

Bonaventura z Bagnoregia

PUTOVÁNÍ DO BOHA

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM



úvodní studie, překlad, poznámky
prof. Ctirad Václav Pospíšil, Th.D., OFM

Věnováno památce spolubratří

Jana Baptisty Bártý OFM

Aloise Moce OFM

Inocence Kubička OFM

Sv. Bonaventura
PUTOVÁNÍ MYSLI DO BOHA
(*ITINERARIUM MENTIS IN DEUM*)

Úvodní studie, překlad z latiny a poznámky
ThDr. Ctirad Václav Pospíšil OFM
recenze latinského překladu
P. fr. Petr z Alk. Houška OFM
český text redigovali
Mgr. M. Laštovičková, Pavel Mareš, Eva Fuchsová
Text Itineraria přeložen z kritického vydání Opera Omnia, Studio et
cura PP. Collegii a~S. Bonaventurae, Editori di Quaracchi, Florentia,
1882–1902, sv. V, str. 295–313

NĚKTERÉ POUŽITÉ ZKRATKY

a.	articulus.	
AF	Analecta franciscana	
Apol.paup.	Apologia pauperum (VIII, 233–330)	1269
a.u.	articulus unicus.	
Brevil.	Breviloquium (V, 199–291)	1254–57
c.	capitulum, caput.	
Christus mag.	Sermo Christus unus omnium magister (V, 567–574)	1254–57
coll.,col.	collatio.	
Coll.Jn.	Collationes in Evangelium Joannis (VI, 533–634)	1254–57
Comm.Eccl.	Commentarius in librum Ecclesiastes (VI, 1–99).	1254–57
Comm.Jn.	Commentarius in Evangelium Joannis (VI, 237–530)	1254–57
Comm.Lc.	Commentarius in Evangelium Lucae (VII, 1–604)	1254–57
Comm.Sp.	Commentarius in librum Sapientiae (VI, 105–233)	1254–57
Comp.virt.hum.	Compendium de virtute humilitatis (VIII, 658–662)	?
d.	distinctio	
Decem praec.	Collationes de decem praeceptis (V, 505–532)	1267
DeDiv	Sermons De Diversis (Nouvelle édition critique par BOUGEROL J.G, Paris 1993)	
De donis	Collationes de septem donis Spiritus Sancti (V, 455–503)	1268
DeTem	Sermons De Tempore (Nouvelle édition critique par BOUGEROL J.G., Paris 1990)	
dub.	dubium	
Epist.off.I.	Epistolae officiales I (VIII, 468–469)	1257
fund.	fundamentum	
Hex.	Collationes in Hexaemeron (V, 327–449)	1273
Imit.Chr.	Epistola de imitazione Christi (VIII,499–503)	?
Itin.	Itinerarium mentis in Deum (V,295–312)	1259
Leg.Mai.	Legenda maior Sancti Francisci (AF X,555–652)	1261
Leg.min.	Legenda minor Sancti Francisci (AF X,653–678)	1261
Lign.vit.	Lignum vitae (VIII,68–86)	1260
M.Trin.	Quaestiones disputatae de Mysterio Ss. Trinitatis (V,45–115)	1254
n.	numerus	
Op.Om.I–X	Opera Omnia (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, I–X, Quaracchi-Florentia 1882–1902)	
p.	pars.	
PG	Patrologia graeca	
PL	Patrologia latina	
Perf.ev.	Quaestiones disputatae de perfectione evangelica (V, 117–198)	1254–55
Perf.vit.	De perfectione vitae ad sorores (VIII, 107–127)	1259–60
prol.	prologus	
prooem.	prooemium	
q.	quaestio	
Q.; QD.	Quaestio disputata	
Red.art.	De reductione artium ad theologiam (V,319–325)	1254–55
resp.	responsio	
Sc.Chr.	Quaestiones disputatae de Scientia Christi (V,1–43)	1254
Sent.I–IV.	Commentarius in I, II, III, IV, librum Sententiarum	1250–52

Ser.	Sermo	
SerDom	Sermones Dominicales (Studio et cura BOUGEROL J.G., Grottaferrata-Roma 1977)	
Solil.	Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis (VIII,28–67)	1259–60
Tripl.via	De triplici via (VIII,3–18)	1259–60
Vit.myst.	Vitis mystica sive tractatus de passione Domini (VIII, 159– 189)	1263

BONAVENTURA Z BAGNOREGIA
A JEHO »PUTOVÁNÍ DO BOHA«

prof. CTIRAD VÁCLAV POSPÍŠIL, Th.D., OFM

1. ÚVOD

Itinerarium mentis in Deum, které je bezesporu nejznámějším spisem¹ Serafického doktora², představuje sice materiálně jen nepatrný zlomek jeho díla³, nicméně v oněch několika stranách textu se setkáme ve zhuštěné podobě prakticky se vším podstatným, co charakterizuje Bonaventuru filozofa, teologa a především mystika⁴. Z toho ale vyplývá, že porozumění tomuto spisu předpokládá jednak velmi dobrou znalost Bonaventurova myšlení, jednak také znalost scholastické filozofie a teologie obecně. Je tedy zřejmé, že *Itinerarium* rozhodně není snadnou četbou; na to konec konců upozorňuje v jeho úvodu i sám autor⁵. Navíc jestliže je text v latinském originálu literárně velmi náročný, není možné, aby byl v českém překladu snadnou záležitostí, jestliže Bonaventura vytváří v latinském originálu neologizmy, s čímisi obdobným je třeba počítat i v překladu, jestliže se Serafický doktor vyjadřuje velmi dlouhými souvětími, překladatel to smí upravovat jen do určité míry. Snad je vhodné uvést na tomto místě svědectví Oscara Luigi Scalfara, současného italského prezidenta, který přes své nemalé literární a teologické vzdělání otevřeně přiznává:

„Když jsem začal s četbou spisů svatého Františka, měl jsem pocit, že textu velmi dobře rozumím. Když jsem ale začal číst *Itinerarium*, zakusil jsem pocit ztroskotance.“⁶

Aby čtenář této nové české verze *Itineraria* nemusel zakoušet tutéž bezradnost, bylo nezbytné opatřit text velmi rozsáhlým poznámkovým aparátem. Vzhledem k tomu, že se Bonaventurou zabývám již řadu let, dovoluji si i já vydat určité svědectví. Námaha spojená s úsilím o hlubší pochopení tohoto díla a o hlubší proniknutí do myšlení Serafického doktora stojí rozhodně za to. Vyplatí se nejenom zájemcům o scholastickou filozofii a teologii, ale i těm, kdo se zajímají o spiritualitu, především o spiritualitu autenticky františkánskou. Vždyť bez znalosti *Itineraria* je vlastně nemožné hlouběji porozumět Bonaventurovým hagiografickým dílům, tedy *Legendě větší* a *Legendě menší*⁷.

K novému překladu jsem přistoupil i proto, že existující česká edice *Itineraria*⁸, při vší úctě k osobě překladatele, dnes již neuspokojuje. Pro porozumění dílu je také důležité znát jeho místo v životě a díle Serafického doktora, proto využívám příležitosti a předkládám čtenáři malou souhrnnou studii o životě a díle svatého Bonaventury, jež je doplněna analýzou *Itineraria*, která byla spolu s rozsáhlou dokumentací otištěna italsky v odborném periodiku *Antonianum*^{9[9]}.

¹ Srv. např. BERUBÉ C., „L' *Itinerarium* dans l' histoire de la pensée franciscaine“, *Studi Francescani* 85 (1988) 263–278; DEL ZOTTO C., „L' *Itinerarium* nel magistero recente della Chiesa“, *Studi Francescani* 85 (1988) 365–393.

² Původní Bonaventurův titul byl »Doctor Devotus«. Dnes běžně užívaný titul »Doctor Seraphicus« užil pro Bonaventuru snad jako první jeho velký obdivovatel J. Gerson (1363–1429). Srv. BRADY I., „Preface“, in COUSINS E.H., *Bonaventure, The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of Saint Francis* (New York – Ramsey – Toronto 1978) XIII–XVIII (XIII). Tento titul se stává oficiálním v roce 1588. Srv. SIXTUS V., *Triumphantis Hierusalem* (Decr. Litt. Roma 1588).

³ V kritickém desetisvazkovém vydání Bonaventurových spisů *Opera Omnia* (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi-Florentia 1882–1902) I–X nalezneme tento spis v pátém svazku na str. 295–313. Z tohoto vydání jsem také vycházel při českém překladu.

⁴ Srv. GERKEN A., „Identität und Freiheit – Ansatz und Methode im Denken des heiligen Bonaventura“, *Wissenschaft und Weisheit* 37 (1974) 98–110 (102); MELANI G., „Inspirazione e aspetti filosofici nell' *Itinerarium mentis in Deum*“, *Doctor Seraphicus* 15 (1968) 51–69 (52).

⁵ Srv. *Itin.*, Prol., 4.

⁶ SCALFARO O.L., „La pace nell' *Itinerarium* di San Bonaventura“, *Studi Francescani* 85 (1988) 353–363.

⁷ Srv. ARMSTRONG R.J., *The Spiritual Theology of the »Legenda Maior«* (New York 1978) 142–211; MUSCAT N., *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the »Verbum Crucifixum«* (Roma 1989) 176; 205–231.

⁸ SV. BONAVENTURA, *Cesta duše k Bohu* (překlad a poznámky URBAN J., Praha 1928). Slovenský překlad – BONAVENTÚRA, *Putovanie mysle k Bohu* (překlad a úvod LUCKÝ M., Trnava 1949).

⁹ Srv. POSPÍŠIL C.V., „La via della salvezza nell' *Itinerarium mentis in Deum*“, *Antonianum* 72 (1997) 53–77.

2. BRATR BONAVENTURA A JEHO DÍLO

2.1. LÉTA ZRÁNÍ A PŮSOBENÍ NA PAŘÍŽSKÉ UNIVERZITĚ DO ROKU 1257

Giovanni Fianza, pozdější bratr Bonaventura, se narodil pravděpodobně kolem roku 1217¹⁰ v městečku Bagnoregio v dnešní provincii Viterbo. Podle toho, co říkají prameny, byl jeho otec, také Giovanni Fianza, lékařem. Bonaventurovu matku, Marii di Ritello, zdobila podle týchž pramenů mimořádná zbožnost a velká úcta k svatému Františkovi z Assisi. Podle svědectví, které vydává sám Bonaventura v osmém odstavci sedmé kapitoly *Legendy menší*¹¹, ho František jako malého chlapce zázračně uzdravil ze smrtelné choroby, protože v obtížné situaci matka malého Giovanniho složila světci určitý slib. Bonaventura se osobně s Františkem zřejmě nikdy nesetkal, protože k uzdravení došlo s velkou pravděpodobností až po roce 1226, tedy po Františkově smrti¹². Na to, jaké výchovy se Bonaventurovi v rodině dostalo, nepřímo poukazuje svědectví Alexandra Haleského, který o svém žáku říkal, že mu připadá, jako by se Bonaventury Adamův hřích ani netýkal¹³.

V roce 1235 se vědychtivý mladík odebral do Paříže, aby zde čerpal vědění z bohatých zdrojů pařížské univerzity. Po šesti letech studia a dvou letech praxe obdržel Giovanni Fianza roku 1243 titul »magister artium«. Bezprostředně poté¹⁴ vstoupil jako šestadvacetiletý pod vlivem svého oblíbeného učitele teologie Alexandra Haleského do Řádu menších bratří svatého Františka z Assisi a přijal jméno Bonaventura. O motivech tohoto svého rozhodnutí vydal později Serafický doktor následující velmi krásné svědectví:

„Vyznávám před Bohem, že důvod, proč silně miluji život blaženého Františka, spočívá v tom, že se podobá zrodu a růstu církve, která začala existovat mezi jednoduchými rybáři a vzápětí se zaskvěla světlem a moudrostí skvělých mistrů. Z této podobnosti je možno s Boží pomocí vyvodit, že duchovní cesta blaženého Františka¹⁵ není výplodem lidského umu, ale že je Kristovým dílem.“¹⁶

Františkánství tedy bylo pro Bonaventuru spíše než klasickým řeholním řádem jakýmsi hnutím všeobecné duchovní obrody, určitým návratem ke kořenům toho křesťanství, které ustanovil sám Kristus¹⁷. Dále je třeba podtrhnout, že Bonaventura nehovoří o své lásce k řádu, k instituci, ale o své lásce k životu svatého Františka. Z kontextu pak jasně vyplývá, že tento výraz neznamená pouze životní osudy Poverella, ale spíše formu života, jejíž ideál František reprezentuje a na níž stojí existence bratrského společenství, jak to dokládá přirovnání k počátkům církve. František je tedy pro Bonaventuru, stejně jako pro jeho současníky, jakoby druhým Kristem. Životní ideál

¹⁰ Před rokem 1950 se historikové domnívali, že Bonaventura se narodil v roce 1221, protože podle jedné staré kroniky měl Bonaventura v roce svého odchodu z tohoto světa, tedy v roce 1274, 53 let. Nicméně »licentia docendi« mohla být podle statut pařížské univerzity právoplatně udělena jen tomu, kdo dosáhl 35 let věku. Bonaventura ji obdržel v roce 1253. Podle tehdejších pravidel se mohl generálem stát jen bratr, který dovršil čtyřicet let věku. Bonaventura se stal generálem v roce 1257. Proto je nejvýš pravděpodobné, že se narodil nejpozději v roce 1217. Srv. Abate G., „Storia e cronologia di S. Bonaventura“, *Miscelanea Franciscana* 49 (1949) 534–568; *Miscelanea Franciscana* 50 (1950) 96–130 (106–109).

¹¹ Srv. *Františkánské prameny I* (Roma 1982) 466.

¹² Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* (Bari 1980) 112.

¹³ Když mladík vstoupil do řádu, měl natolik dobrý charakter, že jeho skvělý učitel bratr Alexandr pravil, že mu připadá, jako by se Bonaventury Adamův hřích ani netýkal.“ *Catalogus Gen. min. fratrum minorum, seu Catalogus »Gonsalvinus«*, in *Analecta Franciscana III* (1897) 699. Srv. Sixtus IV., *Supernae caelestis patria* (18. 5. 1482) par. 4; in *Op. Om. I*, XL.

¹⁴ Srv. ABATE G., „Per la storia“, 556–565.

¹⁵ »sic videbis in Religione beati Francisci«. – Smysl slova »Religione« by v daném kontextu odpovídal nejspíše našemu výrazu spiritualita.

¹⁶ BONAVENTURA, *Epistola De tribus quaestionibus*, 13; VIII, 336b.

¹⁷ BOUGEROL J.G., *Opere di San Bonaventura – Introduzione generale* (Roma 1990) 29.

menších bratří proto spočíval v napodobování onoho stylu života, jaký byl patrný na Kristu a na apoštolech. Nicméně Bonaventura velmi moudře poznamenává, že změny, k nimž v řádu došlo, jako například rozvoj studií, jsou analogické s pozdějším růstem Kristovy církve, a proto nejenže není správné vidět je jako zradu původního Františkova ideálu, ale spíše jako potvrzení pravosti analogie mezi Františkem a Kristem. Tvzení, že Bonaventura zradil původní ideál svatého Františka, je stejně absurdní jako tvzení, že například Pavel z Tarsu zradil původní ideál Ježíše z Nazareta, kazatele Božího království.

Zatímco pro Bonaventurovy učitele teologie, jako byl například Alexandr Haleský¹⁸, františkánský ideál představoval vlastně cíl jejich vývoje, pro Serafického doktora františkánství znamenalo výchozí bod jeho reflexe a základní zorný úhel, pod nímž promýšlel otázky vědy a nahlížel tajemství víry. Další rozdíl mezi ním a prvními františkánskými mistry tkví v tom, že Bonaventura se díky celé řadě tehdy nových překladů hlouběji a podrobněji než oni seznámil s Aristotelem¹⁹, jak o tom svědčí například značné množství citací děl tohoto filozofa v Bonaventurových spisech.²⁰ Od svých učitelů ovšem Bonaventura převzal kromě tehdy tradiční platónské orientace²¹ především velikou úctu k dílu svatého Augustina²², relativně často se ale také odvolával na spisy svatého Anselma²³, na Dionysia²⁴, na svatého Bernarda²⁵ a na díla Huga a Richarda od svatého Viktora²⁶; to jsou také po Písmu svatém hlavní prameny Bonaventurova myšlení. Není těžké si domyslet, že díla právě těchto autorů bratr Bonaventura velmi pozorně rozebíral v době svého studia, zřejmě také proto, že se nacházela v knihovně františkánské teologické školy v Paříži první poloviny třináctého století.

K dosažení nejnižší učitelské hodnosti na teologické fakultě, »baccalaureus biblicus«, musel adept absolvovat minimálně pět let studia, a bratr Bonaventura tento titul obdržel v roce 1248²⁷. Jeho učiteli byli Alexandr Haleský a Johannes de la Rochelle, kteří zemřeli při morové epidemii v roce 1245. Na jejich místo pak nastoupili Eudes Rigaud, roku 1247 jmenovaný arcibiskupem v Rouen, a Gulielmus Meliton. V roce 1248 tedy Bonaventura začal přednášet, přesněji řečeno komentovat Písmo svaté, při výkladu se ale nesměl ani v nejmenším odchýlit od autority především

¹⁸ Narodil se v majetné rodině kolem roku 1185 v Hales – dnešní Owen. Ještě jako velmi mladý se odebral do Paříže, aby studoval nejprve svobodná umění a potom teologii. Kolem roku 1236, tedy již padesátiletý, vstoupil k menším bratřím, a stal se tak vlastně zakladatelem pařížské františkánské školy. R. Bacone o něm napsal:

„Byl to výtečný muž oplývající statky, arcidiákon a přední mistr teologie své doby. Jeho vstup k menším bratřím vyvolal velký podiv, protože se jednalo o muže význačného jména a menší bratři na počátku svého působení byli považováni za bezvýznamné. Alexandr je všechny vyučoval, a dal tak řádu úplně nový rozměr. Po jeho příchodu si ho bratři velmi považovali a svěřili mu vedení řádového studia. Dali také jeho jméno této velké Summě, která váží více, než unese jeden kůň, i když ji Alexandr sám nenapsal. Udělali to z velké úcty k němu, a tak se dílo nazývá *Summa fratris Alexandri*.“ Bacone R., *Opus minus* (1267), ed. Brewer J.S., *Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita* (London 1859) 325–329.

V roce 1245 se bratr Alexandr zúčastnil lyonského koncilu a krátce po návratu do Paříže onemocněl morem, kterému podlehl. Srv. Fornaro I., *La teologia dell' immagine nella Glossa di Alessandro di Hales* (Vicenza 1985) 18–20. Dostalo se mu čestného titulu »Doctor Irrefragabilis«.

¹⁹ Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* (Bari 1980) 115.

²⁰ Jedná se o více než 1015 citací. Bonaventura znal velmi dobře *Organon – Physica – Metaphysica – Ethica – De anima*. Kromě toho znal také důležité komentáře těchto děl. Srv. BOUGEROL J.G., „Dossier pour l' étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristotele“, *Archives d' Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) 135–222.

²¹ Srv. FAES DE MOTTONI B., „Il Platonismo francescano“, in *Il Platonismo medioevale* (Torino 1979) 157–185.

²² Souhrnný počet citací je 3050. Nejčastěji se Bonaventura odvolává na *De Trinitate* – 559 krát. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura* (Vicenza 1988) 76.

²³ Citací je celkem 274. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 94.

²⁴ Celkem ho cituje 248 krát, zejména pak v dilech napsaných po roce 1259. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 82.

²⁵ Celkem 461 citací, z nichž ale mnohé se týkají děl, která ve skutečnosti napsali jiní, jako například Gulielmus de Saint-Thierry. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 101–106.

²⁶ Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 107–121.

²⁷ Srv. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* (Scaglia G., a cura di, Bari 1966) 435.

církevních otců. Víme, že v té době například »četl« se studenty Lukášovo evangelium a že v pozdějších letech přepracoval²⁸ svoje původní přípravy, které byly více méně kompilací ze spisů církevních otců, a dal jim podobu dnešního *Commentarius in Evangelium Lucae*²⁹. Je velmi obtížné stanovit, kdy přesně Bonaventura sepsal svoje další velké komentáře některých knih Písma svatého, ale zdá se, že *Commentarius in Evangelium Joannis*³⁰, *Commentarius in librum Sapientiae*³¹, *Commentarius in librum Ecclesiasten*³² dostaly svou definitivní podobu až v letech 1254–1257.

V roce 1250, po absolvování prvních dvou let praxe jako »baccalaureus biblicus«, Bonaventura obdržel titul »baccalaureus sententiarius« a ve školním roce 1250–51 a 1251–52 vykládal studentům čtyři knihy *Sentenci* Petra Lombardského (1095–1160)³³.

Jelikož bylo třeba probrat danou látku ve čtyřech semestrech, Petr rozdělil své dílo do čtyř knih, z nichž první se zabývá otázkou Boží trojedinosti; druhá hovoří o stvoření, andělech, problematice milosti, o prvotním hříchu a o ostatních druzích hříchu; třetí obsahuje kristologii, soteriologii, rozebírá jednotlivé ctnosti, dary Ducha svatého a příkázání; konečně čtvrtá kniha pojednává o svátostech a o eschatologii. Základním stavebním kamenem díla je »quaestio«, v níž jsou nejprve prezentovány autority a argumenty pro pozitivní odpověď na danou otázku, potom svědectví autorit a argumenty proti, konečně následuje vlastní autorova odpověď a vyvracení protikladných mínění. Komentovat *Sentence* tedy znamenalo pracovat s prameny, vyhledávat argumenty a především odpovídat na dané otázky, odborně řešit skutečné problémy. Ke všeobecnému rozšíření *Sentenci* jako studijního textu přispěl nemalou měrou Alexandr Haleský, který dílo v letech 1223–1227 nově uspořádal³⁴ a takto upravených *Sentenci* začal využívat přímo při výkladu studentům³⁵. Jeho příkladu pak postupně následovali i ostatní mistři nejprve na pařížské univerzitě a posléze i v jiných metropolích křesťanské vzdělanosti.

Bonaventura tedy v letech 1250–1252 vykládal *Sentence* a výsledkem této práce je jeho nejrozsáhlejší dílo – monumentální čtyřsvazkový *Commentarius in quattuor librum Sententiarum*³⁶. Uvážíme-li, že průměrný rozsah jedné knihy tohoto komentáře je devět set stran velkého formátu o dvou sloupcích, pak vyvstává otázka, jak mohl jeden člověk během dvou let sepsat tak gigantické dílo a navíc ještě vyučovat a kázat. Na konci školního roku 1251–1252 Bonaventura dosáhl stupně »baccalaureus formatus«, který ho opravňoval veřejně disputovat, a právě na základě veřejných disputací mohl obdržet »licentia docendi« a titul doktora teologie.

Roku 1252 vzplanul na pařížské univerzitě ostrý spor mezi zástupci žebravých řádů na jedné straně a světskými mistry na straně druhé o počet kateder, které směli dominikáni a františkáni obsazovat. Po urovnání této kontroverze bratr Bonaventura obdržel ve školním roce 1253–1254 titul doktor teologie a vzápětí byl jmenován jako »magister regens« františkánské školy v Paříži. V následujícím období, tedy do roku 1257, Bonaventura vyvíjel značnou pedagogickou a literární aktivitu, dal totiž definitivní podobu svým biblickým komentářům, vznikly některé řady tzv.

²⁸ Zřejmě to bylo v letech 1254–1257, srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 182.

²⁹ Srv. *Comm.Lc.*; VII, 3–604.

³⁰ Srv. *Comm.Jn.*; VI, 237–530.

³¹ Srv. *Comm.Sp.*; VI, 105–233.

³² Srv. *Comm.Eccl.*; VI, 1–99.

³³ Srv. LOMBARDO P., *Sententiae in IV Libris distinctae* (cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Roma – Grottaferrata, I 1971; II 1981).

³⁴ Alexandr sružil především jednotlivé otázky do větších celků – »distinctiones«. Každá »distinctio« začínala pojednáním o rozdělení textu – »divisio textus«, pak Alexandr probíral jednotlivé otázky – »tractatio quaestionum«, každá »distinctio« byla uzavřena pojednáním o dalších problémech, které komentátor nacházel v textu Petra Lombardského – »dubia circa litteram magistri«.

³⁵ Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 191.

³⁶ Srv. *Sent.* I–IV. Podle mínění znalců komentoval Bonaventura jednotlivé knihy v následujícím pořadí: I, IV, II, III. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura* (Vicenza 1988) 191.

»quaestiones disputatae« (QD); jedná se o *QD de scientia Christi*³⁷, *QD de mysterio Ss. Trinitatis*³⁸, *QD de perfectione evangelica*³⁹, existují ovšem další soubory těchto »quaestiones disputatae«, které ještě čekají na publikování⁴⁰. Vedle výše uvedených sérií QD je třeba jmenovat i další rozsahem sice menší, ale velmi významné spisy, jako například *Christus unus omnium magister*⁴¹, *De reductione artium ad theologiam*⁴².

Především ale musíme připomenout dílo, které je po *Itinerariu* snad neznámějším a nejrozšířenějším Bonaventurovým spisem. Jedná se o *Breviloquium*⁴³, které vzniklo z potřeby poskytnout bratřím příručku pro formaci kazatelů, protože zdaleka ne všichni mohli studovat na pařížské nebo jiné tehdejší univerzitě. Dílo má kromě velmi zajímavého Prologu sedm částí: První pojednává o trojjediném Bohu, druhá o stvoření, třetí se zabývá otázkou hříchu, ve čtvrté Bonaventura hovoří o vtělení a o soteriologii, pátá část je věnována milosti a působení Ducha svatého v díle posvěcení, v šesté části nalezneme nauku o svátostech a v sedmé pojednání o posledních věcech. Skladba *Breviloquia* v mnohém připomíná rozdělení látky v *Sentenciích*. To, že příručka opravdu splnila svůj účel, dokazují stovky opisů, které se zachovaly téměř v celé západní a střední Evropě.

Bonaventura, stejně jako jeho dominikánský kolega Tomáš, byl doktorem teologie s právem přednášet, ale ještě nebyl slavnostně přijat do kolegia pařížských univerzitních mistrů. Navíc v roce 1255 znovu vzplála řevnivost mezi zástupci žebravých řádů na jedné straně a světskými mistry na straně druhé. Jeden z nich, Gulielmus de Saint-Amour, zaútočil svým spisem *De periculis novissimorum temporum* proti základním ideálům, na nichž se zakládal život bratří žebravých řádů. Spor musel řešit sám papež Alexandr IV., který dne 5. 10. 1256 v Anagni zavrhl Gulielmův spis a dne 23. 10. 1256 světským mistrům z Paříže výslovně nařídil, že musejí přijmout Tomáše a Bonaventuru do kolegia přednášejících⁴⁴. Poražená strana však s vyplněním příkazu otálela, takže se Tomáš a Bonaventura stali členy výše zmíněného kolegia definitivně až 12. 8. 1257.

Ovšem Boží prozřetelnost připravila Bonaventurovi nový životní úkol, v témže roce se totiž stal generálem celého řádu menších bratří a musil opustit Paříž a především univerzitu.

2.2. LÉTA SLUŽBY BRATŘÍM A CÍRKVI

Začátkem roku 1257 se v Ara Coeli poblíž římského Kapitolu shromáždila mimořádná generální kapitula, protože generální ministr Jan z Parmy byl nucen odstoupit ze svého úřadu. Důvodem tohoto jeho kroku bylo to, že se otevřeně stavěl na stranu těch bratří, kteří se hlásili k učení Gioacchina da Fiore (1130/35–1202). Na kapitule byl osobně přítomen papež Alexandr IV., jemuž jakožto bývalému kardinálu protektorovi řádu ležel velmi na srdci jeho osud. Dne 2. 2. 1257 došlo k volbě nového generálního ministra a sám Jan z Parmy doporučil bratra Bonaventuru.

„Ti, kdo měli vykonat volbu, mu řekli: »Otče, vy jste vizitoval řád a víte, jak bratři žijí, označte nám tedy někoho, kdo by byl vhodný pro tento úřad jako váš nástupce.« On bez váhání

³⁷ Srv. *Sc. Chr.*; V, 1–43.

³⁸ Srv. *M. Trin.*; V, 45–115.

³⁹ Srv. *Perf. ev.*; V, 117–198.

⁴⁰ Je třeba jmenovat čtyři *QD de productione rerum*, tři *QD de imagine Dei et anima humana* [srv. DISTELBRINK B., *Bonaventurae scripta* (Roma 1975) 12], devět *QD de ieiunio*, osm *QD de oratione*, třicet osm *de eleemosyna et mendicitate* [srv. Distelbrink B., *Bonaventurae scripta*, 13–14].

⁴¹ Srv. *Christus mag.*; V, 567–574. Novější kritické vydání, spolu s italským překladem, lze nalézt v RUSSO R., *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura »Unus est magister vester Christus«* (Assisi – Perugia 1982) 101–133.

⁴² Srv. *Red. art.*; V, 319–325.

⁴³ Srv. *Brevil.*; V, 199–291.

⁴⁴ „... et specialiter ac nominatim fratres Thomam de Aquino de ordine praedicatorum et Bonaventuram de ordine minorum, doctores theologiae, ex tunc, quantum in eis esset, in societatem scholasticam et ad Universitatem Parisiensem recipent, et expresse doctores ipsos recipent ut magistros.“ *Chart. n. 293, I*, str. 339.

jmenoval bratra Bonaventuru z Bagnoregia a pravil, že v řádu neví o nikom lepším, než je on. Poté zavládl všeobecný souhlas a nový generální ministr byl zvolen jednomyslně.“⁴⁵

Podle toho, co čteme v Bonaventurově odpovědi na zprávu o svém zvolení, nebylo pro něho vůbec jednoduché přijmout nové životní poslání.

„Ať je mi dovoleno otevřeně připomenout, že kvůli chatrnému zdraví, nedokonalosti mysli a nezkušenosti necítím se vhodným člověkem k zastávání tohoto úřadu, navíc se proti tomu vzpírá i moje vůle. Není však správné odporovat rozhodnutí takového množství bratří a nejvyššího Pontifika, a tak se zároveň tvrdošíjně stavět proti vůli samotného Boha. Přijímám tedy na svá slabá bedra přetěžké jho a téměř nesnesitelné břemeno...“⁴⁶

Řada prvků takto formulovaného přijetí volby patří k dobovým zvyklostem, řekli bychom k literárnímu druhu. Nicméně Bonaventura velmi silně podtrhuje skutečnost, že se jeho vůle opravdu vzpírá přijmout roli generálního ministra a že se pro něj jedná o nesnesitelné břemeno. Situace celého řádu nebyla v oněch letech vůbec jednoduchá a už vůbec ne poklidná⁴⁷. Velká část bratří totiž ve jménu nejtuzší chudoby bojovala proti všemu novému, co přinášel život, zejména pak proti studiu a klášternímu způsobu života. Dnes bychom řekli, že tyto horlivci se stavěli proti institucionalizaci řádu, která byla naprosto nutná k tomu, aby františkánství v dalším běhu dějin mělo šanci obstát. Navíc je třeba podotknout, že mezi horlivci bylo i mnoho těch, kteří více či méně inklinovali k tomu, co hlásal Gioacchino da Fiore, takže se jejich postoje radikalizovaly až do té míry, že se dokonce dostávali do rozporu s oficiální církví. To všechno pochopitelně ohrožovalo samotnou existenci Řádu menších bratří. Jenomže situace nebyla černobílá, vedle horlivců se objevovaly i zcela zřetelné doklady úpadku, kvůli nimž řád ztrácel dobré jméno. Bonaventura vypočítává tyto nešvary ve stejném listu, jímž oznamuje přijetí úřadu⁴⁸. Třetím problémem bylo velké množství vnějších nepřátel řádu, kteří usilovali nejenom o vytlačení menších bratří z univerzit, z pastorační činnosti, ale dokonce i o zrušení řádu jako takového. Je tedy vidět, že Bonaventura nehovořil bezdůvodně o přetěžkém jhu a téměř nesnesitelném břemenu.

Navíc si musíme uvědomit, že volba zastihla Bonaventuru v plném rozběhu jeho vědecké a pedagogické činnosti, a přijmout úřad generálního ministra znamenalo opustit univerzitu, radikálně změnit všechny osobní plány a především namísto vědě věnovat se praktickým záležitostem spojeným s vedením řádu. Přijmout novou úlohu tedy znamenalo zřeknout se toho, k čemu předcházející více než dvě desetiletí cílevědomě směřoval. Právě proto Serafický doktor velmi jasně říká, že jeho vůle se novému úkolu vzpírá⁴⁹.

Po přijetí volby se musel bratr Bonaventura neprodleně vydat do Itálie, kde byl v květnu 1257 představen papeži Alexandru IV. Na podzim téhož roku se opět vrátil do Paříže. Následujícího roku putoval do Anglie, kde se setkal s bratrem Adamem Marschem, tehdejší regentem františkánské školy v Oxfordu. V roce 1259 se odebral do Nizozemí a Německa, na podzim téhož roku bychom ho potkali v Itálii a víme, že začátkem října vystoupil na horu Alvernu, kde v poustevně hledal vnitřní pokoj. Zde také vznikl první velký spis druhého období Bonaventurova života – *Itinerarium mentis in Deum*.

Po tomto díle, o němž budeme hovořit podrobněji na jiném místě, následují další tzv. »mystické spisy«, z nichž uvádím jen některé: *De Triplici via*⁵⁰, *Soliloquium de quattuor*

⁴⁵ SALIMBENE DE ADAM, *Cronica* (Scaglia G., a cura di, Bari 1966) 451.

⁴⁶ *Epistula off. I*, 1; VIII, 468a.

⁴⁷ Srv. POMPEI A., „L' »Apologia pauperum« e lo scontro tra maestri secolari e mendicanti in seno all' università di Parigi“, v POMPEI A., *Bonaventura da Bagnoregio il pensatore francescano* (Roma 1993) 194–222 (194–195).

⁴⁸ Srv. *Epistula off. I*, 2; VIII, 468b–469a.

⁴⁹ „Obtíže spojené s výkonem služby generálního ministra nám dovolují tvrdit, že Bonaventurova životní pouť se v letech 1257–1274 stala skutečnou křížovou cestou, ...“ HÜLSBUSCH W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Düsseldorf 1968) 38.

⁵⁰ Srv. *Tripl.via*; VIII, 3–18.

*mentalibus exercitiis*⁵¹, *De perfectione vitae ad sorores*⁵², *Lignum vitae*⁵³, *Tractatus de praeparatione ad missam*⁵⁴. Pokud si uvědomíme souvislosti, pak musíme konstatovat, že společným jmenovatelem většiny těchto titulů je jejich duchovně-formační zaměření⁵⁵, protože jejich autorem není již pouze odborník a vědec, ale také starostlivý otec a všestranný služebník bratří. Bonaventura tu vyjadřuje nejenom svou skvělou teologickou erudici, ale také hlubokou duchovní zkušenost, jíž se dostalo definitivního »pomazání« díky hlubokému sebezřeknutí se v přijetí obtížného úkolu vedení a – nebojme se říci – i záchrany Řádu menších bratří svatého Františka z Assisi. Je velmi zajímavé, že právě spisy druhého období Bonaventurova života zasloužily svému autorovi v následujících staletích zřejmě větší jméno⁵⁶ než objemná díla z období, kdy studoval a vyučoval na pařížské univerzitě. I dnes, pokud se jedná o edice Bonaventurových spisů v moderních jazycích, převažuje zájem právě o tituly z druhého období života tohoto velkého církevního učitele.

Začátkem roku 1260 se Bonaventura odebral do Narbonne ve Francii, kde se dne 23. 5. začala generální kapitula. Ta schválila nové konstituce, na nichž Bonaventura pracoval v předchozích více než dvou letech svého generalátu⁵⁷. Kapitula rovněž pověřila bratra Bonaventuru, aby napsal novou legendu o svatém Františkovi. V následujících měsících tedy vznikly *Legenda maior* a její zkrácená podoba *Legenda minor*⁵⁸, které potom vytlačily dřívější legendy z pera Tomáše z Celana. Musíme si uvědomit, že život svatého Františka představoval formační materiál první kategorie, a tak nepřekvapí, že Bonaventura v reakci na upřílišněné zdůrazňování ideálu materiální chudoby klade velmi velký důraz především na příklad Františkovy pokory.

Nyní je třeba se zmínit o Bonaventurovi kazateli, protože tato aktivita, která se plně rozvinula po roce 1252 a zejména po roce 1257, hrála v životě Serafického doktora nemalou roli, jak o tom svědčí devátý svazek kritického vydání sebraných spisů, obsahující texty jednotlivých promluv⁵⁹. Musíme si ale uvědomit, že naprostá většina těchto textů nepochází přímo z Bonaventurova pera, bylo totiž zvykem zaznamenávat kázání velkých mistrů, a tak ve většině případů se jedná pouze o tzv. »reportationes«, tedy o záznamy posluchačů, které kazatel nejenže neopravil, ale často je neměl vůbec v ruce. Bonaventura byl sice vynikajícím kazatelem, ale velmi zřídka měl příležitost hovořit k prostému lidu a v jiné řeči než v latině. Většina jeho kázání byla totiž určena vzdělané společnosti, takže v těchto promluvách se skutečně setkáváme s meditovanou teologií té nejvyšší úrovně. Vedle kritického vydání Bonaventurových kázání v *Opera Omnia IX* máme dnes k dispozici nové vydání zpracované otcem Bougerolem⁶⁰, které ovšem rovněž není

⁵¹ Srv. *Solil.*; VIII, 28–67.

⁵² Srv. *Perf.vit.*; VIII, 107–127.

⁵³ Srv. *Lign.vit.*; VIII, 68–86.

⁵⁴ Srv. *Praep.miss.*; VIII, 99–106.

⁵⁵ Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio*, 155–156.

⁵⁶ Papež Lev XIII. o Bonaventurovi dne 11. 11. 1890 prohlásil, že v mystické teologii je podle všeobecného mínění odborníků »facile princeps«. Srv. *Acta Ordinis Minorum IX* (1890) 177–178.

⁵⁷ Srv. *Constitutiones Generales Narbonenses*; VIII, 449–467.

⁵⁸ Zde je třeba připomenout, že původní kritické vydání *Legendy větší* v *Opera omnia VIII*, 504–564 se dnes již nepoužívá, protože je k dispozici novější kritické vydání: BONAVENTURA, *Legenda maior S. Francisci*, v *Analecta Franciscana X (=AF X)* (Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi-Florentia 1941) 555–652. Totéž platí i o *Legendě menší* v VIII, 565–579 –AF X, 653–678. Toto poslední kritické vydání obou legend je přetištěno v MENEST E. – BRUFANI S. (a cura di), *Fontes Franciscani* (Assisi 1995). Český překlad lze nalézt v edici: *Františkánské prameny I* (Roma 1982).

⁵⁹ Pokud vezmeme v úvahu celé vydání Bonaventurových spisů, zjistíme, že celkový počet kázání, promluv a konferencí dosahuje čísla 736. Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio*, 118.

⁶⁰ Srv. S. BONAVENTURAE, *Sermones Dominicales* (Studio et cura BOUGEROL J.G., Roma – Grottaferrata 1977) (=SerDom); S. BONAVENTURAE, *Sermones De Tempore* (Nouvelle édition critique par. BOUGEROL J.G., Paris 1990) (=DeTem); S. BONAVENTURAE, *Sermones De Diversis* (Nouvelle édition critique par. BOUGEROL J.G., Paris 1993) (=DeDiv).

dokonalé, takže je třeba obě kritická vydání vzájemně konfrontovat. Hlavní přínos Bougerolova vydání oproti vydání v *Opera Omnia IX* spočívá ve vyřazení několika sermonů, které s největší pravděpodobností nepocházejí od Serafického doktora.

Po smrti papeže Alexandra IV. byl dne 29. 8. 1261 zvolen jeho nástupce Urban IV. a Bonaventura byl vyzván, aby přiměl Jana z Parmy k veřejnému zřeknutí se některých tezí Gioacchina da Fiore. K setkání mezi Bonaventurou a Janem z Parmy došlo v Pieve v březnu roku 1263 za přítomnosti kardinála protektora řádu, kterým byl tehdy Giovanni Gaetano Orsini, pozdější papež Mikuláš III. Jan z Parmy po určité diskusi otevřeně vyznal, že věří podle učení církve, a vrátil se do Greccia, kam se sám dobrovolně uchýlil již v roce 1257. Ti, kdo nebyli uvnitř řádu Bonaventurovi a jeho reformám nakloněni, tedy křídlo horlivců pro chudobu a zastánci gioacchinismu, pochopitelně interpretovali celou záležitost tak, jako by Bonaventura svého předchůdce v úřadu pronásledoval a jako by se jednalo o skutečný proces⁶¹.

Dne 2. 10. 1264 zemřel papež Urban IV. a na jeho místo nastoupil Klement IV., který velmi uctíval svatého Františka a měl nemalou důvěru k bratru Bonaventurovi. Proto mu také svěřil nelehkou diplomatickou misi v Anglii, kterou Bonaventura úspěšně splnil. Klement IV. na to reagoval tak, že Bonaventurovi zaslal list datovaný 24. 11. 1265, v němž ho jmenoval arcibiskupem z Yorku. Bonaventura si musel pospíšet do Perugie, kde tehdy papež sídlil, aby mu osobně vysvětlil, proč nemůže takové jmenování přijmout. Reforma řádu, kterou si Bonaventura předsevzal, nebyla totiž ještě uvedena ve skutek. Nástupce svatého Petra Bonaventurovy důvody s pochopením přijal, a Bonaventura mohl pokračovat v započatém díle.

V květnu roku 1266 se Bonaventura po několika letech opět ocitl v Paříži, důvodem bylo konání generální kapituly. Na tomto shromáždění byla přijata některá důležitá rozhodnutí ohledně studia menších bratří a především bylo rozhodnuto, aby jediným oficiálním životopisem svatého Františka byla napříště pouze Bonaventurova *Legenda větší* a její kratší forma *Legenda menší*. Ostatní legendy měly být neprodleně zničeny. Toto rozhodnutí ovšem platilo pouze uvnitř řádu, a tak se některé rukopisy starších legend přece jenom zachovaly, i když v následujících staletích upadly téměř v zapomenutí a ve vlastním životě řádu nehrály tak významnou úlohu jako *Legenda větší* a *Legenda menší*.

Bonaventura se ale také zajímal o dění na univerzitě, kde v té době propukl spor kolem tzv. latinského averroismu, v němž šlo jednak o určité interpretace Aristotela, které byly vyloženy v rozporu s učením víry, jednak o systémovou záležitost vztahu mezi artistickou-filozofickou fakultou na jedné straně a teologickou fakultou na straně druhé. Bonaventura vstupuje na kolbiště v roce 1267 a v březnu a dubnu téhož roku přednáší první sérii svých polemických konferencí *Collationes de decem praeceptis*⁶². Druhou sérii polemických konferencí přednesl Bonaventura následujícího roku v postní době, jedná se o *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*⁶³. Nejslavnější je třetí a poslední série těchto přednášek z roku 1273, jedná se o *Collationes in Hexaëmeron sive Illuminationes ecclesiae*⁶⁴.

⁶¹ Srv. ABATE G., „Per la storia“, 117. Nicméně je třeba přiznat, že soudy o této události jsou u jednotlivých autorů velmi rozdílné, záleží zejména na tom, jakou váhu přikládají zprávě o celé záležitosti, kterou nacházíme u CLARENO A., *Cronaca delle tribolazioni* (MALAGOLI L. a cura di, 1931) 106 viz Františkánské prameny I (Roma 1982), 891–928. Clareno ovšem rozhodně nebyl Bonaventurovi nakloněn, a proto jeho hodnocení není možno považovat za zcela objektivní.

⁶² Srv. *Decem praec.*; V, 505–532.

Když kazatel večer kratší formou zopakoval hlavní myšlenky promluvy, kterou měl ráno, jednalo se o tzv. »collatio«. V našem případě ale »collatio« znamená samostatnou večerní přednášku. Srv. BOUGEROL J.G., „San Bonaventura predicatore“, *Incontri Bonaventuriani* 9 (1973) 103–115.

⁶³ Srv. *De donis*; V, 455–503.

⁶⁴ Srv. *Hex.*; V, 327–449.

Existují tři různé »reportationes«, z nichž dvě jsou k dispozici v kritickém vydání. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura*, 225. Vedle vydání v *Opera omnia*, které vychází z »reportatio B«, je třeba přihlížet k vydání »reportatio A« v S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*

Vedle těchto sérií přednášek je nutno jmenovat ještě jedno významné Bonaventurovo dílo. V roce 1269 jistý Gerardo d' Abbeville publikoval svůj spis proti žebravým řádům *Contra adversarium perfectionis Christianae, maxime praelatorum facultatumque ecclesiasticorum inimicum*⁶⁵. Již sám titul je velmi výmluvný, autor v něm totiž vyjádřil to, co bylo v mysli mnoha nepřátel žebravých řádů – tato řeholní společenství jsou nebezpečná a škodlivá, proto je třeba, aby byla zrušena. Bonaventura odpovídá velmi rychle na tento hanopis skvělou obranou ideálu následování Krista a především ideálu evangelní chudoby ve své *Apologia pauperum contra calumniatorem*⁶⁶.

Ale vraťme se do roku 1273, kdy Bonaventura přednášel v Paříži svoje *Collationes in Hexaëmeron*, které zůstaly bohužel nedokončené. Dne 28. 5. Bonaventura obdržel od papeže Řehoře X. jmenování kardinálem a v dané situaci tuto hodnost přijal. Proč, když před několika lety podobné jmenování jednoznačně odmítl? Věděl totiž o připravovaném novém koncilu a o tom, že nepřátelé žebravých řádů chtěli této příležitosti využít k jejich zrušení. Bonaventura odhadoval, že z pozice kardinála bude moci mnohem lépe bránit řád⁶⁷. V červenci 1273 se Bonaventura setkal poblíž Florencie s Petrovým nástupcem, který ho informoval o přípravě nového koncilu. Dne 11. 11. 1273 Bonaventura přijal biskupské svěcení a zároveň od papeže obdržel titul »legatus a latere« ve věci nastávajícího koncilu.

Druhý lyonský koncil byl zahájen dne 7. 5. 1274 a jeho hlavními úkoly bylo sjednocení západní a východní církve, vyhlášení nové křížové výpravy do Svaté země, reforma církve. Pod posledním bodem rozuměli mnozí preláti přítomní na koncilu především vypracování dekretu o zrušení všech řádů, které vznikly po roce 1215, tedy po čtvrtém lateránském koncilu. V dané situaci se plně projevil význam kardinálské hodnosti, díky níž Bonaventura mohl velmi dobře hájit zejména františkány a dominikány, se kterými již dříve prozíravě dohodl společný postup proti odpůrcům. Jestliže tehdy nebyly oba řády zrušeny, má na tom Bonaventura rozhodně lví podíl.

V mezidobí koncilních zasedání se v Lyonu konala generální kapitula řádu a Bonaventura na ní dne 20. 5. 1274 odstoupil z úřadu generálního ministra. Osm dní nato došla zpráva, že vyslanci východní církve jsou na cestě, aby jednali o znovusjednocení. Tato zpráva naplnila všechny velikou radostí a Bonaventura byl pověřen, aby dne 29. 5. přednesl před účastníky sněmu slavnostní promluvu. Dne 6. 7. se konalo čtvrté zasedání, na němž byl podepsán sjednocovací dokument; bohužel tato jednota byla příliš křehká a trvala jen velmi krátce. Následujícího dne Bonaventura těžce onemocněl a za necelý týden zesnul dne 15. 7. 1274. Je symbolické, že Serafický doktor dokonal itinerarium svého života právě v době nedělního svítání. Papež Řehoř X. nejenže za něj osobně sloužil mši svatou, ale také nařídil, aby totéž pro Bonaventuru učinil každý kněz katolické církve.

Bonaventura zemřel v pověsti svatosti, nicméně vnitřní obtíže řádu i církve zapříčinily, že byl svatořečen papežem Sixtem IV. až 18. 5. 1484⁶⁸. Za církevního učitele s titulem »Doctor Seraphicus« ho vyhlásil papež Sixtus V. dne 14. 3. 1588⁶⁹.

(DELORME F. edidit, Florentia 1934). Snad je vhodné připomenout, že právě tímto spisem se zabýval ve své habilitační práci J. Ratzinger, srv. RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (habil. teze 1955, St. Ottilien 1992). Dostupnější je dnes italský překlad: *San Bonaventura – la teologia della storia* (Firenze 1991).

⁶⁵ Srv. CLASEN S., *Archivium franciscanum historicum* 31 (1938) 276–329; 32 (1939) 89–200.

⁶⁶ Srv. *Apol. paup.*; VIII, 233–330.

⁶⁷ Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio*, 204–205.

⁶⁸ Srv. *Supernae caelestis patria*; v *Op.Om. I*, XXXIX–XLIV.

⁶⁹ Srv. *Triumphantis Hierusalem*; v *Op.Om. I*, XLVI–LII.

3. CESTA SPÁSY V *ITINERARIU MENTIS IN DEUM*

Z toho, co jsme řekli na počátku této studie o *Itinerariu*, vyplývá, že podat vyčerpávající interpretaci tohoto díla by se v podstatě rovnalo sepsání poměrně obsáhlého rozboru celého Bonaventurova myšlení. To ovšem není naším cílem, protože se chceme zaměřit na základní otázku, kterou nám klade již sám titul spisu – *Itinerarium* totiž znamená putování. Uvážíme-li, že podle Bonaventury jedním z hlavních úkolů teologa je hledat cestu vedoucí do »Země Pravdy«⁷⁰ nebo ke »Stromu života«⁷¹, pak zrekonstruování schématu *Itineraria* znamená najít klíč nejen k samotnému spisu, ale také lépe pochopit především teologické myšlení Serafického doktora⁷². Protože řešení výše zmíněného problému vyžaduje podrobnou exegezi textu, začneme rozlišením základních částí díla.

3.1. JEDNOTLIVÉ ČÁSTI ITINERARIA

Serafický doktor nám poskytuje celou řadu hermeneuticky velmi cenných údajů zejména v Prologu, který vznikl jako poslední část celého *Itineraria*⁷³. Velmi důležité je, že Bonaventura přiznává existenci jakéhosi původního projektu spisu, který měl pojednávat o výstupu mysli do Boha.

„Když pak jsem tam svou mysl zaměstnával přemítáním o způsobech jejího výstupu do Boha, mimo jiné se mi objevila před očima ona zázračná událost, která se právě na tomto místě přihodila blaženému Františkovi, tedy jeho setkání s okřídleným Serafem v podobě Ukřižovaného, a v tu chvíli mi bylo zřejmé, že ono setkání předpokládalo jeho vyvýšení v kontemplaci, a zároveň mi byla zřejmá i cesta, která k takové zkušenosti přivádí.“⁷⁴

Původní projekt výstupu mysli do Boha dostává během Bonaventurova pobytu na Alverně novou podobu, jak o tom svědčí záměna slova výstup výrazem cesta. Skutečnost, že definitivní podoba *Itineraria* se nekryje s prostou ideou vzestupu mysli do Boha, je jasně naznačena v titulu, který nezní *Ascensio mentis* nýbrž *Itinerarium mentis*⁷⁵. Hlavním inspiračním popudem k tomuto novému promyšlení původního plánu byl zázrak stigmatizace svatého Františka, který se odehrál právě na hoře Alverně kolem svátku Povýšení svatého kříže dva roky před Františkovým přechodem z tohoto světa k Otci. Další motivy, které stojí za změnou schématu putování mysli, se skrývají za neurčitým »mimo jiné«.

Původní projekt kontemplativního výstupu mysli do Boha se jednoznačně odráží v prvních šesti kapitolách⁷⁶, v nichž se také neseťkáme ani s nejmenší zmínkou o stigmatizaci svatého

70 Srv. *Hex.*, coll. XIX, 1; V, 420a.

71 Srv. *Hex.*, coll. XXIII, 31; V, 449b.

72 „Celým spekulativním, mystickým, apologetickým a exegetickým dílem svatého Bonaventury proniká základní idea života jako putování po cestě nekonečna.“ DELL’OLIO G., „Motivi ispiratori dell’ *Itinerarium mentis in Deum*“, *Doctor Seraphicus VIII* (1961) 34–44 (44).

73 „Zdálo se mi vhodné rozdělit pojednání do sedmi kapitol a pro snadnější četbu je označit nadpisy.“ *Itin.*, Prol., 5; V, 296b. Bonaventura hovoří v minulém čase, takže v okamžiku, kdy psal tento Prolog, každá kapitola měla již svůj nadpis. Navíc je zřejmé, že předmluva nebo úvod se vždy píše jako poslední část díla. Jestliže to platí pro dnešní autory, zřejmě to platilo i ve středověku.

74 *Itin.*, Prol., 2; V, 295b.

75 Autoři kritického vydání užívali celkem patnáct různých rukopisů *Itineraria*. Pouze v jednom z nich – jedná se o rukopis č. 4 z Mnichova, cod. 8439 – je v titulu slovo »ascensus«, v ostatních čteme: *Itinerarium mentis in Deum* nebo *Itinerarius mentis in Deum*. Srv. Prolegomena, c. 4; *Op.Om.V*, XXVI–XXXIII (XXVII–XXVIII). Můžeme tedy téměř s jistotou tvrdit, že název díla pochází od Bonaventury a že tento titul plně odráží autorovy úmysly.

76 „Vystoupili jsme tedy k trůnu pravého Šalomouna prostřednictvím předešlých šesti nazírání, která představují jakoby šest stupňů, po nichž se dochází pokoje, ...“ *Itin.*, VII, 1; V, 312a. Těmito slovy charakterizuje Bonaventura putování uskutečněné v prvních šesti kapitolách.

Františka. Vzhledem k tomu, že tato událost je výslovně připomenuta nejprve v sedmé kapitole⁷⁷ a posléze v Prologu⁷⁸, je zřetelná tematická vazba mezi sedmou kapitolou a Prologem na jedné straně a kapitolami I – VI na straně druhé⁷⁹. Zatímco v první části spisu, tedy v kapitolách I – VI, se odráží způsob myšlení, které nacházíme v Bonaventurově *Komentáři k Sentencím*⁸⁰, sedmá kapitola otvírá druhé období Bonaventurovy tvorby⁸¹, plně charakterizované františkánskou tematikou. Rozdíl mezi oběma částmi *Itineraria* spočívá i v tom, že zatímco kapitoly I – VI sledují ve svém průběhu jednotlivé stupně bytí, v sedmé kapitole a Prologu putování sleduje schéma paschálního přechodu Ježíše Krista z tohoto světa k Otcí.

To, že schéma putování se nekryje s prostým výstupem myslí, postřehne pozorný čtenář například v šesté kapitole spisu, kde vrcholí výstup tím, že mysl nazírá tajemství trojjediného Boha:

„To naznačují Cherubové, kteří hleděli vzájemně jeden na druhého. Není ovšem bez tajemství, že se dívali a *měli tváře obráceny ke slitovnici*, aby se tak potvrdilo to, co říká Pán u Jana: *Věčný život je v tom, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, koho jsi poslal, Ježíše Krista*. Proto nemáme obdivovat pouze podstatné a osobní vlastnosti Boží, jak jsou samy v sobě, ale také ve vztahu k nejobdivuhodnějšímu spojení Boha a člověka v jednotě osoby Ježíše Krista.“⁸²

Předmětem kontemplace přestává být tajemství nejsvětější Trojice a pozornost se obrací k nevýslovnému tajemství vtělení, spojení Boha a člověka v Ježíši z Nazareta. Cherubové, kteří představují symbol výsosti, obracejí nyní své pohledy ke slitovnici, která je spolu s chrámem symbolem hlubiny⁸³. Tváře Cherubů naznačují dvě skutečnosti, jednak jsou obráceny jedna vůči druhé, a to s největší pravděpodobností znamená, že kontemplativní mysl určitým způsobem zůstává na té úrovni, kterou dosáhla v páté a šesté kapitole, jednak ale jejich oči míří ke slitovnici, k tajemství vtělení a především k tajemné hlubině kříže.

Tatáž logika se skrývá v citaci z Janova evangelia (17, 3), protože nejprve je třeba poznat Boha, tedy vystoupit vzhůru, a potom je třeba poznat toho, koho Bůh poslal, tedy jeho vtěleného Syna, a tak určitým způsobem následovat sestup vtělení a ponížení kříže. Není to ale prostý návrat do hloubky z počátku výstupu, protože se jedná o sestup kontemplativní myslí, která při sestupu s Kristem imituje skutečnost, že Boží Syn i při svém sestupu zůstává stále v Otcově srdci. To všechno zároveň plně odpovídá i symbolice pohledu dvou Cherubů.

Můžeme tedy říci, že ve čtvrtém paragrafu šesté kapitoly se začíná připravovat sestup kontemplativní myslí s Kristem. I když toto tvrzení bude ještě třeba ověřit a upřesnit, můžeme jej přijmout jako pracovní hypotézu, a na tomto základě také rozlišit jednotlivé části spisu, protože tam, kde končí výstup myslí v osvětlení, tam také nevyhnutelně leží hranice původního spisu o výstupu myslí do Boha. Hlavní části *Itineraria* tedy jsou:

1a. **I, 1 – I, 8** – Určitý druh projektu nebo prologu, v němž se odráží původní idea výstupu myslí do Boha po stupních bytí.

1b. **I, 9 – VI, 3** – Šest stupňů osvětlení, po nichž mysl vystupuje vzhůru.

2a. **VI, 4 – VI, 7** – Literární vazba mezi původním spisem a sedmou kapitolou, v níž se plně projevuje mystická zkušenost z Alverny. Připravuje se změna směru putování.

77 Srv. *Itin.*, VII, 3; V, 312b.

78 Srv. *Itin.*, Prol., 2–3; V, 295b.

79 Srv. např. SCHMIDT S., „»Christus als scala nostra«. Christozentrische Aspekte im *Itinerarium mentis in Deum* des heiligen Bonaventura“, *Franziskanische Studien* 75 (1988) 243–338 (292–293).

80 Srv. GERKEN A., „Das Verhältnis von Schöpfungs – und Erlösungsordnung im *Itinerarium mentis in Deum* des heiligen Bonaventura“, *CIB Bonaventura 1274–1974 IV* (Roma 1974) 283–309 (286–287).

81 Srv. např. RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie...*, 6–7; ital.překlad 32–33.

82 *Itin.*, VI, 4; V, 311b.

83 Srv. COUSINS E.H., „The coincidence of opposites in the Christology of Saint Bonaventure“, *Franciscan Studies* 28 (1968) 27–45 (31).

2b. VII, 1 – VII, 3 (4) – Po souhrnném připomenutí předchozího výstupu následují narážky na sestup, přechod – »transitus«, »paschu« – s Kristem.

2c. VII, (4) –VII, 6 – Následuje popis uchvácení mysli (raptus), v němž člověk smí zakoušet cosi z definitivního návratu spolu s Kristem k Otci. Znovu se hovoří o výstupu, ale neopakuje se předchozích šest stupňů osvětlení, uchvácení mysli je totiž naprosto bezprostřední.

3. Prolog – Jednoznačně sepsaný úplně na závěr.

Podle všeho ale Bonaventura ještě doplnil původní spis na důležitých místech o vsuvky, které odrážejí zkušenost, jež dala zrod sedmé kapitole. Jedná se především o I, 9⁸⁴, kde můžeme najít první výslovnou zmínku o tom, že po dosažení vrcholu osvětlení následuje sestup. Další takovou dodatečnou vsuvkou by mohl být závěr osmého odstavce ve čtvrté kapitole⁸⁵, kde nacházíme jedinou narážku na tajemství Kristova kříže v prvních šesti kapitolách.

3.2. NĚKTERÉ PŘÍKLADY UŽITÍ KRUHOVÉHO SCHÉMATU V DÍLE SVATÉHO BONAVENTURY

Vzhledem k tomu, že při naší rekonstrukci průběhu putování mysli do Boha se setkáme s některými druhy využití kruhového schématu, musíme se o této záležitosti nyní zmínit. Navíc je třeba podotknout, že tento geometrický obrazec nepředstavuje v Bonaventurově myšlení něco podružného⁸⁶. To koneckonců dokládá i skutečnost, že kruhové schéma se objevuje ve spisech našeho autora v souvislosti s celou škálou rozličných teologických a spirituálních témat⁸⁷. Pokud se jedná o kristologii, musíme velice pečlivě rozlišit dva odlišné druhy využití výše zmíněného paradigmatu.

„... poněvadž jako v kruhu se poslední bod spojuje s prvním bodem, tak také při vtělení se poslední spojuje s počátkem, nejvyšší s nejnižším, Bůh s hlinou, původce se svým dílem, věčný Boží Syn s člověkem stvořeným šestého dne.“⁸⁸

V první řadě je třeba podtrhnout, že kruh pro Bonaventuru symbolizuje naprostou dokonalost Božího díla vtělení⁸⁹. Výchozí bod celého schématu představuje Boží přirozenost vtěleného Slova, cílový bod, který se nachází ve stejném místě jako bod výchozí, značí lidskou přirozenost přijatou Slovem. Vzájemná vzdálenost obou bodů, tedy celý obvod kruhu, odpovídá diferenci mezi božstvím a lidstvím Ježíše Krista. Skutečnost, že oba maximálně vzdálené body se zároveň nacházejí na stejném místě, odpovídá jednotě osoby Božího Syna ve dvou přirozenostech. Tento druh využití kruhového schématu se vztahuje především k aktu vtělení, protože se vůbec nehovoří o příběhu pozemského života Ježíše z Nazareta a protože k přijetí lidství osobou Božího Syna došlo právě v aktu vtělení. Nicméně toto spojení zároveň trvá, a tak by bylo možno pomocí tohoto schématu znázornit i kristologickou perichorezi anebo, v souladu s bonaventurovskou terminologií, kristologickou »circumincessio«. Jde tedy o tzv. kruh aktu vtělení, nebo o kruh kristologické perichoreze.

84 Srv. poznámka číslo 74 v překladu *Itineraria*.

85 Srv. poznámka číslo 192 v překladu *Itineraria*.

86 Srv. GIACOMETTI L., *E' disceso agli inferi. Saggio tematico sulla soteriologia bonaventuriana* (Assisi 1990) 48.

87 Srv. GUARDINI R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen Mentis, von der Gradatio Entium und der Influentia Sensus et Motus* (Leiden 1964) 167; HÜLSBUSCH W., „Die Theologie des Transitus bei Bonaventura“, *Bonaventura 1274–1974 IV* (Roma – Grottaferrata 1974) 533–565, (537).

88 *Sent.I.*, Proem.; I, 2a.

89 „Odpovídám: Bezspornu bylo vhodné, aby se Bůh vtělil; ... Bylo to vhodné kvůli vynikajícímu dovršení Božího díla, což se stalo tehdy, když se poslední spojil s prvním. Jedná se o totéž vynikající dovršení, jaké můžeme spatřit v kruhu, který je nejdokonalejší ze všech geometrických obrazců, protože končí v témže bodě, v němž má svůj počátek.“ *Sent.III.*, d. I, a. II, resp.; III, 20 ab.

Následující paradigma, které jsem kvůli rozlišení nazval kristologicko-soteriologický kruh milosti, narozdíl od prvního případu popisuje životní příběh Ježíše z Nazareta a hovoří nejen o aktu vtělení, ale i o ponížení kříže a oslavení⁹⁰.

„Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Ted' svět opouštím a vracím se k Otcí, šestnáctá kapitola Janova evangelia (16, 28). Kristus názorně popisuje těmito slovy svůj návrat k Otcí jako kruhový pohyb. Vychází z Otce při věčném plození, vstupuje do světa díky tomu, že na sebe bere tělo, opouští tento svět v utrpení kříže a vzkříšený se při nanebevstoupení navrací zpět.“⁹¹

Stejně jako v ostatních případech užití kristologicko-soteriologického schématu nacházíme výslovný odkaz na J 16, 28⁹². Rovněž výklad téhož verše v *Commentariu in Evangelium Joannis* dokládá, že vazba na Jan 16, 28 je jednou ze základních charakteristik tohoto kristologicko-soteriologického kruhu⁹³. Kříž se v tomto schematickém přepisu posláním Božího Syna nachází neustále uprostřed mezi věčným plozením, aktem vtělení na jedné straně a vzkříšením spolu s nanebevstoupením na straně druhé. Tím pádem událost ukřížování leží jakoby na svislé ose kruhu a představuje paradoxní projekci výchozího bodu do propasti lidského umírání, která se tak stává v Ukřížovaném nejvyšším zjevením Boží lásky.

„Tímto sluncem je Kristus, o němž praví Malachiáš ve čtvrté kapitole (4, 2 = 3, 20): *Vám, kdo se bojíte mého jména, vzejde slunce spravedlnosti*. Toto slunce vychází při narození, aby osvěcovalo, v tom smyslu hovoří Izaiáš v šedesáté kapitole (60, 1): *Jeruzaléme, povstaň a osvěcuji*, obdobně hovoří také Jan v první kapitole (1, 9): *Bylo tu pravé světlo, které osvěcuje každého člověka*. Toto slunce zapadá – umírá v utrpení, aby nás vykoupilo, o tom můžeme číst u Amose v osmé kapitole (8, 9): *Slunce zapadne o polednách*, to znamená v žáru horoucí lásky. Toto slunce se vrací při nanebevstoupení tam, odkud vzešlo ...“⁹⁴

Citovaný text patří k nejkrásnějším příkladům využití kruhového paradigmatu v Bonaventurově kristologii vůbec. Při čtení těchto vět nesmíme v první řadě zapomínat na to, že Bonaventura ještě neznal heliocentrický model sluneční soustavy, a proto se podle jeho představ muselo pohybovat Slunce kolem Země. Kristus je přirovnán k Slunci, které svou září osvěcuje každého člověka. Je evidentní, že výchozí bod putování Slunce je přesně v opozici k jeho polednímu postavení, kdy zář a žár dosahují maximální intenzity. Kříž je tedy jakoby polední září Slunce, vrcholem zjevitelského díla Ježíše z Nazareta. Paradoxně se ale toto zjevení, tato maximální zář a tento žár horoucí Boží lásky, projeví jako temnota, právě o polednách totiž Slunce zapadá – umírá.

Nyní je vhodné upozornit na některé podněty, jež můžeme vytěžit z tohoto způsobu myšlení zřejmě nejvýznačnějšího představitele františkánské školy. V kristologicko-soteriologickém kruhovém schématu neexistuje žádné napětí mezi aktem vtělení, událostí ukřížování a tajemstvím Kristova oslavení, mezi být poslán Otcem a vrátit se k Otcí, mezi být darován Otcem a darovat se Otcí, mezi sestupnou a vzestupnou linií Kristova spasitelského zprostředkování. Vždyť spása jako dar nového života v plnosti, jako hluboké a dokonalé spodobení* člověka s Bohem vyžaduje

90 Srv. *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13a–13b. Rovněž Gerken – jeden z nejpřednějších znalců Bonaventurovy kristologie – tvrdí, že v Bonaventurově díle nacházíme dva různé popisy tajemství vtělení. Zatímco v prvním případě se jedná především o akt vtělení, v druhém případě je zahrnut celý životní příběh Muže z Nazareta. Srv. GERKEN A., *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (Düsseldorf 1963) 256, 258, 262.

91 *Dom. V post Pascha Sermo II, Op.Om.IX*, 313b–314a.; BOUG., *DeTem*, 230; 315. Text si ve dvou rozdílných kritických vydáních odpovídá.

92 Srv. *Sent.I.*, Proem.; I, 2a–2b.; *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13a–13b.

93 Srv. *Comm.Jn.*, XVI, n. 42; VI, 465a.

94 *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13a–13b; Srv. *Tripl.via*, c. III, parag. III, n. 4–5; VIII, 13a–14a.

* (Pozn. aut.) - Výraz *spodobení* srv. Slovník spis. jazyka čes., V, 475. Volím tento termín vzhledem k Bonaventurově teologii obrazu. Slovo *spodobení* (lépe než běžnější *připodobnění*) v sobě totiž zahrnuje určitým způsobem sjednocení.

naprosté sebedarování člověka Tomu, který se bezvýhradně daruje jemu⁹⁵ a který je sám v sobě věčným trojosobním Sebedarováním. Jediné tajemství Ježíše z Nazareta je představováno jako nepřerušovaný a harmonický kruhový pohyb vycházející od Otce a směřující k Otci. Pohyb od Otce směrem ke světu není v tomto schématu opakem pohybu, který směřuje ze světa k Otci. Neexistuje tedy výrazný protiklad mezi kontemplací a činností, jak je tomu v téměř všeobecně podvědomě užívaném lineárním schématu, kde jít směrem k Bohu znamená opouštět svět a jít směrem ke světu zase nutně implikuje vzdalovat se od Otce. Jinými slovy, kruhové schéma plně odpovídá kontemplativně–aktivní spiritualitě, v níž ovšem aktivita neznamená umenšení kontempace a kontempace opět neznamená zmenšení aktivity, protože obojí se vzájemně proniká a oplodňuje, takže můžeme hovořit o jakési »perichorezi« kontempace a činnosti. Nespornou výhodou kristologicko-soteriologického kruhu milosti je proto bezprostředně pochopitelné znázornění toho, že pravá synovská láska k Otci se realizuje v lásce k bratřím a že autentická láska k bratřím je neoddělitelná od lásky k Otci⁹⁶. Na jedné straně důsledné zaměření pozemského života k Otci naprosto nevylučuje reálné úsilí o zlidštění světa a na druhé straně nasazení a vydanost pro druhé jsou autenticky křesťanské jedině tehdy, jestliže představují cestu k Otci a tím pádem i zaměřování světa stejným směrem⁹⁷.

Jestliže kruh aktu vtělení se týká pouze a výhradně samotného Ježíše z Nazareta, kristologicko-soteriologický kruh milosti je pro člověka exemplární cestou do Boha. Tím, kdo člověku umožňuje procházet touto cestou zbožštění v Kristových stopách, je Duch svatý.

„Tento vanoucí vítr je Duch svatý, který vše proniká, a tak nám umožňuje všechno probádat, v tom smyslu hovoří druhá kapitola prvního listu Korint'ánům (2, 10): *Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží*. Toto kroužení větru (srv. Kaz 1, 6) znamená Ducha svatého, který nám umožňuje, abychom se v tomto kruhu pohybovali... Jedná se o ten kruh milosti, o němž hovoří Jan v šestnácté kapitole (16, 28): *Vyšel jsem od Otce a přišel jsem na svět. Ted' svět opouštím a vracím se k Otci.*“⁹⁸

Musíme si uvědomit, že Bonaventura těmito slovy vysvětluje duchovní význam šestého verše první kapitoly knihy Kazatel, a protože latinský výraz pro vítr a pro ducha je tentýž, vidí Bonaventura v kroužení větru symbol působení Ducha svatého. Kroužení pak není nic jiného než vyjít z nějakého výchozího bodu a návrat k němu, jedná se tedy o klasickou aplikaci kruhového schématu **exitus –reditus**.

Jestliže Kristus je cestou, jíž máme kráčet, pak Duch svatý je tím, kdo nás na tuto cestu uvádí a kdo je naším Průvodcem na této cestě⁹⁹. Vedle kristologicko-soteriologického kruhu milosti tedy existuje i jeho pneumatologická verze, která však obsahově nepřidává nic k dílu

95 Geniálně toto základní soteriologické pravidlo formuluje na základě své životní zkušenosti František z Assisi: „Nihil ergo de vobis retineatis vobis, ut totos vos recipiat, qui se vobis exhibet totum.“ – „Nic z vás samých si tedy neponechávejte pro sebe, aby vás úplně přijal ten, který se vám daruje bez výhrad.“ FRANTIŠEK Z ASSISI, *Epistola toti Ordini*, 29; v ESSER K. (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco d' Assisi* (Padova 1982) 308–313 (311); srv. „List generální kapitule“, 2, *Františkánské prameny I* (Roma 1982) 54–58 (56).

96 Kruhové schéma tedy velmi dobře vyjadřuje to, že v Kristu se sjednocuje láska k Bohu s láskou k bližnímu: „A náš Spasitel učí, že celý Zákon a Proroci spočívají ve dvou příkazech, tedy lásky k Bohu a k bližnímu. Oba tyto příkazy se stýkají v jediném Ženichu Církve Ježíši Kristu, který je jak bližní, tak Bůh, jak bratr, tak Pán, jak Král, tak přítel, jak nestvořené, tak vtělené Slovo, jak náš Stvořitel, tak náš Obnovitel, jak *alfa*, tak *omega*.“ *Itin.*, c. IV, 5; V, 307b.

97 Pomocí kruhového schématu by tedy bylo možno velmi dobře znázornit to, čemu učí konstituce *Gaudium et spes* [=GS]: „Křesťané jako poutníci do nebeského města musí hledat a mít na mysli to, co je shůry (srv. Kol 3,1–2); tím se však nezmenšuje, nýbrž spíše vzrůstá význam jejich úkolu: usilovat spolu se všemi lidmi o vybudování lidštějšího světa.“ GS 57; *Dokumenty II. Vatikánského Koncilu* (Praha 1995) 231.

98 *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13b.

99 V této souvislosti je velmi zajímavé, co říká Congar: „Ježíš je cesta (hé hodós), Duch svatý je průvodce (ho hodégos), díky němuž na této cestě postupujeme.“ CONGAR Y., *Credo nello Spirito Santo I – Lo Spirito nell' »Economia«* (Brescia 1984) 72. Myšlenka je převzata od SWETE H.B., *The Holy Spirit in the N.T.* (London 1909) 162.

jediného Mistra z Nazareta. Úkolem Ducha svatého je zpřítomňovat Kristovu cestu v dějinách spásy a dávat po ní kráčet jeho bratřím. Učedník, který následuje Krista, tak smí procházet touž cestou a můžeme říci, že do určité míry smí zkoumat – zakoušet to, co zakoušel Kristus. Tato zkušenost je ovšem možná jedinež díky působení Kristova Ducha¹⁰⁰. V tomto smyslu tedy v Bonaventurově myšlení existuje také antropologicko-soteriologický kruh milosti. Hlubinou Boží v tomto světě pak je kříž Ježíše Krista, jedná se tedy o onu hlubinu, kterou zkoumá Boží Duch v dějinách spásy¹⁰¹ a skrze niž nás uvádí k plnosti zbožštění – tedy do Boha.

I když příklady různých využití kruhového schématu pocházejí převážně z děl prvního období, je třeba podotknout, že Bonaventura před rokem 1259 využíval těchto znázornění především v oblasti kristologie a pneumatologie. V oblasti antropologie není jeho myšlení v univerzitním období tak propracované a zmínky o antropologickém kruhu milosti jsou spíše nahodilé, protože zde jednoznačně převažuje klasické schéma o dvou rovnoběžných liniích, kde výstup k Bohu znamená opuštění světa a činnosti a sestup od Boha opět znamená přiblížení se světu¹⁰². Společným biblickým základem tohoto způsobu myšlení je text Gn 28, 12, kde se hovoří o Jákobově žebříku, po němž vystupovali a sestupovali Boží poslové. Přesně podle tohoto paradigmatu je sepsáno také prvních šest kapitol *Itineraria*, jak to dokládá obraz žebříku¹⁰³ a stupňů schodiště¹⁰⁴.

3.3. SCHÉMA PUTOVÁNÍ MYSLI DO BOHA

Nejprve předložíme další důkazy pro naši hypotézu o změně směru putování mysli, která je naznačena v šesté kapitole a naplňuje se v první polovině sedmé kapitoly. Poté by mělo být celkem snadné prokázat, že v sedmé kapitole *Itineraria* Bonaventura využívá kristologicko-soteriologický kruh milosti a jeho pneumatologickou a antropologickou verzi. Po těchto krocích budeme moci zrekonstruovat průběh putování mysli do Boha.

3.3.1. SESTUP KONTEMPLATIVNÍ MYSLI S KRISTEM V VII, 1 – VII, 3 (4) – VI, 4 – VI, 7

Pro valnou většinu interpretů Bonaventurova myšlení je naprosto evidentní, že směr putování mysli v *Itinerariu* jde neustále vzhůru¹⁰⁵. Lze nalézt i práce, jejichž autoři se vyjadřují poněkud zdrženlivěji¹⁰⁶, nicméně marně bychom hledali uspokojivé vysvětlení nebo rekonstrukci celkového schématu *Itineraria*. Nedá se tedy říci, že by někdo výslovně zastával stejné stanovisko jako my, a proto je třeba k již uvedeným důvodům přidat další argumenty ve prospěch naší pracovní hypotézy.

100 Je pozoruhodné, že to, co nacházíme u Bonaventury, plně odpovídá orientaci současné pneumatologie. Srv. např. BORDONI M., *La cristologia nell' orizzonte dello Spirito* (Brescia 1995) 27–28.

101 Srv. 1 Kor 2, 10.

102 Srv. např. *Comm.Lc.*, c. I, n.70, v. 1, 38; VII, 271; *Comm.Lc.*, c. IX, n. 59, v. 9, 32; VII, 235b; *Comm.Lc.*, c. XXIV, n. 6, v. 24, 3; VII, 588b; *Comm.Sp.*, c. X, v. 10; VI, 174a; *Brevil.*, p. V, c. VI; V, 260a. Zásadní je, že schéma o dvou rovnoběžných liniích vyjadřuje vyjití a návrat tvora k Bohu, kruhový pohyb se například v *Komentáři k Sentencím* vztahuje pouze na Krista. Srv. *Sent.I*, d. XXXVII, p. I, a. III, q. II, resp; I, 648b. Exitus a reditus, vyjití a návrat, se tedy nemusí vždy krýt s kruhovým schématem, protože v Bonaventurově myšlení existuje i exitus – reditus znázorněný dvěma rovnoběžnými liniemi protichůdné orientace.

103 Srv. *Itin.*, I, 2; I, 3; I, 9; IV, 2; VII, 1.

104 Srv. např. *Itin.*, VII, 1.

105 Srv. např. MCGINN B., „Ascension and Introversion in the *Itinerarium mentis in Deum*“, *CIB Bonaventura 1274–1974 III* (Roma 1974) 535–552 (536); IAMMARRONE G., „Il posto e la funzione di Gesù Cristo nell' ascensione dell' uomo a Dio“, *Studi Francescani* 85 (1988) 279–326 (312); SECONDO L., „La vita spirituale nell' *Itinerarium* di S. Bonaventura“, *Studi Francescani* 85 (1988) 327–337 (332).

106 Srv. např. BATTAGLIA V., „La contemplazione del Crocifisso nell' *Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura“, *La Sapienza della Croce* 4 (1989) 297–306 (305); RATZINGER J., „Omelia in occasione della festa delle stimmate di San Francesco nel santuario della Verna“, *Studi Francescani* 85 (1988) 395–399 (399).

3.3.1.1. DALŠÍ ARGUMENTY HOVOŘÍCÍ VE PROSPĚCH SESTUPU MYSLI

Pouze připomínám, že o mnohém svědčí titul díla, údaje v Prologu o původním projektu a o jeho změně pod vlivem zkušenosti, kterou Bonaventura udělal na podzim roku 1259 na hoře Alverně. Další důvody pro naše tvrzení jsme našli ve čtvrtém paragrafu šesté kapitoly. Následující text představuje zřejmě nejsilnější argument ve prospěch naší teorie.

„Poněvadž Jákobův žebřík slouží nejprve k výstupu a teprve potom k sestupu, začneme zdola a použijeme celý tento hmotný svět jako zrcadlo, jímž přejdeme k Bohu – nejvyššímu Tvůrci, ...“¹⁰⁷

Na tomto místě první kapitoly vlastně začíná samotné putování mysli, protože předchozích osm paragrafů první kapitoly představuje jakýsi projekt celého vzestupu. Bonaventura hovoří výslovně o tom, že po prvotním výstupu na Jákobově žebříku následuje sestup. Jelikož výstup se završuje v VI, 3, zmíněný sestup by se vztahoval k sedmé kapitole. Nicméně tato indikace se nachází v první části spisu, v níž se odráží původní projekt výstupu mysli do Boha. Podle všeho by se mohlo jednat o dodatečnou vsuvku, která odráží zkušenost, kterou Bonaventura udělal na Alverně.

Doklad toho, že se jedná o takovou vsuvku, vyplývá z jednoduchého srovnání formulací »ad Deum« (k Bohu) a »in Deum« (do Boha). V druhém odstavci Prologu Bonaventura totiž jasně označí prvotní projekt jako výstup mysli »in Deum«, tomu plně odpovídají formulace o cíli šestistupňového vzestupu v kapitolách I – VI¹⁰⁸. Ve třetím odstavci Prologu pak Bonaventura hovoří o změně původního projektu – nejde již jenom o vzestup, ale o cestu – a cíl prvního výstupu šesti osvětlení je označen »ad Deum«. Jediné místo v kapitolách I – VI, kde Bonaventura označí cíl výstupu po šesti stupních osvětlení výrazem »ad Deum«, se nachází právě v devátém odstavci první kapitoly. Rozlišení, že první výstup vede pouze »k Bohu« a teprve mystická zkušenost Alverny přivádí »do Boha«¹⁰⁹, je možné až po této zkušenosti. Takže zřetelná paralela mezi Prologem, 3 a I, 9 je velmi silným argumentem pro to, že I, 9 představuje dodatečnou vsuvku do původního spisu o výstupu mysli do Boha.

Další potvrzení toho, že v první části sedmé kapitoly kontemplativní mysl sestupuje s Kristem, lze vyvodit z následující citace:

„Vždyť k tomuto pokoji není jiné cesty než vroucí láska Ukřižovaného, která Pavla uchváceného do třetího nebe proměnila do té míry v Krista, že zvolal: *S Kristem jsem přibit na kříž; nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*. Tatáž láska pronikala až do té míry Františkovou myslí, že trpěla v těle, v němž nesla po dvě léta před jeho smrtí vtištěná znamení přesvatého utrpení.“¹¹⁰

Bonaventura popisuje cestu, která přivádí mysl »do Boha« a která přivedla svatého Františka ke zkušenosti stigmat. Pout' svatého Františka proběhla, míní Bonaventura, podle stejného schématu jako životní cesta, která přivedla svatého Pavla k hlubokému sjednocení a spodobení s Ukřižovaným. Pavel totiž nejprve vystoupil až do třetího nebe, a teprve potom byl proměněn v Krista. Jestliže Kristův kříž představuje nejhlubší bod na exemplárním kristologicko-soteriologickém kruhu milosti a cesta k němu znamenala pro Božího Syna sestup do hlubin, pak Pavel k tomu, aby byl jakoby spoluukřižován s Kristem, musel nevyhnutelně sestoupit spolu s ním. Jinými slovy, vybrané biblické citace v sobě skrývají tutéž logiku, jako verš Jan 17, 3 v *Itinerariu* VI, 4.

107 *Itin.*, I, 9; V, 298a.

108 Cíl prvotního výstupu osvětlení je vždy »in Deum« – *Itin.*, nadpis; I, 2; I, 4; I, 6; I, 8; II, 10; III, 1.

109 *Srv.* VII – nadpis; VII, 3; VII, 6.

110 *Itin.*, *Prolog.*, 3; V, 295b.

3.3.1.2. TROJÍ OSVÍCENÍ MYSLI A JEJÍ SESTUP S KRISTEM

Následující argument vychází z toho, že sestup mysli popsany v sedmé kapitole *Itineraria* odpovídá průběhu trojího osvícení, které je přirovnáváno k večernímu světlu, rannímu jasu a polední záři¹¹¹. Bonaventura přebíral tuto terminologii od svatého Augustina¹¹², který ji používal především v oblasti angelologie. Serafický doktor ji narozdíl od Augustina aplikoval také ve své antropologii¹¹³, přičemž zdůraznil, že osvícení ranního jasu odpovídá existenci věcí v mysli rozumem obdařeného tvora¹¹⁴. Osvícení večerního světla pak odpovídá existenci věcí ve hmotě¹¹⁵ a konečně osvícení polední záře odpovídá existenci věcí v Boží mysli¹¹⁶.

Podle toho, co převzal Bonaventura od Augustina, proces poznání anděla před tím, než došel slávy, začínal v jeho mysli, tedy osvícením ranního jasu, pokračoval sestupem k osvícení večerního světla, tedy k věcem ve hmotě¹¹⁷, teprve potom andělova mysl dosahovala osvícení polední záře, která není ničím jiným než světlem slávy, a tak směl nazírat věci, jak jsou od věčnosti v Boží mysli.

Když Bonaventura aplikuje toto schéma v oblasti lidského poznání, poněkud jej pozměňuje, protože v současném stavu musí lidská mysl začínat své putování »zdola«, od věcí ve hmotě, pak vstupuje do sebe samé, aby konečně směla »zhlížet«¹¹⁸ to, co je od věčnosti v Bohu¹¹⁹. Nyní je třeba položit si otázku, proč proces lidského poznání postupuje opačným směrem, než jak tomu bylo u andělů¹²⁰? Odpověď je naprosto jednoznačná: tato změna procesu poznání nebo osvícení je u člověka zapříčiněna dědičným hříchem, člověk je totiž narušen v tom smyslu, že upadl do temnot nebo vyšel ven ze sebe sama¹²¹, a tak ztratil světlo, nezbytné k pravé kontemplaci¹²². Podle Bonaventury tedy člověk neporušený hříchem ve svém poznání vycházel ze své mysli směrem k věcem ve hmotě, tedy jakoby směrem shora dolů, a pak se povznášel k zhlížení věcí v Boží mysli¹²³, obdobně jako tomu bylo u andělů.

111 Srv. *Itin.*, I, 3.

112 Srv. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, II, 7–8 (PL 34, 268–270); IV, 18–35 (PL 34, 308–320); *De civitate Dei*, IX, 7 (PL 41, 322). Tato Augustinova terminologie ovšem zdaleka není bez problémů, především proto, že v jeho spisech existují rozdílná pojetí osvícení ranního jasu. Bonaventura znal velmi dobře tento problém a snažil se jej vyřešit. Srv. *Sent. II* d. IV, a. III, q. I, resp.; II, 139b–140. Srv. REYNOLDS P.L., „Threefold Existence“, 191–194; FAES DE MOTTONI B., „La conoscenza mattutina dell'angelo secondo Bonaventura“, *Mediaevalia textos e studios* 2 (1992), 91–101.

113 Srv. např. *Itin.*, I, 9; V, 298a–b; *Itin.*, VI, 4 a 6; V, 311b; *Hex.*, c. XII, 21–22; V, 440b–441a; c. XXII, 33; V, 442a–b; *Hex.*, c. III, 32; V, 348b; *Lign. vit.*, XII, 46; VIII, 84b–85a.

114 Srv. *Sent. II*, d. IV, a. III, q. I, resp.; II, 140a; REYNOLDS P.L., „Threefold Existence“, 196.

115 Srv. REYNOLDS P.L., „Threefold Existence“, 196.

116 „A právě toto je *trídenní putování v poušti* a trojí osvícení jediného dne, kde první je jako večerní světlo (vespra), druhé jako ranní jas (mane) a třetí jako polední zář (meridies). To odpovídá trojí existenci věcí, tedy v hmotě, v rozumu a ve věčném Umění, skrze něž bylo řečeno *budiž, učinil a stalo se* (Gn 1, 3).“ Srv. FAES DE MOTTONI B., „La conoscenza“, 91.

117 Srv. REYNOLDS P.L., „Threefold Existence“, 208. Anděl mohl poznat věci ve hmotě až tehdy, když byly stvořeny. Andělé však byli stvořeni dříve než hmotný svět. Srv. *Hex.*, c. I, 15; V, 332a.

118 Srv. poznámka číslo 46 v překladu *Itineraria*.

119 Srv. *Itin.*, I, 3–4; V, 297ab.

120 „Souhrnně lze říci, že zatímco poznání anděla postupuje od Boha k tvorům jakoby směrem shora dolů, proces poznání u člověka jde zezdola vzhůru, tedy od tvorů k Bohu.“ REYNOLDS P.L., „Threefold Existence“, 208.

121 „V původním řádu stvoření byl člověk schopen zakoušet pokoj nazírání, a proto *jej Hospodin uvedl do rozkošné rajské zahrady*. Když se ale člověk odklonil od pravého světla k pomíjejícímu dobru, vlastní vinou pokřivil sebe sama a celý svůj rod dědičným hříchem, který zasáhl dvojím způsobem lidskou přirozenost, totiž mysl nevědomostí a tělo nezřízenou žádostivostí. Právě proto pokřivený a zaslepený člověk přebývá v temnotách a nevidí nebeské světlo, dokud mu nepomůže milost se spravedlností proti nezřízené žádostivosti a poznání s moudrostí proti nevědomostí.“ *Itin.*, I, 7; V, 297b–298a.

122 Srv. *Itin.*, IV, 2; V, 306a–b; *Dom. in Septuagesima Sermo*, BOUG., *De Div.*, 12,4; 213; *Op. Om. IX*, 196b.

123 „Tak tedy ve stavu nevinnosti, když Boží obraz ještě nebyl v člověku porušen, postačovala kniha stvoření k tomu, aby se člověk cvičil v zhlížení světla Boží moudrosti. Tak tedy viděl věci v sobě samém, v jejich vlastním druhu, ve věčném Umění. ...“ *Brevil.*, p. II, c. XII; V, 230b.

Na konci šesté kapitoly se tedy završuje proces obnovy lidské mysli, v níž se skví Boží obraz obdobným jasem, jakým zářil v Adamovi před jeho pádem do hříchu¹²⁴. Celý první výstup po šesti stupních osvícení, který přivádí zpět k Bohu stvořiteli¹²⁵, je procesem překonání následků dědičné viny. Z toho ale vyplývá, že nyní je lidská mysl schopna pokračovat podle původní ekonomie spásy, tedy sestoupit k věcem tohoto světa spolu s Kristem, sestoupit spolu se Slovem, které se stalo tělem, až k hlubině kříže, aby spolu s ním pak mohla přejít skrze tuto hlubinu do Otcovy slávy.

Takže podle Bonaventury se má člověk, který dosáhne v modlitbě nazírání na nestvořeného Boha, vracet ke kontemplaci Krista a především ke kontemplaci jeho kříže. A právě v tomto sestupu tkví zásadní rozdíl mezi františkánskou spiritualitou a jinými spiritualitami. Tento svět, tyto konkrétní a individuální bytosti, tito bratři a sestry, jsou pro očištěnou a osvícenou lidskou mysl skutečnou cestou k Bohu, pravou knihou stvoření, v níž je možné poznávat živého Boha. Základní inspirací tohoto postupu ovšem zůstává událost stigmatizace, která představuje vrchol Františkova spodobení a sjednocení s Kristem.

3.3.1.3. KRISTOLOGICKO-SOTERIOLOGICKÝ A PNEUMATOLOGICKO-SOTERIOLOGICKÝ KRUH MILOSTI PŘI SESTUPU MYSLI S KRISTEM

Jestliže známe dobře Bonaventurův systém kruhových paradigmat, pak je zřejmé, že následující text sedmé kapitoly vypovídá celkem jasnou řečí o tom, že kontemplativní mysl spolu s Kristem prochází hlubinou kříže podle schématu kristologicko-soteriologického kruhu milosti.

„... zbývá ještě, aby – zatímco nazírá tyto skutečnosti – naše mysl překročila a přešla nejenom tento hmotný svět, ale také sebe samu. V tomto přechodu Kristus představuje *cestu a dveře*, Kristus je žebříkem, vozem a jakoby *slitovnicí nad Boží archou a od věků skrytým tajemstvím*.“¹²⁶

Kristus není přirovnáván pouze k cestě a žebříku jako v první kapitole¹²⁷, k bráně jako ve čtvrté kapitole¹²⁸, nyní se stává také vozem. Tato poslední metafora je velmi šťastná, protože po cestě, jda branou, po schodech a po žebříku, se člověk pohybuje především díky své vlastní síle a aktivitě, je-li ovšem ve voze, znamená to, že rozhodujícím činitelem pohybu se nyní mnohem víc než předtím stává sám Kristus. Na konci šestého stupně osvícení, které přivádí k Bohu stvořiteli¹²⁹, je v mysli dokonale obnoven Boží obraz a ona je prozářena takovým jasem, že se zdá, jako by právě vyšla neporušená z rukou Stvořitele¹³⁰. V tomto stavu je mysl schopna vstoupit do Krista, přirovnaného k vozu, a projít spolu s ním a v něm cestu sestupu k hlubině kříže, je schopna přejít s ním z tohoto světa k Otci. Navíc, kudy pokračuje putování mysli, když vrcholu vzestupu po šesti stupních osvícení již bylo dosaženo? Jedinou logickou možností je sestup mysli s Kristem, zvláště když se říká, že mysl musí ještě přecházet hmotným světem.

Ve třetím paragrafu sedmé kapitoly Bonaventura hovoří o stigmatizaci svatého Františka, tedy o hlubině Kristova kříže zakoušené učedníkem. Poté nám připomene hlubinu, kterou dává učedníkovi poznat a zakusit Duch svatý, který zkoumá hlubiny Boží.

„Je třeba, aby v tomto přechodu, pokud je dokonalý, ustaly všechny intelektuální pochody a vrchol touhy se celý přenesl a proměnil v Boha. To je ale mystický a svrchovaně tajemný stav,

124 „V tomto posledním nazírání spočívá dokonalé osvícení mysli, poněvadž mysl jako by viděla člověka stvořeného v šestém dni k obrazu Božímu.“ *Itin.*, VI, 7.

125 Srv. *Itin.*, I, 9.

126 *Itin.*, VII, 1; V, 312ab.

127 Srv. *Itin.*, I, 9.

128 Srv. *Itin.*, IV, 2.

129 Srv. *Itin.*, I, 9.

130 Srv. *Itin.*, VI, 7.

který *nezná nikdo jiný než ten, komu se ho dostává*. A dostává se ho pouze tomu, kdo touží, a touží pouze ten, koho vnitřně rozněcuje oheň Ducha svatého, jehož na zem seslal Kristus. A proto tvrdí Apoštol, že tato mystická moudrost je zjevována Duchem svatým (srv. 1 K 2, 10).“¹³¹

Kdo zná pneumatologickou verzi kruhu milosti, velmi dobře chápe, co Bonaventura těmito slovy míní. Nemůže být pochyb, v sedmé kapitole kontemplativní mysl sestupuje s Kristem pod vedením Ducha svatého k hlubině kříže, aby směla zakusit vytržení a přechod do Boha.

3.3.2. PRŮBĚH PUTOVÁNÍ MYSLI »DO BOHA«. OČIŠTĚNÍ, OSVÍCENÍ A STAV DOKONALOSTI

Tato rekonstrukce se vztahuje k definitivní podobě spisu, a ne k eventuálním předchozím koncepcím původního projektu výstupu myslí do Boha. Protože po roce 1259 schéma *Itineraria* hraje ve spisech Serafického doktora nemalou úlohu, můžeme při jeho výkladu používat i jiná Bonaventurova díla z druhého období jeho tvorby.

Vstupní branou celého putování je ukřížovaný Kristus¹³², který je zároveň cestou a žebříkem, protože mysl vystupuje ke Stvořiteli lineárně a sleduje tak vertikální linii kříže, tedy toho schématu kříže, který Bonaventura nazývá »*cruce intelligibilis*«¹³³. Tento výstup v osvětlení přivádí mysl ne do Boha, ale pouze k Bohu stvořiteli. Velmi důležité je, že lidská mysl se postupně proměňuje a na konci výstupu dosahuje překonání deformací způsobených hříchem. Proto v ní Boží obraz září obdobným jasem, jakým zářil v Adamovi před tím, než upadl do hříchu. Obnova původní vznešenosti hříchem zdeformovaného stvoření je prvním rozměrem Kristova spasitelského díla, protože platí, že Bůh, který všechno stvořil svým Slovem, všechno obnovil tímž Slovem¹³⁴. Symbolika »znovustvoření« je rovněž naznačena číslem šest, což odpovídá šesti dnům stvoření z první kapitoly knihy Geneze¹³⁵. Na vrcholu výstupu je tedy lidská mysl s to spolu s Kristem, novým Adamem, sestoupit k hlubině kříže.

Kristus ale není pouze obnovitelem původní vznešenosti stvoření, on nepřišel pouze proto, aby nám navrátil možnost vstoupit zpět do Adamem ztraceného ráje. Jeho spasitelské dílo dává člověku mnohem víc, než co bylo ztraceno v Adamovi. Kristus tedy přišel nejen obnovit, ale i dovršit dílo stvoření. Nyní mysl vstupuje do Krista jako do vozu a spolu s ním sestupuje k hlubině kříže. To, že se jedná o stádium dokonalosti, naznačuje kruhové schéma pohybu. Jestliže první přechod tajemstvím kříže člověka obnovuje očištěním a osvětlením, můžeme říci, že o něm platí: Kristus vydal sebe samého za mne¹³⁶. Druhý přechod tajemstvím kříže má ovšem jiný význam, protože – jak to dokazuje zmínka o stigmatěch¹³⁷ – nyní platí: Jsem ukřížován spolu s Kristem¹³⁸. Tento druhý přechod hlubinou kříže je také branou nevýslovné zkušenosti uchvácení myslí do Boha a tato zkušenost se podle Bonaventury odehrává na hranici mezi setrváním duše v těle a jejím odchodem z těla¹³⁹.

131 *Itin.*, VII, 4; V, 312b.

132 Srv. *Itin.*, Prol., 3; V, 295b.

133 Srv. poznámka číslo 192 v překladu *Itineraria*.

134 „Augustin říká (Sermo 176, 5, 5): *Tím, čím všechno stvořil, tím samým všechno obnovil*. Stvořil svět Slovem a Slovem jej obnovil, nestvořeným Slovem učinil člověka, ale vtěleným Slovem jej obnovil.“ BONAVENTURA, *Nativ. Dom. Sermo II, Op.Om. IX*, 109b; BOUG., *DeDiv*, 3, 15; str. 108. Text si v obou kritických vydáních odpovídá.

135 „... a tak šestistupňová dokonalost menšího světa podle řádu nápravy a milosti přímo odpovídá stvoření světa podle řádu přirozenosti, ...“ BONAVENTURA, *Apol.paup.*, III, 8; VIII, 246b.

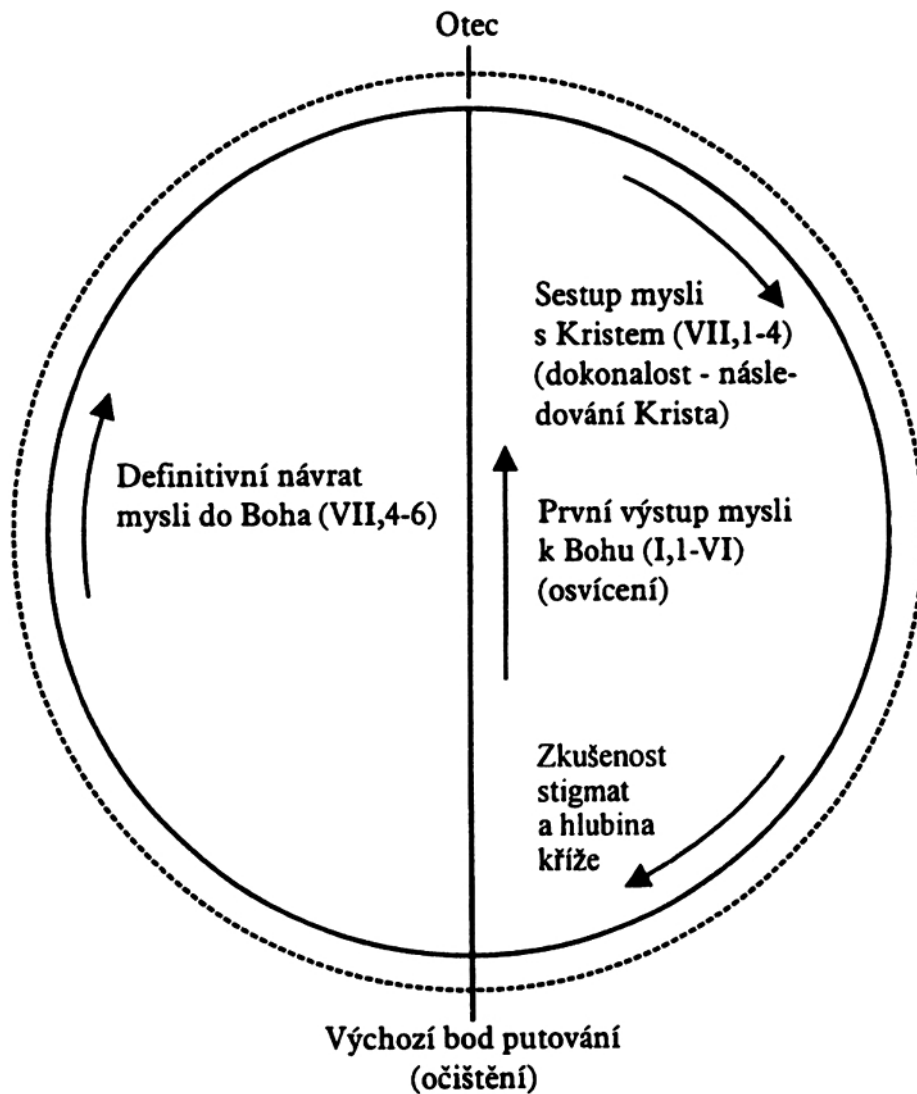
136 Srv. Gal 2, 20.

137 Srv. *Itin.*, VII, 3.

138 Srv. Gal 2, 19.

139 Srv. poznámka číslo 268 v překladu *Itineraria*.

Nyní jsme tedy schopni graficky znázornit schéma putování mysli do Boha v Bonaventurově *Itinerariu*.



———— Průběh putování mysli

..... Exemplární průběh poslání Božího Syna (J 16,28)

3.3.3. OČIŠTĚNÍ, OSVÍCENÍ A FRANTIŠKÁNSKÁ MYSTIKA SJEDNOCENÍ S UKŘIŽOVANÝM

Ke správnému pochopení schématu putování myslí do Boha je třeba ještě podotknout, že fáze očistění není v pravém slova smyslu předmětem *Itineraria*. Vždyť putování chudého začíná na poušti¹⁴⁰, tedy po opuštění Egypta, který symbolizuje otroctví hříchu. Toto očistění se uskutečňuje jako obmytí Kristovou krví při prvním očistném přechodu tajemstvím kříže¹⁴¹. To potvrzují i indikace, které nám Bonaventura dává ve svých dalších dílech. První očistný přechod tajemstvím kříže odpovídá přechodu Rudým mořem, po němž je mysl připravena vystoupit spolu s Mojžíšem na Horu osvícení¹⁴², aby pak z ní sestoupila, tentokrát ale spolu s Kristem¹⁴³, a tak vstoupila na cestu křesťanské dokonalosti, která přivádí druhým přechodem přes tajemství kříže – přes vody Jordánu – do Zaslíbené země živých. Následující text hovoří o životní cestě svatého Františka z Assisi.

„Křížem jsi začal, podle zásad kříže jsi postupoval a nakonec v kříži jsi dokonal. ... Ať tě bezpečně následují ti, kteří vycházejí z Egypta, neboť rozdělí moře holí Kristova kříže a přejdou do zaslíbené země živých. Vstoupí do podivuhodné moci kříže, až překročí Jordán smrtelnosti.“¹⁴⁴

Jestliže tedy výstup po šesti stupních k Bohu stvořiteli plně odpovídá stádiu osvícení, pak sestup a definitivní návrat spolu s Kristem do Boha odpovídá stádiu dokonalosti. Vzhledem k tomu, co říká sám Bonaventura¹⁴⁵, pravá františkánská mystika začíná tam, kde člověk vstupuje na vrcholu osvícení do Krista a sestupuje spolu s ním. Františkánská mystika je tedy mystikou sestupu, pravou kenotickou mystikou¹⁴⁶, a Bonaventura právě tento rys františkánství vynikajícím způsobem promyslel. Jak se ale konkrétně realizuje v životě učedníka tato dokonalost, tato františkánská mystika?

Jedná se v první řadě o sklonění se k chudým, trpícím a nemocným, tento pohyb má svůj počátek v Bohu, prameni všeho milosrdenství, a dovršuje se v jednání kontemplativního člověka tváří v tvář skutečným potřebám těch posledních¹⁴⁷. Spodobení s Ukřižovaným se realizuje také v horlivosti o spásu bratří a sester, která se projevuje způsobem vlastního života a hlásáním evangelia. Učedníkovy smýšlení se tak spodobuje s Kristovým smýšlením, a to ho v tomto světě nevyhnutelně přivádí ke zkušenosti Mistrova ukřižování, k tajemné hlubině kříže¹⁴⁸. Být heroldem Božího království, kázat v Kristově Duchu znamená kráčet s Kristem tou cestou, která vede na kříž, vždyť kdyby Ježíš z Nazareta nehlásal veřejně Boží království, nebyl by ukřižován. Kázat Boží království v Kristově Duchu tedy nevyhnutelně znamená zároveň s Kristem kráčet směrem ke Golgotě. Pravé františkánství je dále podle Bonaventury skutečnou mystikou pokory, o níž platí, že první výstup v osvícení pouze obnovuje mysl a uschopňuje ji k sestupu spolu s Kristem, ke kristovské pokoře sebevydání¹⁴⁹. Dalším prostředkem, díky němuž se realizuje toto nevýslovné sjednocení s Kristem, spočívá ve snášení odpůrců¹⁵⁰. Vkládat svá chodidla do Kristových stop, následovat ho, jít jeho cestou, to všechno se může naplňovat hluboce prožívaným sebezřeknutím se ve slibech čistoty, chudoby a poslušnosti¹⁵¹. Konečně je třeba připomenout, že františkánská

140 „Začíná se nazírání chudého na poušti“ – *Itin.*, I, nadpis; V, 296. Srv. ZWERMAN T., „Prolegomena zur Lektüre von Texten Bonaventuras über das Buch der Schöpfung“, *Franziskanische Studien* 71 (1989) 29–41 (32).

141 „Vybízáím tedy čtenáře k nářku modlitby pro ukřižovaného Krista, jehož krev nás omývá ze špíny neřestí.“ *Itin.*, Prol., 4.

142 Srv. *Dec.praec.*, c. II, 2; V, 511a

143 Srv. *Dec.praec.*, c. VII, 15–18; V, 531b–532b.

144 *Leg.Mai.*, c. X, n. 9; AF X, 652; *Františkánské prameny I* (Roma 1982), str. 438.

145 Srv. *Itin.*, VII, 4.

146 Srv. Flp 2, 6–8.

147 Srv. *Leg.min.*, III, VII; AF X, 664.

148 Srv. *Leg.min.*, III, VIII; AF X, 665.

149 Srv. *Perf.vit.*, II, 4; VIII, 111a.

150 Srv. *Apol.paup.*, III, 10; VIII, 247a.

151 Srv. *Dom.II post Pascha Sermo II*, BOUG., *DeDiv*, 23, 11–12–13; str. 330–332; *Op.Om.IX*, 299b–300a.

mystika se realizuje ve vnitřně pravdivé touze po mučednictví pro Krista¹⁵², která se pak jasně projeví ve snášení obtíží života, ve snášení vlastních nemocí, vlastních nedokonalostí, v pokojném a někdy dokonce radostném přijímání vlastního umírání jako přechodu z tohoto světa k Otci spolu s Kristem. Stigmata svatého Františka tedy podle Bonaventury říkají, že prostý lidský, křesťanský a řeholní život dává velmi mnoho příležitostí k tajuplnému sjednocení s ukřižovaným a oslaveným Kristem.

Vzhledem k tomu, že víc než na tom vnějším záleží na kvalitě prožívání daných situací, nevyhnutelnou podmínkou tohoto sjednocení s Ukřižovaným je předchozí rozchod s hříchem a meditativní úsilí o výstup k Bohu, vždyť jinak by člověk vlastně neměl odkud sestupovat. Meditace, studium, askeze, to všechno samo o sobě představuje nutný prostředek, díky němuž se člověk pozvedá, ale pravý smysl tohoto výstupu, této duchovní seberealizace, spočívá v uschopnění člověka k sestupu s Kristem, k vydání sebe sama spolu s ním, k umírání spolu s ním, ke vstupu do jeho pravé slávy. Studium, meditace a úsilí o sebezdokonalení tvoří nedílnou část františkánské spirituality, nejedná se tu však o cíl, protože cílem je právě sestup s Kristem k hlubině jeho kříže.

3.4. ITINERARIUM V BONAVENTUROVĚ ŽIVOTĚ

Nyní nadešel okamžik poněkud poodhalit ono »mezi jiným«, o němž Bonaventura hovoří v Prologu *Itineraria*, když popisuje motivy změny původního projektu spisu o výstupu myslí do Boha. Zdá se, že klíč k tomuto »mezi jiným« se skrývá v indikaci, že Bonaventura toužebně hledal vnitřní pokoj. Co jej ale mohlo tak silně znepokojovat? Pokud si uvědomíme, že v prvním období Bonaventura uvažoval o svém vztahu k Bohu převážně podle lineárního schématu, který odpovídá symbolice Jákobova žebříku z knihy Geneze 28, 12¹⁵³ a podle něhož přiblížení k Bohu zabezpečovala především meditace a s ní spojené studium, zatímco starat se o praktické věci znamenalo vlastně se od Boha vzdalovat, není ani tak obtížné vyslovit to, co silně znepokojovalo jeho srdce.

»Já jsem se dříve věnoval studiu a kontemplaci, tedy výstupu k Bohu, nyní se ale nacházím dole na Jákobově žebříku, protože se musím zabírat praktickými záležitostmi vedení řádu. Jak tedy dojdu k Bohu, když se jako služebník tohoto velkého a tolika nepokoji zmítaného společenství musím neustále zabírat věcmi tohoto světa?«

To, že právě tato záležitost znepokojovala Bonaventurovo srdce, dokládá i fakt, že v prvotním projektu se setkáváme s jednoznačně lineárním projektem výstupu myslí do Boha. Bonaventura se tedy uchýlil na Alvernu, aby si alespoň trochu vynahradil to, čeho se mu v předešlých dvou letech nedostávalo. V určitém okamžiku ale začne číst vlastní životní příběh ve světle stigmatizace svatého Františka a uvědomí si, že právě tato jeho služba, tato jeho bolest, tento bolestný sestup představují pravou cestu, která přivádí skrze hlubinu Boží, skrze hlubinu Kristova kříže k nevýslovné zkušenosti uchvácení myslí do Boha. Sestup tedy není pouze směrem ke světu, ale jedná se o sestup s Kristem, a tento sestup neodvádí od Boha, nýbrž přivádí ve skutečnosti k Otci.

Bonaventura si ale zároveň jasně uvědomí, že tento nevýslovný zážitek by byl nemožný bez předchozího studijního a meditativního úsilí let na univerzitě. Proto původní spis I, 1– VI, 3 je zcela oprávněně začleněn po drobných úpravách do dnešní podoby *Itineraria*. Rozvržení *Itineraria* se pak promítne v *Legendě větší*, protože šesti stupňům osvícení odpovídá šest setkání svatého Františka s ukřižovaným Kristem, sedmé setkání stejně jako sedmá kapitola *Itineraria* znamená událost

152 Srv. *Leg.min.*, III, IX; AF X, 665.

153 Srv. např. *Comm.Lc.*, c. I, n. 70, v. 1, 38; VII, 271; *Comm.Lc.*, c. IX, n. 59, v.9, 32; VII, 235b; *Comm.Lc.*, c. XXIV, n. 6, v. 24, 3; VII, 588b; *Comm.Sp.*, c. X, v. 10; VI, 174a; *Brevil.*, p. V, c. VI; V, 260a; *Sent.I*, d. XXXVII, p. I, a. III, q. II, resp; I, 648b.

stigmatizace¹⁵⁴. Přitom předchozí legendy nehovoří o tak vysokém počtu setkání svatého Františka s Ukřižovaným.

Bonaventura tedy jako menší bratr neospravedlňuje dobu své přípravy v Paříži pouze sám před sebou, výsledkem jeho zkušenosti je hluboké a dobře promyšlené zdůvodnění místa, které má studium a kontemplace ve františkánské spiritualitě¹⁵⁵, protože se jedná o jeden z prostředků umožňující pravý sestup s Kristem k hlubině kříže a ke zkušenosti uchvácení myslí do Boha.

Na závěr tohoto oddílu můžeme konstatovat, že Bonaventura byl schopen promyslet františkánskou mystiku sdílení Kristovy kenóze jedině díky tomu, že sám tento sestup s Kristem ve svém životě opravdu prožil. Z toho ale také vyplývá, že v roce 1259 na Alverně sám musel zakusit uchvácení myslí do Boha. Jinými slovy, za *Itinerariem* se skrývá originální mystická zkušenost, kterou Bonaventura navíc uměl jako vynikající teolog promyslet a jako skvělý literát i jedinečným způsobem vyjádřit. Obdobné spojení mezi autentickou mystikou a teologií na tak vysoké úrovni rozhodně není běžnou záležitostí, a právě proto *Itinerarium* ani po téměř třech čtvrtinách tisíciletí neztratilo nic ze své svěžesti a přitažlivosti.

3.5. PARADIGMA ITINERARIA V DÍLE SERAFICKÉHO DOKTORA

Schéma, které jsme našli v *Itinerariu*, se poměrně často objevuje v pozadí Bonaventurových úvah, jež nalézáme v jeho dílech napsaných po roce 1259. Například jsme již naznačili, že celá třetí kapitola *Legendy menší*, kde Serafický doktor popisuje průběh Františkova života podle jeho ctností, je vlastně konstruována na základě průběhu *Itineraria*. František dosahuje podle tohoto popisu na konci výstupu osvětlení v podstatě oné nevinnosti, která zdobila Adama v ráji¹⁵⁶. Poté následuje sestup s Kristem.

„A právě odtud vyplývalo to, že byl vytrvalý v modlitbě, neúnavný v hlásání, nezdolný v poskytování dobrého příkladu, ... kvůli bližním sám pro sebe volil tvrdou cestu, aby tak dokonale následoval stopy toho, který pro spásu druhých vydal sebe sama na smrt.“¹⁵⁷

Třetí kapitola *Legendy menší* představuje pouze malý příklad toho, jak Bonaventura užíval schématu putování myslí do Boha ve své hagiografické tvorbě. Vzhledem k tomu, že celková analýza obou legend z tohoto hlediska ještě nebyla provedena, mohla by být námětem pro velmi zajímavou studii.

Určité prvky schématu *Itineraria* je možno objevit také v *De perfectione vitae ad sorores*¹⁵⁸ a v *Collationes de decem praeceptis*¹⁵⁹. V tomto výčtu je nutno připomenout *Sermo II Dominica II post Pascha*, kde Bonaventura vyloží definitivní podobu své soteriologie. Ve druhém období své tvorby Serafický doktor vychází při popisu soteriologického významu Kristova kříže z toho, co působí v učedníkovi, východiskem jsou tedy antropologické funkce Kristova kříže, který člověka očisťuje, osvěcuje a přivádí k dokonalosti¹⁶⁰. Kříž tedy pro Bonaventuru není pouze prostředkem překonání našeho hříchu, ale je také zjevením Boha, proto kříž osvěcuje. Konečně Kristův kříž

154 Srv. *Leg.Mai.*, XIII, 10; **AF** X, 620. Srv. CLASEN S., „Bonaventura e la Legenda Maior“, *Incontri Bonaventuriani* 10 (1974) 49–65 (64); MUSCAT N., *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the "Verbum crucifixum"* (Roma 1989) 187.

155 Srv. CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, 155–156.

156 „Vliv nadpřirozené síly působil, že nejenom zvířata k němu projevovala svou přichylnost, ale i ostatní tvorové mu naslouchali, jakoby onen svatý a prostý muž již dosáhl stavu skutečné nevinnosti.“ BONAVENTURA, *Leg.min.*, III, VI; **AF** X, 664. Srv. *Itin.*, VI, 7.

157 *Leg.min.*, III, VIII; **AF** X, 665.

158 Srv. *Perf.vit.*, II, 2; VIII, 110.

159 Srv. *Decem praec.*, II, 2; V, 511a; *Decem praec.*, VII, 15; V, 531b. *Decem praec.*, VII, 18; V, 532ab.

160 „Jestliže jsme tedy očistěni za cenu Spasitelova utrpení a osvětlení příkladem, který nám Ukřižovaný poskytuje, nezbyvá nic jiného, než abychom následovali jeho šlépěje, které přivádějí k dokonalosti.“ *Dom.II post Pascha Sermo II*, BOUG., *SerDom*, 23, 8; 328; srv. *Op.Om.IX*, 299a.

představuje vrchol sjednocení a spodobení učedníka s Kristem na této zemi. Jinými slovy, jestliže křížem vrcholí pozemské putování Ježíše z Nazareta, jestliže vrchol Františkova duchovního života je ve znamení kříže, pak toto tajemství je cosi mnohem většího než pouhý prostředek odstraňující hřích. Jednotlivé spasitelské funkce kříže se projevují v životě učedníka převážně podle toho, na jakém stupni duchovního života se tento učedník nachází.

Všechna předcházející využití schématu *Itineraria* jsou spíše implicitní, Bonaventura jako by se bál otevřeně schéma popsat. Přesto takový popis existuje, nalezneme jej v *Hexaëmeronu*, coll. XXII, n. 24–42, kde Bonaventura hovoří o tzv. »hierarchizaci duše«, tedy o jejím harmonickém začlenění do posvátné struktury společenství svatých, a užívá schématu vzestup, sestup, definitivní výstup a návrat do Boha¹⁶¹, což plně odpovídá rozvrhu putování mysli do Boha v *Itinerariu*. První výstup odpovídá stádiu osvětlení, a proto nepřivádí mysl do Boha, ale opět pouze k Bohu¹⁶². Tu samou formulaci nalezneme v *Itinerariu*, Prol., 3 a I, 9, takže výraz »ad Deum« rozhodně není čímsi nahodilým. Tento výčet míst, kde Bonaventura využívá výše zmíněného paradigmatu, jistě není vyčerpávající, dostačuje však k tomu, abychom pochopili jeho význam pro hlubší pochopení Bonaventurova teologického myšlení. Sám Serafický doktor přikládal schématu *Itineraria* poměrně značný význam, vždyť ve svém posledním velkém díle neváhal tvrdit, že o této věci by se dala napsat velmi objemná kniha¹⁶³. Dovolím si tedy poznamenat, že tato studie je jakoby jednou kapitolou té knihy, o níž hovořil před více než sedmi sty lety sám Bonaventura.

Změna paradigmatu návratu mysli do Boha je ovšem také jedním z hlavních prvků, které odlišují prvního a druhého Bonaventuru. To, že se schéma *Itineraria* opravdu nevyskytuje v dílech napsaných před rokem 1259, dokazuje například porovnání mezi *Itinerariem*, VII a *Breviloquiem* V, 6. Obě místa popisují návrat člověka k Bohu, nicméně v *Breviloquiu* není naprosto žádná zmínka o nějakém sestupu mysli s Kristem, rovněž marně bychom tam hledali byť sebemenší narážku na paschátní tajemství nebo na událost stigmatizace svatého Františka. Další důkaz pro výše zmíněné tvrzení poskytuje rozdílný výklad třináctého verše třetí kapitoly Janova evangelia¹⁶⁴ v *Commentariu in Evangelium Joannis* a v *Hexaëmeronu*. V prvním případě Bonaventura výslovně říká, že svatí nesestupují, ale pouze vystupují spolu s Kristem¹⁶⁵. V druhém případě Bonaventura ale podstatně modifikuje svůj výklad Jan 3, 13, protože říká, že učedník musí sestoupit spolu s Kristem¹⁶⁶, aby spolu s ním mohl vejít do slávy. Tato změna jednoznačně odpovídá průběhu putování mysli do Boha.

Vzhledem ke změně paradigmatu návratu do Boha ve druhém období je třeba se zmínit ještě o tzv. »reductio«, která tím pádem bude mít v prvním a druhém období Bonaventurovy tvorby odlišnou podobu. V první řadě je třeba podotknout, že »reductio« je především logický proces, který znal již samotný Platón. Jedná se o to, přivést to, co je nedokonalé, k tomu, co je dokonalé, a to, co je neúplné, k tomu, co je úplné¹⁶⁷. Jde tedy o jakýsi pokus přivést mnohé zpět k původní dokonalé jednotě. Tento návrat se v teologii svatého Bonaventury kryje velmi často s návratem věcí, věd, lidské mysli do Boha¹⁶⁸. Jestliže tedy v prvním období existuje pouze jeden návrat k Bohu odpovídající schématu Jákobova žebříku podle Gn 28, 12, tedy jen jeden jediný základní typ »reductio«, pak ve druhém období budou existovat dva typy návratu, jeden k Bohu stvořiteli

161 Srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 24; V, 441a.

162 Srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 27; V, 441b.

163 Srv. *Hex.*, coll. XXIII, n. 1; V, 445a.

164 „Nikdo nevstoupil na nebesa, leč ten, který sestoupil z nebes, Syn člověka.“ Jan 3, 13.

165 Srv. *Comm.Jn.*, c. III, n. 27, contra 1; VI, 282b. V podstatě stejné vysvětlení verše Jan 3, 13 nalezneme i v *Sent.III*, d. XXIII, dub. IV, resp.; III, 465b.

166 Srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 33; V, 442a–b.

167 Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione*, 148.

168 V myšlení svatého Bonaventury je »reductio« přítomna téměř všude, v metafyzice, v etice, v teologii i v oblasti mystiky. Srv. BOUGEROL J.G., *Introduzione*, 152.

odpovídající prvnímu období, druhý spolu s Kristem skrze hlubinu kříže¹⁶⁹ podle sedmé kapitoly *Itineraria*¹⁷⁰.

3.6. ZÁVĚR

Dovoluji si doufat, že tato interpretace zpřístupnila dnešnímu čtenáři velmi komplexní tematiku cesty spásy, jak o ní hovoří Serafický doktor zejména ve svém *Itinerariu mentis in Deum*, a také že díky této interpretaci další odborníci budou napříště více než doposud těžit z nesmírného bohatství Bonaventurova teologického myšlení i z jeho zpracování františkánské spirituality. Vzhledem k tomu, že teologie má podle Bonaventury sloužit především praktickému křesťanskému životu, finalita této analýzy míří za hranice akademických diskusí. Přál bych si totiž, aby především bratři a sestry svatého Františka dokázali díky těmto několika stránkám lépe uchopit velmi jasnou výzvu k tomu, aby spolu s Františkem a Bonaventurou kráčeli v Kristových stopách, aby se nebáli sestupovat s Kristem k hlubině jeho kříže, protože to je jediná cesta, která vede k nevýslovnému zakoušení Boha Otce, Syna a Ducha svatého v srdci křesťanství, jímž je paschátní tajemství smrti a vzkříšení Božího Syna. Výtečně tuto výzvu, skrytou v Bonaventurově *Itinerariu*, vystihují slova Petrova nástupce, která zároveň představují nejlepší závěr této studie.

„Svatý Bonaventura píše, že svatý František, když se na Alverně setkal s ukřižovaným Serafem, vykonal spolu s Kristem jeho přechod, tedy dovršil svou pouť do Boha. A právě to je trvale platná výzva všem duchovním lidem, mají totiž ve svém životě naplnit totéž putování.“¹⁷¹

169 Srv. *De S. Andrea Apostolo – coll.*, BOUG., *DeDiv*, 34, str. 447–454; *Op.Om.IX*, 467a–470a.

170 O různých druzích »reductio« píše ve svém článku A. GERKEN, „Identität und Freiheit“, 103, 106. Tato naše studie nejenže plně potvrzuje intuici tohoto velkého znalce díla svatého Bonaventury, ale v mnohém ji také vysvětluje a precizuje.

171 JAN PAVEL II., „Lettera di S.S. Giovanni Paolo II per il Symposium sull' *Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura“, *Studi Francescani* 85 (1988) 205–208 (206).

ITINERARIUM MENTIS IN DEUM ¹
PUTOVÁNÍ MYSLI DO BOHA

¹ Jedná se o druhé vydání. Znění překladu je oproti prvnímu vydání z roku 1997 v nakladatelství Krystal OP na několika místech upřesněno (I, 6; I, 14; II, 5; V, 3).

PROLOG

1. *Na počátku*² vyzývám první {295}* Počátek, věčného Otce, od něhož jako od *Otce světél* sestupují všechna osvětlení a od něhož pochází *každý skvělý a dokonalý dar*³. Vyzývám jej ve jménu jeho Syna a našeho Pána Ježíše Krista, aby – na přimluvu přesvaté Bohorodičky našeho Pána Ježíše Krista Panny Marie a našeho průvodce⁴, blaženého otce Františka – *osvítí oči*⁵ naší mysli a *vedl naše kroky na cestu pokoje*⁶, který *převyšuje každé pomýšlení*⁷. To je ten pokoj, který přinesl a zvěstoval náš Pán Ježíš Kristus a který – podle jeho příkladu – hlásal také náš otec František, když na počátku a na závěr každého svého kázání zvěstoval pokoj, když při každém pozdravu přál pokoj a když se v každé vnitřní modlitbě tak rozněcoval touhou po vše převyšujícím pokoji, až se stával jakoby obyvatelem nebeského Jeruzaléma. O tomto pokoji hovoří onen mírumilovný muž, který setrval v pokoji i uprostřed těch, kdo nenáviděli mír⁸: *Žádejte to, co Jeruzalému přináší pokoj*⁹. Věděl totiž dobře, že Šalomounův trůn se zakládal výhradně na pokoji, jak je psáno: *Jeho sídlem je pokoj a přibýtek na Sionu*¹⁰.

2. Když jsem tedy já, hříšník, po příkladu otce Františka, jako sedmý, naprosto nehodný nástupce blaženého otce ve funkci generálního ministra toužebně hledal tento pokoj, stalo se, že třiatřicet¹¹ let po jeho přechodu¹² jsem se uchýlil na Boží pokyn do ústraní na hoře Alverně. Když pak jsem tam svou mysl zaměštnával přemítáním o způsobech jejího výstupu¹³ do Boha¹⁴, mimo

² Srv. Gn 1, 1.

* Číslice ve složených závorkách udávají odkaz na stránky kritického vydání *Itineraria*.

³ Srv. Jak 1, 17.

⁴ Slovo »ducis« představuje narážku na hlavní téma *Itineraria*, František totiž prošel v Kristových stopách cestou, která jej dovedla až ke zkušenosti stigmatizace (srv. *Itin.*, Prolog, 2). Bonaventura chce tuto cestu popsat a předložit jako model františkánského způsobu spodobení s Kristem a následování Krista.

⁵ Srv. Ef 1, 17–18.

⁶ Srv. Lk 1, 79.

⁷ Srv. Flp 4, 7.

⁸ Srv. Žl 119/120, 6.

⁹ Srv. Žl 121/122, 6.

¹⁰ Srv. Žl 75/76, 3.

¹¹ Bonaventura tedy pobýval na Alverně v říjnu roku 1259, protože František zesnul 3. října 1226.

¹² Bonaventura používá slova »transitum«, které znamená konec tělesného života jako přechod do slávy. Tento výraz má hluboký vztah k velikonočnímu tajemství a k symbolice putování vyvoleného národa do zaslíbené země (srv. *Itin.*, VII, 2 – Ex 15, 16 – Dt 1, 19). V první řadě se ovšem jedná o přechod Ježíše Krista z tohoto světa k Otci (srv. *Itin.*, VII, 6 – Jan 13, 1; 16, 28; Lk 9, 31).

¹³ Bonaventura se tedy odebral na Alvernu a nesl si s sebou určitý projekt, který během jeho pobytu na Alverně dostává novou podobu. Spis se proto nejmenuje »Výstup mysli do Boha«, ale *Putování mysli do Boha*. To dovoluje vyslovit hypotézu, že se nejedná o prostý a jednoduchý výstup a že schéma tohoto putování je poněkud komplikovanější.

¹⁴ Bonaventura užívá výrazu »in Deum« – do Boha a tento výraz je třeba překládat doslovně, protože ne bez významu užívá jinde výrazu »ad Deum« – k Bohu. Původní projekt byl o přímém výstupu mysli do Boha. V definitivní podobě spisu je ovšem tento výstup mysli pouze první částí putování, po němž následuje v sedmé kapitole její sestup (srv. *Itin.*, I, 9) a následný návrat do Boha spolu s Kristem. Podle všeho *Itin.*, I, 1 – VI, 3 plně odráží počáteční projekt výstupu, a proto když Bonaventura hovoří na tomto místě o původním projektu, označuje ho tak, jak o něm uvažoval při svém příchodu na Alvernu. Rovněž na jiných místech první části spisu (I, 1 – VI, 3) má podle Bonaventury první výstup šestistupňového osvětlení přivést mysl do Boha (srv. např. *Itin.*, I, 2). V Prologu 3 je tento první výstup pouze k Bohu, zatímco do Boha přivádí až putování popsané v sedmé kapitole. Sedmá kapitola a Prolog, bezpochyby napsané jako poslední ze všech částí *Itineraria*, odrážejí tedy zcela zřejmě změnu způsobenou novou mystickou zkušeností, učiněnou na Alverně (srv. *Itin.*, Prolog, 3). Další klíčové místo, kde se s danými výrazy setkáme, je *Itin.*, I, 9. Protože i zde platí, že počáteční vzestup přivádí mysl pouze »ad Deum«, jedná se s největší pravděpodobností o pozdější vsuvku do původního spisu (I, 1 – VI, 3), která jasně odráží změny, k nimž došlo na Alverně. Jednoznačné potvrzení této interpretace nalezneme v *Hexaëmeronu*, coll. XXII, n. 24–42, kde Bonaventura hovoří o tzv. »hierarchizaci dušek«, tedy o jejím harmonickém začlenění do posvátné struktury společenství svatých. Užívá přitom schématu vzestup, sestup, definitivní výstup a návrat do Boha (srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 24; V, 441a), což plně odpovídá rozvrhu putování mysli do

jiné se mi objevila před očima ona zázračná událost, která se právě na tomto místě přihodila blaženému Františkovi, tedy jeho setkání s okřídleným Serafem v podobě Ukřižovaného, a v tu chvíli mi bylo zřejmé, že ono setkání předpokládalo jeho vyvýšení v kontemplaci¹⁵, a zároveň mi byla zřejmá i cesta¹⁶, která k takové zkušenosti přivádí.

3. V šesti křídlech Serafa totiž můžeme vidět jasné znamení šesti vyvýšení nebo osvětlení, jimiž je duše¹⁷ jakoby šesti stupni nebo putováními uschopňována¹⁸, aby prostřednictvím uchvacujících vytržení křesťanské moudrosti přešla k pokoji. Vždyť k tomuto pokoji není jiné cesty než vroucí láska Ukřižovaného, která Pavla *uchváceného do třetího nebe*¹⁹ proměnila do té míry v Krista, že zvolal: *S Kristem jsem přibit na kříž; nežiji už já, ale žije ve mně Kristus*²⁰. Tatáž láska pronikala až do té míry Františkovou myslí, že se projevila v těle, v němž nesla po dvě léta před jeho smrtí²¹ vtisknutá znamení přesvatého utrpení²². Šest Serafových křídel naznačuje tedy šest

Boha v *Itinerariu*. První výstup odpovídá stádiu osvětlení, a proto nepřivádí mysl do Boha, ale opět pouze k Bohu (srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 27; V, 441b), stejně jako v *Prolog 3 Itineraria*. Srv. POSPÍŠIL C.V., „La via della salvezza nell’ *Itinerarium mentis in Deum*“, *Antonianum* 72 (1997) 53–77.

¹⁵ Bonaventura užívá výrazu »suspensionem in contemplando«. Ze souvislosti vyplývá, že se jedná o narážku na ukřižování. Dokladem správnosti této interpretace je i následující text:

„To je ten do čtyř stran se rozprostírající blažený kříž, na němž musíš zbožná duše bez ustání v kontemplaci pnět (pendere) se svým sladkým Ženichem Ježíšem Kristem“. *Solil.*, *Prolog 2*; VIII, 29a.

„Suspensionem in contemplando“ však zároveň znamená i absolutní ztišení intelektuálních pochodů v člověku, který dojde až k mystické zkušenosti vytržení nebo uchvácení mysli (srv. *Itin.*, VI, 7; VII, 4). Jelikož tato zkušenost je – jak jinde říká sám Bonaventura – na hranici „odchodu duše z těla“, oba významy jsou slučitelné. Zvolený překlad vychází z janovské terminologie, podle níž je Ježíšovo ukřižování skutečným povýšením (srv. např. Jan 3, 14).

¹⁶ Po jedinečné vnitřní zkušenosti a hlubším proniknutí do tajemství stigmatizace Bonaventura už nemluví jenom o výstupu, ale o cestě, která ovšem nemusí vést jen vzhůru. Tato novost se odráží v té části *Itineraria*, kde se výslovně mluví o Františkově stigmatizaci a o kříži Ježíše Krista, tedy v *Itin.*, VII – *Prolog*. Je třeba si znovu uvědomit, že *Prolog* byl napsán jako poslední část celého díla (srv. *Itin.*, *Prolog*, 5). *Prolog 2* je tedy velmi důležitý pro správnou interpretaci celého spisu, protože právě tady sám autor jasně popisuje přechod od původního projektu výstupu k novému pojetí cesty podle schématu výstup, osvětlení, sestup s Kristem a definitivní návrat spolu s ním do Boha.

¹⁷ Subjektem putování je mysl a nyní Bonaventura užívá jako synonyma slova duše. To ovšem neznamená, že mysl je pro Bonaventuru to samé co duše. V souladu s antropologií svatého Augustina mysl je pouze vyšší a vznešenější částí duše (*caput animae, oculus, facies*). Srv. AUGUSTIN, *De Trinitate*, 15, 7, 11; BONAVENTURA, *Sent.I*, d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, resp.; I, 89a–90b. Mysl, a nikoli celá duše, je pro Augustina i Bonaventuru obrazem Božím v člověku: srv. *Sent.II*, d. 26, q. 5, f. 5; II, 642b; *Sc. Chr.*, QD IV, resp.; V, 24a–b. Z těchto důvodů se nezdá být nevhodnější překládat slovo »mens« jako duše. Srv. BLANCO F. CH., *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura* (Murcia 1993) 68–72. Této nepřesnosti se dopouští např. i Sv. Bonaventura, *Cesta duše k Bohu* v překladu a s poznámkami: URBAN J. OFM, 1929) 1.

¹⁸ Nejedná se pouze o aktivitu duše, ale především o tajuplné působení Boha, který je přece dárce osvícující záře. Duše je tedy uschopňována ke stále dokonalejšímu přijetí Božího sebedarování se. Navíc přechod neobohacuje duši pouze po intelektuální stránce, jedná se o skutečný přerod, reformaci a posléze transformaci. Vždyť na vrcholu vzestupu osvětlení se naplňuje proces dokonalé obnovy hříchem poškozeného obrazu Božího (srv. *Itin.*, VI, 7) a posléze následuje transformace mysli v Boha – zbožštění (srv. *Itin.*, VII, 4), tedy dokonalé přijetí Božího sebedarování se člověku.

¹⁹ Srv. 2 Kor 12, 2.

²⁰ Srv. Gal 2, 19–20.

²¹ Svatý František byl stigmatizován v září 1224 a zesnul 3. října 1226 navečer.

²² Nejedná se o utrpení Františkovo, ale o znamení přesvatého utrpení Ukřižovaného, jehož láska naplňovala Františkovu mysl. Na tomto místě je vhodné podotknout, že stigmatizace má podle Bonaventury dva stupně. První představuje ideál kontempace a pravé křesťanské moudrosti, která přebývá v mysli – srdci učedníka jako vtisknutý obraz Ukřižovaného.

„... polož ukřižovaného Ježíše Krista jako pečeť na svoje srdce (srv. Pís 8, 6), aby se, stejně jako pečetidlo se vtiskuje do roztáleného vosku, vtiskl do tvého srdce a abys mohla s prorokem říci: *Moje srdce je jako roztálený vosk* (srv. Žl 21/22, 15).“ *De perf.*, VI, 11; VIII, 123b. Srv. *Dom.III post Pascha Sermo I*, BOUG., *SerDom*, 24, 8; 306–307; *Op.Om.* IX, 307b; *Vit.myst.*, c. XXIV, n. 3; VIII, 188b–189a; *Solil.*, *Prolog*, n. 2; VIII, 29a; *Feria sexta in Parascevere Sermo II*, BOUG., *DeDiv*, 20, 5; 302; *Op.Om.* IX, 265b.

K této stigmatizaci srdce došlo u Františka již v době jeho obrácení, když k němu z kříže promluvil Kristus.

„Při nazírání tohoto zjevení roztála jeho duše a památka Kristova utrpení se mu tak hluboce vtiskla do srdce, že vnitřně očima mysli téměř neustále patřil na rány ukřižovaného Pána a navenek dokázal jenom stěžovat slzy

stupňů osvětlení, která od tvorů přivádějí až k Bohu²³, k němuž je možno náležitě vstoupit²⁴ pouze skrze Ukřižovaného. Vždyť *kdo nevchází dveřmi, ale vstupuje jinudy, je zloděj a lupič*²⁵. *Kdo tedy touto branou vstoupí, bude vcházet a vycházet a nalezne pastvu*²⁶. Proto Jan, když v Apokalypse praví: *Blažení, kdo si perou roucha {296} v Beránkově krvi, a tak směji ke stromu života a do města vejdou branami*²⁷, jako by říkal, že pouhá kontemplanace nestačí ke vstupu do nebeského Jeruzaléma²⁸, jestliže se nevchází jako branou skrze Beránkovu krev. Dále pak kdo není jako Daniel *mužem tužeb*²⁹, není schopen božských nazírání, která vedou k uchvácení mysli. Tužby se v nás rozněcují dvojím způsobem: voláním modlitby, tryskající z *nárků srdce*,³⁰ a zářnou jasností nazírání³¹, kterým se mysl přímo a zcela obrací k paprskům pravého světla.

4. Vybízím tedy čtenáře k nářku modlitby pro ukřižovaného Krista, jehož krev nás omývá ze špíny neřestí. Ať se čtenář nedomnívá, že mu stačí četba bez pomazání, nazírání bez oddanosti, bádání bez úžasu, kritické zkoumání bez jásotu, úsilí bez spravedlnosti, vědění bez lásky, pochopení bez pokory, studium bez Boží milosti, zrcadlo mysli bez Bohem vnuknuté moudrosti. Předkládám následující úvahy těm, kdo jsou proniknuti milostí Boží, pokorným a spravedlivým, zkroušeným a Bohu oddaným, pomazaným *olejem radosti*³², milovníkům Boží moudrosti a těm, kdo po ní horoucně touží, kdo se chtějí zcela oddat velebení Boha, jeho obdivování a okoušení. Připomínám, že toto vnější zrcadlo³³ zmůže málo nebo nic, jestliže se vnitřní zrcadlo mysli nebude lesknout čistotou. Proto tedy, Boží muži, popřej sluchu káravému hlasu svědomí dříve, než pozdvihneš oči k paprskům moudrosti, odrážejícím se v jejích zrcadlech³⁴, abys snad kvůli jejich nazírání nepadl do ještě hlubší propasti plné temnot.

a nářek.“ *Leg.min.*, c. I, IV; *AF X*, 656. Srv. *Františkánské prameny* (Řím 1982) 443 – tento překlad zaměňuje výrazy jako duch, duše, srdce a přechází klíčový výraz mysl.

Druhý stupeň stigmatizace, při němž se to, co bylo v srdci – mysl, projeví tělesnými ranami, je v Bonaventurových spisech, narozdíl od předešlé stigmatizace srdce, vyhrazen pouze svatému Františkovi. Srv. *Leg.min.*, c. VI, II; *AF X*, 672–673; srv. *Františkánské prameny*, 460 – Bonaventura nehovoří výslovně o žáru ducha, ale o »vznícení mysli«.

²³ Zde Bonaventura užívá výrazu »ad Deum« – k Bohu. To se vztahuje k vrcholu osvětlení, dosaženému na konci šesté kapitoly, ale ne k následujícímu putování popisovanému v sedmé kapitole, kde mysl dospívá ne k Bohu, ale do Boha.

²⁴ Bůh je totiž »vnitř«. Směr putování je v prvních šesti kapitolách nejen vzhůru, ale zároveň dovnitř. Srv. *Itin.*, I, 6

²⁵ Srv. Jan 10, 1.

²⁶ Srv. Jan 10, 9. Bonaventura poněkud mění smysl citovaného místa. V Janově evangeliu je branou Kristus, na tomto místě *Itineraria* je branou Kristus ukřižovaný. Je pozoruhodné, že stejnou citaci nacházíme v *Itin.*, IV, 2 a branou, kterou nacházíme na tomto místě Prologu, je Kristus bez dalšího upřesnění. Tato odlišnost ukazuje na rozdíl mezi původním projektem (*Itin.*, I, 1 – VI, 3) a částí, v níž se odráží mystická zkušenost, kterou autor zažil na Alverně (*Itin.*, VI,4 – VII – Prol.).

²⁷ Srv. Zj 22, 14.

²⁸ Nestačí tedy kontemplativní výstup k Bohu popsáný v *Itinerariu* I, 1 – VI, 3. Do Boha se mysl dostává cestou kříže, tedy sestupem a definitivním návratem spolu s Kristem.

²⁹ Srv. Dan 9, 23. Je třeba si uvědomit, že Bonaventura stejně jako celá tehdejší pařížská univerzita měl k dispozici nepřilíh dokonalou verzi Vulgáty. Srv. GILBERT P., *Introduzione alla teologia medioevale* (Casale Monferrato 1992) 40. Pojmenování »muž tužeb« je antonomazie pro proroka Daniela.

³⁰ Srv. Ž 37/38, 9.

³¹ Slovo »speculatio« se u Bonaventury vztahuje k osvětlení, protože mysl je jako zrcadlo, v němž se odráží pravé světlo sestupující od Otce světél. Pravé světlo moudrosti je samo Slovo, jež na způsob obrazu v zrcadle přebývá ve stvořených myslích – zrcadlech tak dokonale, jak dokonale jsou očištěny. Srv. *Solil.*, c. I, § 4, 29; VIII, 38b–39a; *Hex.*, coll. V, n. 25; V, 358a. Z kontextu lze usuzovat na to, že »speculatio« říká jiným způsobem »contemplatio«, a proto se nezdá být chybně překládat oba termíny slovem »nazírání«.

³² Srv. Žl 44/45, 8.

³³ Bonaventura tímto obratem miní s největší pravděpodobností text *Itineraria*, v němž se jakoby ve vnějším zrcadle nalézají popsána osvětlení pocházející shůry. Pochopitelně text sám čtenáři nedá mnoho, pokud jeho vnitřní zrcadlo mysli nebude pro nečistotu schopno zachytit paprsky světla pravé moudrosti.

³⁴ Všechny stvořené věci jsou pro Bonaventuru jakoby zrcadla, v nichž se odráží jas věčné moudrosti.

5. Zdálo se mi vhodné rozdělit pojednání do sedmi kapitol a pro snadnější četbu je označit nadpisy³⁵. Prosím, aby čtenář hleděl spíše na autorův úmysl než na samotné dílo, aby se zabýval více smyslem toho, co předkládám, než nevytříbeným stylem, aby hledal více pravdu než půvab, aby dbal více na rozněcování touhy než na vzdělanost rozumu. Proto k pravému pochopení těchto nazírání není vhodná běžná povrchní četba, ale naopak je zapotřebí číst velmi usilovně a často se vracet³⁶.

³⁵ Je tedy zřejmé, že Prolog byl napsán jako poslední.

³⁶ Quod ut fiat, non est harum speculationis progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.“

ZAČÍNÁ SE NAZÍRÁNÍ CHUDÉHO NA POUŠTI

KAPITOLA I.

O STUPNÍCH VZESTUPU DO BOHA A O JEHO NAZÍRÁNÍ³⁷ SKRZE JEHO STOPY³⁸ V TOMTO SVĚTĚ.

1. *Blažený muž, který našel v Tobě oporu a z tohoto slzavého údolí povznáší k tobě své srdce*³⁹. Protože blaženost není nic jiného než okoušení nejvyššího Dobra, které je nad námi, nikdo jí nedojde bez vzestupu nad sebe sama. Nejedná se o tělesný pohyb, ale o povznesení srdce⁴⁰. Vystoupit nad sebe ovšem nemůžeme bez působení vyšší moci, která nás pozvedá. Nestačí tedy – bez spolupůsobení Boží pomoci – pouze ve svém nitru připravit {297} schody⁴¹. Tato Boží pomoc totiž provází ty, kdo z hloubi svého srdce pokorně a zbožně prosí, to znamená vzdychají k němu v tomto slzavém údolí ve vroucí modlitbě. Vždyť modlitba je pravá matka a počátek pozdvižení srdce⁴², a proto Dionysius⁴³, když nás chce poučit o uchvácení mysli, klade ve své knize *Mystická teologie* na první místo modlitbu⁴⁴. V modlitbě se tedy obracejme na našeho Pána Boha slovy: *Přiveď mne, Pane, na svou cestu, ať kráčím ve tvé pravdě; necht' se veselí moje srdce v posvátné bázni před tebou*⁴⁵.

2. Při této modlitbě se nám dostává osvícení, a tak poznáváme jednotlivé kroky vzestupu, protože v našem současném stavu⁴⁶ nám souhrn všech věcí slouží jako žebřík k výstupu do Boha. V tomto souhrnu pak něco je stopou Boží a někteří tvorové jsou obrazem Božím, některé věci jsou hmotné a jiné duchové, některá stvoření jsou časná a jiní tvorové jsou nesmrtelní, dále pak některé tvory nalézáme mimo nás a jiné zase v nás. Abychom došli k určitému poznání prvního Počátku, který je naprosto duchový, věčný a nad námi, je zapotřebí vyjít od toho, co je hmotné, časné a mimo nás jako stopa Boží, a to znamená být přiveden na cestu Boží. Dále je zapotřebí, abychom vstoupili do své mysli, jež představuje nesmrtelný a duchový obraz Boha v nás, a to znamená kráčet v Boží

³⁷ »de speculatione«.

³⁸ Stopa Boží (vestigium) znamená v klasické scholastické terminologii rozumem neobdařené tvory, jejich vztah ke Stvořiteli a to, jak se skrze ně Stvořitel zjevuje. Vyšším stupněm vztahu ke Stvořiteli a jeho přirozeného zjevení je obraz (imago) a vztahuje se k lidské přirozenosti. Vrcholným stupněm spodobení s Bohem je lidská přirozenost povznesená milostí do nadpřirozené roviny, tedy podoba (similitudo). Srv. *Sc. Chr.*, QD IV, resp.; V, 24a.

³⁹ Srv. Žl 83/84, 6.

⁴⁰ Slovo srdce představuje v Bonaventurově antropologické terminologii nejbližší synonymum slova *mysl* (srv. *Itin.*, IV, 4). Dalším synonymem je slovo *duch* (srv. *Itin.*, I, 4).

⁴¹ Každá z prvních šesti kapitol je jakoby stupněm schodiště, jež přivádí k trůnu pravého Šalomouna Ježíše Krista, knížete pokoje. Srv. *Itin.*, VII, 1.

⁴² Bonaventura užívá jeden ze svých typických výrazů, »sursumactio«. Jelikož se jedná o pohyb srdce, stačí připomenout liturgickou výzvu »vzhůru srdce« – »sursum corda«, a to, co chce říci náš autor, se stává mnohem jasnějším. Charakter celého putování je tedy velmi blízký pohybu nebo dokonce identický s pohybem srdce, k němuž nás vyzývá mešní liturgie.

⁴³ Dnes mluvíme spíše o Pseudo-Dionysiovi nebo o Pseudo-Areopagitovi. Ve středověku panovalo mínění, že autorem spisu *De mystica theologia* byl onen Dionysius, který se obrátil po Pavlově kázání na athénském Areopágu (Sk 17,34). Kvůli tomu byla autorita spisu velmi vysoká. Dnes víme, že autorem je některý církevní Otec snad syrského původu, který pobýval velmi dlouho v Athénách na přelomu pátého a šestého století. Srv. LILLA S., „Dionigi Areopagita (Pseudo)“, BERARDINO A. (a cura di), *Dizionario patristico e di antichità cristiana I* (Casale Monferrato 1994) 971–980.

⁴⁴ Srv. *De myst. theol.*, I, 1 (PG 3, 997 A–B).

⁴⁵ Srv. Žl 85/86, 11.

⁴⁶ Tedy v době pozemského života.

pravdě. Konečně je třeba vystoupit k tomu, co je věčné, zcela duchové a nad námi, a tak smíme zahlížet⁴⁷ první Počátek a být naplněni radostí z poznání Boha a z uctívání jeho velebnosti.

3. A právě toto je *třídenní putování v poušti*⁴⁸ a trojí osvětlení jediného dne, kde první je jako večerní světlo, druhé jako ranní jas a třetí jako polední zář. To odpovídá trojí existenci věcí, tedy v hmotě, v rozumu a ve věčném Umění⁴⁹, skrze něž bylo řečeno *budiž, učinil a stalo se*⁵⁰. To konečně odpovídá trojí, tedy hmotné, duchovní a božské podstatě v Kristu⁵¹, který je našim žebříkem.

4. V souladu s tímto trojím vzestupem má naše mysl tři základní zaměření. Nejprve se obrací k hmotným a vnějším věcem, to je její tělesná⁵² nebo smyslová stránka. Pak se zaměřuje k sobě a do sebe, podle toho se nazývá duch. Nakonec vzhlíží nad sebe samu, a tehdy se o ní hovoří jako o mysl⁵³. – Toho všeho člověk musí využívat při svém vzestupu do Boha, aby jej tak mohl milovat *celou myslí, celým srdcem a celou duší*⁵⁴, protože v tom spočívá dokonalé naplnění Zákona a zároveň pravá křesťanská moudrost⁵⁵.

⁴⁷ Nemůže se jednat o přímé patření na Boha, ale o pouhé »zahlížení« – »contuitio«.

»Contuitio« je originální Bonaventurův výraz, který hraje velmi důležitou úlohu jak v jeho teorii osvětlení, tak v soteriologii. Zahlížet Boha (contuitio) neznamená ještě vidět ho přímo (intuitio, visio), to přísluší pouze blaženým ve slávě. Podle všeho »contuitio« znamená, že lidská mysl při procesu poznání nějakým způsobem čerpá vědění z idejí, zahlíží ideje, které se nalézají ve Slovu. Kvalita zahlížení Boha a idejí v něm ze strany naší myslí roste nebo klesá podle kvality myslí – zrcadla. Srv. *Sc. Chr.*, QD IV, resp.; V, 24a–b; *Brevil.*, p. II, c. XII; V, 230b; Srv. SCIAMANNINI R., *La contuitio Bonaventuriana* (Firenze 1957). »Contuitio« je tedy nazíráním, které je na cestě k přímému patření, ale ještě jím není. Bonaventura jako by chtěl říci, že kvalita kontempace a nazírání má během života stále narůstat, aby konečně přerostla v přímé patření na Boha. Jinými slovy *Itinerarium* představuje úsilí člověka, který se chce svým poznáním co nejvíce přiblížit přímému patření na Boha. Tím pádem ale věda a každé pravé a hlubší poznání představuje jednak dar, protože je možné díky osvětlení shůry, jednak má smysl pro spásu, protože může být cestou k věčnému patření na Boha.

⁴⁸ Srv. Ex 3, 18; 5, 3. Narážka je v souladu jak s paschálním charakterem celého putování, tak s nadpisem první kapitoly.

⁴⁹ »in arte aeterna«. Jedná se o existenci věci v myslí Stvořitele. Jelikož Otec tvoří vše skrze Syna, Syn je podle Bonaventury věčným Uměním Otce. Srv. *Hex.*, coll. I, n. 13; V, 331b. Podrobnější dokumentace viz HÜLSBUSCH W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Düsseldorf 1968) 111.

⁵⁰ »fiat, fecit, factum est«. Vztahuje se ke Gn 1, 3, kde se mluví o stvoření světla. Augustin vidí v tomto trojsloví trojí osvětlení andělských bytostí. Srv. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, II, 7–8 (PL 34, 268–270); IV, 18–35 (PL 34, 308–320); *De civitate Dei*, IX, 7 (PL 41, 322). Bonaventura aplikuje tuto interpretaci Gn 1, 3 také v oblasti antropologie. Srv. REYNOLDS P.L., „Threefold Existence and Illumination in S. Bonaventure“, *FS XX* (1982) 190–215; FAES DE MOTTONI B., „La conoscenza mattutina dell’ angelo secondo San Bonaventura“, *Mediaevalia textos e studios* 2 (1992) 91–101.

⁵¹ Kristus je jediná božská osoba ve dvou přirozenostech. Bonaventura ovšem potřebuje dospět k číslu tři, a proto rozliší v Kristu lidské tělo, lidskou duši a božství.

⁵² Bonaventura užívá slova »animalitas«, tedy doslovně přeloženo »živočišnost«. Jelikož »animalitas« je synonymem pro smyslovou stránku poznání, které je odlišné od vnitřního, duchovního sebepoznání, zdá se, že pravý význam slova je tělesné poznání, právě proto, že se uskutečňuje prostřednictvím tělesných smyslů. »Animalitas« ovšem zvukově může odpovídat i »ex tota anima« tedy »z celé duše« v následující citaci z Mk 12, 30. Tato slovní hříčka, jestliže chceme zachovat pravý a nezavádějící slovní význam, je ovšem nepřeložitelná.

⁵³ Smysl je v tom, že tatáž mysl nabývá tří základních podob podle toho, co se v ní odráží jako obraz v zrcadle. Tomu odpovídá i skutečnost, že podle Bonaventurovy antropologie Božím obrazem v člověku je pouze mysl. Právě proto je mysl opravdu sama sebou především tehdy, když se v ní odráží Boží podoba.

⁵⁴ Srv. Mk 12, 30.

⁵⁵ Jedná se o to, že křesťanská moudrost není nic jiného než tajuplné přebývání Ježíše Krista – Boží moudrosti (srv. 1 Kor 1, 24) – v lidském srdci. Ježíš Kristus je ten, kdo přichází do našeho srdce, aby naplnil Zákon (srv. Mt 5, 17). On je také pravé světlo, které osvěcuje každého člověka (srv. Jan 1, 9), protože v něm – ve věčném Umění Otce – jsou od věčnosti pravzory všech stvořených věcí. Zdá se, že Bonaventura svou teorii osvětlení nevidí jako teorii poznání v moderním slova smyslu, ale že se tímto způsobem táže, jak naše poznání a studium slouží k dosažení blaženého patření, tedy spásy. [Srv. POSPIŠIL C.V., *La teologia della croce di San Bonaventura* (Roma 1995, Antonianum pars dissertationis n. 344) 48–52]. Filozofická problematika lidského poznání je tedy pojímána formálně teologicky. Tento Bonaventurův přístup k dané problematice je typický i pro sv. Augustina. Srv. BISSEN J.-M., *L’ Exemplarisme Divin selon Saint Bonaventure* (Paris 1929) 177.

5. Každý z předešlých kroků se zdvojuje jednak proto, že Boha můžeme poznávat jako *alfu a omegu*⁵⁶ jednak proto, že v každém ze stupňů bytí jej můžeme vidět jakoby skrze zrcadlo nebo v zrcadle⁵⁷, jednak proto, že každý z těchto stupňů můžeme pojímat tak, jak je sám o sobě, nebo tak, jak je ve vztahu k jinému stupni, který je s ním spjat. Tím pádem vzrůstá počet stupňů ze tří na šest, aby tak menší svět⁵⁸ – obdobně jako když Bůh stvořil celý svět v šesti dnech a sedmého dne odpočíval – docházel pokoje nazírání po šesti stupních osvětlení. Obrazem této skutečnosti je šest schodů, po nichž se vystupovalo k trůnu krále Šalomouna⁵⁹. Serafové, které viděl Izaiáš, měli každý šest křídel⁶⁰. Po šesti dnech Hospodin *zavolal Mojžíše zprostřed oblaku*⁶¹ a po šesti dnech Ježíš, jak píše Matouš, *vyvedl učedníky na vysokou horu a byl před nimi proměněn*⁶².

6. Šesti stupňům vzestupu do Boha odpovídá šest duševních schopností, jejichž pomocí vystupujeme od nejnižších věcí až k nejvyšším, od vnějších k vnitřním a od časných se povznášíme k věčným⁶³. Jedná se o smysly, obrazotvornost, rozum, porozumění, pochopení a o vrchol myslí neboli jiskru svědomí⁶⁴. Tyto schopnosti jsou vloženy do naší přirozenosti, vinou jsou narušeny, milostí obnoveny a je zapotřebí je očistovat spravedlností, zaměstnávat je poznáním a přivádět k dokonalosti moudrostí.

7. V původním řádu stvoření byl člověk schopen zakoušet pokoj nazírání, a proto *jej Hospodin uvedl do rozkošné rajské zahrady*⁶⁵. Když se ale člověk odklonil od pravého světla k pomíjejícímu {298} dobru, vlastní vinou pokřivil sebe sama a celý svůj rod dědičným hříchem, který zasáhl dvojím způsobem lidskou přirozenost, totiž mysl nevědomostí a tělo nezřízenou žádostivostí. Právě proto pokřivený a zaslepený člověk přebývá v temnotách a nevidí nebeské světlo, dokud mu nepomůže milost se spravedlností proti nezřízené žádostivosti a poznání s moudrostí proti nevědomosti. To vše se děje prostřednictvím Ježíše Krista, *kterého pro nás Bůh učinil moudrostí, spravedlností, posvěcením a vykoupením*⁶⁶. Protože je *Boží mocí a Boží moudrostí*⁶⁷, vtěleným Slovem plným milosti a pravdy,⁶⁸ přinesl milost a pravdu. Vlil milost lásky, která vycházejí *z čistého srdce a z dobrého svědomí a nelíčené víry*⁶⁹ napravuje celou duši v její trojí schopnosti vidět⁷⁰. Ježíš Kristus pak učil vědět pravdy pomocí trojího druhu teologie, to

⁵⁶ Srv. Zj 1, 8.

⁵⁷ „... je zapotřebí podotknout, že něco jiného znamená poznávat Boha ve tvorech a něco jiného je poznávat ho skrze tvory.

Poznávat ho ve tvorech znamená poznávat jeho přítomnost a jeho působení ve tvorech, toho jsou schopni blažení (comprehensorum) dokonale a lidé na zemi (viatorum) pouze nedokonale. Proto tvrdí Augustin v závěru *De civitate Dei*, že budeme Boha vidět přímo (expresse), až bude *všechno ve všem* (srv. 1 Kor 15, 28). Poznávat Boha skrze tvory znamená vystupovat jakoby po schodech od poznání tvorů k poznání Boha, jak říká Bernard ...“ *Sent. I*, d. 3, p. 1, a. u., q. 3, resp.; I, 74. Poznávat Boha skrze tvory znamená poznávat Autora stvoření prostřednictvím jeho díla jako první příčinu. Poznávat Boha ve tvorech znamená zakoušet jeho tajuplnou přítomnost v díle stvoření a jedná se o poznání v pravém slova smyslu nazíravé – intuitivní.

⁵⁸ Tento »minor mundus« je člověk.

⁵⁹ Srv. 1 Král 10, 19.

⁶⁰ Srv. Iz 6, 2.

⁶¹ Srv. Ex 24, 16.

⁶² Srv. Mt 17, 1.

⁶³ Na tomto místě Bonaventura výslovně tvrdí, že směr putování je jak vzhůru, tak dovnitř. Srv. MCGINN B., „Ascension and Introversion in the *Itinerarium mentis in Deum*“, Commissione Internazionale Bonaventuriana, *Bonaventura 1274–1974 III* (Roma 1974) 535–552.

⁶⁴ „... scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis, seu synderesis scintilla“. Synderese znamená přirozenou náklonnost vůle k dobru. Když se jedná o první mravní principy, synderese bývá nazývána »conscientia«, tedy svědomí. Srv. *Sent. II*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 3; II, 565–567.

⁶⁵ Srv. Gn 2, 15.

⁶⁶ Srv. 1 Kor 1, 30.

⁶⁷ Srv. 1 Kor 1, 24.

⁶⁸ Srv. Jan 1, 14.

⁶⁹ Srv. 1 Tim 1, 5.

⁷⁰ „Aby byl schopen tohoto trojího pohledu obdržel člověk trojí zrak, jak tvrdí Hugo od sv. Viktora, tedy tělesný, rozumový a nazíravý (contemplationis). Tělesný zrak, aby viděl svět a vše, co je v něm, zrak rozumu, aby viděl to, co je

znamená pomocí symbolické teologie, pomocí teologie ve vlastním slova smyslu a pomocí mystické teologie. A to proto abychom díky symbolické teologii správně užívali všeho, co náleží smyslové oblasti, díky teologii ve vlastním slova smyslu správně užívali všeho, co náleží rozumové oblasti, a aby byla naše mysl díky mystické teologii uchvacována nad sebe samu ⁷¹.

8. Kdo tedy chce vystupovat do Boha, zbaven viny narušující přirozenost, musí zaměstnávat výše uvedené přirozené schopnosti modlitbou, aby přijímal obnovující milost, rozmlouváním ⁷², aby obdržel očisťující spravedlnost, rozjímáním, aby dostával osvěcující poznání, nazíráním, aby přijímal zdokonalující moudrost. Stejně jako nikdo nedojde pravé moudrosti bez milosti, spravedlnosti a poznání, tak nikdo nedojde nazírání bez pronikavého rozjímání, svatého rozmlouvání a zbožné modlitby. Jelikož milost je skutečným základem napravené vůle a pronikavého osvětlení rozumu, nejprve potřebujeme modlitbu, pak svatost života, a konečně pochopení předkládané pravdy. Když ji chápeme, je zapotřebí vystupovat po pořádku až k vrcholu vznešené hory, kde se *na Siónu dává spatřit Bůh bohů* ⁷³.

9. Poněvadž Jákobův žebřík ⁷⁴ slouží nejprve k výstupu a teprve potom k sestupu ⁷⁵, začneme zdola a použijeme celý tento hmotný svět jako zrcadlo, jímž přejdeme k Bohu – nejvyššímu Tvůrci, abychom byli opravdovými Hebreji, kteří přecházejí z Egypta do Země přislíbené Otcům, a křesťany, kteří spolu s Kristem přecházejí *z tohoto světa k Otcům* ⁷⁶, a také milovníky moudrosti, která volá: *Pojďte ke mně všichni, kdo po mně toužíte, a nasyťte se mými plody* ⁷⁷. *Vždyť z velikosti a krásy tvorů je možno poznat jejich Stvořitele* ⁷⁸.

10. Nejvyšší moc, moudrost a dobrota Stvořitele vyzařuje ze stvořených věcí, jak to trojím způsobem vyjevuje tělesný smysl vnitřnímu smyslu. Tělesný smysl slouží rozumové chápavosti, když usuzuje, když věří a když chápavě pozoruje. Pozoruje, když pohlíží na věci jsoucí v přítomnosti, věří, když spoléhá na obvyklý průběh dění, usuzuje, když postihuje jejich skvělost v možnosti.

11. Nejprve pozorující vidí věci, jak jsou samy v sobě, a vidí v nich váhu, počet a míru. Váha se vztahuje k místu, k němuž věci tíhnou, počtem se věci rozlišují, míra pak je vymezuje. A tak v nich vidí způsob, druh a řád, jakož i podstatu, moc a působení. A od toho se může povznést jako od stopy k pochopení nesmírné moci, moudrosti a dobroty Stvořitele.

12. Následně zrak víry, když pozoruje tento svět, vidí jeho počátek, průběh a konec. Neboť věříme, že *věky byly uspořádány Slovem života* ⁷⁹, věříme také, že po sobě spořádaně následovaly a že se naplnily tři druhy zákona, totiž přirozenosti, Písma a milosti, konečně věříme, že tento svět

v duši, oči nazírání (contemplationis), aby mohl vidět Boha a vše, co je v něm. A tak tělesným zrakem člověk vidí to, co je mimo něj, zrakem rozumu vidí to, co je v něm, očima nazírání (contemplationis) vidí to, co je nad ním. Oči nazírání nevidí dokonale bez světle slávy, kterou člověk ztratil vinou a která se obnovuje milostí, vírou a znalostí Písma ...“.

Brevil., II, XII; V, 230b.

⁷¹ „ut ... per mysticam rapiamur ad supermentales excessus“.

⁷² Bonaventura zřejmě naráží na svátost smíření nebo na duchovní vedení.

⁷³ Srv. Žl 83/84, 8.

⁷⁴ Srv. Gn 28, 12.

⁷⁵ Na tomto místě začíná vlastní putování, protože předchozí část první kapitoly představuje jakýsi úvod k původnímu projektu o výstupu mysli do Boha (srv. *Itin.*, Prolog, 2). Jelikož se jedná o první zmínku o sestupu, která je také naprosto jediná v části I, 1 – VI, 3, a toto téma se vrací až v VI, 4 a zejména v první části sedmé kapitoly (VII, 1–3), zdá se velmi pravděpodobné, že na toto místo sám autor zařadil vsuvku odrážející mystickou zkušenost popsanou v sedmé kapitole a v Prologu. Tato vsuvka měla sladit původní spis se sedmou kapitolou a s Prologem. Konec konců počátek putování je ideálním místem pro vsuvku tohoto typu. Pro podrobnější informaci srv. POSPÍŠIL C.V., „La via della salvezza“, 60–62.

⁷⁶ Srv. Jan 13, 1; 16, 28

⁷⁷ Srv. Sir 24, 19.

⁷⁸ Srv. Mdr 13, 5.

⁷⁹ Srv. Žid 11, 3.

skončí posledním soudem. Tak pozorujeme na počátku světa moc, v jeho průběhu prozřetelnost a na jeho konci spravedlnost nejvyššího Počátku.

13. Konečně zkoumavý pohled rozumu vidí, že některá jsou pouze existující, jiná existují a žijí a další existují, žijí a rozlišují. První jsou nižší, další jsou střední a poslední jsou vyšší. Kromě toho vidí, že některá jsou pouze hmotná, jiná částečně hmotná a částečně duchová a z toho vyvodí, že existují pouze duchová, a tedy lepší a vznešenější než předešlá. Ještě vidí, že některá jsou podléhají změnám a porušení: jedná se o pozemská; jiná jsou podléhají změnám, ale ne porušení: {299} jedná se o nebeská; z toho usuzuje na nebeská nepodléhající ani změnám, ani porušení, a ta jsou nadnebeská⁸⁰.

Tak tedy od viditelných věcí mysl vystupuje k uvažování o moci, moudrosti a dobrotě Boha, který je, žije, poznává, je naprosto duchový a nepodléhá porušení ani změně.

14. Tato úvaha, když pozorujeme původ, velikost, množství, nádheru, úplnost, působení a uspořádání všech věcí, se rozšiřuje o sedmero vlastností tvorů, které představuje sedminásobný doklad Boží moci, moudrosti a dobroty. – Původ v šesti dnech stvořených, uspořádaných a krásných věcí hlásá moc Toho, který vše tvoří z ničeho, moudrost Toho, který vše jasně pořádá, dobrotu Toho, který vše štědře obdařuje krásou. – Pozorujeme-li velikost věcí, pak mohutnost jejich délky, šíře a výšky, stejně jako jejich skvělá síla, která se rozlévá do dále, šíře a hlubiny, jak je to zjevné v záření světla, a konečně jejich působnost, která je niterná, stálá a vyzářující, jak je to patrné v ohni, pak tedy to vše zřetelně poukazuje na nesmírnost moci, moudrosti a dobroty trojjediného Boha, který svou mocí, přítomností a bytím nevynešeně přebývá ve všech věcech. – Množství věcí pak jejich rodovou, druhovou a individuální rozličností podstaty, podoby a působnosti zřetelně odkazuje na tři výše uvedené vlastnosti Boží tak skvělým způsobem, že to přesahuje jakoukoli lidskou schopnost úžasu. – Nádherna věcí rozličností světla, podob a barev jednoduchých, smíšených a složitých těles na obloze, minerálů, kamenů, kovů, těl rostlin a živočichů zřetelně hlásá Boží moc, moudrost a dobrotu. – Úplnost věcí tím, že hmota je obdařena jakoby semeny všech možných forem⁸¹, dále tím, že určitá forma nabývá platnosti ve shodě s vnější působící silou, opět tím, že tato platnost formy je plna možných účinků podle vnějšího působení, tím vším tedy úplnost věcí hlásá zřetelně totéž jako předešlé vlastnosti tvorů. – Rozmanité působení tvorů, které může být jak přírodní, tak umělé i mravní, právě bohatstvím své rozličnosti odkazuje na nesmírnost moci, umění a dobroty Toho, který je pro všechno *příčinou bytí, původem chápání a zákonem života*⁸². – Uspořádání všech věcí podle trvání, místa a působení určuje, co je dříve a co následuje, co je nadřazeno a co podřízeno, co je důstojnější a co méně důstojné, a tak toto uspořádání věcí v knize stvoření zřetelně poukazuje na prvotnost, nadřazenost a nejvyšší důstojnost nekonečné moci. Následně uspořádání Božích zákonů, přikázání a soudů v knize Písma ukazuje na nesmírnou moudrost. Konečně uspořádání Božích svátostí, dobrodiní a odměn v těle Církve dokládá neskončnou dobrotu. Tímto způsobem nás tedy uspořádání věcí velmi jasně přivádí až k Prvnímu a Nejvyššímu, Nejmocnějšímu, Nejmoudřejšímu a Dokonalému.

15. Kým nepronikne osvěcující záře vycházející z tolika stvořených věcí, je slepý. Koho neprobudí volání tak mohutného chóru, je hluchý. Kdo nevelebí Boha za tak skvělá díla, je němý. Kdo se po tak velkém množství svědectví neobrátil k prvnímu Počátku, je tupý. – Otevři tedy oči, napni duchovní sluch, rozlom pečeť mlčení svých rtů, přilni celým svým srdcem, abys viděl, slyšel, chválil, miloval a vyvyšoval, velebil a uctíval svého Boha ve všech tvorech, aby snad proti tobě

⁸⁰ »supercaelestia«

⁸¹ Bonaventura hovoří o »rationes seminales«. Jedná se původně o stoicko-augustinovskou teorii o zárodcích všech forem přítomných ve hmotě, anebo lépe, o zárodcích všech možných forem vložených Bohem do hmoty. Když Bonaventura přejímá tuto teorii, podtrhuje primární Boží stvořitelské působení předcházející jakékoli působení stvořené příčiny, které tím pádem nevstiskuje hmotě novou formu, ale spíše v ní aktualizuje již cosi přítomného.

⁸² Srv. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, 4.

nepovstal celý svět. Vždyť právě proto *se svět oboří na pošetilce*⁸³, naproti tomu těm, kdo pochopili, se stane prostředkem⁸⁴ oslavení, a proto mohou spolu s prorokem říkat: *Svémi skutky naplnils mne radostí, Hospodine, v díle tvých rukou budu jásat*⁸⁵. *Jak úžasná jsou tvá díla, Hospodine! Všechno jsi učinil moudře: země je plna tvého bohatství*⁸⁶.

⁸³ Srv. Mdr 5, 21.

⁸⁴ Bonaventura užívá vyjádření »materia gloriae« – tedy svět bude pro ty, kdo chválí Boha za jeho díla, materiální příčinou jejich oslavení.

⁸⁵ Srv. Žl 91/92, 5.

⁸⁶ Srv. Žl 103/104, 24.

KAPITOLA II.

O NAZÍRÁNÍ BOHA V JEHO STOPÁCH UPROSTŘED TOHOTO HMOTNÉHO SVĚTA

1. Zrcadlo hmotných věcí⁸⁷ slouží nejen k tomu, abychom nazírali Boha skrze ně jakoby podle stop, ale také abychom nazírali, nakolik je v nich Bůh svým bytím, svou mocí a přítomností. Toto nazírání je vyšší než předchozí, proto je také druhým stupněm osvícení, který nás {300} přivádí k nazírání Boha ve všech věcech⁸⁸, jež vstupují do naší mysli prostřednictvím smyslů.

2. Nejprve je třeba poznamenat, že tento svět, jinak též makrokosmos, vstupuje do naší duše, zvané též menší svět, branami pěti smyslů jako vjem hmotných věcí, zalíbení a posouzení. – Což je zřejmé z toho, že ve světě se nacházejí jak jsoucna plodící, tak plozená, tak i ta, která ovládají obě předchozí skupiny jsoucna. Plodící jsou jednoduchá tělesa, tedy nebeská tělesa a čtyři základní prvky⁸⁹, protože všechna složená tělesa přirozeně vznikají a jsou plozena tak, že světlo v nich svou silou usmíruje protichůdné vlastnosti jednotlivých prvků. – Plozená tělesa jsou tedy složena z prvků tak, jak je tomu s nerosty, rostlinami, živočichy a lidskými těly. – Jsoucna, která ovládají to, co je plodící, i to, co je plozené, jsou duchovními podstatami buď zcela spojenými s tělem, jak je tomu u duší rozumem neobdařených tvorů, nebo oddělitelně spojenými s tělem, jak je tomu u duchů obdařených rozumem, anebo zcela oddělenými, jak je tomu u nebeských duchů, kterým filosofové dávají jméno Inteligence a které my nazýváme andělé. Podle názoru filosofů mají tyto Inteligence za úkol pohybovat nebeskými tělesy, a tak spravují celý svět tím způsobem, že nejprve přijímají od první Příčiny, tedy od Boha, sílu, kterou pak působí v díle řízení stvoření podle řádu přirozenosti. Podle mínění teologů jim ale Bůh svěřil správu celého světa při díle nápravy, a proto je nazývají *duchy poslanými ke službě těm, kdo mají dojít spásy*⁹⁰.

3. Tak tedy člověk, zvaný též menší svět, má v pěti smyslech jakoby pět bran, kterými vstupuje do jeho duše poznání všeho, co je v hmotném světě. Zrak dává vstoupit zářícím nebeským i ostatním barevným tělesům, hmatem vstupují tuhá pozemská tělesa, třemi prostředními smysly pak vstupují věci prostřední, tedy chutí to, co je tekuté, sluchem to, co nese vzduch, čichem to, co se vypařuje, ať už to pochází z něčeho vlhkého, plynného nebo horkého, jak k tomu dochází například při spalování aromatických látek v ohni. Těmito branami tedy vstupují jak jednoduchá tělesa, tak složená, tak i tělesa z obou předchozích smíšená. Smysl nám dále umožňuje nejen jednotlivé vjemy, jako je světlo, zvuk, vůně, chuť a čtyři základní vlastnosti, které vnímáme hmatem, ale i souhrnné smyslové vjemy, jako je počet, velikost, podoba, klid a pohyb⁹¹. Dále pak tím, že *vše, co se pohybuje, je uváděno do pohybu někým jiným*⁹², a tím, že pouze to, v čem je duše, se hýbe samo od sebe a samo od sebe přechází do klidu, jsme přiváděni skrze smyslový vjem pohybu těles k poznání duchových hybatelů, stejně jako se poznává příčina z účinku.

⁸⁷ Analogicky jako lidská mysl, v níž se jako v zrcadle odráží pravý Boží obraz, jsou stvořené věci jakoby zrcadla, v nichž se odráží Boží stopa. Co se týká rozlišení mezi nazíráním Boha skrze tvory a ve tvorech srv. *Itin.*, I, 5 – poznámka 56.

⁸⁸ Srv. 1 Kor 15, 28.

⁸⁹ Bonaventura vychází ze středověké kosmologie, podle níž je viditelný svět výslednicí nebeského působení na čtyři základní prvky. Nebe je trojí a nejnižší se nazývá obloha, kde se pohybují planety. Základní prvky jsou oheň, voda, vzduch a země. Základní a protichůdné vlastnosti těchto prvků jsou horko, chlad, vlhko a sucho. Vznik složených těles je možný pouze díky světlu, teplu a moci nebeských těles, jejichž vliv ve složených tělesech usmíruje protichůdné vlastnosti čtyř základních prvků, z nichž sestávají všechna pozemská tělesa.

⁹⁰ Srv. Žid 1, 14.

⁹¹ Bonaventura rozlišuje v souladu s aristotelovským pojetím »sensibilia particularia« – jednotlivé smyslové vjemy – a »sensibilia communia« – celkové nebo souhrnné smyslové vjemy, dané působením objektu na více smyslů najednou.

⁹² Srv. ARISTOTELES, *Phys.*, VII, c. 1.

4. Tak tedy celý hmotný svět vstupuje do lidské duše vnímáním tří rodů věcí. Hmotné vnější věci na cestě do lidské duše procházejí nejprve branami pěti smyslů. Věci však do duše nevstupují svou podstatou, ale svou podobou, kterou plodí nejprve uprostřed⁹³ mezi sebou a smyslovým orgánem, a touto cestou pak ve smyslovém orgánu. Prostřednictvím vnějšího smyslového orgánu pak plodí svou podobu ve vnitřním orgánu a opět jeho prostřednictvím ve schopnosti vnímat. Tak tedy plození obrazu, nejprve uprostřed mezi věcí a smyslovým orgánem, a pak ve vnějším smyslovém orgánu, a zaujetí vnímavosti umožňuje, že duše vnímá všechno to, co je venku.

5. Po vjemu, pokud je věc přiměřená, následuje zalíbení. Smysl, když hovoříme o tom, co přísluší jednomu každému z nich, nachází v předmětu zalíbení prostřednictvím jeho přijaté podoby kvůli jevové kráse, kterou vidí, kvůli lahodnosti, kterou slyší nebo vdechuje, kvůli příjemnosti, kterou chutná nebo které se dotýká. Pravým důvodem každého zalíbení je však souměrnost toho, co vnímáme. Jelikož zjev zaujímá díky svému tvaru, své míře a svému působení – a to vzhledem ke svému původu, z něhož vyzařuje, k prostředku, jímž prochází, k adresátu, na nějž působí –, je souměrnost postřehnutelná v podobě vzhledem k tomu, jak zaujímá zjevem nebo tvarem, a tehdy mluvíme o jevové kráse⁹⁴, poněvadž *krása není nic jiného než číselná shodnost*⁹⁵ nebo *určitá souměrnost {301} jednotlivých částí společně s barevným vkusem*⁹⁶. Dále je souměrnost postřehnutelná, když zaujímá svou silou nebo mírou, a tehdy ji nazýváme lahodnost, když totiž působící síla nepřekračuje meze nacházející se v tom, kdo ji zakouší, protože smysl pociťuje bolest v krajnostech a naopak zalíbení uprostřed⁹⁷. Konečně je souměrnost postřehnutelná v účinku působení, když totiž působící síla vjemu plně odpovídá potřebě toho, kdo vliv zakouší. To je zřejmé především při odstranění bolesti nebo nasycení, jak to zakoušíme citem nebo chutí. Tak tedy vnější věci zapřičiňují trojím způsobem v duši zalíbení prostřednictvím své podoby.

6. Po vjemu a zalíbení následuje nejen posouzení toho, zda je něco černé nebo bílé, protože to přísluší jednotlivému smyslu, a toho, zda je něco prospěšné nebo škodlivé, protože to přísluší vnitřnímu smyslu, ale i posouzení a zdůvodnění toho, proč něco působí zalíbení. Při tomto úkonu pátráme po důvodu zalíbení, který předmět působí ve smyslu. Tak se tedy ptáme po důvodu krásy, lahodnosti a příjemnosti, a zjišťujeme, že spočívá v souměrnosti shody. Zákon souměrnosti je však tentýž ve velkých i malých věcech a nezávisí na rozměrech věcí ani nenastává nebo nepomíjí s předměty, které pomíjejí, ani se nemění pohybem věcí. Nepodléhá tedy místu, času a pohybu, a proto je neměnný, bez hranic, věčný a naprosto duchovní. Při posuzování jsou tedy hmotné jevy přijaty smysly a očištěny abstrakcí vstupují do poznávací schopnosti duše. Tak tedy celý hmotný svět může vstupovat branami smyslů v souvislosti se třemi výše uvedenými úkony⁹⁸.

7. Všechny tyto věci jsou stopami, v nichž můžeme zahlédnout svého Boha. – Vždyť to, že vnímaný zjev je podoba zplozená uprostřed mezi věcí a vnímajícím a že se tato podoba vtiskuje do smyslového orgánu, a tak vede k poznání svého původu v poznávané věci, zřejmě naznačuje, že věčné světlo ze sebe plodí rovnocennou, sounpodstatnou a souvěčnou⁹⁹ podobu a odlesk a že ten,

⁹³ »Similitudo« – podoba je teologický pojem, který Bonaventura aplikuje velmi často na vztah Syna a Otce v nejsvětější Trojici. Také slovem »generare« sleduje autor stopy vztahu mezi Otcem a Synem v procesu našeho poznání. Specificky bonaventurovský je důraz na slovo »medium« – střed. Toto »místo« přísluší výhradně Synu, jedinému prostředníku. (Srv. např. *Hex.*, I; V, 329). Autorův úmysl se stane zřejmým v II, 7. Při četbě těchto pasáží je třeba mít neustále na paměti, že Bonaventura chce ve stvořených věcech nazírat tajemství trojjediného Boha.

⁹⁴ Bonaventura užívá slova »speciositas«, a tím naráží na slovo »species« – zjev, jehož užil na počátku souvětí.

⁹⁵ Srv. AUGUSTIN, *De musica*, VI, c. 13, n. 38 (PL 32, 1184).

⁹⁶ Srv. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XXII, c. 19, n. 2 (PL 41, 781).

⁹⁷ Pro větší názornost lze uvést příklad chladu a horka. Přiměřená teplota je lahodná, extrémní – krajnosti – působí nepříjemně.

⁹⁸ Jedná se o vjem hmotných věcí, zalíbení a posouzení. Srv. *Itin.*, II, 2.

⁹⁹ „... generat ex se ... coaequalem, consubstantialem et coaeternalem; ...“

Bonaventura zahlíží ve skutečnosti, že každá věc vyzařuje svou poznatelnou podobu, analogii s plozením Syna Otcem. Syn je přece světlo ze světla, dokonalý obraz Otce. Syn pak je svým božstvím rovný Otcovi, proto je s ním také sounpodstatný a souvěčný – stejně věčný jako Otec.

který je *obraz neviditelného Boha*¹⁰⁰ a *odlesk jeho slávy a výraz jeho podstaty*¹⁰¹ a který je svým prvním zplozením všudypřítomný, ten tedy plodí, obdobně jako předmět smyslového poznání, v naprostém středu¹⁰² svou podobu, když se milostí sjednocení¹⁰³, obdobně jako zjev se smyslovým orgánem, sjednocuje s jednotlivou lidskou přirozeností, aby nás skrze toto sjednocení přivedl zpět k Otci jako k prameni a původu a předmětu poznání. Když všechny poznatelné věci plodí svůj obraz, otevřeně hlásají, že v nich můžeme jakoby v zrcadlech vidět věčné plození Slova, Obrazu a Syna, který věčně vyzařuje z Otce.

8. Podobně nás smyslový obraz, nakolik je tvarově krásný, lahodný a příjemný, poučuje, že v prapůvodním Obraze je prapůvodní krása, lahodnost a příjemnost a že je v něm nejvyšší souměrnost a shoda vzhledem k Ploditeli. Dále nás poučuje, že v prapůvodním Obraze je síla, která působí ne prostřednictvím zjevu, ale prostřednictvím poznání neměnné pravdy. Konečně nás poučuje, že v prapůvodním Obraze je ozdravná síla působícího vjemu, který v přijímajícím naprosto dostatečně vyplňuje každou propast jeho touhy. Když tedy *zalíbení spočívá ve spojení vhodného předmětu s příslušnou poznávací schopností*¹⁰⁴ a když pouze v Boží Podobě je nejvyšší krása, lahodnost a příjemnost, která se spojuje s přijímajícím jako pravda, niternost a napojení, jež zahání jakoukoli žízeň: zřejmě tedy z toho všeho vyplývá, že jen v Bohu je zdroj pravého zalíbení, k jehož hledání nás mají vybízet všechna smyslová zalíbení.

9. Posuzování přivádí ještě k jasnějšímu, bezprostřednějšímu a vznešenějšímu zrcadlení věčné pravdy v nás¹⁰⁵. Posuzování nastává, když rozum abstrahuje od místa, času a všeho proměnlivého, tedy od rozměrů, časové následnosti a změny, a to díky změně nepodléhajícímu, neohraničenému a trvalému pravidlu. Pouze to, co naprosto nepodléhá změně, co je naprosto neohraničené a naprosto trvalé, je také věčné a všechno, co je věčné, {302} buď je Bohem nebo něčím v Bohu. Když tedy všechny věci velmi jistě rozlišujeme pomocí tohoto pravidla, je zřejmé, že se jedná o míru všech věcí a o neomylné pravidlo a světlo pravdy, které všechno ozařuje nezničitelným, usuzování nepodléhajícím, nezvratným, nesporným, nezměnitelným, moci nepodléhajícím, nekonečným, nedělitelným jasem, který umožňuje chápání. Proto zákony, s jejichž pomocí s jistotou usuzujeme o všech hmotných věcech, jež pozorujeme, jsou ve vnímajícím rozumu neomylné a nepochybné; jsou nesmazatelné v paměti, která je uchovává jako neustále přítomné; v usuzujícím rozumu jsou nezvratné a nepodléhají soudu, poněvadž, jak tvrdí Augustin, *nikdo nesoudí je, protože soudí skrze ně*¹⁰⁶. Je tedy zapotřebí, aby tyto zákony byly nezměnitelné a nezničitelné, nakolik jsou nutné, aby nepodléhaly moci, nakolik jsou neohraničené, aby byly nekonečné, nakolik jsou věčné, aby byly nedělitelné, nakolik jsou rozumové a netělesné, aby nebyly sestavené ani stvořené, věčně existující ve věčném Umění, skrze něž a podle něhož jsou tvořeny všechny věci, které vlastní podobu. Proto tedy lze tyto věci posuzovat jistě pouze skrze věčné Umění¹⁰⁷, které nebylo pouze vše tvořící, ale také vše udržující a vše rozlišující Podobou, jež udržuje v bytí všechny stvořené podoby, a zároveň je pravidlem, podle něhož se řídí. Tak tedy naše mysl skrze věčné Umění posuzuje vše, co do ní smysly vstupuje.

¹⁰⁰ Srv. Kol 1, 15.

¹⁰¹ Srv. Žid 1,3.

¹⁰² Pro Bonaventuru platí, že jakýkoli střed je ve stvoření stopou, která ukazuje na Krista – jediného prostředníka mezi Bohem a lidmi. Jedním z výrazů tohoto bonaventurovského kristocentrismu je i jeho pojetí dějin spásy. Narodil od Augustina, který učil, že Kristus přišel na konci časů, Bonaventura tvrdí, že vtělení je sice plností všech tajemství, ale že se uskutečnilo v srdci dějin spásy. Srv. *Brevil.*, p. IV, c. IV; V, 212.

¹⁰³ »Gratia unionis« je milost, která uschopňuje lidskou přirozenost Božího Syna k hypostatickému sjednocení s osobou Slova.

¹⁰⁴ Srv. AVICENNA, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina* (S.VAN RIEN – Louvain 1980) 67–68.

¹⁰⁵ Nejde pouze o poznání, ale o proces nazírání, kterým se v mysli – srdci člověka jakoby v zrcadle zpřítomňuje Obraz a Podoba Boží, pravá Boží Moudrost. V tomto procesu nejde pouze o vědění, ale o progresivní proměnu člověka ve stále dokonalejší podobu Boží. Jde tedy o spodobení s Kristem, který je dokonalým Obrazem Otce.

¹⁰⁶ Srv. AUGUSTIN, *De lib. arb.*, II, c. 12, n. 34 (PL 32, 1259).

¹⁰⁷ Věčné Umění Boha Otce je sám Syn, skrze něhož Otec všechno tvoří. Srv. pozn. 48.

10. Tento myšlenkový postup se obohacuje, když sledujeme sedm různých druhů čísel¹⁰⁸, kterými se jakoby po sedmi stupních dostáváme do Boha, jak to ukazuje Augustin v knize *De vera religione*¹⁰⁹ a v šesté kapitole spisu *De musica*¹¹⁰, kde udává rozdíly mezi jednotlivými druhy čísel, které od smyslových jsoucen vystupují až k nejvyššímu Tvůrci všech věcí tak, že ve všech lze vidět Boha.

Augustin tedy tvrdí, že ve všech tělesech a zejména v tónech a zvucích jsou čísla, která pak nazývá zvuková. Z nich pak se odvozují další čísla, která vstupují do smyslů, a ta se nazývají vstřícná. Čísla, která z duše přecházejí na tělesný výraz nebo tanec, se nazývají vycházející. Dále hovoří o číslech, která jsou ve smyslovém zalíbení při obrácení pozornosti vůči již přijatému obrazu věci, a tato čísla nazývá smyslová. Paměťová čísla pak jsou ta, která se nacházejí trvale v paměti. Ta čísla, kterými posuzujeme všechny ostatní druhy čísel, se nazývají posuzovací, a ta se, jak již bylo řečeno¹¹¹, nevyhnutelně nacházejí nad naší myslí, neboť jsou neomylná a nepodléhají posuzování. Tento poslední druh čísel pak vtiskuje naší myslí umělá čísla, která Augustin v předchozím výčtu neuvádí, protože patří k číslům posuzovacím. Z nich pak vyplývají vycházející čísla, v souladu s nimiž vznikají rozličné řemeslnické podoby, abychom tak došli od nejvyššího stupně přes střední až k nejnižšímu. Obdobně lze stoupat od čísel zvukových přes vstřícná, smyslová a paměťová.

Poněvadž tedy všechny věci jsou krásné a určitým způsobem působí zalíbení a poněvadž krása a zalíbení nejsou bez souměrnosti a souměrnost se opírá především o čísla, je zapotřebí, aby ve všech věcech byla čísla. Proto tedy *číslo je původní vzor každé věci v myslí Stvořitele*¹¹² a v každé věci pak je číslo hlavní stopou přivádějící k Moudrosti. Protože tedy je číslo ze všeho nejpatrnější a zároveň Bohu nejbližší, přímo, jakoby prostřednictvím sedmi stupňů, přivádí do Boha a dovoluje, abychom ho poznávali ve všech hmotných a smyslových věcech, když vnímáme věci vytvořené podle čísel, v číselných souměrnostech nacházíme zalíbení a prostřednictvím číselně souměrných zákonů nezvratně usuzujeme¹¹³.

11. Po těchto dvou prvních stupních, které nás přivádějí k nazírání Boha v jeho stopách a které můžeme přirovnat ke dvěma křídly, jež zakrývají Serafovy¹¹⁴ nohy, je zřejmé, že všechny stvořené věci tohoto hmotného světa přivádějí duši nazíravého a moudrého člověka do věčného Boha. To je možné jen proto, že stvořené věci představují stíny, ozvěny, zobrazení, stopy, napodobeniny, odrazy a znamení onoho prvního Počátku, který je nejmocnějším, nejmoudřejším a nejdokonalejším, který je věčným původem, světlem a naplněním. Stvořené věci jsou stíny, ozvěnami, zobrazeními, stopami, napodobeninami, odrazy a znameními onoho – jak já říkám,

¹⁰⁸ Je třeba poznamenat, že následující myšlenkový postup se opírá o pojetí vesmíru jako matematické struktury. Toto pojetí je patrné již v Písmu (Srv. např. Mdr 11, 20). Dále je třeba připomenout, že latinský termín »numerus« znamená nejen číslo, ale i rytmus, a proto má velmi úzký vztah k harmonii, a tedy k estetice. V případě sv. Bonaventury lze hovořit o estetické logice, která přes intelektuální poznání směřuje ke komplexnímu zakoušení nazíraného tajemství. Tato komplexní estetická logika se podstatně liší od pouze intelektuální pojmové logiky, na niž jsme běžně zvyklí z každodenního života a studia. Pojmová logika ale v sobě skrývá nebezpečí, že poznání se stane především cestou k moci. Estetická logika, i když je obtížněji srozumitelná, odpovídá poznání, které chce být cestou k adoraci a lásce. Poznávající namísto toho, aby se pravdy zmocňoval, se pravdě vydává a nechává se jí proměňovat.

¹⁰⁹ Srv. AUGUSTIN, *De vera religione*, c. 40, n. 74–76 (PL 34, 155–156).

¹¹⁰ Srv. AUGUSTIN, *De musica*, VI (PL 32, 1161–1194).

¹¹¹ Srv. *Itin.*, II, 9.

¹¹² Srv. BOETHIUS, *De instit. arith.*, I, c. 2 (PL 63, 1083 B).

¹¹³ Tento odstavec ukazuje, jakou důležitost přisuzuje Bonaventura ve svém myšlení číslu a estetice. Proto je v různých výčtech vlastností, hledisek a rozlišení právě jejich počet, nejčastěji tři a šest, tím hlavním kritériem.

¹¹⁴ Srv. *Itin.*, Prol., 2–3. Vzhledem k tomu, že o Serafovi se hovoří v Prologu a v sedmé kapitole, toto místo by mohlo představovat další vsuvku do původní podoby prvních šesti kapitol. Nicméně zmínka o Serafech v *Itin.*, I, 5 ukazuje na to, že v původní podobě prvních šesti kapitol tato tematika nebyla výslovně spojována s událostí stigmatizace svatého Františka. Protože výslovnou zmínku o stigmatizaci nenacházíme ani na tomto místě, určitá shoda s Prologem může být zcela nahodilá.

účinného Umění – které plodí, které v sobě skrývá pravzory všech věcí a které všechno pořádá ¹¹⁵. Tak nám tedy Bůh dává stvořené věci proto, abychom ho v nich zahlíželi ¹¹⁶. Tyto věci jsou – jako vzory, ale více jako kopie ¹¹⁷ – předloženy ještě nevzdělané a na smyslech velmi závislé myslí, aby se tak prostřednictvím hmotných jsoucen, která vidí, mysl povznesla k neviditelným a srozumitelným jsoucům ¹¹⁸, stejně jako se postupuje od znamení k významu.

12. Hmotná jsoucná tohoto viditelného světa jsou tedy znameními ¹¹⁹ neviditelných Božích skutečností, nejprve proto, že Bůh je {303} původem, vzorem a cílem každé stvořené věci, dále pak proto, že každý účinek je znaméním příčiny, že každá kopie je znaméním originálu ¹²⁰, že každá cesta je znaméním cíle, k němuž vede. Věci jsou dále znameními tím, co představují, tak, jak jich užívají svatopisci, tak, jak jich při svém působení užívají andělé, konečně díky zvláštnímu ustanovení. Každá stvořená věc je totiž svou vlastní přirozeností jakýmsi obrazem nebo zpodoběním věčné moudrosti. Ve větší míře to ale platí o té věci, kterou prorocký duch použil v knize Písma, aby znázornil duchovní skutečnosti. Ještě více pak to platí o stvořené věci, v jejíž podobě se sám Bůh chtěl zjevit prostřednictvím působení andělů ¹²¹. Konečně to platí v nejvyšší míře o těch stvořených věcech, které chtěl Bůh ustanovit jako znamení, takže už nejsou znameními jen v obecném slova smyslu, ale jsou svátostmi.

13. Z toho všeho vyplývá, že *neviditelné dokonalosti Boží jsou od stvoření světa poznatelné prostřednictvím stvořených věcí, takže ti, kdo této skutečnosti nechtějí věnovat pozornost, a tak Boha poznat, dobrořečit mu a milovat ho, nemají omluvu* ¹²², poněvadž nechtějí přejít z temnoty do podivuhodného Božího světla. Vzdejme tedy Bohu díky skrze Ježíše Krista, našeho Pána, který nás *převedl z temnot do svého podivuhodného světla* ¹²³, když nás těmito vnějšími světly připravil, abychom vstoupili do zrcadla naší myslí, v němž se odrážejí Boží dokonalosti.

¹¹⁵ Bonaventura je opravdu velký literární mistr. Do každé ze tří po sobě následujících trojic je vetkáno tajemství tří božských osob, které představují jediný první Počátek všeho. Kupříkladu Otec je nejmocnější, věčný původ, plodící. O Synu se vypovídá, že je nejmoudřejší, světlo a nese v sobě pravzor každé stvořené věci, takže v Synu se nacházejí ideje všech existujících i možných věcí. O Duchu svatém platí, že je nejdokonalejší, naplnění a pořadatel všeho. Stvořené věci pak sedmým způsobem vypovídají o tomto trojjediném prvním Počátku a účinném Umění, jehož jsou: stíny, ozvěny, zobrazení, stopy, napodobeniny, odrazy a znamení. Počet sedm přísluší stvoření, protože Bůh stvořil svět v šesti dnech a sedmého dne ustal od svého díla. Pro Bonaventuru je důležitý počet, jak to jasně řekl v předešlé části druhé kapitoly (II, 10).

¹¹⁶ »ad contuendum Deum«. Srv. *Itin.*, I, 3; pozn. 46.

¹¹⁷ Je třeba si uvědomit, že každá věc má trojí existenci. Věci jsou vzory, pokud se jako ideje nacházejí od věčnosti v Boží myslí, jsou kopie (exemplata), když existují ve hmotě, a konečně se věci určitým způsobem nacházejí v lidské myslí. Podle teorie osvětlení, kterou Bonaventura přejímá od sv. Augustina a dále rozpracovává, proces lidského poznání nemá počátek pouze ve smyslech. Aby totiž člověk došel poznání pravé podstaty věci, potřebuje kromě smyslového vjemu také osvícení, které spočívá v jistém »zahlížení« vzoru věci, jak je přítomna v Bohu. Srv. např. *Sc. Chr.*, QD IV, resp.; V, 24a–b. Právě z tohoto důvodu Bonaventura podotýká, že věci nevydávají svědectví o Bohu pouze jako hmotná jsoucná, tedy kopie, ale zároveň v určité míře nevyhnutelně i jako vzory.

¹¹⁸ »transferantur ad intelligibilia«. Srozumitelné věci jsou vlastně věčné ideje věci v Bohu.

¹¹⁹ Bonaventura vychází z Augustinova učení o znamení (signum).

„Naopak když hovořím o znacích, říkám, že je třeba věnovat pozornost ne tolik tomu, co jsou samy v sobě, ale skutečnosti, že jsou znameními, tedy že mají nějaký význam. Vždyť znaméním je věc, která kromě vlastního obrazu určeného smyslům přivádí mysl k čemusi od vlastního znaku odlišnému.“ AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, II, 1, 1.

¹²⁰ »et exemplatum exemplaris«

¹²¹ Jedná se o znamení Boží přítomnosti nebo Božího působení, např. o planoucí keř (srv. Ex 3, 2; Sk 7, 30), ohnivý a oblakový sloup (srv. Ex 13, 22 par.), holubici (srv. Jan 1, 32), ohnivé jazyky (srv. Sk 2, 3).

¹²² Srv. Řím 1, 20.

¹²³ Srv. 1 Petr 2, 9.

KAPITOLA III.

O NAZÍRÁNÍ BOHA PROSTŘEDNICTVÍM JEHO OBRAZU VTISKNUTÉHO PŘIROZENÝM SCHOPNOSTEM MYSLI

1. Předešlé dva stupně, které nás vedly do Boha prostřednictvím jeho stop, jimiž vyzařuje ze všech tvorů, nás nyní přivádějí až k tomu, abychom vstoupili do nás samotných, tedy do naší mysli, v níž září obraz Boha. Tak tedy na třetím stupni, když vstupujeme do nás samotných a opouštíme jakoby vnější nádvoří, musíme se snažit vidět Boha skrze zrcadlo ve svatyni, která představuje vstupní část Stánku úmluvy¹²⁴ a kde pravda září jako svícen před očima naší mysli, v níž se skví obraz blažené Trojice.

Vstup tedy do sebe sama a pozoruj, jak tvá mysl vroucně miluje sebe samu; nemohla by se ale milovat, kdyby sebe samu neznala; nemohla by se znát, kdyby sebe samu neměla v paměti, poněvadž rozumem¹²⁵ chápeme jen to, co je přítomno v naší paměti. Tak tedy ne tělesným zrakem, ale zrakem mysli postřehneš, že tvá duše má trojí schopnost. Pozoruj tedy činnosti a schopnosti¹²⁶ této trojice, a tak budeš moci vidět Boha jakoby prostřednictvím obrazu¹²⁷, to znamená vidět prostřednictvím zrcadla, ovšem zmateně¹²⁸.

2. Činnost paměti spočívá v uchovávání a předkládání věcí nejen přítomných, hmotných a časných, ale také minulých a budoucích¹²⁹, jednoduchých a nepomíjivých. Paměť si na minulé vzpomíná, přítomné vnímá, budoucí předvídá. Uchovává také jednoduché principy spojených a rozlišených množství jako bod, okamžik a jednotu, bez nichž je nemožné pamatovat si ta jsoucna, která se na těchto principech zakládají a o kterých nelze bez těchto základních principů uvažovat. Uchovává také nepomíjivé a trvale platné základy a pravidla vědění, které nemůže nikdy zapomenout, pokud ovšem neztratí užívání rozumu, a sotvaže je zaslechne, souhlasí s nimi a potvrzuje je ne jako něco, co právě přijala, ale jako něco, co je jí vrozeno a co důvěrně zná. To je zřejmé, když se někomu předloží pravidlo: »O každé věci lze tvrdit, buď že je, nebo že není«; podobně »Každý celek je větší než jeho část«; obdobně každé jiné pravidlo, které není samo se sebou vnitřně v rozporu.

Z první činnosti, jíž paměť uchovává jako přítomné všechno časné, tedy věci minulé, přítomné i budoucí, vyplývá, že paměť je obrazem věčnosti, jejíž nedělitelná přítomnost zahrnuje

¹²⁴ Bonaventura užívá obrazu Mojžíšova Stánku úmluvy, který byl rozdělen do tří základních částí. Vnější nádvoří, kde se konaly zápalné oběti a kam měl přístup každý Izraelita, je přirovnáno k prvním dvěma předešlým stupňům putování mysli. Vlastní stánek byl rozdělen na svatyni, kde konali svou službu levité, a na velesvatyni, kam měl přístup pouze samotný velekněz a kde byla uložena archa úmluvy. Srv. NOVOTNÝ A., *Biblický slovník* (Praha 1956) 964–968.

¹²⁵ »quia nihil capimus per intelligentiam«.

Bonaventura užívá slova *intelligentia*, které vlastně znamená schopnost nahlížet dovnitř, tedy hlouběji chápat. To odpovídá předmětu nazírání, který je v nitru člověka.

¹²⁶ „Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, ...“

¹²⁷ Bonaventurův úmysl je zřetelný. Jediná mysl odpovídá jediné Boží přirozenosti. Trojice paměť, rozum, vůle odpovídá analogicky Trojici božských osob.

¹²⁸ »in aenigmate«. Tato záhadnost je důsledkem Adamova hříchu. Kdyby neexistovala tato záhadnost, nejsvětější Trojice by podle Bonaventury byla poznatelná bez svědectví Písma svatého přímým a jasným sebepoznáním. To však v současném stavu lidské přirozenosti není možné, jak to dokládá naše zkušenost.

„Toto dvojí svědectví knihy přírody o existenci nejsvětější Trojice bylo účinné ve stavu neporušené přirozenosti, když tato kniha nebyla zatemněna a když lidský zrak nebyl zakalen. Kvůli hříchu se ale lidský zrak zakalil a zrcadlo se zatemnilo a stalo se těžko srozumitelným ... Proto Boží prozřetelnost poskytla svědectví jiné knihy, tedy knihy Písma ...“ *M. Trin.*, QD I, art. II, resp.; V, 55a.

¹²⁹ Není zcela jasné, co Bonaventura míní slovem »succeedentium«. Mezi různými překladateli panuje totiž naprostá neshoda. Ze souvislosti lze vytušit, že se jedná o jsoucna, která nejsou přítomná, protože časově patří buď do minulosti, nebo do budoucnosti.

všechny doby. – Z druhé činnosti pak vysvítá, že paměť nepřijímá údaje jenom z obrazů hmotných věcí, jež přicházejí zvenku, ale že čerpá také shůry, a pak v sobě drží jednoduché formy, které do ní nemohou vstupovat branami smyslů jako představy hmotných věcí. – Konečně ze třetí {304} činnosti vyplývá, že v paměti je přítomno světlo nepodléhající změnám, díky němuž paměť uchovává pravdy, které rovněž nepodléhají změně. – Tak tedy činnosti paměti dokládají, že duše je obrazem a podobou Boha, který až do té míry přebývá v duši a duše v něm, že ho skutečně pojímá a že v možnosti je „*schopna*“ *Boha a smí na něm mít podíl*¹³⁰.

3. Činnost poznávací schopnosti spočívá v pochopení významu pojmů, soudů a závěrů¹³¹. – Rozum chápe význam pojmů, když porozumí jejich definici. Definice ovšem vzniká pomocí nadřazených pojmů a tyto nadřazené pojmy se definují pomocí ještě vyšších pojmů, až se dojde k nejvyšším a nejobecnějším pojmům, jejichž neznalost je překážkou v porozumění definicím podřazených pojmů. Když tedy není známo, čím je jsoouco samo o sobě¹³², není možné správně porozumět definici podstaty jakéhokoli druhu. Jsoouco samo o sobě lze poznat pouze spolu s jeho vlastnostmi, tedy jsoouco jako jedno, pravdivé a dobré. Jelikož jsoouco lze myslet buď jako úplné nebo neúplné, buď jako dokonalé nebo nedokonalé, buď jako jsoouco v možnosti nebo jako jsoouco v uskutečnění, buď jako jsoouco z určitého hlediska nebo jako prosté jsoouco, buď jako částečné nebo všeobecné, buď jako pomíjivé nebo jako nepomíjivé, buď jako jsoouco pro jiné nebo jsoouco pro sebe samo, buď jako jsoouco smíšené s ne-jsooucnem nebo jako čisté jsoouco, buď jako jsoouco závislé nebo jako jsoouco nezávislé, buď jako jsoouco následné nebo jako jsoouco prvotní, buď jako proměnlivé jsoouco nebo jako jsoouco změnám nepodléhající, buď jako jednoduché jsoouco nebo jako jsoouco složené, a protože nedostatečné a nedokonalé nelze poznat jinak než vzhledem k dokonalému, náš rozum nedosáhne pravého poznání jakéhokoli stvořeného jsoouca bez pomoci rozumu nejčistšího, nejúplnějšího, absolutního jsoouca v naprostém uskutečnění, které je jednoduché a věčné a v němž se nacházejí pravzory všech věcí ve své pravé jasnosti¹³³. Jak by náš rozum věděl, že určité jsoouco je nedokonalé a není bez vady, kdyby neměl vůbec žádné poznání jsoouca naprosto bezvadného? To samé platí také o ostatních vlastnostech jsoouca, jež byly právě zmíněny. Náš rozum chápe opravdu význam soudů, když s jistotou ví, že jsou pravdivé, a toto je pravé vědění, protože rozum se při něm nemůže mýlit¹³⁴. Ví totiž, že ona poznaná pravda nemůže být jiná, a proto ví, že je neměnná. Naše mysl je však vystavena změnám, a proto nemůže vidět zjevně neproměnnou pravdu jinak než prostřednictvím záře světla, které změně naprosto nepodléhá, a proto nemůže být stvořenou věcí podléhající změně. Naše mysl tedy poznává v tom světle, *keré osvěcuje každého člověka přicházejícího na tento svět, které je pravé světlo a Slovo na počátku u Boha*¹³⁵.

¹³⁰ Srv. AUGUSTIN, *De Trin.*, XIV, c. 8, n. 11 (PL 42, 1044). Výrok, že člověk je »capax Dei« – „schopen“ Boha, zní v češtině neúplně, protože chybí následné upřesnění toho, čeho je s ohledem na Boha člověk vlastně schopen, jako například poznávat, milovat. Nicméně Augustinův výrok zůstává takto „otevřený“ a jakkoli zní v češtině nezvykle, musíme ho zachovat. Stejně ho překládá *Katechismus katolické církve* (Praha 1995) 25. Tento výrok o duši, která je „schopna“ Boha a smí na něm mít podíl, lze vyjádřit jinými slovy tak, že člověk je vlastně Bohem v možnosti, ale tato možnost se nikdy úplně neuskuteční, vždy se bude jednat pouze o určitý podíl na Bohu. Člověk je tedy nekonečno v možnosti, ale nikdy jím nebude aktuálně. Podíl na nekonečném Bohu ovšem může neustále růst.

¹³¹ Jedná se o klasické schéma logiky, která se zabývá pojmem, soudem a sylogismem.

¹³² »quid est ens per se«.

¹³³ »rationes omnium in sua puritate«.

¹³⁴ Jedná se o jedno z klasických míst, kde Bonaventura hovoří o teorii osvětlení. Kritérium naprosto jistého poznání toho, co je samo v sobě neměnné, nemůže vyplývat ze smyslové zkušenosti s proměnlivým jsooucnem. Ani sama lidská mysl, která je rovněž vystavena změně, nemůže sama o sobě garantovat bezpečné poznání změně nepodléhající pravdy. Toto kritérium musí být vrozené (Srv. *Hex.*, coll. IV, n. 1; V, 349) a jako takové znamená, že lidská mysl nějakým způsobem zahlíží neměnné pravzory stvořených věcí, jak jsou v Bohu (srv. *Sc. Chr.*, QD IV, resp.; V, 22b–24a), přesněji ve »věčném Umění«, tedy v Synu, který je světlem osvěčujícím každého člověka. Jenom tak je možné jisté poznání a usuzování, které přivádí k poznání pravdy a je nezbytné k tomu, aby člověk došel svého věčného určení.

¹³⁵ Srv. Jan 1, 9; 1, 1.

Náš rozum chápe správně význam závěru, když vidí, že závěr nevyhnutelně vyplývá z tvrzení jemu předcházejících¹³⁶. Tuto nezbytnost ale nevidí náš rozum pouze v pojmech, které jsou nutné, ale i v těch, které jsou nahodilé¹³⁷, jako kupříkladu: »Jestliže člověk běží, pohybuje se«. Rozum chápe nezbytnost tohoto vztahu nejen tehdy, když věci existují, ale i když neexistují. Tak tedy platí, že když člověk běží, pohybuje se, stejně o člověku existujícím, jako o člověku, který neexistuje. Tím pádem nezbytnost závěru nezávisí na hmotné existenci věci, protože ta je nahodilá. Nevyplývá ani z existence věci v duši, protože kdyby byla jen v duši, a ne ve skutečnosti, jednalo by se o klam. Tato nutnost musí tedy pocházet ze vzoru, který se nachází v Boží mysli, podle níž tedy existují mezi věcmi vzájemné souvislosti a vztahy jako odraz toho, co se nachází ve věčném Umění¹³⁸. *V každém, kdo správně uvažuje, jak praví Augustin v knize De vera religione¹³⁹, se rozžihá světlo té Pravdy, k níž usilovně touží dospět. Z toho zřejmě vyplývá, že náš rozum je ve spojení s věčnou Pravdou, poněvadž bez jejího přispění by nemohl docházet k jistému poznání žádné pravdy. Pokud tomu hříšná žádostivost a klamná představivost nebrání a pokud se jako oblak nerozprostře mezi tebou a paprskem pravdy, můžeš skrze sebe vidět Pravdu, která tě vyučuje.*

4. Činnost volní schopnosti lze pozorovat jako výběr, posouzení a touhu¹⁴⁰. – Výběr spočívá v hledání toho, co je lepší, tedy zda je lepší jedno nebo druhé. Tvrdit, že něco je lepší, lze pouze tak, že při srovnání s nejlepším to, co je lepší, se mu více podobá. Nikdo {305} tedy neví, zda jedna věc je druhé podobnější, jestliže tu druhou nezná. Vždyť nemohu vědět, zda se někdo podobá Petrovi, pokud neznám Petra. Proto každý, kdo vybírá, musí mít ve své mysli vtisknutou znalost nejvyššího Dobra¹⁴¹.

K tomu, aby bylo možno posuzovat s jistotou věci podléhající výběru, je zapotřebí nějakého zákona. Nikdo však neposuzuje bezpečně, jestliže si není jist, že zákon, podle něhož posuzuje, je správný a že nepodléhá jeho posuzování. Když se zákon, podle něhož mysl posuzuje, vymyká jejímu posuzování, naše mysl z toho vyvozuje, že tento zákon ji přesahuje a že posuzuje podle toho, jak je do ní vtisknut. Nic však nepřesahuje lidskou mysl kromě toho, kdo ji stvořil. Když tedy mysl beze zbytku rozebere a posoudí svou schopnost rozhodovat, dotkne se v sobě samé Božích zákonů¹⁴².

Touha se přednostně upíná k tomu, co je nejpřitažlivější. Nejpřitažlivější je to, co vzbuzuje největší lásku, největší lásku pak vzbuzuje blaženost, být blažený je ovšem možné jen prostřednictvím toho, co je nejlepší a co představuje poslední cíl. Tak tedy lidskou touhu přitahuje pouze nejvyšší Dobro nebo to, co k němu směřuje, nebo to, co je mu nějak podobné. Přitažlivá síla nejvyššího Dobra je taková, že tvor může něco milovat jenom prostřednictvím touhy po něm. Člověk se ovšem klame a podléhá omylu, když za opravdové štěstí považuje pouhou napodobeninu a pouhé zdání.

Hled' tedy, jak blízko je duše Bohu a jak svými úkony paměti přivádí k věčnosti, svými úkony rozumu přivádí k pravdě a svými úkony volní schopnosti přivádí k nejvyšší Dobrotě.

5. Původ, řád a vlastnosti těchto tří mohutností přivádějí k samotné nejsvětější Trojici. Vždyť z paměti jako její potomstvo vychází rozumové pochopení, poněvadž rozumově chápeme, když se podoba, která je v paměti, odrazí ve zraku rozumu, což není nic jiného než slovo. Paměť a rozumové pochopení pak vydechují lásku jako to, co je jejich vzájemným poutem. Tyto tři

¹³⁶ »ex praemissis«.

¹³⁷ »in contingentibus«.

¹³⁸ Srv. pozn. 48.

¹³⁹ Srv. AUGUSTIN, *De vera religione*, c. 39, n. 72 (PL 34, 154).

¹⁴⁰ „Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio.“

¹⁴¹ Srv. AUGUSTIN, *De Trin.*, VIII, c. 3, n. 4 (PL 42, 949).

¹⁴² „Nihil autem est superius mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.“

mohutnosti, tedy plodící mysl, slovo a láska, jsou v duši jako paměť, rozum a vůle ¹⁴³, které jsou soupodstatné, vzájemně rovné a spolutrvající, vzájemně se obsahující. Jestliže tedy Bůh je naprosto dokonalý duch, má paměť, rozumové chápání a vůli, má i zplozené Slovo, i vydechovanou Lásku, které se nevyhnutelně odlišují, protože jedno vychází z druhého. Neliší se ovšem ani podstatou, ani případky, ale odlišují se jako osoby.

Když tedy mysl pozoruje sebe samu, povznáší se skrze sebe samu jakoby skrze zrcadlo k nazírání blažené Trojice, Otce, Syna a Lásky, třech stejně věčných, stejně důstojných a soupodstatných osob ¹⁴⁴, takže kterákoli ze tří osob je v kterékoli ostatní osobě, přitom jedna osoba není druhou osobou, ale všechny tři osoby jsou jediným Bohem.

6. Tomuto nazírání – které má duše ohledně svého trojího a jediného Původu prostřednictvím trojice svých mohutností, díky nimž je také Božím obrazem – napomáhají rovněž světla věd, které duši zdokonalují a poučují a také trojím způsobem poukazují na blaženou Trojici. Vždyť veškerá filosofie ¹⁴⁵ se dělí na přirozenou, racionální a morální. První se zabývá příčinou bytí, a proto přivádí k moci Otce, druhá pak důvodem chápání, a proto přivádí k moudrosti Syna, konečně třetí se zabývá řádem života, a proto přivádí k dobrotě Ducha svatého.

Přirozená filosofie se potom dělí na metafyziku, matematiku a fyziku. První pojednává o bytnostech věcí, druhá o číslech a obrazech, třetí o přirozenostech, silách a prostorových působeních ¹⁴⁶. Tak tedy první přivádí k prvnímu Počátku, Otci, druhá k jeho obrazu, Synu, třetí k Duchu svatému – daru.

Racionální filosofie se dělí na gramatiku, která učí správnému vyjadřování, na logiku, která učí dokazovat, na rétoriku, která učí přesvědčovat a získávat druhé ¹⁴⁷. Obdobně jako předchozí příklad i toto rozdělení naznačuje tajemství blažené Trojice.

Morální filosofie se dělí na individuální, rodinnou a politickou ¹⁴⁸. A tak první naznačuje nezrozenost prvního Počátku, druhá Synovu zrozenost ¹⁴⁹, třetí štědrost Ducha svatého.

7. Všechny tyto vědy mají neklamná a jistá pravidla, která jako paprsky světla sestupují z věčného Zákona ¹⁵⁰ do naší mysli. Proto naše mysl osvícená a shůry zaplavená takovým jasem může prostřednictvím sebe samé dojít k nazírání věčného světla, pokud ovšem není zaslepená. Pozorování záře takového světla pozvedá moudré k úžasu, naproti tomu nemoudré, kteří {306} nevěří, protože chtějí jenom chápat, uvádí ve zmatek, a tak se naplňuje slovo Písma: *Z výšin hor jsi podivuhodně rozestřel svoje světlo a všichni, kterým chybí moudrost srdce, upadli ve zmatek* ¹⁵¹.

¹⁴³ „...sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam, et voluntatem, ...“

¹⁴⁴ »trium personarum coaeternarum, coequalium et consubstantialium«.

¹⁴⁵ Bonaventura tu pod pojmem filosofie zahrnuje větší počet věd, které pak rozděluje do tří skupin. Celé rozdělení slouží pouze jedinému cíli, totiž ukázat, jak je v rozličných formách vědění možno zahlédnout odraz nejsvětější Trojice.

¹⁴⁶ »est de ... et operationibus diffusivis«.

¹⁴⁷ »quae facit habiles ad persuadendum sive movendum«.

¹⁴⁸ „Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam.“

Ze souvislosti vyplývá, že »monasticam« znamená individuální mravnost a »oeconomicam« rodinnou mravnost.

¹⁴⁹ »secunda Filii familiaritatem«.

¹⁵⁰ Věčným Zákonem je Syn Boží, protože v něm jako ve věčném Umění jsou pravzory všech věcí.

¹⁵¹ Srv. Žl 75/76, 5–6.

KAPITOLA IV.

O NAZÍRÁNÍ BOHA V JEHO OBRAZU OBNOVENÉM DARY MILOSTI

1. Jelikož první Počátek můžeme nazírat nejenom skrze nás, ale i v nás samotných, a jelikož tento způsob je vznešenější než předchozí, představuje také čtvrtý stupeň nazírání. Když jsme poukázali na to, jak je Bůh našim myslím blízko, někdo by se mohl divit, proč tak málo lidí nazírá první Počátek v sobě samých. Důvod toho je však nasnadě. Poněvadž lidská mysl znepokojená starostmi není s to vstoupit do sebe samé prostřednictvím paměti, zamlžená svými smyslovými představami se nevrací k sobě samé prostřednictvím rozumu, zaujatá žádostivostí se neobrací k sobě samé s touhou po vnitřní slasti a po duchovní radosti. A tak naprosto celá zůstává v zajetí toho, co je smyslové, a není schopna vrátit se k sobě samé jako k Božím obrazu.

2. Když někdo někam spadne, musí tam také zůstat¹⁵², dokud se k němu někdo jiný neskloní, aby ho pozvedl. Proto by se naše duše nemohla dokonale pozdvihnout od smyslových věcí k nazírání sebe samé a věčné Pravdy v sobě samé, kdyby v Kristu sama Pravda nepřijala lidskou podobu¹⁵³ a nestala se pro ni žebříkem obnovujícím ten, který v Adamovi vzal za své.

Proto někdo, i když je osvícen přirozeným světlem získaného vědění, může vstoupit do sebe sama, aby zakoušel *blaho v Pánu*¹⁵⁴, jedině skrze Krista, který praví: *Já jsem dveře. Kdo vstoupí skrze mne, bude zachráněn a bude vcházet a vycházet a nalezne pastvu*¹⁵⁵. K tomuto vstupu se přibližujeme jedině vírou a nadějí v něho a láskou k němu. Když tedy chceme znovu vejít jakoby do ráje a okoušet Pravdu, je nutné, abychom vstupovali vírou, nadějí a láskou k prostředníku mezi Bohem a člověkem Ježíši Kristu, který je jakoby *strom života uprostřed ráje*¹⁵⁶.

3. Je tedy zapotřebí, aby se obraz naší mysli přioděl třemi teologickými ctnostmi, jimiž je duše očišťována, osvěcována a přiváděna k dokonalosti¹⁵⁷. Tak se obnovuje obraz, který se stává jednak podobou Jeruzaléma shůry a jednak součástí bojující církve, jež je, podle Apoštola, dcerou onoho nebeského Jeruzaléma. Tvrdí totiž: *Jeruzalém shůry je svobodný, a to je naše matka*¹⁵⁸. Duše věřící a doufající v Ježíše Krista a milující toho, který je Slovo vtělené, nestvořené a inspirované¹⁵⁹,

¹⁵² Srv. Iz 24, 20.

¹⁵³ Srv. Flp 2, 7.

¹⁵⁴ Srv. Žl 36/37, 4.

¹⁵⁵ Srv. Jan 10, 9; srv. *Itin.*, Prol., 3 – pozn.25.

¹⁵⁶ Srv. Gn 2, 9.

¹⁵⁷ Tato terminologie pochází od PSEUDO-DIONYSIA, *De coelesti hierarchia*, c. III, § 2 (PG 3, 28–29); c. VII, § 3 (PG 3, 55–56); c. X, § 1 (PG 3, 94). Jedná se o jeden ze základních motivů Bonaventurovy teologie zejména v druhém období jeho tvorby, tedy od *Itineraria* a po roce 1259. V předcházejícím scholastickém období nehraje tato tematika v Bonaventurových spisech příliš velkou úlohu. Bylo by rozhodně omylem mít za to, že trojí hierarchický úkon se vztahuje pouze k oblasti spirituality, protože je prokázáno, že tematika očištění, osvícení a dokonalosti spolu se schématem *Itineraria* hraje po roce 1259 rozhodující úlohu i v Bonaventurově soteriologii. Srv. HAYES Z., *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (New York – Ramsey – Toronto 1981) 156–161; POSPÍŠIL C.V., *La teologia della croce di san Bonaventura* (Roma 1995 – Antonianum dissertatio n. 344) 78–108.

¹⁵⁸ Srv. Gal 4, 24.

¹⁵⁹ „... ono Slovo, které je v Otcově lůně jako nestvořené, vtělené v lůně Panny, inspirované ve tvém srdci vírou; ...“ *Hex.*, coll. III, n. 32; V, 348b. Jinak řečeno, stejně jako každá věc má trojí existenci, tedy v Bohu, ve hmotě a v lidské mysli, tak také Boží Slovo existuje v Otcově lůně jako nestvořené Slovo, v těle jako vtělené Slovo, v lidské mysli jako inspirované Slovo. Z toho jasně vyplývá, že výraz »inspirované Slovo« není v Bonaventurových spisech synonymem pro Písmo svaté. Tři stavy téhož Slova jsou fázemi procesu Božího darování se člověku skrze Ježíše Krista, který jako pronesené, vtělené Slovo, naplňuje otevřené srdce věřícího člověka tím samým obsahem, kterým je od věčnosti naplněno srdce věčného Otce. Tím způsobem dochází člověk skrze Krista spodobení s Bohem, »zbožštění«. Toto naplnění srdce se děje díky vtělení jakoby »zezdola«, skrze smysly. Proto Bonaventura hovoří v následujících větách o tzv. duchovních smyslech. Jsou to smysly přijímající viditelné, slyšitelné a hmatatelné svátostné znamení reálného

tedy *cesta, pravda a život*¹⁶⁰, když tedy tato duše vírou přijímá Krista jako nestvořené Slovo, které je Slovem Otce a jeho odleskem¹⁶¹, znovu nabývá duchovního sluchu a zraku. Sluchu, aby přijala Kristovo kázání, zraku, aby nazírala záři jeho světla. Když duše nadějí dychtí po přijetí inspirovaného Slova¹⁶², v touze a zanícení¹⁶³ znovu nabývá duchovního smyslu pro vůni. Když láskou¹⁶⁴ objímá vtělené Slovo a dostává se jí od něho rozkoše a přechází do něho uchvacující láskou¹⁶⁵, znovu nabývá chuti a citu. Když těmito znovu nabytými smysly vidí, slyší, cítí, okouší a objímá svého Ženicha, může zpívat spolu s nevěstou z Písně písní, napsané jako vzor nazírání na tomto čtvrtém stupni, jenž *nezná nikdo jiný než ten, komu se ho dostává*¹⁶⁶, protože spočívá více v citové zkušenosti než v rozumovém uvažování. Duše se obnovenými vnitřními smysly, které jsou schopny vidět nejvyšší krásu, slyšet vše převyšující harmonii, pociťovat nevýslovnou vůni, okoušet svrchovanou slast, dotýkat se nepopsatelné rozkoše, disponuje k uchvácení mysli oddaností, úžasem a jáсотem, podle trojího zvolání z Písně písní. První z nich spočívá v přemíře oddanosti, pro niž je duše *jakoby proužek vonného dýmu z myrhy a kadidla*¹⁶⁷; druhé v nevýslovném úžasu, kterým {307} se duše stává jakoby Jitřenkou, Lunou a Sluncem¹⁶⁸, podle postupu osvícení, která duši povznáší k uchvacujícímu nazírání Ženicha; třetí v překypujícím jáсотu, v němž duše zaplavená nevýslovnou rozkoší zcela spočívá v Milovaném¹⁶⁹.

4. Tím vším se náš duch stává hierarchickým¹⁷⁰ ve svém vzestupu k podobě Jeruzaléma shůry, kam vejde pouze ten, do jehož srdce dříve sestoupí tento Jeruzalém milostí, jak to viděl Jan ve svém Zjevení¹⁷¹. Sestupuje do srdce, když se obnovením obrazu, teologickými ctnostmi, radostmi duchovních smyslů a úchvatnými povzneseními stává náš duch hierarchickým, tedy je očištěn, osvícen a zdokonalen. – Náš duch je také poznamenán devíti stupni andělských řádů¹⁷², když se v něm po pořádku odehrávají zvěstování, nařizování, vedení, uspořádání, posílení, přikazování, přijetí, zjevení, pomazání, které stupňovitě odpovídají devíti andělským řádům, takže první tři stupně odpovídají přirozenosti, následující tři vědění a umění¹⁷³, poslední tři pak milosti. Takto vybavená duše, když vstupuje do sebe samé, vchází do nebeského Jeruzaléma, kde vidí řády andělů a v nich Boha, který v nich přebývá a působí v nich všechno, co konají. Proto Bernard říká Eugeniovi, že *Bůh v Serafech miluje jako láska, v Cherubech poznává jako pravda, v Trůnech usedá jako spravedlnost, v Panstvech vládne jako vznešenost, v Knížatech kraluje jako počátek, v Mocnostech opatruje jako spása, v Silách působí jako síla, v Archandělech se zjevuje jako světlo, v Andělech je přítomen jako smilování*¹⁷⁴. Z toho všeho je patrné, že *Bůh je všechno ve všem*¹⁷⁵, když ho nazíráme ve svých myslích, v nichž přebývá prostřednictvím záplavy darů své lásky.

Božího sebedarování se člověku. Jde tedy o to, že díky smyslovému poznání, které přichází zdola, se člověk otevírá osvícení, které přichází shůry.

¹⁶⁰ Srv. Jan 14, 6.

¹⁶¹ Srv. Žid 1, 3.

¹⁶² Bonaventura jako mistr slova klade vedle sebe »spes« – naděje, »suspirare« – vzdychat, toužit, »Verbum inspiratum« – doslova vdechnuté Slovo. Tato slovní hříčka je pochopitelně do češtiny nepřeložitelná.

¹⁶³ „... per desiderium et affectum recuperat spirituales olfactum.“ Srv. *Itin.*, VII.

¹⁶⁴ »caritate«.

¹⁶⁵ »per ecstaticum amorem«.

¹⁶⁶ Srv. Zj 2, 18.

¹⁶⁷ Srv. Pís 3, 6.

¹⁶⁸ Srv. Pís 6, 9(10). Jedná se o narážku na trojí osvícení srv. *Itin.*, I, 3.

¹⁶⁹ Srv. Pís 8, 5.

¹⁷⁰ Jedná se o terminologii, kterou Bonaventura přejímá od Dionysia. Nezdá se být vhodné přeložit slovo jiným termínem, protože neexistuje ekvivalent, který by neposouval jeho význam. Hierarchie znamená vlastně posvátný řád společenství svatých, který odráží uspořádání společenství tří božských osob v Trojici (srv. *Brevil.*, Prol., § 3; V, 204b). Člověk je uschopněn ke vstupu do této posvátné struktury společenství prostřednictvím očištění, osvícení a zdokonalení.

¹⁷¹ Srv. Zj 21, 2.

¹⁷² O hierarchizaci duše pojednává Bonaventura podrobněji v *Hex.*, coll. XXII, n. 24–42; V, 441a–444b.

¹⁷³ »tres sequentes industriam«.

¹⁷⁴ »in Angelis assistit sicut pietas«. BERNARD Z CLAIRVAUX., *De consider.*, V, c. 5, n. 12 (PL 182, 795c).

5. Zvláštní a přímou oporou tohoto stupně nazírání je znalost Bohem inspirovaného Písma svatého, obdobně jako na předchozím stupni to byla filosofie. Písmo svaté se totiž zabývá především dílem nápravy. Proto bezprostředně pojednává o víře, naději a lásce, zejména však o lásce, a těmito ctnostmi se má přece duše obnovovat. O lásce tvrdí Apoštol, že je smyslem přikázání, když ovšem vychází z *čistého srdce, dobrého svědomí a upřímné víry*¹⁷⁶. Podle téhož Apoštola je *naplněním Zákona*¹⁷⁷. A náš Spasitel učí, že celý Zákon a Proroci spočívají ve dvou příkazech, tedy lásky k Bohu a k bližnímu¹⁷⁸. Oba tyto příkazy se stýkají v jediném Ženichu Církve Ježíši Kristu, který je jak bližní, tak Bůh, jak bratr, tak Pán, jak Král, tak přítel, jak nestvořené, tak vtělené Slovo, jak náš Stvořitel, tak náš Obnovitel, jak *alfa*, tak *omega*¹⁷⁹. On, který očišťuje, osvěcuje a přivádí k dokonalosti Nevěstu, tedy celou Církev a kteroukoli svatou duši, je také nejvyšší Hlava¹⁸⁰.

6. O této Hlavě a Těle Církve pojednává celé Písmo svaté, jež nás učí, jak dosáhnout očištění, osvícení a dokonalosti ve shodě s trojím zákonem přirozenosti, Písma a milosti; přesněji ve shodě s jeho třemi základními částmi, tedy s Mojžíšovým Zákonem, který očišťuje, s prorockým zjevením, které osvěcuje, a s evangelním učením, které přivádí k dokonalosti; ještě přesněji ve shodě s jeho třemi duchovními smysly¹⁸¹, tedy s tropologickým smyslem, který očištěním přivádí ke spravedlivému životu, s alegorickým, který osvícením přivádí k jasnému poznání, s anagogickým, který uchvácením myslí a okoušením slastí moudrosti přivádí k dokonalosti¹⁸². Naše mysl se v síle tří teologických ctností, obnovených duchovních smyslů, tří výše uvedených uchvácení myslí a tří hierarchických úkonů obrací ke svému nitru, aby tam nazírala Boha *v záři svatyně*¹⁸³, v níž jakoby na svatebním loži *spí a odpočívá v pokoji*¹⁸⁴, zatímco Ženich ji zapřísahá, aby neprocitala, dokud nebude chtít¹⁸⁵.

7. Tyto dva stupně¹⁸⁶, na nichž přistupujeme k nazírání Boha v nás samých jako v zrcadlech stvořených obrazů¹⁸⁷ a které představují jakoby dvě prostřední k letu rozpjatá křídla¹⁸⁸, dávají pochopit, že do toho, co je Boží, jsme přiváděni jak skrze přirozené schopnosti rozumem obdařené duše, tak skrze jejich úkony, vlastnosti a osvojené dovednosti¹⁸⁹, jak to ukazuje třetí stupeň. – Jsme vedeni rovněž skrze obnovené schopnosti téže duše prostřednictvím teologických ctností, duchovních smyslů a vytržení myslí, jak je to patrné na {308} čtvrtém stupni. Dále jsme vedeni skrze hierarchické úkony očišťování, osvícení a zdokonalování lidských myslí, skrze hierarchická zjevení Písma svatého, které nám poskytují andělé, podle toho, co říká Apoštol, že totiž Zákon byl dán *do rukou prostředníka skrze anděly*¹⁹⁰. Konečně jsme vedeni prostřednictvím hierarchií a Andělských řádů, které zaujmají v naší myslí místo po vzoru nebeského Jeruzaléma.

¹⁷⁵ Srv. 1 Kor 15, 28.

¹⁷⁶ Srv. 1 Tim 1, 5.

¹⁷⁷ Srv. Řím 13, 10.

¹⁷⁸ Srv. Mt 22, 34–40 par.

¹⁷⁹ Srv. Zj 1, 8; 21, 6; 22, 13.

¹⁸⁰ »qui etiam summus hierarcha est«.

¹⁸¹ Středověká exegeze rozlišovala čtyři základní smysly Písma. Vedle základního slovního smyslu se rozlišovaly ještě další tři duchovní smysly.

¹⁸² Tropologický smysl směřuje k nápravě mravního života, alegorický smysl proniká hlouběji do pravd víry, anagogický smysl zaměřuje čtenáře k věčnému životu a k definitivnímu naplnění zaslíbení.

¹⁸³ Srv. Žl 109/110, 3. Výraz »in splendoribus Sanctorum« neznamená zář svatých, jak myslí mnozí překladatelé. Z kontextu vyplývá, že se jedná o nitro myslí, které odpovídá svatyni Stánku úmluvy. Srv. *Itin.*, V, 1.

¹⁸⁴ Srv. Žl 4, 9.

¹⁸⁵ Srv. Pís 2, 7.

¹⁸⁶ V tomto paragrafu Bonaventura shrnuje obsah třetí a čtvrté kapitoly.

¹⁸⁷ Tentýž Boží Syn, zjevující celou Trojici (srv. *Hex.*, coll. I, 14; V, 331b–332a), se odráží v nesčetném množství stvořených myslí – obrazů.

¹⁸⁸ Srv. Iz 6, 2; *Itin.*, Prol., 3; *Itin.*, II, 11; pozn. 113.

¹⁸⁹ »habitudines et habitus scientiales«.

¹⁹⁰ Srv. Gal 3, 19.

8. Naše mysl, hojně obdařena tolika světly poznání, obývána Boží Moudrostí jako dům Boží, se stává Boží dcerou, nevěstou a přítelkyní, Kristovou sestrou, spoludědičkou a částí toho těla, jehož on je Hlavou, dále se stává chrámem Ducha svatého, založeným na víře, vystavěným do výše v naději, Bohu zasvěceným ve svatosti mysli i těla. To všechno působí Kristova ryzí láska, jež je vylita do našich srdcí v Duchu svatém, který nám byl darován¹⁹¹ a bez něhož nemůžeme poznat Boží tajemství. Vždyť to, co je v člověku, nemůže vědět nikdo jiný než duch člověka, který je v něm, stejně tak to, co je v Bohu, nezná nikdo jiný než Boží Duch¹⁹². – Buďme tedy zakořenění a zakotvení v lásce, abychom mohli spolu se všemi svatými pochopit, jaká je délka věčnosti, šířka dobrotivosti, výška vznešenosti a hlubina moudrosti, která soudí¹⁹³.

¹⁹¹ Srv. Řím 5, 5.

¹⁹² Srv. 1 Kor 2, 11.

¹⁹³ Srv. Ef 3, 17–18. Tato pasáž Písma představuje jeden z nejoblíbenějších novozákonních textů Serafického Doktora. Bonaventura vidí ve čtyřech rozměrech podobu kříže, které říká »cruce intelligibilis« (srv. *Brevil.*, Prol., § 6; V, 208a). Toto schéma je základem jak celého Prologu k *Breviloquium* (srv. *Brevil.*, Prol.; V, 201b–202a), tak spisu *Soliloquium* (srv. *Solil.*, Prol., n. 2; VIII, 28b–29a) a nachází se na mnoha jiných místech Bonaventurova díla (např. srv. *Hex.*, coll. I, n. 24; V, 333ab; *Comm.Lc.*, c. XX, n. 23; v. 17; VII, 508b; *Sent.I*, Prooem., q. III, resp.; I, 13ab). Není tedy pochyb, že i zde se jedná o narážku na tajemství Kristova kříže. Protože předchozí citace 1 Kor 2, 11 představuje logický závěr čtvrtého stupně osvětlení, na němž mysl v síle milosti dosahuje právě hloubky svého vlastního nitra, a protože zmínka o kříži nemá přímou logickou souvislost s předchozím kontextem, zdá se být velmi pravděpodobné, že se jedná o pozdější zásah autora do původního spisu I, 1 – VI, 3. Tomu odpovídá i skutečnost, že v části I, 1 – VI, 3 nenacházíme žádnou jinou zmínku o kříži. Vymluvné je srovnání citace z Jan 10, 9 v Prol., 3 a ve IV, 2. Navíc toto místo je naprosto ideální pro zařazení vsuvky, která by poněkud sladila původní spis s novou zkušeností z Alverny, protože se jedná o střed celého putování mysli do Boha. Pro podrobnější dokumentaci srv. POSPÍŠIL C.V., *La teologia della croce di San Bonaventura* (Roma 1995 – Antonianum Diss. ad Lauream n. 344, pars diss.) 74–96.

KAPITOLA V.

O NAZÍRÁNÍ BOŽÍ JEDNOTY SKRZE JEJÍ PRVOTNÍ JMÉNO, KTERÝM JE BYTÍ

1. Boha lze nazírat nejen mimo nás a v nás, ale i nad námi – mimo nás skrze stopy, v nás skrze obraz a nad námi skrze světlo, které se shůry vtiskuje do naší mysli a které je světlem věčné Pravdy. *Vždyť naše mysl je pod bezprostředním vlivem samotné Pravdy*¹⁹⁴. Ti, kdo si osvojili první způsob nazírání, vstoupili na nádvoří před Stánkem¹⁹⁵. Ti, kdo si osvojili druhý způsob nazírání, vstoupili do svatyně. Konečně ti, kteří dosahují třetího způsobu nazírání, vstupují spolu s nejvyšším Veleknězem do velesvatyně¹⁹⁶, kde nad Archou stojí dva Cherubové slávy zastihující slitovnici¹⁹⁷, kteří naznačují dva způsoby nebo stupně nazírání neviditelných a věčných Božích skutečností. Zatímco první z nich se vztahuje k Boží podstatě, druhý se zaobírá vlastnostmi osob.

2. První zaměřuje pohled nejprve a přednostně k samotnému bytí a tvrdí, že *Ten, který je* představuje první Boží jméno. Druhý upírá pohled k samotnému Dobru a tvrdí, že to je první Boží jméno. První má zvláštní vztah ke Starému zákonu, který zdůrazňuje jednotu Boží podstaty, vždyť bylo řečeno Mojžíšovi: *Já jsem, který jsem*¹⁹⁸. Druhý má zvláštní vztah k Novému zákonu, který podtrhuje rozličnost osob, když učí křtít *ve jménu Otce i Syna i Duchu svatého*¹⁹⁹. Proto tedy náš učitel Kristus, když chtěl přivést k evangelní dokonalosti mladíka, který zachovával Zákon, uvedl Dobrotu jako hlavní a výlučné jméno Boží. Říká: *Nikdo není dobrý, jedině sám Bůh*²⁰⁰. Jan Damašský tedy následuje Mojžíše, když tvrdí, že hlavní Boží jméno je Ten, který je²⁰¹. Dionysius následuje Krista, když tvrdí, že hlavní Boží jméno je Dobro²⁰².

3. Kdo tedy chce nazírat neviditelné Boží skutečnosti ve vztahu k jednotě Boží podstaty, ať nejprve zaměří pohled k samotnému bytí, a uvidí, jak samotné bytí je až do té míry jisté, že ho nemůže myslet jako neexistující²⁰³, poněvadž není s to představit si samo nejčistší bytí jinak než jako pravý opak nebytí, stejně jako naprosté nic jinak než pravý opak bytí. Jako tedy naprostému nic chybí vše, co je bytím, a jakákoli z vlastností bytí, tak na druhou stranu samo bytí nemá nic z nebytí, ani v uskutečnění, ani v možnosti, ani samo v sobě, ani v našem posuzování. Když tedy nebytí je nedostatkem bytí, rozum ho nemyslí jinak než prostřednictvím bytí. Bytí však není myslitelné skrze něco jiného, protože cokoli je myšleno, buď je myšleno jako nejsoucí, nebo jako jsoucno v možnosti, nebo jako jsoucno v uskutečnění. Jestliže tedy platí, že nejsoucí lze myslit jedině prostřednictvím jsoucna a jsoucno v možnosti zase jedině prostřednictvím jsoucna v uskutečnění, a jestliže bytí znamená samotný a naprostý úkon jsoucna, tak tedy bytí je tím prvním, co přichází na mysl²⁰⁴, a jedná se o ono bytí, které je naprostým úkonem (*actus purus*).

¹⁹⁴ Srv. AUGUSTIN, *DeDiv 83 quaest.*, q. 51, n. 2 (PL 40, 33). Bonaventura přejímá a rozpracovává Augustinovu teorii osvěcení. Každé jisté rozumové poznání je možné jenom díky určitému vlivu samotného věčného Umění, v němž jsou ideové vzory všeho, co může existovat. Srv. BONAVENTURA, *Sc. Chr.*, Q. IV, resp., V, 23–24.

¹⁹⁵ Srv. Ex 26, 1–27, 21.

¹⁹⁶ Srv. Lv 16, 1. Velekněz vstupoval do velesvatyně jedenkrát za rok o Dni smíření. Srv. Žid 9, 1–14.

¹⁹⁷ Srv. Ex 25, 17–22; 26, 34; Žid 9, 5.

¹⁹⁸ Srv. Ex 3, 14.

¹⁹⁹ Srv. Mt 28, 19.

²⁰⁰ Srv. Lk 18, 19.

²⁰¹ Srv. JAN DAMAŠSKÝ, *De fide orthod.*, I, c. 9 (PG 94, 835 A–B).

²⁰² Srv. DIONYSIUS, *De div. nom.*, c. 3, par. 1; (PG 3, 694 B; PL 122, 1128 D).

²⁰³ Srv. ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, c. II; SCHMITT I, 101–102.

„Věříme zajisté, že jsi něco, nad co nic většího nelze myslit. ... Není ovšem možné, aby to, nad co nic většího nelze myslit, bylo pouze v nahlédnutí. Je-li to totiž pouze v nahlédnutí, lze myslit, že je to také věc sama, což je více. Je-li tedy to, nad co nic většího nelze myslit, pouze v nahlédnutí, pak to, nad co nic většího nelze myslit, je zároveň něco, nad co lze myslit něco většího. To však není možné. Existuje tedy beze vší pochyby něco, nad co nic většího nelze myslit, a to jak v nahlédnutí, tak jako věc sama.“ ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, in *Fides quaerens intellectum* (Praha 1990, překlad KARFÍKOVÁ L.) 18–121 (35).

²⁰⁴ Jedná se opět o jednu z variací teorie osvěcení.

Ovšem toto bytí není {309} částečným a omezeným bytím smíšeným s možností, není ani bytím v analogickém smyslu, které má podíl na uskutečnění jen v nejnižší míře, poněvadž samo je v nejnižší míře²⁰⁵. Z toho vyplývá, že ono bytí je Božím Bytím.

4. Hodna podivu je slepota rozumu, který nepostřehne to, co naplňuje jeho zrak dříve než všechno ostatní a bez čeho nemůže vůbec nic poznávat. Podobně jako zrak zaujatý rozličnými barvami nevidí světlo, skrze něž vidí všechno ostatní, stejně tak zrak rozumu zaujatý zvláštními i obecnými jsoucnými nepostřehne samotné bytí, které převyšuje každý rod, ačkoli se ukazuje myslí jako první a teprve skrze ně všechno ostatní. Takže je hlubokou pravdou, že *stejně jako se chová zrak netopyra ozářený denním světlem, tak se chová zrak naší mysli ve vztahu k těm věcem, které jsou přirozeně nejzřejmější*²⁰⁶. To proto, že je navyklý na temnotu stvořených jsoucenců a smyslových představ, a když hledí do světla nejvyššího bytí, zdá se mu, jako by neviděl vůbec nic. Přitom ale nechápe, že ono zatmění představuje nejjasnější osvětlení naší mysli²⁰⁷, stejně jako když zrak vidí plné světlo, připadá mu, jako by neviděl naprosto nic.

5. Jestliže to dokážeš, pozoruj samo nejčistší bytí, a zjistíš, že je nemyslitelné, aby pocházelo od něčeho jiného. Proto je nutné myslet ho v každém ohledu jako první bytí, které nemůže pocházet ani z ničeho, ani z něčeho jiného. Co by bylo jinak samo pro sebe, kdyby samo bytí nebylo pro sebe a od sebe²⁰⁸? Zjistíš totiž, jak nepřítomnost jakéhokoli nebytí znamená, že toto bytí nikdy nezačalo a nikdy neskončí, a proto je věčné. Kromě toho zjistíš, že neobsahuje nic jiného než samotné bytí, a proto není žádným způsobem složené, nýbrž naprosto jednoduché. Dále zjistíš, že v něm není nic pouze v možnosti, poněvadž cokoli je v možnosti, má v sobě cosi z nebytí; z toho vyplývá, že toto bytí je v naprostém uskutečnění. Zjistíš, že v něm není nic nedokonalého, a proto je naprosto dokonalé. Konečně zjistíš, že v něm není žádná vnitřní rozdílnost, a proto je v nejvyšší míře jedno.

Tak tedy bytí, které je čisté, prosté a absolutní, je také bytí prvotní, věčné, nejjednodušší, naprosto v uskutečnění, naprosto dokonalé a svrchovaně jediné.

6. Tyto vlastnosti jsou natolik jisté, že samotné bytí je bez nich nemyslitelné, a každá z těchto vlastností nezbytně vyžaduje ostatní. Poněvadž je toto bytí prostým bytím, je také naprosto první. Poněvadž je naprosto první, není stvořeno někým jiným a ani sebe samo nemohlo stvořit, a proto je také věčné. Poněvadž je první a věčné, nepochází od jiného, a tak je také naprosto jednoduché. Poněvadž je první, věčné a naprosto jednoduché, není v něm vůbec smíšena možnost s uskutečněním, a proto je zcela v uskutečnění. Poněvadž je první, věčné, naprosto jednoduché, naprosto v uskutečnění, je také naprosto dokonalé a vůbec nic mu nechybí a ani mu nelze nic přidat. Poněvadž je první, věčné, naprosto jednoduché, naprosto v uskutečnění, naprosto dokonalé, je také svrchovaně jediné. Vždyť to, co se přisuzuje tomuto bytí v nejvyšší a vše přesahující míře, přisuzuje se stejně všem jeho dokonalostem. *Není možné, aby to, co se přisuzuje v absolutní míře, nepříslušelo než jednomu jedinému*²⁰⁹. Proto, když je Bůh prvním, věčným, naprosto jednoduchým, naprosto uskutečněným a naprosto dokonalým bytím, je nemyslitelné, že by nebyl, nebo že by

²⁰⁵ „... nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est.“

Předmětem těchto úvah není samotný pojem bytí v čistě filosofickém smyslu slova, ale Bůh z hlediska pojmu bytí, které je proto nestvořené, plné a pravé. Vedle něho je každé stvořené bytí bytím jen v analogickém smyslu.

Bonaventurovy úvahy nechtějí být pouhým výdobytkem rozumu, ale spíše představují slovní vyjádření toho, čím sám Bůh obdaroval lidskou mysl. Nebylo by správné izolovat tyto úvahy od kontextu procesu osvětlení. Jinými slovy, prvotní iniciativu v tomto nazírání nemá člověk, ale Bůh, který se mu daruje. Nejde o pouhou »spekulaci«, ale o skutečnou kontemplaci.

²⁰⁶ Srv. ARISTOTELES, *Metaph.*, II, c. 1.

²⁰⁷ Srv. Žl 138/139, 11–12.

²⁰⁸ „Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se?“

Výraz »est per se« vyjadřuje s největší pravděpodobností to, že Bůh nutně představuje poslední cíl všeho. Naproti tomu výraz »est ... a se« zase s největší pravděpodobností naráží na skutečnost, že Bůh je nutně pravým počátkem a nemá žádnou příčinu mimo sebe sama.

²⁰⁹ Srv. ARISTOTELES, *Top.*, V, c. 5.

nebyl pouze jeden jediný. *Slyš tedy Izraeli, tvůj Bůh je jediný*²¹⁰. – Když je ti tohle všechno v prosté jednoduchosti myslí zřejmé, určitým způsobem tebou proniká zář věčného světla.

7. Máš bezesporu důvody, které tě povznášejí k úžasu. Vždyť toto naprosté bytí je první i poslední, je věčné a zcela v přítomnosti, je naprosto jednoduché a největší, je zcela v uskutečnění a vůbec nepodléhá změně, je v nejvyšší míře dokonalé a nesmírné, je svrchovaná jednota a přece mnohotvárné²¹¹. – Jestliže nad tím vším žasneš průzračnou myslí, pronikne tě ještě větší jas záře, když si dále uvědomíš, že právě proto je naprosto posledním, poněvadž je první. Protože je první, všechno dělá pro sebe sama, a tak je nutné, aby byl zároveň posledním cílem, je tedy počátkem i naplněním, *alfou i omegou*²¹². – Je zcela v přítomnosti, protože je věčné. Poněvadž je věčné, nevyplývá z jiného, nechybí samo sobě, nepřechází {310} z jednoho stavu do druhého, a tak nemá ani minulost, ani budoucnost, ale je pouze bytím v přítomnosti. – Je největší, protože je naprosto jednoduché. Poněvadž je svou podstatou naprosto jednoduché, je také největší, vždyť síla je tím neomezenější, čím je sjednocenější²¹³. – Vůbec nepodléhá změně, protože je zcela v uskutečnění. Poněvadž je zcela v uskutečnění, je také naprostým úkonem, a tak nezískává nic nového, neztrácí žádnou schopnost, a proto nepodléhá změně. – Je nesmírné, protože je naprosto dokonalé. Poněvadž je totiž naprosto dokonalé, nemůžeš myslet, že kromě něho by bylo něco lepšího, vznešenějšího nebo důstojnějšího, a proto také něco většího; a všechno, co je takové, je nesmírné. – Je mnohotvárné, protože je svrchovanou jednotou. Poněvadž svrchovaná jednota je všeobecným počátkem vši mnohosti, je také účinnou, vzorovou a účelovou příčinou všeho jako *příčina bytí, důvod poznání a řád života*²¹⁴. Je tedy mnohotvárné nikoli jako společná podstata všech věcí, ale jako nejvznešenější, nejvšeobecnější a naprosto dostačující příčina všech podstat. Moc této příčiny je v naprosté jednotě s podstatou tohoto bytí, a tak je absolutně nekonečná a v účinku se projevuje jako nevyčerpatelná mnohotvárnost.

8. Tak tedy nejčistší a naprosté bytí, které je jednoduše bytím, je první a poslední, a tak představuje počátek a poslední cíl všech věcí. – Protože je věčné a naprosto v přítomnosti, objímá a proniká každé trvání, jako by zároveň bylo jeho středem i obvodem²¹⁵. – Protože je naprosto jednoduché a největší, je celé v každé věci a zároveň zcela mimo každou věc, a tak *je možné si je představit jako kouli, jejíž střed je všude a obvod nikde*²¹⁶. – Protože je naprosto v uskutečnění a vůbec nepodléhá změně, i když je *samo nehybné, uvádí v pohyb všechny věci*²¹⁷. – Protože je v nejvyšší míře dokonalé a nesmírné, je v každé věci, ale není v žádné z nich uzavřeno, vně každé věci, ale není z žádné z nich vyloučeno, nad každou věcí, ale není od žádné z nich odděleno, pode všemi věcmi, ale není žádné z nich podřízeno. – Poněvadž toto bytí je opravdu svrchovaná jednota a přece je mnohotvárné, tak je *všechno ve všech*²¹⁸, i když věcí je mnoho a samotné bytí je pouze jedno. A to proto, že díky naprosté jednotě, nejjasnější pravdivosti a zcela upřímné dobrotivosti je v něm veškerá moc, jsou v něm pravzory všech věcí a veškerá schopnost sdílet se, tak tedy *od něho a skrze něho a v něm je všechno*²¹⁹. A to proto, že je všemohoucí, vševědoucí a naprosto dobré, a v dokonalém nazírání těchto skutečností spočívá blaženost, jak to uslyšel Mojžiš: *Ukáži ti všechno dobro*²²⁰.

²¹⁰ Srv. Dt 6, 4.

²¹¹ »... est summe unum et tamen omnimodum«.

²¹² Srv. Zj 1, 8.

²¹³ Srv. *Liber de causis*, prop. 17 (Louvain 1966, ed. PATTIN A.) 83.

²¹⁴ Srv. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, VIII, c. 4 (PL 41, 228).

²¹⁵ „Tomu, kdo namítá, že věčnost je bezkonečnost, je třeba odpovědět, že nevystihuje celou podstatu věčnosti, poněvadž věčnost neznamena pouze bezkonečnost, ale také současnost. Stejně jako bezkonečnost odpovídá představě obvodu kružnice, kde není ani počátek ani konec, tak současnost odpovídá jednoduchému a nedělitelnému středu tohoto kruhu.“ BONAVENTURA, *M. Trin.*, QD V, a. I, resp. 7, 8; V, 91b.; srv. *Itin.*, VI, 2; VI, 7.

²¹⁶ Srv. ALAN AB INSULIS, *Reg. theol*, reg. 7 (PL 210, 627 A–B).

²¹⁷ Srv. BOETHIUS, *De consol. phil.*, III, 9 (PL 63, 759 A).

²¹⁸ Srv. 1 Kor 15, 28.

²¹⁹ Srv. Řím 11, 36.

²²⁰ Srv. Ex 33, 26.

KAPITOLA VI.

O NAZÍRÁNÍ BLAŽENÉ TROJICE V JEJÍM JMÉNU, JÍMŽ JE DOBRO

1. Po zkoumání vlastností Boží podstaty je zapotřebí pozvednout zrak rozumu, abychom nazírali²²¹ blaženou Trojici, a tak aby byl druhý Cherub postaven vedle prvního. Stejně jako při nazírání vlastností Boží podstaty představuje samo bytí rozhodující východisko a jméno, jehož prostřednictvím poznáváme ostatní vlastnosti, tak i při nazírání vycházení osob²²² je rozhodujícím základem samo Dobro.

2. Dívej se tedy a dávej pozor, protože nejlepší je prostě to, mimo něž není myslitelné nic lepšího, a vlastností nejlepšího je, že nemůžeš usuzovat, jako by neexistovalo, protože je rozhodně lepší být než nebýt²²³. Takže nemůžeš správně myslit nejlepší jinak než trojí a jediné. Vždyť *dobro znamená darovat se*²²⁴, takže nejvyšší Dobro se dává v nejvyšší míře. Naprosté darování se je ovšem nemožné, jestliže není skutečné i niterné, podstatné i osobní, přirozené i chtěné, svobodné i nezbytné, bezvadné i dokonalé. Kdyby to, co naprosté Dobro daruje od věčnosti, nebylo skutečné, soupodstatné, kdyby nebylo osobou rovnocenné důstojnosti s Dárcem, který obdarovává prostřednictvím plození a dýchání²²⁵ tak, aby tato osoba byla stejně věčným Počátkem jako její věčný Počátek, kdyby tedy naprosté Dobro nebylo Milovaným i Spolumilovaným, Zrozeným i Vydechovaným, tedy Otcem a Synem a Duchem svatým, tak by nebylo dokonalým Dobrem, protože by se zcela nedarovalo²²⁶. Vždyť časné darování se naprostého Dobra, jak je ve tvoru, není než střed nebo bod ve srovnání s nesmírností věčné Dobroty²²⁷, a proto můžeš myslit, že existuje nějaké větší darování se, při němž Darující se sděluje druhému celou svou podstatu {311} a přirozenost. Bůh by tedy nebyl naprostým Dobrem, kdyby mu toto darování se mohlo chybět, ať už podle řádu uskutečnění nebo podle řádu myšlení.

Jestliže jsi tedy s to očima myslí zahlízet²²⁸ čistotu Dobroty, která je naprostým úkonem prvního Počátku, jenž miluje láskou jak zdarma danou, tak povinnou, i láskou, která je směsí obojího²²⁹, jenž je nejúplnějším darováním se i z hlediska přirozenosti, i z hlediska vůle, jak je tomu při darování se vzhledem ke Slovu, v němž je vše vysloveno, a jak je tomu vzhledem k Daru, v němž jsou všechny dary uděleny; jestliže jsi tedy schopen toto všechno zahlízet očima myslí, pak můžeš pochopit, že naprosto se sdílející Dobro musí být Trojicí Otce i Syna i Ducha svatého. V těchto třech osobách kvůli jejich naprosté dobrotě musí být schopnost úplného sdílení se²³⁰,

²²¹ „... elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ...“

²²² „... sic contemplationis emanationibus ipsum bonum est principalissimum fundamentum.“ Jedná se o vycházení Syna z Otce a Ducha svatého z Otce i Syna.

²²³ Srv. ANSELM Z CANTERBURY, *Proslogion*, c. V; SCHMITT 1, 104; český překlad KARFÍKOVÁ L., 39.

²²⁴ Srv. DIONYSIUS, *De cael. hier.*, c. 4, n. 1; *De div. nom.*, c. 4, n.1 a 20 (PG 3, 178 C; 694 B; 719 A).

²²⁵ Vycházení Syna z Otce je plozením. Vycházení Ducha svatého z Otce i Syna je označováno jako dýchání nebo vydechování.

²²⁶ „Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens, per modum generationis et spirationis – ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis – ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe si diffunderet.“

²²⁷ „Protože je naprosto jednoduché a největší, je celé v každé věci a zároveň zcela mimo každou věc, a tak je možné si je představit jako kouli, jejíž střed je všude a obvod nikde (ALAN AB INSULIS, *Reg. theol.*, reg. 7 (PL 210, 627 A–B)).“ *Itin.*, V, 8.; srv. *Itin.*, VI, 7.

²²⁸ »contueri«.

²²⁹ „Se igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, ...“

„Kromě toho je známo, že pravá láska může být jak zdarma daná [gratuitus], tak povinná [debitus], nebo obojí společně [permixtus].“ RICHARD OD SV. VIKTORA, *De trinitate*, V, 16.

²³⁰ „In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, ...“

kvůli schopnosti úplného sdílení se v nich musí být dokonalá soupodstatnost, kvůli dokonalé soupodstatnosti musí v nich být dokonalá vzájemná podobnost, ta vyžaduje naprostou vzájemnou rovnost, a proto i dokonalou souvěčnost, takže všechno předešlé vyžaduje svrchovanou vzájemnou intimitu, díky níž jeden přebývá v druhém kvůli dokonalému vzájemnému prostupování²³¹, a tak každý působí společně s druhým v síle naprosto nerozdílné podstaty, moci a naprosto nerozdílného působení samotné nejblaženější Trojice.

3. Když nazíráš tyto skutečnosti, měj se na pozoru, aby ses nedomníval, že chápeš to, co je nepochopitelné. V těchto šesti dokonalostech máš totiž ještě nazírat to, co přivádí zrak naší mysli k ještě většímu úžasu a obdivu. Protože v Trojici je naprosté sdílení se společně s vlastnostmi jednotlivých osob, úplná soupodstatnost společně s mnohostí osob, dokonalá vzájemná podobnost společně s rozlišenou osobitostí, naprostá vzájemná rovnost společně s pořadím, dokonalá souvěčnost spolu s vycházením²³², svrchovaná vzájemná intimita společně s posíláním jedné osoby druhou²³³. Kdo by nebyl pohnut k úžasu tváří v tvář tak podivuhodným skutečností? – Když pozvedáme oči k nejvznešenější Dobrotě, naprosto jistě poznáváme, že tohle všechno je v blažené Trojici. Když tam je naprosté sdílení se a pravé darování se, je tam také pravý počátek a pravé rozlišení osob. Poněvadž se sdílí všechno, a ne jenom část, tedy každý daruje to, co má, a daruje naprosto všechno, proto tedy Ten, kdo vychází, a Ten, z koho vychází, se rozlišují svými vlastnostmi a zároveň jsou jedinou podstatou²³⁴. Poněvadž se tedy rozlišují vlastnostmi, musejí být odlišnými osobami, které mají každá svoje vlastní charakteristiky, svůj vlastní Původ, z něhož vycházejí, mají také vzájemné pořadí, které ovšem neznamená časovou následnost, mají poslání, které ovšem neznamená pohyb z jednoho místa na jiné místo, ale naprosto svobodné darování se někomu ve shodě s autoritou Původce, jež se projevuje ve vztahu Posílajícího vůči Posílanému²³⁵. – Poněvadž osoby Trojice jsou opravdu podstatnou jednotou, je proto zapotřebí, aby mezi nimi byla jednota podstaty, formy, důstojnosti, věčnosti, existence a nezměrnosti. – Když pozoruješ tyto jednotlivé skutečnosti, můžeš nazírat pravdu. Když pozoruješ jejich vzájemné vztahy, docházíš povznesení až k nejvyššímu úžasu. Tak tedy, aby tvá mysl vystupovala v obdivu k úžasu nazírání, je zapotřebí pozorovat tyto skutečnosti najednou.

4. To naznačují Cherubové, kteří hleděli vzájemně jeden na druhého. Není ovšem bez tajemství²³⁶, že se dívali a měli *tváře obráceny ke slitovnici*²³⁷, aby se tak potvrdilo to, co říká Pán

Bonaventura ovládá nejen techniku jazyka, on je zároveň umělcem, který nechá slovo zaskvít se v jeho pravé neotřelosti. Slovo tak zazní často jako akord rozličných významů, a tak Bonaventura přivádí čtenáře k úžasu pravého nazírání, k přímému kontaktu se samotným tajemstvím. Vystihnout toto bohatství, nebo se k němu alespoň přiblížit, představuje opravdovou výzvu pro každého překladatele. Kupříkladu »summa communicabilitas« je schopnost naprosto se sdílet, ale znamená také schopnost naprostého sjednocení.

²³¹ »circumincessionem«.

Bonaventura užívá tohoto slova pro vyjádření tajuplného přebývání jedné Osoby nejsvětější Trojice ve druhé. Není bez zajímavosti, že toto v podstatě nepřeložitelné slovo obsahuje ideu kruhového pohybu vyjití z počátku a návratu k němu. Syn tedy nejenom vychází z Otce, ale také se do něho navrácí, Duch svatý vychází z lásky Otce i Syna a k tomuto svému východisku se zase navrácí. Srv. POSPÍŠIL C.V., „Croce del Figlio come profondità ed umiltà di Dio in San Bonaventura“, *La Sapienza della Croce* 9 (1996) 41–51.

²³² »summa coeternitas cum emanatione«.

²³³ »summa cointimitas cum emissione«.

²³⁴ „... igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus et sunt essentialiter unum.“

²³⁵ „Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et missionem non localis mutationis, sed gratuitae inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi.“

Výraz »gratuitae inspirationis« se vztahuje k cíli poslání a tento cíl je ve stvoření. Jelikož se jedná o cosi, co není pohybem z místa na místo, překládám podle významu, který vyplývá z kontextu – »naprosto svobodné darování se někomu«.

²³⁶ Bonaventura upozorňuje, že právě na tomto místě se směr putování začíná obracet směrem dolů (srv. *Itin.*, I, 9). Cherubové totiž stáli nad slitovnicí (srv. *Itin.*, V, 1), a jestliže měli tváře obráceny směrem ke slitovnici, znamená to, že byly mírně skloněny. To potvrzuje i následující citace Jan 17, 3. Po poznání Boha, tedy po výstupu mysli, je třeba poznat Ježíše Krista, jehož poslání představuje sestup. Na druhou stranu však tento sestup není prostým návratem do

u Jana: *Věčný život je v tom, aby poznali tebe, jediného pravého Boha, a toho, koho jsi poslal, Ježíše Krista*²³⁸. Proto nemáme obdivovat pouze podstatné a osobní vlastnosti Boží, jak jsou samy v sobě, ale také ve vztahu k nejobdivuhodnějšímu spojení Boha a člověka v jednotě osoby Ježíše Krista.

5. Jestliže jsi Cherubem, který nazírá vlastnosti Boží podstaty, žasneš, že božské bytí je zároveň první i poslední, věčné i zcela v přítomnosti, naprosto jednoduché i největší a nezměrné, všude celé a přece nikde neobsažené, zcela v uskutečnění i nepodléhající pohybu, naprosto dokonalé a přece nevlastní nic zbytečného ani částečného, zároveň také nesmírné a nekonečné, svrchovaně jediné a přece mnohotvárné, takže v sobě má všechno, veškerou moc, každou pravdu, všechno dobro. Jestliže jsi tedy prvním Cherubem, pohleď na slitovnici a žasni, že je v něm první Počátek spojen s posledním²³⁹, Bůh s člověkem stvořeným šestého dne²⁴⁰, Věčný je spojen s člověkem podléhajícím časnosti, narozeným z Panny v plnosti času²⁴¹, naprosto Jednoduchý je spojen se složeným, Ten, kdo je zcela v uskutečnění, je spojen s tím, kdo v nejvyšší míře trpěl a zemřel, naprosto Dokonalý s maličkým, svrchovaně Jediný a Mnohotvárný se složeným jedincem odlišeným od druhých, tedy s člověkem Ježíšem Kristem.

6. Jestliže jsi druhým Cherubem, který nazírá vlastnosti osob, žasneš, že sdílení se je spolu s osobní vlastností, sounpodstatnost s mnohostí, podobnost s osobitostí, rovnost s pořadím, souvěčnost osob s jejich vycházením, vzájemná intimita s vysíláním, takže Syn je posílán Otcem a Duch svatý Otcem i Synem, ale přitom zůstává stále s nimi a nikdy se od nich nevzdaluje. Jestliže jsi tedy druhým Cherubem, pohleď na slitovnici a žasni, že v Kristu je osobní jednota spolu s trojicí podstat²⁴² a dvojicí přirozeností, mnohotvárný soulad spolu s mnohostí vůlí²⁴³, vypovídání božských i lidských přívlastků o jediné vtělené osobě spolu s rozlišenými vlastnostmi přirozeností²⁴⁴, {312} že mu přísluší společné klanění spolu s různými druhy vznešenosti, společné povýšení nade všechny²⁴⁵ spolu s různými druhy důstojností, jediná vláda spolu s různými druhy mocí.

7. V tomto posledním nazírání spočívá dokonalé osvětlení myslí, poněvadž mysl jako by viděla člověka stvořeného v šestém dni k obrazu Božímu²⁴⁶. Jestliže tedy obraz je vyjádřená

stavu, který byl na počátku výstupu. I přes mírné sklonění tváří Cherubové nepřestávají hledět jeden na druhého. Naznačovaný sestup je sestupem myslí, která nejen dosáhla vrcholu nazírání, ale jistým způsobem na tomto vrcholu stále setrvává.

²³⁷ Srv. Ex 25, 20.

²³⁸ Srv. Jan 17, 3.

²³⁹ „První je prostě Bůh, poslední z děl stvoření je člověk. Když se tedy Bůh stal člověkem, Boží díla jsou dokonána. Proto se Kristus nazývá alfa a omega, tedy počátek a konec, ...“ BONAVENTURA, *In Nativitate Domini Sermo II, III; Op. Om. IX, 110a*; BOUGEROL J.G., *Sermons de Diversis I 3, 16, 109*.

²⁴⁰ Srv. Gn 1, 26.

²⁴¹ Srv. Gal 4, 4.

²⁴² Srv. *Itin.*, I, 3.

²⁴³ Vtělený Boží Syn má dvě přirozenosti, a proto také dvě přirozené vůle, tedy lidskou a božskou. Boží vůle je ovšem jediná, stejně jako je jediná Boží přirozenost, a tak ji Syn vlastní spolu s Otcem a Duchem svatým. Tyto dvě vůle je třeba v Kristu rozlišovat, ale neoddělovat, protože díky jednotě chtějícího subjektu nejsou nikdy v protikladu.

²⁴⁴ Jedná se o tzv. *communicatio idiomatum*, srv. ZVĚŘINA J., *Teologie Agapé I* (Praha 1992) 402–404. V zásadě se jedná o to, že Kristu, jestliže není specifikována přirozenost, lze přisuzovat jak božské, tak lidské vlastnosti a činnosti. Jestliže je specifikována přirozenost, není správné přisuzovat lidské přirozenosti to, co přísluší božské, a opačně. Je tedy možné tvrdit – Kristus byl prostředníkem při stvoření světa (srv. Kol 1, 16). Na druhou stranu není zcela přesné tvrdit – Kristus jako Bůh zemřel na kříži.

²⁴⁵ Srv. Flp 2, 9.

²⁴⁶ Šest stupňů osvětlení odpovídá šesti dnům stvoření, a tak je člověk na konci procesu osvětlení jakoby znovustvořen.

„... a tak šestistupňová dokonalost menšího světa podle řádu nápravy a milosti přímo odpovídá stvoření světa podle řádu přirozenosti, ...“ BONAVENTURA, *Apol. paup.*, III, 8; VIII, 246b.

Dále srv. *Leg. min.*, c. III, n. VI; *AF. X*, 664. Český překlad – *Františkánské prameny I* (Řím 1982) 451. Bonaventura hovoří o ctnostech sv. Františka podle schématu očistění (č. 1–3), osvětlení (č. 4–6), dokonalost (č. 7–9).

podobnost, tak naše mysl nazírá v Kristu, Synu Božím, jehož přirozeností je být obrazem neviditelného Boha²⁴⁷, naše lidství tak obdivuhodně povýšené, tak nevýslovně sjednocené, poněvadž v něm vidí zároveň Prvního i posledního, Nejvyššího i nejnižšího, obvod i střed²⁴⁸, *alfu i omegu*²⁴⁹, zapříčiněného i Příčinu, Stvořitele i tvora, tedy *knihu psanou uvnitř i vně*²⁵⁰. A tak naše mysl už dosahuje určité dokonalosti tím, že vedena Bohem, na šestém stupni, jakoby v šestém dni, dochází plnosti svých osvícení. Už jí nezbývá nic jiného než den odpočinku, v němž při uchvácení myslí odpočívá její poznávací schopnost od celého díla, které dokonala²⁵¹.

Na konci procesu osvícení František dosahuje stavu obnovené nevinnosti, je tedy podle Bonaventury v analogickém stavu, jako byl Adam před tím, než upadl do hříchu.

²⁴⁷ Srv. Kol 1, 15.

²⁴⁸ Srv. *Itin.*, V, 8; VI, 2.

²⁴⁹ Srv. Zj 1, 8.

²⁵⁰ Srv. Zj 5, 1; Ez 2, 10. Tato místa Písma hovoří o svitku popsaném vně i uvnitř, což si lze velmi snadno představit. Bonaventura ale nemluví o svitku, ale o knize ve formě kodexu, já osobně si ovšem knihu popsanou vně i uvnitř představit nedokážu. Základem Bonaventurova výroku jsou bezesporu výše uvedená místa Písma svatého a jedná se v podstatě o kristologický výklad výroku o svitku popsaném uvnitř i vně. Kniha je tedy napsána jak uvnitř, tedy v Boží přirozenosti Slova, tak venku, tedy v lidské přirozenosti vtěleného Slova. Obsah knihy je tentýž, jediná osoba Syna Božího, v níž jako ve věčném Umění jsou pravzory všech stvořených jsoucen. Kniha napsaná venku je tedy v první řadě stvořený svět, protože představuje odraz toho, co je ve věčném Umění. Tato kniha se ovšem po lidském hříchu stala pro člověka zbaveného světla shůry téměř nečitelnou, a tak tato kniha jako prostředek Božího darování se člověku nemohla splnit své poslání. Proto přichází vtělené Slovo, aby se ve své lidské přirozenosti stalo pro spásu člověka novou knihou, napsanou vně. Toto pojetí vtělení je vlastně variací Irenejovy rekapitulace všeho v Kristu. Srv. *Brevil.*, p. II, c. XI; V, 229a. Bonaventura ovšem nebyl první, kdo užil přirovnání Kristus – kniha. Srv. LECLERCQ J., *La contemplazione di Cristo nel monachesimo medievale* (Milano 1994) 27–38.

²⁵¹ Srv. Gn 2, 2.

KAPITOLA VII.

O MYSTICKÉM VYTRŽENÍ MYSLI, PŘI NĚMŽ INTELEKT ODPOČÍVÁ A MYSL UCHVÁCENA TOUHOU PŘECHÁZÍ ZCELA DO BOHA ²⁵²

1. Vystoupili jsme tedy k trůnu pravého Šalomouna ²⁵³ prostřednictvím předešlých šesti nazírání, která představují jakoby šest stupňů ²⁵⁴, po nichž se dochází pokoje, v němž skutečně pokojný člověk ²⁵⁵ odpočívá ve ztišené mysli jako ve vnitřním Jeruzalémě, a která se rovněž dají přirovnat k šesti křídům Cheruba ²⁵⁶, s jejichž pomocí se má povznést mysl opravdu kontemplativního člověka, naplněna osvíceními moudrosti shůry ²⁵⁷, a která konečně odpovídají šesti prvním dnům stvoření, v nichž se má mysl zaměstnávat, aby tak došla sobotního klidu. Potom, co naše mysl jasně nazírala ²⁵⁸ Boha mimo sebe skrze jeho stopy a v jeho stopách, v sobě samé skrze obraz a v obrazu, nad sebou prostřednictvím podoby božského světla, které září nad námi, a v samotném světle, nakolik je to možné ve shodě se stavem poutníka a se schopnostmi naší mysli; po tom všem tedy, když na šestém stupni mysl došla až k tomu, aby nazírala v prvním Počátku a v nejvyšším Prostředníku mezi Bohem a lidmi ²⁵⁹, Ježíši Kristu, skutečnosti, které ve stvořených věcech nemají žádnou obdobu a které přesahují veškerou pronikavost lidské chápavosti, zbývá ještě, aby nazírajíc tyto skutečnosti naše mysl překročila a přešla nejenom tento hmotný svět, ale také sebe samu ²⁶⁰. V tomto přechodu Kristus představuje cestu ²⁶¹ a dveře ²⁶², Kristus je žebříkem, vozem a jakoby slitovnicí nad Boží archou ²⁶³ a od věků skrytým tajemstvím ²⁶⁴.

²⁵² „De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte.“ Slovo »affectu« není správné překládat jako »cit« (srv. URBAN J., *Putování*, 48). Nejvhodnějším překladem je zřejmě »touha« nebo »zanícení«. Srv. *Itin.*, IV, 3.

„... affectio v pasivním tvaru představuje přitažlivost, kterou na subjekt působí nějaký předmět, v aktivním tvaru znamená aktivitu poznávajícího subjektu a má význam touhy.“ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente verso Dio* (Introd., trad., note PRODI M. – ROSSINI M., Milano 1994) 202.

Slovo »transeunte« je znovu narážkou na transitus, a tedy na velikonoční tajemství jako přejítí. Srv. *Itin.*, Prol., 2.

²⁵³ Pravý Šalomoun, tedy pravý syn Davidův a pravý kníže pokoje, je Ježíš Kristus. Srv. *Dom. I adventus Sermo II*; BOUG., *Ser. Dom.*, I, 8; 39; *Op. Om.* IX, 28b. Kromě toho srv. AUGUSTIN, *De civ. Dei*, XVII, c. 8, n. 2.

²⁵⁴ Srv. 1 Král 10, 19; 2 Kron 9, 18.

²⁵⁵ Nyní se pokojný, tedy ten, kdo prošel předešlými šesti nazíráními, připodobňuje Šalomounovi, králi pokoje, a odpočívá v Jeruzalémě, městě pokoje.

²⁵⁶ Jestliže čteme pozorně, očekávali bychom, že Bonaventura bude hovořit o Serafovi (srv. *Itin.*, Prol., 2–3). Jelikož předchozích šest kapitol zaměstnávalo především náš intelekt, je logické, že nyní je jmenován Cherub. Bůh totiž v Cherubech poznává jako pravda, v Serafech miluje jako láska (srv. *Itin.*, IV, 4). Tam, kde se jedná především o naši touhu, Bonaventura zcela logicky hovoří o Serafovi.

²⁵⁷ „... quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; ...“

²⁵⁸ »postquam mens nostra contuita est Deum«.

Contuitio je nazírání, které se stále více a více blíží přímému patření, jaké přísluší blaženým ve světle slávy.

²⁵⁹ Srv. 1 Tim 2, 5.

²⁶⁰ Jedná se o jedno z nejzáhadnějších míst celého *Itineraria*. Proč by naše mysl musela ještě překročit a přejít celý hmotný svět a sebe samu, když toto putování má již za sebou? Slova překročit (transcendere) a přejít (transire) mají úzký vztah k velikonočnímu tajemství jako k přechodu (transitus). Protože Kristus je cesta a vůz, putující mysl jako by do něho vstoupila a spolu s ním sestupovala k hlubině kříže (srv. POSPÍŠIL C.V., „Croce e umiltà di Dio in San Bonaventura“, *La Sapienza della croce* 9 (1996) 41–51). Žebřík přece neslouží jedině k výstupu, ale také k sestupu. Připomeneme-li si *Itin.*, I, 9, není toto čtení zdaleka nepravděpodobné. Srv. POSPÍŠIL C.V., „La via della salvezza nell' *Itinerarium mentis in Deum*“, *Antoniano* 72 (1997) 53–77. Toto schéma se navíc objevuje i relativně často v Bonaventurových spisech, které vznikly po *Itinerariu* a po roce 1259. Srv. *Hex.*, coll. XXII, n. 24–42; V, 441a–444b; *Leg. min.*, c. III; AF X, 662–665; *Perf. vit.*, c. II; VIII, 110a–112b; *Decem praec.*, V, 505–532; *Dominica II post Pascha Sermo II*, BOUG., *De Div.*, 320–341; *Op. Om.* IX, 296a–300b.

²⁶¹ Srv. Jan 14, 6. „... ut haec speculando transcendat et transeat non solum istum mundum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est via et ostium, ...“

2. Ten, kdo zcela obrátí svou tvář směrem ke slitovnici a hledí na ukřižovaného Krista²⁶⁵ skrze víru, naději a lásku, zbožnost, obdiv, úžas, úctu, chválu a jásot, s ním koná paschu, tedy přechod²⁶⁶, aby tak s holí kříže přešel Rudé moře²⁶⁷ a aby vyšel z Egypta na poušť²⁶⁸, kde by okoušel skrytou manu a odpočíval s Kristem v hrobě navenek jako mrtvý, a při tom všem, nakolik je to slučitelné se stavem poutníka²⁶⁹, zaslechl to, co lotrovi, jenž se k němu přimknul, řekl Kristus: *Dnes budeš se mnou v ráji*²⁷⁰.

3. To vše bylo zjeveno blaženému Františkovi, když byl uchvácen v kontemplaci na vrcholu hory, kde jsem uvažoval o věcech zde popsanych, a když se mu zjevil ukřižovaný Seraf se šesti křídly, jak jsem to spolu s řadou jiných slyšel od jeho druha, který s ním tehdy byl²⁷¹. A tam uchvácením v kontemplaci přešel do Boha, a tak byl dán za příklad dokonalé kontemplace, jako předtím byl příkladem dokonalého jednání, jakoby druhý Jákob a Izrael²⁷², aby tak Bůh skrze něho vyzval víc příkladem než slovem všechny opravdu duchovní osoby k tomuto přechodu a uchvácení mysli.

Tuto exemplární cestu, kterou Kristus prošel jako první z lidí, si Bonaventura představuje jako jediný kruhový pohyb, který se začíná v Otcí, pokračuje ve vtělení, sestupuje a dosahuje nejhlubšího bodu v ukřižování a navrácí se k Otcí ve vzkříšení a nanebevstoupení. Bonaventura sám nazývá toto kruhové schéma »kruhem milosti«. Srv. *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13b; *Dom.V post Pascha Sermo II*, BOUG., *DeTem*, 230; 315; *Op.Om.* IX, 313b–314a; *In Ascensione Domini Sermo I*, BOUG., *DeDiv*, 25; 342–352; *Comm.Jn.*, XVI, n. 42; VI, 465a; *Sent.I*, Prooem.; I, 2a–2b. Téměř vždy, když Bonaventura hovoří o kruhu milosti, zmiňuje nebo přímo cituje Jan 16, 28. Důležité je, že touto cestou spásy prochází na své cestě do Boha i učedník. Srv. *M.Trin.*, QD VIII, resp., n. 7; V, 115.

²⁶² Srv. Jan 10, 7.

²⁶³ Srv. Ex 25, 17–22; 26, 34; Žid 9, 5; Řím 3, 25, kde Pavel nazývá Krista *hylastérion – propitiatorium*. Jedná se o slitovnici – *kapporet* – příkrov archy úmluvy, který představoval místo setkání Hospodina s jeho lidem, který zastupoval Mojžíš (srv. Nm 7, 89).

²⁶⁴ Srv. Ef 3, 9.

²⁶⁵ Srv. *Itin.*, VI, 4.

Nyní je tvář nazírající mysli zcela obrácena dolů. To naznačuje sestup spolu s Kristem směrem k hlubině kříže a k vnitřní zkušenosti odpovídající zkušenosti stigmatizovaného Františka.

²⁶⁶ »pascha, hoc est transitum, cum eo facit«.

²⁶⁷ Srv. Ex 14, 16. Mojžíšova hůl je pro Bonaventuru předobrazem osvoboditelské moci Kristova kříže.

²⁶⁸ V pozdějších spisech Bonaventura ještě upřesní tento paralelismus mezi svým *Itinerariem* a starozákonním putováním vyvoleného národa. *Itinerarium* totiž začalo na poušti, jakoby po opuštění Egypta a po přechodu Rudého moře: „Začíná se nazírání chudého na poušti“. Na závěr (*Leg.Mai.*, c. X, n. 9; **AF** X, 652; *Františkánské prameny I* 438) je očištění odpovídající přechod Rudým mořem doplněn druhým přechodem, v tomto případě Jordánu (srv. Joz 3, 1–17), kterým se otvírá definitivní přístup do zaslíbené země, symbolizující definitivní stav oslavení. Tento druhý přechod odpovídá stádiu dokonalosti, tedy tomu, o čem Bonaventura hovoří v sedmé kapitole *Itineraria*.

„Křížem jsi začal, podle zásad kříže jsi postupoval a nakonec v kříži jsi dokonat. ... Ať tě bezpečně následují ti, kteří vycházejí z Egypta, neboť rozdělí moře holí Kristova kříže a přejdou do zaslíbené země živých. Vstoupí do podivuhodné moci kříže, až překročí Jordán smrtelnosti.“

Ještě později v *Dec.praec.*, c. II, 2; V, 511a, Bonaventura upřesní, že výstup osvícení odpovídá Mojžíšovu výstupu na horu Sinaj, který je možný teprve po prvním a očištném přechodu tajemstvím kříže (srv. *Itin.*, Prol., 3–4) – Rudého moře. Jestliže výstup osvícení na horu Sinaj doprovází Mojžíš, sestup dolů je spolu s Kristem (srv. *Dec.praec.*, c. VII, n. 15–18; V, 531b–532b) a odpovídá stádiu dokonalosti, tedy tomu, o čem Bonaventura hovoří v první části sedmé kapitole *Itineraria*.

²⁶⁹ Stav poutníka je stavem pozemského života člověka, který ještě nedošel plného a přímého patření na Boha. Ve svém posledním velkém spisu Bonaventura tvrdí, že je třeba odlišit stav slávy, ten je vyhrazen blaženým, a úkon slávy, v němž i člověk žijící na zemi může díky zvláštnímu Božímú zásahu dojít momentální zkušenosti slávy. Tato zkušenost je však na hranici mezi životem v těle a definitivním přechodem do stavu slávy. Srv. *Hex.*, coll. III, n. 30; V, 347b–348b.

²⁷⁰ Srv. Lk 23, 43.

²⁷¹ Jedná se o stigmatizaci svatého Františka na hoře Alverně dva roky před jeho zesnutím. Srv. *Leg.Mai.*, c. XIII; **AF** X, 615–620; český překlad – *Františkánské prameny I*, 404–408; *Leg.min.*, VI; **AF** X, 672–675; český překlad – *Františkánské prameny I*, 460–463.

²⁷² Srv. Gn 35, 10.

4. Je zapotřebí, aby v tomto přechodu, jestliže je dokonalý, ustaly všechny intelektuální pochody a vrchol touhy se celý přenesl a proměnil v Boha²⁷³. To je však mystický a svrchovaně tajemný stav, který *nezná nikdo jiný než ten, komu se ho dostává*²⁷⁴. A dostává se ho pouze tomu, kdo touží, a touží pouze ten, koho vnitřně rozněcuje oheň Ducha svatého, jehož na zem seslal Kristus. Proto tvrdí Apoštol, že tato mystická moudrost je zjevována Duchem svatým²⁷⁵.

5. Poněvadž v této věci nezmůže nic přirozenost a velmi málo vědění, je zapotřebí spoléhat se málo na zkoumání, ale hodně na pomazání; málo na jazyk, ale více na vnitřní radost; je zapotřebí spoléhat se málo na {313} slova a knihy, ale úplně na Boží dar, tedy na Ducha svatého; velmi málo nebo vůbec je zapotřebí se spoléhat na tvora, ale zcela na stvořitelenskou moc Otce i Syna i Ducha svatého, a říci spolu s Dionysiem Bohu v Trojici: *Nadbožská Trojice, která přesahuješ každou podstatu, nejdokonalejší zkoumateli božské moudrosti křesťanů, ved' nás na nejtajemnější, v nejvyšší míře osvěcující a nejvznešenější vrchol mystických sdělení, kde se skrývají v nevýslovné záři poslední, nezvratná a naprostá tajemství teologie a sdělují se v nejhlubším tichu a v nejneproniknutelnějším jasu nejzřejmější temnoty, v níž se skvějí všechny věci, temnoty, která naplňuje neviditelné inteligence přemírou štědrosti neviditelných září vše přesahujících dober*²⁷⁶. To platí vzhledem k Bohu. Příteli, pro něhož jsou tyto věci psány, Dionysius říká: *Ty však, příteli, zocelený prodělaným putováním, pokud jde o mystická vidění, zanech smysly a intelektuální hledání, zanech všechno viditelné i neviditelné, zanech rovněž všechno, co není i co je, a nakolik je to možné, v naprosté prázdnotě vědomí navrať se k jednotě Toho, který přesahuje každou podstatu i každé vědění. Takto úplným a naprostým uchvácením čisté mysli opustíš sebe sama i všechno ostatní a povzneseš se, ode všeho osvobozen, k paprsku božských temnot, které převyšují každou podstatu*²⁷⁷.

6. Když pátráš, jak se to stane, ptej se milosti, ne nauky, touhy, ne poznání, vzdechu modlitby, ne studia knih, Ženicha, ne vyučujícího, Boha, ne člověka, temnoty, ne jasu, neptej se světla, ale ohně, který úplně rozněcuje úchvatnými pomazáními a horoucností tužeb tě přenáší do Boha. Tím ohněm je Bůh, jeho *výheň je v Jeruzalémě*²⁷⁸, Kristus ho rozněcuje žářem svého horoucího utrpení a zachvacuje jen toho, kdo říká *duše má zvolila pověšení a moje kosti smrt*²⁷⁹. Kdo touží po této smrti, může užít Boha, poněvadž je nepochybnou pravdou, že *člověk, který mne spatří, nezůstane naživu*²⁸⁰. – Umírejme tedy a vstupujme do temnoty, umlčujme v sobě starosti,

²⁷³ „In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum.“

²⁷⁴ Srv. Zj 2, 18.

²⁷⁵ Srv. 1 Kor 2, 10.

Tato narážka na 1 Kor 2, 10 je další indikací hlubiny. Duch svatý totiž ve svém poslání prochází stejnou cestou jako Syn, takže opravdu zkoumá hlubiny Boží. Srv. *Comm.Eccl.*, c. I, I; VI, 13b. Zjevením hlubiny Boží je kříž Ježíše Krista. Srv. *Sent.I.*, Prooem.; I, 4a; *Hex.*, coll. VIII, n. 4–5; V, 369b–370a.

²⁷⁶ Srv. DIONYSIUS, *De myst. theol.*, c. I, par. I (PG 3, 997 A–B; PL 122, 1171 C – 1173 A).

„Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplementem invisibiles intellectus.“

²⁷⁷ Srv. DIONYSIUS, *De myst. theol.*, c. I, par. I (PG 3, 997 B; PL 122, 1173 A).

„Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendens.“

²⁷⁸ Srv. Iz 31, 9.

²⁷⁹ Srv. Job 7, 15. Bonaventura zvolil tuto citaci kvůli slovu »*Suspendium* elegit anima mea, et mortem ossa mea«, protože představuje vhodnou narážku na mystické ukřižování učedníka spolu s Kristem, tedy pověšení – povýšení učedníka spolu s Kristem na kříž. Srv. *Itin.*, Prol., 2.

²⁸⁰ Srv. Ex 33, 20.

žádostivosti a představy; přecházejme s ukřižovaným Kristem *z tohoto světa k Otci*²⁸¹, abychom, až nám ukáže Otce, řekli s Filipem: *To nám stačí*²⁸², abychom zaslechli spolu s Pavlem: *Postačí ti moje milost*²⁸³, abychom jásali s Davidem, který říká: *Zchřadlo mé tělo i mé srdce, ale Bůh mého srdce zůstane mým podílem, Bohem navěky*²⁸⁴. *Požehnán buď Pán navěky, a všechen lid ať řekne: Staň se, staň se*²⁸⁵. Amen.

²⁸¹ Srv. Jan 13, 1; 16, 28.

²⁸² Srv. Jan 14, 8.

²⁸³ Srv. 2 Kor 12, 9.

²⁸⁴ Srv. Žl 72/73, 26.

²⁸⁵ Srv. Žl 105/106, 48.

KRITICKÁ VYDÁNÍ BONAVENTUROVÝCH SPISŮ

- S. BONAVENTURAE, *Collationes in Hexameron et Bonaventuriana quaedam selecta* (Delorme F., edidit, Florentia 1934).
- S. BONAVENTURAE, *Legenda Maior S. Francisci*, edita a patribus Collegii S. Bonaventurae, *Analecta Franciscana X* (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi-Florentia 1941) 555- 652.
- S. BONAVENTURAE, *Legenda Minor S. Francisci*, edita a patribus Collegii S. Bonaventurae, *Analecta Franciscana X* (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi-Florentia 1941) 653-678.
- S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia* (Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, I-X, Quaracchi-Florentia 1882-1902).
- S. BONAVENTURE, *Sermons De Diversis* (Nouvelle édition critique par BOUGEROL J.G., Paris 1993) = *DeDiv*
- S. BONAVENTURE, *Sermons De Tempore* (Nouvelle édition critique par BOUGEROL J.G., Paris 1990) = *DeTem*
- S. BONAVENTURAE, *Sermones Dominicales* (Studio et cura BOUGEROL J.G., Grottaferrata-Roma 1977) = *SerDom*

ZÁKLADNÍ LITERATURA TÝKAJÍCÍ SE CHRONOLOGIE BONAVENTUROVA ŽIVOTA A TEXTOVÉ KRITIKY JEHO DĚL

- ABATE G., ``Storia e cronologia di S. Bonaventura'', *Miscellanea Francescana di storia, di lettere, di arte* 49 (1949) 534–568; *MF* 50 (1950) 96–130.
- BLASUCCI A., ``S. Bonaventura nel suo tempo'', *Incontri Bonaventuriani* 9 (1973) 37–62.
- BONNEFOY J., *Une Somme Bonaventurienne de Théologie Mystique: le "De triplici via"* (Paris 1934).
- BOUGEROL J.G., *Introduzione a S. Bonaventura* (Vicenza 1988). Jedná se o přepracovanou a doplněnou verzi – BOUGEROL J.G., *Introduction à l' étude de Saint Bonaventure* (Tournai 1961).
- BRADY I., *The Edition of the Opera »Opera omnia« of Saint Bonaventure (1882–1902)* (Grottaferrata 1977).
- CIB (a cura di), ``Chronologia Sancti Bonaventurae'', *Bonaventura 1274–1974 II* (Roma – Grottaferrata 1974) 10–16.
- CROWLEY T., ``St. Bonaventure's Chronology Reappraisal'', *Franziskanische Studien* 56 (1974) 310–322.
- DISTELBRINK B., ``De ordine chronologico IV Librorum Commentarii in Sententias S. Bonaventurae'', *Collectanea Franciscana* 41 (1971) 288–314.
- DISTELBRINK B., *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critica recensiva* (Roma 1975).
- QUINN J.F., ``Chronology of St. Bonaventure'', *Franciscan Studies* 32 (1972) 168–186.

**ZÁKLADNÍ LITERATURA TÝKAJÍCÍ SE INTERPRETACE BONAVENTUROVA ZEJMÉNA
TEOLOGICKÉHO MYŠLENÍ**

BALTHASAR H. URS VON, "Bonaventura", *Herrlichkeit – Eine theologische Ästhetik II – Klerikale Stile* (Einsiedeln 1969) 267–361.

BLANCO F.CH., *Imago Dei – Aproximacion a la antropologia teologica de San Buenaventura* (Murcia 1993).

BISSEN J.–M., *L' Exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (Paris 1929).

BOUGEROL J.G., *Lexique Saint Bonaventure* (Paris 1969).

CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore* (Bari 1980).

DEL ZOTTO C., *La teologia dell' immagine in San Bonaventura* (Vicenza 1977).

GERKEN A., *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura* (Düsseldorf 1963).

GILSON E., *La Philosophie de Saint Bonaventure* (Paris 1943).

GUARDINI R., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre* (Düsseldorf 1921).

GUARDINI R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen Mentis, von der Gradatio Entium und der Influentia Sensus et Motus* (Leiden 1964).

HAYES Z., *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure* (New York – Ramsey – Toronto 1981).

HÜLSBUSCH W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras* (Düsseldorf 1968).

LONGPRÉ E., "Bonaventure – Vie – Écrits spirituels – Doctrine mystique", M. VILLER (sous la direction de) *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. Doctrine et histoire I* (Paris 1932–1937) 1768–1843.

RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura* (habil. teze 1955, St. Ottilien 1992). Dostupnější je dnes italský překlad – *San Bonaventura – la teologia della storia* (Firenze 1991).

RAUCH W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura* (München 1961).

SCHALÜCK H., *Armut und Heil. Eine Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras* (München – Paderborn – Wien 1971).

SCHLOSSER M., *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gottese Erfahrung nach Bonaventura* (Paderborn – München – Wien – Zürich 1990).

SCIAMANINI R., *La Contuizione bonaventuriana* (Firenze 1957).

VEUTHEY L., *La filosofia cristiana di San Bonaventura* (Roma 1971).

Velmi důležité je konzultovat pětisvazkové souborné dílo, které vzniklo v roce sedmistého výročí Bonaventurovy smrti: CIB = COMMISSIONE INTERNAZIONALE BONAVENTURIANA, *Bonaventura 1274–1974 I–V* (Roma – Grottaferrata 1974). Pátý svazek obsahuje kompletní bonaventurovskou bibliografii až do roku 1974, odborných studií bylo v té době přes čtyři a půl tisíce. Ostatní svazky pak obsahují velmi kvalitní studie jak o teologii, tak o filozofii Serafického doktora. V odborných periodikách jsou významné zejména ročníky 1974, 1984 a 1988, tedy léta významných bonaventurovských výročí.

SEZNAM ZÁKLADNÍCH ODBORNÝCH PUBLIKACÍ K ITINERARIU

- BATTAGLIA V., "La contemplazione del Crocifisso nell' *Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura", *La Sapienza della Croce* 4 (1989) 297–306.
- BERNA F. J. X., *Passover in Christ – St. Bonaventure's Itinerarium from the Prospective of Karl Rahner's Theology* (Fordham University 1986).
- BÉRUBÉ C., "L' *Itinerarium* dans l' histoire de la pensée franciscaine", *Studi Francescani* 85 (1988) 263–278.
- BOUGEROL J. G., "L' Aspect original de l' *Itinerarium mentis in Deum* et son influence sur la spiritualité de son temps", *Antonianum* 52 (1977) 309–325.
- CONTIERO S., *Il linguaggio religioso dell' Itinerarium*" (Roma 1974).
- COUSINS E. H., "The Coincidence of Opposites in the Christology of Saint Bonaventure", *Franciscan Studies* 28 (1968) 27–45.
- COUSINS E. H., "»Itinerarium Mentis in Deum«", *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago 1978) 69–95.
- COUSINS E. H., "Introduction", COUSINS E.H., *Bonaventure. The Soul's Journey into God. The Tree of Life. The Life of Saint Francis* (New York – Ramsey – Toronto 1978) 1–57.
- DELL' OLIO G., "Motivi ispiratori dell' *Itinerarium mentis in Deum*", *Doctor Seraphicus VIII* (1961) 34–44.
- DEL ZOTTO C., "L' *Itinerarium* nel magistero recente della Chiesa", *Studi Francescani* 85 (1988) 365–393.
- DREYER E. A., *Affectus in St. Bonaventure's Description of the Journey of the Soul to God*, in *Dissertation Abstracts* 44 (1983) 1491.
- FOSHEE S. CH., "St. Bonaventure and Augustinian Concept of *Mens*", *Franciscan Studies* 27 (1967) 163–175.
- GERKEN A., "Das Verhältnis von Schöpfungs – und Erlösungsordnung im *Itinerarium mentis in Deum* des hl. Bonaventura", CIB, *Bonaventura 1274–1974 IV* (Roma 1974) 283–309.
- JAN PAVEL II., "Lettera di S.S. Giovanni Paolo II per il Symposium sull' *Itinerarium mentis in Deum* di San Bonaventura", *Studi Francescani* 85 (1988) 205–208.
- HAMESSE J., *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam*, concordances, indices (Louvain 1972).
- IAMMARRONE G., "Il posto e la funzione di Gesù Cristo nell' ascesa dell' uomo a Dio", *Studi Francescani* 85 (1988) *Atti del Symposium sull' Itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura*, 279–326.
- LANDINI L. C., "The *Itinerarium mentis in Deum* as a Religious Classic", in *Bonaventuriana. Miscelanea in onore di J. G. Bougerol ofm* (Roma 1988) 357–372.
- MCGINN B., "Ascension and Introversion in the *Itinerarium mentis in Deum*", CIB, *Bonaventura 1274–1974 III* (Roma 1974) 535–552.
- MELANI G., "Ispirazione e aspetti filosofici nell' *Itinerarium mentis in Deum*", *Doctor Seraphicus* 15 (1968) 51–69.
- MULLIGAN R., "Portio superior and Portio inferior Rationis in the Writings of St. Bonaventure", *Franciscan Studies* 15 (1955) 332–349.
- PARODI M. – ROSSINI M., (intr., trad., note), *Itinerario della mente verso Dio* (Milano 1994).

- PEPIN J., ``L' Itinéraire de l' me vers Dieu selon Saint Bonaventure'', in *Les deux approches di Christianisme* (Paris 1961) 205–279.
- POSPÍŠIL C., ``La via della salvezza nell' *Itinerarium mentis in Deum*'', *Antonianum* 72 (1997) 53–77.
- RATZINGER J., ``Omelia in occasione della festa delle stimmate di San Francesco nel santuario della Verna'', *Studi Francescani* 85 (1988) 395–399.
- REYNOLDS P. L., ``Threefold Existence and Illumination in Saint Bonaventure'', *Franciscan Studies* XX (1982) 190–215.
- SCALFARO O.L., ``La pace nell' *Itinerarium* di San Bonaventura'', *Studi Francescani* 85 (1988) *Atti del Symposium sull' Itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura*, 353–363.
- SCHMAUS M., ``Neuplatonische Elemente in Trinitätsdenken des Itinerariums Bonaventuras'', *Bonaventura 1274–1974 II* (Roma 1974) 45–69.
- SCHMIDT S., ``Christus als »scala nostra«. Christozentrische Aspekte im »Itinerarium mentis in Deum« des heiligen Bonaventura'', *Franziskanische Studien* 75 (1993) 243–338.
- SECONDO L., ``La vita spirituale nell' *Itinerarium* di S. Bonaventura'', *Studi Francescani* 85 (1988) 327–337.
- TURNEY L., ``The Symbol of the Temple in St. Bonaventure' s *Itinerarium mentis in Deum*'', *Miscelanea Francescana* 75 (1975) Supplementum II – 427–437.
- VALDERRANA C., ``Una relectura dell' *Itinerarium mentis in Deum*'', *Franciscanum* 30 (1988) 231–234.
- ZWERMAN T., ``Prolegomena zur Lektüre von Texten Bonaventuras über das Buch der Schöpfung'', *Franziskanische Studien* 71 (1989) 29–41.

EDIČNÍ POZNÁMKA

Stěžejní dílo svatého Bonaventury (vlastním jménem Giovanni Fidanza) *Itinerarium mentis in Deum* bylo přístupné dosavadním zájemcům ve dvou překladech, jednom českém a jednom slovenském: Svatý Bonaventura, *Cesta duše k Bohu*, překlad a poznámky J. Urban, Praha 1928; *Bonaventúra, Putovanie mysle k Bohu*, překlad a úvod M. Lucký, Trnava 1949. Tento zcela nový překlad vychází ze souborného kritického vydání *Opera Omnia*, Studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi-Florentia 1882–1902 I–X (během tohoto století uskutečněno několik dílčích reedic) – *Itinerarium* se nalézá ve svazku V, str. 295–313. Z tohoto kritického vydání je převzato i členění textu. Jiné do moderní češtiny přeložené Bonaventurovy texty – *Legenda maior* a *Legenda minor* o svatém Františku – se nalézají ve svazku *Františkánské prameny I*, vydaném v Římě péčí Křesťanské akademie roku 1982. Na tento rozmanitý soubor textů spjatých s počátky františkánství překladatel v poznámkovém aparátu často odkazuje.

V přepise osobních jmen významných křesťanských osobností se řídíme dvěma, resp. třemi autoritativními publikacemi. Pokud jméno zdomácnělo, důsledně ho zčešťujeme (orientujeme se dle výše zmíněných Františkánských pramenů I, příp. *Katechismu katolické církve*, Zvon, Praha 1995). U ostatních latinských jmen provádíme transkripci podle *Slovníku latinských spisovatelů*, Odeon, Praha 1984.

U odkazů na Písmo svaté upozorňujeme: téměř vůbec nelze doslovně citovat z jakýchkoliv dostupných překladů. Svatý Bonaventura disponoval ve své době a na svém místě – tehdejší pařížské univerzitě – nepříliš dokonalou verzí Vulgáty (podrobněji o celé věci: P. Gilbert, *Introduzione alla teologia medioevale*, Casale Monferrato 1992, str. 40); proto užíváme konvenční zkratku Srv.

Pavel Mareš

OBSAH

Některé použité zkratky	3
-------------------------------	---

BONAVENTURA Z BAGNOREGIA A JEHO »PUTOVÁNÍ DO BOHA« prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D., OFM

1. Úvod	6
2. Bratr Bonaventura a jeho dílo	7
2.1. Léta zrání a působení na pařížské univerzitě do r. 1257	7
2.2. Léta služby bratřím a církvi	10
3. Cesta spásy v Itinerarium mentis in Deum	15
3.1. Jednotlivé části Itineraria	15
3.2. Některé příklady užití kruhového schématu v díle svatého Bonaventury.....	17
3.3. Schéma putování mysli do Boha	20
3.3.1. Sestup kontemplativní mysli s Kristem v VII, 1 – VII, 3 (4) – VI, 4 – VI, 7	20
3.3.1.1. Další argumenty hovořící ve prospěch sestupu mysli	21
3.3.1.2. Trojí osvícení mysli a její sestup s Kristem	22
3.3.1.3. Kristologicko-soteriologický a pneumatologicko soteriologický kruh milosti při sestupu mysli s Kristem	23
3.3.2. Průběh putování mysli »do Boha«. Očištění, osvícení a stav dokonalosti	24
3.3.3. Očištění, osvícení a františkánská mystika sjednocení s Ukřižovaným	26
3.4. Itinerarium v Bonaventurově životě	27
3.5. Paradigma Itineraria v díle Serafického doktora	28
3.6. Závěr.....	30

PUTOVÁNÍ MYSLI DO BOHA

PROLOG.....	32
I. O STUPNÍCH VZESTUPU DO BOHA A O JEHO NAZÍRÁNÍ.....	36
II. O NAZÍRÁNÍ BOHA V JEHO STOPÁCH UPROSTŘED TOHOTO HMOTNÉHO SVĚTA.....	42
III. O NAZÍRÁNÍ BOHA PROSTŘEDNICTVÍM JEHO OBRAZU VTISKNUTÉHO PŘIROZENÝM SCHOPNOSTEM MYSLI.....	47
IV. O NAZÍRÁNÍ BOHA V JEHO OBRAZU OBNOVENÉM DARY MILOSTI.....	51
V. O NAZÍRÁNÍ BOŽÍ JEDNOTY SKRZE JEJÍ PRVOTNÍ JMÉNO, KTERÝM JE BYTÍ.....	55
VI. O NAZÍRÁNÍ BLAŽENÉ TROJICE V JEJÍM JMÉNU, JÍMŽ JE DOBRO.....	58
VII. O MYSTICKÉM VYTRŽENÍ MYSLI, PŘI NĚMŽ INTELEKT ODPOČÍVÁ A MYSL UCHVÁCENA TOUHOU PŘECHÁZÍ ZCELA DO BOHA.....	62
Kritická vydání Bonaventurových spisů	66
Základní literatura týkající se chronologie Bonaventurova života a textové kritiky jeho děl..	66
Základní literatura týkající se interpretace Bonaventurova zejména teologického myšlení....	67
Seznam základních odborných publikací k Itinerariu.....	68
Ediční poznámka.....	70