání Jana z Toulouse je otištěn ve 196. svazku Migneho díla *Patrologia Latina*, který obsahuje většinu Richardových dochovaných spisů a některé, jež se později ukázaly jako neautentické.

¹⁹ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 594.

²⁰ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 8.

²¹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 14.

²² Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 594.

kteřé v Richardově životopisu nalézáme. Objevuje se v souvislosti se smlouvou ohledně vymáhání desátků, na níž se nachází Richardův podpis s udáním funkce podpřevora.²³ O tři roky později, v roce 1162, byl zvolen převorem jako nástupce jistého Nantera.

Doba, během níž byl v opatství převorem, byla poznamenána dvěma významnějšími událostmi. Předně je třeba pohovořit o konfliktu anglického krále Jindřicha II. s canterburským arcibiskupem Tomášem Becketem, respektive o tom, jak se tento spor zapsal do dějin svatoviktorského opatství. Narozdíl od většiny anglického kléru stáli představení opatství jednoznačně na straně arcibiskupa Becketa. Dokladem tohoto postoje jsou dva dochované dopisy: jeden už zmiňovaný v souvislosti s Richardovým původem, adresovaný Robertovi z Melunu, v němž je adresátovi vyčítáno, že se v daném sporu staví na stranu krále, a druhý papeži Alexandrovi III., v němž autoři povzbuzují papeže k tomu, aby proti králi zakročil.²⁴ Je také všeobecně známo, že arcibiskup Becket během svého exilu ve Francii navštívil 4. září 1170 i Svatoviktorské opatství.²⁵

Druhou událostí, která bohužel velmi nepříznivě poznamenala léta, v nichž byl Richard převorem, byla vnitřní krize zapříčiněná neblahým hospodářským působením opata Ernisia (či Ervisia). Jak jsme už uvedli, v roce 1155 zemřel první svatoviktorský opat Gilduin. Po něm se ujal funkce opata Achard, který pocházel podobně jako Richard z Anglie. Když byl však v roce 1162 vybrán na místo biskupa v Avranches, nahradil jej v této funkci Gontier ze Sv. Viktora, který ovšem několik měsíců po své volbě zemřel. Proto byl ještě v téže roce zvolen za nového opata Ernisius, který byl taktéž původem z Anglie. Tento opat, teprve čtvrtý v pořadí, měl sice podporu jak krále Ludvíka VII., tak papeže Alexandra III., ale pouze dočasnou. Brzy si na něj totiž kanovníci od Sv. Viktora stěžovali pro nedodržování disciplíny a statut kláštera, tyranské jednání vůči svatoviktorským kanovníkům a zpronevěrování majetku. Celým případem se zabýval sám papež, který už v roce 1169 jmenoval komisi, která se měla postarat o prošetření stížností.²⁶ Ačkoli závěr komise není znám, jisté je, že Ernisius byl po prošetření kauzy ponechán v úřadě, avšak podle dopisu papeže Alexandra III. převorovi Richardovi a dalším kanovníkům opatství ze dne 13. května 1170 neměl rozhodovat o ničem, aniž se poradil s kvalifikovanou většinou kapituly.²⁷ Tato opatření nedosáhla valného úspěchu a krize opatství se dalším zadlužováním jen prohlubovala. Proto o dva roky později 1. února 1172 posílá papež opětovně dopis, aby byla ustavena nová komise, která

²³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 15.

²⁴ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 9-10.

²⁵ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 596.

²⁶ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 10.

²⁷ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 597.

měla tentokrát za úkol provést reformu kláštera.²⁸ Ernisius byl donucen podat demisi a novým opatem se stal Guérin (či Guarinus) ze Sv. Viktora. Ovšem ještě v roce 1173 bylo Svatoviktorské opatství otřeseno silnou krizí, když vyšel najevo skandál spojený s finanční zpronevěrou, které se měl Ernisius dopustit na skandinávském arcibiskupovi Eskylovi z Lundu.²⁹

Richard byl pochopitelně jako převor kláštera do všech těchto nepříjemných událostí vtažen. Mezi znalci Richardových spisů se objevují názory, že jsou ohlasy těchto událostí přítomné dokonce i v Richardově díle.³⁰ Z některých míst je skutečně znát, že Richard byl v oné době předmětem nevole, ne-li jistého druhu pronásledování ze strany opata. Nemohl se proto věnovat svým kazatelským a spisovatelským aktivitám. Až v době, kdy se stal opatem Guérin a kdy v klášteře nastal potřebný klid, se mohl Richard více věnovat své práci. Bohužel se z nově nastalé situace nemohl těšit dlouho. Nekrolog opatství uvádí datum jeho smrti jako šestý den před březnovými Idami, tj. 10. března, aniž by byl uveden letopočet. Podle Jana z Toulouse se míní rok 1173, neboť jistá dochovaná listina z roku 1172 ještě obsahuje Richardův podpis, zatímco v oficiálních aktech kláštera se v roce 1174 objevuje jméno nového převora, jímž se stal Gauthier ze Sv. Viktora.³¹

1.3. Dílo Richarda ze Sv. Viktora

V poslední části této kapitoly si vytvoříme stručný přehled Richardových děl. I přesto, že měl Richard jako převor opatství zmítaného složitými vnitřními problémy, na které jsme poukázali v předcházející podkapitole, málo volného času, podařilo se mu vytvořit skutečně obdivuhodně rozsáhlé dílo. Právem se Richard řadí nejen mezi nejvýznamnější představitele svatoviktorské školy po boku těch velikánů, o nichž jsme už pojednali, ale patří také mezi přední teology XII. století vůbec. Jestliže se nám v souvislosti s Richardovým životem dochovalo jen několik málo dat, nepřekvapí nás, že ani co se týče jeho spisovatelské činnosti, nelze přesně stanovit, kdy začal psát, o určení datace jednotlivých děl ani nemluvě.

Celkem se čítá okolo 40 děl, které měl Richard za svůj život napsat. Jejich obsahová rozrůzněnost dává tušit jeho široký studijní záběr: věnoval se filozofii, teologii, asketice

²⁸ Srov. *tamtéž*, s. 597.

²⁹ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 11.

³⁰ Konkrétní narážky viz J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 597.

³¹ Srov. *tamtéž*, s. 598.

a mystice.³² To činí ovšem složitější jejich klasifikaci. Kritéria pro členění Richardova díla mohou být různá. V této práci budeme sledovat členění, které bylo navrženo v českém prostředí.³³ Nejdříve pohovoříme o spisech, které se věnují exegetickým otázkám, následně se zaměříme na spisy spirituálního charakteru a v poslední části nahlédneme do Richardova díla systematicko-teologického. Jelikož je všech spisů dohromady opravdu mnoho, budeme se snažit stručně popsat jen ty vybrané spisy každé kategorie, které se nám jeví jako stěžejní, a aniž bychom si dělali nárok na úplnost, doplníme je o výčet několika dalších děl, které se do nich řadí.

1.3.1. Exegetické spisy

Písmo je v menší či větší míře přítomno v celém Richardově díle. Přesto můžeme ze všech jeho spisů vyčlenit část, která je přímo zaměřena na exegetické otázky. Richard se v práci s posvátnými texty hlásí k tradiční středověké hermeneutice, která je založena na rozlišení tří smyslů Písma: literární, alegorický a tropologický.³⁴ V návaznosti na svého velkého učitele Hugona se spolu s Ondřejem ze Sv. Viktora, který byl taktéž Hugonovým žákem, nejvíce zabíral hledáním literárního smyslu. Nezajímavý není ani jeho vztah k exegezi církevních Otců. Richard měl díla Otců ve velké úctě, to mu však nebránilo v tom, aby jim odporoval, pokud se mu zdálo, že jejich výklad není správný.³⁵ Nebránil se ani novým přístupům. Duchovní smysl Písma nebyl hledán pro sebe sama, ale představoval možnost dosáhnout až ke skutečnosti, kterou v sobě písma uchovávají.³⁶ Písmo v sobě obsahuje symbolický jazyk, jehož důkladným zkoumáním můžeme dosáhnout až k té Skutečnosti, na kterou odkazuje. Richardovu exegezi charakterizuje navíc ještě jeden důležitý aspekt, totiž trinitární reflexe uvnitř dějin spásy.³⁷

Nejznámějším spisem, který se řadí do této skupiny, je *Liber exceptionum*. Jedná se o typ manuálu, který má uvádět do studia Písma.³⁸ Podle samotného spisu byl sepsán na žádost jednoho „drahého bratra“, pravděpodobně některého ze svatoviktorských kanovníků.

³² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 46.

³³ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 15-16.

³⁴ Někdy se k němu řadí ještě čtvrtý, tzv. anagogický smysl. Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 51.

³⁵ Srov. *tamtéž*, s. 51.

³⁶ Srov. *tamtéž*, s. 52.

³⁷ Srov. *tamtéž*, s. 52.

³⁸ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 599.

Celé dílo se dělí na dvě části: první z nich čítá deset knih a jejím obsahem je představení antropologických principů, které tvoří neodmyslitelný základ pro interpretaci Písma s rozlišením jeho tří smyslů a výčet disciplin, které je třeba zvládnout ke správnému výkladu literárního smyslu; ve druhé části, která čítá čtrnáct knih, se věnuje zbylým dvěma smyslům Písma, předně alegorickému výkladu historických knih Starého zákona obohacenému o teologické a spirituální konotace, následně je výklad jakoby přerušen vložení sedmadvaceti kázání a celé dílo se uzavírá krátkými komentáři různých evangelních textů, které byly původně asi taky kázáními či promluvami.³⁹

Jediný ucelený a jistě autentický Richardův výklad biblické knihy nalezneme ve spise *In Apocalypsim*.⁴⁰ V podstatě se jedná o dopis, který je adresován podobně jako *Liber exceptionum* jistému „drahému bratři“. Dílo je rozvrženo do sedmi knih podle sedmi vidění, o kterých je v knize Zjevení řeč. Tato vidění jsou interpretována z hlediska tajemství Krista a církve a zároveň se v nich nacházejí mravoučná ponaučení. Z hlediska spirituálního předkládá nauku o různých způsobech, jejichž prostřednictvím je možno pozdvihnout se od viditelných věcí směrem k božským skutečnostem.

Na žádost svých přátel napsal Richard dílo o jedenácti knihách s názvem *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*.⁴¹ Cílem tohoto krátkého spisu je jednoznačné potvrzení názoru, že při studiu a výkladu Písma je nejprve třeba pevně zjistit literární, historický smysl textu a teprve potom se pozdvihovat ke smyslu alegorickému a tropologickému. Jako vzorový text si vybral stavbu a zařízení schrány úmluvy, o níž je řeč v Ex 25-28, protože jej považoval za nedostatečně vyložený.

Podobný záměr nalézáme také v prologu dalšího díla, které se nazývá *In visionem Ezechielis*.⁴² Jedná se o literární výklad dvou vidění, která se nacházejí v Ez 1.40-42. Richard opětovně tvrdí, že žádná duchovní interpretace není ospravedlnitelná bez pevného základu, který skýtá historický smysl textu. V této souvislosti je ovšem velmi zajímavé, že při výkladu druhého vidění týkajícího se chrámu musel autor přiznat, že doslovný smysl tohoto textu nemůže být nijak vyložen. Ani přesto se nevzdal a za neustálého omlouvání se čtenáři za uvádění svých domněnek se snaží předložit nové literární interpretace. To jen dosvědčuje, jak nezbytný pro Richarda literární smysl byl.

Co se týče dalších spisů, které se řadí mezi autentické a jejichž obsahem jsou spíše exegetické otázky, bude pro jejich skromnější rozsah dostačující, když je v krátkosti

³⁹ Srov. *tamtéž*, s. 600-601.

⁴⁰ Srov. *tamtéž*, s. 602-603. PL 196, 683-888.

⁴¹ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 603. PL 196, 211-222.

⁴² Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 604. PL 196, 527-600.

jmenujeme: *De templo Salomonis ad litteram*⁴³, *De concordia temporum conregnantium super Judam et Israel*⁴⁴ a *De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient*⁴⁵.

1.3.2. Spisy duchovního charakteru

Dlouhou dobu byl Richard znám a ceněn zejména pro své dílo duchovního charakteru z oblasti asketiky a mystiky. Je pravda, že spiritualita hrála v Richardově životě velmi důležitou roli. Proto se není čemu divit, že v podstatě všechny Richardovy spisy v sobě obsahují látku související s duchovním životem. Ať už se jedná o spisy primárně exegetické či systematicko-teologické, takřka vždy v nich můžeme nalézt jisté spirituální vyústění, asi tak jako je východiskem či pozadím všech Richardových spisů Písmo svaté. U většiny těchto děl se setkáváme s dvojnásobným pojmenováním. Jedno je dáno biblickým charakterem jednotlivého spisu a odpovídá původnímu záměru autora, druhé vznikalo postupně jako výsledek opisovačů těchto děl, kterým připadalo přesnější pojmenování na základě jejich obsahu.⁴⁶

Začneme spisem *De statu interioris hominis post lapsum*.⁴⁷ Jedná se opět o odpověď na žádost jistého „velmi milého přítele“, který chtěl vyložit text Iz 1,5-6. Název tohoto spisu, který se nachází v mnoha rukopisech, je vzat z první kapitoly. Původně se však jednalo o bezejmenný spis. Z historického hlediska je zajímavá Richardova omluva, že se k jeho sepisování nedostal dříve, protože mu v tom bránily četné povinnosti. Někteří badatelé se domnívají, že je třeba spis datovat do období jeho převorství, tedy po roce 1162, kdy zvláště pro množství problémů s Ernisiem byly na Richarda přeneseny mnohé úkoly spojené s funkcí opata. Toto dílo čítá dvaapadesát kapitol, které bývají v edicích rozdělovány do tří knih. První část se zabývá výkladem prvních slov Izaiášova textu (1,5b-6a). Richard na jeho základě rozlišuje tři druhy neřestí, které kazí padlého člověka. Ve druhé a třetí části pak Richard vykládá zbylou část šestého verše, která ho přivádí k představení tří druhů hříchů, k nimž zmiňované neřesti vedou. Proti nim staví navíc ve třetí části i ošetřující a uzdravující léky v podobě obvazů a oleje, o nichž mluví Izaiáš.

⁴³ PL 196, 223-242.

⁴⁴ PL 196, 241-256.

⁴⁵ PL 196, 201-212.

⁴⁶ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 612.

⁴⁷ Srov. *tamtéž*, s. 612-614. PL 196, 1115-1160.

Nejslavnějším dílem s duchovním obsahem je *Benjamin minor* (případně *De praeparatione animi ad contemplationem*).⁴⁸ První uvedený název odpovídá biblickému východisku spisu, který začíná tématem ze Ž 68,28: „*Tady je Benjamín, nejmladší...*“. Druhý uvedený název vychází z hlavního cíle spisu, jímž je příprava duše ke kontemplaci. Dále se můžeme setkat také s názvem *De (duodecim) patriarchis*, protože obsahem celého spisu je tropologický výklad dějin dvanácti Jákobových synů (Gn 29,15-35,29). Richard poukazuje na skutečnost, že Jákob měl dvě manželky - Leu a Ráchel. Lea pro něj představuje afektivitu, zatímco Ráchel představuje rozum. Jákobovi synové, které měl z Ley a její otrokyně Zilpy, tedy představují všechny afekty duše. Dříve než Jákobovi přivedla na svět syny jeho druhá žena Ráchel, porodila mu její služka Bilha, obraz představivosti, dva syny, Dana a Neftalího, kteří představují meditaci a věčná dobra. Ráchel pak porodila Jákobovi Josefa, který je symbolem *discretio* - rozlišování ústící v sebepoznání, a Benjamína, který symbolizuje kontemplaci. Richard ovšem rozlišuje dva druhy kontemplace: obě jsou vedeny rozumem, avšak jedna přechází *supra rationem sed non praeter rationem* (nad rozum, ale nikoli mimo rozum), zatímco druhá jde *supra et praeter rationem* (nad rozum i mimo něj). První druh kontemplace je zpřístupněn smrtí Ráchel, druhý je zpřístupněn narozením Benjamína. To znamená, že ke kontemplaci Boha je nutno překročit i samotný rozum.⁴⁹

Na toto dílo navazuje další poměrně rozsáhlý spis nazvaný *Benjamin major* (nebo též *De gratia contemplationis*).⁵⁰ Název *Benjamin major* je pouze analogický vzhledem k předchozímu spisu, protože se už netýká osudů Jákoba ani jeho synů. Jeho obsahem je, jak naznačuje druhý název, hlubší a rozsáhlejší pojednání o kontemplaci. V některých rukopisech se můžeme setkat s pojmenováním *De arca Moysi* nebo *De arca mystica*, který je odvozen od počátečních slov spisu. Jedná se vlastně o tropologický výklad starozákonní archy úmluvy podle Ex 37, 1-10. Richardovi nejde o alegorický výklad, jak bylo zvykem u církevních Otců, nýbrž o výklad ryze mystický, čili tropologický, který se týká milosti kontemplace. Předně Richard definuje, co myslí pojmem kontemplace, a následně uvádí šest jejích typů podle kroků stavby archy. Z hlediska vkladu kontemplujícího člověka však činí ještě jedno rozdělení: na základě vlastního úsilí mluví o *dilatatio mentis* - rozšíření mysli, představené Besaleelem, tvůrcem archy; na základě poučení od někoho jiného hovoří o *elevatio mentis* - pouvednutí mysli, které je znázorněno veleknězem Áronem; a na základě milosti darované od samého Boha mluví o *alienatio mentis* - odcizení mysli, kterou představuje Mojžíš.

⁴⁸ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 614-615. PL 196, 1-64.

⁴⁹ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 25-26.

⁵⁰ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 615-616. PL 196, 63-192.

Na závěr Richard upozorňuje, že pochopit to, o čem celou dobu pojednával, lze pouze za předpokladu předchozí zkušenosti.

Spolu s předcházejícími dvěma spisy pak vytváří jakousi pomyslnou jednotu dílo zvané *De exterminatione mali et promotione boni*.⁵¹ Autor tohoto díla se totiž odvolává na jiný svůj spis, kde pojednával o jménech a událostech dvanácti Jákobových synů, tedy na spis *Benjamin minor*, což jednak ukazuje, že dílo *De exterminatione mali et promotione boni* muselo být napsáno až po něm (ovšem souslednost se spisem *Benjamin major* není známa), jednak vyvrací názory ohledně jeho neautenticity a připisování Richardovi ze Sv. Vavřince. Jedná se o tropologický výklad dvou pro židovský národ významných událostí: přejítí Rudého moře a řeky Jordánu. Dílo je rozděleno do dvaapadesáti kapitol, které bývají v edicích rozděleny do tří knih. V první části popisuje, jakým způsobem by se duše měla vzdalovat od zla, aby se mohla vydat na cesty ctnosti. Dále se dostává ke slovu téma kontemplace, které s sebou přináší praktické rady ohledně meditace. Tak se mohou v poslední části rozvinout úvahy s cílem poukázat, jakým způsobem dochází praktikováním ctností k utvrzení duše a jejímu spočívání ve sladkém nazírání. Pomocí pojmu *transitus* (přechod) se Richard snaží vysvětlit, jak má duše opouštět „kraj nepodobnosti“, kterýžto termín byl ve XII. století často užíván i jinými autory. Kdo se chce vydat pryč z onoho kraje, znázorněného egyptskou zemí, musí projít hořkostí moře, aby mohl dospět až k sladkým vodám Jordánu a vstoupit do zaslíbené země.

Krátce se také zmíníme o spisu zvaném *De eruditione hominis interioris*.⁵² Ten je tropologickým komentářem k Nebukadnesarovu snu a k určitým pasážím z knihy proroka Daniela (Da 2.4.7). Proto je také někdy nazýván *De somnio regis Nabuchodonosor*. Záměrem tohoto spisu bylo ukázat, jak je ctnostný člověk neustále pokoušen k tomu, aby se zřekl ctností a neusiloval o dokonalost jak kontemplativního, tak aktivního života. Zároveň chce Richard své čtenáře povzbudit, aby v případě, že by podlehl tomuto pokušení, využili možnosti znovu povstat a obnovit původní stav duše. Richard využívá bohaté symboliky, které mu text skýtá, k popsání hříchu, ctností, afektivity duše a kontemplace, ačkoli jeho aplikace není vždy zcela koherentní. Celé dílo se jeví jako dosti složité a nevydobylo si takový úspěch jako jiná díla. I přesto se najdou autoři, kteří je citují, např. Antonín z Padovy.

Poslední spis duchovního zaměření, o kterém se více zmíníme, se nazývá *De quattuor gradibus violentae caritatis*.⁵³ Dodnes se jedná o jedno z nejčtenějších a také

⁵¹ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 616-618. PL 196, 1073-1116.

⁵² Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 618. PL 196, 1229-1366.

⁵³ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 620-621. PL 196, 1207-1224.

nejpřekládanějších Richardových děl. Jeho název se vyvozuje z několika pozdních rukopisů. Nejedná se o biblický komentář, přestože je taktéž založen na mnoha citátech, zejména z Písne písni a z Žalmů, jde spíše o systematický výklad duchovního tématu, „v němž Richard ustanovuje dosti zvláštní, za to velmi realistickou paralelu mezi láskou profánní a láskou božskou“⁵⁴. Rozlišuje čtyři stupně lásky, které jsou charakteristické stále intenzivnějším pohlcováním toho, kdo miluje, láskou, která se ho zmocňuje, až jej činí zcela bezmocným - proto se hovoří o lásce násilné. Láska lidská počíná zraňováním těch, kteří ji zakoušejí, pak je spoutává a následně ochromuje, až je zcela pohltná. U lásky božské je prvním stupněm očišťování, které v duši probouzí touhu po Bohu a jeho přítomnosti, na druhém stupni je duše spoutávána a přiváděna až do třetího nebe kontemplace, na třetím stupni se duše těsně pojí s Boží vůlí a na čtvrtém stupni duše zcela umdlévá a je naplněna dokonalostí tím, že se zcela připodobní Kristu.

Mezi další autentické spisy duchovního charakteru, které jsou velmi krátké, patří *Nonnullae allegoriae tabernaculi fiederis*⁵⁵, *Mysticae adnotationes in Psalmos*⁵⁶, *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*⁵⁷, *De sacrificio David prophetae et quid distet inter ipsum et sacrificium Abrahae patriarchae*⁵⁸, *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio beatae Mariae Virginis*⁵⁹. Navíc můžeme připojit ještě pár spisů, které současní badatelé považují za autentické, ačkoli se neobjevují v řadě Patrologia Latina. Patří mezi ně *Exiit edictum (De tribus processionibus)*, *In illa die*, *Causa quam nesciebam*, *Carbonum et cinerum*.⁶⁰

1.3.3. Teologické spisy

Většina Richardových spisů, které mají systematicko-teologický charakter, jsou spíše příležitostná díla. Proto i jejich literární žánr je velice rozrůzněný: nalezneme mezi nimi dopisy, kratší traktáty a jeden rozsáhlejší spis.⁶¹ Je mezi nimi často také obtížné rozlišit, zda se jedná o spis exegetický či teologický. V podstatě se dá říct, že mezi teologické spisy

⁵⁴ „...dans lequel Richard établit un assez extraordinaire et très réaliste parallèle entre l'amour profane et la charité.“ J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 620.

⁵⁵ PL 196, 191-202.

⁵⁶ PL 196, 265-404.

⁵⁷ PL 196, 1031-1032.

⁵⁸ PL 196, 1031-1042.

⁵⁹ PL 196, 1043-1060.

⁶⁰ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 621-623.

⁶¹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 57.

řadíme ty, které komentují či vykládají texty Písma alegoricky, a to tak, že se buďto snaží vyhledat ve Starém zákoně předobrazy toho, co nacházíme v Novém zákoně, anebo chce z Písma vytěžit teologickou nauku ve vlastním slova smyslu.⁶² Často se jedná o Richardovy příspěvky k současným teologickým problémům či diskuzím, jako např. problematika svátosti smíření. Richardův přínos k prohloubení teologie v této oblasti se řadí mezi četné příspěvky ze strany svatoviktorské školy k problematice obnovení pastorační praxe ve XII. století.⁶³

Jednotlivě se zde zmíníme jen krátce o spisu, který máme dokonce k dispozici v českém překladu. Jedná se o dílo zvané *Liber de Verbo incarnato*⁶⁴ (příp. také *Ad me clamat ex Seir*). Důvod dvojího pojmenování tohoto spisu je tentýž, jako jsme uvedli v případě spisů s duchovním charakterem. Název *Ad me clamat ex Seir* uvádí čtenáře do biblického kontextu spisu, který se zakládá na úryvku Iz 21, 11-12, zatímco název *Liber de Verbo incarnato* odkazuje na teologický obsah spisu. Richard postupuje po jednotlivých slovech biblického textu a vykládá jejich doslovný, alegorický a tropologický smysl zároveň.

Jelikož je snadné dozvědět se více informací ohledně tohoto spisu z úvodní studie jeho českého překladu⁶⁵, představíme si ještě krátce Richardův spis nazvaný *De Emmanuele*⁶⁶. Jedná se o dílo, které bylo často řazeno mezi spisy exegetické, avšak jeho důkladnější studium si žádá, aby bylo zařazeno mezi spisy systematicko-teologické. Byl sepsán jako odpověď na komentář knihy proroka Izaiáše, který napsal Richardův současník Ondřej ze Sv. Viktora. Jak jsme uvedli výše, Ondřej studoval u židovských učenců té doby, proto není divu, že jeho práce s Písmem byla tímto studiem poznamenána. Richardův protest vyvolala jeho exegeze verše Iz 7, 14, který hovoří o panně, jež má počít. Ondřej tvrdil, že se tento text nevztahuje na panenské početí Mariino, ale že měl Izaiáš na mysli nějakou prorokyni. Richard v úvodu tohoto svého díla reprodukuje Ondřejův text a následně kritizuje jeho argumentaci, odkud přechází k výkladu o tajemství Vtělení. Druhá část díla je pak koncipována jako dialog mezi Richardem a jedním z Ondřejových žáků, kterého autor nazývá Hugo. Původně zamýšlený dialog však brzy končí v monologu a Ondřejův žák na závěr zůstává pln obdivu nad tak velikým tajemstvím, které je v Izaiášově proroctví předpovězeno.

Je ovšem zcela zřejmé, že nejslavnějším Richardovým teologickým spisem je jeho *De Trinitate*. Jemu budeme věnovat celou následující kapitolu. Závěrem si zde můžeme ještě uvést další Richardovy spisy, které se řadí do této kategorie: *De potestate ligandi*

⁶² Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 604.

⁶³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 58.

⁶⁴ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 606-607. PL 196, 995-1010.

⁶⁵ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, s. 30-42.

⁶⁶ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 608-609. PL 196, 601-666.

*et solvendi*⁶⁷, *De spiritu blasphemiae*⁶⁸, *De judiciaria potestate in finali et universali judicio*⁶⁹, *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii*⁷⁰, *De tribus personis appropriatis in Trinitate*⁷¹, *Declarationes nonnullarum difficultatum scripture*⁷².

2. De Trinitate

Po krátkém historickém úvodu ohledně doby, v níž náš autor žil, ohledně autora samého a jeho díla přistupujeme ke druhé kapitole, která je věnována otázkám týkajícím se Richardova díla *De Trinitate*, jež se staví do centra naší pozornosti. Význam tohoto spisu byl v dějinách teologie skutečně veliký a dodnes v něm někteří teologové nacházejí trvale platné inspirace.⁷³ Jelikož toto dílo ještě nevyšlo v českém překladu, je český čtenář, který neovládá středověkou latinu, bohužel ochuzen o možnost poznat myšlení jednoho z originálních a vlivných západních teologů XII. století. Proto se v tomto pojednání budeme snažit alespoň o částečné přiblížení Richardova veledíla. Jak je podle názvu této práce patrné, nebudeme se zabývat veškerými oblastmi teologického myšlení, kterých se Richard dotýká, nýbrž jen těch význačných výpovědí, které nám představují jeho nahlížení tajemství Ducha svatého.

Abychom mohli hlouběji proniknout do slavného Richardova díla, zaměříme svou pozornost v této kapitole na informace propedeutického charakteru, které se dotýkají tří oblastí: nejprve pojednáme o zcela základních hermeneutických údajích díla, následně budeme analyzovat autorovu metodu, jejímž prostřednictvím tajemství Nejsvětější Trojice reflektuje, a na závěr si stručně načrtne obsah jeho jednotlivých knih.

2.1. Základní hermeneutické údaje

V této podkapitole se budeme věnovat základním hermeneutickým údajům Richardova *De Trinitate*. Nejdříve zodpovíme otázku autenticity díla a jeho vnitřní koherence,

⁶⁷ PL 196, 1159-1178.

⁶⁸ PL 196, 1186-1192.

⁶⁹ PL 196, 1178-1186.

⁷⁰ PL 196, 1011-1012.

⁷¹ PL 196, 991-994.

⁷² PL 196, 255-266.

⁷³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 374-386.

dále se pokusíme určit jeho bližší dataci a na závěr se budeme věnovat jednotlivě těm vlivům, které tvoří intelektuální pozadí celého spisu, konkrétně neoplatónské filosofii, Augustinově teologii, Anselmově metodě a vlivům dvou představitelů svatoviktorské školy a Richardových současníků Hugona a Acharda.

2.1.1. Autenticita a vnitřní koherence díla

Hned na počátku úvodní studie Ribailierova kritického vydání Richardova *De Trinitate* se dozvídáme, že téměř všechny dochované rukopisy uvádějí v nadpise jméno autora *Richardus*, anebo je připisují alespoň někde na okraji.⁷⁴ Z celkového počtu asi padesáti čtyř rukopisů⁷⁵ se jich bez nadpisu dochovalo jen velmi málo. Když uvážíme i odkazy pozdějších autorů na toto dílo a jeho autora, je otázka Richardova autorství nesporná. Jen co se týče vnitřní autenticity, vyvstala mezi historiky již ve XIII. století otázka, kolik knih dílo čítá.⁷⁶ Výsledky kritického zkoumání rukopisů ukazují, že Richardův stěžejní spis se v některých případech opisoval, jak to bylo ve středověku běžné, spolu s jeho dalšími kratšími a nedůsledně označenými spisy, a tak mohlo snadno dojít k závěru, že dílo čítá více než šest knih, ačkoli toto číslo dokazuje i textová kritika.

Poněkud problematičtěji se ovšem jeví otázka vnitřní koherence díla. Důvodem k jejímu zpochybnění se zdá být závěr pětadvacáté kapitoly páté knihy, kde se dočítáme:

*„Proposueram quidem quid de his sentirem in commune proferre, sed quoniam in ipsis alta profunditas est, satius erit hec altioribus ingeniis altius discutenda relinquere, et quid ex his que jam dicta sunt gratitudinis vel ingratiutudinis merear, ex aliorum iudicio probare.“*⁷⁷

Richard zde hovoří o vycházeních jednotlivých osob v Trojici, o kterých byla řeč ve zmíněné knize. Čtenář tak získává dojem, jakoby chtěl autor těmito slovy celé dílo ukončit. Je proto překvapující, když zjistí, že dílo ještě pokračuje a navíc, že začíná tímtež tématem, o němž se dočetl, že již o něm nebude více hovořeno. Jak jsme řekli výše, autorství žádné z šesti knih tvořící celek díla nebylo popřeno. Důvodem k tomu je zejména totožný styl, myšlení

⁷⁴ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 7.

⁷⁵ M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 62.

⁷⁶ O historických a dochovaných manuskriptech více srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 7-8.

⁷⁷ „Stanovil jsem si totiž, že veřejně přednesu, co si o těchto věcech myslím, ale poněvadž jsou to (skutečnosti) nesmírně hluboké, bude lépe přenechat je k důkladnější diskuzi pro nadanější a nechat jiné, aby posoudili, zda si za to, co již bylo řečeno, zasloužím nějaké uznání či nikoli.“ *De Trinitate*, V, 25.

i metoda, přestože, co se jí týče, se na rozdíl od ostatních knih setkáváme s daleko častějšími narážkami na Písmo (podobně jako v Prologu).⁷⁸

Samotná šestá kniha nám může poskytnout indicie, na jejichž základě lze podat pravděpodobné vysvětlení. Ribailier ve své úvodní studii poukazuje na velmi uspěchaný charakter šesté knihy.⁷⁹ Zdá se, jakoby její psaní bylo přerušeno autorovou smrtí. Je možné, že tato kniha skutečně zůstala nedokončena (lépe řečeno nedoupravena), ale i navzdory této skutečnosti se opisovači svatoviktorského skriptoria rozhodli začlenit ji k celému dílu po přehlédnutí Gauthierem ze Sv. Viktora, který jí měl dodat polemický styl. Tuto teorii navrhuje J. Bligh.⁸⁰ Jinou, neméně zajímavou teorii podává P. Hofmann, který se zaměřil na estetický charakter díla. Ten jej přivedl k domněnce, že šestá kniha není původní součástí díla. V takovém případě by spis čítal pět knih, každá by měla dvacet pět kapitol (jako součin pět krát pět), a uprostřed celého spisu by byla „nauka o lásce“ rozvíjená ve třetí knize.⁸¹ Tato teorie jde ovšem se svou snahou připsat autorovi až přehnanou péči o co nejdokonalejší harmonii tak daleko, že také není příliš zastávána. Nejpravděpodobnější je tedy vysvětlení, které v souvislosti se závěrem páté knihy navrhuje sám Ribailier: „*Nemohli bychom třeba říci, že chce Richard na tomto místě mluvit spíše o rozdílnosti vlastností, jež je tématem páté knihy, než o rozdílnosti vycházení?*“⁸² Snaží se tak podat přijatelné řešení pomocí jiné interpretace výše uvedených Richardových slov, což je naprosto legitimní a s největší pravděpodobností i velmi žádoucí. Ačkoli se může někomu zdát toto vysvětlení příliš umělé⁸³ a může mít k němu výhrady, přesto v sobě obsahuje jeden obrovský klad. Respektuje totiž rozvržení díla samotným autorem, které je dáno na počátku třetí knihy. V první kapitole třetí knihy je čtenář obeznámen s hlavním námětem dalších částí díla (*divinarum personarum pluralitas, proprietates*), který je následně konkrétněji rozčleněn do jednotlivých otázek, mezi nimiž autor také uvádí:

⁷⁸ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 10.

⁷⁹ Srov. *tamtéž*, s. 10.

⁸⁰ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 63.

⁸¹ Srov. *tamtéž*, s. 63-64.

⁸² „Ne pourrait-on dire que Richard dans ce passage veut parler non de la différence des processions, mais de la différence des propriétés, qui est le sujet du livre V?“ J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 10.

⁸³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 64.

„...ultimo loco oportebit adhuc querere an in illis duabus aliunde quam a se procedentibus sit diversus procedendi modus, et quis cuique proprius, et quod consequens est, juxta propria singularum de earum nominibus.“⁸⁴

Z toho je naprosto zřetelné, že Richard měl v plánu zmínit se také o vycházeních jednotlivých osob i o jménech, která jsou jednotlivým osobám připisována.

Ať ovšem Ribailierovu teorii přijmeme či nikoli, stále pro nás šestá kniha zůstává záhadnou. Její uspěchaný styl skutečně dává tušit, že ji autor nejspíš nestihl zpracovat do závěrečné podoby. To je také nejpravděpodobnější a všeobecně přijímaná teorie. Tím jsme se dostali k další otázce, o které je třeba se zmínit, a tou je datace díla.

2.1.2. Datace vzniku díla

Podobně jako je nesnadné chronologicky stanovit některé události Richardova života, je tomu i s přesnější datací jeho spisů. Většina badatelů zabývajících se Svatoviktorským opatstvím a jeho teologickým odkazem se při studiu Richardových textů shoduje, že se v případě díla *De Trinitate* jedná o „nejosobnější, nejoriginálnější a nejpronikavější ze všeho toho, co nám Richard zanechal“.⁸⁵ Není tedy pochyb o tom, že se jedná o dílo osoby vyzrálé jak po duchovní, tak po teologické stránce. Ovšem i přesto je třeba si přiznat, že jen těžko dokážeme časově vymezit zralost člověka, o kterém ani nevíme, kdy se narodil, tím spíše, když se jedná o génia.⁸⁶

Předně je zapotřebí stanovit *terminus a quo*, čili dobu, před níž spis nemohl být sepsán. Podle M. D. Melone je tímto termínem rok 1148, kdy se konal koncil v Reimsu, podle narážek na trojiční argumentaci tohoto koncilu v souvislosti s odsouzením některých trinitárních pozic Gilberta z Porrée.⁸⁷ J. Ribailier však na základě důkladné vnitřní analýzy díla dospívá k názoru, že nejdřívější doba, kdy mohlo být dílo sepsáno, je až od r. 1151, kdy vyšly knihy Sentencí Petra Lombardského.⁸⁸ Když totiž Richard ve 22. kapitole šesté

⁸⁴ „...nakonec bude třeba ještě zjistit, zda se ony dvě osoby, které nevycházejí ze sebe, (navzájem) liší co do způsobu vycházení, jaký způsob bude vlastní té které osobě a následně se ptát po jejich jednotlivých jménech na základě jejich vlastností.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 1.

⁸⁵ „Le *De Trinitate* est en effet le plus personnel, le plus original et le plus profond de tous ceux que nous a laissés Richard.“ J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 609.

⁸⁶ Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 7.

⁸⁷ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 65.

⁸⁸ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 11.

knihy brání formulí „*substantia genuit substantiam*“, naráží (nejen podle Ribailiera) právě na zmiňované dílo Petra Lombardského, který toto tradiční vyjádření napadal.

Dalším ukazatelem je citace části jiného Richardova spisu v 15. kapitole šesté knihy. Autor zde téměř slovo od slova opakuje druhou část svého díla *De tribus personis appropriatis*.⁸⁹ V kontextu polemiky, která proběhla okolo otázky přivlastňování, si Ribailier všímá, že Richard podává své učení velmi jasně. To jej přivádí k myšlence, že v době, kdy vznikalo *De Trinitate*, byly bouřlivé debaty ohledně přivlastňování již víceméně objasněny. Navíc je zcela zřejmé, že *De Trinitate*, anebo alespoň zmíněná jeho část vznikla až po sepsání *De tribus personis appropriatis*, přičemž toto dílo je obvykle datováno do doby okolo r. 1162.

Jiné neméně důležité indicie k přesnějšímu vymezení datace nacházíme v záhlavích rukopisů. V nich se spolu se jménem autora objevuje také charakteristika týkající se jeho úřadu.⁹⁰ Třináct dochovaných rukopisů uvádí, že Richard byl *magister*, dva rukopisy se zmiňují o jeho funkci *canonicus* a tři rukopisy nás informují o tom, že byl *prior*. O tom, že zejména poslední označení Richarda jako převora nemusí mít žádnou výpovědní hodnotu ve vztahu k dataci díla, svědčí podle Ribailiera původní svatoviktorský, i když poměrně pozdní kodex *Paris Arsenal 239* (XV. stol.), který Richarda představuje těmito slovy:

„*Explicit liber sextus, et per consequens totus liber editus ab elevatissimo contemplativo magistro Richardo quondam priore monasterii Sancti Victoris prope Parisius.*“⁹¹

Jasně se v něm tedy dává najevo, že dílo nemuselo být nutně sepsáno v době, kdy byl Richard v opatství převorem. Říká se jen, že tentýž magister Richard, který sepsal toto dílo, byl jednu dobu v opatství převorem.

Ke stanovení termínu *ad quem* si Ribailier slouží manuskriptem zvaným *Mazarineus 769* z konce XII. století, který podle něj představuje archetyp spisu. Pokud by tomu tak skutečně bylo, mohli bychom říci, že Richardovo *De Trinitate* bylo kompletně sepsáno do období poslední čtvrtiny XII. století.⁹² Ribailier se domnívá, že nemůžeme vyloučit možnost, že byl spis v takové podobě, v jaké jej máme dnes k dispozici, vydán až po autorově

⁸⁹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 12.

⁹⁰ Srov. *tamtéž*, s. 12-13.

⁹¹ „Končí šestá kniha, potažmo celé dílo sepsané vznešeným ??? učitelem Richardem, který byl kdysi převorem v opatství Svatého Viktora nedaleko Paříže.“ J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 12. Tato poznámka svědčí navíc také v prospěch teorie, že Richardovo dílo skutečně původně čítalo šest knih.

⁹² Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 13.

smrti. Tím by se zároveň vysvětlovala i otázka ohledně autenticity poslední, šesté knihy pro ty, kteří nepřijímají Ribailierovu teorii, kterou jsme představili v předcházející kapitole.

Podle M. D. Melone souvisí otázka vzniku díla také s motivy, které Richarda přiměly k tomu, aby je sepsal.⁹³ Je celkem zřejmé, že jedním z důvodů mohly být právě probíhající trojiční dispute, k nimž se Richard mohl chtít vyjádřit. Na druhou stranu je však známo, že zastával v opatství úřad magistra, proto je také možné, že jeho čtenáři či posluchači byli primárně novici, které chtěl Richard poučit v duchu svatoviktorské spirituality.⁹⁴ Je také pravděpodobné, že obě tyto motivace působily navzájem, proto bude vhodné zaměřit svůj pohled také na popis intelektuálních vlivů, které stály na pozadí vzniku díla.

2.1.3. Intelektuální pozadí díla

Každé literární dílo v kterémkoli oboru je vždy ovlivněno podněty z jemu předcházejících děl. Z historického pohledu se může jednat jak o vliv současných autorů a současného dění a stavu daného oboru, tak o vliv autorů dávnějších. Nejinak je tomu v teologii a v případě spisů Richarda ze Sv. Viktora. Proto bychom se v tomto oddíle stručně zmínili o hlavních myšlenkových proudech, textech a osobnostech, které měly významný vliv na utváření Richardova vlastního teologického myšlení, jež se následně projevilo v jeho *De Trinitate*. Aniž bychom si dělali nárok na úplný výčet všech pramenů, všimneme si čtyř hlavních, jejichž stopy jsou ve spise nejzřetelnější: neoplatonismus, Augustin z Hippo, Anselm z Canterbury, Hugo ze Sv. Viktora a Achard ze Sv. Viktora.

2.1.3. a) Neoplatonismus

Tento filosofický směr je obecně typický pro středověké myšlení, a zejména pro svatoviktorskou školu. Není proto divu, že i Richard uvažuje pomocí neoplatonských konceptů. Jeho zprostředkovateli v této době byli Hugo ze Sv. Viktora se svým komentářem k Pseudo-Dionýsiově *Nebeské hierarchii*, Achard ze Sv. Viktora a škola v Chartres.⁹⁵ Richarda nejvíce ovlivnilo neoplatonské pojetí světa, pro něž je typické hierarchické (harmonické, symetrické) uspořádání skutečností, triadická koncepce tohoto uspořádání, z níž

⁹³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 66.

⁹⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 66.

⁹⁵ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 24.

následně plyne přítomnost „prostředního prvku“ (*medietas*), který slouží jako spojovací článek mezi korelativními skutečnostmi.⁹⁶ Tak u Richarda nacházíme tři způsoby poznání - zkušenost, rozum, víra⁹⁷; tři podoby božské lásky, které odlišují božské osoby - *amor gratuitus*, *amor debitus*, *amor gratuitus et debitus*⁹⁸; tři formy existence - božská, andělská, lidská⁹⁹ atd.

V souvislosti s Pseudo-Dionýsiovým konceptem dobra (*bonum diffusivum sui*) se naskytá otázka, nakolik je richardovské pojetí lásky závislé na Areopagitovi. Zdá se, že než hovořit o přímé závislosti, je vhodnější poukázat na kulturní prostředí, v němž Richard žil, a které bylo, jak už jsme nastínili, prosyceno dionýsiiovským neoplatonismem.¹⁰⁰

Důležitým rozdílem je nauka o emanaci, kterou Richard nijak nesdílí na příklad s neoplatonismem proklovského typu. Richard si v této souvislosti opět pomáhá Areopagitou a jeho pojmem *ἁξία*.¹⁰¹ Tím zajišťuje, že i při hierarchickém pojetí Trojice zůstane zachována stejná důstojnost všech osob Trojice.

Ribaillier se domnívá, že i Richardova důvěra v rozum vychází z Dionýsiovy nauky o osvícení.¹⁰² Ačkoli se nikde v *De Trinitate* nenachází explicitní náznak na tuto nauku, zdá se, že je implicitně přítomná přinejmenším v relativní opozici mezi rozumem a autoritou. Ta je podle Ribailliera vysvětlitelná právě tehdy, když se připustí, že rozum i autorita mají stejný původ, jímž je Otec Světů.

2.1.3. b) Augustinova teologie

Podobně jako neoplatonismus bylo ve středověku dobře známo a velmi rozšířeno myšlení severoafrického biskupa Augustina (354 - 430). Ve svatoviktorském opatství se nacházela spousta Augustinových děl, což může svědčit o jejich dobré dostupnosti, ale také o zvláštní oblíbenosti tohoto církevního otce mezi mnichy, kteří se řídili jeho řeholí. Není tedy divu, že velká příbuznost mezi Augustinem a Richardem spočívá především v podobném slovníku a v blízkosti idejí a témat obou autorů. Mezi Richardovými výrazy, které nepochybně převzal od Augustina, patří na příklad: *tres aliqui*, *esse alius et alius*, *procedere*

⁹⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 102.

⁹⁷ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 1.

⁹⁸ *Tamtéž*, V.

⁹⁹ *Tamtéž*, VI, 13.

¹⁰⁰ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 103-104.

¹⁰¹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 26.

¹⁰² Srov. *tamtéž*, s. 26-27.

principaliter, verbum cordis a mnohé další.¹⁰³ Z toho je patrné, že Richard znal Augustinovy spisy velmi dobře. Co se pak společných témat týče, jmenujme opět alespoň některé: identifikace božské substance s atributy, definování Boží neměnnosti, soulad mezi jednotou substance a mnohostí osob, užívání pojmu osoba a zamítnutí termínu hypostaze apod.¹⁰⁴

Nejvíce nás však bude zajímat vztah mezi Augustinovou a Richardovou analýzou lásky při vysvětlování tajemství Nejsvětější Trojice. Hipponský biskup je dobře znám pro svou tzv. psychologickou trinitární teorii, kterou podává ve svém díle *De Trinitate*. Podle ní, je-li člověk skutečně stvořen k Boží podobě, pak musí být v člověku nějakým způsobem přítomna i jeho trojjedinost. Tuto přítomnost Augustin nachází v lidském duchu rozlišením paměti, rozumu a vůle. Jedná se o zajímavou a v teologii následně dosti rozšířenou úvahu, která však není zcela neproblematická.¹⁰⁵ V témže spise však nabízí ještě jeden model k přiblížení tajemství trojjediného Boha: láska jako východisko ke stanovení vzájemných vztahů mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Augustin píše: „*Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor.*“¹⁰⁶ Bohužel však tuto myšlenku dále nerozvíjí, protože se mu zdá neadekvátní. Nedokáže ji totiž aplikovat na jednoduchý příklad z běžného lidského života, aniž by přitom užitý obraz neobsahoval základní charakteristické nesrovnalosti.¹⁰⁷

Poněkud jinak je tomu v traktátu *In Johannis Evangelium*, kde poukazuje na lidskou intersubjektivitu a připouští, že by mohla být odrazem božské plurality, byť velmi nedokonalým.¹⁰⁸ V tomto případě by se ale jednalo o stopu Trojice a nikoli podobu.

Veliký posun od Augustinova myšlení lze spatřit v richardovské definici pojmu *caritas*. Biskup z Hipponu sice tvrdí, že člověk není s to mít zkušenost s láskou, aniž by nemiloval „něco“, na druhou stranu však dodává, že tímto „něčím“, tedy předmětem lásky, může být samotný člověk, který je původcem oné lásky.¹⁰⁹ Myšlenka, že pravá láska není zaměřena sama na sebe, nýbrž na jinou osobu, která je předmětem její lásky, pochází od Řehoře Velikého, který je pokračovatelem augustinovského odkazu, ačkoli jej v určitých aspektech domýšlí.¹¹⁰ Jeho vliv na středověkou teologickou reflexi byl také dosti značný.

¹⁰³ Srov. *tamtéž*, s. 22.

¹⁰⁴ Srov. *tamtéž*, s. 22-23.

¹⁰⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 332-346.

¹⁰⁶ „Hle, jsou tři: milující, pak to, co je milováno, a láska.“ PL 42, 960.

¹⁰⁷ Např. analogie obrazu rodiny, kde vztahy otec-matka-syn nerespektují jednotu substance, která je pro Trojici zásadní.

¹⁰⁸ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 23.

¹⁰⁹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 109.

¹¹⁰ Srov. *tamtéž*, s. 109-110.

Richard tedy přejímá Řehořovu myšlenku a sám ji dál rozpracovává, když říká, že dokonalostí lásky je láska-k-druhému.¹¹¹

Důležitou augustinovskou inspirací je pro Richarda pojmenování třetí osoby coby *Daru*. I v tomto učení se ovšem od sebe navzájem liší. Pro Augustina je totiž Duch svatý Darem z hlediska dnešní terminologie jak v imanentní Trojici, tak v ekonomické Trojici. Naproti tomu se Richard o tomto aspektu třetí osoby v imanentní Trojici nikde nezmiňuje.¹¹² Otázkou zůstává, z jakého důvodu tomu tak je. Tímto tématem se budeme podrobněji zabývat v následující kapitole. Podobně se budeme blíže zabývat i otázkou, jak se od sebe navzájem liší pojetí třetí Osoby v analýze lásky obou mistrů.

2.1.3. c) Anselmova metodologie

S Anselmem z Canterbury (1033 - 1109) sdílí Richard především metodologické postupy při reflexi tajemství trojjediného Boha. Ta se zakládá na pojmu *intelligentia fidei*, čili propojení víry a rozumu. Anselm tvrdí, že k pravému poznání je nejdříve zapotřebí víry, následně pak je ovšem nutné tuto víru „podrobit“ kritice rozumu (*credo, ut intelligam*).¹¹³ V první kapitole svého díla *Proslogion* uvádí v modlitbě k Bohu: „...*desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum*“.¹¹⁴ To jej přivádí k metodologickému kroku uvádění tzv. *rationes fidei* neboli *rationes necessariae*.¹¹⁵ V tomto metodologickém postupu, jak více uvidíme v následující podkapitole, Richard zcela následuje Anselma. V *Proslogiu* Richard našel i inspiraci v pojetí božské dokonalosti, která jej zásadním způsobem ovlivnila při popisu svrchovanosti božské substance.¹¹⁶ Na základě principu dokonalosti pak také dospívá k Trojici z toho hlediska, že je pro něj „niterným předpokladem lásky“.¹¹⁷

Není jistě nezajímavé, že při reflexi nad tajemstvím Nejsvětější Trojice se Anselm přidržuje Augustinovy psychologické teorie a stejně jako on se nevěnuje bližší analýze lásky

¹¹¹ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 2.

¹¹² Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 381-386.

¹¹³ Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, s. 177.

¹¹⁴ „...toužím však alespoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věří a kterou miluje mé srdce.“ ANSELM Z CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum*, s. 32-33.

¹¹⁵ Termínem *rationes fidei* se chápou rozumové důvody víry, tedy rozumové důvody pravd víry. Další název, který užívá zejména Richard, je *rationes necessariae*, tj. nutné (rozumové) důvody (pravd víry). Více bude o *rationes necessariae* uvedeno v následující podkapitole.

¹¹⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 113.

¹¹⁷ Srov. *tamtéž*, s. 114.

k vysvětlení vycházení jednotlivých osob. Je proto zřejmé, že Anselmův princip dokonalosti a Augustinův námět analýzy lásky jsou Richardovi východiskem vlastní teologické reflexe.¹¹⁸

Další neméně významné shody nalézáme v argumentaci ohledně existence Boha a jeho atributů jako např. nesmírnost, věčnost apod. V tomto případě má Richard na zřeteli jiný Anselmův spis, totiž *Monologion*.¹¹⁹ Richardův plán spisu připomíná velmi plán Anselmův, který v něm představuje: vychází z existence jediné Boží substance, zabývá se tedy Boží přirozeností, poté až předkládá problematiku atributů, v druhé části svého díla pak podává svůj trinitární systém, který je inspirován Augustinem, následně odděleně představuje osobu Syna a Ducha svatého co se jejich původu a vycházení týče, na závěr poukazuje na harmonii života Nejsvětější Trojice.¹²⁰ Z tohoto hlediska se v jistém slova smyslu může jevit *Monologion* pro celý Richardův spis jako stěžejní pramen inspirace, ale pochopitelně jen do určité míry, protože co se týče hlavních výpovědí trinitární a také pneumatologické reflexe, jsou Richardovy výsledky podané v *De Trinitate* jeho vlastním teologickým přínosem.¹²¹

2.1.3. d) Hugo a Achard ze Sv. Viktora

Významné osobnosti středověké teologie, které byly Richardovi nejbližší, jsou dva mniši téhož opatství Sv. Viktora: Hugo (1097 - 1141) a Achard (1100 - 1171). Hugonův vliv spočíval zejména v tom, že do jisté míry anticipoval některé úvahy, na které mohl Richard navázat a rozvinout je. Ve svých spisech asketického a spirituálního charakteru se totiž Hugo zabývá tématem lásky jako středu duchovního života.¹²² Zdůrazňuje přitom, že láska, je-li předmětem sebe sama, nemůže být skutečná, protože pravá láska přece nemůže existovat sama pro sebe.¹²³ I tato jeho myšlenka může působit jako předpoklad pro Richardovu teorii o spolu-milování (*condilectio*). Od Hugona také nejspíše pochází výrazný aspekt lásky, který nacházíme i u Richarda: „největší radost spočívá ve sdílení lásky jinými“¹²⁴.

Achard působil v opatství Sv. Viktora jako opat v letech 1155 - 1161. Je uznáván jako významný zprostředkovatel neoplatonismu.¹²⁵ Pro zkoumání Richardova *De Trinitate* je nutné zmínit se zároveň o Achardově *De Trinitate, unitate et pluralitate creaturarum*. Na první

¹¹⁸ Srov. *tamtéž*, s. 114.

¹¹⁹ Srov. *tamtéž*, s. 112.

¹²⁰ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 29.

¹²¹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 114.

¹²² Srov. *tamtéž*, s. 115.

¹²³ Srov. PL 176, 953 C.

¹²⁴ „...la gioia più grande consiste nel vedere condiviso da altri l' amore di cui ci si riconosce oggetto.“ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 115.

¹²⁵ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 27.

pohled si obě díla nejsou moc podobná, přesto je možné v nich nalézt určité společné rysy: podobná výstavba, společné ideje ohledně několika podstatných bodů, shodné vyjadřovací prostředky.¹²⁶

Co se týče podobnosti plánu, vychází najevo, že Richardova argumentace se rozvíjí stejným tempem jako v případě Achardova díla.¹²⁷ Výše jsme již uvedli mnohé spojitosti plánu Richardova *De Trinitate* s Anselmovým *Monologion*, proto nepřekvapí tvrzení, že Achard se Anselmovým spisem nechal také inspirovat. Přesto ve srovnání Richarda s Achardem nacházíme rozdíly zejména ve dvou oblastech: analýza způsobů existence a vyjádření argumentu lásky.¹²⁸

Mezi ideje společné oběma autorům patří např. pojetí principu participace jako připisování Bohu dokonalost kvalit, které jsou přítomné ve světě.¹²⁹ Oba tak následně vedení anselmovským myšlením mají podobné definice Boha: Achard mluví o Bohu jako o Kráse o sobě, „*id quo nihil pulchrius et melius esse vel cogitari potest*“¹³⁰, zatímco Richard se vyjadřuje o Bohu jako o Tom, „*quo nihil est maius, nihil melius*“¹³¹. V případě dokazování nutnosti plurality v Bohu, Achard tvrdí, že dokonalost krásy vyžaduje jako své východisko mnohost v jednotě, zatímco Richard zastává názor, že je to láska, která vyžaduje pluralitu, a až poté poukazuje také na skutečnost, že mnohost spočívá v jednotě substance.¹³² Co se týče třetí osoby Nejsvětější Trojice, existuje mezi oběma autory jistá blízkost v definici vlastnosti Ducha svatého jako společenství vůle (*communio voluntatis*).¹³³

U Richarda nacházíme navíc i terminologii podobnou té, kterou užíval Achard. Nelze sice říct, že by na ní byl zcela závislý, ale s jistotou můžeme tvrdit, že se jí nechal jako v případě Augustina dosti inspirovat.¹³⁴

Závěrem můžeme říct, že Richardovo dílo je v jistém slova smyslu snahou o syntézu myšlenek, o nichž se v jeho době velmi diskutovalo.¹³⁵ Můžeme v něm spatřovat ohlas velikých myslitelů jako např. Abelarda, Anselma z Canterbury, Gilberta z Porrée, Petra Lombardského a především jeho bratří ze Svatého Viktora. Richard je jako mnozí jeho

¹²⁶ Srov. *tamtéž*, s. 27.

¹²⁷ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 116.

¹²⁸ Srov. *tamtéž*, s. 116-117. Pro důkladnější analýzu srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 27-32.

¹²⁹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 117.

¹³⁰ „Nad co nemůže být ani být myšleno nic krásnějšího ani nic lepšího.“ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 31.

¹³¹ „Nad co není nic většího, nic lepšího.“ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 31.

¹³² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 118.

¹³³ Srov. *tamtéž*, s. 119.

¹³⁴ Srov. *tamtéž*, s. 118.

¹³⁵ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 33.

současníci silně ovlivněn augustinovským myšlením, žije ve světě pseudodionýsiovského proudu neoplatonismu, ale jeho metoda a způsob argumentace jsou ovlivněny otcem scholastiky, Anselmem z Canterbury. I přes všechny tyto vlivy se Richard snaží být ve svém myšlení originální, a to jak z hlediska osobité analýzy lásky, tak při postupu svého výkladu či při řešení problematiky pojmu osoby.¹³⁶ Richard ve svém díle dokázal nádherně propojit spekulaci a zároveň mystickou kontemplaci.

2.2. Metodologie

Dříve než se podíváme na vlastní obsah a strukturu díla, bude záhodno zaměřit svou pozornost na metodu, kterou Richard aplikuje při svém výkladu tajemství Nejsvětější Trojice. Budeme tak sledovat i vlastní postup autorův, protože on sám poskytuje svému čtenáři tyto informace v předmluvě k celému dílu a v několika prvních kapitolách první knihy.¹³⁷

Předně budeme analyzovat způsoby poznání a všimneme si jejich vzájemných vztahů, pak si objasníme, co znamená pojem spekulativní teologie a v jakém slova smyslu se o ní dá hovořit v souvislosti s Richardovým metodickým postupem. Součástí této kapitoly bude také výklad o způsobu Richardovy argumentace a na závěr pojednáme o jeho pojetí vztahu teologického bádání a spirituality.

2.2.1. Způsoby poznání a jejich vztahy

Jestliže se Bůh zjevuje člověku a dává se mu přitom poznat, má člověk využít všechny své schopnosti a síly k tomu, aby Boha skutečně co nejlépe poznal. Je třeba k tomu využít všechny oblasti lidského poznání, proto Richard hned v první kapitole první knihy uvádí:

*„Rerum itaque notitiam, ni fallor, modo triplici apprehendimus. Nam alia experiendo probamus, alia ratiocinando colligimus, aliorum certitudine credendo tenemus.“*¹³⁸

¹³⁶ Srov. *tamtéž*, s. 33.

¹³⁷ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, Prologus; I, 1-5.

¹³⁸ „Skutečnosti tedy poznáváme trojím způsobem, pokud se nemýlím: některé zakoušíme ve zkušenosti, další získáváme z rozumového uvažování, o jiných máme jistotu z víry.“ *Tamtéž*, I, 1.

Pro člověka tedy existují tři způsoby poznání: zkušenost, rozum a víra. Zcela základním výchozím bodem, kterým jakoby začíná celý program Richardova *De Trinitate*, je uveden první větou Prologu, jež je vzata z listu apoštola Pavla Římanům (1,17): „*Justus meus ex fide vivit.*“¹³⁹ Víra stojí na počátku tajemství Nejsvětější Trojice. Především v případě tohoto tajemství totiž platí, že „...*nilhil constantius tenemus quam quod fide apprehendimus.*“¹⁴⁰ Ovšem výpovědi víry nejsou pro poznání cílovým bodem, nýbrž právě naopak jsou východiskem pro další reflexi, které je člověk schopen.¹⁴¹ Zbylé dva prameny poznání pak slouží víře k tomu, aby ospravedlnily plausibilitu jejích výpovědí. Tušíme správně, že se za tímto postupem ukrývá Anselmův postoj vyjádřený formulí *fides quaerens intellectum*.

Jak už bylo řečeno v předcházející podkapitole, Richard z metodologického hlediska navazuje na Anselma a snaží se podrobit určité články víry rozumové reflexi. Proč jen určité? Na tuto otázku Richard odpoví následně:

„*De illis itaque proposuimus agere in hoc opere que jubemur ex catholice fidei regula, non de quibuscumque sed de eternis credere. Nam de redemptionis nostre sacramentis ex tempore factis, que credere jubemur et credimus, nichil in hoc opere intendimus. Nam agendi modus alius in his, alius vero in illis.*“¹⁴²

Řečeno jednoduše, Richard rozlišuje pravdy *časné*, které se odehrály v *čase* (tedy např. christologie, soteriologie apod.), a pravdy *věčné*, které existují *věčně* (pravdou navýsost věčnou je právě tajemství trojjediného Boha). Z metodologického hlediska je třeba rozlišit postup pojednání v jednom i v druhém případě, neboť to tak vyžaduje samotná podstata věci.

„*Pravda víry je světlo a život*“¹⁴³, poznamenává na Richardovu adresu G. Salet. Přestože stojí víra v poznávacím procesu na prvním místě, není možno při snaze o hlubší promýšlení věčných pravd zůstat pouze u opisování jednotlivých článků vyznání víry či u vyčítání a citování autorit, které se zabývaly pronikáním do jejich mystéria.¹⁴⁴ Proto si můžeme pomoci zkušeností a zejména rozumem. Jestliže víra je chápána jako *totius boni inchoatio* - počátek veškerého dobra, pak rozum plní funkci *totius boni consummatio atque*

¹³⁹ „Spravedlivý z víry bude živ.“ *Tamtéž*, Prologus 125 a: 1.

¹⁴⁰ „...nic není jistější než to, co přijímáme vírou.“ *Tamtéž*, I, 2.

¹⁴¹ Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 25.

¹⁴² „Stanovili jsme si, že v tomto díle budeme pojednávat o tom, co nás zavazují věřit články katolické víry. Ne však o všech, nýbrž jen o těch věčných. Nemáme v úmyslu zkoumat ty pravdy víry, které se týkají našeho vykoupení a jež uskutečnily se v čase, přestože i v ně jsme povinni věřit a věříme je. Jinou metodou se totiž pojednává o pravdách věčných a jinou zase o těch, které se odehrály v čase.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 3.

¹⁴³ „Le dogme est lumière et vie.“ G. SALET, *La Trinité*, s. 25.

¹⁴⁴ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 1-5.

perfectio - naplnění a dokonalost veškerého dobra.¹⁴⁵ Richard se proto bude snažit o racionální uchopení toho, co vírou přijímáme. Bylo by totiž nedostačující věřit něčemu, co je sice objektivně pravdivé, ale subjektivně neopodstatněné:

*„Parum ergo nobis debet esse que recta et vera sunt de Deo credere; sed satagamus, ut dictum est, que credimus intelligere. Nitamur semper, in quantum fas est vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide.“*¹⁴⁶

Mezi vírou a rozumem nemůže existovat rozpor, nýbrž harmonický, komplementární vztah. Rozum není chápán jako základ víry, ale jeho prostřednictvím je nám dána možnost, aby víra byla ve svých výpovědích uchopitelná.¹⁴⁷ Dalo by se říct, že mezi třemi způsoby poznání existuje hierarchicky uspořádaný vztah: tak jako víra a rozum totiž převyšují zkušenost, tak víra převyšuje rozum.¹⁴⁸ Je tedy už naprosto zřejmé, že v celém díle půjde o čistě racionální a spekulativní, na výpovědích víry založené bádání o božských tajemstvích, která se dotýkají Boha tak, jak je sám o Sobě. Protože pojem spekulace nemá v současném většinovém povědomí takový význam jako ve středověku, podívejme se, jak mu Richard rozumí a jaké místo mu dává ve svém pojednání.

2.2.2. Spekulativní teologie

Chceme-li dospět na cestě poznání až k věcem neviditelným (*invisibilia*), je nám východiskem svět viditelný (*visibilia*). Již výše jsme uvedli, že Richard při své analýze poznání uvádí na prvním místě zkušenost (*experientia*). Zkušenost je prvotním pramenem poznání i skutečností týkajících se víry, pokud připustíme, že se ve stvořeném světě zrcadlí sám Bůh. Toto tvrzení je založeno na symbolickém vidění světa platónsko-augustinovské provenience, které bylo příznačné pro celý středověk a zejména pro opatství Sv. Viktora.¹⁴⁹ Nutno dodat, že není ani vzdálené biblickému vidění světa, čehož si byl Richard pochopitelně dobře vědom. Sám se v celém spise hned několikrát odvolává na citát z listu sv. apoštola

¹⁴⁵ Srov. *tamtéž*, Prologus 125 b: 28-30.

¹⁴⁶ „Nemělo by nám stačit pouze věřit o Bohu to, co je správné a pravdivé; snažme se spíše, jak už bylo řečeno, pochopit, co věříme. Usilujme stále o rozumové uchopení toho, co přijímáme vírou, nakolik je nám to dovoleno a možno.“ *Tamtéž*, Prologus 125 c: 42-45.

¹⁴⁷ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 72.

¹⁴⁸ Srov. *tamtéž*, s. 78.

¹⁴⁹ Srov. *tamtéž*, s. 74.

Pavla Římanům (1, 20), který zní: „*invisibilia enim ipsius (sc. Dei) a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur sempiterna quoque eius virtus et divinitas...*“.¹⁵⁰

Smyslové skutečnosti mají tedy spekulativní rozměr. Tím se myslí, že se v nich zrcadlí skutečnosti, které nelze smysly uchopit:

„*Rerum ergo visibilium similitudine pro scala utamur, ut que in semetipsis per speciem videre non valeamus, ex ejusmodi specula et velud per speculum videre valeamus.*“¹⁵¹

Spekulace je tedy činnost, při níž prostřednictvím stvořených skutečností jakoby skrze zrcadla, nahlížíme skutečnosti nestvořené. Jedná se o reflexi zkušenosti stvořených věcí (*visibilia*).¹⁵² Tato reflexe pochopitelně nemůže být v žádném případě svévolná, lépe řečeno bez součinnosti s jiným prvkem poznání, který by ji korigoval. Součástí spekulace je nutně rozumová činnost.

Z historického hlediska není jistě nezajímavé, že např. Augustin tento způsob nahlížení Božích tajemství výslovně odmítá, zatímco pro Richarda je konstitutivním prvkem celého poznávacího procesu.¹⁵³ Tak je pro něj způsob bytí časných skutečností zrcadlem (*speculum*) pro existenci bytí nutného, lidské plození je zrcadlem pro vysvětlení různosti vycházení božských osob apod.

Nesmíme ovšem zapomenout na důležitý rys spekulativního přístupu v teologickém bádání, kterým je vědomí nevyčerpatelnosti mystéria. Spekulace potvrzuje existenci mystéria a neklade si nároky na jeho kompletní vysvětlení.¹⁵⁴ Je si vědoma toho, že jakékoli výpovědi o Bohu jsou jen obrazné, přibližné, ale nesnaží se uzavřít živého Boha do svých výpovědí. Že si je toho Richard vědom, dává poznat na několika místech.¹⁵⁵ Můžeme zde vytušit dialektické pojetí typické pro analogii, vyjádřené spojením *similitudo-dissimilitudo* (podobnost-nepodobnost): stvořená jsoucna v sobě nesou určitou podobu s nestvořenými božskými skutečnostmi díky zvláštnímu ontologickému vztahu, který mezi nimi existuje. Tato podobnost je určitým způsobem odstupňovaná, takže ne všechna stvořená jsoucna odkazují

¹⁵⁰ „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle,...“ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 8;10; V, 6; VI, 1;15;17.

¹⁵¹ „Jako žebříku užíváme podobnosti viditelných skutečností, a tak můžeme nazírat jakoby v zrcadle či prostřednictvím zrcadla to, co nemůžeme spatřovat bezprostředně v nich samých.“ *Tamtéž*, V, 6.

¹⁵² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 75.

¹⁵³ Srov. *tamtéž*, s. 75.

¹⁵⁴ Srov. *tamtéž*, s. 76.

¹⁵⁵ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, V, 20;22.

na nestvořené Boží jsoucno ve stejné míře, a zároveň je ve všech případech doprovázena ještě větší nepodobností, což je dáno naprostou Boží transcendencí vzhledem ke stvoření.¹⁵⁶

2.2.3. Rationes necessariae

Jak jsme se zmínili už výše, spekulace musí být doprovázena součinností rozumu. Na rozum je ve XII. století obecně nahlíženo velmi pozitivně a v případě Richardovy reflexe hraje zcela zásadní roli. V námi zkoumaném spise si autor výslovně vytýčil rozumově reflektovat pravdy, které přijímáme vírou. Byl za to zejména u některých současných badatelů obviněn z racionalismu.¹⁵⁷ Avšak magister Richard hned v první kapitole první knihy upozorňuje své čtenáře na skutečnost, že existují pravdy, které „...*non modo supra rationem, verum etiam contra humanam rationem esse videntur*“.¹⁵⁸

Je zřejmé, že jsou-li některé pravdy nad lidský rozum, nebo dokonce proti němu, není možné je rozumově uchopit. Na druhou stranu však máme podle Richarda možnost uvést alespoň důvody, které nutně povedou k potvrzení racionality takových pravd. Ačkoli má lidský rozum obtíže s pochopením Boží existence, Božích vlastností, Boží trojjedinosti apod., důvody, které vedou k uznání pravdivosti těchto výpovědí, existují.¹⁵⁹ Richard je nazývá *rationes necessariae*, tedy nutné důvody:

*„Erit itaque intentionis nostre in hoc opere ad ea que credimus, in quantum Dominus dederit, non modo probabiles verum etiam necessarias rationes adducere, et fidei nostre documenta veritatis enodatione et explanatione condire.“*¹⁶⁰

Tento pojem je znám už z antiky, kde byl využíván v logice a rétorice.¹⁶¹ Anselm jim přičítá význam argumentů založených na objektivní pravdě, které mohou poskytnout jistotu,

¹⁵⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 76: „Questa similitudine si trova però espressa in vari gradi e con varia intensità, così da essere allo stesso tempo dissimilitudine, dal momento che il livello ontologico di Dio-creatore rimane radicalmente trascendente rispetto a quello delle creature.“

¹⁵⁷ Srov. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 501. G. SALET, *La Trinité*, s. 37. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 87.

¹⁵⁸ „...se zdají být nejen nad lidský rozum, ale i proti lidskému rozumu.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 1.

¹⁵⁹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 80.

¹⁶⁰ „Proto bude naším záměrem, nakolik nám to Pán dovolí, uvést v tomto spise nejen pravděpodobné, ale hlavně nutné důvody toho, čemu věříme, a objasnit a vysvětlit pravdy naší víry.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 4.

¹⁶¹ Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 465.

narozdíl od takových, které jsou pouze pravděpodobné.¹⁶² I přestože Anselm uznává kompletní nevypověditelnost Božího mystéria, je přesvědčen, že tajemství živého Boha má racionální strukturu.¹⁶³ Podobným způsobem přistupuje k tomuto pojetí i Richard. Teoretickým předpokladem nutných důvodů je rozumová podstata Boha i člověka a základem je ontologická struktura bytí.¹⁶⁴ Je-li totiž Bůh věčnou pravdou, pak je zároveň i pravdou nutnou a eo ipso musí mít i nutné důvody. M. D. Melone vysvětluje, že pokud nutnost důvodů spočívá v nutnosti samotného předmětu, jestliže se tedy nutnost důvodů vztahuje k ontologické nutnosti objektu, pak je pochopitelné, že ta tajemství víry, která se týkají naší spásy (výše označené jako pravdy časné), vyžadují jiný *modus agendi*, tj. metodologický přístup.¹⁶⁵ V ekonomii spásy bychom totiž nenašli důvody, které by bylo lze označit jako nutné, protože nezávisí na ontologické nutnosti Boha, nýbrž na jeho svobodném jednání.

V této souvislosti je záhodno předeslat, že co se týče tajemství třetí Osoby, Richard díky své metodologické volbě zkoumat Boží tajemství pomocí *rationes necessariae* vylučuje a priori možnost pojednat o seslání a působení Ducha svatého v dějinách spásy.¹⁶⁶

Richardovo pojetí nutných důvodů bychom tedy mohli stručně shrnout do těchto základních výpovědí: „*jedná se o důvody, které mají potvrdit to, co nám předkládá k věření víra, v tom smyslu, jak už bylo poukázáno, že mají vysvětlit jejich vnitřní racionalitu; argumentace vyjádřená jejich prostřednictvím má zásadně dialektický charakter; neužívá argumenty vzaté ani z Písma ani z (teologických) autorit; jejich hledání má východisko v jasné a zřejmé pravdě, která má souvislost s poznáním pocházejícím ze zkušenosti a proto je nikdo nemůže zpochybnit.*“¹⁶⁷

2.2.4. Vztah mezi intelligentia a ascensio

Závěrem této kapitoly se musíme zmínit ještě o jednom tématu, které na první pohled souvisí s metodologií spíše jen vzdáleně, avšak pro Richarda tvoří neodmyslitelnou součást

¹⁶² Srov. *tamtéž*, s. 465-466.

¹⁶³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 41.

¹⁶⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 84.

¹⁶⁵ Srov. *tamtéž*, s. 84-85.

¹⁶⁶ Srov. *tamtéž*, s. 90.

¹⁶⁷ „...si tratta di ragioni che devono convalidare «gli insegnamenti della fede» nel senso, già considerato, di spiegarne l'intima razionalità; l'argomentazione aricolata mediante queste ragioni ha un carattere dialettico, e non si serve né di argomenti scritturistici né delle *auctoritates*; la ricerca delle ragioni necessarie deve partire da una verità chiara ed evidente, che faccia riferimento alle conoscenze che provengono dall'esperienza e che nessuno pertanto possa mettere in dubbio.“ *Tamtéž*, s. 85-86.

jeho přístupu k tajemství trojjediného Boha. Zastavíme se tak krátce u významu celého Richardova teologického snažení, jehož cílem není ono samo, nýbrž duchovní prospěch.

Richardova *intelligentia* (rozumová činnost) a spiritualita mají společné východisko, totiž víru (*fides*). Richard se při tomto tvrzení opírá o Písmo, z něhož cituje list Židům (11, 6): „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“ Víra stojí nejen na počátku rozumové reflexe tajemství živého Boha, jak jsme již uvedli výše, ale i na počátku veškerého duchovního života. Intelektuální činnost má sloužit víře (*rationes necessariae*) tím způsobem, že ji bude prohlubovat. Z víry člověk získává naději a od naděje dospívá k lásce: „*Per fidem igitur promovemur ad spem, et per spem proficimus ad caritatem.*“¹⁶⁸ Jedině v lásce je možné se zjevit a dát se zřít, z nazírání je pak možné poznání: „*Ex dilectione itaque manifestatio, et ex manifestatione contemplatio, et ex contemplatione cognitio.*“¹⁶⁹ I tato cesta od lásky k poznání se zakládá na biblickém svědectví: „A toho, kdo mě miluje, bude milovat můj Otec; i já ho budu milovat a dám mu to poznat.“ (Jan 14, 21b) Poznání z Richardova pohledu přímo souvisí s kontemplací, kterou v tomto případě můžeme pojímat jako výraz duchovního života. Dalo by se téměř hovořit o perichoretickém prolínání jedné skutečnosti s druhou, vždyť už víra sama je jistým druhem poznání.

Na druhou stranu stojí také víra na počátku cesty, jejímž cílem je poznání. Mezi vírou (*fides*) a poznáním (*cognitio*) se prochází láskou (*caritas, dilectio*), to znamená duchovním životem, který je nerozlučitelně spjat jak s vírou, tak s poznáním. Na základě Janova evangelia Richard k tomu ještě dodává, že poznání vede k věčnému životu: „*Vides unde quo pervenitur, vel quibus gradibus ascenditur, mediante spe et caritate, de fide ad cognitionem divinam, et per cognitionem ad vitam eternam.*“¹⁷⁰

Richard si ve svém výkladu dopomáhá příměrem Pavlova přenesení (srov. 2 Kor 12, 2) a zejména Kristova nanebevstoupení a seslání Ducha svatého. Kristus vystoupil na nebesa a seslal svého Ducha, abychom mohli i my Jeho prostřednictvím vystoupat k Bohu alespoň v Duchu/duchu. Naše *ascensio* (stoupání) tedy není jako u Ježíše charakteru fyzického, ale

¹⁶⁸ „Víra nás vede k naději a skrze naději dospíváme k lásce.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, Prologus 125 b: 9-10.

¹⁶⁹ „Láska přivádí ke zjevení, zjevení k nazírání a nazírání k poznání.“ *Tamtéž*, Prologus 125 b: 14-15.

¹⁷⁰ „Vidíš, odkud kam se postupuje, či po jakých stupních se vystupuje: od víry prostřednictvím naděje a lásky k poznání Boha a skrze toto poznání až k životu věčnému.“ *Tamtéž*, Prologus 125 b: 18-20.

zatím jen duchovního.¹⁷¹ Richard povzbuzuje své čtenáře výzvou: „*Ascendamus igitur spiritualiter, ascendamus intellectualiter, quo interim non licet corporaliter.*“¹⁷²

Richard používá také příměru tří oblastí: *regio immortalitatis* (oblas nesmrtelnosti; ta se týká lidského ducha), *regio incorruptibilitatis* (oblast neporušenosti; tím je myšlen svět andělských bytostí) a *regio eternitatis* (oblast věčnosti; tam, kde panuje Hospodin). Do poslední jmenované oblasti je nám možno dostat se jedině s pomocí kontemplanace (duchovního života) a rozumové činnosti.

Je zřejmé, že tak úzkým propojením intelektuální činnosti s duchovním životem se Richard řadí zcela jistě mezi představitele tzv. monastické teologie, která byla především zaměřena k duchovnímu životu.¹⁷³

2.3. Členění a obsah De Trinitate

Poté, co jsme se zabývali otázkami po vzniku díla a jeho metodě, zaměříme svou pozornost na strukturu samotného spisu a stručný obsah jeho jednotlivých částí. Pomineme-li úvodní autorovu předmluvu, o níž jsme se více zmínili v předcházející podkapitole, je celé dílo rozčleněno do šesti knih, z nichž každá čítá dvacet pět kapitol. Toto rozdělení, nápadné svou symetrií, nemá ovšem nikterak funkční charakter.¹⁷⁴ Zdá se spíše, že je to jeden z projevů autorovy snahy o estetičnost, která nevyjímá ani formální stránku spisu. Podle některých autorů¹⁷⁵ se těchto šest knih dá rozdělit podle dávnějšího členění v dogmatice do dvou větších celků, z nichž by první dvě knihy odpovídaly traktátu *De Deo Uno* a zbývající knihy traktátu *De Deo Trino*. Richard se tedy jednoznačně řadí mezi teology západní, latinské tradice, pro které je charakteristické vycházet z Boží jednoty a postupně tak dospět k mnohosti osob.¹⁷⁶ Nyní si tedy představíme jednotlivě obsah každé knihy a v závěru alespoň krátce nastíníme recepci Richardova díla ve středověku a v současnosti.

¹⁷¹ Srov. *tamtéž*, Prologus 125 d: 60.

¹⁷² „Vystupujme tedy duchovně a rozumovou činností tam, kam nám prozatím není možno dostat se tělesně.“ *Tamtéž*, Prologus 125 d: 65-66.

¹⁷³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Hermeneutika mystéria*, s. 48.

¹⁷⁴ Celek díla je poznamenán nedostatkem jednotnosti, která se vysvětluje teorií, podle níž bylo celé pojednání připravováno jako přednášky, které magister Richard dával svým spolubratřím. Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 15.

¹⁷⁵ Srov. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 502.

¹⁷⁶ Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 28.

2.3.1. Kniha 1

V první knize si autor ze všeho nejdříve vytyčuje metodu postupu na základě tří způsobů lidského poznání.¹⁷⁷ Východiskem jeho následujících úvah je rozlišení tří způsobů bytí: cokoli, co je či může být, má své bytí buď od věčnosti a ze sebe sama, nebo naopak nemá své bytí od věčnosti a ani je nemá ze sebe sama, anebo má své bytí od věčnosti, ale nemá je ze sebe sama.¹⁷⁸ Ve skutečnosti ovšem přicházíme na výsledek této analýzy v poněkud pozměněném pořadí. Ze zkušenosti totiž víme o jsoucnech, které nemají své bytí od sebe ani je nemají od věčnosti.¹⁷⁹ Když hledáme původ jejich bytí, můžeme na základě principu kauzality dojít až k jsoucnu, které je od věčnosti a má původ svého bytí v sobě samém. Z logiky věci pak vyplývá, že bez tohoto jsoucna by nemohlo existovat žádné jiné jsoucnu. Nutno ovšem hned také dodat, že takové jsoucnu, které je *ab aeterno et a semetipso*, může být pouze jedno jediné. Autor neváhá a od samého začátku, aby se pak vyhnul jakýmkoli nedorozuměním z důvodu nejednotné terminologie, se vyjadřuje o tomto bytí jako o substanti.¹⁸⁰ Následně rozvíjí úvahu, jejímž výsledkem je, že z této jediné a svrchované substance je všechno, co vůbec existuje, a že vše to, co ona má, má sama od sebe. Proto ji může ztotožnit se samotným božstvím.¹⁸¹ Tak je potvrzeno známé učení, že Bůh je v substanti jeden jediný. Je naprosto nemožné, aby existovala jiná substance, která by se božské substanti rovnala či ji snad v něčem převyšovala. Když tedy vypovídáme o svrchované substanti, musíme jí připisovat vše v nejvyšší míře dokonalosti. Toto je základní Richardovo kritérium (*haec regula perspicua*)¹⁸², kterého se drží, když později hovoří o Božích vlastnostech. Pojem *perfectio* Richardovi ze sv. Viktora slouží k vyjádření toho, co se později začalo nazývat *via eminentiae*, tedy třetí krok na „cestě“ připisování vlastností Bohu. V závěrečných kapitolách první knihy hovoří o Boží moci, která je po aplikaci zmíněného pravidla vše-mocí, všemohoucností, a o Boží moudrosti, která nemůže být než naprosto dokonalá. Jelikož není myslitelné, aby božská substance pouze participovala na moci či moudrosti, a je-li veškerá moc a moudrost v ní samotné, pak jediným plauzibilním závěrem je totožnost mezi božskou substantí a všemohoucností a zároveň vševědoucností.

¹⁷⁷ Totiž: zkušenost, rozum a víra. Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 1-4.

¹⁷⁸ Srov. *tamtéž*, I, 6.

¹⁷⁹ Srov. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 502.

¹⁸⁰ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 11. 14-15.

¹⁸¹ Srov. *tamtéž*, I, 16.

¹⁸² Srov. *tamtéž*, I, 20.

Vždyť je přece nemožné, aby bylo více všemohoucích či vševědoucích. Skutečné božství tedy spočívá v jedinosti substance a jediná substance spočívá ve skutečném božství.¹⁸³

2.3.2. Kniha 2

Obsah druhé knihy bychom mohli jednoduše shrnout do popisku *De divinis proprietatibus*. Tato část dogmatické teologie se v dnešní době z nejrůznějších důvodů jeví jako poměrně obtížná¹⁸⁴, proto i komentátoři Richardova díla věnují této pasáži jen minimální pozornost.¹⁸⁵ Přestože je Richardův výklad v tomto bodě skutečně nadměrně zdlouhavý, budeme se snažit uvést ve zkratce rozvinutí jeho úvah.

Richardovi se nejedná o naprostý výčet všech vlastností, ale jen těch, které se vypovídají o božské přirozenosti takřka každodenně - při modlitbách.¹⁸⁶ Jsou samozřejmě vlastnosti, které jsou jasné a nikdo o nich nepochybuje, na druhou stranu však existují výpovědi, které si pro svůj význam zaslouží více pozornosti, aby se jim správně rozumělo.

Nejdříve hovoří o Boží věčnosti (*aeternitas*) a nesmírnosti (*immensitas*): jestliže je Bůh nestvořený (*incretus*), znamená to, že nemá počátek; Bůh však nemá ani konec, jak autor dokazuje, proto o Něm lze říct, že je *sempiternus*¹⁸⁷. Následně zkoumá Boží neměnnost (*incommutabilitas*) v čase bez počátku a bez konce. Posléze na základě potvrzení výroků, že Bůh je nestvořený, nemá počátek ani konec a je neměnný, lze vypovědět, že je věčný (*aeternus*). Odtud je už jen malý krok k dosvědčení Boží nesmírnosti, protože podle Richarda, má-li Bůh velikost (*magnitudo*) nekonečnou, bude ji mít i nesmírnou. Důležitou výpovědí je také skutečnost, že nestvořená, věčná a nesmírná je pouze a jedině božská substance a žádná jiná. Logicky totiž není přípustné, aby byli např. dva nesmírní, nebo tři nesmírní atd.¹⁸⁸ Z tohoto závěru vyplývá jedna významná charakteristika těchto božských vlastností, kterou je tzv. *incommunicabilitas* - nesdělitelnost.¹⁸⁹ Na tento pojem upozorňujeme čtenáře už dopředu, protože hraje v Richardově pojetí Nejsvětější Trojice zcela zásadní roli.

¹⁸³ Srov. *tamtéž*, I, 25.

¹⁸⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?*, s. 2.

¹⁸⁵ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 609. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 502.

¹⁸⁶ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, II, 1. Jak si lze povšimnout, Richard neustále ukazuje, že mu skutečně jde o propojení předávané nauky o Bohu s praxí těch, kteří v Něj uvěřili.

¹⁸⁷ Richard rozlišuje mezi „*sempiternus*“ a „*aeternus*“ tak, že první výraz je jednou ze složek druhého. Vzhledem k tomu, že v češtině máme pro obojí termín jediný výraz „*věčný*“, který v Richardově případě věcně odpovídá druhému výrazu „*aeternus*“, rozhodli jsme se termín „*sempiternus*“ nepřekládat. Richard jím myslí něco, co je „bez počátku a bez konce“. Srov. *tamtéž*, II, 4.

¹⁸⁸ Srov. *tamtéž*, II, 8-10.

¹⁸⁹ Srov. *tamtéž*, II, 11.

Autor ve své preciznosti nezapomíná varovat své čtenáře, že další dvě už zmíněné vlastnosti, totiž moudrost (*sapientia*) a moc (*potentia*), lze vnímat jako sdělitelné i jako nesdělitelné podle toho, jakým způsobem o nich vypovídáme.¹⁹⁰

Zbývající kapitoly jsou opět věnovány Boží jedinství a jednoduchosti: „...*in illa vera et summa felicitate et vere et felici divinitate, est, inquam, summa et substantialis unitas et in ipsa unitate vera et summa simplicitas...*“.¹⁹¹ Jednoduchost božské přirozenosti spočívá v tom, že vylučuje jakoukoli možnost a podobu složenosti substance. Ve svých úvahách tak dochází k tomu, že nazývá božskou substancí pojmem *supersubstantialis essentia*¹⁹². Jako pokorný teolog vědom si svých omezených lidských možností potvrzuje, že tajemství Boha je nevypověditelné a nepochopitelné, protože jedině takto je schopen adekvátně vyhodnotit otázky po vzájemném vztahu Boží všudypřítomnosti, věčnosti, neměnnosti a dalších vlastností, které jsou totožné s boží podstatou.

2.3.3. Kniha 3

Do třetí knihy byla řeč o Boží substancí a její jedinství. Nyní přichází na řadu zkoumání plurality božských osob, která je nám předávána jako podstata naší víry. Richard si na úvod této knihy klade čtyři konkrétní otázky, o kterých chce pojednat: zda skutečně lze hovořit o mnohosti osob tam, kde je jedinství podstaty, a zda mnohost v tomto případě znamená trojici; jak sloučit protichůdná učení o jedinství a mnohosti; odkud mají svůj původ zbylé dvě osoby, jestliže o jedné osobě víme, že pochází ze sebe sama, a na závěr se ptá po způsobu jejich vycházení.¹⁹³ Jak sám podotýká, nejde mu o výčet odkazů na učení církevních otců ani o dohledávání důkazů ze zjevení, nýbrž o čistě rozumové argumenty. Můžeme si zde povšimnout zřetelné snahy rozumově zdůvodnit to, v co křesťané vlastně věří.

Východiskem všech předešlých otázek je Richardova úvaha o plnosti lásky. Svrchovaná dokonalost, o níž bylo řečeno výše, totiž vyžaduje plnost lásky, ale nikoli sebestředné lásky, nýbrž lásky, která směřuje k druhé osobě (*in alterum*).¹⁹⁴ Tato láska-k-druhému tedy nutně ze své podstaty vyžaduje existenci někoho jiného, druhého.

¹⁹⁰ Srov. *tamtéž*, II, 13.

¹⁹¹ „Jak říkám, v pravé a svrchované blaženosti, ve skutečně nejvýše blaženém božství, je svrchovaná a podstatná jednota a v této jednotě je pravá a svrchovaná jednoduchost...“ Viz *tamtéž*, II, 19.

¹⁹² Srov. *tamtéž*, II, 22.

¹⁹³ Srov. *tamtéž*, III, 1.

¹⁹⁴ Richard terminologicky rozlišuje mezi „*amor*“, což chápe jako výraz pro lásku, a „*caritas*“, kterou definuje jako „*amor in alterum*“, tedy lásku-k-druhému.

Samotné toto tvrzení však ještě není dostatečné k tomu, abychom mohli oprávněně hovořit o vícero osobách v Bohu. Richard sám namítá, že by se tato láska-k-druhému ze strany Boha mohla obracet vůči jeho stvoření. V takovém případě, jestliže by Bůh miloval svrchovaným způsobem někoho, kdo by nebyl schopen této lásky, kdo by nebyl s to tuto lásku patřičným způsobem opětovat, by se jednalo o *caritas inordinata* - neuspořádanou lásku-k-druhému. *Caritas* musí být svrchovaná a v nejvyšší míře dokonalá tak, že nebude žádná jiná větší ani lepší. Tato nejdokonalejší a nejplnější podoba lásky však musí mít svůj základ jedině v Bohu. V božské substanti musí existovat pluralita božských osob, aby láska mezi nimi byla láskou uspořádanou - *caritas ordinata*, tj. láska mezi osobami stejně hodnými oné lásky. Ve skutečném a pravém božství tedy nemůže nebýt pluralita božských osob.¹⁹⁵

Podobné sylogismy pro „dokázání“ plurality osob v božské substanti používá dále na základě pojmu *felicitas* (blaženost) a *gloria* (sláva). Už zde se prvně objevují v dalších knihách více objasněné termíny jako *amor gratuitus* a *amor debitus*, které tvoří základ jeho učení o různosti osob v Nejsvětější Trojici.

Dalším tématem je pochopitelně vztah první božské osoby k druhé božské osobě: souvěčnost a zejména soupodstatnost. Jeví se totiž jako zarážející skutečnost, že by v jedné podstatě mohly spolu vzájemně existovat dvě odlišné osoby. Když se ovšem zahledíme do stvořeného světa, nacházíme v něm jistou obdobu tohoto tajemství. Nejedná se o přesnou kopii vztahu podstata-osoba, jako je tomu v Bohu, ale o stopu v podobě obráceného poměru: jestliže v Bohu nalézáme více osob v jedné substanti, pak v člověku nacházíme více substancí (tělo a duše) v jedné osobě.¹⁹⁶

Zcela zásadní přínos v Richardově díle přináší učení o třetí osobě v božské substanti představené jako *Condilectus* - Spolumilovaný¹⁹⁷. *Caritas* si žádá nejen lásku-k-druhému, ale zároveň i další osobu, s níž obě osoby chtějí a mohou svou vzájemnou lásku sdílet. Richard se navrácí ke své předcházející argumentaci a znovu dokazuje, jak by láska, blaženost a sláva byly neúplné, kdyby nebylo třetí osoby, která má na všech svůj podstatný podíl.¹⁹⁸ Co platí pro první dvě osoby, platí rovněž i pro třetí osobu: souvěčnost, společné svrchované bytí, soupodstatnost.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 2.

¹⁹⁶ Srov. *tamtéž*, III, 9.

¹⁹⁷ Srov. *tamtéž*, III, 11.

¹⁹⁸ Srov. *tamtéž*, III, 13-17.

¹⁹⁹ Srov. *tamtéž*, III, 21.

2.3.4. Kniha 4

Dosud jsme se setkávali s pojmem osoba, aniž by nám bylo jasněji vyloženo, jak mu máme porozumět. Problematikou analýzy a definice termínu osoba se Richard zabývá ve čtvrté knize svého díla.

Předně je třeba přiznat, že v teologických pojednáních není jednota v užívání pojmů jako např. osoba, substance, subsistence, hypostaze apod. To je jeden důvod, proč chce analyzovat pojem osoba. Dalším důvodem je na základě jeho definice ukázat, jak je možné sladit učení o jedné podstatě a třech osobách.

Pojem osoba se vyjadřuje o substanti, ale Richard ihned dodává, že se jedná o substanti obdařenou rozumem a že pojem osoba zároveň označuje určitou jednotlivou nesdělitelnou vlastnost.²⁰⁰ Z toho plyne, že se od sebe termíny osoba a substance velmi liší a že nemohou být chápány jako synonyma. Velmi prostě řečeno, substance označuje „něco“, zatímco osoba označuje „někoho“. Tam, kde je více osob, nemusí být nutně více substancí.²⁰¹ Je-li osob víc, je samozřejmé, že každá existuje individuálně v sobě samé a je tak odlišitelná od ostatních dvou. To ovšem neznamena, že by alterita osob nutně vyžadovala i různost substance. V lidské přirozenosti mnohost podstat také nevyžaduje mnohost osob. Můžeme tedy uzavřít, že „*nec pluralitas substantiarum dividit unitatem personae, nec pluralitas personarum dissolvit unitatem substantiae*“²⁰².

U osoby je třeba vyjít z jejího bytí, předně z její přirozenosti, posléze ze způsobu, jakým bytí získává. Obojí je možné si přiblížit z pojmu *existentia*. Richard na základě spíše transparentní než vědecké etymologie předkládá svůj rozbor tohoto slova, který mu umožní rozdělení tří druhů existence. V případě božských osob mluvíme o takovém druhu existence, který odlišuje jednotlivé osoby od sebe navzájem na základě způsobu, jakým ono bytí získávají.²⁰³ Existence může být jak sdělitelná (*communicabilis*), tak nesdělitelná (*incommunicabilis*). Co se týče božských osob, je zřejmé, že je jim vlastní obojí typ existence: sdělitelná v případě substance, která je jedna jediná společná všem třem osobám; nesdělitelná v případě osobní vlastnosti, která je identifikovatelná se způsobem, jakým jednotlivé osoby získávají své bytí.²⁰⁴ Závěrem se opět vrací k pojmosloví, které uvedl na začátku. Poté, co byl objasněn význam pojmu osoba, je možné říct, které jiné pojmy jsou s tímto termínem

²⁰⁰ Srov. *tamtéž*, IV, 6.

²⁰¹ Srov. *tamtéž*, IV, 8.

²⁰² „...mnohost podstat nezpůsobuje rozdělení jednoty osoby a ani mnohost osob nerozptyluje jednotu substance.“ Srov. *tamtéž*, IV, 10.

²⁰³ Srov. *tamtéž*, IV, 14-15.

²⁰⁴ Srov. *tamtéž*, IV, 17.

synonymní a jak je lze používat (tři substance - jedna esence; tři subsistence - jedna substance; tři osoby - jedna substance či esence).

Posledním velikým tématem čtvrté knihy je kritika Boethiovy definice osoby. Podle Richardova názoru není tvrzení, že osoba je „individuální substance rozumové přirozenosti“, aplikovatelné na božské osoby, protože individuální substancí rozumové přirozenosti chápe božskou podstatu, která je jedna jediná, zatímco božské osoby jsou tři. Naproti tomu Richardova definice osoby jako „nesdělitelné existence“ má všeobecnou platnost. Definice božské osoby pak zní „*divinae naturae incommunicabilis existentia*“ (nesdělitelná existence božské přirozenosti).²⁰⁵

2.3.5. Kniha 5

Až v tuto chvíli je možné obrátit čtenářovu pozornost na původ jednotlivých osob. Stěžejní otázkou páté knihy je problematika spojitosti jednosti podstaty a mnohosti osob. Jak už bylo řečeno, bytí je v Bohu jen jedno, přesto ale společné třem osobám, to tedy znamená, že tam, kde není rozdílné bytí, může být rozdílná existence. Mezi jednotlivými osobami musí být odlišnost, a tu Richard nachází v původu bytí jednotlivých osob. Pro osobu platí totéž, co bylo řečeno o podstatě, opět můžeme rozlišit tři způsoby existence: od věčnosti a ze sebe sama; ani od věčnosti, ani ze sebe sama; od věčnosti, ale nikoli ze sebe sama. Jedna z osob musí mít bytí sama ze sebe. Tato existence je zcela nedisjunktivní. Ostatní osoby jsou sice od věčnosti, ale nemají svůj původ v sobě samých, nýbrž odjinud.²⁰⁶

Abychom byli schopni odlišit od sebe zbylé dvě osoby, musíme se opět utéci do světa naší zkušenosti, kde si můžeme všimnout, že osoba vychází z jiné osoby třemi možnými způsoby: pouze bezprostředně; pouze zprostředkovaně; bezprostředně a zprostředkovaně zároveň.²⁰⁷ V Bohu musí být jedno vycházení, které je pouze bezprostřední, protože jinak by v Něm nebylo vůbec žádného vycházení, čímž by se popřela pluralita osob. Z osoby, která je od věčnosti ze sebe sama, vychází druhá osoba, nikoli ovšem časově, protože si musí být rovné, nýbrž kauzálně, což neznamena nepřirozeně. Richard zdůrazňuje, že je to sama dokonalost jedné osoby, která je příčinou existence osoby druhé. Třetí osoba nemůže mít původ svého bytí sama ze sebe, ale jedine od první osoby či od obou osob zároveň. Kdyby

²⁰⁵ Srov. *tamtéž*, IV, 20-25.

²⁰⁶ Srov. *tamtéž*, V, 1-5.

²⁰⁷ Srov. *tamtéž*, V, 6.

ovšem měla původ pouze od první osoby, pak by se v ničem nelišila od osoby druhé, ale byly by totožné. Dokonalost lásky, která je mezi první a druhou osobou, vyžaduje třetí osobu, která je milována oběma. Proto i obě tyto osoby jsou principem osoby třetí.²⁰⁸ Každá osoba má tedy svůj vlastní způsob vycházení, vlastní původ své existence, které ji odlišují od ostatních dvou. Každá z těchto existencí je proto také nesdělitelná, a tím ustavující jednotlivou osobu.

Nutno ovšem také poznamenat, že třetí osoba nemůže být původem pro další osoby, protože by tím vznikl nekonečný řetězec vycházení božských osob. Nacházíme pouze tři božské osoby, které se od sebe navzájem liší těmito vlastnostmi:

1. osoba	<i>ab alio non procedere, de se procedentem habere</i>	nevychází z jiné, dává vycházet jiné, resp. jiným
2. osoba	<i>ab alio procedere, de se procedentem habere</i>	vychází z jiné, dává vycházet dalším
3. osoba	<i>ab alio procedere, de se procedentem non habere</i>	vychází z jiné, resp. jiných, nedává vycházet další

Jelikož jsou tyto vlastnosti nesdělitelné, je tím vyloučena možnost existence více než tří božských osob.

Tytéž závěry Richard ještě jednou představuje prostřednictvím analýzy lásky - *amor*. Rozlišuje mezi sebou tři podoby lásky: *amor gratuitus*²⁰⁹, *amor debitus*²¹⁰, *amor gratuitus et debitus*. Mezi třemi osobami je tatáž láska. Ačkoli osoby s láskou identifikujeme, nerušíme tím trojici, protože každá je láskou z jiného hlediska: první osoba je *amor gratuitus*, druhá osoba je *amor gratuitus et debitus*, třetí osoba je *amor debitus* podle stejného principu, který Richard představil v předcházejících kapitolách, kde hovořil o vycházení osob. Tyto tři podoby lásky jsou si rovny co do důstojnosti, žádná z nich není kvůli svému zaměření na vyšší či nižší úrovni.²¹¹

²⁰⁸ Srov. *tamtéž*, V, 7-8.

²⁰⁹ Termín *amor gratuitus* je možné přeložit jako láska zdarmadaná, nezištná, dobrovolná apod. Protože máme v češtině tolik možností překladu tohoto spojení, budeme raději používat původní latinské znění, abychom v něm podrželi všechny významy, které může mít. Podobně tomu budeme činit i u ostatních dvou spojení.

²¹⁰ *Amor debitus* může znamenat lásku „dlužnou“, „povinnou“, závaznou, ale i s vděčností opětovanou apod.

²¹¹ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, V, 16-24.

2.3.6. Kniha 6

Tématu vycházení božských osob se Richard věnuje ještě v závěrečné šesté knize. Podle analogie vycházení (*processiones*) u lidí a jejich následného pojmenování chce objasnit božská vycházení v Nejsvětější Trojici a pojmenování jednotlivých osob.²¹² I nyní chce vycházet z lidské zkušenosti s odvoláním na sv. Pavla, který v listě Římanům (1,20) píše: „*Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle...*“. Další argument ospravedlňující jeho postup je teologický: ve stvoření nalézáme zachycený Boží obraz, proto z něj můžeme vycházet při pronikání do hlubin Božích tajemství.

Prvním a základním vztahem v lidské přirozenosti je vztah mezi rodiči a dětmi, protože bez něj by nenastaly žádné jiné vztahy. Jak bylo řečeno výše, vycházení osob může být trojího druhu: pouze bezprostřední, pouze zprostředkované nebo bezprostřední i zprostředkované zároveň. Vztah mezi rodiči a dětmi je tedy pouze bezprostřední, protože děti „vycházejí“ z rodičů bez jakéhokoli prostředníka. Tak to platí v lidské přirozenosti. V božství existuje nepochybně tatáž zásadní příbuznost (*germanitas*) osob jako v lidské přirozenosti, ovšem s tím rozdílem, že v lidské přirozenosti není možné, aby syn „vycházel“ pouze z otce. Protože se jedná o analogické aplikování pojmů, je zřejmé, že jistá podobnost mezi lidskou a božskou přirozeností je doprovázena zároveň ještě větší nepodobností. V tomto smyslu pak lze nazvat osobu, která je od věčnosti sama ze sebe, která z nikoho nevychází, Otcem, a osobu, která z ní vychází, Synem.²¹³

Jakmile se vyřešil vztah mezi prvními dvěma Osobami, je třeba vyjádřit jejich vztah ke zbývajícím osobě. Třetí Osoba má s druhou Osobou společný původ v první osobě, ovšem ne tak docela, protože by v tom případě byla s druhou Osobou totožná. Rozdíl mezi nimi ve vztahu k první Osobě spočívá v příčině jejich vycházení. Příčinou vycházení druhé Osoby je *communio maiestatis*, jinými slovy první Osoba chce mít *condignum*, příčinou vycházení třetí osoby je *communio caritatis*, tedy první Osoba chce mít *condilectum*. Richard tak v podstatě opakuje a dotahuje do konce své myšlenky představené v předcházejících knihách. Vycházení (*processiones*) není nijak závislé na čase, nejedná se o časovou posloupnost vycházení osob, nýbrž o jejich přirozené pořadí.²¹⁴

Jelikož třetí Osoba nevychází pouze z první Osoby, nemůže být zvána jejím synem. Ze stejného důvodu nemůže být zvána ani synem Syna. V lidské přirozenosti schází podobný

²¹² Srov. *tamtéž*, VI, 2.

²¹³ Srov. *tamtéž*, VI, 3-5.

²¹⁴ Srov. *tamtéž*, VI, 6-7.

typ příbuznosti, který by byl aplikovatelný na třetí osobu. Proto se Richard ubírá jinou cestou. V Písmu se setkáváme s nejrůznějšími vyjádřeními charakteristickými pro tuto osobu: Duch Boží, Duch svatý, dech Boží, prst Boží. Jako „dech“ Boží musí vycházet věčně, musí tudíž být s Bohem souvěčný a tím samým i soupodstatný. V tomto okažniku je podstatná výpověď Písma o tom, že „Bůh je duch“ (Jan 4, 24). Znamená to, že Otec je duch, Syn je duch, ale třetí Osoba je Duch. Toto označení jí patří na základě charakteristické vlastnosti: Duch je láska společná Otci i Synu, je vydechován Otcem i Synem do srdcí svatých - jako je lidský duch životem těla, tak je Duch Boží životem lidských duchů. Pojmenování „Duch svatý“ je tedy také v jistém slova smyslu *nomen ex re* (ze skutečnosti).²¹⁵

V následujících kapitolách se zabývá názvy *Imago Patris* (Obraz Otce) a *Verbum Dei* (Slovo Boží): proč jsou připisovány osobě Syna a nemohou být aplikovány také na osobu Ducha jak co do vztahu s Otcem, tak co do vztahu se Synem. Syn je *Imago Patris* z toho titulu, že stejně jako Otec dává vše třetí osobě. Třetí osoba však nedává žádné jiné osobě, proto nemůže být zvána *Imago Patris*. Nemůže jí však být ani přiřčen výraz *Imago Filii*, poněvadž tentýž vztah, který je mezi Otcem a Duchem je i mezi Synem a Duchem.

Co se týče slova, to obvykle zjevuje moudrost toho, kdo je pronáší. Proto je zcela namístě nazývat Syna *Verbum Dei*. Duch svatý zde má místo posluchače tohoto Slova: „*In Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu sancto omnis veritatis auditio...*“.²¹⁶ Duchu svatému přísluší pojmenování Dar. Je to totiž právě Duch, který je jakožto *amor debitus* poslán (resp. vylit - *infusio*) do srdcí věřících. Toto poslání (*missio*) nazývá Richard darováním (*datio*).²¹⁷

Na závěr celého díla se autor zabývá otázkou přivlastňování: proč se moc (*potentia*) připisuje zvláštním způsobem převážně Otci, moudrost (*sapientia*) Synu a dobrota (*bonitas*), příp. láska, Duchu. Je tomu tak dáno na základě podobnosti té které vlastnosti s osobní vlastností jednotlivé osoby. Jednodušeji řečeno, moc pochází sama od sebe, proto je připisována zejména Otci, jehož osobní vlastností je pocházet od věčnosti ze sebe sama. Moudrost vychází z moci, tím se podobá Synu, který vychází z Otce. Dobrotivost vychází jak z moci, tak z moudrosti, proto se připisuje zejména Duchu, který z Otce i Syna vychází.

²¹⁵ Srov. *tamtéž*, VI, 8-10.

²¹⁶ „V Otci se nachází veškerá pravda, v jeho Slově veškeré pronesení této pravdy, v Duchu svatém veškeré slyšení pravdy...“ *Tamtéž*, VI, 12.

²¹⁷ Srov. *tamtéž*, VI, 11-14.

Dále ospravedlňuje používání termínů „nezrozený“, „zrozený“, „vydechovaný“ a na základě svého myšlenkového systému, který v celém díle představil, definuje, co znamená „zplodit Syna“, co je to „být zrozen z Otce“ a jak je to s Duchem svatým.²¹⁸

Poslední kapitoly jsou věnovány opět otázce obrazu Otce (*imago Patris*) ve spojitosti s termínem „*figura substantiae Patris*“ (podoba Otcovy podstaty) podle Žid 1, 3. Richard upozorňuje, že se tím může myslet jedinečně *figura substantiae ingenitae*, čímž nepopírá jedinnost Boží podstaty, protože opět vysvětluje, že máme pod pojmem *substantia* v tomto případě vidět jednotlivou osobu. Tím končí svůj výklad, že Bůh není a nemůže být než jeden, co do osob však troj.²¹⁹

Zájem o Richardovo dílo ze strany odborné veřejnosti svědčí o tom, že *De Trinitate* je jeho vrcholným spisem, který je pro svou myšlenkovou návaznost na předcházející teology a zároveň pro svůj nový přístup v promýšlení tak tajemného mystéria zajímavou a inspirující četbou dodnes. Nepřekvapí tedy, že toto dílo značně ovlivnilo už středověké teology, kteří přišli po Richardovi. Je mnoho autorů, kteří se nějakým způsobem stavěli k jeho dílu, ať už je přímo citovali, zabývali se jím anebo je případně i kritizovali.²²⁰ Ohlasy na *De Trinitate* bychom našli v díle Alexandra z Halesu, Jana Duns Skota, Bonaventury, Tomáše Akvinského a dalších méně známých scholastiků. Z naší doby je znát zájem o Richarda zhruba od počátku XX. století, zejména v 50. a 60. letech, kdy vyšla řada kritických edicí tohoto díla a spolu s nimi také překlady do národních jazyků. S politováním musíme konstatovat, že v našem českém prostředí doposud nebyl význam svatoviktorské školy uznán patřičným způsobem. Nejen že máme k dispozici jen několik málo studií věnovaných této tématice, ale i co se týče samotných děl představitelů svatoviktorské školy, si širší veřejnost může v češtině přečíst pouze jeden spis z tvorby Hugona (*De tribus diebus*) a taktéž pouze jeden spis z tvorby Richardovy (*De Verbo incarnato*).

²¹⁸ Srov. *tamtéž*, VI, 15-19.

²¹⁹ Srov. *tamtéž*, VI, 20-25.

²²⁰ Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 611.

3. Tajemství Ducha svatého

V této poslední kapitole se dostáváme k základním výpovědím Richardova *De Trinitate* týkajícím se třetí Osoby Nejsvětější Trojice. Hned na úvod je třeba zdůraznit, že hlavním Richardovým záměrem bylo proniknout na základě spekulace a nalézání nutných důvodů pravd víry hlouběji do tajemství celé Nejsvětější Trojice a nikoli jen některé z Osob. Proto veškeré výpovědi ohledně osoby Ducha svatého nalézáme pouze v kontextu celé Trojice a nikdy osamoceně. Nejedná se o traktát *De Spiritu Sancto*, ale základním tématem celého díla zůstává vnitřní život imanentní Trojice. To je také důvodem, proč se v názvu této kapitoly nenalézá slovo „pneumatologie“. Chápeme-li pneumatologii analogicky podle christologie jako disciplínu, jejímž předmětem je působení Ducha svatého v ekonomii spásy²²¹, nemůže být v případě Richardova *De Trinitate* o pneumatologii řeč.²²²

Celou tuto kapitolu jsme tedy rozdělili do čtyř částí, v nichž pojednáme jednotlivě o čtyřech aspektech Ducha svatého, která Richard ze Sv. Viktora ve svém díle představuje. Předně se zastavíme u Richardova stěžejního tématu, které nevypovídá jen o Duchu svatém, ale o všech osobách Nejsvětější Trojice zároveň, a tím je Richardova definice osoby. Další podkapitoly pak budeme věnovat jednotlivým základním aspektům Ducha svatého, o kterých svatoviktorský Magister pojednává: pojetí Ducha svatého jako *Condilectus*, *Amor debitus* a *Donum*.

3.1 Exsistentia incommunicabilis

V této podkapitole se krátce zastavíme u jednoho z hlavních témat Richardova *De Trinitate*, které je Richardovým vlastním originálním přínosem do teologického myšlení, a tím je jeho definice osoby. Na počátku jsme si vymezili, že se budeme zabývat analýzou tajemství Ducha svatého. Proto by nyní mohl někdo namítnout, že tato tematika přesahuje námi vymezený rámec, poněvadž definice osoby se vztahuje nejen na Ducha svatého, ale zároveň i na Otce a Syna. Na celou záležitost bychom se ale mohli podívat obráceně: Richardova definice osoby se vztahuje jak na Otce, tak na Syna i Ducha svatého, proto má pro nás z hlediska osoby Ducha svatého důležitou výpovědní hodnotu. Jelikož se navíc jedná

²²¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna*, s. 10.

²²² Srov. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, s. 665.

o všeobecně známou a oceňovanou definici a jelikož její znalost bude potřebná pro náš další výklad, zařazujeme ji hned na počátek kapitoly věnované tajemství Ducha svatého.

Richardova analýza osoby se nachází ve čtvrté knize. Do té doby byl pochopitelně často používán, zejména vzpomeneme-li si, že od třetí kapitoly Richard systematicky dokazuje nutnost mnohosti v božské přirozenosti, pro niž potřebuje výraz, který by ji vystihl. Nicméně až ve čtvrté kapitole přichází s vysvětlením, co si pod tímto pojmem má čtenář představit. Začíná vymezením pojmů osoba (*persona*) a podstata (*substantia*).²²³ Jelikož by mohla být osoba také pochopena jako podstata, rozlišuje mezi významy těchto slov: *significatio substantie* (význam pojmu podstata) a *significatio persone* (význam pojmu osoba), protože ty se od sebe velmi liší. Pod pojmem podstata se totiž rozumí „něco“ (*quid*), zatímco pojmem osoba se rozumí „někdo“ (*quis*), tedy podstata obdařená rozumem. K pojmu osoba se pojí ta charakteristika, že se jím myslí vždy jen jeden jediný „někdo“, čili osoba je vždy naprostou originalitou a individualitou, odlišenou od ostatních osob zvláštní vlastností (*singulari proprietate*).²²⁴ Abychom od sebe dokázali odlišit jednotlivé osoby, je třeba zodpovědět otázky ohledně kvality a původu jejich bytí neboli otázky ohledně existence.²²⁵ Základním pojmem Richardovy definice osoby je slovo existence. Na základě své intuitivní etymologie ukazuje, že slovo *existentia* je složeno ze dvou prvků: z předložky *ex* značící původ a slovesa *sistere*, které vypovídá o bytí. Základní sloveso *sistere* odkazuje na první otázku ohledně kvality bytí, předložka *ex* odkazuje na původ, odkud osoba toto bytí přijímá.

Exsistere pro Richarda znamená „být odněkud“, „mít své bytí odněkud“. Osoby se od sebe mohou lišit na základě odlišnosti kvalit, odlišnosti původu či odlišnosti kvalit i původu zároveň. Co se týče božských osob, je evidentní, že je lze rozlišovat jedinečně na základě původu jejich bytí. Existence může být buď společná (*communis*) více osobám, anebo zcela nesdělitelná (*incommunicabilis*). Nesdělitelnou existencí má Richard na mysli tu, která je vlastní jen jedné jediné osobě.²²⁶ V božské přirozenosti také nacházíme existenci sdělitelnou i nesdělitelnou. Sdělitelnou existencí je například společná substance, která není odjinud než ze sebe samé. Nesdělitelnou existencí se ovšem myslí taková, která nemůže být společná leč jedné jediné skutečnosti, tedy osobě. Každá osoba v Trojici musí mít svou osobní vlastnost, která ji bude odlišovat od ostatních dvou:

²²³ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, IV, 4.

²²⁴ Srov. *tamtéž*, IV, 7.

²²⁵ Srov. *tamtéž*, IV, 11-12.

²²⁶ Srov. *tamtéž*, IV, 16.

„*Personalem proprietatem dicimus, per quam quilibet unus est ab omnibus aliis discretus.*“²²⁷

To znamená, že osobní vlastnost (*proprietas personalis*) je nesdělitelnou existencí (*exsistentia incommunicabilis*). Z toho Richardovi vyplývá jasný závěr, že „...*nichil aliud est persona divina quam incommunicabilis exsistentia*“²²⁸, přičemž pojmem existence se myslí bytí skutečnosti na základě jakési vlastnosti.²²⁹

Co se týče našeho tématu, musíme doplnit, že na základě toho, co bylo nyní řečeno, má Duch svatý podle Richardovy úvahy určitou svou osobní vlastnost, díky níž je svébytnou Osobou Nejsvětější Trojice. Při dalším rozvíjení svého pojednání v páté kapitole ukazuje, které osobní vlastnosti konstituují v božské přirozenosti tři Osoby. Toto téma totiž úzce souvisí s vycházením jednotlivých Osob. Vždyť už přece víme, že pro osobu výchozí pojem *exsistentia* se vypovídá o původu bytí.

Dříve však, než budeme hovořit o vycházení Osob v imanentní Trojici, budeme se muset vrátit v četbě Richardova díla do předchozí, třetí kapitoly, kde se dočítáme o tom, proč je v Bohu nutná pluralita a jak přesně má být vymezena. V této souvislosti se totiž dozvídáme zajímavou výpověď ohledně tajemství Ducha svatého v Richardově podání.

3.2. Condilectus

Jak jsme uvedli v předcházející kapitole, Richard dochází k reflexi *de Deo trino* až ve třetí knize poté, co dostatečně pojednal o jedinství Boží podstaty. Tedy až v souvislosti s reflexí otázky plurality v Bohu dochází k rozlišení jednotlivých osob, o nichž pak lze vypovídat v kontextu jejich trinitárního života. První výpověď, která se týká osoby Ducha svatého, se nachází přímo ve třetí kapitole. Zde je Duchu svatému přiřčen název *Condilectus*. V této podkapitole si vysvětlíme, odkud Richard při své reflexi vychází, jakým způsobem k tomuto pojmenování dochází, kde a v jakém kontextu se v celém díle nachází a jaký je jeho význam.

²²⁷ „Za osobní vlastnost považujeme tu, která odlišuje jednu osobu od všech ostatních.“ *Tamtéž*, VI, 17: 10-11.

²²⁸ „...božská osoba není nic jiného než nesdělitelná existence.“ *Tamtéž*, IV, 18: 19-20.

²²⁹ Srov. *tamtéž*, IV, 19.

3.2.1. Fenomenologie lásky

V Richardově myšlení a zejména v jeho díle *De Trinitate* nacházíme jeden naprosto klíčový pojem, jímž je láska. Pozornost, kterou náš autor lásce věnuje, není pouze projevem jeho osobní filozofické či teologické orientace, ale dá se říct, že je vyjádřením celkového kulturního klimatu, jež je vlastní celému XII. století.²³⁰ To podle mnoha badatelů přináší novinku v překonání platónsko-augustinovského pojetí lásky rozšířeného převážně (i když nikoli výlučně) v patristické době a v počátku středověku. Velmi zjednodušeně by se dalo říct, že platónsko-augustinovské pojetí představuje lásku víceméně egoisticky, jako zaměřenou do sebe sama. Oproti tomu vyvstává otázka, zda je možná i láska nezištná. Jak jsme poznamenali výše, Řehoř Veliký jednoznačně zastával názor, že pravá a skutečná láska nemůže mít svůj objekt v sobě samé, ale nutně musí směřovat *in alterum*. Tématem lásky se dosti zabývali i ve vrcholném středověku, kdy vycházela nejrozdílnější pojednání o lásce a přátelství, komentáře k Písni písní apod., a zejména pak ve XII. století.²³¹ Viktorská škola je tedy dítkem své doby, neboť i díla jejích teologů jsou poznamenána soudobými tématy.

Pro Richarda má toto téma klíčovou roli v celém jeho díle do takové míry, že je jeho teologie nazývána teologií lásky. Ve spise *De Trinitate* přichází na scénu ve třetí knize, kde chce Richard poskytnout odůvodnění učení ohledně plurality v Bohu, která je následně číselně vymezena trojicí (osob). Pojetí lásky má tedy sloužit jako *argumentum* pro poskytnutí nezbytných důvodů (*rationes necessariae*) Trojice, nebo lépe řečeno, samotná láska se má ukázat jako nezbytné odůvodnění naší víry v Trojici. Jakým způsobem? Východiskem je pochopitelně skutečnost, která byla prokázána v předcházejících knihách: Bůh je nejvyšší Substance a jako takový musí mít plnost vší dokonalosti. Richard k tomu poznamenává: „*Quis enim, nisi insanie morbo laborans, dicat summe bonitati deesse quo nichil perfectius, quo nihil est melius?*“²³² Bůh je nejvýš dobrý, nejblazeštější, plný slávy a také plný lásky. Tyto skutečnosti by opravdu popíral jedině člověk *insanie morbo laborans*. Richard chce tedy nalézt nejvyšší dokonalost, z níž by při své analýze vyšel. Jakým způsobem ovšem dokázat, že láska je touto nejvyšší dokonalostí? Zdá se, že z hlediska Richardovy definice Boha jako „*id quo nichil est maius, quo nichil est melius*“²³³, může být láska vnímána jako formální aspekt dobra.²³⁴ Je-li Bůh nejvyšší dobro, pak nejvyšším výrazem tohoto dobra je láska.

²³⁰ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 150.

²³¹ K podrobnější analýze tématu lásky ve XII. stol. srov. *tamtéž*, s. 150-159.

²³² „Kdo jiný než člověk zbavený rozumu by tvrdil, že by nejvyššímu Dobru scházelo to, nad co není nic dokonalejšího a nic lepšího?“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 5: 6-8.

²³³ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, I, 18.

²³⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 171.

Naskýtá se však ještě jedna možnost vysvětlení: dokonalost lásky je prostě evidentní, proto je možné brát ji jako základní axiom, který nepotřebuje žádné dokazování.²³⁵ Richard píše: „*Nulla autem sententia certior redditur quam que ex communi animi conceptione formatur.*“²³⁶ To znamená, že argumentace založená na společném pojetí, které je všeobecně přijímáno, nabývá jistotu, kterou není třeba dokazovat.²³⁷ Ačkoli Richard nechce opírat svá tvrzení o výroky autorit (Písma, Otců), nemůžeme si nepovšimnout, jak plně biblický je základ této myšlenky. Jestliže Bůh je láska (1 J 4, 8), nemůže být nad ní *nichil perfectius*, *nichil melius*. To znamená, že Bůh je s touto láskou ztotožnitelný, protože Bůh je Ten, nad Něhož není nic dokonalejšího a nic lepšího. Chceme-li analyzovat tajemství vnitřního života Boha, rozprostírá se před námi široká cesta analýzy lásky. Ve skutečnosti totiž nezbytný důvod mnohosti v Bohu není dán samotnou láskou, která je jedna stejně jako Boží podstata, nýbrž vlastnostmi a podstatnými charakteristikami lásky.²³⁸ Bude proto třeba analyzovat tzv. *proprium amoris* - to, co je lásce vlastní; tedy určit ty prvky, které patří k samotné podstatě lásky. Ty budou mít i sílu důkazů pro tvrzení, že v Bohu existuje mnohost, dokonce přesně vymezená mnohost - Trojice.

K Richardově fenomenologii lásky je však třeba zodpovědět ještě jednu důležitou otázku. Jeho argumentace založená na fenoménu lidské lásky bývala často teology kritizována a hodnocena jako příliš antropomorfizující. Třebaže uznáváme, že člověk je obrazem Božím, jakmile začneme vycházet z tohoto obrazu a skrze něj se snažíme co nejdůsledněji a za velmi přísných pravidel nahlížet jeho Originál, často se setkáme s postojem, který bude tuto snahu napadat. Richard na svou obhajobu odkazuje své čtenáře na jazyk Písma, který je také prodchnut silnými antropomorfismy.²³⁹ Jeho snahou tak není pouze filozofické poznání Boha, ale vpravdě teologické, tedy takové, které počítá s obrovskou transcendencí živého Boha. Navíc, z filosofického hlediska je patrné, že „*přípustnost fenomenologie lidské lásky jako cesty vedoucí k tajemství Boha je dána logicky prostřednictvím analogie, jejímž ontologickým základem je princip participace.*“²⁴⁰ To znamená, že sice vycházíme od lidské lásky směrem k Bohu, ale jedině díky předchozímu Božímu „sestupu“ ve stvoření, které ontologicky

²³⁵ Srov. *Tamtéž*, s. 171.

²³⁶ „Není jistějšího názoru nad ten, který se zakládá na společném pojetí ducha.“ *De Trinitate*, IV, 5: 26-28. Srov. také RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate* I, 20.

²³⁷ Podobný argument nacházíme už v antice v Ciceronově spise *De natura deorum* v souvislosti s epikurejským dokazováním existence bohů, srov. M. T. CICERO, *O přirozenosti bohů*, s. 33.

²³⁸ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 171.

²³⁹ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 18.

²⁴⁰ „L'ammissibilità della fenomenologia dell'amore umano come via d'accesso per il mistero di Dio va piuttosto individuata nello strumento logico dell'analogia, che trova il suo fondamento ontologico nel principio di partecipazione.“ M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 174.

participuje na Božím bytí. Richard to vyjadřuje jinými slovy takto: „*ubi profundum aliquid de divinis queritur, merito ad illam naturam recurritur, ubi Deo operante, Dei imago depicta videtur.*“²⁴¹ Celé stvoření je chápáno jako Boží obraz, jednotlivé stvořené skutečnosti poukazují na Boha v závislosti na různé míře, v jaké Boha spodobují (participace). Pokud při reflexi nad tajemstvím živého Boha vycházíme ze stvoření, ba dokonce z toho, co je v tomto stvoření nejdokonalejší a tedy nejplněji zobrazuje Boha (přestože stále uznáváme Boží transcendenci), je tento postup legitimní jedině za předpokladu, že Bůh je chápán jako absolutní Láska, z níž vychází láska lidská, že Bůh je chápán jako Skutečnost, která předchází veškerou lidskou zkušenost.

3.2.2. Dilector, Condignus a Condilectus

Po úvodních slovech o lásce a jejím chápání se můžeme zaměřit na otázku, jakým způsobem přistupuje k této skutečnosti Richard při své trinitární reflexi a zejména jak ji využívá v případě třetí Osoby Nejsvětější Trojice. Otázkou mnohosti v Bohu se Richard začíná zabývat ve třetí kapitole. Tam také nacházíme první zamyšlení se nad tím, jakým způsobem můžeme v Bohu mluvit o lásce a jak nám to napomůže k rozlišení jednotlivých Osob.

Richard začíná tvrzením, že v Bohu nalézáme plnost a dokonalost dobra. Nato hned dodává, že „*ubi autem totius bonitatis plenitudo est, vera et summa caritas deesse non potest.*“²⁴² Avšak lásku (*caritas*) nemůže mít nikdo pouze sám k sobě. V Richardově pojetí termín *caritas* - láska (k druhému) označuje božskou dokonalost.²⁴³ Její charakteristikou je vztahovost - jak říkal již Řehoř Veliký a jak tvrdí i Richard: „*oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat.*“²⁴⁴ Z toho jasně vyplývá, že má-li být v Bohu láska-k-druhému, musí být nutně onen druhý v Bohu také přítomen. Samotná láska ve své plnosti, dokonalosti a svrchovanosti (*caritas*) svědčí o mnohosti v Bohu.

Nyní se obrací pozornost *in alterum* (k druhému): Richard si klade otázku, zda by tímto druhým, jemuž by Bůh projevoval svou lásku, nemohlo být stvoření. K řešení této

²⁴¹ „V případě, že hledáme něco, co se dotýká Božích hlubin, právem se utíkáme k oné přirozenosti, v níž je, jak se zdá, na základě Božího působení zobrazen Boží obraz.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 1: 13-15.

²⁴² „Kde je však plnost dobra, tam nemůže scházet pravá a svrchovaná láska.“ *Tamtéž*, III, 2: 6-7.

²⁴³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 147-148.

²⁴⁴ „Aby se jednalo o lásku (*caritas*), je nutné, aby byla láska (*amor*) zaměřena k druhému. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 2: 9-10. Rozdíl mezi pojmy *caritas* a *amor* jsme se snažili načrtnout již v předcházející kapitole.

otázky si pomáhá rozlišením mezi *caritas ordinata* (láska uspořádaná) a *inordinata* (neuspořádaná). Jak asi tušíme již podle názvů, v Bohu musí být láska uspořádaná, což znamená, že má být zaměřena k druhému, který je této lásce hoden (*dignus*²⁴⁵). Láska jednoho vyžaduje na prvním místě někoho, kdo by byl *Condignus* - hoden této lásky v tom slova smyslu, že by byl schopen ji přijmout a opětovat ji. Neznamená to tedy, že Bůh nemůže mít lásku vůči svému stvoření, ale je to láska jiného druhu.²⁴⁶ Stvoření je dílem Božím, zatímco *Condignus* není dílem první Osoby, ale je první Osobě ve všem rovný. Stvoření by nedokázalo opětovat lásku, kterou Bůh má vůči druhé Osobě, proto nemůže být předmětem této lásky. Kdyby tedy stvoření bylo jejím předmětem, jednalo by se o lásku neuspořádanou. Toto pojetí lásky (*caritas*) je Richardovým osobním přínosem, protože předpokládá rovnost obou osob.²⁴⁷ *Caritas ordinata* je tedy také prostředkem k vyjádření, že první i druhá Osoba, jelikož jsou si rovny co do důstojnosti, jsou zároveň jedné podstaty.²⁴⁸ Tak jsme dospěli již k prvnímu částečnému závěru, že totiž „...*in vera divinitate pluralitas personarum deesse non possit*“.²⁴⁹

Následně si v jedenácté kapitole třetí knihy Richard klade otázku, zda je v Bohu pluralita v podobě dvou Osob. Je zřejmé, že o pluralitě se již dá hovořit i v případě dvou Osob, a tak teoreticky není potřeba další osoby. Ke zjištění, jak se to s trojičností v Bohu ve skutečnosti má, si pozývá tytéž „svědky“²⁵⁰, kterých užil při zjišťování mnohosti, proto opět obrací svou pozornost k lásce (*caritas*): „*Oportet autem caritatem summam universaliter esse perfectam*.“²⁵¹ Je přece jasné, že v Bohu musí být láska dokonalá v nejvyšší míře, proto musí být (podle už známé „definice“ Boha) taková, že nad ní nebude nic dokonalejšího ani nic lepšího. Podle Richarda tedy „...*in mutuo siquidem amore multumque fervente nichil rarius, nichil preclarius quam ut ab eo quem summe diligis et a quo summe diligaris, alium eque diligi velis*.“²⁵² Tak dochází k nutnému tvrzení, že „*probatio itaque consummate*

²⁴⁵ Pojem *dignus* má v češtině v první řadě význam „důstojný“, „hodný“, ale znamená také „přiměřený“. Právě tento poslední jmenovaný význam se asi nejlépe hodí k Richardovu pojetí.

²⁴⁶ Richard pochopitelně nepopírá, že by Bůh miloval své stvoření, ale rozlišuje mezi Boží láskou ke stvoření a láskou intra-trinitární. Na druhou stranu se však nikde v *De Trinitate* nevěnuje tomu, aby toto rozlišení upřesnil.

²⁴⁷ Oproti tomuto pojetí např. Abelard tvrdil, že podstatou lásky (*caritas*) je sklánění se bohatého k chudému, což předpokládá nerovnost osob, zatímco pro Richardovo pojetí lásky (*caritas*) je rovnost osob podstatná. Srov. G. SALET, *La Trinité*, s. 483.

²⁴⁸ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 6-8.

²⁴⁹ „...v pravém božství nemůže nebýt pluralita osob.“ *Tamtéž*, III, 2: 31-32.

²⁵⁰ Richard dokazuje nutnost mnohosti, potažmo Trojice v Bohu na základě lásky (*caritas*), blaženosti (*felicitas*) a slávy (*gloria*). V našem záměru není předložit celkovou Richardovu argumentaci, ale jen ty výpovědi, které se významným způsobem vztahují k tajemství Ducha svatého, proto opomíjíme témata blaženosti a slávy.

²⁵¹ „Je nutné, aby svrchovaná láska byla zcela dokonalá.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 11: 11-12.

²⁵² „...ve vzájemné a velmi horoucí lásce není nic vzácnějšího a nic znamenitějšího, než když chceš, aby další (osoba) byla milována stejným způsobem jako ta, kterou svrchovaně miluješ a kterou jsi (sám) svrchovaně milován.“ *Tamtéž*, III, 11: 17-20.

caritatis est votiva communio exhibite sibi dilectionis.“²⁵³ Je však nutno říct, že tímto „sdílením lásky, kterou je osoba milována“, se nemyslí pouze opětování lásky té osobě, kterou je daná osoba milována, nýbrž že se jedná o daleko dynamičtější pojetí: kromě dvojice Osob, které se vzájemně milují, je zapotřebí ještě třetí Osoby, se kterou chtějí obě vzájemně se milující osoby sdílet svou lásku. Tato třetí Osoba je pak nezbytná k tomu, aby se jednalo o svrchovanou lásku ve své nejdokonalejší možné podobě.

Richard pro tuto Osobu Nejsvětější Trojice používá názvu *Condilectus*. S největší pravděpodobností se jedná o Richardův vlastní novotvar, jehož etymologie je snadno rozpoznatelná. Slovo *condilectus* je složeninou předložky *cum* s participiem perfekta slovesa *diligere* a do češtiny by se dalo přeložit jako „spolumilovaný“.²⁵⁴ Musíme zde ocenit Richardovu snahu o co největší možnou transparenci teologického pojmu, protože samotná forma novotvaru nám dává tušit, co bude jeho obsahem. Svatoviktorský magister uznává, že i vzájemná láska (*amor mutuus*) může upadnout do jisté formy uzavřenosti, která je srovnatelná se sebestředností v případě jedné osoby, která je předmětem své lásky. Třetí Osoba je tedy vnímána jako garant otevřenosti lásky mezi dvěma vzájemně se milujícími. V Richardově pojetí láska vždy představuje kromě vzájemnosti i sebezpřekročení, a to jak ve smyslu překročení sebe sama vůči druhé osobě, tak překročení lásky dvou osob, která by je mohla uzavírat do sebe samých, vůči třetí osobě.²⁵⁵ Láska není zpředmětněna na čistě filozofickou otázku, ale v souvislosti se svou podstatou je nahlížena především jako interpersonální dynamismus. Opět můžeme vidět, že Richardova teologie není nikterak odtržena od spirituality. Jestliže téma lásky není zvláštním Richardovým přínosem v kulturním prostředí XII. století, pak ale toto pojetí lásky můžeme bez okolků označit jako nádherný plod Richardovy osobní spirituality a jako jedinečné povznesení teologie.

Než si podrobněji vyložíme, jakým způsobem je u Richarda třetí Osoba jako *Condilectus* pojímána, podívejme se, kde a v jakém kontextu se v *De Trinitate* tento pojem vyskytuje.

²⁵³ „Důkazem svrchované lásky je touha po sdílení té lásky, kterou je (osoba) milována.“ *Tamtéž*, III, 11: 20-21.

²⁵⁴ Přestože v češtině lze tento výraz docela bez obtíží přeložit, budeme jej v celém textu uvádět v latinském znění.

²⁵⁵ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 142.

3.2.3. Výskyt pojmu *Condilectus* a jeho kontext

Co se týče výskytu pojmu *Condilectus*, je zapotřebí rozlišit mezi explicitním výskytem samotného pojmu a implicitním výskytem jeho pojetí.²⁵⁶ Zatímco implicitně nalezneme Richardovo pojetí Ducha svatého jako *Condilectus* v téměř celé druhé části jeho díla, explicitních zmínek můžeme napočítat jen několik. V této části bychom se zaměřili na ty některé explicitní zmínky, jež mají v souvislosti se svým kontextem významnější výpovědní hodnotu ohledně tajemství třetí Osoby.

První zmínka se nachází v jedenácté kapitole třetí knihy:

*„Summe ergo dilectorum summeque diligendorum uterque oportet ut pari voto condilectum requirat, pari concordia pro voto possideat.“*²⁵⁷

Condilectus je zde představen jako osoba, která garantuje svrchovanost lásky. Jak už bylo řečeno, k tomu, aby láska byla naprosto dokonalá, je zapotřebí, aby se nemohla uzavřít. Láska v Augustinově pojetí je uzavřená mezi Otcem a Synem - zatímco je, dalo by se říct, Duch svatý tím, kdo vztah Otce a Syna uzavírá, u Richarda je Osobou, která tomuto uzavření zabráňuje a přitom dovádí lásku až k nejvyšší dokonalosti. Navíc je výslovně řečeno, že tato Osoba musí být oběma nejen stejnou vůlí chtěná, ale také v určitém slova smyslu „vlastněná“, což bychom mohli interpretovat ve smyslu reálné existence tak, že tato osoba musí skutečně existovat.

Další zmínka se týká sdílení lásky:

*„Huiusmodi dulcedinis delicias solus possidet, qui in exhibita sibi dilectione socium et condilectum non habet. Communio itaque amoris non potest esse omnino minus quam in tribus personis.“*²⁵⁸

Podstatou lásky je sdílení. Pokud by ale Bůh byl jednou osobou, nemohl by mít dokonalost lásky, poněvadž by nemohl s nikým svrchovanou lásku sdílet. Navíc by tato samojediná osoba ani neměla od koho zakoušet rozkoš lásky - nikdo by její lásku neopětoval. A pokud by byly v božství Osoby pouze dvě, sice by bylo komu lásku prokazovat, ale ani v takovém případě

²⁵⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 242.

²⁵⁷ „Je nezbytné, aby si každý z obou, kteří jsou a mají být svrchovaně milováni, toužebně přál (mít) spolumilovaného a aby jej podle svého přání ve svornosti měl.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 11: 39-41.

²⁵⁸ „Tyto sladké rozkoše vlastní samotný ten, kdo nemá v lásce jemu projevované společníka a spolumilovaného. Společenství lásky nemůže být mezi méně než třemi osobami.“ *Tamtéž*, III, 14: 25-27.

by se nejednalo o lásku dokonalou. Společenství lásky proto nutně vyžaduje tři osoby: jedna milující druhou, druhá milující jednu, jedna milována druhou, druhá milována jednou, obě milující třetí, třetí milující obě, obě milované třetí, třetí milována oběma.

Když opomeneme několik málo zmínek tohoto pojmu ve druhé části třetí knihy a v páté knize, dostaneme se rovnou ke knize poslední, v níž jsou uvedeny další zajímavé výpovědi ohledně Ducha svatého. Předně se dozvídáme další důvod, pro který je třeba důsledně rozlišovat mezi druhou a třetí Osobou:

„Quid est autem velle habere condignum, nisi velle habere quem intime diligit et coequalitatis merito digne diligere debeat? Quid est vero velle habere condilectum, nisi habere velle qui secum a suo dilectore pariter diligitur et exhibiti sibi amoris deliciis secum fruatur?“²⁵⁹

Tento text je zasazen do místa, kde se autor věnuje vycházení Osob Nejsvětější Trojice. Z tohoto hlediska je pro něj rozlišení mezi druhou a třetí Osobou nutné. Hned na počátku sedmé kapitoly zdůrazňuje, že vycházení Syna a Ducha svatého nemůže být podřízeno časové souslednosti (*temporum successio*), ale že se jedná o přirozený řád (*ordo naturae*). Druhá osoba může být v pořadí i bez třetí, ale třetí osoba je jen tehdy, pokud jí předchází první a druhá, takové je přirozené pořadí posloupnosti. Nejdříve musí být *Condignus* (anebo také *Dilectus*) a až posléze *Condilectus*.²⁶⁰ *Dilectus* i *Condilectus* vycházejí z první Osoby - z Otce. Nicméně způsoby jejich vycházení musí být odlišné, protože v opačném případě by byl *Condilectus* jen klonem *Dilecta*, jednalo by se o dvě zcela totožné Osoby nebo, lépe řečeno, o jednu Osobu ve dvou totožných vyhotoveních.

Nejvýznamnější zmínkou je pak výslovné ztotožnění třetí Osoby s pojmem *Condilectus* v sedmnácté kapitole šesté knihy:

„Ingenitum velle habere de se sibi conformem atque condignum idem michi videtur quod gignere Filium; tam Genitum quam Ingenitum velle habere condilectum idem videtur quod producere Spiritum sanctum.“²⁶¹

²⁵⁹ „Co to znamená chtít mít *Condignum* (Spoluhodného), ne-li chtít mít někoho, koho by někdo hluboce miloval a kdo by si právem tuto lásku pro svou rovnocennost zasloužil? Co to znamená chtít mít *Condilectum* (Spolumilovaného), ne-li chtít mít někoho, kdo by byl milován tak, jak on sám je jiným milován, a kdo by s ním užíval rozkoš, kterou je v prokazované lásce zahrnován?“ *Tamtéž*, VI, 7: 8-12.

²⁶⁰ Použité výrazy „nejdříve“ a „posléze“ mají sice předně časovou konotaci, ale zde prosíme čtenáře, aby je vnímal spíše v logickém sledu.

²⁶¹ „Plození Syna je podle mě totéž co vůle Nezrozeného mít ze sebe osobu sobě podobnou a stejné důstojnosti; stejně i vydechování Ducha svatého je totéž co vůle Zrozeného a Nezrozeného mít spolumilovaného.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 17: 52-55.

Tento text Richard nazývá *verbum abbreviatum*. Jedná se totiž o co nejzkrácenější možné vyjádření vysvětlení (poučku) ohledně vycházení Syna a Ducha svatého, které mu předcházelo. Z lidské zkušenosti víme, že způsobů vycházení lidských osob je více. Jinak „vychází“ syn z otce a jinak z děda. Pokud jsou tato vycházení aplikována na Osoby Nejsvětější Trojice, můžeme říci, že Syn vychází z Otce, že je Jím zplozen. V případě Ducha svatého se však o plození hovořit nedá. Ačkoli obojí způsob vycházení spočívá v jedné jediné vůli, liší se od sebe nazájem v rozdílnosti příčiny (*cause alteritas*). Příčinou plození Syna je vůle Otce mít Někoho, kdo je Mu podobný a kdo má stejnou důstojnost jako On sám, kdo je schopen přijmout a opětovat jeho lásku. Příčinou vycházení (vydechování) Ducha je touha Otce a Syna mít někoho, s kým by mohli oba společně sdílet svou vzájemnou lásku. Až na tomto místě je zcela jasně řečeno, že výrazem *Condilectus* je míněn Duch svatý. Také se zde ozřejmuje, že *Condilectus* se liší od *Condignus* tím, že vychází jak z Otce, tak ze samotného Syna, protože *Condilectus* musí být chtěný oběma: jak Otcem, tak Synem, a musí zároveň z obou vycházet (být vydechován).

Po tomto výčtu stěžejních míst, kde se nachází termín *Condilectus*, se můžeme zaměřit na celkové shrnutí jeho významu v Richardově teologické reflexi.

3.2.4. Význam pojmu *Condilectus*

Z řečeného jasně vyplývá, že v termínu *Condilectus*, který Richard přisuzuje Duchu svatému, nalézáme jeho vlastní teologický přínos. Chápeme-li význam toho, na co se snaží svatoviktorský Magister poukázat zdůrazněním, že Bůh není *quid*, ale *quis*²⁶², můžeme jistě směle říct, že tento pojem je obzvláštním výsledkem Richardovy vlastní spirituality a osobitého prožívání tajemství trojjediného Boha ve svém životě.

Základním pojmem Richardových úvah nad rozlišením Osob Nejsvětější Trojice na *Dilector*, *Condignus* a *Condilectus* je *caritas*. Pro našeho autora je *caritas* nejvhodnějším pojmem k vyjádření otevřenosti a sdílení.²⁶³ Právě tento svůj významový odstín, který je mu přidělen, je užíván v souvislosti s tématem překonávání jakékoli formy sebestřednosti. Nese s sebou proto také rysy dokonalosti a vztahovosti. Na tomto základě chce Richard podat nutné důvody, proč musí být v božství tři Osoby. Ačkoli se ocitáme v prostředí, které má neustále na zřeteli otázky trinitárního rázu, třetí Osoba a podání nutných důvodů její existence jsou

²⁶² Srov. *Tamtéž*, IV, 7.

²⁶³ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 148.

kladeny do středu zájmu. Z tohoto pohledu je výraz *Condilectus* pro celou třetí knihu, a potažmo pro celou druhou část celého díla stěžejní.

Jedině *Condilectus* je schopen přivést lásku ke svrchované a zcela dokonalé podobě, k takové, že nad ní už nebude žádná jiná vyšší, lepší a dokonalejší vůbec možná. Pravá láska musí vycházet ze sebe k alteritě, ale teprve láska ve své dokonalosti, tedy taková, která je podstatou Boha, překonává i dualismus a je bytostně otevřená sdílení lásky ve společenství. *Communio caritatis*²⁶⁴ je samotnou příčinou existence třetí božské Osoby.²⁶⁵ Duch svatý jako třetí Osoba Nejsvětější Trojice a hlavně jako *Condilectus* tedy představuje dovršení intratrinitární lásky, dovádí k plnosti vzájemnou lásku Otce a Syna a vytváří z trojice božských Osob nejdokonalejší Společenství lásky.

V Richardově díle spatřujeme nádhernou syntézu tří významných teologických myšlenek: augustinovská idea Boha jako svrchovaného Dobra, anselmovská idea o nejvyšší dokonalosti, kterou lze přičítat pouze Bohu, a altruistický princip lásky ražený Řehořem Velikým.²⁶⁶ Náš autor ve své trinitární reflexi dochází k lásce, která nejen překonává narcistní sebestřednost samojedince, ale také jakoukoli možnost výlučnosti ve vzájemné lásce dvou osob. Jednoduše řečeno, o lásce lze hovořit jediné v případě společenství tří osob, ale ne ledajakých - jednou z nich musí být *Condilectus*, který je garantem svrchovanosti a dokonalosti lásky.

Zbývá nám ještě otázka, kdo je v Nejsvětější Trojici *Dilector* a kdo *Dilectus*? Co se druhého pojmu týče, musíme přiznat, že Richard jej ve svém pojednání užívá, ale nikdy jím neoznačuje konkrétní Osobu. Objevuje se v souvislosti s popisem vzájemné lásky (*amor mutuus*) mezi dvěma osobami. Ve vzájemné lásce dvou osob je přirozené, aby každá z milujících osob chtěla být zároveň milovaná: „*Proprium autem amoris est, et sine quo omnino non possit esse, ab eo quem multum diligis multum diligere velle.*“²⁶⁷ Mluví-li Richard o vzájemné lásce (*amor mutuus*), má tím vždy na mysli lásku mezi Otcem a Synem. Je tedy možno říct, že Otec je vnímán jako *Dilector* (Milující) a Syn jako *Dilectus* (Milovaný). Toto pořadí lze určit na základě označení Otce coby *Dilector* v šesté knize.²⁶⁸ Navíc je ale také pravda, že: „*In mutuo itaque amore plenitudo caritatis exigit ut uterque ab altero sit summe*

²⁶⁴ V latině zde dochází ke slovní hříčce, neboť výraz *communio* představuje jak „sdílení“, tak „společenství“. V Richardově případě však znamená spíše „sdílení“; pro výraz „společenství“ užívá jiných pojmů (např. *consortium*).

²⁶⁵ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 6.

²⁶⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 147.

²⁶⁷ „Lásce je vlastní, aby osoba chtěla být velmi milována tím, koho velmi miluje. Jinak by to ani nebyla láska.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 3: 16-18.

²⁶⁸ Srov. *tamtéž*, VI, 7: 10-12.

dilectus...“.²⁶⁹ Takže lze také říct, že v imanentní Trojici je i Syn *Dilector* a Otec *Dilectus*. Otec je tedy první Milující, Syn první Milovaný, Otec je zároveň druhý Milovaný a Syn druhý Milující.²⁷⁰ Nutno ovšem dodat, že rozdělení na první a druhý nemá v žádném případě nic co do činění s předností či následností. Obě Osoby musí být souvěčné, proto žádná nemůže druhou v čemkoli předcházet, anebo následovat.²⁷¹

Po tomto uvedení do tajemství třetí božské Osoby z pohledu předního teologa XII. století nám zbývá k tématu lásky ještě jedna otázka: „Je Duch svatý láskou mezi Otcem a Synem, anebo vychází z lásky Otce a Syna?“²⁷² Na tuto otázku se budeme snažit navrhnout odpověď v další analýze lásky, kterou Richard ve svém díle podává.

3.3. Amor debitus

Richard zdaleka nevyčerpává svou teologickou reflexi lásky pouhým konstatováním, že osobu Syna lze označit pojmem *Dilectus* a osobu Ducha termínem *Condilectus*. Namísto toho nacházíme v jiné souvislosti další, nové promyšlení tématu lásky a jeho aplikaci na Nejsvětější Trojici.

Obsahem této podkapitoly bude právě toto nové promyšlení tématu lásky, kterému se Richard věnuje zejména v páté a šesté knize a jehož plodem je označení osoby Ducha svatého názvem *Amor debitus*. Nejprve se zaměříme na celkovou reflexi pojmu *amor* (láska) a vymezíme si jeho podoby; následně se podíváme na místa s významnější výpovědní hodnotou, kde se tento pojem v *De Trinitate* vyskytuje, a podrobněji si popíšeme kontext, v němž je zasazen; na závěr celkově zhodnotíme význam Richardovy reflexe pojmu *Amor debitus*.

3.3.1. Amor a jeho podoby

Rozlišení podob lásky - *amor* nacházíme ve spojení s tématem vycházení jednotlivých Osob ve druhé části páté kapitoly. Richard nejprve ukazuje, že každá Osoba Nejsvětější

²⁶⁹ „Plnost lásky vyžaduje, aby byly obě osoby ve vzájemné lásce (jedna druhou a druhá jednou) vzájemně milovány...“ *Tamtéž*, III, 7: 15-16.

²⁷⁰ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 380.

²⁷¹ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, III, 6.

²⁷² Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 381.

Trojice má svůj vlastní původ existence: Otec nevychází z žádné Osoby, ale z Něj vychází Syn a Duch²⁷³; Syn vychází pouze z Otce a ze Syna vychází pouze Duch²⁷⁴; Duch vychází z Otce i Syna, ale z Něj nevychází žádná další Osoba²⁷⁵, protože kdyby i z Ducha vycházela nějaká Osoba, pak by Bůh byl nekonečným vycházením Osob²⁷⁶. O těchto úvahách jsme více uvedli ve druhé kapitole v části o členění *De Trinitate*. Nyní tedy obrátíme svou pozornost na další Richardovu argumentaci těchto úvah, kterou začíná rozvíjet od šestnácté kapitoly páté knihy.

Základní myšlenka rozdělení lásky (*amor*) na tři podoby podle třech osobních vlastností, které odlišují Osoby Nejsvětější Trojice od sebe navzájem, se nachází systematicky vyjádřená již ve čtrnácté kapitole téže knihy²⁷⁷:

*„Videtur itaque esse necesse ut inter illam cujus est plenitudine dare nec accipere, et eam cujus est accipere nec dare, sit sola una media cujus sit proprie proprium tam dare quam accipere, ut constituta in medio uni alitrinsecarum cohereat ex uno, et alteri earum connectatur ex altero.“*²⁷⁸

Nacházíme se tedy v místě, kdy už máme jasno v tom, co (nebo lépe řečeno kdo) je to osoba, kdy víme, jakým způsobem se od sebe božské osoby liší a tím samým jsme i potvrdili učení o tom, že existují pouze tři Osoby božské přirozenosti. Nyní si autor všímá osobních vlastností Otce, Syna a Ducha svatého, které je od sebe vzájemně odlišují. Jak říká dále: *„Proprietatum autem distinctio versatur circa duo. Constat namque in dando et accipiendo.“*²⁷⁹ Otec je charakterizován dáváním (*dando*), Duch svatý přijímáním (*accipiendo*) a Syn zároveň dáváním a přijímáním (*simul dando et accipiendo*). Pochází-li totiž Otec sám od sebe, nemůže existovat žádná osoba, od níž by něco přijal. Naproti tomu z Něj, jak už víme, vychází Syn a Duch svatý, proto je pro Otce charakteristické pouze dávání, aniž by cokoli od kohokoli přijal (*dare nec accipere*). Osoba Ducha svatého je charakterizována pouhým přijímáním: Duch svatý vychází z Otce a Syna, ale není původcem

²⁷³ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, V, 3-5.

²⁷⁴ Srov. *tamtéž*, V, 10; 13-14.

²⁷⁵ Srov. *tamtéž*, V, 11-12.

²⁷⁶ Srov. *tamtéž*, V, 15.

²⁷⁷ S tímto námětem se setkáme i v předcházejících knihách, ale až na tomto místě Richard předkládá celý systém, na jehož základě dochází k rozlišení jednotlivých osob, podobně jako s pojmem „osoba“ se setkáváme ještě dříve, než jej Richard ve čtvrté knize definuje.

²⁷⁸ „Je zřejmě nutné, aby mezi tou (osobou), které je vlastní pouze plnost dávání, a nikoli přijímání, a tou (osobou), které je vlastní jen plnost přijímání, byla jedna prostřední (osoba), již bude zcela vlastní jak dávání, tak přijímání, aby takto jakoby uprostřed ustavená se shodovala s jednou z obou (osob) v jedné (oblasti) a byla spojena s druhou z nich v druhé (oblasti).“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, V, XIV: 19-23.

²⁷⁹ „Rozlišení vlastností je dáno dvěma skutečnostmi: dáváním a přijímáním.“ *Tamtéž*, V, 15: 4-5.

žádné jiné osoby; nikomu nic nedává, ale jen přijímá (*accipere nec dare*). Osoba Syna vychází z Otce, proto je pro Ni charakteristické přijímání, ale zároveň je spolu s Otcem původcem Ducha svatého, proto se také účastní na dávání (*tam dare quam accipere*).

Toto rozlišení je pak východiskem pro reflexi nad láskou (*amor*), která má v celém kontextu v podstatě jen afirmativní funkci. Rozlišení Osob Nejsvětější Trojice na základě modalit lásky je jen opakováním toho, co už bylo vícekrát řečeno: „*Vere autem dilectionis plenitudo in solo constat amore summo universaliterque perfecto. Summus vero amor solus ille jure nominatur, qui tantus est quo non potest esse major, simul et talis quo non potest esse melior.*“²⁸⁰ Richard se opět navrácí ke svému tvrzení ohledně lásky, na kterou, ztotožní-li se s Boží podstatou, lze aplikovat definici Boha. Pouze Bůh tedy může vlastnit plnost takovéto lásky a nikdo jiný. Potom lze konečně říct, že: „*Constat autem quia verus amor potest esse aut solum gratuitus, aut solum debitus, aut ex utroque conjunctus, id est, ex uno debitus et ex alio gratuitus.*“²⁸¹

Tak dochází Richard k rozdělení tří podob lásky, o nichž podává vzápětí vysvětlení:

„*Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nichil muneris accipit gratanter inpendit.*“²⁸²

Ačkoli to magister Richard ještě výslovně neuvádí, tato podoba lásky se bezesporu vztahuje na osobu Boha Otce, který od nikoho své bytí nepřijímá, ale sám je poskytuje druhým Osobám. Jak Richard říká v následující kapitole, nic si neschovává pro sebe, ale všechno, co má, sdílí.²⁸³

„*Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nichil nisi amorem rependit.*“²⁸⁴

Zde se dostáváme k osobě Ducha svatého. Duch svatý je totiž Osoba, která své bytí získává naprosto nezištným způsobem, zcela zdarma, avšak nic nedává. K tomuto tvrzení však budeme muset přidat ještě dvě vysvětlivky. Předně autor v tomto textu něříká výslovně,

²⁸⁰ „Plnost pravé lásky spočívá pouze v lásce svrchované a celkově dokonalé. Pouze taková láska se právem nazývá svrchovaná, nad kterou nemůže být větší a zároveň nic lepší.“ *Tamtéž*, V, 16: 9-12.

²⁸¹ „Je tedy jisté, že pravá láska může být buď pouze zdarmaadaná, nebo pouze s vděčností opěťovaná, anebo spojená z obou, to znamená podle jedné osoby s vděčností opěťovaná a zároveň i podle druhé osoby zdarmaadaná.“ *Tamtéž*, V, 16: 18-20.

²⁸² „Láskou zdarmaadanou se myslí, když někdo dává nezištně někomu, od koho nic nedostal.“ *Tamtéž*, V, 16: 20-21.

²⁸³ Srov. *tamtéž*, V, 17.

²⁸⁴ „Láskou s vděčností opěťovanou se myslí, když někdo tomu, od koho nezištně (něco) získal, vrací zpět pouze lásku.“ *Tamtéž*, V, 16: 22-23.

co přesně Duch svatý získává, přestože (anebo možná právě proto, že) je to více než evidentní. Už dříve totiž hovořil o tom, že druhá a třetí Osoba přijímají od první Osoby bytí, proto nepovažuje za nutné znovu se o tom šířit. Další skutečností, která je hodna povšimnutí, je jakási drobná neshoda mezi tvrzením, že charakteristikou osoby Ducha svatého je pouze přijímání, které není doprovázeno žádným dáváním, zatímco zde se tvrdí, že *Amor debitus* také něco dává (*nichil nisi amore*). Snad nebudeme daleko od pravdy, když odpovíme, že v tomto případě se nemluví o tomtéž „dávání“ jako v případě předchozím. Richard pro toto „dávání“ také úmyslně volí zcela jiné sloveso (*rependit*). Můžeme se domnívat, že vrácení (*rependere*) není totéž co dávání (*dare*). Zatímco při opravdovém dávání dochází k tomu, že někdo obdarovává někoho něčím, co předtím neměl (Otec a Syn jako původci Ducha), při vrácení nelze obdarovat dárce něčím, co předtím neměl (Duch nemůže být původcem ani Otce ani Syna, protože nemůže být původcem žádné další osoby). *Amor debitus* navrácí, resp. opětuje lásku, kterou dostává, ale tím nepřidává žádnou novou kvalitu, to znamená, že není původcem této lásky, a jak už víme, žádné jiné osoby.

Jako poslední přichází na řadu osoba Syna, pro kterou je charakteristická prostřední pozice:

*„Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis inpendit.“*²⁸⁵

Vlastní charakteristika druhé Osoby je možná jediné tato, ostatní nabízené kombinace jsou nesmyslné. Na tomto místě je pro nás možná překvapivé pořadí Osob. Ve skutečnosti však Richard postupuje zcela logicky: vychází-li z protilehlé dvojice dávání-přijímání, musí nejprve pojednat o této protilehlé dvojici v rámci Osob Nejsvětější Trojice. Teprve poté je možné se dále zamýšlet nad v pořadí třetí, ale v imanentní Trojici druhou Osobou, která svou pozicí vytváří spojovací článek mezi dáváním a přijímáním.

Pro větší přehlednost můžeme vytvořit tabulku, v níž bychom zvýraznili výsledky téměř celé páté knihy:

²⁸⁵ „Láskou z obou složenou se myslí ta, která v jednom úkonu milování lásku zdarma získává a zároveň ji nezištně prokazuje.“ *Tamtéž*, V, 16: 23-24.

Pater	ab alio non procedere de se procedentem habere	nec accipere dare	Amor gratuitus
Filius	ab alio procedere de se procedentem habere	accipere dare	Amor gratuitus simul et debitus
Spiritus sanctus	ab alio procedere de se procedentem non habere	accipere nec dare	Amor debitus

V souvislosti se třemi modalitami jedné jediné lásky se objevuje ještě jedna otázka, totiž zda ta Osoba, která má všechno sama od sebe, nemá být považována za důstojnější než zbylé dvě Osoby. *Amor gratuitus* se jeví jako aktivní princip, který je díky svému dávání na vyšší úrovni než *amor debitus*, který se pro své přijímání jeví jako princip veskrze pasivní. Richard předvídá tuto otázku na ni odpovídá v závěru páté knihy jasným stanoviskem, že totiž mezi božskými Osobami nemůže být žádná rozlišnost co do důstojnosti, protože v té si musí být nutně všechny Osoby rovny.²⁸⁶ Richard v této souvislosti hovoří o *summa equalitas* - svrchované rovnocennosti. Tato rovnocennost souvisí pochopitelně s myšlenkou *caritas ordinata* - uspořádané lásky, podle níž může osoba projevovat svou lásku jediné té osobě, která je takové lásky hodna, to znamená, že ji dokáže přijmout a opětovat. O této myšlence jsme se zmínili již v předešlé podkapitole. Pak tedy ani *amor gratuitus* nemůže být o nic lepší než *amor debitus*, ačkoli by se to tak na první pohled mohlo jevit. V podstatě se jedná o jednu a tutéž lásku, avšak ve třech různých modalitách neboli způsobech jejího projevování. Způsoby projevů lásky mohou být rozličné (mnohost), ale vždy se bude jednat o projevy jediné lásky (jednota).

3.3.2. Výskyt pojmu Amor debitus a jeho kontext

První zmínku o rozlišování projevů lásky můžeme zaznamenat již ve třetí knize.²⁸⁷ Tato řekněme formálně okrajová poznámka nabývá ovšem poměrně velkého významu, když si uvědomíme, že jejím úkolem je ontologické ospravedlnění mnohosti v Bohu, které se rozvíjí reflexí fenoménu lásky.²⁸⁸ Autor jistě už dopředu počítal s tématem modalit lásky, ale prozatím jej jen naznačuje a nerozvíjí jej, protože se mu hodí v oblasti, v níž vysvětluje

²⁸⁶ Srov. *Tamtéž*, V, 22; 24.

²⁸⁷ Srov. *Tamtéž*, III, 3: 27-29.

²⁸⁸ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 249.

vycházení jednotlivých Osob, zatímco ve třetí knize, jak jsme už měli možnost vidět, se teprve jedná o prokázání mnohosti v Bohu a její číselné vymezení. V tomto případě se tedy jedná jen o jakousi předchuť toho, co bude následovat.

Významné výskyty tohoto pojmu jsou v šestnácté kapitole páté knihy. Jimi jsme se ale zabývali v předcházející části v souvislosti s obecným představením Richardovy myšlenky o modalitách lásky, proto teď zaměříme svou pozornost na ostatní výskyty na dalších místech díla.

Tak si můžeme ve zbytku *De Trinitate* povšimnout čtyř zmínek, které se vypovídají o tom, co je charakteristické pro pojem *amor debitus*. Dvě z nich se nacházejí v osmnácté kapitole páté knihy. Na samém počátku této méně obsáhlé kapitoly se dočteme:

*„Illam autem personam, cujus est proprium procedere nec tamen de se procedentem habere, quoniam aliunde accipit totum quod habet, plenitudinem debiti amoris habere oportet; alioquin si summe diligentibus summum amorem non rependeret, summo amore digna non esset.“*²⁸⁹

Z této výpovědi vysvítají dvě důležité informace. Projevem lásky té Osoby, která získává své bytí odjinud a nedává je dál, je vděčnost, neboť všechno, co má, získává odjinud (z Otce i Syna). Proto je nutné, aby svou lásku projevovala v plnosti. Jiným důvodem, proč má projevovat svou lásku v plnosti, je její božství. Jak už bylo několikrát řečeno, v božství musí být plnost lásky. Stejně tak i každý projev lásky musí být charakterizován plností. Kdyby totiž nebyl, pak by ani osoba, která by přijímala lásku od druhých, nebyla této lásky vůbec hodna. To také znamená, že by se nejednalo o osobu božské přirozenosti. Opět se dostáváme k argumentu *caritas ordinata* - uspořádané lásky. Můžeme si povšimnout, že Richard je ve své reflexi naprosto důsledný, takže je jeho myšlenkové dílo nádherně kompaktní.

Na konci téže kapitoly se dozvídáme další spojitost, která se váže k pojmu *amor debitus*:

*„Soliis itaque debiti amoris plenitudinem habere oportet personam illam que de se, quemadmodum dictum est, procedentem non habet.“*²⁹⁰

²⁸⁹ „Je nezbytné, aby ta osoba, jíž je vlastní vycházení (odjinud) a která (ze sebe) nedává nikomu vycházet, měla plnost s vděčností opětované lásky, protože všechno, co má, získává odjinud. V opačném případě, totiž kdyby neopětovala svrchovanou lásku těm, kdo ji svrchovaným způsobem milují, nebyla by (vůbec) této svrchované lásky hodna.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate* V, 18: 4-8.

²⁹⁰ „Plnost lásky s vděčností opětované musí mít pouze ta osoba, která ze sebe nedává nikomu vycházet, jak už bylo řečeno.“ *Tamtéž*, V, 18: 23-25.

Tato formulace se nachází v závěru Richardova uvažování o tom, zda může mít Osoba, jejíž charakteristikou je *amor debitus*, někoho, komu by prokazovala *amor gratuitus* - lásku zdarmadanou, nezištnou. Možnosti by se naskytlly dvě: v prvním případě je možné, aby prokazovala lásku nezištnou některé z božských Osob. To je ale vyloučeno, protože dávání nepatří k osobní vlastnosti Ducha svatého. Vztah mezi třetí Osobou a *amor gratuitus* je dán přijímáním (*accipiendo*) a nikoli dáváním (*dando*), proto Duch svatý nemůže prokazovat ani Otcí ani Synu *amor gratuitus* - lásku nezištnou, ale jen *amor debitus* - lásku s vděčností opětovanou. Ve druhém případě uvažuje Richard možnost, že by Duch svatý prokazoval lásku nezištnou vůči stvoření. Hned ale odpovídá podle již známého pravidla o *amor (in)ordinatus*: božská Osoba nemůže prokazovat svrchovanou lásku osobě stvořené, protože ta jí není hodna. Stvořená osoba není s to opětovat božské osobě lásku svrchovaným způsobem, proto Duch svatý nemůže prokazovat *amor gratuitus* - lásku zdarmadanou ani stvořené osobě. Osobní vlastností Ducha svatého je skutečně pouze *amor debitus*.

V páté knize nalezneme ještě jedno důležité místo, kde se hovoří o *amor debitus* ve spojitosti s *amor gratuitus*:

*„Quod autem diximus unam personam habere vel esse plenitudinem amoris gratuiti, alteram vero plenitudinem amoris debiti, nemo ad id trahat quasi una aliqua quamlibet aliam in aliquo precellat, vel melius aliquid perfectiusque habeat vel existat.“*²⁹¹

O tom, že *amor gratuitus* ničím nevyniká nad *amor debitus* a naopak, jsme se už zmínili. Nyní citujeme tuto pasáž, abychom poukázali na rozdíl mezi božskou Osobou a její vlastností. Ačkoli by se mohlo někdy zdát, že Richard příliš zdůrazňuje skutečnost, že božská Osoba *má* nějakou vlastnost, nepopírá tím, že touto vlastností také bytostně *je*.²⁹²

Poslední důležitá zmínka se nachází ve čtrnácté kapitole šesté knihy:

*„Sicut in superioribus evidenti explanatione ostendimus, in Patre est plenitudo amoris gratuiti, in Spiritu sancto plenitudo amoris debiti, in Filio plenitudo amoris simul gratuiti et debiti.“*²⁹³

²⁹¹ „Když jsme řekli, že jedna osoba má plnost lásky nezištné či je láskou nezištnou a druhá osoba má plnost lásky s vděčností opětované či je láskou s vděčností opětovanou, ať si nikdo nemyslí, že kterákoli jedna něčím převyšuje druhou z nich, nebo že by měla něco lepšího, dokonalejšího, anebo že by proto byla lepší či dokonalejší.“ *Tamtéž*, V, 22: 5-8.

²⁹² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 250.

²⁹³ „Jak jsme výše jasně ukázali, v Otcí je plnost lásky zdarmadané, v Duchu svatém je plnost lásky s vděčností opětované, v Synu je plnost lásky jak zdarmadané, tak s vděčností opětované.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 14: 5-8.

Podobně jako u pojmu *Condilectus* se až v poslední knize poprvé setkáváme s výslovným ztotožněním modality lásky *amor debitus* s osobou Ducha svatého.

Nyní tedy můžeme zaměřit svou pozornost na celkové zhodnocení významu pojmu *Amor debitus*.

3.3.3. Význam pojmu *Amor debitus*

U Richarda nacházíme tři výrazy týkající se lásky: *amor*, *caritas*, *dilectio*. Každý z těchto výrazů má své specifické zabarvení, které jej odlišuje od ostatních. Někdy se stává, že autor výrazy libovolně zaměňuje, ale i přesto se v celém textu dá vysledovat, jaké odstíny ten který výraz odráží. Co se týče výrazu *caritas*, o něm jsme se již zmínili v souvislosti s pojmem *Condilectus*. V tuto chvíli se zaměříme na výraz *amor*, kterým jsme se zabývali v této podkapitole.

Podle toho, čeho jsme si už mohli všimnout, je výraz *amor* užíván ve vztahu k bytí božských Osob.²⁹⁴ Rozlišení trojice lásky na *amor gratuitus*, *debitus* a *permixtus* má poukazovat na osobní vlastnosti jednotlivých Osob. Proto se s tímto výrazem setkáváme v největší míře právě v té části spisu, kde se hovoří o rozlišení jednotlivých Osob Nejsvětější Trojice a o jejich vycházení. Východiskem pro toto rozlišení jsou dva druhy konstituování jednotlivých Osob, kterými jsou dávání a přijímání bytí.

Richardova reflexe lásky s sebou přináší jednu velikou novinku v pojmání tajemství Ducha svatého. Už dříve jsme mluvili o Augustinovi a jeho pojetí Ducha svatého jako lásky mezi Otcem a Synem. V Richardově myšlení jsme však svědky nečekaného zvratu v chápání lásky a úlohy, popř. místa Ducha svatého jako Osoby v Nejsvětější Trojici. Mohli bychom říct, že Richardovo pojetí je oproti Augustinovu v každém ohledu věrnější biblickému odkazu 1 J 4, 8, kde se dozvídáme, že „Bůh je láska.“ Bůh je podle Richarda (a implicitně i podle Písma) láskou podstatně. Že se nejedná o jakoukoli lásku, a zejména ne tu, kterou má většina naší společnosti na mysli dnes, když toto slovo vyslovuje, jsme si snad dosti důrazně ukázali výše. Je-li ovšem Bůh láskou podstatně, zdá se, že nelze říct pouze o Duchu svatém, že by byl láskou mezi Otcem a Synem, protože Duch svatý je láskou stejně jako Otec a jako Syn. Otec, Syn a Duch svatý jsou jednou jedinou láskou (tak jako jsou jedním jediným Bohem), milují se jednou jedinou láskou, prokazují si jedinou lásku, ale třemi navzájem odlišnými způsoby

²⁹⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 149.

podle svých osobních charakteristik, které jsou nepředatelné. Každá Osoba totiž vlastní a zároveň je modalitou této jediné lásky, o které je řeč. Bůh Otec je láska, která se projevuje štědrým darováním (*Amor gratuitus*), Bůh Syn je láska, která s vděčností přijímá Otcovu lásku (*Amor debitus*) a zároveň ji spolu s Otcem štědře sdílí Duchu svatému (*Amor gratuitus*), Bůh Duch svatý je láska, která se projevuje vděčným přijímáním (*Amor debitus*) lásky Otce i Syna.²⁹⁵ K otázce pasivity a aktivity Ducha svatého pojatého jako *Amor debitus* je třeba říci následující: přestože ze třetí božské Osoby nevychází žádná jiná osoba, přestože Duch svatý nemůže projevovat *amor gratuitus*, a to dokonce ani stvořeným osobám, pokud chceme zachovat princip *caritas ordinata* - uspořádané lásky, nemůžeme říct, že by jeho úloha v intratrinitárním životě Nejsvětější Trojice byla jen čistě pasivní. Právě naopak, osobní vlastností Ducha svatého je opětování té lásky, kterou získává od těch, kdo ho milují, takže jeho působení je svrchovaně činné. Jeho existence je stejně dynamická jako existence Otce i Syna. Jedině díky tomu, že je Duch svatý absolutním přijímáním, může být také nejvyšší odpovědí na Otcovo a Synovo sebedarování, a tak být zároveň nejvyšším uskutečňováním svého bytí, které má od Otce i Syna.²⁹⁶ Právě uskutečňování svého Otcem a Synem darovaného bytí je svrchovanou aktivitou, které je Duch svatý schopen.

Tím se dostáváme k poslednímu tématu našeho pojednání o tajemství Ducha svatého nazíraného magistrem Richardem z opatství Svatého Viktora, kterým je pojetí třetí božské Osoby jako Daru.

3.4. Donum

Dobře si vědomi skutečnosti, že tímto krátkým pojednáním nemůžeme ani zdaleka vyčerpat veškerou náplň Richardova *De Trinitate*, byť i jen co se týče osoby Ducha svatého, přicházíme k poslednímu většímu tématu, které je této Osobě věnováno.

Jako v předcházejících podkapitolách budeme i zde postupovat podobným způsobem: nejprve si povíme obecně o Duchu svatém jako Daru - odkud tento námět pochází; pak si blíže představíme část spisu, kde Richard hovoří o Duchu svatém jako o Daru, a zastavíme se u některých význačných míst s výskytem tohoto pojmu, které podrobněji okomentujeme;

²⁹⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 380. Pokud bychom chtěli Richardovy úvahy převést do obrázkového schématu, velmi by se shodovalo s vyobrazením imanentní Trojice ve schématu č. 1: srov. *Tamtéž*, s. 30.

²⁹⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 253.

a na závěr se pokusíme zodpovědět otázky ohledně Ducha svatého jako Daru, které s sebou text *De Trinitate* přináší.

3.4.1. Pojetí třetí Osoby jako Daru

V poslední knize se magister Richard věnuje tématu názvů jednotlivých Osob Nejsvětější Trojice. Navazuje na předchozí úvahy o vycházení Osob a zamýšlí se, proč jsou Osoby zvány právě takovými jmény, kterými jsou zvány: která Osoba se nazývá Otec a proč; která Osoba se nazývá Syn a proč; proč třetí Osoba nemůže být také nazývána Synem Otce, anebo alespoň Synem Syna atd. K této analýze slouží Richardovi jako *speculum* „vycházení“ lidských osob, proto nepřekvapuje, že třetí Osoba není pojmenována pomocí žádného příbuzenského vztahu, jelikož její vycházení nemá v lidské přirozenosti obdobu. Jestliže je nejčastěji nazývána Duchem, pak je to podle Richarda díky analogii s lidským dechem, anebo s lidským duchem.²⁹⁷ Další Richardem uváděná pojmenování, která vystihují třetí Osobu, mohou být *Digitus Dei*²⁹⁸ (Prst Boží), *Flamen divinum*²⁹⁹ (božské Vanutí) či *Spiramen*³⁰⁰ (Dech). Všechny tyto názvy poukazují na neuchopitelnost třetí božské Osoby. Jestliže jen samo její slovní vyjádření je nesnadné, oč obtížnější je pak hovořit o Ní a jejím vnitrobožském životě. Skrytost a nedosažitelnost této Osoby patří skutečně k jejím základním charakteristikám.³⁰¹ Už v Novém zákoně nacházíme spoustu symbolických výrazů, které se snaží vystihnout její působení, projevy, moc apod.: Paraklétos, oheň, voda, holubice a mimo jiné také dar.³⁰² S následnou reflexí Ducha svatého jako Daru se můžeme dále setkat jak u církevních Otců řeckých³⁰³, tak latinských³⁰⁴. Ještě dříve, než se v západní tradici stal Duch svatý až do nedávné doby opomíjenou Osobou, navazují na předchozí pojednání velcí mistři středověké teologie a věnují jí aspoň částečně svou pozornost. O Richardovi už víme, že sepsal kratší pojednání věnované jen Duchu svatému³⁰⁵. Nicméně tématem třetí Osoby coby Daru se zabývá pouze ve svém *De Trinitate*. Tam také najdeme v souvislosti s tímto

²⁹⁷ Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 10.

²⁹⁸ Srov. *tamtéž*, VI, 9: 14-15.

²⁹⁹ Srov. *tamtéž*, VI, 12: 59-60.

³⁰⁰ Srov. *tamtéž*, VI, 12: 61.

³⁰¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Dar Otce i Syna*, s. 10.

³⁰² Srov. *tamtéž*, s. 34-35.

³⁰³ Srov. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio*, s. 68-119.

³⁰⁴ Srov. *tamtéž*, s. 121-155.

³⁰⁵ *Quomodo Spiritus Sanctus est amor Patris et Filii*, PL 196, 1011-1012.

pojetí jednu zvláštnost, nad níž se teologové pozastavují ještě dnes³⁰⁶, a totiž, že Duch svatý je představován jako Dar pouze v ekonomické Trojici. Proto součástí naší práce bude snaha navrhnout řešení, proč tomu tak v Richardově díle je.

3.4.2. Výskyt pojmu *Donum* a jeho kontext

Richard hovoří o Duchu svatém coby o Daru pouze v jedné jediné kapitole šesté knihy. Nevíme, nakolik měl svatoviktorský Magister v úmyslu více toto téma rozvést. Jak jsme si ukázali v předcházející kapitole, když jsme se zabývali autenticitou díla, závěrečná kniha nebyla s největší pravděpodobností dopracována do svého původně zamýšleného konce, na což odkazuje její spěšný charakter. Skládá se spíše z autorových náčrtů témat, které chtěl propracovat a zanést do svého díla, kdyby mu v tom nebyla zabránila smrt. Tato předpracovaná témata asi přidal ke zbylému celku díla Gauthier ze Sv. Viktora, který se stal po Richardově smrti v opatství převorem.³⁰⁷

I přestože je Richard ohledně tématu Duch svatý coby Dar takřka skoupý na slovo, můžeme si v krátkosti představit obsah čtrnácté kapitoly, kde se v tomto smyslu o třetí božské Osobě hovoří, a zastavit se u dvou míst, které se nám zdají být nejvýmluvnější.

Celá kapitola začíná otázkou, z jakého hlediska je Duchu svatému přiřčen název *Donum* - Dar? Aby mohla být zodpovězena, je třeba podívat se ještě jednou na schéma lásky: v Otci nalézáme plnost *amoris gratuiti*, v Duchu plnost *amoris debiti*, v Synu plnost *amoris debiti simul et gratuiti*. Jelikož *amor debitus* je osobní vlastností Ducha svatého, tedy je podle Richardovy teorie vlastností konstituující třetí Osobu, je zřejmé, že Duch svatý není jinou skutečností než jeho láska. Duch svatý je *Amor debitus*. Duch svatý je dáván člověku a tím ho přetváří ke své podobě, resp. k podobě své charakteristické vlastnosti, aby člověk mohl prokazovat svému Původci lásku, za kterou Mu vděčí.³⁰⁸ Člověk je následkem tohoto darování týž Duchem přetvářen k podobě své osobní vlastnosti, jíž je *amor debitus*. Duch svatý působí v duchu lidském tak, že jej zapaluje božským žářem. Duch je božský oheň, který s lidským srdcem činí to, co obyčejný oheň se železem. Proč se tak ale děje prostřednictvím Ducha a nikoli třeba Syna či samotného Otce? Odpověď je nasnadě, vždyť člověk není s to,

³⁰⁶ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 381-386.

³⁰⁷ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 10.

³⁰⁸ Výraz „vděčí“ je překladem latinského slovesa *debeo*, jež je východiskem pro participiální tvar *debitus*. Existuje tedy souvislost mezi božským láskyplně štědrým (*gratuitus*) darováním Ducha člověku a lidskou láskou, která nemůže být než vděčná (*debitus*).

aby měl lásku, která bude buď pouze zdarma daná (*gratuitus*) či zdarma daná a vděčná zároveň (*permixtus*). Jak by mohlo mít stvoření lásku zdarma danou (*gratuitus*), když všechno, co má, nemá ze sebe, ale získalo to odjinud - stejně jako Duch svatý, který všechno, co má, získal přijetím odjinud. Řekli bychom tedy, že podle Richarda je na tom stvoření vůči Otci a Synu v ekonomii spásy podobně jako Duch vůči Otci a Synu v imanentní Trojici. Nakolik opětuje svému Původci lásku vděčnou, natolik se připodobňujeme osobní vlastnosti Ducha svatého. Proto je nám také dán (poslán) od Otce i Syna. Od Nich získává v imanentní Trojici bytí, moc a vůli, proto také od Nich získává i moc a touhu přijít a přebývat v nás.

Všimněme si nyní pozorněji dvou míst, která se vztahují k tématu seslání Ducha svatého. V první z nich se hovoří o tom, co je to darování Ducha svatého a jak k němu dochází:

*„Quid itaque est Spiritus sancti datio vel inmissio, nisi debiti amoris infusio? Spiritus sanctus ergo tunc homini divinitus datur, quando debitus deitatis amor menti humane inspiratur.“*³⁰⁹

Darování Ducha svatého, které je nazvatelné taktéž jako seslání Ducha svatého, je ztotožněno s vylitím lásky vděčné (*amor debitus*). Tato informace je pro nás naprosto zásadní, protože nás zavádí do míst, která bychom možná nečekali. Najednou už Richard nehovoří o tajemství Boha, jak je sám o sobě, ale přechází k tajemství, které se řadí mezi ty, jež byly uskutečněny v čase. Přestože si na počátku díla předsevzal, že nebude pojednávat o tajemstvích dotýkajících se božské ekonomie spásy, nemusí nás tato změna nijak znepokojovat. Předně je třeba říct, že Richard nepřechází ve svém pojednání od imanentní Trojice k Trojici ekonomické, řečeno dnešním slovníkem. Richard nepodává žádné *rationes necessariae*, proč je Duch svatý v ekonomii spásy poslán. Jeho záměrem je zjistit, proč se Duchu svatému dostává pojmenování Dar. Podle něj je to dáno právě na základě jeho působení v ekonomii spásy, proto se omezuje na konstatování faktu a do dalších úvah se nepouští. Dostává-li stvoření všechno to, co má, od Boha, mělo by za to všechno být náležitě vděčné. Proto je stvoření seslán Duch svatý, který je bytostně *amor debitus*, aby mohlo být stvoření naplněno touto láskou.

Tím se dostáváme k dalšímu úryvku, kde se hovoří o důvodu seslání Ducha svatého stvoření a o původci jeho seslání:

³⁰⁹ „Co jiného je darování čili poslání Ducha svatého, nežli vylití vděčné lásky? Duch svatý je Bohem darován tehdy, když je vděčná láska, která se nachází v božství, vdechnuta do lidského ducha.“ RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 14: 11-14.

„*Ad hoc namque homini datur, ad hoc illi inspiratur, ut illi, in quantum sibi possibile est, configuretur. Mittitur autem hec datio, vel datur hec missio simul et pari modo quam a Patre tam a Filio.*“³¹⁰

Stvoření je naplněno Duchem svatým proto, aby bylo uschopněno s vděčností Bohu odpovídat na jeho nesmírnou dobrotivost, s níž dal stvoření povstat, a to opětováním lásky, kterou přijímá, tak, jak je to vlastní Duchu svatému. Stvoření má být „konfigurováno“, tj. prodchnuto Duchem svatým, čili láskou vděčnou (*Amor debitus*). Je samozřejmě otázka, nakolik je stvoření schopno vyvinout *amor gratuitus* vůči Bohu, je-li toho vůbec schopno. Podle Richardova schématu toho stvoření schopno není. Pro tuto tezi je však některými dnešními teology napadán.³¹¹ Druhým aspektem, kterého bychom si měli při četbě tohoto úryvku povšimnout, je tvrzení, že původci Ducha svatého jsou tak jako v imanentní Trojici i v ekonomii spásy Otec i Syn zároveň. Můžeme zde tedy vidět i implicitně přítomný Rahnerův Grundaxiom. Imanentní Trojice je nahlížitelná skrze ekonomickou Trojici a v ekonomické Trojici se zračí tajemství imanentní Trojice. Proto tak jako v imanentní Trojici vychází Duch svatý z Otce i Syna, je i v ekonomii spásy Duch svatý poslán Otcem i Synem zároveň.

3.4.3. Význam pojmu Donum

Narozdíl od předcházejících dvou pojmenování Ducha svatého, která jsme si v této kapitole přiblížili, se v případě názvu *Donum* (Dar) nejedná o Richardovu vlastní invenci. Autor říká, že tento název je připisován Duchu svatému všeobecně. On sám si jen stanovuje za úkol přijít na to, z jakého důvodu je připisován právě třetí Osobě Nejsvětější Trojice. Tato informace je pro nás důležitá, protože nás zároveň zpravuje o kontextu, v němž je o celé záležitosti pojednáváno. Zatímco v případě pojmů *Condilectus* a *Amor debitus* šlo autorovi buď o dokázání mnohosti v Bohu či vycházení jednotlivých Osob v Nejsvětější Trojici, pojem nebo lépe řečeno název *Donum* (Dar) se nemá nikterak vypovídat o tajemství intratrinitárního

³¹⁰ „(Duch svatý) je totiž člověku darován, je mu vdechnut právě proto, aby se člověk utvářel, nakolik je mu to možné, podle jeho podoby. Toto darování je posláno, aneb toto posláni je darováno zároveň Otcem i Synem.“ *Tamtéž*, VI, 14: 37-40.

³¹¹ Srov. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio*, s. 170.

Božího života. Richard nenahlíží tento pojem jinak než jako obyčejné pojmenování třetí Osoby. Je sice pravda, že na něj aplikuje svou teorii o rozlišení modalit lásky (*amor*), avšak tato aplikace má jen pomocnou funkci. Chce jí pouze připomenout, že Duch svatý je *Amor debitus*, protože všechno, co má a je, dostává od Otce a Syna a s vděčností jim to všechno svou láskou opětuje. Nachází tak paralelu mezi Duchem svatým a stvořením, které také všechno to, co má a je, získává od Boha. Proto má být stvoření „nakonfigurováno“ k osobní vlastnosti Ducha svatého, aby podle jeho příkladu opětovalo s vděčností lásku, kterou mu Bůh projevil.

Jak jsme už podotkli, Richard se v této své úvaze obrací na okamžik k ekonomii spásy, když hovoří o seslání Ducha svatého omilostněnému člověku. Nabízí se ale otázka, jak je tomu v Trojici imanentní? Jestliže se v božské ekonomii projevuje Duch svatý jako Dar, který je Otcem a Synem poslán lidskému duchu, nemůže být Duch svatý chápán jako Dar také v intratrinitárním životě Nejsvětější Trojice? Na tuto otázku Richard nejenže neodpovídá, ale ani si ji neklade. Nezbyvá nám tedy než konstatovat, že Richard o Duchu jako o Daru v imanentní Trojici nemluví. Nicméně i přesto zůstává otázka, proč o Něm takto nevypovídá? Domníváme se, že důvodem, proč Richard mlčí ohledně ztotožňování Ducha svatého s Darem ve vnitrobožských vztazích, je jeho vymezení mnohosti v božství, nauka o vycházení Osob a fenomenologie daru. Jak jsme už měli možnost vidět při rozlišení charakteristických vlastností, které se stávají vlastnostmi konstituující jednotlivé Osoby, v žádném případě není přípustné, aby v božské přirozenosti byly více než tři Osoby.³¹² Pro jednu Osobu (Otce) je charakteristické pouze dávání, pro druhou (Ducha) pouze přijímání, pro třetí (Syna) dávání a zároveň přijímání. Osoby jsou reálně totožné se svými charakteristickými vlastnostmi, protože právě ty z nich podle Richarda osoby (*existentie incommunicabiles*) vytvářejí, zároveň však jsou reálně totožné se svými vzájemnými vztahy - otcovství konstituuje osobu Otce, synovství konstituuje osobu Syna a pasivní dýchání osobu Ducha svatého. Téma vztahů bychom u Richarda nenalezli, zato však je u něj silně přítomno téma vycházení jednotlivých Osob v Nejsvětější Trojici. Po jeho důkladném rozebrání v páté knize³¹³ víme, že Duch svatý má původ nejen v Otci, ale i v Synu. Pokud by měl být Duch svatý v imanentní Trojici Darem, měl by svého původce - vycházel by z Otce i Syna, to znamená, že by byl darován Otcem a Synem zároveň, což odpovídá pasivnímu dýchání.

Problematickou je ovšem otázka příjemce Daru. Víme totiž, že v Bohu už není žádná jiná Osoba, která by mohla být příjemcem Daru. Z Ducha svatého už žádná jiná Osoba

³¹² Srov. RICHARD ZE SV. VIKTORA, *De Trinitate*, VI, 15.

³¹³ Srov. *tamtéž*, V, 6-13.

nevychází, rovněž ani z Otce, ani ze Syna, ani z Otce a Syna zároveň, ani z Otce a Ducha, ani ze Syna a Ducha. V božské přirozenosti jsou pouze tři Osoby. Pokud by v božské přirozenosti měl být Duch svatý Darem, musela by v ní být ještě jedna Osoba, kterou bychom nazvali Obdarovaný - Otec a Syn jsou Dárci, Duch svatý je Darem, čtvrtá Osoba Obdarovaným. Aby totiž některá skutečnost mohla být darem, musí také existovat někdo, kdo jím bude obdarován, jinak nelze hovořit o daru. V božské přirozenosti jsou ale pouze tři Osoby. Nabízí se tedy možnost, že by Dárcem byl Otec a Obdarovaným Syn. To by ovšem podle Richarda neodpovídalo nauce o vycházení jednotlivých Osob v Nejsvětější Trojici, jak ji ve svém díle podává. Duch totiž nevychází pouze z Otce, nýbrž z Otce i Syna. A co v případě, že by Otec byl Obdarovaný a Syn Dárcem? Ani tato možnost nepřipadá podle Richarda v úvahu, neboť Otec je *Amor gratuitus*, jehož osobní charakteristikou je pouze dávání a nikoli přijímání. V ekonomii spásy ovšem Ducha svatého můžeme Darem klidně nazývat, protože máme jak Dárce (*mittitur quam a Patre tam a Filio*)³¹⁴, tak příjemce, jímž je každá omilostněná lidská bytost (*homini datur*)³¹⁵. Přesto nám zbývá ještě k zodpovězení jedna otázka: jak může být Darem Osoba, kterou sám Richard definuje jako *exsistentia incommunicabilis* - nesdělitelná, tj. nedarovatelná existence? Ani v tomto případě se od našeho autora nedozvídáme přímou odpověď. Víme jen, že mu myšlenka darování Osoby není cizí. Je dostatečně jasné, že Duch se nemůže darovat sám, proto je třeba dodat, že osoba je ze sebe sama nedarovatelná, zatímco ty osoby, z nichž pochází, ji darovat mohou. Ale jen za předpokladu, že chtějí a že ona sama třetí Osoba chce. V případě Ducha svatého víme, že jeho chtění je totožné s chtěním Otce a Syna.³¹⁶ Jak je ale možné darovat osobu osobě? Duch svatý je darován lidské bytosti, přestože každý z těchto subjektů je osobou. Tušíme, že zde bude hrát důležitou roli perichoretické přebývání jedné Osoby v druhých dvou. Osoba Ducha svatého přebývá v lidské osobě, prostupuje jí, aniž dochází k pohlcení jedné osoby druhou. Ale ani tuto zmínku bychom u Richarda nenalezli. K tomu všemu, co jsme ohledně Ducha svatého jako Daru v imanentní Trojici právě řekli, je tedy třeba podotknout, že tento výklad nepodává sám Richard, ale že je dílem naší snahy zjistit na základě toho, co Richard říká, jak se mají ty skutečnosti, o nichž sám výslovně nic neříká.

Další otázka, nad kterou je třeba se pozastavit, zní, zdali je lidská bytost schopna mít vůči Bohu pouze *amor debitus*, anebo také *amor gratuitus*. Předně je třeba zdůraznit, že výše zmiňované vylití vděčné lásky do lidské mysli (*infusio amoris debiti menti humane*) nemůže

³¹⁴ Srov. *tamtéž*, VI, 14: 40.

³¹⁵ Srov. *tamtéž*, VI, 14: 14.

³¹⁶ Srov. *tamtéž*, VI, 14: 41-43.

být chápáno jako v případě opětování lásky Duchem svatým. Nesmíme totiž zapomenout na Richardovo kritérium uspořádané lásky (*amor ordinatus*). Bůh miluje své stvoření, ale nikoli takovým způsobem, jako se milují Osoby Nejsvětější Trojice navzájem, protože takové lásky není stvoření hodno (*dignus*), protože není schopno ji přijmout a opětovat. Znovu se nacházíme v prostoru analogického způsobu vyjadřování. Lidský *amor debitus* není s to být *amor debitus* dokonalým, božským způsobem, jako jím je *Amor debitus*. I přesto (nebo snad také právě proto) vytýká R. Lavatori Richardovu pojetí, že představuje osobu Ducha svatého velmi staticky, spoutaně, a že tak vnucuje tento postoj i stvoření.³¹⁷ Duch svatý je prý podle Richarda pouze „přijímání, nutnost, pasivita“³¹⁸, která je ochuzena o svobodu a aktivní podíl na životě Trojice. V této souvislosti musíme čtenáře Richardova odkazu upozornit na fakt, že toto pojetí Ducha svatého je Richardovi velmi vzdálené. Už jsme upozornili na to, že Richard od samého počátku svého díla zdůrazňuje, že Osoby Nejsvětější Trojice si musí být ve všem rovny, zejména co se důstojnosti týče. Všechny tři Osoby jsou Osobami božské přirozenosti. *Amor gratuitus* v ničem nevyniká nad *Amor debitus*, ale jsou si v důstojnosti božské přirozenosti rovni. Podobně nemůžeme souhlasit s názorem ohledně pasivní úlohy Ducha svatého ve vnitrobožském životě, protože Duch sice všechno to, co má, přijímá, ale zároveň to všechno s vděčností opětuje (*repedit*), takže jeho role nespočívá v pouhém pasivním „nechám se naplnit“. Darování Ducha svatého člověku je podle Richarda *infusio amoris debiti* (rozliti s vděčností opětované lásky). Má-li mít člověk vůči Bohu pouze *amor debitus*, pak se mu podle Lavatoriho upírá dimenze vlastní svobody, spontaneity a disponibility. Na tuto námitku by náš autor odpověděl následovně: stvoření získává všechno to, co má, od Boha, tím se podobá Duchu svatému, který taktéž všechno to, co má, získává od Otce a Syna. Svoboda stvořené lidské bytosti pak nezáleží v tom, zda bude projevovat *amor gratuitus*, či *amor debitus*, ale v tom, zda bude projevovat *amor (debitus)*, anebo *Amor gratuitus, Amor gratuitus simul et debitus* a *Amor debitus*, díky němuž vůbec je tím, kým je, a má to, co má, nebude opětovat vůbec. Člověk nemá nic, co by dříve od Boha nebyl dostal. Bude-li jeho odpověď vedena po linii, ze které to vše od Boha přijal, bude jeho odpověď plná chvály a díků, tedy *amor debitus*.

³¹⁷ Srov. R. LAVATORI, *Lo Spirito Santo Dono del Padre e del Figlio*, s. 170.

³¹⁸ „...è solo recezione, dovere, passività.“ *Tamtéž*, s. 170.

Závěr

Nyní je tedy čas po celém představení naší práce shrnout její výsledky. Záměrem našeho snažení byla analýza výpovědí Richarda ze Sv. Viktora ohledně tajemství Ducha svatého v jeho díle *De Trinitate*. Ve třetí kapitole této práce jsme mohli pozorovat čtyři stěžejní výpovědi, které podle Richarda charakterizují třetí Osobu Nejsvětější Trojice: *existentia incommunicabilis*, *Condilectus*, *Amor debitus* a *Donum*. Tyto pojmy tvoří pilíře Richardova pojetí Ducha svatého.

Na základě metody, kterou si náš autor vytkl v Prologu a v prvních kapitolách první knihy svého spisu, nahlíží pouze tajemství imanentní Trojice. Pojetí ekonomické Trojice v jeho díle vědomě a úmyslně schází, protože by si podle něj vyžadovalo úplně jiný metodologický postup. Tento nedostatek však Richard nahrazuje alespoň implicitním uznáváním principu, že imanentní Trojici poznáváme jedine díky ekonomické Trojici a jejímu působení v dějinách spásy, když užívá spekulaci jako prostředek k dosažení neviditelných skutečností (*invisibilia*) díky jejich „zrcadlení se“ (*speculatio*) ve skutečnostech viditelných (*visibilia*).

K prvnímu pojmu, kterým Richard charakterizuje Ducha svatého, je třeba říct, že se sice vztahuje i na osobu Otce a zároveň na osobu Syna, ale významným způsobem vypovídá i o osobě Ducha svatého. Pojem *existentia incommunicabilis* totiž pro Richarda představuje definici osoby. Duch svatý coby Osoba Nejsvětější Trojice je také pojmán jako *existentia incommunicabilis*, tedy jako někdo, kdo je konstituován pro určitou svou nesdělitelnou osobní vlastnost.

Avšak dříve, než bude řeč o tom, která vlastnost je charakteristická pro osobu Ducha svatého, je třeba se ptát, je-li vůbec přítomnost třetí Osoby v božské přirozenosti vůbec nutná. Na základě fenomenologie lásky Richard dospívá k závěru, že pokud má být v Bohu vše v tom nejdokonalejším stupni, pak také dobro, o němž víme, že jím Bůh doslova překypuje (*bonum diffusivum sui*), musí být v Bohu naprosto dokonalé a perfektní. Chápeme-li lásku jako svrchovanou formální podobu dobra, musí být v Bohu láska přivedena k dokonalosti, nad níž nebude nic většího ani nic lepšího (*nichil maius, nichil melius*). Láska dokonalá však vyžaduje tři subjekty: Milující (*Dilector*), Milovaný (*Dilectus*) a Spolumilovaný (*Condilectus*). Touto spolumilovanou Osobou je v Nejsvětější Trojici právě Duch svatý. Jako *Condilectus* je tak garantem svrchované lásky. Je to dynamismus, který je charakteristický svou otevřeností. Duch svatý je vůči Otci i Synu vnímán vždy jako *Condilectus*, zatímco

vztahy mezi Otcem a Synem jsou skutečně vzájemné: Otce bychom mohli nazvat jako prvního Milujícího a druhého Milovaného a Syna pro změnu jako prvního Milovaného a druhého Milujícího. Předností tohoto Richardova pojetí je tedy jeho praktický význam Trojice jako *communio caritatis* (společenství lásky).

Mezi osobou milující a osobou milovanou je vždy přítomna láska. Můžeme tedy chápat Ducha svatého jako lásku mezi Otcem a Synem? Ačkoli tomu tak v dějinách teologie často bývalo, Richard přichází s jiným řešením, které vychází právě z osobní charakteristiky jednotlivých Osob. Osobní vlastností Ducha svatého je přijímání (*accipere*). Duch svatý totiž všechno to, co má a čím je, má a je pouze přijímáním toho všeho od Otce a od Syna. Otec miluje Syna, Syn miluje Otce a spolu milují Ducha, který jejich lásku přijímá a s vděčností jim ji opětuje (*amor debitus*). Láska je společná všem třem Osobám, ale každá ji má (anebo jí je) jiným způsobem: Otec je plností lásky, která vše rozdává (*Amor gratuitus*), Duch svatý je plností lásky, která vše s vděčností přijímá a opětuje (*Amor debitus*) a Syn je plností lásky, která dává i opětuje (*Amor gratuitus et debitus*). Duch svatý podle Richardova pohledu není pojímán jako láska mezi Otcem a Synem, ale jako modalita vnitrobožské lásky Nejsvětější Trojice. Pojetí Ducha svatého coby *Amor debitus* bývá vytýkáno, že představuje Ducha svatého pouze pasivně. Richard v něm ovšem nespatřuje nic, co by mělo tuto osobu jakýmkoli způsobem umenšovat v porovnání s ostatními Osobami.

Posledním velkým tématem, které je věnováno Duchu svatému, je problematika daru. Může být Duch svatý Darem věčně? Richard připouští, že je název Dar připisován Duchu svatému právem na základě jeho seslání v ekonomii spásy. Avšak nezmiňuje se nijak o možnosti, že by jím byl věčně v imanentní Trojici. Podle našeho soudu je tomu tak proto, že k fenomenologii daru patří kromě daru podstatně i dárce a obdarovaný. Jestliže ale Duch vychází věčně z Otce i Syna, je třeba je chápat společně jako Původce, to znamená Dárce. Stejně tak jako v božské přirozenosti nemohou být pouze dvě osoby, není ani možné, aby jich bylo více než tři. Proto v imanentní Trojici nenalzáme nikoho, kdo by mohl Ducha svatého v podobě Daru přijmout. Jiná situace je ale v případě božské ekonomie, kde nalzáme příjemce Daru v podobě omilostněného člověka. Richard si nepokládá otázku, jak může být Darem osoba, která je podle jeho definice nesdělitelná. Pokud bychom se ale měli pokusit o vysvětlení tohoto problému, argumentovali bychom jistě principem perichoreze, který je u Richarda také jen nevýslovně naznačen, protože jej implikuje jeho koncepce osoby.

V *De Trinitate* Richarda ze Sv. Viktora nalezneme spoustu originálních postřehů a řešení, jak podat nezbytné důvody tomu, v co věříme. Co se týče osoby Ducha svatého, měli jsme možnost vidět invenci, která je výsledkem poctivého studia a zároveň rozjímání

tajemství Božího života. Proto je Richardovo dílo nejen přínosem z hlediska dogmatické teologie, ale může v něm hledat inspirace i teologie morální či spirituální. A nás může do příště pobídnout nejen k četbě Richardova pojetí tajemství Ducha svatého, ale k „četbě“ samotného tajemství Ducha svatého.

Bibliografie

Prameny

Hugonis de S. Victore canonici regularis S. Victoris Parisiensis tum pietate, tum doctrina insignis opera omnia tribus tomis digesta ex manuscriptis ejusdem operibus quae in Bibliotheca Victorina servantur accurate castigata et emendata, cum vita ipsius antehac nusquam edita studio et industria canonicorum regularium regalis abbatiae S. Victoris Parisiensis editio nova spurii et alieni in appendicem amandatis, ordine potiori donata, praefationibus amplissimis variisque opusculis aucta et illustrata, accurante J.-P. Migne, tomus secundus, Parisiis 1880 (Patrologia Latina 176, zkr. PL 176).

Richardi a Sancto Victore opera omnia ordine novo donata, variis praeterea, quae antea desiderabantur, monumentis aucta et illustrata. Accedunt Gilduini, Achardi, Ervisii, Guarini, Odonis, Godefridi, Adami Victorinorum, Joscelini Turonensis Archiepiscopi, Henrici Archiepiscopi Remensis, Hugonis de Campo-Florido Suessionensis Episcopi, Henrici Archidiaconi Saltzburgensis, Hugoni de Folieto, Nicolai Claraevallensis Epistolae et Opuscula, accurante J.-P. Migne, Parisiis 1880 (Patrologia Latina 196, zkr. PL 196).

RICHARD DE SAINT-VICTOR. *De Trinitate*. Texte critique avec introduction, notes et tables, par J. Ribaillier. In: Textes philosophiques du moyen age VI. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1958. 301 s. ISBN neuvedeno.

RICHARD DE SAINT-VICTOR. *La Trinité*. Texte latin, introduction, traduction et notes de G. Salet. In: Sources Chrétiennes, N° 63. Paris : Les Éditions du Cerf, 1959. 526 s. ISBN neuvedeno.

Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia post Lovaniensium theologorum regensionem castigata denuo ad manuscriptos codices Gallicos, Vaticanos, Belgicos, etc., necnon ad editiones antiquiores et castigatiores, opera et studio monachorum Ordinis Sancti Benedicti e Congregatione S. Mauri, editio novissima, emendata et auctior, accurante J.-P. Migne, tomus octavus, Parisiis 1861 (Patrologia Latina 42, zkr. PL 42).

Sekundární literatura

ANSELM Z CANTERBURY. *Fides quaerens intellectum*. Přel. L. Karfíková. 1. vyd. Praha : Kalich, 1990. 269 s. Přel. z: *Fides quaerens intellectum*. ISBN 80-7017-156-1.

AUER, J. RATZINGER, J. *Kleine katholische Dogmatik II. Gott - der Eine und Dreieine*. 1. Aufl. Regensburg : Pustet, 1987. 600 s. ISBN 3-7917-0556-3.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. 3. podst. dopl. a přepr. vyd. Praha : Ústřední církevní nakladatelství, 1985.

CICERO, M. T. *O přirozenosti bohů*. Přel. A. Kolář. 1. vyd. Praha : Jan Laichter v Praze XII, 1948. 216 s. Přel. z.: De natura deorum. ISBN neuvedeno.

DE LIBERA, A. *Středověká filosofie*. Přel. M. Pokorný. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2001. 551 s. Přel. z: La philosophie médiévale. ISBN 80-7298-026-2.

HUGO ZE SV. VIKTORA. *O třech dnech*. Přel. L. Karfíková. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1997. 183 s. Přel. z: De tribus diebus. ISBN 80-86005-61-5.

CHÂTILLON, J. *Le mouvement canonial au moyen age. Réforme de l'Église, spiritualité et culture*. Études réunies par P. Sicard. Paris : Brepols, 1992. 488 s. ISBN 2-503-50262-8.

CHÂTILLON, J. Richard de Saint-Victor. In: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Tome XIII. Paris : Beauchesne, 1988. S. 593-654. ISBN neuvedeno.

LAVATORI, R. *Lo Spirito Santo dono del Padre e del Figlio. Ricerca sull'identità dello Spirito come dono*. 2. vyd. Bologna : Edizioni Dehoniane Bologna, 1998. 326 s. ISBN 88-10-40906-X.

MELONE, M. D. *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*. 1. vyd. Roma : Pontificium Athenaeum Antonianum, 2001. 368 s. ISBN 88-7257-049-2.

MONDIN, B. *Dizionario dei teologi*. 1. vyd. Bologna : Edizioni Studio Domenicano, 1992. 694 s. ISBN 88-7094-111-6.

POSPÍŠIL, C. V. *Dar Otce i Syna. Základy systematické pneumatologie*. 2. vyd. Olomouc : Matice cyrilometodějská, 2003. 133 s. ISBN 80-7266-135-3.

POSPÍŠIL, C. V. *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*. 1. vyd. Praha : Krystal OP; Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2005. 242 s. ISBN 80-85929-77-5 (Krystal OP); ISBN 80-7195-001-7 (Karmelitánské nakladatelství).

POSPÍŠIL, C. V. *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. 1. vyd. Praha : Krystal OP; Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2007. 590 s. ISBN 978-80-85929-99-7 (Krystal OP); ISBN 978-80-7195-123-0 (Karmelitánské nakladatelství).

POSPÍŠIL, C. V. Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie? In: *Studia Theologica*. Olomouc : Univerzita Palackého v Olomouci, 2005. Roč. 7, č. 2 (20), s. 1-12. ISSN 1212-8570.

RICHARD ZE SV. VIKTORA. *Kniha o vtěleném Slově*. Přel.: L. Jiroušková. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2000. 117 s. Přel. z: Liber de Verbo incarnato. ISBN 80-7298-012-2.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Přel. P. Rezek aj. 4. vyd. Praha : Zvon, 1995. 559 s. Přel. z: Kleine Weltgeschichte der Philosophie. ISBN 80-7113-115.