

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

UČENÍ O TROJICI V DÍLE RICHARDA ZE SV. VIKTORA

ThLic. Radomír Bužek

Školitel: prof. Ctirad V. Pospíšil, Th.D.

Obor: Systematická teologie a křesťanská filozofie

Zaměření: Dogmatická teologie

Prohlašuji, že jsem svou disertační práci vyhotovil samostatně a použil jsem přitom pouze uvedené prameny a literaturu.

V Praze dne 1. dubna 2018

.....
ThLic. Radomír Bužek

„... nequaquam id nostris viribus praesumimus, sed in illum confidentes qui dona suae sapientiae humiliter petentibus dat affluenter et non improperat, eius adiutorio ad tantarum tamque sublimium rerum arcanam profunditatem penetrandam roborati suppliciter postulamus.“

Richardus de Sancto Victore: *In Apocalypsim VII (Prologus)*

Tato studie je výsledkem badatelské činnosti podporované Grantovou agenturou České republiky v rámci grantu GA ČR P401/12/G168 „Historie a interpretace Bible“.

Obsah

Úvod.....	6
A) Augustiniánský kanovník Richard ze Sv. Viktora v Paříži	11
1. Opatství u Sv. Viktora v Paříži	12
2. Richardův původ a příchod do Paříže	16
3. Působení v opatství: magister, podpřevor a převor	21
4. Věřoučné spory se žáky Ondřeje ze Sv. Viktora	26
5. Krize za opata Ernisia.....	35
6. Kauza canterburského arcibiskupa Tomáše Becketa	38
7. Závěr Richardova života	42
B) Richardovo literární dílo	44
1. Charakteristiky teologické reflexe ve 12. století.....	44
1.1. Monastická teologie	45
1.2. Teologie Richarda ze Sv. Viktora.....	55
2. Členění Richardova díla	64
C) Richardovo učení o Trojici.....	77
1. Spisy pojednávající o Nejsvětější Trojici	77
1.1. De Trinitate	78
1.1.1. Autenticita a vnitřní koherence	78
1.1.2. Datace.....	81
1.1.3. Zdroje myšlení a inspirace	82
1.1.4. Uspořádání a obsah.....	88
1.2. Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii.....	99
1.3. De tribus personis appropriatis in Trinitate	100
Exkurz: Nástin trojiční problematiky přelomu 11. a 12. století.....	103
2. Poznání Trojice	108
2.1. Kontemplativní poznání.....	109
2.2. Svatá Písma – pramen poznání.....	116
2.3. Fides Trinitatis – přístupová cesta poznání	122
3. Hlavní témata učení o tajemství imanentní Trojice.....	127
3.1. Summa et individua personarum Trinitas	128
3.2. Vymezení plurality	131
3.3. Definice osoby	133

3.4. Schéma trinitárních mezosobních vztahů	136
3.5. Otázka přivlastňování esenciálních vlastností	140
4. Hlavní témata učení o tajemství ekonomické Trojice	144
4.1. Totožnost a odlišnost imanentní a ekonomické Trojice	144
4.2. Vestigium, similitudo et imago summae Trinitatis	150
4.3. Sebezjevování a jednání Trojice v dějinách	153
4.3.1. <i>Stvořitelská Trojice</i>	154
4.3.2. <i>Spasitelská Trojice a trinitární pojetí zadostiučinění</i>	157
4.3.3. <i>Člověk a Trojice</i>	165
5. Nexus mysteriorum et vitae: praktický význam trojičního mystéria	171
Závěr	177
Použité zkratky	183
Použitá literatura	184
A) Prameny	184
A. 1) Spisy Richarda ze Sv. Viktora	184
A. 2) Ostatní prameny	186
B) Sekundární literatura	188
B. 1) Tištěné zdroje	188
B. 2) Elektronické zdroje	199

Úvod

Svatoviktorské opatství v Paříži se ihned od svého vzniku na počátku 12. století mohlo chlubit přítomností významných a velikých křesťanských učenců té doby. Mistři jako Vilém ze Champeaux, Hugo, Achard, Ondřej, Walter či Adam ze Sv. Viktora¹ si svou učeností a umem zasloužili slávu nejen tehdy, ale ještě i dnes patří mezi známé a čtené autory, kterým je věnována náležitá pozornost. Mezi tyto věhlasné reprezentanty opatství patřil ve 12. století zcela nepochybně také Richard ze Sv. Viktora († 1173). O jeho schopnostech a významu svědčí nejen jeho zapojení do vedení opatství a školy, která při něm existovala, či dochované dopisy, v nichž je žádán o radu v teologických otázkách, ale také rukopisnou tradicí dosvědčený ohlas jeho děl, který vzbuzovaly i dlouho po jeho odchodu na věčnost. Následkem vydání Richardových *opera omnia* ve 196. svazku *Patrologia Latina* začalo být i jeho dílo častěji předmětem bádání, takže v současné době již existují desítky studií, které se věnují Richardovu myšlení z nejrůznějších ohledů.

S ohledem na takový zájem o Richardovo myšlení se dokonce pomalu začíná zdát, že dosud stěžejní téma jeho teologie, jímž je trinitární nauka, je již vyčerpáno.² S tímto tvrzením si ovšem dovoluujeme nesouhlasit. Nahlédneme-li totiž do knihoven nebo do webových databází a zaměříme-li se na publikace, které jsou věnovány Richardově trojiční teologii, zjistíme, že převážná většina z nich se omezuje na jeho výpovědi obsažené v jeho spise *De Trinitate*.³ Nabízí se proto otázka, zda tomu skutečně může být tak, že je pro nás Richardova trojiční teologie hotovým tématem. Skutečně už nám Richard nemá k tajemství trojjediného Boha nic víc co říct? Nenalezneme v jiných jeho

¹ Česky by mělo být nejspíš lépe „od Sv. Viktora“ než „ze Sv. Viktora“. Důvod, proč v názvu této práce a všude jinde užívám formu „ze Sv. Viktora“ je pouze ten, že se díky pracím a překladům Hugonových děl a jednoho Richardova spisu zásluhou L. Karfíkové jedná o variantu v českém prostředí rozšířenější.

² Srov. G. I. LOPES POÇAS, *A doutrina espiritual em Ricardo de S. Victor na obra Benjamin Minor*, diplomová práce obhájená na Faculdade de Letras (Universidade do Porto), 2004 [online], s. 8.

³ Srov. např. disertační práci M. PURWATMA, *The Explanation of the Mystery of the Trinity Based on the Attribute of God as Supreme Love: a Study of the De Trinitate of Richard of St. Victor*, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1990; podobně jsou na tom publikace na téma trojiční teologie, v nichž je Richardovi věnována nějaká kapitola, srov. novější dílo D. MARMION, R. VAN NIEUWENHOVE, *An Introduction to the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, s. 97-105. Mnohé další budeme postupně uvádět v poznámkách pod čarou.

spisech žádné další poznatky? A položme si také otázku, jak je to v případě ekonomické Trojice? Copak u Richarda nenalezneme žádné stopy, žádné výpovědi ohledně tajuplného Božího sebezjevení v dějinách spásy? Tyto dvě základní otázky ohledně vyčerpanosti tématu trinitární teologie a výpovědí týkajících se ekonomické Trojice jsou zvoleny jako základní pro naši následující práci. Naším úkolem bude proto systematicky pojednat o hlavních otázkách jeho trojiční nauky vcelku, to znamená jak o imanentní, tak o ekonomické Trojici.

Takto stanovený úkol ovšem nebude snadný. Zatímco v případě pojednání o imanentní Trojici máme k dispozici konkrétní spisy, v nichž Richard pojednává o určitých otázkách, v případě ekonomické Trojice nedisponujeme žádným systematickým výkladem, který by Richardovu trojiční reflexi shrnoval, ani nemáme jasné vodítko, které by nás přivedlo na stopu jeho výpovědí, abychom je mohli snadno najít a analyzovat. Bude tudíž potřeba, abychom se seznámili s celým autentickým Richardovým literárním dílem, které čítá na čtyři desítky spisů různého rozsahu. Každý, kdo se zabývá středověkými texty, moc dobře ví, že se při jejich četbě ocitá v naprosto odlišném mentálním a myšlenkovém světě.⁴ Svatoviktorský magistr vědomě navazuje na dlouhou klášterní tradici, pro niž se ujal termín monastická teologie. Je proto nutné, aby se zájemce o Richardovo dílo předně seznámil také s obecným myšlenkovým rámcem, v němž vznikalo. Až po těchto propedeutických krocích lze přistoupit k samotné četbě za účelem hledání jednotlivých výpovědí a jejich uspořádání do systému, z něhož bude patrný celek Richardova učení o Trojici. V této práci vycházíme ze skutečnosti, že Richard působil určitou dobu v opatství jako magister a i v dobách, kdy zastával jiné další významné úlohy klášterního života v opatství, mu záleželo na tom, aby ve svých kázáních a jiných textech předával nauku víry čistou a neporušenou, tak aby byla k užitku jeho adresátů. Právě z toho důvodu nese tato práce název „Učení o Trojici v díle Richarda ze Sv. Viktora“.

Při pozornějším pohledu na název práce se před námi objevují tři oblasti našeho zájmu: Richardova trojiční nauka, jeho dílo a samotná postava svatoviktorského

⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*,“ in *BONAVENTURA, Breviloquium. Kompendium scholastické teologie*, přel. C. V. Pospíšil, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 16.

magistra. Chceme takto vyjádřit, co všechno bude předmětem našeho zkoumání. Ve výkladu však budeme postupovat v obráceném sledu. Nejprve se seznámíme s Richardem ze Sv. Viktora, konkrétně s místem svatoviktorského opatství a s jeho působením v úlohách magistra, převora a podpřevora. Tento zcela samozřejmý krok našeho pojednání není pouhým „nutným zlem“ výkladu. V jeho záměrně poněkud obsáhlejší pojetí, s nímž se v tak podrobné míře uceleně nesetkáme v žádné jiné, ani zahraniční publikaci, hodláme zdůraznit především ty momenty Richardova života, o nichž jsme zpraveni a které nám pomohou představit jej coby člověka zaujatého pro věc víry. Kromě informací již známých z pramenů a v sekundární literatuře často zmiňovaných obohatíme náš výklad o méně traktované události, které dle našeho přesvědčení silně poznamenaly Richardovo působení. Jsme totiž přesvědčeni, že by v jeho biografii neměly scházet, neboť nám mohou napomoci učinit si komplexnější představu o Richardově osobě.

Druhá část naší práce se bude věnovat Richardovu dílu a obecným rysům jeho teologie. Inspirováni christologickým principem neodlučovat osobu od jejího díla si přiblížíme hlavní obrysy a zvláštní akcenty teologické reflexe svatoviktorského magistra. Samostatná kapitola pojednávající o Richardově díle a o jeho členění bude nejen naší odpovědí na dlouhou dobu trvající diskusi ohledně charakteru jeho spisů, ale také snahou ukázat, jak je celé Richardovo dílo možno vnímat optikou jeho teologického přemýšlení.

Na tomto pevném základě budeme moci pokračovat v práci a nastínit hlavní předmět našeho zájmu, jímž jsou hlavní témata Richardova učení o Nejsvětější Trojici. Dle samotného Richarda je víra v Trojici ústředním tajemstvím, na němž jsou položeny základy církve: „*sancta ecclesia super fidem sanctae Trinitatis fundatur.*“⁵ Proto jsme se rozhodli zkoumat, jak Richard tyto základy pojímá a jak o nich učí adresáty svých spisů. Poslední a nejrozsáhlejší část naší práce je rozdělena do pěti kapitol podle vybraných témat, jež budou rozšířeny o exkurz do dobového kontextu trinitárních debat. Právě volba těchto jednotlivých témat je po množství literatury další svízelí, která doprovází studium Richardovy teologie. Není pochopitelně možné očekávat, že v Richardově díle

⁵ „...svatá církev je založena na víře ve svatou Trojici.“ *Sermo LXXXI* (PL 177, 1156B).

nalezneme komplexní pojednání trojiční teologie, jak jsme na něj zvyklí. Jsou oblasti trinitární diskuse, které Richard nezná, nebo se jimi nezabývá, anebo oblasti, kterými se v rámci trinitologie již tolik nezabýváme my. Naše volba látky byla vedena výše zmíněným záměrem podat systematický náhled na základní části Richardovy trojiční nauky s obzvláštním ohledem na ty, které dosud nebyly tolik akcentovány.

Předně si představíme stěžejní spisy, které jsou věnovány výhradně trinitární nauce. Kromě známého spisu *De Trinitate* se jedná ještě o dvě kratší pojednání. Považujeme za užitečné seznámit se s dějinami jejich vzniku a analýze obsahu, protože nám poskytnou primární otázky ohledně imanentní Trojice, kterými se budeme moci následně systematicky zabírat. Ústředním předmětem Richardova zájmu stran učení o Trojici je téma poznání Trojice. Poněvadž se i s ohledem na pozdější dějiny teologie jednalo o velmi ožehavou látku, nemůžeme ji v našem výkladu opomenout. Kromě Richardovy teorie poznání, kterou velmi podrobně rozpracoval v *De contemplatione*, si vysvětlíme svatoviktorské pojetí svatých Písem a víry, které, jak vyplývá z Richardových děl, tvoří základní složky či přístupové cesty k uvažování o svrchovaném tématu teologie. Podobně jako celá řada křesťanských učenců od dob patristiky i Richard rozlišuje tajemství Boha, jak je sám v sobě, a tajemství Boha, jak se dává poznat a jak se daruje. My se budeme držet této tradice a navážeme následně systematickým pojednáním o hlavních Richardových tématech imanentní Trojice a v samostatné kapitole také ekonomické Trojice. Jednotlivá témata si představíme konkrétně až na daných místech. Poslední kapitola závěrečné části naší práce se bude věnovat dalšímu opomíjenému tématu Richardovy trojiční nauky, a totiž vzájemného vztahu trinitologie ke zbylým pojednání dogmatické teologie a zejména praktickému významu mystéria Trojjediného Boha.

Všechna pojednávaná témata jsme záměrně seřadili tak, aby si čtenář připadal, jako by seděl v lavici a poslouchal Richardův výklad od začátku do konce, aby mu jednotlivé oddíly dávaly smysl a aby na sebe plynule navazovaly a vzájemně se doplňovaly. Ačkoli se budeme snažit předkládat výhradně Richardovy myšlenky, přesto se občas pochopitelně nevyhneme vlastní reflexi, doplnění či uvedení některé otázky do jiného kontextu. Zásadní ovšem zůstává to, co a jakým způsobem formuluje Richard.

I z toho důvodu a z důvodu autentičtějšího vyznění práce ponecháváme většinu citací v textu v jejich originálním znění a překlad do češtiny uvádíme v poznámkovém aparátu.

Předkládaná práce je výsledkem několikaletého studia a bádání, které se započalo již diplomovou prací, pokračovalo prací licenciátní a v této studii nachází své vyvrcholení. Autorovi nezbývá než dodat, že dle jeho vlastního názoru není téma učení o Trojici v díle Richarda ze Sv. Viktora ani touto prací zdaleka vyčerpáno. Teze, které v ní zazní, mohou být spíše východiskem k jejich dalšímu a prohloubenějšímu promýšlení z celé řady dalších pohledů a kontextů.

A) Augustiniánský kanovník Richard ze Sv. Viktora v Paříži

Základním pramenem, který donedávna platil za primární zdroj informací o událostech Richardova života, je ve své celistvosti dosud nevydaný spis svatoviktorského historika a knihovníka Jana z Toulouse (také zvaného Jana ze Sv. Viktora, 1590-1659) *Antiquitatum regalis abbatiae S. Victoris Parisiensis libri XII*, redigovaný v letech 1630-1650. Pouze jeho část pojednávající o životě Richarda ze Sv. Viktora, navíc nepřilíš rozsáhlá, vyšla v Rouen tiskem ještě téhož roku, kdy bylo dílo dokončeno, coby úvod k historicky již několikerému pokusu o edici Richardových *opera omnia*.⁶ Pod názvem *Richardi canonici et prioris S. Victoris Parisiensis vita ex libro V. Antiquitatum ejusdem Ecclesiae* se dostala rovněž do 196. svazku edice Patrologia Latina z r. 1855 a následně také do její mnohem rozšířenější reedice z r. 1880.⁷ Jelikož se další zprávy o Richardových životních osudech nacházejí roztroušeně a neuceleně v četných spisech, není právě snadnou záležitostí předložit kompletní Richardův životopis. Neudiví proto, že na něj autoři prací o Richardovi zpravidla rezignují a neposkytují více než několik stále dokola opakovaných informací.⁸

Z tohoto důvodu předkládáme v první části této práce pokus o celistvý a systematicky podaný výklad životních událostí Richarda ze Sv. Viktora, nakolik se o nich můžeme dozvědět jak z díla Jana z Toulouse, tak z pozdější historiografické literatury. Zároveň však budeme v našem výkladu vycházet i ze samotných Richardových spisů a dopisů, které nám také zčásti také zprostředkovávají některé události jeho života. Ani s užitím všech těchto zdrojů však nelze předložit úplnou a absolutní chronologii

⁶ První pokus o uspořádání a vytištění všech Richardových spisů byl proveden již v r. 1518 v Paříži: *Richardi Sancti Victoris doctoris praeclarissimi omnia opera in unum volumen congesta solerti cura ac diligentia emendata, atque nunc primum Parrisiis impressa* (ed. Jacques Merlin). Další edice následovaly v letech 1534 (Lyon), 1592 (Benátky), 1621 (Kolín nad Rýnem), v již zmíněném r. 1650 (Rouen), r. 1855 (Paříž) a naposledy v r. 1880 (Paříž). K těmto edicím bývá řazen chronologicky na první místo ještě výtisk z r. 1506 (Benátky), který však podle dostupných informací neobsahuje kompletní Richardovo dílo. Tento bohužel není k dispozici online, takže si nelze učinit představu, jak velká část Richardova díla v něm absentuje. Všechny ostatní jmenované edice si však lze prohlédnout online.

⁷ Srov. Patrologia Latina (dále PL) 196, IX-XIV.

⁸ Míněny jsou zde biografické úvody francouzských překladů Richardových spisů či sekundární literatury znalců Richardova díla vznikající za účelem prezentace jeho myšlení.

Richardova života, jak se o to ještě ve 30. letech 20. stol. pokusil Carmelo Ottaviano.⁹ Nejprve si proto krátce představíme celé opatství, jeho vznik a postavení v Paříži, abychom poté mohli představit osobu Richarda, s tímto opatstvím celoživotně spjatou. Bude nás zajímat Richardův původ a příchod do Paříže, ovšem nejvýznamnější část bude zahrnovat výklad jeho života a působení v opatství až do jeho smrti r. 1173. Richard zastával během svého života v opatství postupně různé úřady, nejprve byl magistrem klášterní školy, posléze podpřevorem, a nakonec dlouhou dobu i převorem. V těchto úřadech musel řešit nejen vnitřní problémy a krize opatství, ale zasahoval i do celocírkevního a dalo by se říct přímo mezinárodního společenského dění.

1. Opatství u Sv. Viktora v Paříži

Přední postavou dějin svatoviktorského opatství je beze sporu jeho zakladatel Vilém ze Champeaux (1070-1121).¹⁰ Ve středověké literatuře bývá nazýván *Campellensis* podle severofrancouzského Champeaux, odkud pocházel, nebo také *Catalaunensis*, podle Châlons-sur-Marne (dnes Châlons-en-Champagne), kde působil od r. 1113 jako biskup. Studoval pod vedením takových osobností, jako byl Manegold z Lautenbachu (1030-1103), Roscelin z Compiègne (1050-1121) a Anselm z Laonu (1050/55-1117). Jeho věhlas je spojen s dobou, kdy působil jako *praeceptor* katedrální školy v Paříži, zejména pak v souvislosti s postavou Petra Abélarda. Ten byl, jak známo, nejpozději od r. 1103 Vilémovým žákem a krátce nato se také stal jeho velkým odpůrcem. Jejich půtky, které přerostly ve vzájemnou osobní nevraživost obou učenců, se zrodily na poli filozofickém, konkrétně šlo o otázku univerzálií. Jejich spory¹¹ byly rekonstruovány na základě dochovaných Abélardových spisů, v nichž lze nalézt spoustu užitečných informací

⁹ Srov. C. OTTAVIANO, „Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero,“ in *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche*, Roma: G. Bardi, s. 411-422.

¹⁰ Rok jeho narození je dodnes sporný vzhledem k nejistotě ve vymezení počátku jeho působení při katedrální škole v Paříži. Existují proto snahy o jeho dřívější dataci.

¹¹ Roztržky mezi Abélardem a Vilémem nespočívaly jen v otázkách filozofických, ale také v otázkách metodologické povahy a v odlišnostech jejich teologických postojů, o čemž pojednává J. CHÂTILLON, „Abélard et les écoles,“ in J. JOLIVET, *Abélard en son temps: actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 mai 1979 [Nantes, Paris]*, Paris: Belles lettres, 1981, s. 133-160.

o Vilémově filozofických postojích.¹² Abélard ve svém spise *Historia calamitatum* uvádí, že tyto spory byly počátkem všech jeho pozdějších nesnází a zášti, kterou mu mnozí v životě projevovali.¹³ A je celkem pravděpodobné, že v případě Viléma stály tyto spory na počátku jeho životního „obrácení“, jež mělo nakonec za následek právě vznik svatoviktorského opatství. Nejspíše v r. 1108 totiž dochází k tomu, že se Vilém zřiká svého místa v katedrální škole, rezignuje na všechny své církevní úřady a benefity a začíná žít „reformním“ způsobem života řeholních kanovníků, což odpovídá jeho *conversio*, jak je tato skutečnost zvána v soudobé literatuře.¹⁴ Spolu s některými svými žáky, kteří mu po jeho prohře ve sporu s Abélarde zůstali věni, odchází pryč z města a usídluje se u malé kaple (podle některých bývalého kláštera) Sv. Viktora¹⁵ stojící na levém břehu Seiny. Kaple byla v oné době ještě stále značně poničená z dob normanských nájezdů na Paříž v 2. pol. IX. stol.¹⁶

Tímto způsobem byl položen základ pro vznik v budoucnu velmi slavného pařížského opatství. Je pochopitelné, že proces transformace společenství seskupeného okolo svého učitele ve fungující a dobře zajištěné opatství s několika filiálními kláštery je samozřejmě spletitější a dlouhodobější. Nicméně již v roce 1113 dochází díky Vilémovým

¹² Velmi poctivou snahu rekonstruovat Vilémovy teorie o univerzáliích nalezneme např. v J. JOLIVET, „Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien,“ in J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge. Communications présentées au XII^e Colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*, Paris-Turnhout: Brepols, 1991, s. 235-251.

¹³ Srov. PL 178, 116A. Je samozřejmě otázkou, nakolik se Abélard dokázal vyjadřovat o svém osudu a zejména o problematickém vztahu s Vilémem *sine ira et studio*. Informace, o kterých nás s tak věrohodným dojmem zpravuje, musíme jistě nahlížet s notnou dávkou odstupu. Nicméně je pravda, že se lze jen stěží ubránit myšlence, že se v jeho autobiografickém spisu s tak charakteristickým názvem nenachází skutečný popis dění a že Abélarдова interpretace jeho vlastních životních událostí není neoprávněná.

¹⁴ Abélard v *Historia calamitatum* představuje jeden z dobových pohledů na Viléma coby velmi ctižádostivého muže, jehož rezignace a snaha o reformní způsob života nebyly než snahou o získání ještě významnějšího církevního úřadu: „...můj učitel Vilém, pařížský arcijáhen, změnil svůj dřívější styl života a začal žít po způsobu řeholních kanovníků. Povídalo se, že tak jednal pouze proto, aby vypadal zbožněji a dosáhl ještě vyšších církevních postů. Tak se později i stalo, když byl učiněn biskupem v Châlons.“ (PL 178, 118A-119A). Abélarďův citovaný spis byl sice přeložen do češtiny, avšak jeho překlad vykazuje značně chabé kvality, zejména co se týče povědomí církevní a teologické terminologie. Proto předkládá v případě tohoto díla autor práce své vlastní překlady. I u veškerých dalších překladů platí, že nebude-li uvedeno jinak, jedná se vždy o překlad autora díla.

¹⁵ O jaký druh stavby se původně jednalo, jak byla využívána a komu zasvěcena viz podrobněji R.-H. BAUTIER, „Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris,“ in J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*, s. 26-30.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 24.

vlivným kontaktům a obratné politice k zásadní proměně v životě prvotní svatoviktorské komunity. V první řadě ji opouští její představitel a zakladatel Vilém, který byl konsekrován na biskupa pro diecézi Châlons-sur-Marne.¹⁷ Vilém jí však zanechal velmi bohaté věno, které z ní učinilo prosperující a vlivné intelektuální centrum žijící v duchu gregoriánských reforem. U příležitosti Vilémova svěcení byla tato komunita slavnostní listinou povýšena na opatství řeholních kanovníků žijící podle augustiniánské řehole, od krále Ludvíka VI. a pařížského biskupa Galona získala štědré dary, které ji hmotně zajistily,¹⁸ a navíc právo svobodně volit svého představeného,¹⁹ aniž by bylo nutno královského schválení.²⁰ Následujícího roku byla fundace potvrzena papežem Paskalem II. a došlo k historicky první volbě opata. Tím se stal jeden z Vilémových žáků a přátel Gilduin²¹ (opatem v letech 1114-1155). V souvislosti s jeho jménem nacházíme v kronice Jana z Toulouse první dochovanou zmínku o Richardově přítomnosti v opatství.

Vraťme se však ještě na chvíli na úplný počátek vzniku svatoviktorské komunity. Významnou a přímo neodmyslitelnou součástí jejího života byla výuka, kterou pochopitelně zajišťoval bývalý *praeceptor* katedrální školy Vilém. Když Abélard komentuje ve svém životopise tuto skutečnost, využívá jí jako argumentu, aby prokázal

¹⁷ Podle svědectví spisu *De vita vere apostolica* Ruperta z Deutz Vilém již dříve dokonce třikrát odmítl stát se biskupem, až se jím nakonec stal takřka „proti své vůli“, pravděpodobně na naléhání panovníka: „Také my pamatujeme, že Vilém, biskup ze Châlons, byl dokonalý řeholní kanovník, jak o něm všichni soudili, a že se nakonec přeci jen stal proti své vůli biskupem, byť se mu třikrát podařilo (biskupskému úřadu) uniknout. A nikdo, kdo o tom ví, si nedovolí pochybovat, že coby biskup žil svatým životem.“ (PL 170, 659C-D).

¹⁸ Výčet donací, které kanovníci dostali při slavnostním založení i v pozdějších letech, a dějiny rozrůstání řádu viz např. v R.-H. BAUTIER, „Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris,“ in J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*, s. 30-52.

¹⁹ Právo svobodné volby opata je jednak známkou reformních idejí, ale také svědectvím o zvláštní náklonnosti, které Vilém a nově vznikající opatství u krále Ludvíka VI. požíval. Vztahy mezi králem a opatstvím byly i v dalších letech velmi dobré a pevné, o čemž svědčí i skutečnost dochovaná z pramenů, že opat Gilduin byl královým zpovědníkem. Dva synové Ludvíka VI., kteří zesnuli v chlapeckém věku, byli pochováni v opatství a všichni členové královské rodiny figurují v jeho Nekrologu. Samotnému Ludvíkovi VI. je v něm věnováno uctivé a pochvalné elogium za všechna dobrodíní, která za svůj život klášteru prokázal. Srov. F. BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines reguliers de St. Victor de Paris*, s. 20-27.

²⁰ Srov. J. CHÂTILLON, „La culture de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle,“ in P. SICARD (ed.), *Le mouvement canonial au moyen âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*, Paris-Turnhout: Brepols, 1992, s. 329-330. Všechna tato privilegia a hlavně donace, kterých postupem času přibývalo, byly opakovaně potvrzovány jak samotným Ludvíkem VI., tak jeho nástupci.

²¹ Srov. D. POIREL, „L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique,“ in *Bibliothèque de l'école des chartes* 156 (1998) [online], s. 194.

licoměrnost Vilémova obrácení, a tak svého bývalého učitele zdiskreditoval.²² Zvláštní je na tom nejen pro Abélarda, nýbrž pro většinu tehdejších reformátorů mnišství ta skutečnost, že ačkoli Vilém odešel do ústraní žít mnišským způsobem života, jak se vyjadřuje Abélard, aby tím více poukázal na diskrepanci Vilémova jednání, nezanechal své veřejné výuky. Výuka filozofii čili světskému vědění totiž nebyla reformátory vnímána jako slučitelná s mnišským ideálem života.²³ Ne všichni o tom však byli jednomyslně přesvědčeni, jak dosvědčuje i zcela opačný hlas, který naproti tomu Viléma povzbuzoval, aby se od výuky nenechal odradit. Takto se vyjadřuje ku příkladu Hildebert z Lavardin (1056-1133), toho času biskup v Le Mans, v jednom z dopisů adresovaných Vilémovi.²⁴ Když se doslechl, že Vilém začal žít zasvěceným životem, vyjádřil v něm svou radost z této skutečnosti, ale zároveň své znepokojení, neboť se doslechl, že se Vilém nechal přesvědčit, aby svou výuku zcela ukončil. Podle jeho názoru by v ní měl pokračovat dál, neboť i tím může sloužit Bohu, kterému se cele oddal. Proto ho nabádá, aby jeho působení bylo součástí jeho zasvěceného života, tak jako jsou jeho filozofie i zasvěcení dílem a darem téhož Boha. Jak veliký měl Hildebert vliv na Vilémovo konečné rozhodnutí, nevíme. Ani nemůžeme tušit, zda nebylo více takových, kteří si přáli, aby ve výuce pokračoval, odmyslíme-li jeho vlastní žáky. Vilém se nakonec znovu ujal výuky a tím položil základ pozdější slavné svatoviktorské školy. Takže lze spolu s P. Sicardem směle říci, že díky Vilémově výuce vznikla kolem tohoto věhlasného učitele škola a z ní se postupem času vytvořilo opatství.²⁵

Jakým způsobem byla škola organizována, nelze z důvodu nedostatku dochovaných dobových informací vypovědět, přestože bylo učiněno několik pokusů podat na tuto otázku alespoň částečnou odpověď. Zde se daným problémem nebudeme

²² V *Historia calamitatum* čteme: „On se však pro svůj změněný způsob života nevzdal ani městského prostředí Paříže, ani záliby ve filozofii, nýbrž přímo v klášteře, do něhož se odebral z nábožných důvodů, ihned zahájil výuku, jak na ni byl uvyklý.“ (PL 178, 119A).

²³ Srov. J. CHATILLON, „Les écoles de Chartres et de Saint-Victor,“ in *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*, sv. 2, Spoleto: Presso la Sede del Centro, 1972, s. 811-813.

²⁴ „Moje duše se raduje z tvého obrácení a způsobu života a nepřestává vzdávat díky Tomu, jehož je dílem, že ses rozhodl dále pokračovat ve výuce. ... Proslýchá se, že ses snad nechal některými lidmi přemluvit a zcela jsi zanechal výuky. Poslyš, co já o tom míním. ... Nabídní se tedy Pánu Bohu cele, tak jako ses mu cele oddal, jinak zpronevěříš oběť, kterou jsi mu zaslíbil.“ (PL 171, 141A-143A).

²⁵ Srov. P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de texte, traduction et commentaires*, Turnhout: Brepols, 1991, s. 12.

zaobírat, neboť je příliš komplexní. Čtenáře můžeme odkázat na patřičnou literaturu v poznámkách.²⁶ Důležité je, že svatoviktorská škola přetrvávala i po odchodu svého zakladatele a učitele v r. 1113. Jak píše normandský kronikář a benediktinský mnich kláštera v Le Bec Robert z Torigni (1110-1186) ve svém díle *De immutatione ordinis monachorum*, škola i za opata Gilduina nadále existovala, přijímala četné zájemce o studium pravděpodobně z dobře situovaných rodin a vzdělávala je jak ve světském vědění, tak v posvátných naukách.²⁷ Jedním z jejích nejvýznamnějších představitelů se právě někdy v této době stal Hugo ze Sv. Viktora (1097-1141). Tím jsme se postupně dostali téměř k době, kdy do opatství přišel i Richard, proto nyní začneme sledovat jeho životní osudy.

2. Richardův původ a příchod do Paříže

Máme-li o Richardově životě vyprávět jen to, co jsme schopni s jistotou doložit, musíme bohužel opomenout poměrně velkou část jeho raného života. Nevíme totiž, kdy ani v jaké rodině se narodil. Také v otázce určení jeho geografického původu nemůžeme než hypotetizovat, přestože aspoň o tomto údaji máme k dispozici pár dokladů, s nimiž se níže seznámíme.

Ve svých *Annales Sancti Victoris* nám Jan z Toulouse celkem lakonicky říká, že Richard byl *natione Scotus*. Jiný rovněž nevydaný spis svatoviktorského původu, *Memoriale historiarum* kronikáře Jana ze Sv. Viktora (nebo také Jana z Paříže, aby nedocházelo k záměně s Janem z Toulouse) z let 1307/1311, uvádí:

²⁶ Srov. např. J. CHÂTILLON, „L'école de Saint-Victor. Guillaume, Hugues, Richard et les autres,“ in *Communio: revue catholique internationale* VI, 5, 1981, s. 63-76; Týž, „Les écoles de Chartres et de Saint-Victor,“ s. 795-857; Týž, „La culture de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle,“ s. 327-353; C. S. JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994, s. 239-268; P. SICARD, *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de texte, traduction et commentaires*, s. 18-21.

²⁷ „Když se stal (Vilém ze Champeaux) biskupem v Châlons, stal se jeho žák, ctihodný Gilduin, prvním opatem. Po dobu, kdy opatství řídil, přicházeli do něj mnozí urození klerici vyučení ve světských i božských naukách. Mezi nimi prospíval nejvíce jak znalostmi věd, tak pokornou zbožností magistr Hugo z Lotrinska.“ PL 202, 1313A.

*„...ap(u)d S(anctum) Victorem max(ime) florebat magi(ster) Richard(us)
Scot(us) et doctor s(u)bttil(is) et devotus fuit, scripsit volumina plura et subtilia
et utilia.“²⁸*

Názor, že Richard pocházel ze Skotska, byl ve svatoviktorském opatství pravděpodobně rozšířený, jak dosvědčují také texty dvou náhrobků, jejichž obsah je nám znám opět prostřednictvím Jana z Toulouse a jeho *Annales Sancti Victoris*. První z nich nechal ve formě akrostichu zveršovaného v daktylském hexametu vytvořit r. 1348 dvaadvacátý svatoviktorský opat, Vilém ze Saint-Lô. O Richardově původu v něm nacházíme tuto zmínku:

*„Scotus erat, devotus magno temporis aevo
vixit canonicus, vir religionis amicus.“²⁹*

Další pak nechal učinit opat Jan VII. Bordier v r. 1531. Je rovněž veršovaný, složený v daktylském hexametu, a opět je v něm přítomna zmínka o Richardově skotském původu:

*„Quem tellus genuit felici Scotica partu,
te fovet in gremio Gallica terra suo.“³⁰*

Z Richardovy korespondence však někteří badatelé vlivem C. Ottaviana poukazují na výpovědi dokládající, že pocházel z Anglie. Většinou se především odvolávají na dopis, který spolu s opatem Ernisiem zaslal Robertovi z Melunu († 1167), již coby biskupovi v Herefordu. Poté, co mu v něm sdělili svou radost nad skutečností, že se stal biskupem, pokračují:

²⁸ „...u Svatého Viktora převelice vynikal magister Richard ze Skotska, byl bystrým a zbožným učencem a napsal mnoho důkladných a užitečných spisů.“ JEAN DE SAINT-VICTOR, *Memoriale historiarum*, BnF, Ms. Lat. 15011, f. 384r.

²⁹ „Skotského původu se coby oddaný kanovník dožil vysokého věku, mužem byl náboženství příznivým.“ PL 196, XI-XII.

³⁰ „Šťastný byl zrod tvůj ve skotském kraji, (teď) tě v svém klíně chová galská zem.“ Tamtéž.

„Nos autem idcirco gavisus sumus quia vos prae caeteris amabamus et Ecclesiam Anglorum, quam praeter charitatem, quam habemus ad omnes Ecclesias, quadam speciali affectione, natura suadente, diligimus...“³¹

Oním přirozeným důvodem k obzvláštní lásce vůči anglické církvi, kterou pociťovali Richard s Ernisiem, měla být právě ta skutečnost, že oba z Anglie pocházeli. Jiným dokladem Richardova anglického původu mohou být dopisy jistého převora G.³² z opatství Sv. Albána v Anglii. Dochovaly se nám dva, v nichž se tento převor zmiňuje Richardovi v různých kontextech o Anglii a doprovází ji zájmenem *nostra*.³³ O něco mladší doklad o anglickém původu Richarda, jeho nástupce v úřadu převora Waltera a podpřevora Roberta je v podobě epitafu dochován ve svatoviktorském rukopise z počátku 13. století. V něm se dočítáme:

„Hii sunt pastores quos nobis Anglia misit.“³⁴

Zcela mimoviktorskou je poznámka francouzského kronikáře Albericha z Trois-Fontaines († po 1252), který ve svém díle zvaném prostě *Chronica* uvádí:

„Magister quoque Richardus de Sancto Victore, natione Anglus, multa est laude prosequendus...“³⁵

Jelikož v dnešní době mnohdy nevíme, kterým pramenům můžeme důvěřovat, a nemáme prostředky, díky nimž bychom dokázali jednoznačně rozlišit, které z nich obsahují autentickou zprávu o skutečnosti a které jsou smyšlené, nedokážeme nyní

³¹ „My se však radujeme proto, že vás máme nad jiné rádi a rovněž církev v Anglii milujeme z přirozeného důvodu nejen tou láskou, kterou pociťujeme ke všem církvím, nýbrž obzvláštním citem...“ PL 196, 1225A-1225B.

³² Velmi často se ve svatoviktorské korespondenci odesílatel dopisu podepisoval pouze iniciálou svého jména a určením místa, odkud pocházel, případně také funkce, jakou zastával. To je důvod, proč nemůžeme uvést celé převorovo jméno.

³³ Srov. PL 196, 1228C-D.

³⁴ „Toto jsou pastýři, které nám poslala Anglie.“ Bibliothèque Mazarine, Ms. 778, f. 146v. Srov. J. CHÂTILLON, „Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII^e siècle,“ in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 33, 1966, s. 40.

³⁵ „Rovněž magistr Richard ze Sv. Viktora, původem z Anglie, dosáhl veliké chvály...“ Srov. C. OTTAVIANO, „Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero,“ s. 412-413. Je na místě poznamenat, že C. Ottaviano nevidí rozdíl mezi anglickým a skotským původem. Podle něj je *natione Scotus* a *natione Anglus* jen dvojí druhové označení téže národnosti.

a pravděpodobně ani v budoucnu otázku Richardovy národnosti s jistotou vyřešit. Jediné, čím si můžeme být naprosto jisti, je jeho ostrovní původ.

Když jsme se zmínili o Ottavianově teorii Richardova původu, nemůžeme se rovněž nepozastavit nad jeho teorií Richardova roku narození. Jak jsme se již zmínili, měl C. Ottaviano ve 30. letech 20. stol. přehnané ambice předložit velmi harmonickou (a možná i absolutní) chronologii Richardova života se všemi důležitými životními daty, což se mu nakonec z důvodu nedůsledné a ukvapené interpretace dochovaných informací přesvědčivě nepodařilo. V první řadě musíme poukázat na jeho dataci Richardova narození.³⁶ Při ní se odvolává na četné poznámky původní středověké literatury, které hovoří o době, kdy Richard začal vynikat učeností (dosl. uvádějí „*floruit*“). Mezi takové spisy uvádí *Pantheon* Gotfrida z Viterba († 1195), *Flores temporum suctore fratre quodam Ordinis Minorum* a *Speculum historiale* Vincence z Beauvais († cca 1264) či *Fasciculus temporum* Wenera Rolewincka († 1502). Tuto událost, o níž však netušíme, zda označuje počátek Richardových studií či počátek jeho vlastní literární produkce, souhlasně datují na rozmezí let 1138-1142. A jelikož již zmíněný Bordierův epitaf pokračuje ve své výpovědi o Richardově životě slovy „*nil tibi Parca ferox nocuit, quae stamina parvo tempore tracta, gravi rupit acerba manu,*“³⁷ přivedlo to Ottaviana k závěru, že se Richard musel narodit nejspíš v době okolo r. 1123. Z jakého důvodu se přiklonil k takovému názoru, bohužel nevíme. Je však jisté, že znal i jiné prameny, které by odkazovaly na mnohem dřívější dataci. Předně již zmíněný epitaf z r. 1348, který o Richardovi vypovídá naprosto protichůdně v porovnání s Bordierovým náhrobním nápisem, že jen coby kanovník žil *magno temporis aevo*. Navíc se o Richardovi dochovaly spisy datující jeho „*floruit*“ i na mnohem pozdější dobu mezi lety 1153-1160.

S tím souvisí také otázka, zda byl Richard přímým Hugonovým žákem či nikoli. Pokud ano, což je však velmi nepravděpodobné a již ani Ottaviano se k tomuto v dávnější minulosti poměrně rozšířenému názoru nepřiklání, musel Richard přijít do kláštera ještě

³⁶ Srov. tamtéž, s. 413-414.

³⁷ „Nikterak ti neuškodila divá Sudice, tkoucí nit času života, již nelítostnou rukou zpřetrhla v mladém tvém věku.“ Srov. PL 196, XI-XII.

před r. 1141.³⁸ Tato datace by dovoľovala stanovit Richardovo narození na 20. léta, ale vzhledem k tomu, že Richardovy spisy nevykazují znaky osobní a bezprostřední znalosti Hugona a jeho myšlení, nejeví se jako pravděpodobná.³⁹ Navíc musíme počítat s možností, že Richard jako i jiní svatoviktorští kanovníci ještě před vstupem do opatství studoval jinde.⁴⁰ I proto se dnes badatelé přiklání k názoru, že se Richard narodil někdy na poč. 12. stol., aniž by si dělali nároky na přesnější dataci, a zasvěceným životem v opatství augustiniánských kanovníků u Sv. Viktora v Paříži začal žít s největší pravděpodobností nejdřív až ve 2. pol. 40. let, možná však i později.⁴¹ A můžeme-li věřit informaci Jana z Toulouse, že se Richard stal svatoviktorským kanovníkem v době, kdy byl opatem Gilduin, mohlo se tak stát nejpozději do r. 1155.⁴²

Vidíme, že nejistota ve stanovení Richardova původu, v dataci jeho narození i vstupu do kláštera nepramení ani tak z nedostatku informací, jako spíše z odlišnosti dochovaných zpráv a z obtíží interpretačního charakteru. I kdyby se objevila další svědectví potvrzující některou z předložených teorií, na jistotě nám tím pravděpodobně nepřidají. Musíme se tedy nejspíš smířit s tím, že nastíněné otázky Richardova raného

³⁸ V současné době se hovoří o Richardovi coby Hugonovu žáku jen v tom nejširším slova smyslu jakožto o znalci jeho nauky a myšlení zprostředkované jinými učenci (např. Robertem z Melunu či Achardem ze Sv. Viktora) nebo vlastní četbou jeho děl. Srov. J. GROSFILLIER, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De contemplatione (Benjamin maior): Texte latin, introduction, traduction et notes par Jean Grosfillier*, Turnhout: Brepols, 2013, s. 14-15.

³⁹ Myšlenka, že byl Richard přímým posluchačem Hugonovým, se nicméně traduje nejpozději od dob Jana z Toulouse (srov. PL 196, IX-X). Sám Ottaviano, jak bylo pověděno, tuto možnost popírá. Srov. C. OTTAVIANO, „Riccardo di San Vittore. La vite, le opere, il pensiero,“ s. 414-415. Současní badatelé však nejsou v této otázce zajedno, srov. J. GROSFILLIER, „Introduction,“ s. 15; M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, Roma: Antonianum, 2001, s. 15; R. BERNDT, „The School of St. Victor in Paris,“ in M. SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages; Part 2: The Middle Ages*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, s. 475.

⁴⁰ Tak např. Godfrid ze Sv. Viktora ve svém *Fons philosophiae* uvádí, že přišel do kláštera až poté, co završil deset let studií svobodných umění a posvátných Písem. Srov. C. S. JAEGER, *The Envy of Angels*, s. 246. Existuje názor, že by Richard mohl být žákem Roberta z Melunu. Tak se domnívají někteří badatelé na základě interpretace ne zcela dobře srozumitelné pasáže jednoho Richardova dopisu Robertovi, který sepsal společně s opatem Ernisiem. O něm více viz níže. Richard je občas považován i za žáka Petra Lombardského, ale spíše se zdá, že je tato domněnka mnohem více nepravděpodobná, než aby odpovídala skutečnosti. Srov. J. GROSFILLIER, „Introduction,“ s. 16.

⁴¹ Srov. např. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*, Turnhout: Brepols, 2006, s. 21. Badatelé, kteří se domnívají, že Richard zažil Hugonovu výuku osobně, datují jeho narození i příchod do opatství do dřívějších let.

⁴² „... (do opatství) byl přijat prvním opatem Gilduinem a jemu také složil sliby ...“ PL 196, IX.

života budou nadále zahaleny rouškou tajemství. A co se týče dalších zajímavých faktů, jako je Richardův sociální původ či důvod jeho cesty do Paříže, o těch nemůžeme vypovědět zhora nic, neboť nás o nich žádný středověký kronikář ani spis či dopis nezpravuje. Tuto mezeru v poznání můžeme aspoň zčásti zmírnit následným popisem událostí Richardova života ve svatoviktorském opatství.

3. Působení v opatství: magister, podpřevor a převor

Z rukopisné tradice opisů Richardových děl a z dalších literárních památek ze 12. stol. i z pozdější doby víme, že byl Richard označován coby *magister*. První otázkou, která se v této souvislosti nabízí, je, zda se tímto termínem myslí *magister novitiorum*, o němž hovoří *Liber ordinis*, nebo „představený“ svatoviktorské školy? D. M. Coulter upozorňuje na jeden detail z Richardova *Adnotatio in Psalmum XXVIII*, jež je součástí sbírky zvané *Tractatus super quosdam Psalmos* nebo *Mistiche adnotationes in Psalmos*, v němž se Richard slovy „*vobis dicitur novitii*“⁴³ obrací na novice opatství, a vyvozuje z toho, že by skutečně mohl mít v opatství na starosti výchovu noviců.⁴⁴ Přihlédneme-li k dataci tohoto spisu, která pochopitelně nemůže být než přibližná a jež bývá na základě rukopisné tradice stanovována na období Richardova podpřevorátu, tedy do doby mezi lety 1159-1162, znamenalo by to, že Richard v té době zastával v opatství dvě funkce, podpřevora a magistra noviců. To jistě není zcela nemožné, nicméně se musíme rovněž ptát, zda na základě jednoho jediného oslovení v celém rozsáhlém Richardově literárním díle můžeme činit takové závěry.

I kdyby Richard byl magistrem noviců, nijak nám to nepomáhá s určením, kdy začal s výukou a vedením školy. Tradičně se usuzuje, že po Hugonově smrti převzal tuto úlohu Ondřej. Když však v r. 1147 odchází do kláštera Sv. Jakuba ve Wigmore, kdo přichází na jeho místo v Paříži? M. D. Coulter připomíná, že na počátku 50. let pobýval v Paříži Robert z Melunu, žák Abélardův a pravděpodobně také posluchač Hugona ze Sv.

⁴³ Tamtéž, 285C.

⁴⁴ Srov. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*, s. 21. Tuto tezi zastává i J. Châtillon, srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor: Trois opuscles spirituels. Textes inédits accompagnés d'études critiques et de notes*, Turnhout: Brepols, 1986, s. 193.

Viktora. Z dopisu, který mu adresoval opat Ernisius a převor Richard, se dozvídáme, že Robert ve svatoviktorském opatství svého času také vyučoval.⁴⁵ Je tedy nasnadě se domnívat, že to bylo právě během jeho pobytu v Paříži od r. 1148, kdy spolupracoval spolu s Petrem Lombardským na zkoumání spisů Gilberta z Poitiers při koncilu v Remeši r. 1149, až do r. 1160, kdy byl povolán králem Jindřichem II. zpět do Anglie, kde se o několik let později stal biskupem v Herefordu. Víme také, že někdy v tomto období, kdy Ondřej odešel do Wigmore, působil v opatství coby magistr Achard. Dalo by se tedy předpokládat, že se Richard v 1. polovině 50. let sám účastnil Robertovy a Achardovy výuky coby jejich žák (a tak se jejich prostřednictvím i seznámil s Hugonovými spisy⁴⁶) a možná právě v r. 1155, kdy se stal Achard opatem, nastoupil po něm do vedení svatoviktorské školy. S touto hypotézou pracuje D. M. Coulter a vymezuje tak dobu, kdy Richard působil v opatství jako magistr, na léta 1155-1159.⁴⁷ S touto datací by rovněž souhlasil P. Cacciapuoti, který datuje redakci Richardovy prvotiny sloužící coby uvedení do studia, *Liber exceptionum*, na léta 1153-1159.⁴⁸

Rozhodně nelze popřít, že byl Richard ve svém pedagogickém působení velmi silně ovlivněn Hugonovým myšlením. *Didascalicon* je zcela jednoznačně spisem, který udal směr Richardovy výuky. Celé jeho rozdělení věd kopíruje Hugonovo, které pochází již od Boethia a Kassiodora: „*Philosophia dividitur in theoreticam, practicam, mechanicam et logicam.*“⁴⁹ Každá z těchto částí vědění má své podčásti a některé z nich se ještě dále větví.⁵⁰ *Philosophia theoretica* je také nazývána také *speculativa*, což je kalk původního řeckého termínu, a má za svůj cíl nahlížení pravdy. Rozděluje se na *theologia* (*ars intellectibilis, divinalis*), *phisica* (*ars physiologia, naturalis*) a *mathematica* (*ars intelligibilis, doctrinalis*). *Mathematica* dále obsahuje tyto disciplíny zvané *quadrivium*: *arithmetica, musica, geometria, astronomia*. *Philosophia practica* se zaobírá morálními

⁴⁵ Srov. PL 196, 1225A.

⁴⁶ Co se týče Roberta z Melunu, nakolik mohl být Hugonem ovlivněn, by se z jediných tří dochovaných Robertových spisů dalo zjistit nejspíše z jeho nedokončeného díla *Sententiae*. Pokud je mi známo, žádná studie dokumentující alespoň náznaky takového vlivu prozatím neexistuje.

⁴⁷ Srov. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*, s. 21.

⁴⁸ Srov. P. CACCIAPUOTI, « *Deus existentia amoris* » *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (†1173)*, Turnhout: Brepols, 1998, s. 81.

⁴⁹ „Vědění se dělí na teoretické, praktické, mechanické a logické.“ HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi*, II, 1, Fontes Christiani, sv. 27, Freiburg: Herder, 1997.

⁵⁰ Srov. tamtéž II, 1-30; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, p. I., l. 1, c. 6-12, Paris: Vrin, 1958.

pravidly v oblasti soukromého a společenského života. Je dělena na *ethica (solitaria, moralis)*, *oeconomica (privata, dispensativa)*, *politica (publica, civilis)*. *Philosophia mechanica* odpovídá na materiální potřeby člověka v tomto světě. Dělí se na sedm umění: *lanificium* (tkalcovství), *armatura* (zbrojařský průmysl), *navigatio* (námořnictví a doprava), *agricultura* (zemědělství), *venatio* (lov), *medicina* (lékařství), *theatrica* (scénická umění). A poslední, *theologia logica*, byla jedním z nejdůležitějších vědních oborů, který se zejména ve 12. stol. velmi rychle rozvíjel. Zahrnovala v sobě disciplíny trivia a byla dělena na *grammatica* (a ta se člení na *littera, sillaba, dictio, oratio*) a *ratio disserendi* (které se dále rozděluje na *probabilis: dialectica, rethorica; necessaria, sophistica*). Toto členění spolu s Hugonovou výzvou „*omnia disce, videbis postea nihil esse superfluum*“⁵¹ pochopitelně nesloužilo svatoviktorským žákům jako rozpis předmětů, kterými se v průběhu studia měli zabírat. Mělo za cíl uvést je do celého spektra vědění, představit jim souhrnně všechny obory lidského vědění a zkoumání, kterým je možno se věnovat.

Prvním jistým datem v Richardově životě je rok 1159. Nejpozději od té doby totiž zastával funkci podpřevora. O této skutečnosti jsme bezpečně zpraveni z dohody mezi opatstvím a Frederikem, pánem z Palaiseau, ohledně placení desátků, v níž spolu s podpisem opata Acharda a převora Nantera nacházíme také podpis Richarda coby podpřevora. Jím zůstal až do r. 1162, kdy nastaly ve vedení opatství veliké změny. Toho roku v březnu byl Achard povolán Jindřichem II., aby se stal biskupem v Avranches, a na uvolněné místo opata u Sv. Viktora nastupuje na půl roku Gontier a po něm Ernisius (opatem v letech 1162-1172). Téhož roku je svatoviktorským Nekrologem ke dni 12. června datována Nanterova smrt. Richard tedy nastoupil na jeho místo a stal se pátým převorem v dějinách opatství, to znamená druhým nejvýznamnějším mužem v jeho hierarchii. Tento úřad zastával po jedenáct let „...*in prosperis et arduis ecclesiae nostrae negotiis...*“⁵² dodává Jan z Toulouse. O některých z oněch nesnadných a problematických záležitostí, kterým Richard musel coby převor čelit, jsme poměrně

⁵¹ „Uč se všemu, později shleďáš, že nic není zbytečné.“ HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* VI, 3.

⁵² „...v záležitostech pro náš klášter příznivých i nepříznivých...“ PL 196, IX-X.

dostatečně zpraveni a v následujícím výkladu se o všech, které známe, zmíníme podle jejich předpokládaného chronologického sledu.

Úřady opata, převora a podpřevora jsou ve struktuře klášterní komunity na nejvyšších místech a také *Liber ordinis* o nich v seznamu duchovních představených, kteří komunitu vedou, hovoří na prvním místě.⁵³ V uvedeném pořadí také zastupují úřad nadřízeného za jeho nepřítomnosti. Ačkoli měli všichni tři v komunitě privilegovaná místa a musela jim být prokazována úcta a poslušnost, měli se i oni řídit všemi pravidly, které předepisuje *Liber ordinis*, stejně jako všichni ostatní. Mezi tyto povinnosti patřilo mimo jiné zachovávání posvátného mlčení, povinná přítomnost na modlitbách, na službách Božích, v kapitule, při společné rekreaci v refektáři, sdílení dormitáře s ostatními mnichy a nošení téhož oděvu.⁵⁴ Jejich pravomoci jsou sice veliké a dalekosáhlé, ovšem v mnoha případech musely být podle *Liber ordinis* v různé míře konzultovány se členy kapituly.

Co bylo Richardovi zejména v roli převora náplní jeho úřadu a čím konkrétně se také skutečně zabýval, se alespoň částečně dozvídáme z jeho korespondence. Velmi často byl v dopisech žádán o svolení k zaslání opisů nejrůznějších děl, která se nacházela ve svatoviktorské knihovně. Péče o knihovnu sice nespadala do jeho kompetence, ale *armarius*, který ji měl dle *Liber ordinis* na starosti, nemohl sám od sebe o těchto záležitostech rozhodovat. Autoři dochovaných dopisů měli zájem zejména o rukopisy Hugonových děl, o text pojednávající o umučení sv. Viktora, který by mohl být opsán do breviáře jako četba při matutinu, a také o jeho vlastní texty. Tak v dopise převora cisterciáckého opatství v Ourscamp Viléma čteme o tom, že zmíněný převor zaslal spolu s dopisem Richardovi také jeho spis a děkoval mu za jeho zapůjčení. Mimo to v dopise poznamenává, že on sám z něj četl mnichům během postní doby, a žádá, aby mu byl zaslán další spis, což jen dosvědčuje, jak byla Richardova díla v kláštirech již za Richardova života oblíbena.⁵⁵

⁵³ Srov. L. JOCQUÉ, „Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^e siècle. Un essai d'analyse du Liber Ordinis,“ in J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*, s. 61.

⁵⁴ Srov. tamtéž, s. 64.

⁵⁵ „Já sám jsem během postní doby předčítal z vaší knihy, kterou jste žádal vrátit nazpět. Jelikož jste však v té době nebyl u Sv. Viktora přítomen, přenechal jsem ji bratru hostiteli Hugonovi a naléhal jsem na něj, ab Vám ji předal. Současně Vás žádáme, abyste nám zaslal některou z knih, kterou jsme dosud neměli,

Jistý G., převor u Sv. Albána, se na převora Richarda obrátil s žádostí, aby do opatství přijal jeho řeholního bratra Matouše, který odešel do Franské říše v touze po vědění, a postaral se o jeho vzdělání.⁵⁶ Aby se mu odvděčil, poslal zároveň s ním i jisté *munusculum*. V dalším svém dopise Richardovi velmi srdečně děkuje, že se přímo díky němu bratru Matoušovi zalíbil *copiosus fructus*, jímž poukazuje na užitek ve vzdělání, jakému se Matoušovi u Sv. Viktora dostalo, a posílá dalšího bratra, pro něhož si od Richarda vyprošuje tutéž blahosklonnost v poskytnutí vzdělání jako v případě bratra Matouše.⁵⁷

Z jiného dopisu, jehož autorem byl nejspíš jeden z kanovníků od Sv. Jenovéfy v Paříži, vychází najevo, že převor svatoviktorského opatství zaujímal v pařížské společnosti vysoké postavení, které mu dovoľovalo jednat v nejrůznějších záležitostech někdy i se samotným králem. Onen kanovník se Richarda vyptává, jak dopadlo jeho jednání s králem, zda uspěl u svatoviktorského opata a zda se sešel s opatem od Sv. Germaina k jednání ohledně „jejich záležitosti“.⁵⁸ Nic konkrétnějšího se z dopisu bohužel nedozvídáme. I toto málo ovšem stačí, abychom si mohli učinit obrázek o Richardově práci v opatství kromě té literární, o níž dosti podrobně pojednáme v další kapitole. Tato drobná svědectví o Richardově působení v roli představeného svatoviktorského opatství nejsou sice obsáhlá, ale nastiňují či spíše odkazují k některým událostem jeho života. Nic bližšího o nich vypovědět nedokážeme, přesto je můžeme vnímat jako jisté stopy při utváření představy o tom, co Richarda zaměstnávalo. Jak významnou osobností byl, že se stal převorem, a jak ještě významnější osobností se stal pro spořádaný chod opatství a pro zachování jeho věhlasu díky tomu, že byl převorem, můžeme posoudit z kauzy týkající se v dějinách Sv. Viktora neblaze proslulého opata Ernisia. Ještě předtím nebo možná současně s tímto sporem řešil Richard jinou neméně naléhavou záležitost. Ani v tomto případě bohužel nemůžeme poskytnout přesnější chronologii. Ta se netýkala chodu opatství jako případ opata Ernisia, o němž pojednáme posléze, a nepadala ani přímo do oblastí správy některého z Richardem zastávaných

totíž *O Nabuchodonosorově snu* či *Rozjasní tvář svou nad svým služebníkem*. I tu jsme začali opisovat, ale Váš rukopis měl vady.“ (překl. aut.) Srov. PL 196, 1226D-1227A.

⁵⁶ V dopise se pouze píše „vaše rada mu pomůže, v čemkoli bude zapotřebí.“ PL 196, 1230C.

⁵⁷ Srov. tamtéž, 1227D-1228A.

⁵⁸ Srov. tamtéž, 1227C.

úřadů. Richard se jí začal věnovat čistě ze svého osobního zaujetí.⁵⁹ Svědčí nám tak o dalších Richardových aktivitách, kterými se zabíral i mimo své prvořadě povinnosti vyplývající z úřadu.

4. Věroučné spory se žáky Ondřeje ze Sv. Viktora

Po určitou dobu svého života se Richard potýkal s problematickými otázkami na pomezí hermeneutiky, exegeze a dogmatiky, týkajícími se výkladu známých veršů z Izajášova proroctví o narození Emanuele z panenské matky (Iz 7, 14-16).⁶⁰ Na počátku problému původně čistě exegetického charakteru stojí postava Ondřeje ze Sv. Viktora († 1175).⁶¹ Zmíněný učenec přišel do Sv. Viktora z Anglie nejspíš někdy koncem 20. let a osobně se účastnil Hugonovy výuky. Zmínili jsme se již, že byl v letech 1141-1147 (případně 1141-1149) magistrem svatoviktorské školy a současně nejspíš také převorem opatství. V r. 1147 či 1149 se stal opatem nově založeného dceřiného kláštera augustiniánských kanovníků ve velšském Wigmore (diecéze Hereford). V tomto úřadě setrval do r. 1155, kdy se vrátil do Paříže, ale pravděpodobně již v r. 1161 či 1163 odešel znovu do Wigmore, kde byl opět opatem kláštera Sv. Jakuba, a to až do své smrti r. 1175. Jeho dílo je výhradně exegetické, zabýval se především výkladem starozákonních knih.⁶² Jestliže je

⁵⁹ Jelikož se jedná o osobní spor, můžeme si na jeho základě učinit obrázek nejen o Richardově věroučném a exegetickém přesvědčení, nýbrž také o jeho osobních prioritách, z nichž je patrné jeho silné vědomí o spoluzodpovědnosti za pěstování teologie.

⁶⁰ Tato kapitola není v dosud vydaných Richardových biografiích součástí výkladu. Důvodů je několik, jednak proto, že se nejedná o jednoduchou otázku, jednak proto, že zatím nebyla náležitě plně prozkoumána, jednak proto, že se badatelům nepozdává coby záležitost historiografická. S posledním uvedeným důvodem si však dovoluujeme nesouhlasit a zařazujeme tuto kapitolu záměrně, abychom poukázali na Richardovo bytostné přesvědčení o sepětí a souvislosti životních událostí (jednání/praxe) a učení křesťanské zvěsti.

⁶¹ Zatím poslední obsáhlejší pojednání o jeho životě a díle podává R. BERNDT, *André de Saint-Victor († 1175) exégète et théologien*, Paris-Turnhout: Brepols, 1991.

⁶² V současnosti máme k dispozici kritické edice těchto jeho exegetických spisů: *Expositio super Heptateuchum* (Corpus Christianorum – Continuatio mediaevalis 53, Turnhout: Brepols, 1986); *Expositiones historicae in libros Salomonis* (CCCM 53B, 1991); *Expositio super Danielelem* (CCCM 53F, 1990); *Expositio in Ezechielem* (CCCM 53E, 1991); *Expositio hystorica in librum Regum* (CCCM 53A, 1996); *Expositio super duodecim prophetas* (CCCM 53G, 2007).

jeho učitel Hugo pro své myšlení označován coby *alter Augustinus*, pak je Ondřej podle svého zaměření teologické práce právem nazýván coby *alter Hieronymus*.⁶³ Ondřej se ve své exegezi ovlivněné Hugonovými zásadami orientoval výhradně na doslovný výklad.⁶⁴ Dalo by se říci, že nejen přijal, ale ještě prohloubil jeho snahy v hledání literárního smyslu Písma. Je také známo, že kromě Hugona se při výkladu biblických knih nechal velmi silně ovlivnit i rabínskými exegetickými metodami.⁶⁵ Mezi jeho prameny patřily např. komentáře Rašiho, Rašbama, Abrahama Ibn Ezry, Josefa ben Simeona Kary či hagadická díla Midraš Rabba, Midraš Tehilim a Pirkej rabi Eliezer.⁶⁶

Spor, který se okolo výkladu Iz 7, 14-16 rozpoutal, nejsme s to chronologicky přesně vymežit. Přesto je dosti pravděpodobné, že se začal rozvíjet nejpozději v polovině 60. let. Jeho důvodem byl Ondřejův výklad knihy Izajáš známý pod názvem *In explanando Ysaïam* a jeho exegetická snaha. Ondřej se řadil mezi učence, kteří usilovali o opravu textu Vulgáty. Tento přednostní prvek jeho metody výkladu byl veden toutéž touhou po odhalení *hebraica veritas*, kterou byla motivována již exegeze Jeronýmova. Jeho přínos exegetickému zkoumání byl bezpochyby značný,⁶⁷ avšak zdá se, že některé jeho důsledky byly na svou dobu dosti diskutabilní. O tom se dozvídáme především z Prologu k Richardově první knize *De Emmanuele*.⁶⁸ Právě v tomto spise uvádí Richard jako hlavního viníka celého sporu právě Ondřeje. Vytýkal mu v něm určitou metodologickou a hermeneutickou nedůslednost, která Richardovi coby znamenitému teologovi

⁶³ Srov. J. CHATILLON, „De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor,“ in *Revue du moyen âge latin* 8, Lyon: Facultés Catholiques, 1952, s. 253.

⁶⁴ Zaměřením Ondřejovy exegeze se zabíral H. de Lubac ve svém slavném veledíle, srov. H. DE LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. 2/1, Paris: Aubier-Montaigne, 1961, s. 365-367. V této první části druhého svazku jeho díla se lze dozvědět více i o obecných charakteristikách svatoviktorské exegetické tradice ve 12. století, za jejíhož zakladatele je právem považován právě Hugo. Srov. tamtéž, s. 361-435.

⁶⁵ Srov. A. M. PIAZZONI, „I Vittorini,“ in G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel medioevo II. La grande fioritura*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 189-191.

⁶⁶ V jeho díle nalezneme celkem 248 míst, kde se přímo odvolává na židovské prameny prostřednictvím uvozujících formulí jako *Hebrei tradunt/aiunt* („židé vypovějí/říkají“) či *Hebreus (meus) dicit* („můj žid říká“). Na druhou stranu je však nutno dodat, že množství informací nemá Ondřej přímo z první ruky, ale pochází ze starší křesťanské literatury, např. od Jeronýma či pseudo-Jeronýma. Srov. G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Paris: Cerf, 2007, s. 296-297.

⁶⁷ Cf. R. BERNDT, „The School of St. Victor in Paris,“ s. 479-484.

⁶⁸ Richard napsal dva spisy, které svědčí o popisovaném sporu. Oba tyto spisy jsou pod společným názvem *De Emmanuele* k dispozici coby součást *Patrologia Latina* (196, 601-666).

nemohla uniknout. Ta měla podle Richarda za následek zpochybnění tradicí předávaného křesťanského porozumění Izajášovým výrokům, a to zejména těm ze 7. kapitoly, a tím i samotného základu víry. Hlavním předmětem sporu byly pochopitelně christologické a mariologické výpovědi Izajášova proroctví. Přestože se Richard obrací proti Ondřejovu výkladu, musíme podtrhnout, že zmíněný důsledek Ondřejovy exegeze, který především byl Richardovi trnem v oku, se týkal spíše Ondřejových žáků než jeho samotného. Ondřeje z popírání christologických a mariologických výpovědí Iz 7, 14nn obviňovat nelze. Dokladem toho je samo Ondřejovo kritizované dílo. V něm totiž výslovně uznává předchozí tradici výkladu zaměřenou na prokázání implicitní christologie a mariologie obsažené v daných proroctvích. Hned v úvodu výkladu verše 7, 14 Ondřej píše:

„Hanc de conceptione et nativitate Salvatoris nostri et integritate et virginitate matris eius semper virginis apertissimam prophetiam, prout justum est, cum de ipsis exponimus, insurgentes in nos Judaei, veritatis inimici, suae cavillationis ariete firmissimum fidei nostrae murum labefactare conantur. [...] Haec sunt quae in nos tela jaciunt Judaei, sacrarum nos litterarum depravatores et violentos distortores appellantes. Quibus (sc. Judaeorum objectionibus) ut respondeamus, nec opus est, cum alii hoc ante nos fecerint. Sed an sufficienter responsum sit, ipsi, qui responderunt, viderint. Nec utile, ne si forte anceps certamen imparibus ineuntes viribus succumbamus, non nobis solis, sed et illis quorum acutissimi vivacitate ingenii, si cum eis congressi fuissent facile superarentur, victores insultent. Nos itaque nostris viribus emensis, fortiora fortioribus relinquentes, coeptam litteralis sensus explanationem exsequamur.“⁶⁹

⁶⁹ „Když tato slova vykládáme, jak se patří, totiž jako zjevné proroctví o početí a narození našeho Spasitele a o neporušenosti a trvalém panenství jeho matky, bouří se proti nám Židé, nepřátelé pravdy, a snaží se beranidlem své uštěpačnosti strhnout přepevnou hradbu naší víry. [...] A toto jsou šípy, kterými na nás útočí: obviňují nás, že jsme překroutili a pokřivili posvátná slova. Na jejich námitky však není nezbytné reagovat, neboť to ještě před námi učinili jiní. Ovšem zdali to bylo učiněno dostatečně, nechť posoudí sami ti, kteří (jejich) námitky zodpovídali. Není to ani užitečné, aby se snad v případě, že bychom s nestejnými zbraněmi podstoupili tento nerozhodný souboj, nevysmívali coby vítězové nejen nám, ale také těm, jichž přesným a důvtipným duchem by byli snadno poraženi, kdyby se s nimi utkali. Proto my se svými omezenými silami přenecháme náročnější záležitosti náročnějším a budeme pokračovat

Je pravda, že Ondřejovi jeho exegetická metoda zaměřená výhradně na *litteralis sensus* nedovolovala vykládat Izajášova proroctví s ohledem na novozákonní události. Zároveň mu však nebránila, aby jejich vzájemnou souvztažnost přijímal a respektoval ji jako jeden z možných výkladů. Dle našeho skromného názoru poměrně explicitně potvrzuje tradici křesťanského výkladu, byť se sám tímto exegetickým směrem neubírá. Podle tohoto velikého exegety platí, že nahlízet v Izajášových proroctvích zvěst o Ježíši Kristu a jeho matce je jistě legitimní, ale zdaleka ne jediný možný přístup. Ondřej si byl vědom, že metoda výkladu užitá jeho předchůdci stejně jako ta jeho a kterákoli jiná je vždy jen částečným zpřístupněním porozumění posvátnému textu, jež si nemůže činit nárok na zcela vyčerpávající a pro všechny plně přesvědčivý výklad. Navíc se mu jeví, že snaha konfrontovat židovskou a křesťanskou exegezi je vždy nerozhodným zápasem (*anceps certamen*), protože oba typy exegeze bojují jinými prostředky (*impares vires*).⁷⁰ Proto se také v rámci své metody rozhodl užít rovnocennějšího přístupu, tedy výlučného užívání *litteralis sensus explanatio*.

Jakkoli si Ondřejův přístup v oblasti biblické exegeze jistě zaslouží uznání, ve své době napomohl rozpoutat rozsáhlou diskusi zejména svou nepřiměřenou aplikací v oblasti víry, k níž dospěli Ondřejovi žáci. I o tom, jak byl přijat přístup Ondřejův a přístup jeho žáků, jsme zpraveni Richardem:

„In quemdam magistri Andreae tractatum, quem in Isaiae explanationem scripserat, simul et ediderat, incidi, in quo nonnulla minus caute posita, minus catholice disputata inveni. In multis namque scripturae illius locis ponitur Judaeorum sententia quasi sit non tam Judaeorum quam propria, et velut vera. Super illum autem locum: ‘Ecce virgo concipiet, et pariet filium,’ Judaeorum objectiones vel quaestiones ponit, nec solvit, et videtur velut eis palmam dedisse, dum eas veluti insolubiles relinquit. In ejusmodi itaque positionibus scandalizantur peritiores, infamantur imperitiores, in tantum ut

v započatém výkladu doslovného smyslu.“ *De Emmanuele* I, „Objectiones magistri Andreae“ (PL 196, 601A-604D).

⁷⁰ Richard se vysmívá Ondřejovu tvrzení „*jak se patří*“ a jeho exegetické snahy označuje jako „*jak se nepatří*“, srov. tamtéž II, 5 (PL 196, 639D). Ještě ironičtěji si dobírá Ondřejova výrazu *anceps certamen*, srov. tamtéž II, 6 (PL 196, 640A-641B).

*usque hodie ex ejus discipulis existant qui supra positam prophetiam non de beata Maria, quin potius de prophetissa dictam contendant.*⁷¹

Richardova slova nám dosvědčují, že se Ondřejovy snahy neseťkaly s pochopením, ba co hůř, že někteří z Ondřejových žáků či čtenářů začali z jeho komentáře vyvozovat pro křesťanskou víru nepřijatelné důsledky tím způsobem, že Izajášova slova striktně odtrhovali od novozákonní zvěsti. Tak došlo nejen k popření dlouhodobé tradice výkladu, ale hlavně, a to je podle Richarda mnohem závažnější, k ohrožení základů křesťanské víry.⁷² Ačkoli byla vina za tyto důsledky (podle našeho skromného soudu neprávem) připisována Ondřejovi a jeho metodě, je zřejmé, že jádrem problému nebyla Ondřejova metoda sama, nýbrž její nepochopení a jisté přeceňování jejích možností a cílů ze strany jeho žáků. Ondřej byl v prvé řadě exegeta a nechtěl se pouštět do věroučných výkladů, proto se rozhodl přenechat ve svém výkladu *fortiora fortioribus*.⁷³

V této souvislosti nás může napadnout otázka, zdali v tomto postoji nemůžeme zahlédnout poznenáhly zrod rozlišování jednotlivých disciplín teologie (zde biblická a systematická teologie), jak je známe z pozdější doby a jak je zachováváme dnes. Ondřej chce totiž vědomě zůstat na úrovni doslovného znění textu a nezabývat se tím vším, co v tehdejší pojetí znamenala *allegoria*, *tropologia* či *anagoge*, tedy mystickým výkladem. Ten byl ovšem v církevní tradici vnímán jako neodmyslitelná a neoddělitelná součást kompletní interpretace, alespoň tak to platí o Iz 7, 14nn. A takto „pospolitě“ vnímala exegezi většina Ondřejových současníků, včetně Richarda.⁷⁴ S tímto vědomím

⁷¹ „Narazil jsem na jeden spis magistra Ondřeje, který sepsal a zároveň vydal jako výklad (knihy proroka) Izajáše, a v něm jsem našel spoustu výroků užitých ne právě obezřetně a v souladu se všeobecným (katolickým) míněním. Na mnoha místech toho spisu se totiž předkládá židovský závěr, jako by snad ani nebyl židovský, ale (textu) vlastní a pravý. Ku příkladu u verše „Panna počne a porodí syna“ uvádí námitky a výhrady židů, ale neřeší je, a navíc se zdá, jako by jim dával zapravdu, když je nechává jako neřešitelné. Tento přístup pak pohoršuje znalce a znejišťuje neznalé. A dodnes jsou mezi jeho žáky tací, kteří se domnívají, že výše uvedené proroctví nebylo míněno o blahoslavené Marii, ale spíše o prorokyni.“ Tamtéž I, Prologus (PL 196, 601A).

⁷² Jak si ukážeme níže při výkladu Richardova typu teologie a přístupu k Písmu, je pro našeho svatoviktorského magistra nepřijatelné takto od sebe oddělovat zvěst Starého a Nového zákona.

⁷³ Jistě nebudeme daleko od pravdy, budeme-li užitý výraz *fortiora* interpretovat jako metaforu věroučných výpovědí, nakoľik jsou ve srovnání s výkladem exegetickým chápaným výlučně ve svém doslovném rozsahu „obsáhlejší“, tedy přesahující výpovědní rámec zapsané litery.

⁷⁴ Byť i u Richarda nalezneme místa nebo dokonce celé spisy vyhrazené pouze doslovnému výkladu, jedná se však o výklad textů či biblických pasáží, které měly vždy bohatou historii duchovního výkladu. Některým z nich buď doslovný výklad (alespoň podle dochovaných svědectví, která měl Richard k dispozici) přímo

by nás tudíž nemělo udivovat počínání Ondřejových žáků, když bez rozlišení a bez rozpaků aplikovali výsledky Ondřejovy exegeze, která neměla ambice přesáhnout oblast doslovného znění textu a zasahovat do věroučných otázek. Právě z tohoto důvodu se Richard rozhodl sepsat své dvě knihy *De Emmanuele*, jak poznamenává v Prologu k první z nich, aby de facto zabránil šíření „bludu“:

„*Ad tollendum ergo errorem vel eorum, qui jam decepti sunt, vel adhuc decipi possunt, statui aliqua scribere, et positis objectionibus obviare.*“⁷⁵

Přesná stanoviska Ondřejových žáků se už nejspíš nedozvíme, ale na základě Richardova *De Emmanuele* si můžeme učinit alespoň přibližnou představu.

Richardova reakce v celém nastíněném sporu je skutečně zajímavá. Snad kvůli tomu, že doposud nebyla vydána kritická edice *De Emmanuele*, nebylo jeho stanovisko dosud podrobena důkladnější analýze.⁷⁶ Není proto zcela podrobně prozkoumáno, co Richard vytýkal samotnému Ondřejovi. Přestože v *De Emmanuele* tematizuje své výhrady proti jeho exegezi, jak jsme se zmínili, nelze si nevšimnout, že Ondřejovu metodu často již směšuje s tvrzeními, která zastávali až jeho žáci. Proto se autorovi jeví jako velmi pravděpodobné, že oba spisy *De Emmanuele* nejsou ani tolik namířeny proti Ondřejově metodě a výkladu, jako spíše proti důsledkům, které s sebou takový výklad může přinést v oblasti věrouky, a proti těm z Ondřejových žáků, kteří tyto důsledky na věrouku aplikovali. Druhý spis *De Emmanuele* byl totiž po nějaké době sepsán přímo proti Ondřejovým žákům, resp. proti jednomu z nich:

„*Post illum tractatum, quem de partu Virginis vel infantia nostri Emmanuelis contra quorundam errorem dictaveram, simul et edideram, quemdam ex*

chyběl, nebo nebyl plně uspokojivý. Srov. např. *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis, In visionem Ezechielis, Ad me clamat ex Seir* apod.

⁷⁵ „Abych sňal pochybení těch, kteří již byli zmateni, či těch, kteří mohou ještě být zmateni, rozhodl jsem se, že se pustím do psaní a postavím se námitkám.“ *De Emmanuele* I, Prologus (PL 196, 601).

⁷⁶ Srov. např. M. A. SIGNER, „Consolation and Confrontation: Jewish and Christian Interpretation of the Prophetic Books,“ in T. J. HEFFERNAN, T. E. BURMAN (ed.), *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*, Leiden: Brill, 2005, s. 77-94. Několik užitečných informací o Richardově záměru v *De Emmanuele* se dočteme u R. BERNDT, „The School of St. Victor in Paris,“ s. 475-479.

*magistri Andreae discipulis offendi, quem adhuc eodem errore implicitum
inveni.”⁷⁷*

K Richardově postoji je třeba říct, že se v žádném případě neobracel proti Ondřejovu záměru jít v šlépějích Hugona ze Sv. Viktora ve snaze předkládat doslovný výklad textu.⁷⁸ Koneckonců on sám se snažil tuto Hugonovu zásadu dodržovat a poskytovat doslovný výklad posvátných Písem i navzdory tomu, že na něj třeba rezignovala předchozí tradice.⁷⁹ Svědectvím o jeho kladném postoji ke snaze předkládat doslovný/literní/historický výklad je jeho stanovisko vyjádřené v *Liber exceptionum*, které je mimochodem doslovnou citací z Hugonova spisu *De sacramentis (legis naturalis et scriptae dialogus)*.⁸⁰ Na základě povahy tohoto spisu si můžeme být jisti, že této zásadě také vyučoval ve svatoviktorské škole a že v ní měla svou dlouhodobou a pevnou tradici. Jestliže Ondřejovi vytýkal, že při výkladu Izajášovy knihy nebyl na některých místech dostatečně opatrný a „katolický“,⁸¹ neznamená to, že odmítal Ondřejův doslovný výklad, ale ani jeho, abychom tak řekli, filologicky a historicky orientovanou metodu.

Ani Richard nerozděloval jeden smysl od dalších, ale viděl je jako komplementárně propojené. Na druhou stranu je pravda, že jeho spis *In visionem Ezechielis* je také celý zaměřený pouze na doslovnou exegezi.⁸² V tomto případě je předně nutno si povšimnout, že se nejedná o exegezi celé posvátné knihy, nýbrž pouze o dvě Ezechielova vidění (Ez 1, 40-42). Richard v Prologu tohoto spisu uvádí známé

⁷⁷ „Poté, co jsem nadiktoval a rovněž i vydal spis o panenském porodu a dětství našeho Emanuele, namířený proti bludu některých (lidí), narazil jsem na jednoho z žáků magistra Ondřeje a zjistil, že byl nadále oním bludem zasažen.“ *De Emmanuele* II, Prologus (PL 196, 633B). Zda byl onen Ondřejův žák opravdu pouze jeden, nebo se stále jednalo o početnější skupinu žáků, nelze s přesností stanovit. Richard zvolil pro druhý spis *De Emmanuele* formu rozhovoru s fiktivním stoupencem Ondřejovy exegeze Hugonem, kterému se snaží předkládat své argumenty na kontroverzní exegetické otázky, a tak jej přivést k uznání jejich pravdivosti. I během povrchní četby si nelze nevšimnout, jak se Richard ve své expozici jednou obrací na Hugona v singuláru, jindy (a ne právě zřídka) v plurálu.

⁷⁸ Srov. HUGO VON SANKT-VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* III, 8.

⁷⁹ Názorným dokladem toho je např. RICHARD DE SAINT-VICTOR, „Ad me clamat ex Seir,“ in *Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, J. Ribailier (ed.), Paris: J. Vrin, 1967, s. 215-280.

⁸⁰ RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum*, p. I, I. II, c. III, J. Châtillon (ed.), Paris: J. Vrin, 1958, srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* I, Prologus, c. 4 (PL 176, 184D-185A).

⁸¹ Srov. *De Emmanuele* I, Prologus (PL 196, 601A).

⁸² Tento si vybíráme jako ukázkový příklad mezi dalšími zmíněnými výše.

exegetické pravidlo, že duchovní výklad Písem může být založen jedině na pevném podkladu doslovného výkladu.⁸³ Doslovný výklad má tedy své jasné zacílení, které se nalézá ve výkladu duchovním. Není cílem sám pro sebe, nýbrž prostředkem. Právě proto jej tolik zdůrazňuje a trvá na něm i tehdy, když na něj rezignovali církevní otcové.⁸⁴ A tím současně vysvětluje i svůj počin v *In visionem Ezechielis*: doplnit duchovní výklad Ezechielových vidění z pera Řehoře Velikého o pevný základ doslovného výkladu.⁸⁵ Richard tedy nevykládá Ezechielova vidění podle doslovného znění s přesvědčením, že půjde o výklad sám o sobě dostačující a vše, co text jen může obsahovat, vypravující, nýbrž z důvodu, že mu tento výklad chyběl v předchozí tradici, kde našel pouze výklad duchovní, tedy proto, aby duchovnímu výkladu poskytl pevný, ba přímo neatřesitelný základ. Z toho je víc než zřejmé, že se jeho motivace od Ondřejova záměru diametrálně liší. Zato si však můžeme povšimnout ještě jedné paralely mezi jeho *De Emmanuele* a *In visionem Ezechielis*. V posledním jmenovaném spise tedy trvá na pevném základu doslovného výkladu kvůli duchovnímu porozumění, aby toto bylo v souladu s Božím slovem a aby nebylo smyšlenkou naprosto nezaloženou v Božím zjevení. Pravý duchovní smysl se získává na základě „*congrua rerum similitudine*“⁸⁶ se smyslem doslovným. Proto je pro exegezi tak nepostradatelný. Chybí-li onen pevný základ analogie, hrozí, že duchovní smysl nebude zjevením Božím, ale výmyslem lidským, že nebude zvěstovat to, k čemu je třeba vírou přilnout, ale přivede člověka na scestí. Proto také sepsal *De Emmanuele*, když situace dospěla do takového momentu, že někteří popírali christologické a mariologické výpovědi Izajášova proroctví: aby, jak sám říká, učinil zadost zbožné víře věřících. Stanovil si tedy úlohu obránce základů víry, která je

⁸³ *In visionem Ezechielis*, Prologus (PL 196, 527A-B): „...budování duchovního porozumění je o to neochvějněji vystavěno, oč pevněji se zakládá na podloží dějinného smyslu“. Toto je rovněž stěžejní text pro pochopení Richardova vnímání vztahu mezi *sensus litteralis (historicus)* a *intelligentia mystica (spiritualis)*.

⁸⁴ Tamtéž (PL 196, 527C): „A tak se stalo, jak se domnívám, že dávní otcové v případě některých méně srozumitelných míst mlčky přešli doslovný výklad nebo jej poněkud zanedbali. Kdyby však na něm trvali, bezpochyby by jej zvládli mnohem lépe než kdokoli ze současných (teologů).“

⁸⁵ Tamtéž (PL 196, 527D-528A): „Blahoslavený Řehoř vyložil ono podivuhodné vidění proroka Ezechiele o nebeských zvířatech podle mystického významu. O jeho doslovném smyslu však nemluví. O druhém vidění dokonce tvrdí, že nemůže být vyloženo doslova. To je s ohledem na způsob (výkladu), který si sám stanovil, bezpochyby pravda. Ale kdybychom si pro vidění, o němž to říká, zvolili jiný způsob výkladu, mohli bychom z něj vhodně vyvodit i porozumění týkající se doslovného smyslu.“

⁸⁶ Tamtéž (PL 196, 527B).

v proroctví vyjádřena.⁸⁷ Proto také nemohl ustoupit od věroučného výkladu v případě Izajášových slov a nemohl se spokojit s Ondřejovým přístupem.

Abychom ještě lépe pochopili situaci, která se na poli exegetickém a obecně teologickém odehrávala v polovině 12. stol. v Paříži, mohli bychom ji přirovnat k situaci na přelomu 19. a 20. století, kdy se v teologii velmi živě diskutovalo o historicko-kritické metodě výkladu Písma. V obou případech platí, že nové poznatky, které ta či ona exegetická metoda přinesla, nebyly a priori nepřijatelné, ale jejich nepřiměřená aplikace mohla vést k nepřijatelným závěrům s následky i mimo pole exegeze. S ohledem na Richardovo pojetí exegeze nepřekvapí, že měl výhrady proti Ondřejovu přístupu. Jestliže byl zvyklý ve svých výkladech předkládat za všech okolností to, co náleželo historii, alegorii, tropologii a anagogii,⁸⁸ není divu, že jej znepokojovala tendence rezignovat na kteroukoli část výkladu, zejména pak na tu část, která je přímo spojená s naukou víry. Mohli bychom říci, že to je první rovina sporu: metodologicko-hermeneutická. Když začalo docházet k popírání základních předpokladů víry, dostal celý spor nový rozměr. A odtud se odvíjí druhá rovina sporu: dogmatická.

Na závěr ještě musíme dodat, že se nám mezi Richardovými spisy dochovalo i jedno kázání, kde se rovněž věnuje věroučné hodnotě Izajášových slov – *Quomodo Christus ponitur in signum populorum*.⁸⁹ Jeho tématem je verš Iz 11, 10 a Richard v něm poukazuje na christologické výpovědi znamení, které bylo Bohem poskytnuto prorokovým prostřednictvím k ujištění o Božím zaslíbení (*ad promissionis certitudinem*), které je jako takové dostačující k jistotě ve víře (*ad fidei nostre securitatem*). Byť je téměř nemožné toto kázání chronologicky zařadit a nemůžeme si být jisti, zda se časově prolíná s výše popsány spory, je i z něj patrné nejen Richardovo hluboké přesvědčení a učení, ale zároveň neúnavná práce na správném porozumění Božímu slovu a na jeho srozumitelném zprostředkování Božímu lidu.

Na základě dosud zjištěného si lze představit, že život pařížských řeholních kanovníků nebyl vždy tak poklidný, jak se může z četby *Liber ordinis* jevit. Celkovou

⁸⁷ *De Emmanuele* I, 21: „...prorok vyjádřil v několika málo slovech základy naší víry.“

⁸⁸ K Richardově exegezi srov. kap. 2.2.

⁸⁹ Jeho kritická edice s patřičnými úvodními studiemi týkajícími se i jeho věroučných výpovědí vyjde v r. 2017 v časopise *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, v distribuci se však objeví až o rok později.

atmosféru během Richardova působení však nezneklidňovaly jen spory exegetické a dogmatické, ale i čistě osobní, jak je toho dokladem již zmíněná kauza, jejíž hlavní postavou byl svatoviktorský opat Ernisius.

5. Krize za opata Ernisia

Podobně jako Richard, Ondřej a mnoho jiných kanovníků od Sv. Viktora pocházel i opat Ernisius z Anglie. Této skutečnosti nasvědčuje přinejmenším již zmíněný dopis Robertovi z Melunu, v němž se o Ernisiovi píše, že i on je z přirozeného důvodu poután k anglické církvi zvláštním citem lásky. Nicméně ani v jeho případě nevíme zcela nic jistého o konkrétním místě jeho původu, ani o datu narození. Má se za to, že pocházel z významnější rodiny. Jeho sestra, od níž se dochoval jeden dopis, byla provdána za bohatého velmože v Norsku.⁹⁰ Není ani známo, kdy vstoupil do svatoviktorského opatství. Ještě za opata Gilduina byl s jistým bratrem Rogerem vyslán do Anglie, aby ve Schobbedonu zbudovali vůbec první svatoviktorské převorství na britských ostrovech. K tomu muselo dojít někdy během 40. let, ještě předtím, než byl po jejich neúspěšné misi poslán do Anglie Ondřej, aby založil opatství augustiniánských kanovníků v nedalekém Wigmore.

Ernisiův vliv v opatství po návratu do Paříže sílil, takže se v r. 1162 stal opatem a o tři roky později se stal jedním z kmotrů jediného mužského potomka krále Ludvíka VII., Filipa. Z jeho korespondence je patrné, že měl mnoho přátel ve vysokých kruzích u královského i papežského dvora. Adresáty a odesílateli mnoha jeho dochovaných dopisů byli kardinálové apoštolští legáti a jiní vysocí církevní hodnostáři nejen na území Franské říše. Jeho vliv a schopnosti byly v některých ohledech pro opatství prospěšné,⁹¹ ale ty nevyváží obrovskou krizi, do níž opatství svým jednáním uvrhl během doby, kdy v něm zastával funkci nejvyššího představeného. Od počátku svého působení v úřadu opata porušoval stanovy předepsané v *Liber ordinis*, za což byl již r. 1165 osobně kárán

⁹⁰ Srov. F. BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines reguliers de St. Victor de Paris*, s. 214.

⁹¹ Srov. tamtéž, s. 228.

papežem Alexandrem III., který byl při své návštěvě Paříže o velikonočních svátcích hostem ve svatoviktorském opatství.⁹² Později proslul svou hamižností, marnotratností, neschopností obhospodařovat opatství náležitým způsobem a dokonce zpronevěrami majetků významných osob. Opatství totiž pravděpodobně sloužilo mimo jiné jako úschovna cenností či jakéhokoli majetku vůbec, a to dokonce s mezinárodní „působností“. Z Ernisiovy korespondence vychází najevo, že mu vydávání uschovaného majetku činilo značné potíže a že se s tím spojené následné spory táhly mnohdy i několik let.⁹³ Kromě toho plnil nedbale i jiné závazky vůči dalším vysoce postaveným osobám. Bylo mu vytýkáno, že se často zdržoval mimo klášter, ačkoli je třeba uznat, že v některých případech nemohl jednat jinak, protože byl buď papežem pověřen, aby jako legát vyřizoval jeho záležitosti, nebo jej k tomu nutily okolnosti související se správou dceřiných klášterů a majetků opatství mimo Paříž.⁹⁴

Ernisiova špatná politika a duchovní úpadek klášterní komunity činily celou situaci neúnosnější a prvním kanovníkem, jemuž náleželo ji řešit, byl právě převor Richard. Ten o celé záležitosti musel zpravit papeže. Alexandr III. pověřil v r. 1169 dvoučlennou komisi sestávající z králova bratra Viléma, arcibiskupa v Sens, a cisterciáckého opata Odon z Ourscamp⁹⁵, aby se do opatství vydali, celou záležitost vyšetřili a napravili. Závěry, které papež z jejich zpráv vyvodil, se nám dochovaly v dopise z 12. května (pravděpodobně r. 1170) adresovaném papežem právě Richardovi.⁹⁶ Z jeho rozhodnutí zůstává Ernisius nadále opatem, ale veškeré aktivity týkající se kláštera, ať už vnitřní či vnější, musel konzultovat s větší částí kapituly. Papež v dopise rovněž upozorňuje svatoviktorské kanovníky, že je přesvědčen o Ernisiově nápravě, a proto

⁹² Srov. tamtéž, s. 221.

⁹³ Asi nejznámější je kauza dánského arcibiskupa Eskyla, který Ernisiovi svěřil do úschovy 370 liber stříbra. Srov. D. LOHRMANN, „Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières,“ in J. LONGÈRE (ed.), *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*, s. 190-192.

⁹⁴ O tom svědčí dopis jistého E., který žádá opata Ernisia o návštěvu v dopise bohužel neurčeného území, jež spadalo pod léno opatství. Území, o němž opat jistě věděl, o které se jedná, vyplenil nějaký voják jménem Ursinus se svou skupinou a Ernisius měl přijet celou záležitost vyřešit. Srov. PL 196, 1385D-1386A. O zanedbávaných Ernisiových povinnostech viz D. LOHRMANN, „Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières,“ s. 181-185.

⁹⁵ Odonovi (původem ze Soissons) nebylo svatoviktorské opatství zcela neznámé. Ještě předtím, než se r. 1167 stal opatem v cisterciáckém opatství v Ourscamp, působil v Paříži coby magister teologie a kancléř a u Sv. Viktora pronesl kázání *Adorna thalamum tuum Syon* na svátek očistování Panny Marie. Srov. J. CHÂTILLON, „Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XIIe siècle,“ s. 54-55.

⁹⁶ Srov. PL 200, 675B-675D. V edici J.-P. Migne je adresát chybně označen jménem Robertus.

připomíná, že mu má být nadále prokazována náležitá úcta a poslušnost. V závěru dopisu Richardovi sděluje, že vyskytnou-li se do budoucna opět nějaké potíže, které kapitula nebude sama vyřešit, má se obrátit na některého ze dvou komisařů, kteří záležitosti v opatství prošetřovali.⁹⁷

Tak se i zanedlouho stalo. Ernisius se nehodlal podřizovat papežským rozhodnutím a Richard musel opět žádat papeže o pomoc. Jelikož se římský biskup nenacházel na území Franské říše a byl zaneprázdněn jinými povinnostmi, opět ustanovil komisi v tomto složení: arcibiskup ze Sens, biskup z Meaux a opat premonstrátského kláštera ve Val-Secret v diecézi Soissons. O zmíněném papežově rozhodnutí se nám dochovaly hned tři jeho dopisy z 1. února 1172. Jeden byl adresován do opatství Ernisiovi a Richardovi. Papež jim velmi rázně sděluje, že mají být připraveni na příchod uvedených osob, které jsou jeho jménem pověřeny k novému vyšetřování v otázce pohoršení, jež kdysi slavné opatství nyní působí svými vnitřními neshodami.⁹⁸ Jejich pravomoce jsou podrobně popsány ve druhém dopisu, adresovaném Vilémovi, arcibiskupu ze Sens. Mají za úkol zjistit vše, co se týká jednání a působení opata Ernisia ve vztahu k ostatním kanovníkům, a napravit vše, co bylo potřeba. Pokud však zjistí, že tak nelze učinit jinak než odvoláním jedné či více osob z jejich úřadů, mají z plné papežovy moci přistoupit k takovému řešení.⁹⁹ A jelikož papež věděl o velmi úzkých vztazích, které Ernisia pojily s královskou rodinou, a obával se, že by Ernisius mohl žádat Ludvíka VII. o pomoc, pojistil se třetím dopisem, který adresoval přímo králi a v němž ho jednak zpravil o celé záležitosti a o krocích, kterými v této věci postupuje, a zároveň důrazně žádal, aby nikterak do průběhu vyšetřování nezasahoval a nestavěl se mu na odpor.¹⁰⁰

Ačkoli se nedají přesně zdokumentovat všechny problémy a škody, které opat Ernisius způsobil své komunitě, je nepochybné, že Richard měl coby převor opatství největší podíl na konečném zdárném vyřešení celé záležitosti. Je to zejména jeho zásluhou, že se komunita u Sv. Viktora vrátila k svému původnímu stavu, když „z *Boží milosti vzkvétala ve zbožnosti a vědě*“¹⁰¹. Ernisius se nakonec musel vzdát svého úřadu

⁹⁷ Srov. D. LOHRMANN, „Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières,“ s. 187.

⁹⁸ Srov. PL 200, 772D-773A.

⁹⁹ Srov. tamtéž, 771C-772C.

¹⁰⁰ Srov. tamtéž, 773B-774B.

¹⁰¹ Tamtéž 200, 772D.

a byl poslán do „exilu“ do venkovského kláštera, odkud se údajně neustále domáhal pomoci od svých dřívějších vlivných přátel. Jelikož se nijak nesnažil napravit způsobené finanční škody a i mimo svatoviktorské opatství pokračoval v dalších zpronevěrách, musel být nakonec uvězněn.¹⁰² V úřadu opata byl 11. dubna 1172 papežem slavnostně potvrzen kapitulou zvolený Guerinus a Richard pokračoval i nadále v zastávání funkce převora. Takřka současně s touto vnitřní krizí svatoviktorského opatství probíhala jiná církevní krize v Anglii. Jedná se o případ canterburského arcibiskupa Tomáše Becketa a jeho spor s anglickým vladařem a normanským vévodou Jindřichem II. Plantagenetem († 1189), který skončil nešťastně Tomášovou vraždou 29. prosince 1170. Nebudeme se zde zabývat důvody sporu ani jeho průběhem, toho nám netřeba. Povíme si ovšem, nakolik zasáhl svatoviktorské opatství a nakolik se dotkl konkrétně Richarda.

6. Kauza canterburského arcibiskupa Tomáše Becketa

Pročítáme-li se Richardovou korespondencí, narazíme v ní na dva dopisy, které jsou spojeny s osobou Tomáše Becketa. První z nich, již zmiňovaný, byl v r. 1166 adresován Robertovi z Melunu.¹⁰³ Jeho autoři, Ernisius a Richard, se přímo od Tomáše, který již v listopadu 1164 odešel do exilu na území franského krále, dozvěděli, jak se Robert vůči Tomášovi v jeho sporu s králem zachoval, a vytýkají mu, že se nepostavil na stranu arcibiskupa. Připomínají mu dobu, kdy vyučoval v Paříži, a čestné smýšlení, které zastával a kterému nyní podle všeho nedostává. Snaží se ho přimět, aby změnil své počínání, neboť v opačném případě jistě nebude moci uniknout spravedlivému trestu, kterým Hospodin postihne nejen toho, kdo porušuje právo a spravedlnost, ale také všechny ty, kteří se na jeho bezpráví podílejí či ho schvalují.¹⁰⁴ Richard byl evidentně Tomášovi nakloněn a byl odhodlán mu všemi možnými prostředky pomoci. Roberta z Melunu se mu možná povedlo přesvědčit, neboť když psal Tomáš na konci r. 1166 Robertovi, aby

¹⁰² Srov. D. LOHRMANN, „Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières,“ s. 193.

¹⁰³ Okolo r. 1160 odešel zpět do své rodné Anglie, kde se r. 1163 stal biskupem v Herefordu. Jeho světitelem byl Tomáš Becket. Ve sporu krále s církví stál již od r. 1164 proti Tomášovi.

¹⁰⁴ Srov. PL 196, 1225A-1226C.

za ním přijel do Franské říše, odpověděl souhlasně a skutečně se již v lednu 1167 vydal na cestu. Odjezd z ostrovů mu však byl na příkaz Jindřicha II. znemožněn.¹⁰⁵

Dalším významným svědectvím o Richardově pomoci Tomáši Becketovi je dopis z r. 1169 adresovaný papeži Alexandrovi III., který odeslal spolu s bývalým opatem viktorinského kláštera Sv. Augustina v Bristolu, jenž se na stáří vrátil do Paříže. Richard, který je nepochybně iniciátorem dopisu, informuje papeže o průběhu sporu v otázce svobod církve a naléhá na papeže, aby se sám přičinil a konečně zasáhl proti Jindřichu II. svou papežskou autoritou. Papež Alexandr do té doby nechtěl vstupovat do otevřeného konfliktu s Jindřichem II., což velmi pohoršilo krále Ludvíka VII. a franské církevní hodnostáře stojící na straně Tomáše Becketa. Jelikož ale vešla ve známost skutečnost, že papež zaslal Jindřichovi výhružný dopis, chtěl jej Richard proto povzbudit, aby vůči anglickému králi postupoval ještě příkřeji. Jedinou zvláštností tohoto Richardova dopisu je, že na něm nenalezneme podpis opata Ernisia. J. Châtillona to vedlo k domněnce, že ne všichni svatoviktorští kanovníci byli v otázce sporu na straně Tomášově.¹⁰⁶ Jednalo se o otázku velmi diskutabilní, jak bychom dnes řekli, v níž rozhodně nebyli všichni církevní představitelé zajedno. Je samozřejmě možné, že Ernisius nemusel sdílet s Richardem jeho náklonnost vůči Tomášovi. Vzhledem k jeho konexím, které měly mezinárodní dosah, se však také naskýtá možnost uvažovat o tom, že jednoduše nechtěl veřejně vyjádřit své mínění. Zamysleme se však také nad výše zmíněnou situací v opatství. To kvůli Ernisiovi procházelo velmi těžkou krizí. Je možné, že by vnitřní neshody, které zejména mezi opatem a převorem musely být nejsilnější, mohly ovlivnit opatovo rozhodnutí pomoci či nepomoci arcibiskupu Becketovi? Jestliže Ernisius dopis pro papeže nepodepsal, nemusí to přeci nutně znamenat, že by Tomáše nechtěl podporovat. Jak jinak by potom bylo možno vysvětlit, že v r. 1166 stál na jeho straně a vyčítal Robertovi z Melunu, že tak rovněž nečiní? Jak bychom odůvodnili pohostinnost, kterou opatství prokázalo Tomáši Becketovi, když přijel do Paříže na počátku svého exilu r. 1166, a později ještě jednou, těsně před jeho návratem do Canterbury? Je nepopíratelně dosvědčeno, že Tomáš pobýval v opatství na počátku září r. 1170 a že mu

¹⁰⁵ Srov. J. CHÂTILLON, „Thomas Becket et les Victorins,“ in P. SICARD (ed.), *Le mouvement canonial au moyen âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*, s. 92-93.

¹⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 95.

při té příležitosti dokonce bylo dovoleno pronést kázání při shromáždění kapituly.¹⁰⁷ Důvod nepřítomnosti Ernisiova podpisu na listině mohl být jednoduše ten, že se opatřovaný rozhodnutím papeže podrobovat se ve svém rozhodování a ve vedení opatství konzultacím s poradním sborem z řad kanovníků v čele s převorem Richardem nejen nechtěl podílet na jakýchkoli převorových aktivitách, byť by je za „normálních“ okolností možná i podpořil, ale zároveň tím pokračoval ve svém vzdoru a v odmítání uposlechnout nařízení papeže.

Na otázku, zda v opatství skutečně nepanoval jednotný postoj k případu Tomáše Becketa, nám může pomoci odpovědět Achard ze Sv. Viktora, který snad mohl mít záminku k odepření své podpory a pomoci. I on pocházel z Anglie či Normandie, konkrétní místo jeho původu známo není. Svatoviktorským kanovníkem se stal za Gilduina, který mu byl rovněž učitelem. A když v r. 1155 Gilduin po více než čtyřiceti letech v úřadu opata zemřel, byl na jeho místo zvolen právě Achard. O dva roky později byl však zvolen kapitulou v Sées v Dolní Normandii na biskupský stolec v onom nevýznamném místě, které tehdy spadalo pod Jindřichovu nadvládu. Přestože byla volba potvrzena papežem Hadriánem IV., Jindřich jeho zvolení odmítl a upřednostnil do tohoto úřadu svého kaplana Frogera. Vztahy mezi Achardem a královským dvorem v Anglii tím neochladly, o čemž svědčí skutečnost, že v r. 1162 byl Achard přímo z králova rozhodnutí dosazen na biskupský stolec v Avranches, rovněž v Dolní Normandii, a ještě téhož roku se stal kmotrem Aliénor, dcery Jindřicha II. a královny Eleonor. Tím Achard rozhněval krále Ludvíka VII. a upadl v jeho nemilost, jak se dozvídáme z krátkého králova dopisu zaslaného představeným kanovníkům u Sv. Viktora krátce po Achardově odchodu do Avranches.¹⁰⁸ Tam Achard působil až do své smrti, jejíž datace zůstává nejistá.¹⁰⁹ Datum jeho úmrtí je známo, 29. března, ale není zcela jisté, zdali tomu bylo r. 1171, jak uvádí

¹⁰⁷ Dokonce se zachovalo i téma kázání, kterým byl verš z Žl 75,3 „*In pace factus est locus eius*“. Je celkem nasnadě se domnívat, že tento verš vybral Tomáš záměrně, neboť jestli bylo něco, co v té době komunitě viktorinů v Paříži chybělo, pak se jistě jednalo o mír a pokojné soužití. Tímto se odkláníme od teorie, podle níž měl toto téma zvolit s ohledem na svůj konflikt, a rozhodně od naprosto nesmyslné datace Tomášova pobytu v Paříži před odjezdem do Canterbury, kterou podává F. BONNARD, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines reguliers de St. Victor de Paris*, s. 225-226.

¹⁰⁸ Srov. PL 196, 1373B.

¹⁰⁹ Srov. J. CHÂTILLON, *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*, Paris: Vrin, 1969, s. 104-111.

Nekrolog premonstrátského opatství La Lucerne D'Outremer, jež sám založil a kde je také pochován,¹¹⁰ či r. 1170, jak uvádí Robert z Torigni ve svém díle *Chronica*, podle něhož nastoupil onoho roku na Achardovo místo Richard, arcijáhen z Coutances.¹¹¹

Kromě právě načrtnutých velmi dobrých vztahů, které pojily Acharda s Jindřichem II. a které by nás opravňovaly domnívat se, že stál spíše na straně krále, víme navíc z jednoho Tomášova dopisu sepsaném nedlouho před jeho smrtí v r. 1170 papeži Alexandrovi III. o tom, že Tomáš využil Achardova případu, aby na něm prezentoval Jindřichovu svévoli a porušování práv církve, jak v případě volby v Sées, tak jmenováním Acharda coby biskupa v Avranches, a to navíc bez ohledu na franského krále Ludvíka VII., kterého popudilo, že jej tím připravil o jednoho z předních pařížských (a vůbec franských) opatů.¹¹² Musíme přiznat, že vůbec netušíme, jak Achard na tento dopis reagoval, věděl-li vůbec, že je v něm zmíněn. Vše spíše nasvědčuje tomu, že se během doby, kdy spor probíhal, vyhýbal veřejně projevat své stanovisko. Pokud navíc budeme věřit velmi přesvědčivé a pravděpodobné tradici kláštera La Lucerne, že zemřel 29. března 1171, tedy pouhé tři měsíce po násilné smrti Tomášově, můžeme přijmout za více méně jisté, že se k Tomášově stížnosti papeži ani nemusel stihnout vyjádřit.¹¹³

Zcela jednoznačně ovšem platí, že pokud existovala nějaká averze vůči Tomáši Becketovi ze strany Acharda ze Sv. Viktora a pokud Achard stál v Tomášově sporu s králem na straně Jindřichově, bylo to až v době, kdy Achard již nepobýval u Sv. Viktora v Paříži. Takže ani Achardův případný nesouhlas s Richardovým postupem v kauze Tomáše Becketa nemůže být argumentem pro rozpory v této otázce přímo uvnitř svatoviktorského opatství. Stejně tak ovšem platí, že z pařížských svatoviktorských kanovníků to byl rozhodně Richard, kdo během celého konfliktu stál zcela jednoznačně, odhodlaně a pevně za canterburským arcibiskupem a snažil se mu ze všech sil pomoci, ačkoli k tomu nemusel mít kvůli jiné vnitřní krizi v opatství vždy podporu opata Ernisia.

¹¹⁰ Srov. D. POIREL, „L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique,“ s. 195.

¹¹¹ Srov. PL 160, 511B.

¹¹² Srov. J. CHÂTILLON, „Thomas Becket et les Victorins,“ s. 98.

¹¹³ Máme-li ovšem věřit dřívější dataci Achardova skonu, tedy již v březnu roku 1170, to znamená ještě před Tomášovým pobytem u Sv. Viktora a jeho vraždou v Canterbury, pak se k celé kauze a k Tomášově zmínce již ani vyjádřit nemohl.

7. Závěr Richardova života

Poté, co se v r. 1172 vyřešila kauza s Ernisiem a opatem byl zvolen Guerinus, zůstal Richard nadále v úřadu převora. Je nasnadě otázka, proč nebyl zvolen opatem právě on, když na sklonku 60. let musel dohlížet na Ernisiovo působení a byl v opatství velmi významnou osobou, schopnou organizace a péče o chod opatství, když byly zcela evidentní jeho morální kvality, když byl jedním z nejvzdělanějších kanovníků, který přes veškerá protivenství v době svého převorátu sepsal velikou část všech svých spisů. Tuto otázku bohužel nebudeme moci zodpovědět. Můžeme se pouze domnívat, že mu v tom mohl bránit pokročilý věk či touha věnovat se dál výhradně své literární práci bez zbytečného zatěžování náročnými úkoly kladenými na nového opata.

Podle svatoviktorského Nekrologu zemřel 10. března. U tohoto data však není uveden letopočet. Již Jan z Toulouse, vycházející z dochovaných oficiálních listin opatství, datuje jeho smrt na rok 1173, tedy skutečně záhy poté, co se vyřešil nejtěživější problém celého opatství.¹¹⁴ Převorem se po něm stal kanovník Walter, který do té doby zastával úřad podpřevora, osobnost velmi výrazná, známá především svým spisem *Contra quatuor labyrinthos Franciae*.¹¹⁵ Takto stručně se končí popis Richardova života. Prameny o jeho závěrečné etapě mlčí a neposkytují než výše zmíněnou nezbytnou informaci. Dál už jsme odkázáni jedině na své vlastní představy o tom, jak se mohl rozvíjet život opatství na počátku 70. let 12. století a Richardův život v něm. Kromě péče o běžné záležitosti chodu opatství bylo jistě potřeba znovu nastolit disciplínu tolik poškozenou působením Ernisiovým a postarat se o vše, čeho bývalý opat nedbal. Bylo potřeba vypořádat se s informací o násilné smrti canterburského arcibiskupa, ač se nám nedochovalo (jak se zdá) žádné písemné svědectví o Richardově reakci na tento zločin např. v podobě dopisu. Také bylo nutno dále zajišťovat chod klášterní školy a vzdělávat mnichy. Nezapomínejme, že opatství mělo v této době několik dceřiných klášterů, které

¹¹⁴Zatímco v r. 1172 ještě nalézáme jeho podpis na dokumentech opatství, v r. 1174 je již nahrazen novým převorem. Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, s. 16.

¹¹⁵ Dílo bylo sepsáno v r. 1178. K dispozici je jeho kritická edice: P. GLORIEUX, „Le ‘Contra quatuor labyrinthos Franciae’ de Gauthier de Saint-Victor,“ in *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 19, 1953, s. 187-335. Více o tomto spise viz TÝŽ, „Mauvaise action et mauvais travail : Le Contra quatuor labyrinthos Franciae,“ in *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21, 1954 (Louvain), s. 179-193.

sice byly samostatné, ale jistý vzájemný vztah mezi nimi přetrvával, jak jsme si mohli všimnout. A to jsme zmínili jen malou část toho všeho, čemu se svatoviktorští kanovníci museli věnovat. Nakolik do těchto událostí byl zapojen Richard coby převor, nevíme. Jistě se v této době nadále věnoval své literární činnosti, přestože nelze říct, které spisy během ní napsal.

Byť nejsme zpraveni o mnoha jeho životních událostech naprosto přesně a nemůžeme tušit, kolik informací ještě můžeme mít v budoucnu k dispozici na základě důkladného studia pramenného materiálu, není pro nás jeho život naprostou neznámou. I s těmito skromnými informacemi, které jsme v této kapitole uvedli, jsme schopni popsat některé etapy a události jeho života, stanovit jejich relativní chronologii a udělat si alespoň částečný obrázek o jeho životě a charakteru. A ačkoli u mnoha událostí Richardova života nemůžeme s určitostí stanovit ani letopočet, natož přesnější dataci, můžeme alespoň ony události vykreslit a v jejich rámci popsat Richardovo působení. A jestliže v některých momentech náš popis přesáhl hranice strohé, čistě historiograficky pojaté biografie, jsme přesvědčeni, že to není celé věci nijak na škodu. Ba právě naopak, jak jsme se zmínili již dříve, věříme, že tak můžeme získat nejen povědomí o vnějších faktech Richardova života, nýbrž i o jeho osobnosti, snahách a zaměření.

B) Richardovo literární dílo

Následující část naší práce se bude věnovat Richardovu teologickému literárnímu dílu. Aby totiž bylo možno podat ucelený přehled nejdůležitějších témat Richardova učení o tajemství Nejsvětější Trojice, je k tomu zapotřebí přečíst a nastudovat celé jeho literární dílo. Tím spíše to platí v našem případě, poněvadž chceme předložit Richardovo učení komplexně, s důrazem na dosud méně rozvíjená témata. Jak si ukážeme níže, s ohledem na typ teologické reflexe, dle něhož Richard nerozlišuje jednotlivé teologické disciplíny a pojednání, je možné nalézt jeho myšlenky vážící se k tajemství Trojice rozptýleny v celém jeho díle. Proto poté, co jsme si načrtli autorovu biografii, zaměříme svou pozornost k celku jeho tvorby. Pokusíme se Richardovy spisy rozčlenit a uvést kritéria a argumenty, které nás k navrženému dělení vedly.

Abychom však také porozuměli jeho stylu teologizování, uvedeme si na začátek alespoň ve stručnosti popis hlavních charakteristik teologické reflexe té doby. Nejprve se proto seznámíme s fenoménem zvaným monastická teologie a s jejími důrazy a specifiky. Tento výklad se bude opírat o základní vnímání monastické teologie, jak je prvně ve svém díle podal J. Leclercq pro období rozhraní dvou dějinných epoch teologické reflexe, tj. monastické a scholastické teologie. Následně si budeme moci přiblížit přímo Richardovu teologii a její charakteristické důrazy.

1. Charakteristiky teologické reflexe ve 12. století

Jedněmi z nejsilnějších vlivů, které působí na charakter teologického díla, jsou nepochybně v první řadě doba a místo, či lépe řečeno prostředí jeho vzniku. V případě Richarda ze Sv. Viktora již víme, že se jeho teologie utvářela ve 12. století, konkrétně zhruba od poloviny 40. či počátku 50. let až do začátku 70. let, v prostředí řeholních kanovníků, kleriků žijících podle řehole sv. Augustina, v Paříži, která byla již tehdy významným centrem vzdělanosti Franské říše. Obě tyto skutečnosti jsou pro Richardovo teologické myšlení zásadní. V následujícím výkladu si proto ukážeme, jaké

bylo obecné pozadí teologické reflexe dané epochy v klášterním prostředí, jež se odráží v Richardově díle, a s ohledem na naše hlavní téma zaměříme posléze svou pozornost konkrétněji na to, jakým způsobem se tyto vlivy odrážejí v Richardově reflexi tajemství Nejsvětější Trojice.

1.1. Monastická teologie

Doba 12. století je z hlediska dějin teologie obdobím živoucího a dynamického rozvoje zejména na poli hermeneutickém a metodologickém.¹¹⁶ Tento myšlenkový pohyb, jak už to v dějinách bývá, nebyl nikterak poklidný a vyrovnaný, spíše naopak můžeme být při studiu dochovaných literárních záznamů nejrůznějšího druhu mnohdy svědky až dramatických konfliktů mezi jednotlivými teology, nejednou i s věroučnými důsledky a vyhocenou osobní nelibostí. Jeden známý spor jsme již zmínili – mezi Vilémem ze Champeaux, zakladatelem svatoviktorského opatství, a jeho žákem Petrem Abélardem. Jejich rozepře byla, jak známo, filosofického charakteru. Máme-li uvést příklady konfliktů, které by se týkaly teologie, můžeme zůstat u kontroverzní osoby Petra Abélarda, proti jehož teologickým vývodům se vytrvale stavěli jeho dva odpůrci z řad cisterciáckých mnichů – Bernard, opat z Clairvaux († 1153) a Vilém, opat ze Saint-Thierry († 1148), díky nimž se musel zodpovídat ze svého učení na sněmu v Sens r. 1140. Jde-li o zmíněné věroučné důsledky, které se navíc dotýkají přímo trojiční teologie, nelze nezmínit spory mezi Bernardem a Gilbertem, biskupem z Poitiers († 1154), který se ze své nauky musel zodpovídat remešskému sněmu v r. 1148. A přímo ze svatoviktorského prostředí můžeme uvést také již zmíněný Walterův spis *Contra quatuor labyrinthos Franciae*, který se po Richardově smrti stal v opatství převorem. V něm se velmi ostře ohrazuje proti učení čtyř magistrů, jmenovitě proti Petru Abélardovi, Petrovi Lombardskému († 1160), Petrovi z Poitiers († 1205/6)¹¹⁷ a Gilbertovi z Poitiers (†1154),

¹¹⁶ Srov. M.-D. CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo*, přel. P. Vian, Milano: Jaca Book, 1999, s. 387-394.

¹¹⁷ Zde musíme upozornit, že jím není míněn svatoviktorský kanovník Petr z Poitiers († 1215), nýbrž stejnojmenný klerik, který v r. 1169 nastupuje po Petru Comestorovi do vedení pařížských škol coby probošt a v r. 1193 se po něm stává také kancléřem katedrální školy, resp. pařížské univerzity.

v nichž se podle Waltera zbožní věřící ztrácejí jako v labyrintu.¹¹⁸ I v tomto případě šlo zejména o jejich trojiční a christologické nauky.

Je patrné, že pěstování teologie ve 12. stol. bylo poznamenáno jistou názorovou divergencí, provázenou četnými otevřenými rozepřemi, jež si kolikrát vynutily i zásah církevní hierarchie.¹¹⁹ Přestože zde hovoříme o 12. století, musíme podotknout, že tento jev má své kořeny již ve 2. polovině 11. století.¹²⁰ Tážeme-li se, kde a v čem má tento stav teologické reflexe počátek, zpravidla se dozvíme, že jeho příčinou bylo nově se rodící teologické myšlení, jež souviselo s probíhající určitou „školskou revolucí“.¹²¹ Jelikož se nejvíce projevuje ve městských školách (pozdějších univerzitách) a na nich má i v následujících dobách své zázemí, je nazýváno teologií scholastickou. Tím se také vymezuje oproti původnějšímu typu pěstování teologie, který je opět podle místa, v němž byl rozvíjen, nazýván teologií monastickou.¹²² Bylo by ovšem zkreslené a neodpovídalo by historické skutečnosti, kdybychom vnímali oba teologické proudy jako proti sobě stojící či dokonce se vzájemně pronásledující. Stejně jako výše uvedené doklady, které neměly za cíl než předznamenat jejich vzájemnou odlišnost, která vedla k vzájemným odmítavým postojům, můžeme poukazovat na četné projevy spolupráce a přátelství mezi jednotlivými teology, kteří pěstovali teologii odlišným způsobem, např. vztah Bernarda z Clairvaux s Petrem Lombardským či Hugonem ze Sv. Viktora. Vřelé vztahy dokazují také opati různých klášterů, když s magistry katedrálních škol navazovali přátelství i prostřednictvím svých mnichů, z nichž k nim některé posílali na určitou dobu,

¹¹⁸ Srov. D. POIREL, „L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique,“ s. 200.

¹¹⁹ Srov. G. D'ONOFRIO, „Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente,“ in Týž (direzione di), *Storia della teologia nel medioevo II.: La grande fioritura*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 39.

¹²⁰ Vzpomeňme na Piera Damianiho († 1072), který se ve svých spisech ohrazuje proti všem, jež se domnívají, že prostřednictvím svobodných umění a především dialektiky mohou dosáhnout lepšího porozumění věroučných pravd, podobné náznaky nacházíme v díle Jana z Fécampu († 1078), Otlona ze Sv. Emmeranu († 1072). Významný teologický spor se v té době odehrával v otázce eucharistie mezi Berengariem z Tours († 1088) a Lanfrankem z Pavie († 1089), který vyústil k vytvoření a definici později tak známého pojmu transsubstanciacie. Srov. Týž, *Storia del pensiero medievale*, Roma: Città Nuova, 2011, s. 184-203.

¹²¹ Srov. C. GIRAUD, „L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale,“ in D. POIREL, *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque moderne*, Turnhout: Brepols, 2010, s. 101-102.

¹²² O dějinách pojmu monastická teologie viz I. BIFFI, *La filosofia monastica: «Sapere Gesù»*, Milano: Jaca Book, 2008, s. 21-29. Rovněž je třeba upozornit, že monastický typ teologické reflexe ve 12. stol. vlivem a rozšířením typu scholastického zcela nezánikl, viz níže.

aby u nich studovali.¹²³ Je proto třeba mít na paměti, že naše rozdělení dvou typů teologie je do značné míry zjednodušující, školské vysvětlení, což platí zejména pro 12. století, kdy hranice mezi oběma typy ještě nebyly tak ostré. Tvůrce a po jistém váhání nakonec i průkopník termínu monastická teologie J. Leclercq tvrdí, že ve 12. stol. vedle sebe paralelně koexistovaly různé druhy spisů, z nichž jedny byly monastické a ty druhé spíše raně scholastické než přímo scholastické.¹²⁴

Vydeme-li ze zmíněné „školské revoluce“, sama svatoviktorská škola nám svým uspořádáním, vnitřním chodem a následně i teologickou produkcí svých žáků může být svědectvím koexistence monastické i nově se utvářející teologické reflexe.¹²⁵ Mezi jejími představiteli můžeme nalézt osoby, v jejichž tvorbě se snoubí jak staletá monastická tradice, tak snahy o nové promýšlení a vyjadřování Božích tajemství ukrytých v Písmu a církevní tradici. Teologická reflexe věhlasného svatoviktorského magistra Hugona je v porovnání např. s Bernardem z Clairvaux progresivnější, ale rozhodně se v ničem nevymyká a „neprohřešuje“ proti mnišskému pěstování teologie jako reflexe těch myslitelů, vůči nimž se musel ozvat jeho mladší kolega kanovník Walter. Ten je, dá se říct, vlastně zářným příkladem mnišky vzdělaného člověka, který se staví proti nemnišské teologii tam, kde se mu pozdává, že není pravou teologií a že (a to hlavně!) ani neplní funkci teologie.

Když J. Leclercq popisoval charakteristiky monastické teologie, aby ospravedlnil její svébytnost a existenci a význam použitého termínu, vymezoval ji vůči teologii scholastické právě na příkladu děl 12. století. Hlavní dvě skutečnosti, které charakterizují monastickou teologii a odlišují ji od té scholastické, podle něj spočívají ve vyjadřovacích prostředcích a v postupu myšlení.¹²⁶ Poněkud zjednodušeně, avšak nikoli nepřesně bychom mohli říci, že monastický autor se vyjadřuje obrazně, analogicky, že jeho

¹²³ O duchu spolupráce mezi teologií odlišných typů teologie ve 12. stol. srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Paris: Cerf, 2008, 4. vyd., s. 11, 184.

¹²⁴ Srov. *tamtéž*, s. 9-10. To je ovšem pochopitelné, uvědomíme-li si, že tato „nová teologie“ byla zatím v plenkách.

¹²⁵ O fungování škol a vyučování teologie s jejich následným vlivem na způsob pěstování teologie přímo ve 12. stol. existuje poněkud starší, ale dodnes hodnotná a doporučeníhodná publikace: G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, Paris: J. Gabalda, 1909.

¹²⁶ Srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 188-212.

srovnání a výpovědi vycházejí z biblického jazyka. Ten mu napomáhá, aby si jeho vyjádření uchovala i částečnou neproniknutelnost a nepřístupnost, které jsou neodmyslitelnou součástí tajemství, jež se snaží sdělit, a které se snaží uchovat i ve svých vlastních výrociích. Ačkoli jsou mu cizí „světské novinky v terminologii“ (*profanae vocum novitates*)¹²⁷, můžeme se i u něj setkat s určitými abstraktními výrazy, jako např. *satisfactio, forma, materia, causa efficiens, esse materiale* apod. Tyto termíny byly ale považovány za součást křesťanské teologické tradice, resp. ve 12. stol. byly vnímány jako již tradiční výrazivo, z něhož většina „pochází“ od Boethia. Přesněji řečeno, většinu z nich užívá Boethius, jehož spisy platily ve středověku za velikou autoritu, proto není divu, že se zaužívaly a že se s nimi v teologické literatuře, a to i té monastické, běžně pracovalo.¹²⁸ Dalšímu vzniku abstraktních novotvarů se však snažili monastičtí autoři vyhýbat a v případě potřeby raději užívali výrazů běžného života.

Co se týče postupu myšlení, zde vyjadřuje i J. Leclercq obtíže se specifikací a konkretizací toho, co jím myslí.¹²⁹ Základní rozdíl však vidí ve využití dialektiky/logiky a v aplikaci s ní souvisejících metod *quaestio* a *disputatio* do teologie.¹³⁰ Dialektika byla pěstována jako součást obecné výuky, tzv. trivia, jak jsme mohli vidět i v Richardově rozvržení vědění. Její studium bylo nutné a neodmyslitelné. Co však vadilo monastickému autorovi, bylo její využití v teologické reflexi, přesněji řečeno její neadekvátní využití v teologické reflexi a její domnělou schopnost plně uchopit a explikovat tajemství víry. To je dle našeho názoru třeba zdůraznit, aby bylo zřejmé, že klášterní učenec se nebránil dialektice/logice, nýbrž aplikaci jejích metod do teologie. Ku příkladu disputace coby součást dialektiky neměla jako teologie za cíl hledání pravdy, resp. Pravdy, nýbrž jen a pouze diskutování, v němž hrála prim přesnost a přesvědčivost argumentace. Když byla aplikována na předmět teologie, byla tím posvátná nauka v očích mnišských autorů degradována na *pugnae verborum*. Z toho je patrné, že se

¹²⁷ Srov. BERNARD Z CLAIRVAUX, *De baptismo*, Praefatio (PL 182, 1031).

¹²⁸ Srov. M.-D. CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo*, s. 161-168.

¹²⁹ Srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 190.

¹³⁰ Podobně se později vyjadřuje i G. D'Onofrio. Ten objevil u již zmíněných teologů 2. pol. 11. století, že schéma, kterému se většina z nich bránila, spočívá v jakémsi upřednostnění *intelligere* před *credere* či lépe řečeno v domněnce, že *intelligere*, za nímž se skrývají všechny možnosti lidského vědění a rozumu, může vysvětlit zcela vyčerpávajícím způsobem i ono *credere*, přestože je ovšem zároveň spojeno s Boží nevyhovitelností, tedy že může veškerá tajemství víry plně vyčerpát. Srov. G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, s. 184-185.

mniši nestavěli a priori proti světskému učení, ale nemohli souhlasit s jistou profanací posvátné nauky, neboť takto vnímali snahy svých kolegů „moderních“ teologů¹³¹, „dialektiků“. Pravda, která je v Božím zjevení hledána a předávána k věření, přesahuje možnosti lidského rozumu. Tuto zásadu velmi zdůrazňuje ve svém díle i samotný Richard, jak ještě uvidíme. A ti, kteří se na Boží zjevení snaží aplikovat dialektiku, se *eo ipso* snaží Boží zjevení a vůbec Boha jako takového svými metodami, argumentací a diskutováním přesáhnout a do lidského rozumování a vypovídání uzavřít. V tomto smyslu si stěžuje papeži Inocenci II. Bernard z Clairvaux na Petra Abélarda:

„Petrus Abaelardus Christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est humana ratione arbitratur se posse comprehendere.“¹³²

Obecnější stížnost na poměry nastalé ve studiu teologie nalézáme i s konkrétními příklady v dopise nejmenovanému papeži od Štěpána, původně řeholního kanovníka z Orléans¹³³, posléze opata u Sv. Jenovéfy v Paříži, a nakonec biskupa v belgickém Tournai († 1203):

„Lapsa sunt apud nos in confusionis officinam sacrarum studia litterarum, dum et discipuli solis novitatibus applaudunt, et magistri gloriae potius invigilant quam doctrinae, novas recentesque summulas et commentaria firmantia super theologica passim conscribunt, quibus auditores suos demulceant, detineant, decipiant, quasi nondum sufficerint sanctorum opuscula patrum, quos eodem spiritu sacram Scripturam legimus exposuisse, quo eam composuisse credimus apostolos et prophetas. ... Disputatur publice contra sacras constitutiones de incomprehensibili deitate, de incarnatione Verbi verbosa caro et sanguis irreverenter litigat. Individua Trinitas in triviis

¹³¹ K významu výrazu *moderni* ve středověkém myšlení viz E. GÖSSMANN, *Antiqui und Moderni im Mittelalter: eine geschichtliche Standortbestimmung*, München: F. Schöningh, 1974, s. 63-80.

¹³² „Petr Abélard se pokouší vyprázdnit hodnotu křesťanské víry, když se domnívá, že může cele pojmout Boha jedině lidským rozumem.“ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Epistola CXCI. Ad Innocentium ex persona archiepiscopi Remensis* (PL 182, 357B).

¹³³ V Orléans se u kostela Sv. Evurtia, pojmenovaného podle tamního biskupa ze 4. století, soustřeďovali již od poloviny 10. stol. sekulární kanovníci, kteří se v 50. letech 12. stol. připojili k reformě pařížských svatoviktorských řeholních kanovníků, a stali se tak dceřiným klášterem Sv. Viktora v Paříži. Zmíněný Štěpán byl od r. 1167 opatem u Sv. Evurtia a mezi lety 1176-1191 v Paříži na hoře Sv. Jenovéfy opatem v tamním klášteře. Jeho vztahy se svatoviktorským opatstvím byly jistě velmi úzké. V jeho postoji tedy můžeme v jistém slova smyslu nahlížet smýšlení svatoviktorského kanovníka.

*secatur et discerpitur, ut tot jam sint errores quot doctores, tot scandala quot auditoria, tot blasphemiae quot plateae.*¹³⁴

Z našeho hlediska je nejzajímavější právě poslední citovaný postřeh týkající se nauky o Nejsvětější Trojici a jejího ohrožení, jak jej Štěpán vnímal. Dle jeho úsudku byla jediná, nedělitelná Trojice vlivem triviálních věd „rozřezávána“ a „sápána“ na části, takže se v tomto učení objevovala spousta bludů, pohoršení a rouhání. Máme zde svědectví dokazující, že ani učení o Trojici nebylo v aplikaci metod triviálních věd ve 12. století výjimkou a že i ono „trpělo“ všemi neduhy, které s sebou tento typ teologické reflexe přinášel.

K těmto dvěma charakteristikám připojuje J. Leclercq ještě jeden zásadní postřeh, kterého si všimne každý čtenář porovnávající oba způsoby teologizování. Obrovským rozdílem mezi monastickou a scholastickou teologií je zcela evidentní důraz kladený na zakoušení tajemství.¹³⁵ I ten souvisí s již řečeným. Předmětem posvátné nauky není hledání pravdy ve filozofickém slova smyslu, ale hledání živoucí Pravdy za účelem jejího bytostného okoušení v tomto pozemském životě a sjednocení s ní v onom budoucím, věčném. Pokud jde o poznání Boha takového, jaký je, pak je třeba se držet cest, které k tomuto cíli vedou, a ty jsou naznačeny v Božím zjevení, a nikoli v dialektice či v později hojně užívané metafyzice. Mnišská teologie trvá na tom, aby i poznání Boha, který přesahuje stvořený (ale i vykoupený a Duchem svatým posvěcený a naplněný) svět, neslo známky takového tajemství a počítalo s určitou nedosažitelností a nevyověditelností svého „předmětu“, kterou nedokáže plně překlenout ani živoucí

¹³⁴ „Studium posvátných Písem se u nás zřítlo do změti zmatků. Žáci tleskají pouze novotám a učitelé dbají spíše na uznání než na nauku, a tak ustavičně sepisují nové a další summy a komentáře k potvrzení (svých) teologických myšlenek. Jimi své posluchače uspokojují, upoutávají a šálí. Jako by již nebyly k ničemu spisy svatých Otců, o nichž jsme přesvědčeni, že svaté Písmo vykládali v témže Duchu, v němž, jak věříme, bylo sepsáno apoštoly a proroky. [...] A tak se konají veřejné disputace proti tvrzením posvátných nauk ohledně nepochopitelnosti božství, mluvkové se neuctivým způsobem dohadují o vtělení Slova a nedělitelná Trojice je triviálními vědami dělena a na kusy trhána, takže už je tolik bludů, tolik učitelů, tolik pohoršení, tolik posluchačstva a tolik rouhání, kolik se koná shromáždění.“ STEPHANUS TORNACENSIS, *Epistola CCLI ad papam* (PL 211, 517A-B).

¹³⁵ Srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 202. Tento rozdíl je opravdu velmi znatelný a uznávaný snad všemi badateli, srov. např. také P. NOUZILLE, *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle*, Paris: Cerf, 1999, zejména s. 308nn.

slovo Boží, natož umělé, technické a abstraktní pojmosloví.¹³⁶ Proto má za své východisko a pramen jedině Boží zjevení, tj. slova Písma a sekundárně také spisy církevních otců, kteří je interpretují, jak je teologie přesvědčena, v témž Duchu, v jakém bylo sepsáno. Ke zmíněnému postřehu J. Leclercqa ohledně zakoušení, který je obecně přijímán jako jeden z charakteristických rysů monastické teologie v porovnání (možná nikoli s prescholastickou, ale rozhodně) s pozdější a zejména úpadkovou scholastickou a manualistickou teologií, bych si dovilil dodat pramen, odkud toto zakoušení vychází. Nehovoříme zde totiž o žádné obecné empirii, nýbrž o zcela konkrétní zkušenosti, která je člověku dána ve víře – bytostné zakoušení tajemství, osobní prožívání Božího působení, jeho jednání v historických a osobních dějinách spásy a nakonec sjednocení s ním. Víra je tedy „kategorií“, která k teologii neodmyslitelně patří a kterou dialektika naprosto postrádá. Vytratí-li se tato bytostná součást teologie z teologického diskurzu, jak se koneckonců v úpadkové scholastice 15. a 16. stol. v jistém slova smyslu i stalo, ztratí tím podstatnou část sebe sama. S vírou je totiž bytostně spojeno svědectví a pozvání ke sdílení a zakoušení, čehož pouze deskriptivní, technická teologie, jež se stala půtkami o slovíčka, není schopna.¹³⁷ Pokud bychom to tedy vyjádřili výše užitými slovy Bernardovými, pak monastická teologie pracuje především a hlavně s *fidei meritum*. Nejožehavější problém teologické reflexe 12. století vyjádřil lakonicky a zároveň velmi pregnantně Bernardův žák Gueric z Igny († cca 1157) v jednom ze svých kázání během prosebných dní: „*Deus credendus sit, non discutiendus.*“¹³⁸ Víru klade do protikladu k diskusím, tedy disputacím, které se tolik rozmáhaly a které na primární „kategorií“ teologie, jíž je víra, pranic nedbaly.

A zamyslíme-li se nad charakteristickým prvkem zakoušení ještě důsledněji, zjistíme, že není možný nejen bez víry, ale ani bez onoho pozvání. Monastická teologie je v první řadě zaměřena ke vzdělávání mnichů, kteří jsou zváni a voláni k zakoušení Boha prostřednictvím víry. Dalo by se dokonce říci, že je to teologie mnichům „šitá na míru“, nakolik zasahuje a ovlivňuje jejich každodenní jednání a celoživotní zaměření. Pozvání

¹³⁶ Tímto apofatickým momentem je velmi blízká východnímu způsobu teologizování. Srov. V. LOSSKY, *Dogmatická teologie*, přel. P. Aleš, Praha: Pravoslavné nakladatelství, 1994, s. 16-20.

¹³⁷ „Véra nemůže než svědčit a zvat. Popisnou řeč může užívat jen druhotně jako součást své orientace v dějinách.“ P. POKORNÝ, J. VESELÝ, *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie*, Praha: Kalich, 1991, s. 88.

¹³⁸ „V Boha je třeba věřit, ne o něm ebatovat.“ GUERRICUS IGNACIENSIS, *Sermones per annum – In diebus rogationum sermo* (PL 185, 153B).

ve formě kázání, v němž se teologie hlavně pěstuje, či ve formě jiných literárních žánrů, do nichž je zakomponovatelná parenetická složka, je další charakteristickou známkou monastické teologie s funkcí povzbudit posluchače, příjemce pozvání, k víře a životu z víry, který se projevuje/daruje již tady a teď. Rozdíl mezi touto charakteristikou a její funkcí ve srovnání např. se scholastickou disputací či pozdějšími teologickými „manuály“ je nabíledni a jistě nepotřebuje dalšího komentáře. Pravda, ve 12. stol. ještě nemůžeme hovořit o scholastických komentářích k sentencím, o summách apod. a srovnávat je s plody a výrazy monastické teologie, nicméně tyto důsledky jednoho i druhého přístupu spoludotvářejí jejich vzájemný rozdíl, který byl patrný již ve 12. stol. a byli si ho vědomi sami tehdejší teologové.¹³⁹ Z historie jsou přece známy případy, kdy kázání některého monastického teologa povzbuzovaly k víře a k životu z víry.¹⁴⁰ Nalezli bychom někoho, s nímž by totéž učinila četba sentencí Petra Lombardského či Roberta z Melunu nebo pozdějších scholastických děl? Pozvání k zakoušení a samotné osobní zakoušení Boha a jeho působení ve víře a v životě jsou proto dle našeho úsudku podstatnou a nedílnou součástí produkce monastické teologie, kterou nesmíme zejména v oblasti teologického bádání ani dnes opomíjet.¹⁴¹ Tím spíše musíme tyto znaky monastické teologie tematizovat, nakořik jsou výrazem vzájemného propojení teologie a praxe, k němuž se katolická teologie v době po 2. vatikánském koncilu tolik snaží navrátit. Teologie si musí být vědoma, že toto propojení je pro ni podstatné, že se jedná o dimenze, které jsou neodlučitelné. Jak zhoubné bylo pro celou teologii jejich odtržení, nám dosvědčují její dějiny a tu a tam i některé současné teologické proudy. Dalo by se směle říct, že nemůželi být teologie propojena s praxí, nedotýká-li se života věřících, pak je zcela nejzbytečnější vědou a není třeba, aby vůbec byla pěstována.¹⁴² Toto uvědomění bylo vlastní

¹³⁹ Srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 179.

¹⁴⁰ A jak jsme si mohli výše všimnout, Richard ze Sv. Viktora kromě kázání psal i jiná díla určená výslovně k upevnění ve víře, viz kap. 1. 4.

¹⁴¹ Částečně a jen velmi nezřetelně je snad tato nezbytná složka teologie obsažena i ve slovech dekretu 2. vatikánského koncilu o výchově ke kněžství: „Ať jsou (sc. bohoslovci) také vedeni k tomu, aby vnímali stálou přítomnost a působení těchto tajemství v liturgických úkonech a v celém životě církve. Ať se také učí hledat řešení lidských problémů ve světle zjevení, promítat jeho věčné pravdy do proměnlivých podmínek lidského bytí a sdělovat je současníkům způsobem jim přiměřeným.“ *Optatam totius 16*, in *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 355.

¹⁴² Na tomto místě si dovoluji osobní poznámku: v laickém státě Francii není po velké revoluci dodnes teologie v akademickém prostředí považována za vědu a jakákoli zmínka o teologii je vnímána buď jako směšná nebo pohoršující. Vše, co kdy bylo spojeno s teologií, nahrazuje jakási obecná nauka o myšlení,

monastickým autorům, proto nás nemůže překvapit, jestliže se ohrazovali tam, kde se jim zdálo, že „nová teologie“ pokulhávala. Nejde nám zde o to, abychom vychvalovali monastickou teologii a scholastiku s následnými teologickými přístupy hanili či přímo zatracovali. Znovu je třeba připomenout, že naším cílem bylo a nadále zůstává poukázat, co je pro monastickou teologii charakteristické, což je nezbytné především ve srovnání se vznikající scholastikou.¹⁴³ Každá je přínosná svým specifickým způsobem a zdá se, že ideální je jejich průnik.¹⁴⁴

Hovoříme-li o monastické teologii, musíme také jedním dechem dodat, že její detailní charakteristické znaky souhrnně v zásadě podat nelze. Její podoba je velmi diverzifikovaná zejména s ohledem na specifika spiritualit a důrazů jednotlivých řádů, literárnědějinné okolnosti a v neposlední řadě také s ohledem na samotné autory. To lze vidět na rozdílu teologizování jednotlivých mistrů teologů při diachronním zkoumání děl monastické teologie. Ku příkladu odborníci v oboru literární medievistiky, která je mnohem rozvinutější než medievistika teologická, se jednomyslně shodují, že z hlediska literární vědy není snadné (je-li to vůbec možné) hovořit o středověkých literárních žánrech.¹⁴⁵ Podobně je tomu i v oblasti teologie. Po formální stránce vznikala teologická díla v podobě kázání, traktátů, *collationes*, *adnotationes*, *commentarii*, *explanationes* apod., z nichž mnohá ani nemají vlastní český (či jinojazyčný) ekvivalent.¹⁴⁶ Ve většině případů totiž k těmto pojmům nemůžeme přistupovat jako k termínům s obsáhlejší výpovědní hodnotou, jde mnohem spíše o jakési více méně nahodilé označení, které

filozofie, psychologie apod., její předmět je zkoumán z hlediska lingvistiky, literatury atd. Domnívám se, že toto je extrémní důsledek úpadkové formy teologie, jejíž zárodky lze nahlížet už u autorů 2. pol. 11. století. Pokud teologie neměla, co by dala více, pak se skutečně není čemu divit, že ji někteří vidí touto optikou jako zcela neúčinnou.

¹⁴³ A to také proto, že hovoří-li se dodnes o středověké teologii, mnoho lidí, dokonce i teologů, ji ztotožňuje se scholastikou a o monastické teologii ani nemá povědomí.

¹⁴⁴ Za představitele šťastného průniku monastického a scholastického typu myšlení v teologii můžeme považovat beze sporu Bonavenuru z Bagnoregia. Ačkoli je řazen mezi scholastické učence, uchoval si ve svém myšlení důležité prvky monastické teologie, srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*,” s. 37-38; TÝŽ, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, Brno: L. Marek, 2002, s. 31-35.

¹⁴⁵ Srov. J. NECHUTOVÁ, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Praha: Vyšehrad, 2000, s. 23. Zdá se, že své kořeny má tato žánrová nevyjasněnost (a nevyjasnitelnost) už dávno ve starověku, srov. E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha: Triáda, 1998, s. 267n.

¹⁴⁶ Jejich názvy vycházejí z dlouhé monastické tradice výuky v klášterních centrech. Srov. G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, s. 40-65.

nelze systematizovat. Mnohé spisy dokonce v rukopisné tradici ani žádné podobné označení nemají a jsou nazvány jediné podle předmětu, o němž pojednávají, např. *De Trinitate et operibus eius* slavného benediktinského opata Roberta z Deutz († 1129). Mohli bychom tedy říci, že pro literární produkci tohoto druhu teologie je rovněž charakteristická jistá rozmanitost a nsystematičnost formálního výrazu. Na rozdíl od scholastické produkce, která jistou systematičnost zavádí metodou kvestie (*quaestio*) v knihách sentencí či teologických summách a jejich komentářích.¹⁴⁷ Jak jsme mohli vidět v případě sporu viktorínů Richarda s Ondřejem a jeho žáky, monastická teologie nevnímá tak silně rozdíl mezi teologickými disciplínami, ani mezi jednotlivými pojednáními dogmatické teologie. Běžně se tudíž můžeme setkat s pojednáními, kde figuruje dohromady trinitologie, christologie, soteriologie, mariologie, hamartologie, sakramentologie atd. Musíme konstatovat, že toto členění nalézá svůj prapůvod až v pozdější teologii. Tak je tomu i v případě Richardově, jehož spisy, které si v následující podkapitole představíme, jsou nám přímými svědky tohoto jevu.

Tolik tedy k charakteristickým rysům monastické teologie. V souvislosti s jejím vymezením vůči prescholastice a scholastice se ještě sluší říci, že tento způsob myšlení rozhodně nemizí ze scény koncem 12. století. Nadále byla rozvíjena v kláštirech, neboť tam byla vnímána jako součást živé tradice, a to i v nově vznikajících formách zasvěceného života. Proto je mezi jedny z věhlasných teologů monastické teologie řazen i např. Bonaventura z Bagnoregia.¹⁴⁸ Je ovšem pravda, že se od konce 12. století nacházela monastická teologie na okraji teologické tvorby. Jak neobvyklou se stala pro „mainstreamové“ teologické prostředí univerzit, ukazuje Lutherovo znovuobjevení této teologie v kázáních Bernarda z Clairvaux a její vliv v Lutherových disputacích se vzdělanci

¹⁴⁷ Srov. M.-D. CHENU, *La teologia del dodicesimo secolo*, s. 387.

¹⁴⁸ V této souvislosti musíme připomenout, že Bonaventura velmi dobře znal přímo Richardovo dílo a nechal se jím ve své vlastní tvorbě také inspirovat. Spis, kterým byl pravděpodobně nejvíce ovlivněn, je *Beniamin minor*, srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 15; 194. Pokud jde o trojiční teologii, lze u něj nalézt silnou inspiraci v myšlenkách Richardových spisů *De Trinitate* a *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, srov. M. D. MELONE, „La recezione della teologia trinitaria di Riccardo di S. Vittore nel ‘Commento alle Sentenze’ di Bonaventura da Bagnoregio,“ in A. HOROWSKI (a cura di), *Religioni et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno*, Roma: Collegio San Lorenzo da Brindisi, 2009, s. 141-174.

formovanými v 16. století již zcela klasickými scholastickými schématy.¹⁴⁹ Že se na její tvorbu v dějinách až do 20. stol. zcela zapomínalo, jsme již naznačili, proto můžeme v našem výkladu postoupit dále.

1.2. Teologie Richarda ze Sv. Viktora

Nyní je potřeba zodpovědět otázku, jakým teologem byl Richard ze Sv. Viktora, resp. jaká je jeho teologie a do kterého z výše zmíněných historických proudů ho zařadit. Víme, že byl vzdělán podle mnišské tradice v klášterním prostředí augustiniánských kanovníků. Ať už byl, či nebyl ve škole u Sv. Viktora přímým žákem Hugonovým, můžeme si být jisti, že Hugonovu výuku později coby magister této školy do jisté míry přejal a ve své vlastní výuce následoval, jak dosvědčuje jeho spis *Liber exceptionum*, který je z velké části opisem Hugonova proslulého *Didascalicon*.¹⁵⁰ Spolu s Hugonem pěstoval teologii v poměrně novém a mladém klášterním centru. Dá se ovšem předpokládat, že jejich teologie vychází z monastické tradice. Ovšem je třeba rovněž připustit, že již v 1. polovině 12. století byla „nová teologie“ v Paříži poměrně rozvinutá a že řada teologů se jí do určité míry v různých směrech nechala ovlivnit. To je zcela jistě případ Hugonův a zčásti také Richardův. V Richardově dochovaném literárním díle jsou bezpochyby přítomny všechny výše uvedené znaky monastické teologie. Než se však na ně zaměříme, zastavíme se ještě u jedné námi zatím nevyjasněné terminologické záležitosti.¹⁵¹

Doposud jsme totiž neustále hovořili o teologii, aniž bychom se pozastavili nad samotným tímto pojmem a případně jeho významem. U Richarda jej nalezneme jen v jediném díle, totiž ve spise *In Apocalypsim*,¹⁵² vždy v doprovodu přívlastku *sacra*

¹⁴⁹ Srov. J. VOKOUN, *Luther – finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 28-52, 147-181.

¹⁵⁰ Srov. J. CHÂTILLON, „Le ‘Liber exceptionum’ et les ‘Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum’ de Richard de Saint-Victor,” in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1958, s. 68-77.

¹⁵¹ O proměnách teologické terminologie srov. C. GIRAUD, „Per verba magistri. La langue des maîtres théologiens au premier XII^e siècle,” in P. VON MOOS (Hg.), *Zwischen Babel und Pflingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jh.)*, Zürich/Berlin: Lit Verlag, 2008, s. 357-373.

¹⁵² Srov. *In Apocalypsim* I, 1; IV, 8; VII, Prologus (PL 196, 689C; 815C; 858C).

s významem, který bychom mohli nazvat přímo etymologickým. Pojem (*sacra*) *theologia* je u něj synonymem slov *sacra Scriptura*, tedy „Boží slovo“, ale zároveň i „slovo o Bohu“. Už zde si můžeme povšimnout skutečnosti, o níž se ještě několikrát přesvědčíme, že totiž teologie je pro Richarda především práce s Písmem, s Božím zjevením v Písmu, ale zároveň také jeho výkladem u otců či jeho současníků. To dosvědčuje i jeho užití pojmu *theologus*. Primárně je takto ve spise *In Apocalypsim* nazýván autor vykládané knihy *Zjevení*, *beatus Joannes: coelestium mysteriorum theologus*¹⁵³, *sanctus theologus*¹⁵⁴. Stejným titulem ovšem honoruje i Dionýsia Pseudo-Areopagitu¹⁵⁵, v latinském středověku velmi ctěného a čteného církevního otce, ale také svého téměř současníka Hugona ze Sv. Viktora¹⁵⁶.

Byť Richard nikde výslovně neříká, co je teologie, jaký je její význam apod., můžeme z těchto střípků poskládat jeho pojetí. Teologie je pro Richarda v souladu s monastickou tradicí aktuálním výkladem Božího zjevení. Takovým jej nečiní pouze skutečnost, že odpovídá na určité situace v dějinách, konkrétně tedy na situace, které hýbaly svatoviktorským opatstvím a dějinami 12. stol. vůbec,¹⁵⁷ ale rovněž jeho zaměření, neboť má v každé době vést k cíli, tedy k životu s Bohem, k zakoušení Boží přítomnosti jak v každodenním, tak posléze ve věčném životě. V neposlední řadě je aktuální ve smyslu originální, nakolik je Richardovým vlastním přínosem, jeho vlastním zúročením života s Písmem a snahou předávat jeho zvěst. To však rozhodně nesmíme chápat v kontrastu vůči předcházejícím epochám výkladu. Naopak, i pro Richarda je teologie současně v jistém slova smyslu tradiční, neboť se při výkladu Písma neobejde bez předchozích exegetických spisů církevních otců či svých současníků. Nejprříkladněji

¹⁵³ *In Apocalypsim*, Prologus (PL 196, 683D).

¹⁵⁴ *Tamtéž*, např. I, 4; IV, 6 etc.

¹⁵⁵ *Tamtéž* I, 1 (PL 196, 689B-C).

¹⁵⁶ Srov. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De contemplatione. Texte latin, introduction, traduction et notes par Jean Grosfillier*, Turnhout: Brepols, 2013, kn. I, kap. 4, ř. 6-9.

¹⁵⁷ Jednou z problematičtějších situací opatství, jež se znatelně odráží v Richardových spisech, je v předchozí kapitole načrtnutá jeho neutěšená správa opatem Ernisiem v letech 1162-1172. V Richardových spisech badatelé často nalézají ohlasy, za nimiž by mohl stát dlouhodobý a závažný problém související s usurpací moci ze strany opata, z rozdělování komunity a obecně s nepořádkem při správě. Srov. např. J. CHÂTILLON, „L'Édit d'Alexandre ou Les trois processions,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Sermons et opuscules spirituels inédits, sv. 1, Texte latin, introduction et notes de J. Châtillon et W.-J. Barthélemy*, Paris : Desclée de Brouwer, 1951, s. XXXVI-XL. Podobně lze nalézt v jeho spisech i ohlas sporu, který vedl se žáky Ondřeje ze Sv. Viktora.

je to patrné v jeho zmíněném dvojdíle *De Emmanuele*, v němž se zabývá exegezí prorocství ze 7. kapitoly knihy Izajášovy.¹⁵⁸ Richard se v odpovědi na výše popsané snahy žáků Ondřeje ze Sv. Viktora dovolává autority ze všech nejváženější, Jeronýma ze Stridonu († 420), leč nezůstává pouze u opisu Jeronýmových slov a v následujících dvou knihách rozebírá své vlastní myšlenky. Na tomto příkladě, který rozhodně není jediný,¹⁵⁹ nýbrž nejznámější, se zřetelně zračí obě charakteristiky monastické exegeze a Richardovo pojetí teologie coby aktuální interpretace Písma ve všech výše uvedených významech v souladu s dřívější či současnou exegetickou tradicí, nakolik jsou koherentní. To však neznamena, že by teologická práce mnicha či svatoviktorského kanovníka byla tradicí natolik omezená, že by se zmožila jen na opisování a převypravování toho, co již bylo napsáno. Právě Richardovo teologické dílo je jasným důkazem, že by bylo pošetilé takto o středověkých učencích smýšlet. Jeho myšlení je velmi originální, jak si koneckonců v další kapitole podrobněji ukážeme. Vztah k dílům církevních otců vyjádřil Richard v Prologu spisu *In visionem Ezechielis* následovně:

*„Nos autem a Patribus pertractata cum omni aviditate suscipiamus, et ab ipsis omissa cum omni alacritate perquiramus, et sagaciter inventa cum omni liberalitate in commune proferamus, ut impleatur quod scriptum est: Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia.“*¹⁶⁰

Můžeme tedy vidět, že spisy církevních otců a pozdějších autorů vnímá jako předlohu či východisko, jež je třeba přijímat dychtivě, ale nikoli nekriticky, nikoli slepě a rozhodně ne jako završení výkladu, navíc jediné plausibilní.¹⁶¹ Naopak je podle Richarda zapotřebí se jejich spisy s úctou a velmi důkladně zabírat a hledat, zdali ve svém výkladu něco

¹⁵⁸ Srov. PL 196, 601-666.

¹⁵⁹ Dále je možno poukázat na nejnovější kritickou edici jednoho takového Richardova příkladného spisu: R. BUŽEK, „Richard de Saint-Victor: Quomodo Christus ponitur in signum populorum,“ in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 84 (2017), s. 129-156.

¹⁶⁰ „Proto my dychtivě přijímejme vše, o čem Otcové pojednali, a s odhodlaností hledejme to, co opomenuli. A to, nač přijdeme, zcela svobodně veřejně předkládejme, aby se naplnilo, co je psáno: Mnozíť budou pilně zpytovati, a rozmnoženo bude umění.“ PL 196, 527D. (Da 12, 4 citováno podle překladu Bible kralické.)

¹⁶¹ Richard se obrací proti tehdejšímu „tradicionalistům“, kterým výslovně vytýká, jsou-li zaměřeni jedine na výklady otců, aniž by připustili, že i ty mohou být vylepšeny. Srov. *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*, Prologus (PL 196, 211D): „... To bylo řečeno kvůli těm, kteří neberou než to, co přejali od dávných Otců.“

neopomněli, a pokud ano, moudře a důmyslně to promyslet a vyzkoumat a takto vybádané následně ve vší svobodě přivést ve známost. Není s podivem, že i pro tento svůj postoj nachází Richard oporu v Písmu, konkrétně u Dan 12, 4. A právě takto Richard vnímá své teologické snažení, když v některých spisech výslovně upozorňuje, že doplňuje to, co nenašel u otců, nebo to nenašel uspokojivě vyřešeno a zodpovězeno.¹⁶² Jde tedy nikoli o bezduché přebírání výroků otců a lpění na tradici, nýbrž volné, a přitom v tradici ukotvené domýšlení významu zjevení do všech důsledků. Toto je základ Richardovy teologické práce: snaží se neustále předkládat čerstvé ovoce k občerstvení „vnějšího člověka“ (*producere novos fructus ad recreationem hominis exterioris*) a dosahovat pokroků v nabývání moudrosti k obnově smyslů „vnitřního člověka“ (*scientiae profectus impertire ad innovandos sensus hominis interioris*). Svůj úkol proto přirovnává metaforicky k práci Moabitky Rúť, která na polích za ženci paběrkovala klasy mezi snopy (Rút 2, 1-7). Tak i Richard sbírá na Pánově žni zbylé klasy, které byly mohly uniknout pozornosti ženců jdoucím dávno před ním, a z nich sytí ty, kdo dnes hladoví.¹⁶³

Hovoříme-li o tzv. autoritách, musíme se zmínit i o dalším rysu Richardovy teologie, totiž že se nezabývá pouze výkladem Písma, ale také některými méně jasnými pasážemi církevních otců či jiných autorů, o jejichž interpretaci je zpravidla žádán svými přáteli, případně výkladem liturgických či koncilních textů.¹⁶⁴ V této praxi navazuje na starobylou monastickou tradici udržovanou také u Sv. Viktora, která vnímala posvátné spisy poněkud širěji, než jak činíme dnes.¹⁶⁵ Ku příkladu Hugo ji popisuje takto:

„Sunt praeterea alia quam plurima opuscula a religiosis viris et sapientibus diversis temporibus conscripta, quae licet auctoritate universalis Ecclesiae

¹⁶² Např. v *De Emmanuele* podobně jako v *Ad me clamat ex Seir* doplňuje výklad Jeronýmův, v *In visionem Ezechielis* doplňuje výklad Řehoře Velikého apod.

¹⁶³ *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*, Prologus (PL 196, 212B).

¹⁶⁴ Srov. např. „De tribus personis appropriatis“, „Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1967, s. 155-166, 167-187. Nejznámější liturgický text, který je základem jednoho z jeho nejvýznamnějších děl je tzv. *symbolum Quicumque*, které „komentuje“ spolu s některými koncilními výroky v *De Trinitate*. Srov. J. RIBAILLIER, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1958, s. 19.

¹⁶⁵ Srov. J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, Freiburg: Herder, 2009, s. 80nn.

*probata non sint, tamen quia a fide catholica non discrepant, et nonnulla etiam utilia docent, inter divina computantur eloquia.*¹⁶⁶

Richardovo pojetí je ještě o něco širší. Při svém popisu a výkladu čtyř bytostí ze Zj 4 ukazuje na skutečnosti, které vypravují Boží zjevení. Šesti křídly těchto bytostí představuje celou škálu těchto „vypravěčů“, a to od stvoření až po spisy učenců poapoštolské doby, která pochopitelně nekončí církevními otci:

„Prima ala est in lege naturae, secunda in lectione legis scriptae, tertia in lectione prophetiae, quarta in lectione legis evangelicae, quinta in lectione institutionis apostolicae, sexta in scientia doctorum apostolos tempore sequentium, et obscura loca Scripturarum exponentium.“¹⁶⁷

Nakolik spisy těchto učenců vykládají Písmo, resp. jeho nejasná místa, řadí se mezi ty, kteří sdělují a předkládají Boží zjevení, které je v celé své šíři primárním předmětem teologie.¹⁶⁸ Účelem však není pouze tato místa objasnit, tedy jakási deskriptivní, v lepším případě i třeba poučná funkce teologie. Co vše je podle něj jejím účelem, popsal výstižně v Prologu *In Apocalypsim*:

„Libenter enim in hoc opere studii nostri labores impendimus, ut habeas ex hoc quoque libro, sicut ex caeteris plerisque Novi vel Veteris Testamenti libris quod sensum tuum erudiat, affectum accendat, studium ad majora promoveat, et perducatur.“¹⁶⁹

¹⁶⁶ „Mimoto jsou četná jiná díla, která byla sepsána zbožnými a moudrými muži nejrůznějších dob a poněvadž se neodchylují od všeobecné víry, ba dokonce to, čemu některá z nich učí, je užitečné, jsou zařazována mezi posvátné spisy, přestože nejsou (přímo) doporučována autoritou obecné církve.“ HUGO DE SANCTO VICTORE, *Didascalicon* IV, 1 (PL 176, 778C).

¹⁶⁷ „První křídlo znázorňuje přirozený zákon, druhé křídlo zákon psaný, třetí představuje prorocké knihy, čtvrté křídlo zákon evangelia, páté znázorňuje ustanovení apoštolů, šesté představuje vědění učenců dob poapoštolských, kteří vykládají nesrozumitelná místa Písem.“ *In Apocalypsim* II, 2 (PL 196, 752 A-B).

¹⁶⁸ Srov. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. 1/1, Paris: Cerf, DDB, 1993, s. 56-73.

¹⁶⁹ „Vskutku ochotně vynakládáme své úsilí na tento spis, abys i v něm podobně jako i v přemnohých knihách Nové a Staré smlouvy nalezl to, co vzdělá tvou mysl, zažehne touhu a povzbudí ve snaze k dosažení vyšších skutečností.“ Tamtéž, Prologus (PL 196, 683B).

Neužívá-li Richard v ostatních spisech přímo výraz *theologia*, nahrazuje jej různými opisy, jak bývalo ještě v jeho době zvykem. Můžeme se u něj setkat ku příkladu s výrazem *doctrina sacrae eruditionis*:

„*Per mensam propositionis intelligimus doctrinam sacrae eruditionis: in mensa cibus ponitur ut ad refectioem sumatur. Refectio alia corporalis, alia spiritualis. Illa est corporum, ista spirituum; illam procurat saecularis scientia, istam Scriptura divina: in Scriptura sane divina refectio animarum proponitur, unde et merito mensa propositionis nominatur.*“¹⁷⁰

Z citovaného je navíc patrné, že se Richard řadí k těm učencům, kteří striktně rozlišovali mezi světským věděním a věděním plynoucím ze svatých Písem. I skutečnost rozčleňování vědění na světské a božské můžeme přiřadit k argumentům potvrzujícím, že Richardova teologie je mnohem více tradičně monastická než „novátorsky“ prescholastická. Jestliže je podle J. Leclercqa a E. Kleineidama teologie Hugona ze Sv. Viktora v užívání výrazových prostředků jistým způsobem „pokroková“, jestliže v ní užívá teologických novotvarů, které byly charakteristickými pro školské prostředí, u Richarda vidíme, že spíše rozvíjí skutečně původní monastickou erudici.¹⁷¹ Tomu nasvědčuje i další termín, jímž označuje teologii, a tím je *doctrina sacrae lectionis*, s nímž je spojena představa, že vzdělání v božských Písmech se získává, jak je v klášteřích zvykem, posvátnou četbou a že výuka teologie probíhala především prostřednictvím četby

¹⁷⁰ „Stolem pro předkladné chleby myslíme vzdělávání v posvátné nauce: na stůl se klade chléb, aby se z něj jedlo. Pokrm může být tělesný, ale i duchovní. Pokrm tělesný živí tělo, pokrm duchovní živí duši, o pokrm tělesný se stará světské vědění, o pokrm duchovní se stará Boží Písmo. V něm se totiž nachází občerstvení pro duši, a proto je právem nazýváme stolem pro předkladné chleby.“ *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* (PL 196, 199B).

¹⁷¹ E. Kleineidam ve své tiskem vydané přednášce názorně ukazuje na rozdíl mezi vyjadřovacími prostředky týchž skutečností týkajících se křtu u Bernarda z Clairvaux (*De baptismo* 2, 6; 8 in PL 182, 1035B; 1037C), pro něhož je typické užití klasických, tradičních, na biblickém jazyce založených termínů, a u Hugona ze Sv. Viktora (*De sacramentis* II, 6, 7 in PL 176, 453B; D), který užívá „novodobý“, techničtější slovník škol. Srov. E. KLEINEIDAM, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Leipzig: St. Benno Verlag, 1955, s. 59-60.

a slyšení.¹⁷² Ani tento termín tedy není v monastické tradici nijak překvapivý a Richard jeho užíváním zřetelně ukazuje, že je mu tato tradice vlastní.¹⁷³

V souladu s tím, co jsme vypověděli o charakteristikách monastické teologie, by ovšem bylo velmi reduktivní vidět středověkou teologii pouze jako nějakou nauku či teorii získávanou četbou, studiem a rozumovou reflexí. Tím méně odpovídá takové pojetí monastické teologii. Písmo a jiné spisy považované za autoritativní jsou považovány za vstupní bránu k plnému a celistvému poznání Boha, jež je cílem teologie, a tato brána je vnímána zásadně eklesiologicky¹⁷⁴:

„Ostium est sacra Scriptura cujus doctrina et praedicatione omnis electus eruditur, et per eam quid sit credendum edoctus, sanctam Ecclesiam ingreditur. ... Ostium quippe apertum in coelo conspicit quisquis sacram Scripturam secundum rectitudinem fidei intelligens aditum in sanctam Ecclesiam hanc cognoscit.“¹⁷⁵

Pole teologie bylo ve středověku mnohem širší a neomezovalo se pouze na studium literatury. Richard sám hovoří o třech komplementárních oblastech, které je třeba pěstovat současně, aby člověk mohl v teologii dospět svého cíle:

„... sine triplici studio ad huius cognitionis celsitudinem non perducimur. Per studium operis, per studium meditationis, per studium orationis paulatim

¹⁷² *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* (PL 196, 192D). O tom, že se měli kanovníci zaobírat Písmem všemi možnými způsoby, svědčí také Richardova předmluva ke sbírce jeho kázání *Sermones centum* (PL 177, 899-900): „Jelikož nám samo Písmo dosvědčuje, že Boží slovo je světlem pro naše nohy a osvěcuje naši stezku, máme se my, drazí bratři a klášterní společníci, kteří jsme se zřekli neklidu aktivního života a oddali jsme se jedině pokoji k nazírání, všemi možnými způsoby snažit číst slova posvátných Písem, uvažovat o nich, poslouchat je a mluvit a psát o nich.“ (Ž 119, 105 dle ČEP.)

¹⁷³ Srov. G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, s. 50-61.

¹⁷⁴ Zde je ovšem nutno poznamenat, že hovoří-li Richard v následujícím úryvku o církvi, myslí tím církev vyvolených, tedy církev vítěznou, nebeskou, eschatologickou. Jak sám výslovně praví: „*coelum est sancta Ecclesia*“. In *Apocalypsim* II, 1 (PL 196, 744A).

¹⁷⁵ „Branou je svaté Písmo, jehož nauka a kázání vzdělává každého vyvoleného, který pak poučen v tom, co je třeba přijmout vírou, vstupuje do svaté církve. [...] Tato brána je otevřená směrem k nebi, takže kdokoli podle pravé víry porozumí svatému Písmu, nachází přístup do této svaté církve.“ Tamtéž (PL 196, 744B). Navíc je v této citaci zřetelné, jakou váhu Richard přikládá nejen samotným slovům Písma, ale současně jejich správnému prorožumění. Obojího je nevyhnutelně zapotřebí, aby člověk mohl zahlédnout „bránu nebes otevřenou“.

*promovemur, et quandoque perducimur ad perfectionem cognitionis. ...
iungat ergo studio lectionis studium operis et orationis, qui Christum quaerit
habere duces itineris, ductorem ascensionis.*¹⁷⁶

K četbě a studiu je nutno připojit také každodenní konání a jednání a v neposlední řadě modlitbu. Všechny tyto oblasti, jež mají za cíl přivést teologa k jeho kýženému cíli, mají svůj základ přímo v Písmu. Písmo totiž nemá funkci pouze odkrývat nauku o Bohu a o člověku, ale také vést člověka k tomu, aby si ošklivil své špatné jednání a jednal v souladu s jednáním samotného Boha a aby s ním, moderně řečeno, zůstával v neustálém kontaktu. Kdo se tedy věnuje těmto třem oblastem, může říci, že pěstuje teologii a má nakročeno směrem k dosažení plného poznání, které však i při veškerém snažení není plně dosažitelné v tomto věku.¹⁷⁷ Jak si podrobněji ukážeme v kapitole zaměřené na Richardovo pojetí poznání, cílem teologie je totiž vidění Boha – *contemplatio*, které je klasickým metaforickým vyjádřením pro plnost poznání a zakoušení zároveň. To souvisí s oním výše popsaným rysem vlastním monastické teologii, totiž že se neomezuje pouze na kognitivní oblast, ale snaží se postihnout všechny oblasti lidského bytí a jednání v souladu s představou vycházející z Písma a hojně rozšířenou u církevních otců, že spasen má být celý člověk, a nikoli jen jeho část. A jelikož Richard v souladu s mnišskou tradicí smýšlí v duchu tohoto klasického pravidla, potom i v jeho díle téměř všude vidíme, že i podle něj se má celý člověk zapojit do procesu přibližování se k Bohu podle vzoru, který byl zjeven v Ježíši Kristu. Nelze proto souhlasit se snahami některých badatelů odtrhovat od sebe v monastické teologii a zejména tedy konkrétně u Richarda oblast poznání jako jakousi samostatnou nauku a předkládat ji bez spirituality jako jádro celého Richardova myšlení,¹⁷⁸ či obráceně vnímat přednostní Richardův naukový a literární zájem v duchovní oblasti bez vztahu k ostatním oblastem člověka.¹⁷⁹ Ve třech zmíněných snahách *lectionis/meditationis, operis a orationis*

¹⁷⁶ „[...] bez (zdoání) trojí námahy se na vrchol tohoto poznání nedostaneme. K dokonalému poznání jsme postupně přiváděni, namáháme-li se v oblasti svého jednání, v pečlivém zkoumání ukřté pravdy a v modlitbě. [...] Kdo tedy chce mít Krista za průvodce, který jej přivede až na vrchol cesty, ať v sobě snoubí zkoumání (Písma) se skutky a modlitbou.“ *Beniamin minor* 79.

¹⁷⁷ *In Apocalypsim* I, 1 (PL 196, 694A): „Každý dospěje k poznání svaté nauky na konci svého života. Zatímco však žijeme, plnosti nedosáhneme.“

¹⁷⁸ Srov. T. KOBUSCH, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 106-120.

¹⁷⁹ Srov. J. CHÂTILLON, „Richard de Saint-Victor,“ in M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, sv. 13, Paris: Beauchesne, 1988, sl. 599, 612-623.

můžeme spatřovat pospolu oddávání se Božímu zjevení, jeho aplikaci do vlastního života v klášteře a v neposlední řadě modlitbu, tedy snad by se dalo říct liturgický život obecně.

Richard je tedy zaměřením svého teologického díla zcela neoddiskutovatelně dědicem tradice monastické teologie. Již toto zjištění následně ovlivňuje celé naše porozumění a přístup k jeho spisům. Zejména co se týče jeho trojiční teologie, mělo by být již nyní zřejmější, že se nebude omezovat pouze na Richardovy spisy *De Trinitate*, *De tribus personis appropriatis* nebo *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, ale že bude rozptýlena v různé míře i v jednotlivých dalších spisech, které podle názvu nemusí mít s trinitologií nic společného. Sama jeho trojiční teologie promyšlená v nejrůznějších kontextech a dílech nám *eo ipso* také může být svědectvím, že Richard je skutečně zástupcem a tvůrcem monastické teologie. Proto je při studiu daného tématu nezbytné zabývat se celým jeho dílem, které si nyní také blíže představíme. Naším záměrem nebude pouhý popis, ale i snaha o uspořádání jeho díla tak, jak by dle našeho názoru vhodně a přiléhavě odpovídalo Richardovu myšlení, do jehož systému patří reflexe trinitárního mystéria.

2. Členění Richardova díla

První snaha o rozčlenění kompletního Richardova díla se nachází ve 196. svazku *Patrologia Latina* z r. 1855.¹⁸⁰ Jeho autor, Flavius Hugonin, člení Richardovo dílo bez uvedení kritérií vcelku prostě na tři skupiny: spisy exegetické, spisy teologické a různé (*miscellanea*).¹⁸¹ Jeho rozdělení, byť nikterak odůvodněné a patrně inspirované dřívějšími pokusy v přetiscích sbírek Richardových děl, však zůstává v základech i tři pozdějších návrhů, které je nicméně poněkud rozšiřují a upřesňují v důsledku jejich hlubšího studia.

Prvním z nich je návrh Eugeniusza Kuleszy z r. 1924, který ve své disertační práci „*La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*“ rozčlenil Richardovo dílo do tří skupin na spisy z oblasti spirituality, systematické teologie a exegeze.¹⁸² O něco mladší je rozšířenější návrh Carmela Ottaviana z r. 1931, který otiskl v *Atti della Reale accademia nazionale dei Lincei* v příspěvku s názvem „*Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero*“. Jeho poněkud smělá vize, o jejíž legitimitě je, jak sám píše, pevně přesvědčen, aniž by ji jakkoli argumentačně legitimizoval, prezentuje Richardovu tvorbu následujícím způsobem:

- 1) díla exegeticko-parenetická;
- 2) díla filozoficko-teologická:
 - 2.1) díla eticko-psychologicko-mystická,
 - 2.2) díla filozoficko-teologická;
- 3) dopisy;
- 4) díla sporná;
- 5) díla rukopisná.¹⁸³

¹⁸⁰ Sluší se dodat, že tento pokus o Richardova *opera omnia* je vlastně upraveným přetiskem vydání Richardových děl samotnými viktoríny již z poloviny 17. století.

¹⁸¹ Srov. PL 196, sl. XVII-XXXII.

¹⁸² Srov. L. KARFÍKOVÁ, „Richard, ‘Kniha o vtěleném Slově’ a svatoviktorská hermeneutika,“ in RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*, Praha: OIKOYMENH, 2000, s. 14, p. 36.

¹⁸³ Srov. C. OTTAVIANO, „Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero,“ in *Atti della Reale Accademia nazionale dei Lincei* VI/4, 1931, s. 422-446.

Jak bylo naznačeno, bohužel ani Ottaviano neuvádí žádná kritéria či důvody, které ho k předloženému rozdělení vedly. Omezuje se pouze na vyjmenování jednotlivých skupin a následné zařazení konkrétních spisů. Důvody jejich zařazení také neuvádí.

Ještě rozšířenější je návrh Jeana Châtillona, který předložil v *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* v r. 1987. Jeho propracovanost je dána skutečností, že v době, kdy vyšel, bylo Richardovo dílo mnohem více prozkoumáno jak po stránce rukopisné, tak i obsahové. Sám Châtillon se zasloužil o několik kritických edicí a studií Richardových spisů, proto jej můžeme považovat za velmi dobrého znalce Richardova díla. Skutečnost, že Châtillon při přípravě kritických edic zkoumal dochované rukopisy osobně, se odrazila i v jeho návrhu členění. Předně totiž rozlišuje spisy, které se v rukopisné tradici dochovaly s Richardovým jménem, na dvě základní skupiny: autentické a pseudepigrafy (či přesněji spisy pochybné autenticity).¹⁸⁴ Autentické spisy následně dělí na:

- 1) spisy vztahující se k Písmu;
- 2) spisy teologické;
- 3) spisy duchovní povahy;
- 4) kázání;
- 5) dopisy.

Můžeme si povšimnout, že počet kategorií je stejný jako u Ottaviana, ale charakterem se od sebe liší. V zásadě také zůstávají zachovány skupiny Hugoninovy, přinejmenším dvě zvláštní kategorie spisů exegetických a teologických. Hlavní rozdíl, který odlišuje stav bádání mezi 1. a 2. pol. 20. století, mezi Ottavianem a Châtillonem, spočívá v pozdějším důrazu na Richardovu nauku duchovní povahy („*ouvrages et opuscules spirituels*“, jak píše Châtillon), který se projevuje v zařazení této kategorie do skupin Richardových spisů. Châtillon jako první také zdůvodňuje své rozdělení.¹⁸⁵ Do první skupiny spisů vztahujících se k Písmu zařazuje ty, které se zabývají metodami výkladu Písma a exegezí ve vlastním slova smyslu. Do druhé skupiny pak řadí spisy, které jsou čistě teologického charakteru. Přestože si uvědomuje, že v nich neabsentují odkazy na Písmo, jejich využití je však podle Châtillona jiné (bohužel blíže nespecifikované) než v případě první skupiny

¹⁸⁴ Srov. J. CHÂTILLON, „Richard de Saint-Victor,“ sl. 598-627.

¹⁸⁵ Srov. tamtéž, sl. 599.

spisů. Skutečnost odlišného využití Písma chce prokázat také zdůvodněním třetí skupiny spisů – duchovní povahy. Tu podle něj představují spisy, které byly v původních členěních zařazovány mezi spisy exegetické, které však vykazují velmi obsáhlou nauku duchovní povahy, mnohdy vyloženou velmi systematicky.¹⁸⁶ Zvláštní skupinu vyhrazuje Châtillon kázáním a jako poslední část Richardovy tvorby, nejméně početná alespoň co do dochovaných svědectví, je tvořena dopisy. Jednotlivá díla následně zařazuje do vyjmenovaných skupin a uvádí k nim základní informace, které měl ve své době k dispozici.

Ačkoli je Châtillonovo členění podrobné a alespoň částečně zdůvodněné, přesto mohou podle našeho skromného názoru vyvstat pochybnosti v tom, zda odpovídá charakteru Richardova díla. Châtillon již totiž nezdůvodňuje, proč ten který spis zařadil do dané skupiny. Proč například *Ad me clamat ex Seir* řadí mezi spisy teologické, když v něm nalezneme mnohá povzbuzení k duchovnímu životu? Nemůže být duchovního charakteru jen proto, že neobsahuje duchovní nauku systematicky vyloženou? A co všechno má být chápáno jako systematická duchovní nauka? Co duchovní nauky je na *De contemplatione*?¹⁸⁷ Takových otázek se nabízí spousta. Už Ottaviano však upozornil na jednu významnou skutečnost. Povšiml si, že až na *De Trinitate* jsou všechny Richardovy spisy včetně kázání vlastně výklady Písma.¹⁸⁸ Châtillon sdílí Ottavianovo přesvědčení a navíc si uvědomuje, že tento výklad se uskutečňuje různými způsoby, za různých podmínek a s různými důsledky. Tyto úvahy mě proto přivedly k myšlence zkoumat, jaká je vlastně povaha Richardova díla a zdali by nebylo možné najít kritéria členění přímo v něm. Zamyslíme-li se nad monastickou literární produkcí, do níž Richardova tvorba nepochybně patří, nebudeme snad daleko od pravdy, když budeme nahlížet onen klíčový bod v Písmu, nebo možná přesněji a záměrně obsírněji, v Božích tajemstvích. Spíše totiž než na pouhý výklad Písma je Richardovo dílo zaměřeno na

¹⁸⁶ Byť se jedná z Richardovy strany o systematický výklad, Châtillon nevysvětluje, co míní po obsahové stránce výrazem „duchovní“ a jak se tento výraz má lišit od ostatních spisů, zejména tzv. exegetických a teologických. Châtillonem navržené členění je sice obsáhlejší, ale nedokáže nás zbavit dojmu, že je dosti umělé.

¹⁸⁷ Zatímco Châtillon zařazuje tento spis mezi duchovní díla, Theo Kobusch jej považuje za hlavní pramen k Richardově nauce o poznání. Srov. T. KOBUSCH, *Filozofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 106-114.

¹⁸⁸ Srov. C. OTTAVIANO, „Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero,“ s. 422. Ani v tomto neměl úplně pravdu, nicméně se mu podařilo vystihnout velmi významný rys Richardova díla, který může posloužit k dalším úvahám ve snahách co nejadekvátněji Richardovu tvorbu rozčlenit.

výklad Božích tajemství v tom nejširším slova smyslu, což zahrnuje jak výklad biblických veršů a pasáží, tak i jiných autoritativních textů, mezi něž můžeme zařadit spisy církevních otců či pozdějších teologů a v nich obsažených myšlenek, jak jsme se zmínili i v předchozí kapitole, nebo také různé dogmatické texty, jako je např. vyznání víry.

Skutečně celá Richardova literární produkce je různými způsoby spojena s Božím zjevením, je především snahou o porozumění jeho sdělení a o jeho výklad. Pokud jde čistě o Písmo a jeho interpretaci, přistupuje k němu Richard prostřednictvím rozšířené teorie čtverého smyslu.¹⁸⁹ Každý z těchto čtyř smyslů je přístupovou cestou k porozumění textu Písma, přičemž někdy se zaměřuje na výklad pouze jednoho smyslu, jindy do svého pojednání zahrnuje výklad vícera smyslů najednou. Jak rozuměl této teorii a jak ji aplikoval, si můžeme přečíst přímo v jeho spisech, kde se dohromady dochovalo pět výkladů teorie o smyslech Písma. Nejstarší z nich se nachází v raném spise *Liber exceptionum* a obsahuje popis pouze tří smyslů.¹⁹⁰ Zde musíme dodat, že značná část *Liber exceptionum* je závislá, mnohdy až doslovně, na spise *De sacramentis* Hugona ze Sv. Viktora. To je i případ zmíněného trojího členění smyslů Písma.¹⁹¹ Jelikož tedy autorsky není Richardovo, zaměříme svou pozornost zejména na jeho ostatní dělení. Ta v naprosté shodě mezi sebou podávají výklad tzv. čtverého smyslu. Lze se proto nepochybně domnívat, že dělení čtverého smyslu Písma více odpovídá Richardovu vlastnímu přesvědčení.¹⁹² Níže proto následuje seznam spisů, v nichž se Richardovy definice čtverého smyslu dochovaly, spolu s jejich zněními v poněkud zkrácené podobě.¹⁹³

1) *Annotatio in Psalmum 134* (PL 196, 370)

¹⁸⁹ Srov. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. 1/1, s. 110-118.

¹⁹⁰ *Liber exceptionum* I, II, 3. Rozdílnosti mezi trojím a čtverým výkladem Písma u Richarda si všimá rovněž H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. 1/1, s. 165-166.

¹⁹¹ Srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis* I, 4, in PL 176, 185A.

¹⁹² To, že se Richardovo stanovisko liší od Hugonova, není v případě smyslů a druhů výkladu Písma ojedinělou záležitostí. Podobně se od Hugonovy nauky zřetelně „distancuje“ ve svém pojetí účinnosti hříchu a vůbec v pojetí svátosti smíření, jak ukazuje J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opusculs théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribaillier*, Paris: Vrin, 1967, s. 66. V našem kontextu se patří dodat, že Richard své pojetí účinnosti hříchu zakládá na trojiční teologii, srov. *De potestate ligandi et solvendi* IV.

¹⁹³ Richard své definice mnohdy předkládá coby součást výkladu některé biblické pasáže, proto jsem si dovolil „očistit“ je od jejich kontextu a předložit pouze to, co se týká našeho zájmu.

2) *De contemplatione IV, 14*

3) *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis* (PL 196, 199-202)

4) *Sermo XCIX* (PL 177, 1196-1197)¹⁹⁴

<i>sensus historicus</i> ¹⁹⁵		1) dějiny nás učí, co se událo
		4) dějinný význam vyjevuje, jak se odehrálo nebo bylo řečeno to, co je písemně zaznamenáno
<i>sensus mysticus</i>	<i>tropologia (moralitas)</i> ¹⁹⁶	1) skrze mravoučný smysl poznáváme, jak máme jednat
		2) učí nás, jak náš Milovaný chce, abychom jednali
		3) poznání mravného jednání, nauka o mravech
		4) tropologie je mravoučná řeč, ať doslovná či obrazná, týkající se nápravy a uspořádání jednání
	<i>allegoria</i>	1) skrze alegorii poznáváme svátosti církve, jak byly zvěstovány v obrazech předcházejících skutečností
		2) v alegorii nás (Bůh) upomíná, co kvůli nám skrze sebe sama vykonal
		3) tajemná nauka o tajemných skutečnostech, týkající se ponejvíc svátostí naší víry
		4) alegorie znamená, že slova či tajemné události odkazují na Kristovu přítomnost a svátosti církve
	<i>anagoge</i>	1) skrze anagogii poznáváme neviditelné Boží skutečnosti skrze stvořené skutečnosti
		2) v anagogii nám předkládá, co pro nás ještě chystá

¹⁹⁴ V případě tohoto odkazu musíme ovšem upozornit, že jej Richard až na některé odchylky téměř doslovně cituje podle spisu *De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum* I, 6 (PL 91, 410B-411A) Bedy Ctihodného († 735). I přesto jej však zařazujeme do tohoto seznamu, poněvadž věříme, že ačkoli jde o citaci, jedná se o Richardovo přesvědčení, že je Písmu třeba takto rozumět.

¹⁹⁵ Že se vysvětlení významu dějinného smyslu Písma dochovala u Richarda pouze dvě, je pochopitelné, přihlédneme-li ke kontextům výkladu, který jsme výše vynechali. Z nich je zřejmé, že je Richard neuvádí nikoli proto, že by s tímto významem nepočítal, ale proto, že nezapadal do jím právě rozvíjeného výkladu.

¹⁹⁶ H. FEISS, *On love: a selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor*, Turnhout: Brepols, 2011, s. 90-91 sice uvádí, že u Richarda nalézá pět seznamů smyslů Písma: 1) historický, alegorický, tropologický; 2) historický, alegorický, tropologický, anagogický; 3) morální, alegorický, anagogický; 4) morální, anagogický, historický, alegorický; 5) historický, morální, alegorický, anagogický. K tomu je ovšem třeba podotknout, že tři z nich (2, 4, 5) jsou naprosto totožné a jediný rozdíl mezi nimi spočívá jen v jiném pořadí uvedených smyslů a v záměně pojmů *tropologia* a *moralitas*, které však jsou, jak patrné z výše uvedeného, synonymní. Další seznam (3) neobsahuje všechny smysly, ale pouze tři druhy duchovního smyslu z důvodu, o němž jsme se již zmínili, nejedná se tedy o kompletní seznam, a poslední zmíněný seznam (1) je Hugonův.

		3) tajemné a vzhůru vedoucí poznání nadnebeských skutečností, předzvěst očekávaných odměn
		4) anagogie znamená „vedení-vzhůru“, je to smysl zjevující tajemnými nebo přímými slovy budoucí odměny a život, který je v nebesích

Pozornému čtenáři jistě neunikne, že ve skutečnosti hovoří Richard o dvojitým smyslu Písma, totiž dějinném (*sensus historicus*) a duchovním (*sensus mysticus*), poslední uvedený pak dále člení do tří druhů (*tripertitus*).¹⁹⁷ Můžeme si povšimnout, že Richardovy definice jsou vůči sobě vzájemně komplementární. Takto pohromadě nám tedy celistvě znázorňují jeho porozumění jednotlivým smyslům.¹⁹⁸ Díky tomu můžeme podat poměrně přesný popis toho, co v kterém smyslu spatřoval a jaký teologický význam pro něj měl. *Sensus historicus* představuje dějinný a doslovný význam psaného textu či vyřčeného výroku. Význam tohoto smyslu není nesnadné pochopit, snad právě proto se u Richarda dochovaly jen dvě jeho interpretace. Je to ten nejpřímější význam textu. Je třeba rovněž podotknout, že tento smysl Richard vnímá univerzálně, nejen ve vztahu k Písmu, ale například i ke světské literatuře.

Poněkud složitější se jeví vysvětlení smyslu mystického, který dále člení na tři druhy. Jako první, podle Richarda nejnižší, je smysl tropologický či „mravoučný“. Na jeho základě člověk poznává, jak má správně jednat. Nejnižší je právě proto, že se týká lidského pozemského putování. Pokud jde o Písmo, Richard věří, že prostřednictvím tohoto smyslu je to sám milující Bůh, kdo nás učí, jak máme v tomto světě a životě správně (spravedlivě, ctnostně, mravně apod.) žít.¹⁹⁹ Proto slouží k poučení a k nápravě lidského jednání. Další mystický smysl je zván alegorický. V tomto případě je třeba zvýšit pozornost, abychom jej dokázali odlišit od posledního, anagogického smyslu. Jednoduše řečeno se alegorie týká tajemství (*sacramenta/mysteria*), která se váží ke Kristu či k církvi. Text v sobě tedy jakýmsi tajuplným způsobem předznamenává Kristovu

¹⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 47. Toto dělení je pochopitelně starší, své kořeny nachází již v patristice.

¹⁹⁸ Až téměř školské vysvětlení praktického využití této teorie se nám dochovalo v jeho *Sermo XXXIX* na příkladu svatého města Jeruzaléma. Richard vysvětluje, jak má být chápáno *historice* (pozemské město), *allegorice* (svatá církev), *tropologice* (duchovní život) a *anagogice* (nebeská vlast). Srov. PL 177, 999A.

¹⁹⁹ A Richard dodává i příklady, jakými způsoby k nám Písmo promlouvá v tropologickém slova smyslu: Otevřeně takto: „Dítky, nemilujme pouhým slovem, ale opravdovým činem.“ (1 J 3, 18) A obrazně takto: „Tvé šaty ať jsou v každé době bílé a tvá hlava ať nepostrádá vonný olej.“ (Kaz 9, 8) Viz *Sermo XCIX* (PL 177, 1197A-B).

přítomnost, tj. poukazuje na Krista či na události jeho života, anebo v sobě naznačuje tajemství církve. Kristova přítomnost se týká především, ale pochopitelně nejen, textů Starého zákona.²⁰⁰ Co se pak týče termínu *sacramenta Ecclesiae*, je třeba říct, že jeho obsah je přesně tak široký, jak se jeví. Chápe jím celou identitu, existenci a působení církve.²⁰¹ A přestože je pojem *sacramentum* ve 12. století mnohem širší, než jak jej vnímáme v teologii dnes, musíme říct, že tajemství svátostí, především svátosti pokání, je Richardovým častým tématem, k němuž se ve svých spisech opakovaně vrací.²⁰² Zahledíme-li se na toto christologicko-ekleziologické propojení s odstupem, nebudeme jistě daleko od pravdy, když budeme v Richardově pojetí alegorického smyslu spatřovat obecně ty skutečnosti, jež bezprostředně souvisí s dějinami spásy, nakolik předobrazují Krista a jeho lid ve Starém zákoně, či znázorňují Krista a jeho lid v Novém zákoně, neboť jak Kristova osoba a celé jeho dílo, tak „prodloužení“ jeho působení v církvi skrze tajemná znamení jsou vlastně tajemstvími Boží ekonomie spásy. Budeme-li tedy hovořit o Richardově alegorickém výkladu nějakého textu, budeme tím, jistě společně s Richardem, mínit význam daného textu s ohledem na Boží působení v dějinách spásy v tom nejširším slova smyslu, v jehož rámci se můžeme setkat s výklady nejen christologicko-soteriologickými, ale i eklesiologickými, sakramentologickými, mariologickými, antropologickými, hamartologickými apod. Na pomyslném žebříčku, kde tropologický výklad zaujímá nejnižší místo, se prostřednictvím alegorie posouváme o patro výš, do sfér Božího působení v dějinách, do tajemství, v nichž se prostupuje náš čas s Boží věčností a naše proměnlivost s věrností Božích zaslíbení.

Poslední a pro nás zároveň nejvýznamnější smysl nazývá Richard *anagoge*. Z jeho etymologie, kterou Richard znal, a z výše uvedených definic je patrné, že se jedná o smysl nejvyšší, resp. „vzhůru směřující“. Jeho prostřednictvím nazíráme nadnebeské skutečnosti, takřka život v nebi. Řečeno tedy méně geograficky, jeho prostřednictvím

²⁰⁰ Velmi názorný je v tomto případě již několikrát zmíněný spis *De Emmanuele*. Jako příklad alegorického smyslu užívá dalšího Izajášova prorocství, tentokrát z 11. kapitoly: „I vzejde proutek z pařezu Jišajova a výhonek z jeho kořenů vydá ovoce“ je totéž co ‘Panna Maria se zrodí z kmene Davidova a Kristus z jejího rodu’. Srov. tamtéž (PL 177, 1197A).

²⁰¹ Jako příklad Richard uvádí, že izraelský lid zachráněný beránkovou krví z poroby v Egyptě představuje církev osvobozenou z moci ďábla Kristovým utrpením. Srov. tamtéž.

²⁰² Srov. např. *De potestate ligandi et solvendi, De spiritu blasphemiae, De differenti pena peccati mortalis et venialis, De verbis Apostoli* a další.

vzhlížíme k Bohu a patříme na Boha, jak je sám v sobě, ať už poznáním a zkušeností zde na zemi, nebo bytostně, tváří v tvář, při dovršení vlastního života či všech věků. Anagogie ovšem nemá být pouze sdělením o Bohu. To by bylo pro středověkého řeholníka kontemplativního způsobu života nedostačující a nevyjadřovalo by plně jeho víru. Zároveň je mu sdělením o cestě, která vede k nazírání Boha, tedy ke kontemplaci.²⁰³ A protože toto blažené nebeské nazírání je jediným skutečným cílem člověka a tím největším bohatstvím a darem, jaký lze vůbec získat, není divu, že nás anagogie může současně zpravovat i o budoucí odměně, čili o eschatologických událostech, které jsou s dosažením životního cíle neodmyslitelně spjaté.²⁰⁴ Prostřednictvím anagogie jsou vyjadřována tajemství týkající se Božího vnitřního života, jaký Bůh sám v sobě vždycky byl, je a jaký pro nás bude ve své věčnosti, až jej budeme vidět tváří v tvář. Je to tedy především smysl vyjevující neviditelná, imanentní Boží tajemství spolu s přístupovou cestou k nim, spjatá s očekáváním budoucích událostí.²⁰⁵

U tropologie a anagogie je občas obtížné rozlišit charakter vykládaného, protože oboje může za určitých okolností splývat. To by také vysvětlovalo, proč dosavadní návrhy členění anagogii přehlíželo, upíralo jí samostatnou platnost a spisy, v nichž ji Richard ponejvíce rozvíjel, řadily převážně mezi spirituální, resp. morální, tedy tropologické, a některé mezi alegorické s ohledem na tu část Richardovy anagogické exegeze, která je silně spjatá s naukou a teologickou reflexí. Přijmeme-li teorii, že tropologie pojednává o jednání spojeném s životem v nynějším světě a obecně o otázkách antropologických, zatímco anagogie o jednání vedoucím (nebo majícím vést) čtenáře do světa budoucího, do věčnosti v přítomnosti Boha takového, jaký je sám v sobě, lze tyto rozlišovací známky brát i coby kritérium k rozlišení nejednoznačných spisů. Důležité tedy bude, s jakým záměrem daný spis Richard sepsal: zda proto, aby vedl své čtenáře k nápravě mravů, či proto, aby je vedl k zakoušení Boží přítomnosti, což evidentně nevnímal synonymně.

²⁰³ Jak bylo výše již uvedeno, kontemplací zde rozumíme nazírání a nazíráním máme na mysli poznání a zakoušení Boha, nikoli nezávisle a odděleně od sebe, ale právě naopak – současně a společně.

²⁰⁴ I zde je tedy nutno upozornit, že Richardovo pojetí eschatologie je poněkud odlišné od našeho současného.

²⁰⁵ Podobně jako v předchozích případech uvádí ve svém kázání 95 ze sbírky *Sermones centum* příklady anagogického smyslu. Ten může být dvojího druhu, výslovný či tajemně ukrytý. Jako příklad přímé anagogie uvádí verš Mt 5, 8, skrytá anagogie je obsažena např. ve Zj 22, 14.

Jak je vidět, Richard pohlíží na výpovědi a sdělení Písma pomyslnou ascendentní optikou. Písmo nás podle něj učí v mnoha ohledech a mnohými způsoby o dějinách spásy, o naší minulosti (*historia*), současnosti (*tropologia*), o Božím působení v dějinách, ať už minulém či přítomném (*allegoria*), a o následnosti v Bohu a naddějinných skutečnostech, tedy o Bohu samotném (*anagoge*). Ač se jeví z chronologického hlediska lineární, přesto nás vede směrem vzhůru k vrcholu, který překračuje obzor času a pozemské zkušenosti, k vrcholu, který je totožný se samotným Bohem. Podobně je tomu i v případě jeho nauky o poznání, kterou si představíme v následující kapitole ve vztahu k poznání Nejsvětější Trojice.²⁰⁶ Toto pojmání a vidění stvořeného světa a jeho směřování, které tvoří součást monastické tradice, je Richardovi vlastní a charakterizuje celé jeho myšlení. Kromě definování jednotlivých smyslů Písma Richard rovněž vysvětluje, jaký je vzájemný vztah doslovného a mystického smyslu a jakým způsobem je možné a podle něj také žádoucí s nimi pracovat.²⁰⁷ Umění výkladu Písma bylo pro Richarda jakožto pro řeholního kanovníka primární záležitostí, jak nám to sám velmi houževnatým způsobem dosvědčuje v *De Emmanuele*.

Uvedené komentáře k Richardovu pojetí čtverého smyslu Písma nás nyní mohou přivést k návrhu, jak rozčlenit jeho literární produkci, abychom se zároveň vyhnuli anachronismu v podobě jistého předporozumění, ať už literárnímu či teologickému, kterým jsou poznamenány předchozí pokusy o roztřídění Richardova díla. Výše jsme potvrdili názory předešlých badatelů, že drtivá většina Richardovy literární tvorby se zaobírá výkladem Písma či interpretací myšlenek církevních otců, soudobých teologů avšak učeností křesťanské tradice. Obecně lze tedy říct, že se v této většině spisů Richard zaobírá teologickými tématy. Jak jsme také mohli vidět, v Richardově pojetí smyslů Písma se jasně zračí jedna neopomenutelná skutečnost, totiž důraz na jejich význam s ohledem na obsaženou nauku. Jednotlivé smysly Písma nejsou podle Richarda vypočítávány bez významu, resp. bez jisté výpovědní hodnoty v oblasti víry a života z víry.

²⁰⁶ Srov. podkapitulu 3. 1.

²⁰⁷ Srov. *In visionem Ezechielis*, Prologus (PL 196, 527A-B). Podrobnější popis, jakým způsobem Richard svou exegetickou práci rozvíjel, lze nalézt např. v R. BERNDT, „The School of St. Victor,“ s. 475; J. W. M. VAN ZWIETEN, „Jewish Exegesis Within Christian Bounds. Richard of St. Victor’s *De Emmanuele* and Victorine Hermeneutics,“ *Bijdragen* 48, č. 3 (1987), s. 327-335. Analýzu konkrétních Richardových exegetických snah podává na příkladech jeho výkladu Ezechielova popisu chrámu a archy úmluvy odborník na slovo vzatý, viz H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l’Écriture*, sv. 2/1, s. 387-418.

Možná právě proto, že teorie čtverého smyslu lépe odpovídá jeho vlastnímu vnímání Boha, člověka/světa a vztahů mezi nimi, jak nakonec ukazuje i v *De contemplatione*, se nakonec odvrátil od teorie trojího členění smyslů Písma, kterou po Hugonově vzoru předložil v *Liber exceptionum*. Pokud připustíme, že je význam smyslů Písma neoddělitelně spojen také s jakousi primární věroukou, tedy s výkladem nauky, a s jejím dosahem do praktické roviny života křesťana, a zahledíme-li se na komplex Richardových spisů, spatříme mezi nimi četné paralely, které nám dovolí založit členění jeho literární tvorby méně literárně a poněkud více teologicky právě s ohledem na jejich naukovou výpovědní hodnotu, tedy na důsledek výkladu Božích tajemství. V tomto ohledu je Richardovo dílo skutečně jednotné a kompaktní. Proto se nejeví vhodné a náležité oddělovat v jeho díle od sebe zvlášť exegezi od zbytku teologie a ještě méně teologii od duchovní nauky. Toto dělení není Richardovi vlastní. Naopak jeho dělení jednotlivých smyslů Písma v sobě prozrazuje širší zaměření, takže je můžeme aplikovat i na souhrn jeho spisů.

První kritérium rozčlenění spisů tedy můžeme založit na jejich vztahu k Božím tajemstvím a k jejich výkladu. Na jeho základě lze rozlišit celkem jednoduše dvě skupiny dochovaných děl:

- 1) dochovaná korespondence;
- 2) spisy prezentující a interpretující Boží tajemství.

Mezi dochované Richardovy dopisy se obvykle řadí pouze dva, s oběma jsme se již seznámili v předešlé kapitole v souvislosti s kauzou Tomáše Becketa. Jeden byl sepsán společně s opatem Ernisiem v r. 1166 a byl věnován biskupovi z Herefordu, jímž byl Robert z Melunu.²⁰⁸ Druhý dopis, datovaný do r. 1169, sepsal Richard spolu s bývalým opatem viktorinského kláštera Sv. Augustina v Bristolu s iniciálou R. a jeho adresátem byl papež Alexandr III.²⁰⁹

Druhou, daleko početnější skupinu utvářejí všechna ostatní díla, neboť, jak už bylo vícekrát zmíněno, všechna mají nějaký vztah k Božímu zjevení a všechna se snaží o jeho výklad. Tuto skupinu tvoří spisy, které jsou buď přímo exegezí Písma či

²⁰⁸ Srov. PL 196, 1225-1226.

²⁰⁹ Srov. PL 200, 1443-1444.

interpretací nauky obsažené v Písmu či křesťanské tradici. K jejich rozdělení můžeme coby kritérium využít samotné Richardovo členění smyslů Písma podle vztahu k obsažené nauce či na základě samotné Richardovy charakteristiky, pokud se výslovně dochovala. Protože však nejsou všechny spisy snadno zařaditelné do jediné podskupiny, poněvadž v nich Richard uvádí výklad několika smyslů najednou, připojme k oněm čtyřem smyslům, které pro naše potřeby budou představovat naukové zaměření obsažených výpovědí, pátou podskupinu – jakýsi „smíšený smysl“ (*sensus permixtus*).²¹⁰ Do této skupiny budou zařazeny spisy, které obsahují jakoukoli kombinaci dvou a více rovin výkladu, resp. naukového zaměření. K zavedení této skupiny nás přivádějí potíže stanovit u spisů s více rovinami výkladu, která rovina je v nich významnější. Poněvadž se domnívám, že by bylo troufalé určovat, která výpověď je v tom kterém spise důležitější a hodnotnější a která by měla být upřednostněna před jinými, rozhodl jsem se plně respektovat jejich smíšení dané samotným autorem. Níže následuje navrhované členění.²¹¹

1) *Historia* – spisy věnované dějinnému aspektu vykládané látky:

- *Liber exceptionum*
- *De templo Salomonis ad litteram*
- *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*
- *De concordia temporum regum conregnantium super ludam et Israel*
- *In visionem Ezechielis*
- *De meditandis plagis*

2) *Tropologia* – spisy věnované obecně morálním²¹² a antropologickým otázkám:

- *De contemplatione (Beniamin maior)*
- *De statu interioris hominis*
- *De quattuor gradibus violentae caritatis*
- *Elemosina patris non erit in oblivione*

²¹⁰ K vytvoření latinského termínu nás inspiroval Richard svou terminologií z *De Trinitate* V, 16.

²¹¹ Jistě by se slušelo ke každému spisu připojit odůvodnění, proč je zařazen do dané podskupiny. S ohledem na množství Richardovi připisovaných spisů jsem se rozhodl tak v této práci neučinit.

²¹² Zde je potřeba upozornit, že termínem „morální“ nemyslíme „mravoučný“, ale spíše „praktický“ ve smyslu všednodenního prožívání a jednání.

- *De eruditione hominis interioris*
- *Beniamin minor (De duodecim patriarchis)*²¹³
- *De quaestionibus regulae sancti Augustini solutis*

3) *Allegoria* – spisy věnované věroučným otázkám spjatým převážně s christologií, sakramentologií, eklesiologií a obecně s Božím působením v dějinách:

- *De Emmanuele*
- *Quomodo Christus ponitur in signum populorum*
- *De potestate ligandi et solvendi*
- *De spiritu blasphemiae*
- *De differenti pena peccati mortalis et venialis*
- *De comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam*
- *De verbis Apostoli*

4) *Anagoge* – spisy věnované především tajemství Boha, jak je sám v sobě, a tajemství zakoušení Boha v tomto a budoucím životě:

- *De Trinitate*
- *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*
- *De tribus personis appropriatis*
- *De judiciaria potestate in finali et universali iudicio*

5) *Sensus permixtus* – spisy, v nichž je spojeno více aspektů a rovin výkladu dohromady:

- *Ad me clamat ex Seir*
- *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae*
- *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio beatae Mariae Virginis*
- *Sermones centum*
- *Adnotationes in Psalmos*

²¹³ Tento spis spolu s editory jeho kritické edice označujeme latinským a v dějinách tradice spisu zaužívaným názvem *Beniamin minor*, navzdory snahám J. Châtillona, který započal práci na jeho kritické edici, leč se nedožil jejího dokončení, a který navrhoval návrat k původnímu názvu dochovanému v nejranějších rukopisech *De (duodecim) patriarchis*. Srov. J. LONGERE, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Les douze patriarches*, Paris: Cerf, 1997, s. 18-19. Číslování kapitol budeme zachovávat podle moderní kritické edice.

- *Nonnullae allegoriae*²¹⁴ *tabernaculi foederis*
- *De exterminatione mali et promotione boni*
- *In Apocalypsim*

Abychom předložili výčet kompletní, je zapotřebí zmínit se také o spisech, u nichž doposud nebylo jednoznačně prokázáno Richardovo autorství. Mezi tyto spisy pochybné autenticity se řadí: *Commentarius in Nahum prophetam*; *In Ruth*; *De contemplatione et eius speciebus*; *Clama, ne cesses*. Dříve se k nim řadilo také kázání *Sermo in die Pasche*, ovšem není zcela jednoznačné, zda se jedná skutečně o Richardovo dílo. Po jeho prostudování si jej i já dovoluji zařadit do skupiny spisů, které jsou označovány jako pseudepigrafy: *In Cantica canticorum explanatio*; *De gradibus caritatis*; *De superexcellenti baptismo Christi*; *Tractatus de XLII mansionibus filiorum*; *Sermo in die Pasche*.

Výhod navrhovaného členění spisů podle typu výkladu a rozebírané nauky je hned několik, zmiňme alespoň některé. Předně vychází přímo z autorova chápání své práce a svého díla, a nikoli z anachronického a dosti svévolného, umělého členění. Jak samotné názvy Richardových spisů dokládají, vždy se v nich jedná o výklad, ať už přímo Božího slova, nebo výkladu Božího slova či nauky z něj vzaté. Aplikací Richardova pojetí výkladu coby kritéria členění se dají jednotlivé spisy celkem snadno rozřadit tak, aby alespoň částečně dopředu napovídaly, s jakým záměrem byly sepsány. Tomu není na obtíž ani skutečnost, že charakter vícera spisů odpovídá více kritériím, neboť ty mohou být vyčleněny do zvláštní skupiny, aniž by se tím zastřel význam jednotlivých skupin. Vždyť právě naopak tato skutečnost o to více vypovídá o Richardově exegetické praxi. Čtyři typy výkladu odpovídají nejvyššímu možnému počtu druhů smyslů, které se pak dají vzájemně libovolně kombinovat a propojovat, jak k tomu v praxi pochopitelně dochází. V konečném důsledku tedy navrhované členění nevychází jen z Richardovy teorie, ale zohledňuje i jeho praxi. Další výhodou je, že je to v posledku sám autor, kdo poskytuje kritéria a své spisy rozčleňuje, což můžeme považovat za objektivnější. Navíc se můžeme domnívat, že navržené řešení je teologicky přesnější, nakolik od sebe neodtrhuje exegezi od systematického promýšlení věrouky či duchovního života.

²¹⁴ V tomto případě nemá pravděpodobně výraz *allegoriae* význam teologický, nýbrž spíše literární.

C) Richardovo učení o Trojici

V této části naší práce se dostáváme k jejímu jádru, jímž je dle názvu Richardovo učení o Nejsvětější Trojici. Jak bylo naznačeno v úvodu, nebudeme se zde zabírat všemi tématy trinitární teologie, jak je zvykem v naší době. Místo toho budeme respektovat Richardovu historickou dobu a tematizovat jen tu problematiku, k níž se on sám napříč svým dochovaným dílem vyjádřil a akcentovat při té příležitosti zejména opomíjené oblasti jeho trojiční teologie.

V prvé řadě si představíme Richardovo učení o Trojici podané v těch spisech, které se celým svým obsahem věnují trojiční věrouce, protože ty představují nejvýznamnější doklad jeho promýšlení mystéria trojjediného Boha. Abychom si učinili představu, v jakém trinitárně-teologickém kontextu doby Richard působil, učiníme si kratší exkurz do světa trojiční problematiky na přelomu 11. a 12. století, které bezprostředně předcházely Richardovo působení a které tak mohly ovlivnit jeho výběr témat, k nimž se chtěl vyjádřit. Významným předmětem tehdejšího promýšlení tajemství Trojice jsou možnosti jejího poznání. Richard jim ve svém díle věnoval značnou pozornost, proto ani my nemůžeme tuto látku opomenout a budeme se jí zabírat ve druhé kapitole této části. Následně pojednáme ve dvou samostatných kapitolách jednotlivě o hlavních tématech imanentní a ekonomické Trojice. Závěrečnou kapitolu pak budeme věnovat dalšímu specifiku Richardova učení o Trojjediném, a totiž praktickému významu trojičního mystéria, jeho propojení s ostatními pojednáními dogmatické teologie a s každodenním životem věřícího křesťana.

1. Spisy pojednávající o Nejsvětější Trojici

V kapitole, v níž jsme podali výklad Richardova pojetí čtverého smyslu Písma a jeho aplikace v teologické tvorbě, jsme si vyčlenili čtyři spisy, v nichž se Richard věnuje především tajemství Boha, jak je sám v sobě, a tajemství zakoušení Boha v tomto a budoucím životě. S ohledem na náš záměr pojednat o Richardově učení o Trojici

považujeme za nutné představit si právě ta hlavní díla, v nichž o Trojjediném hovoří nejvíce. Z těchto čtyř však vyjmeme spis *De judiciaria potestate in finali et universali judicio*, neboť již samotný název nám napovídá, že jeho téma nebude až tolik trinitární. V této kapitole tedy předložíme základní údaje a analýzu podnes nejvýznamnějšího Richardova spisu, jímž je *De Trinitate*, a dalších dvou, jimiž jsou *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii* a *De tribus personis appropriatis in Trinitate*. Trojiční teologie je nesporně obsažena i v jiných Richradových spisech, jak se konec konců přesvědčíme v dalším výkladu této části naší práce, avšak nikoli v takové míře, aby tvořila jejich základ či přímo celek. Proto i je ponecháváme stranou našeho bezprostředního zájmu, neboť na jejich základě nemůžeme učinit obširnější analýzu.

1.1. De Trinitate

Význam Richardova spisu *De Trinitate* byl v dějinách teologie veliký a dodnes v něm někteří teologové nacházejí trvale platné inspirace.²¹⁵ Abychom do něj mohli hlouběji proniknout, představíme si nejdříve základní hermeneutické údaje a následně také stručný obsah jeho jednotlivých knih. Slušelo by se pojednat rovněž o Richardově metodě, kterou v něm užívá. Jelikož se však jedná o otázku, která se již přímo prolíná s jeho samotnou trojiční reflexí, pojednáme o ní až v souvislosti s tématem poznání Trojice.

1.1.1. Autenticita a vnitřní koherence

Hned na počátku úvodní studie Ribailierova kritického vydání Richardova *De Trinitate* se dozvídáme, že téměř všechny dochované rukopisy uvádějí v nadpise jméno autora

²¹⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 374-386.

Richardus, anebo je připisují alespoň někde na okraji.²¹⁶ Uvážíme-li i odkazy pozdějších autorů na toto dílo a jeho autora, je otázka Richardova autorství nesporná. Jen co se týče vnitřní koherence spisu, vyvstala mezi historiky již ve 13. století otázka, kolik knih dílo čítá.²¹⁷ Výsledky kritického zkoumání rukopisů ukazují, že Richardův stěžejní spis se v některých případech opisoval, jak to bylo ve středověku běžné, spolu s jeho dalšími kratšími a nedůsledně označenými spisy, a tak mohlo snadno dojít k závěru, že dílo čítá více než šest knih. Samotná šestá kniha spisu byla zpochybňována a textová kritika se musela zaobírat otázkou, zda i ona je jeho autentickou součástí, či nikoli. Důvodem k jejímu zpochybnění se zdá být závěr pětadvacáté kapitoly páté knihy, kde se dočítáme následující:

*„Proposueram quidem quid de his sentirem in commune proferre, sed quoniam in ipsis alta profunditas est, satius erit hec altioribus ingenis altius discutenda relinquere...“*²¹⁸

Richard zde hovoří o vycházeních jednotlivých osob v Trojici, o kterých byla řeč ve zmíněné knize. Čtenář tak získává dojem, jako by chtěl autor těmito slovy celé dílo ukončit. Je proto překvapující, když zjistí, že dílo pokračuje a že navíc začíná tímtež tématem, o němž se dočetl, že k němu bylo vše řečeno. Moderní textová kritika se je však přesvědčena, že šestá kniha patří do celku spisu. Důvodem k tomu je zejména totožný styl, myšlení i metoda, přestože, co se jí týče, se na rozdíl od ostatních knih setkáváme s daleko častějšími narážkami na Písmo (podobně jako v Prologu).²¹⁹

Ribaillier ve své úvodní studii poukazuje na velmi uspěchaný charakter šesté knihy.²²⁰ Vyslovuje domněnku, že její psaní bylo přerušeno autorovou smrtí. Je možné, že tato kniha skutečně zůstala nedokončena (či lépe řečeno nedoupravena), ale

²¹⁶ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 7. Z celkového počtu asi čtyřiapadesáti rukopisů se jich bez nadpisu dochovalo jen velmi málo, srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 62.

²¹⁷ O historických a dochovaných manuskriptech více srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 7-8.

²¹⁸ „Stanovil jsem si totiž, že otevřeně přednesu, co si o těchto věcech myslím, ale poněvadž jsou to (skutečnosti) nesmírně hluboké, bude lépe přenechat je k důkladnější diskuzi pro nadanější...“ *De Trinitate*, V, 25, ř. 27-29.

²¹⁹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 10.

²²⁰ Srov. tamtéž.

i navzdory této skutečnosti se opisovači svatoviktorského skriptoria rozhodli začlenit ji k celému dílu po přehlédnutí Walterem ze Sv. Viktora, který jí měl dodat polemický styl. Tuto teorii navrhuje J. Bligh.²²¹ Jinou, neméně zajímavou teorii podává P. Hofmann, který se zaměřil na estetický charakter díla. Ten jej přivedl k myšlence, že šestá kniha není původní součástí díla. V takovém případě by spis čítal pět knih, každá by měla dvacet pět kapitol (jako součin pět krát pět), a uprostřed celého spisu by byla „nauka o lásce“ rozvíjená ve třetí knize.²²² Tato teorie jde ovšem se svou snahou připsat autorovi až přehnanou péči o co nejdokonalejší harmonii tak daleko, že se vůbec neujala. Nejpravděpodobnější se jeví vysvětlení, které v souvislosti se závěrem páté knihy navrhuje sám Ribailier: „*Nemohli bychom třeba říci, že chce Richard na tomto místě mluvit spíše o rozdílnosti vlastností, jež je tématem páté knihy, než o rozdílnosti vycházení?*“²²³ Snaží se tak podat přijatelné řešení pomocí jiné interpretace výše uvedených Richardových slov. Ačkoli se může někomu zdát toto vysvětlení příliš umělé²²⁴ a může k němu mít výhrady, přesto v sobě obsahuje jeden obrovský klad. Respektuje totiž rozvržení díla samotným autorem, které je dáno na počátku třetí knihy. V první kapitole třetí knihy je čtenář obeznámen s hlavním námětem dalších částí díla, který je následně konkrétněji rozčleněn do jednotlivých otázek, mezi nimiž autor také uvádí:

*„...ultimo loco oportebit adhuc querere an in illis duabus aliunde quam a se procedentibus sit diversus procedendi modus, et quis cuique proprius, et quod consequens est, juxta propria singularum de earum nominibus.“*²²⁵

Z toho je naprosto zřetelné, že Richard měl v plánu zmínit se také o vycházeních jednotlivých osob i o jménech, která jsou jednotlivým osobám připisována na základě jejich vlastností, což je mimo jiné také obsahem šesté knihy.

²²¹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 63.

²²² Srov. tamtéž, s. 63-64.

²²³ „Ne pourrait-on dire que Richard dans ce passage veut parler non de la différence des processions, mais de la différence des propriétés, qui est le sujet du livre V?“ J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 10.

²²⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 64.

²²⁵ „...nakonec bude třeba také zjistit, zda se ony dvě osoby, které nevycházejí ze sebe, (navzájem) liší co do způsobu vycházení, jaký způsob bude vlastní té které osobě, a následně se ptát po jejich jednotlivých jménech na základě jejich vlastností.“ *De Trinitate*, III, 1.

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

1.1.2. *Datace*

Většina badatelů zabývajících se svatoviktorským opatstvím a jeho teologickým odkazem se při studiu Richardových textů shoduje, že se v případě *De Trinitate* jedná o „nejosobnější, nejoriginálnější a nejpronikavější ze všeho toho, co nám Richard zanechal“.²²⁶ Není tedy pochyb o tom, že se jedná o dílo osoby vyžralé jak po duchovní, tak po teologické stránce. Ovšem i přesto je třeba si přiznat, že jen těžko dokážeme časově vymezit zralost člověka, o kterém ani nevíme, kdy se narodil, tím spíše, když se jedná o génia.²²⁷

Předně je zapotřebí stanovit *terminus a quo*, čili dobu, před níž spis nemohl být sepsán. S ohledem na narážky na trojiční argumentaci koncilu v Reimsu v souvislosti s odsouzením některých trinitárních pozic Gilberta z Porrée je podle M. D. Melone tímto termínem rok 1148, tedy rok konání koncilu.²²⁸ J. Ribailier však na základě důkladné vnitřní analýzy díla dospívá k názoru, že nejdřívější doba, kdy mohlo být dílo sepsáno, je pozdější, a to r. 1151, kdy vyšly knihy Sentencí Petra Lombardského. Když totiž Richard ve 22. kapitole šesté knihy brání formuli „*substantia genuit substantiam*“, naráží (nejen podle Ribailiera) právě na zmiňované dílo Petra Lombardského, který toto tradiční vyjádření napadal.²²⁹ Dalším ukazatelem je citace části jiného Richardova spisu v 15. kapitole šesté knihy. Autor zde téměř slovo od slova opakuje druhou část svého díla *De tribus personis appropriatis*.²³⁰ V kontextu polemiky, která proběhla okolo otázky

²²⁶ „Le *De Trinitate* est en effet le plus personnel, le plus original et le plus profond de tous ceux que nous a laissés Richard.“ J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 609.

²²⁷ Srov. G. SALET, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT VICTOR, *La Trinité*, Sources Chrétiennes 63, Paris: Cerf, 1959, s. 7.

²²⁸ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 65.

²²⁹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 11.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 12.

přivlastňování, si Ribailier všímá, že Richard podává své učení velmi jasně. To jej přivádí k myšlence, že v době, kdy vznikalo *De Trinitate*, byly bouřlivé debaty ohledně přivlastňování již víceméně objasněny. Navíc je zcela zřejmé, že *De Trinitate*, anebo alespoň zmíněná jeho část vznikla až po sepsání *De tribus personis appropriatis*, přičemž toto dílo je obvykle datováno do doby okolo r. 1162.

Ke stanovení termínu *ad quem* si Ribailier slouží manuskriptem zvaným *Mazarineus 769* z konce XII. století, který podle něj představuje archetyp spisu. Pokud by tomu tak skutečně bylo, mohli bychom říci, že Richardovo *De Trinitate* bylo kompletně sepsáno do období poslední čtvrtiny XII. století.²³¹ Ribailier se domnívá, že nemůžeme vyloučit možnost, že byl spis v takové podobě, v jaké jej máme dnes k dispozici, vydán až po autorově smrti. Tím by se zároveň vysvětlovala i otázka ohledně autenticity poslední, šesté knihy pro ty, kteří nepřijímají Ribailierovu teorii, kterou jsme představili výše.

Podle M. D. Melone souvisí otázka vzniku díla také s motivy, které Richarda přiměly k tomu, aby je sepsal.²³² Je celkem zřejmé, že jedním z důvodů mohly být právě probíhající trojiční disputace, k nimž se Richard mohl chtít vyjádřit. Na druhou stranu je však známo, že zastával v opatství úřad magistra, proto je také možné, že jeho čtenáři či posluchači byli primárně novici, které chtěl Richard poučit v duchu svatoviktorské spirituality o nezákladnějším tajemství víry, které tvoří centrum křesťanského života.

1.1.3. Zdroje myšlení a inspirace

Aniž bychom si dělali nárok na úplný výčet všech myšlenkových zdrojů, které lze zahlédnout v pozadí Richardova *De Trinitate*, všimneme si těch nejvýznamnějších, jejichž stopy jsou podle názoru badatelů ve spise a obecně v Richardově trojičním myšlení nejzřetelnější, a totiž neoplatonismus, Augustin z Hippo, Anselm z Canterbury, Hugo ze Sv. Viktora a Achard ze Sv. Viktora.

²³¹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 13.

²³² Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 66.

a) Neoplatonismus

Tento filosofický směr je obecně typický pro středověké myšlení, a zejména pro svatoviktorskou školu. Není proto divu, že i Richard uvažuje pomocí neoplatonských konceptů. Jeho zprostředkovateli byli Hugo ze Sv. Viktora se svým komentářem k Pseudo-Dionýsiově *Nebeské hierarchii*, Achard ze Sv. Viktora a škola v Chartres.²³³ Richarda nejvíce ovlivnilo neoplatonské pojetí světa, pro něž je typické hierarchické (harmonické, symetrické) uspořádání skutečností, triadická koncepce tohoto uspořádání, v níž má své zvláštní místo přítomnost „prostředního prvku“, který slouží jako spojovací článek mezi korelativními skutečnostmi.²³⁴ Jak si ukážeme na vícero místech níže, tento prvek je v Richardově trojiční teologii spojen zejména s druhou božskou osobou, ale vlivem jeho osobitého promyšlení tajemství Trojice také v jistém slova smyslu i s třetí božskou osobou. Tak u Richarda nacházíme tři způsoby poznání – zkušenost, rozum, víra²³⁵; tři podoby božské lásky, které odlišují božské osoby – *amor gratuitus, amor debitus, amor gratuitus et debitus*²³⁶; tři formy existence – božská, andělská, lidská²³⁷; tři vlastnosti zvláštním způsobem charakterizující jednotlivé božské osoby – *potentia, sapientia, benignitas/bonitas*²³⁸ apod.

V souvislosti s Pseudo-Dionýsiovým konceptem dobra (*bonum diffusivum sui*) se naskytá otázka, nakolik je richardovské pojetí lásky na něm závislé. Zdá se, že než hovořit o přímé závislosti je vhodnější poukázat na kulturní prostředí, v němž Richard žil, a které bylo prosyceno dionýsiovským neoplatonismem.²³⁹ Důležitým rozdílem je nauka o emanaci, kterou Richard nijak nesdílí např. s neoplatonismem proklovského typu. Richard si v této souvislosti opět pomáhá Areopagitou a zajišťuje tím, že i při hierarchickém pojetí Trojice zůstane zachována stejná důstojnost všech osob Trojice. Ribailier se domnívá, že i Richardova důvěra v rozum vychází z Dionýsiovy nauky o osvětlení.²⁴⁰ Ačkoli se nikde v *De Trinitate* nenachází explicitní náznak na tuto nauku,

²³³ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 24.

²³⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 102.

²³⁵ *De Trinitate*, I, 1.

²³⁶ Tamtéž, V.

²³⁷ Tamtéž, VI, 13.

²³⁸ Tamtéž, VI, 15. Podrobněji o nich viz níže, kapitola 3.5.

²³⁹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 103-104.

²⁴⁰ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 26-27.

zdá se, že je implicitně přítomná přinejmenším v relativní opozici mezi rozumem a *auctoritates*. Ta je podle Ribailiera vysvětlitelná právě tehdy, když se připustí, že rozum i *autoritas* mají stejný původ, jímž je Otec Světél.

b) Augustinova teologie

Podobně jako neoplatonismus bylo ve středověku dobře známo a velmi rozšířeno myšlení severoafrického biskupa Augustina (354-430).²⁴¹ Ve svatoviktorském opatství se nacházela spousta Augustinových děl, což může svědčit o jejich dobré dostupnosti, ale také o zvláštní oblíbenosti tohoto církevního otce mezi kanovníky, kteří se řídili jeho řeholí. Není tedy divu, že velká příbuznost mezi Augustinem a Richardem spočívá především v podobném slovníku a v blízkosti idejí a témat obou autorů. Mezi Richardovými výrazy, které nepochybně převzal od Augustina, patří na příklad: *tres aliqui, esse alius et alius, procedere principaliter, verbum cordis* a mnohé další,²⁴² co se pak společných témat týče, jmenujme alespoň: identifikace božské substance s atributy, definování Boží neměnnosti, soulad mezi jednotou substance a mnohostí osob, užívání pojmu osoba a zamítnutí termínu hypostaze apod.²⁴³

Nejvíce nás však bude zajímat vztah mezi Augustinovou a Richardovou analýzou lásky při vysvětlování tajemství Nejsvětější Trojice. Hipponský biskup je dobře znám svou tzv. psychologickou trinitární teorií, kterou podává ve svém díle *De Trinitate*. Podle ní, je-li člověk skutečně stvořen k Boží podobě, pak musí být v člověku nějakým způsobem přítomna i jeho trojjednost. Tuto přítomnost Augustin nachází v lidském duchu rozlišením paměti, rozumu a vůle. Jedná se o zajímavou a v teologii následně dosti rozšířenou úvahu, která však není zcela neproblematická.²⁴⁴ V témže spise dále nabízí ještě jeden model k přiblížení tajemství trojjediného Boha: láska jako východisko ke stanovení vzájemných vztahů mezi Otcem, Synem a Duchem svatým. Augustin píše: „*Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor.*“²⁴⁵ Bohužel však tuto myšlenku více nerozvíjí, protože se mu zdá neadekvátní. Nedokáže ji totiž aplikovat na jednoduchý

²⁴¹ O všudypřítomnosti Augustina ve středověkém myšlení viz M.-D. CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo*, s. 131-134.

²⁴² Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 22.

²⁴³ Srov. tamtéž, s. 22-23.

²⁴⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 332-346.

²⁴⁵ „Hle, jsou tři: milující, pak to, co je milováno, a láska.“ PL 42, 960.

příklad z běžného lidského života, aniž by přitom užitý obraz neobsahoval základní charakteristické nesrovnalosti.²⁴⁶ Poněkud jinak je tomu v traktátu *In Johannis Evangelium*, kde poukazuje na lidskou intersubjektivitu a připouští, že by mohla být odrazem božské plurality, byť velmi nedokonalým.²⁴⁷ V tomto případě by se ale jednalo o stopu Trojice, a nikoli podobu.

Veliký posun od Augustinova myšlení lze spatřit v richardovské definici pojmu *caritas*. Biskup z Hipponu sice tvrdí, že člověk není s to mít zkušenost s láskou, aniž by nemiloval „něco“, na druhou stranu však dodává, že tímto „něčím“, tedy předmětem lásky, může být samotný člověk, který je původcem oné lásky.²⁴⁸ Myšlenka, že pravá láska není zaměřena sama na sebe, nýbrž na jinou osobu, která je předmětem její lásky, pochází od Řehoře Velikého, který je pokračovatelem augustinovského odkazu a v určitých aspektech jej domýšlí.²⁴⁹ Jeho vliv na středověkou teologickou reflexi byl také značný. Richard tedy přejímá Řehořovu myšlenku a sám ji dál rozpracovává, když říká, že dokonalostí lásky je láska-k-druhému.²⁵⁰ Důležitou augustinovskou inspirací je pro Richarda pojmenování třetí osoby coby *Daru*. I v tomto učení se ovšem od sebe navzájem liší. Pro Augustina je totiž Duch svatý Darem z hlediska dnešní terminologie jak v imanentní Trojici, tak v ekonomické Trojici. Naproti tomu se Richard o tomto aspektu třetí osoby v imanentní Trojici nikde nezmiňuje.²⁵¹

c) Anselmova metodologie

S Anselmem z Canterbury (1033-1109) sdílí Richard především metodologické postupy při reflexi tajemství trojjediného Boha. Ta se zakládá na pojmu *intelligentia fidei*, čili propojení víry a rozumu. Anselm tvrdí, že k pravému poznání je nejdříve zapotřebí víry, následně pak je ovšem nutné tuto víru „podrobit“ kritice rozumu (*credo, ut intelligam*).²⁵² V první kapitole svého díla *Proslogion* uvádí v modlitbě k Bohu:

²⁴⁶ Např. analogie obrazu rodiny, kde vztahy otec-matka-syn nerespektují jednotu substance, která je pro Trojici zásadní.

²⁴⁷ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 23.

²⁴⁸ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 109.

²⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 109-110.

²⁵⁰ *De Trinitate*, III, 2.

²⁵¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 381-386.

²⁵² Srov. H. J. STÖRIG, *Malé dějiny filozofie*, s. 177.

„...desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum“.²⁵³ To jej přivádí k metodologickému kroku uvádění tzv. *rationes fidei* neboli *rationes necessariae*.²⁵⁴ V tomto metodologickém postupu, jak si ještě ukážeme, Richard následuje Anselma, byť se jeho pojetí od Anselmova poněkud liší. V *Proslogiu* Richard našel inspiraci i v pojetí božské dokonalosti, která jej zásadním způsobem ovlivnila při popisu svrchovanosti božské substance.²⁵⁵ Na základě principu dokonalosti pak také dospívá k Trojici z toho hlediska, že je pro něj „niterným předpokladem lásky“.²⁵⁶ Není nezajímavé, že při reflexi nad tajemstvím Nejsvětější Trojice se Anselm přidržuje Augustinovy psychologické teorie a stejně jako on se nevěnuje bližší analýze lásky k vysvětlení vycházení jednotlivých osob. Je proto zřejmé, že Anselmův princip dokonalosti a Augustinův námět analýzy lásky jsou Richardovi východiskem jeho vlastní teologické reflexe.

Další neméně významné shody mezi oběma mistry nalzáme v argumentaci ohledně existence Boha a jeho atributů jako např. nesmírnost, věčnost apod. Plán spisu *De Trinitate* přitom velmi připomíná plán Anselmova *Monologion*: vychází z existence jediné Boží substance, zabývá se tedy Boží přirozeností, poté až předkládá problematiku atributů, v druhé části pak podává svůj trinitární systém, který je inspirován Augustinem, následně odděleně představuje osobu Syna a Ducha svatého co se jejich původu a vycházení týče, na závěr poukazuje na harmonii života Nejsvětější Trojice.²⁵⁷ Z tohoto hlediska se *Monologion* jeví pro celý Richardův spis jako stěžejní pramen inspirace, ale pochopitelně jen do určité míry, protože co se týče hlavních výpovědí trinitární reflexe, jsou Richardovy výsledky podané v *De Trinitate* jeho vlastním teologickým přínosem.²⁵⁸

²⁵³ „...toužím však alespoň poněkud nahlédnout tvou pravdu, v kterou věří a kterou miluje mé srdce.“ ANSELM Z CANTERBURY, *Fides quaerens intellectum*, s. 32-33.

²⁵⁴ Termínem *rationes fidei* se chápou rozumové důvody víry, tedy rozumové důvody pravd víry. Další název, který užívá zejména Richard, je *rationes necessariae*, tj. nutné (rozumové) důvody (pravd víry).

²⁵⁵ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 113.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 114.

²⁵⁷ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 29.

²⁵⁸ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 114.

d) *Hugo a Achard ze Sv. Viktora*

Významné osobnosti středověké teologie, které byly Richardovi nejbližší, jsou dva mniši z jeho vlastního opatství: Hugo (1097-1141) a Achard (1100-1171). Hugonův vliv spočíval zejména v tom, že ve svém myšlení do jisté míry anticipoval některé úvahy, na které mohl Richard navázat. Ve svých spisech se totiž Hugo zabývá tématem lásky jako středu duchovního života.²⁵⁹ Zdůrazňuje přitom, že láska, je-li předmětem sebe sama, nemůže být skutečná, protože pravá láska přece nemůže existovat sama pro sebe.²⁶⁰ Tato myšlenka mohla mít vliv na Richardovu teorii o spolu-milování (*condilectio*). Od Hugona také nejspíše pochází výrazný aspekt lásky, který nacházíme i u Richarda: „největší radost spočívá ve sdílení lásky jinými“.²⁶¹

Achard působil v opatství Sv. Viktora jako opat v letech 1155 - 1161. Je uznáván jako významný zprostředkovatel neoplatonismu.²⁶² Jeho nejznámějším spisem je *De Trinitate, unitate et pluralitate creaturarum*. V něm můžeme nalézt určité společné rysy s Richardovým *De Trinitate*: podobná výstavba, společné ideje ohledně několika podstatných bodů, shodné vyjadřovací prostředky.²⁶³ Co se týče podobnosti plánu, vychází najevo, že Richardova argumentace se rozvíjí stejným tempem jako v případě Achardova díla.²⁶⁴ Výše jsme již uvedli mnohé spojitosti plánu Richardova *De Trinitate* s Anselmovým *Monologion*, proto nepřekvapí tvrzení, že Achard se Anselmovým spisem nechal také inspirovat. Přesto ve srovnání Richarda s Achardem nacházíme rozdíly zejména ve dvou oblastech, a totiž v analýze způsobů existence a ve vyjádření argumentu lásky.²⁶⁵

Mezi ideje společné oběma autorům patří např. připisování Bohu dokonalost kvalit, které jsou přítomné ve světě.²⁶⁶ Oba tak následně vedeni anselmovským myšlením mají podobné definice Boha: jestliže Achard mluví o Bohu jako o Kráse o sobě,

²⁵⁹ Srov. tamtéž, s. 115.

²⁶⁰ Srov. PL 176, 953 C.

²⁶¹ „...la gioia più grande consiste nel vedere condiviso da altri l'amore di cui ci si riconosce oggetto.“ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 115.

²⁶² Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 27.

²⁶³ Srov. tamtéž, s. 27.

²⁶⁴ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 116.

²⁶⁵ Srov. tamtéž, s. 116-117. Pro důkladnější analýzu srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 27-32.

²⁶⁶ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 117.

„*id quo nihil pulchrius et melius esse vel cogitari potest*“,²⁶⁷ Richard se vyjadřuje o Bohu jako o Tom, „*quo nihil est maius, nihil melius*“.²⁶⁸ V případě dokazování nutnosti plurality v Bohu, Achard tvrdí, že dokonalost krásy vyžaduje jako své východisko mnohost v jednotě, zatímco Richard zastává názor, že je to láska, která vyžaduje pluralitu, a až poté poukazuje také na skutečnost, že mnohost spočívá v jednotě substance.²⁶⁹ Co se týče třetí osoby Nejsvětější Trojice, existuje mezi oběma autory jistá blízkost v definici vlastnosti Ducha svatého jako společenství vůle (*communio voluntatis*).²⁷⁰ U Richarda nacházíme navíc i terminologii podobnou té, kterou užíval Achard. Nelze sice říct, že by na ní byl zcela závislý, ale s jistotou můžeme tvrdit, že se jí nechal jako v případě Augustina alespoň zčásti inspirovat.

Richardovo *De Trinitate* je v jistém slova smyslu snahou o syntézu myšlenek, o nichž se v jeho době velmi diskutovalo.²⁷¹ Kromě již zmíněných autorů v něm můžeme najít ohlas velikých myslitelů jako např. Abélarda, Gilberta z Porrée, Petra Lombardského a dalších. Richard je jako mnozí jeho současníci silně ovlivněn augustinovským myšlením, žije ve světě pseudodionýsiovského proudu neoplatonismu, ale jeho metoda a způsob argumentace jsou ponejvíce ovlivněny otcem scholastiky, Anselmem z Canterbury. I přes všechny tyto vlivy se Richard snaží být ve svém myšlení originální, a to jak z hlediska osobité analýzy lásky, tak při postupu svého výkladu či při řešení problematiky pojmu osoby.

1.1.4. *Uspořádání a obsah*

Jelikož toto vrcholné dílo svatoviktorského magistra nebylo dosud přeloženo do češtiny, považujeme za nutné seznámit českého zájemce o Richardovu trojiční teologii alespoň hrubým popisem jeho uspořádání a obsahu jeho jednotlivých knih. Pomineme-li úvodní autorovu předmluvu, je celý spis rozčleněn do šesti knih, z nichž každá čítá dvacet pět kapitol. Toto rozdělení, nápadné svou symetrií, nemá ovšem nikterak funkční

²⁶⁷ „Nad co nemůže být ani být myšleno nic krásnějšího ani nic lepšího.“ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 31.

²⁶⁸ „Nad co není nic většího, nic lepšího.“ Srov. tamtéž.

²⁶⁹ Srov. M. D. MELONE, *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*, s. 118.

²⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 119.

²⁷¹ Srov. J. RIBAILLIER, *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables*, s. 33.

charakter.²⁷² Zdá se spíše, že je to jeden z projevů autorovy snahy o estetičnost, která nevyjímá ani formální stránku spisu. Podle některých autorů se těchto šest knih dá rozdělit podle dávnějšího členění v dogmatice do dvou větších celků, z nichž by první dvě knihy odpovídaly traktátu *De Deo Uno* a zbývající knihy traktátu *De Deo Trino*.²⁷³ Richard se tedy jednoznačně řadí mezi teology západní, latinské tradice, pro které je charakteristické vycházet z Boží jednoty a postupně tak dospět k mnohosti osob.²⁷⁴

a) *Kniha 1*

V první knize si autor ze všeho nejdříve vytyčuje metodu postupu. Východiskem jeho následujících úvah je rozlišení tří způsobů bytí: cokoli, co je či může být, má své bytí buď od věčnosti a ze sebe sama, nebo naopak nemá své bytí od věčnosti a ani je nemá ze sebe sama, anebo má své bytí od věčnosti, ale nemá je ze sebe sama.²⁷⁵ Ve skutečnosti ovšem přicházíme na výsledek této analýzy v poněkud pozměněném pořadí.²⁷⁶ Ze zkušenosti totiž víme o jsoucnech, které nemají své bytí od sebe ani je nemají od věčnosti. Když hledáme původ jejich bytí, můžeme na základě principu kauzality dojít až k jsoucnu, které je od věčnosti a má původ svého bytí v sobě samém. Z logiky věci pak vyplývá, že bez tohoto jsoucna by nemohlo existovat žádné jiné jsoucno. Nutno ovšem hned také dodat, že takové jsoucno, které je *ab aeterno et a semetipso*, může být pouze jedno jediné. Autor se od samého začátku vyjadřuje o tomto bytí jako o substanci, aby se pak vyhnul jakýmkoli nedorozuměním z důvodu nejednotné terminologie.²⁷⁷

Následně rozvíjí úvahu, jejímž výsledkem je, že z této jediné a svrchované substance je všechno, co vůbec existuje, a že vše to, co má, má sama od sebe. Proto ji může ztotožnit se samotným božstvím.²⁷⁸ Tak je potvrzeno známé učení, že Bůh je v substanci jeden jediný. Je naprosto nemožné, aby existovala jiná substance, která by se božské substanci rovnala či ji snad v něčem převyšovala. Když tedy vypovídáme

²⁷² Celek díla je poznamenán nedostatkem jednotnosti, která se vysvětluje teorií, podle níž bylo celé pojednání připravováno jako přednášky, které magister Richard dával svým spolubratřím. Srov. tamtéž, s. 15.

²⁷³ Srov. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1992, s. 502.

²⁷⁴ Srov. G. SALET, „Introduction,“ s. 28.

²⁷⁵ Srov. *De Trinitate*, I, 6.

²⁷⁶ Srov. B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 502.

²⁷⁷ Srov. *De Trinitate*, I, 11; 14-15.

²⁷⁸ Srov. tamtéž I, 16.

o svrchované substanci, musíme jí připisovat vše v nejvyšší míře dokonalosti. Toto je základní Richardovo kritérium (*haec regula perspicua*),²⁷⁹ kterého se drží, když také později hovoří o Božích vlastnostech. Pojem *perfectio* (dokonalost) Richardovi ze Sv. Viktora slouží k vyjádření toho, co se později začalo nazývat *via eminentiae*, tedy třetí krok na „cestě“ připisování vlastností Bohu.

V závěrečných kapitolách první knihy hovoří o Boží moci, která je po aplikaci zmíněného pravidla vše-mocí, všemohoucností, a o Boží moudrosti, která nemůže být než naprosto dokonalá. Jelikož není myslitelné, aby božská substance pouze participovala na moci či moudrosti, a je-li veškerá moc a moudrost v ní samotné, pak jediným plauzibilním závěrem je totožnost mezi božskou substancí a všemohoucností a zároveň vševědoucností. Vždyť je přece nemožné, aby bylo více všemohoucích či vševědoucích. Skutečné božství tedy spočívá v jedinství substance a jediná substance spočívá ve skutečném božství.²⁸⁰

b) Kniha 2

Obsah druhé knihy bychom mohli jednoduše shrnout do popisku *de divinis proprietatibus* (o Božích vlastnostech). Tato část dogmatické teologie se v dnešní době z nejrůznějších důvodů jeví jako poměrně obtížná,²⁸¹ proto i komentátoři Richardova díla věnují této pasáži jen minimální pozornost.²⁸² Přestože je výklad v tomto bodě skutečně nadměrně zdlouhavý, budeme se snažit uvést ve zkratce rozvinutí jeho úvah. Richardovi se nejedná o naprostý výčet všech vlastností, ale jen těch, které se vypovídají o božské přirozenosti takřka každodenně – při modlitbách.²⁸³ Jsou samozřejmě vlastnosti, které jsou jasné a nikdo o nich nepochybuje, na druhou stranu však existují výpovědi, které si pro svůj význam zaslouží více pozornosti, aby se jim správně rozumělo.

Nejdříve hovoří o Boží věčnosti (*aeternitas*) a nesmírnosti (*immensitas*): jestliže je Bůh nestvořený (*incretus*), znamená to, že nemá počátek. Stejně tak platí, že nemá

²⁷⁹ Srov. tamtéž I, 20.

²⁸⁰ Srov. tamtéž I, 25.

²⁸¹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie?“, *Studia theologica* 7, 2 (2005), s. 2.

²⁸² Srov. J. CHÂTILLON, *Richard de Saint-Victor*, s. 609; B. MONDIN, *Dizionario dei teologi*, s. 502.

²⁸³ Srov. *De Trinitate*, II, 1. Již zde si můžeme povšimnout, jak Richard neustále trvá na propojení předávané nauky o Bohu s praxí těch, kteří v Něj uvěřili.

ani konec, což autor rovněž dokazuje. Následně zkoumá Boží neměnnost (*incommutabilitas*) v čase bez počátku a bez konce. Posléze na základě potvrzení výroků, že Bůh je nestvořený, nemá počátek ani konec a je neměnný, lze vypovědět, že je věčný (*aeternus*). Odtud je už jen malý krok k dosvědčení Boží nesmírnosti, protože podle Richarda, má-li Bůh velikost (*magnitudo*) nekonečnou, bude ji mít i nesmírnou. Důležitou výpovědí je také skutečnost, že nestvořená, věčná a nesmírná je pouze a jedině božská substance a žádná jiná. Logicky totiž není přípustné, aby byli např. dva nesmírní, nebo tři nesmírní atd.²⁸⁴ Z tohoto závěru vyplývá jedna významná charakteristika těchto božských vlastností, kterou je tzv. *incommunicabilitas* (nesdělitelnost).²⁸⁵ Na tento pojem upozorňujeme čtenáře už dopředu, protože hraje v Richardově učení o Nejsvětější Trojici zásadní roli. Autor ve své preciznosti nezapomíná varovat své čtenáře, že další dvě už zmíněné vlastnosti, totiž moudrost (*sapientia*) a moc (*potentia*), lze vnímat jako sdělitelné i jako nesdělitelné podle toho, jakým způsobem o nich vypovídáme.²⁸⁶

Poslední kapitoly jsou znovu a naposledy věnovány Boží jedinství a jednoduchosti: „...*in illa vera et summa felicitate et vere et felici divinitate, est, inquam, summa et substantialis unitas et in ipsa unitate vera et summa simplicitas...*“.²⁸⁷ Jednoduchost božské přirozenosti spočívá v tom, že vylučuje jakoukoli možnost a podobu složenosti substance. Ve svých úvahách tak dochází k tomu, že nazývá božskou substanci pojmem *supersubstantialis essentia*.²⁸⁸ Jako pokorný teolog vědom si svých omezených lidských možností potvrzuje, že tajemství Boha je nevypověditelné a nepochopitelné, protože jedině takto je schopen adekvátně vyhodnotit otázky po vzájemném vztahu Boží všudypřítomnosti, věčnosti, neměnnosti a dalších vlastností, které jsou totožné s boží podstatou.

²⁸⁴ Srov. tamtéž II, 8-10.

²⁸⁵ Srov. tamtéž II, 11.

²⁸⁶ Srov. tamtéž II, 13.

²⁸⁷ „...jak říkám, v pravé a svrchované blaženosti, ve skutečně nejvýše blaženém božství, je svrchovaná a podstatná jednota a v této jednotě je pravá a svrchovaná jednoduchost...“ Tamtéž II, 19.

²⁸⁸ Srov. tamtéž II, 22.

c) *Kniha 3*

Jestliže do třetí knihy byla řeč o Boží substanci a její jedinství, nyní přichází na řadu zkoumání plurality božských osob, která je předávána jako podstata naší víry. Richard si na úvod této knihy klade čtyři konkrétní otázky, o kterých chce pojednat: zda skutečně lze hovořit o mnohosti osob tam, kde je jedinství podstaty, a zda mnohost v tomto případě znamená trojici; jak sloučit protichůdná učení o jedinství a mnohosti; odkud mají svůj původ zbylé dvě osoby, jestliže o jedné osobě víme, že pochází ze sebe sama, a na závěr se ptá po způsobu jejich vycházení.²⁸⁹ Jak sám podotýká, nejde mu o výčet odkazů na učení církevních otců ani o dohledávání důkazů ze zjevení, nýbrž o čistě rozumové argumenty.

Východiskem všech předešlých otázek je Richardova úvaha o plnosti lásky. Svrchovaná dokonalost, o níž bylo řečeno výše, totiž vyžaduje plnost lásky, ale nikoli sebestředné lásky, nýbrž lásky, která směřuje k druhé osobě (*in alterum*). Láska-k-druhému ze své podstaty proto nutně vyžaduje existenci někoho jiného, druhého. Samotné toto tvrzení však ještě není dostatečné k tomu, abychom mohli oprávněně hovořit o vícero osobách v Bohu. Richard sám namítá, že by se tato láska-k-druhému ze strany Boha mohla obracet vůči jeho stvoření. V takovém případě, jestliže by Bůh miloval svrchovaným způsobem někoho, kdo by nebyl schopen této lásky, kdo by nebyl s to tuto lásku patřičným způsobem opětovat, by se jednalo o *caritas inordinata*, tj. o neuspořádanou lásku-k-druhému. *Caritas* musí být svrchovaná a v nejvyšší míře dokonalá tak, že nebude žádná jiná větší ani lepší. Tato nejdokonalejší a nejplnější podoba lásky však musí mít svůj základ jedině v Bohu. V božské substanci musí existovat pluralita božských osob, aby láska mezi nimi byla láskou uspořádanou (*caritas ordinata*), tj. mezi osobami stejně hodnými oné lásky. Ve skutečném a pravém božství tedy nemůže nebýt pluralita božských osob.²⁹⁰

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

²⁸⁹ Srov. tamtéž III, 1.

²⁹⁰ Srov. tamtéž III, 2.

v jedné podstatě mohly spolu vzájemně existovat dvě odlišné osoby stejně souvěčné a soupodstatné. Když se ovšem zahledíme do stvořeného světa, nacházíme v něm jistou obdobu tohoto tajemství. Nejedná se o přesnou kopii vztahu podstata-osoba, jako je tomu v Bohu, ale o stopu v podobě obráceného poměru: jestliže v Bohu nalézáme více osob v jedné substanci, pak v člověku nacházíme více substancí (tělo a duše) v jedné osobě.²⁹¹ Zcela zásadní přínos v Richardově díle přináší učení o třetí osobě v božské substanci představené jako *Condilectus* (Spolumilovaný).²⁹² *Caritas* si žádá nejen lásku-k-druhému, ale zároveň i další osobu, s níž obě osoby chtějí a mohou svou vzájemnou lásku sdílet. Richard se navrácí ke své předcházející argumentaci a znovu dokazuje, jak by láska, blaženost a sláva byly neúplné, kdyby nebylo třetí osoby, která má na všech svůj podstatný podíl.²⁹³ Co platí pro první dvě osoby, platí rovněž i pro třetí osobu: souvěčnost, společné svrchované bytí, soupodstatnost.²⁹⁴

d) *Knihy 4*

Ve čtvrté knize svého spisu se Richard zabývá problematikou analýzy a definice termínu osoba. Předně své čtenáře upozorňuje, že v teologických pojednáních není jednota v užívání pojmů jako např. osoba, substance, subsistence, hypostaze apod. To je jeden důvod, proč chce analyzovat pojem osoba. Dalším důvodem je, že chce na jeho základě ukázat, jak je možné sladit učení o jedné podstatě a třech osobách.

Pojem osoba se vyjadřuje o substanci, ale Richard ihned dodává, že se jedná o substanci obdařenou rozumem a že pojem osoba zároveň označuje určitou jednotlivou nesdělitelnou vlastnost.²⁹⁵ Z toho plyne, že se od sebe termíny osoba a substance velmi liší a že nemohou být chápána jako synonyma. Velmi prostě řečeno, substance označuje „něco“, zatímco osoba označuje „někoho“. Tam, kde je více osob, nemusí být nutně více substancí.²⁹⁶ Je-li osob víc, je samozřejmé, že každá existuje individuálně v sobě samé a je tak odlišitelná od ostatních dvou. To ovšem neznamená, že by alterita osob nutně vyžadovala i různost substance. V lidské přirozenosti mnohost podstat také nevyžaduje

²⁹¹ Srov. tamtéž III, 9.

²⁹² Srov. tamtéž III, 11.

²⁹³ Srov. tamtéž III, 13-17.

²⁹⁴ Srov. tamtéž III, 21.

²⁹⁵ Srov. tamtéž IV, 6.

²⁹⁶ Srov. tamtéž IV, 8.

mnohost osob. Může z toho tedy uzavřít, že „*nec pluralitas substantiarum dividit unitatem personae, nec pluralitas personarum dissolvit unitatem substantiae*“²⁹⁷.

U osoby je třeba vyjít z jejího bytí, předně z její přirozenosti, posléze ze způsobu, jakým bytí získává. Obojí je podle něj možné si přiblížit na základě pojmu *existentia*. Richard předkládá svůj rozbor tohoto slova, který mu umožní rozdělení tří druhů existence. V případě božských osob mluvíme o takovém druhu existence, který odlišuje jednotlivé osoby od sebe navzájem na základě způsobu, jakým bytí získávají.²⁹⁸ Existence může být jak sdělitelná (*communicabilis*), tak nesdělitelná (*incommunicabilis*). Co se týče božských osob, je zřejmé, že je jim vlastní obojí typ existence: sdělitelná v případě substance, která je jedna jediná společná všem třem osobám; nesdělitelná v případě osobní vlastnosti, která je identifikovatelná se způsobem, jakým jednotlivé osoby získávají své bytí.²⁹⁹ Na závěr ještě ujasňuje, které jiné pojmy kromě podstata a osoba lze používat a jak jsou k sobě synonymní (tři substance – jedna esence; tři subsistence – jedna substance; tři osoby – jedna substance či esence).

Posledním velikým tématem čtvrté knihy je kritika Boethiovy definice osoby, o které pojednáme podrobněji níže. Podle Richardova názoru není tvrzení, že osoba je „individuální substance rozumové přirozenosti“, aplikovatelné na božské osoby, protože individuální substancí rozumové přirozenosti chápe božskou podstatu, která je jedna jediná, zatímco božské osoby jsou tři. Naproti tomu Richardova definice osoby jako „nesdělitelné existence“ má všeobecnou platnost. Definice božské osoby pak v Richardově podání zní „*divinae naturae incommunicabilis existentia*“ (nesdělitelná existence božské přirozenosti).³⁰⁰

e) *Kniha 5*

Až v tuto chvíli obrací Richard čtenářovu pozornost na původ jednotlivých osob. Stěžejní otázkou páté knihy je problematika spojitosti jednosti podstaty a mnohosti osob. Jak už bylo řečeno, bytí je v Bohu jen jedno, přesto ale společné třem osobám, to tedy

²⁹⁷ „...mnohost podstat nezpůsobuje rozdělení jednoty osoby a ani mnohost osob nerozptyluje jednotu substance.“ Srov. tamtéž IV, 10.

²⁹⁸ Srov. tamtéž IV, 14-15.

²⁹⁹ Srov. tamtéž IV, 17.

³⁰⁰ Srov. tamtéž IV, 20-25.

znamená, že tam, kde není rozdílné bytí, může být rozdílná existence. Mezi jednotlivými osobami musí být odlišnost, a tu Richard nachází v původu bytí jednotlivých osob. Pro osobu platí totéž, co bylo řečeno o podstatě, opět můžeme rozlišit tři způsoby existence: od věčnosti a ze sebe sama; ani od věčnosti, ani ze sebe sama; od věčnosti, ale nikoli ze sebe sama. Jedna z osob musí mít bytí sama ze sebe. Tato existence je zcela nesdělitelná, tudíž vlastní jen jediné osobě. Ostatní osoby jsou sice od věčnosti, ale nemají svůj původ v sobě samých, nýbrž odjinud.³⁰¹

Abyc byl Richard s to odlišit od sebe zbylé dvě osoby, utíká se opět do světa naší zkušenosti, kde si všímá, že osoba vychází z jiné osoby třemi možnými způsoby: pouze bezprostředně; pouze zprostředkovaně; bezprostředně a zprostředkovaně zároveň.³⁰² V Bohu musí být jedno vycházení, které je pouze bezprostřední, protože jinak by v Něk nebylo vůbec žádného vycházení, čímž by se popřela pluralita osob. Z osoby, která je od věčnosti ze sebe sama, vychází druhá osoba, nikoli ovšem časově, protože si musí být rovné, nýbrž kauzálně, což neznamena nepřirozeně. Richard zdůrazňuje, že je to sama dokonalost jedné osoby, která je příčinou existence osoby druhé. Třetí osoba nemůže mít původ svého bytí sama ze sebe, ale jedině od první osoby či od obou osob zároveň. Kdyby ovšem měla původ pouze od první osoby, pak by se v ničem nelišila od osoby druhé, neboť by byly totožné. Dokonalost lásky, která je mezi první a druhou osobou, vyžaduje třetí osobu, která je oběma milována. Proto i obě tyto osoby jsou současně principem osoby třetí.³⁰³ Každá osoba má tedy svůj vlastní způsob vycházení, vlastní původ své existence, které ji odlišují od ostatních dvou. Každá z těchto existencí je proto také nesdělitelná, a tím ustavující jednotlivou osobu.

Nutno ovšem také poznamenat, že třetí osoba nemůže být původem pro další osoby, protože by tím vznikl nekonečný řetězec vycházení božských osob. Nacházíme pouze tři božské osoby, které se od sebe navzájem liší nesdělitelnými vlastnostmi. Tím je vyloučena možnost existence více než tří božských osob. Tytéž závěry Richard ještě jednou představuje prostřednictvím analýzy lásky. Rozlišuje mezi sebou tři podoby lásky: *amor gratuitus*, *amor debitus*, *amor gratuitus et debitus*, o nichž se rozvedeme

³⁰¹ Srov. tamtéž V, 1-5.

³⁰² Srov. tamtéž V, 6.

³⁰³ Srov. tamtéž V, 7-8.

podrobněji níže.³⁰⁴ Již nyní však můžeme říci, že zmíněné tři podoby lásky jsou si rovny co do důstojnosti, žádná z nich není kvůli svému zaměření na vyšší či nižší úrovni.³⁰⁵

f) *Kniha 6*

Tématu vycházení božských osob se Richard věnuje ještě v závěrečné šesté knize. Podle analogie vycházení (*processiones*) u lidí a jejich následného pojmenování chce objasnit božská vycházení v Nejsvětější Trojici a spolu s tím také pojmenování jednotlivých osob.³⁰⁶ I nyní je mu základem lidská zkušenost s odvoláním na slova apoštola Pavla z listu Římanům (1, 20):³⁰⁷ ve stvoření nalézáme zachycený Boží obraz, proto jej lze za jistých podmínek využít při pronikání do hlubin Božích tajemství.

Prvním a základním vztahem v lidské přirozenosti je podle svatoviktorského magistra vztah mezi rodiči a dětmi, protože bez něj by nenastaly žádné jiné vztahy. Jak bylo řečeno výše, vycházení osob může být trojího druhu: pouze bezprostřední, pouze zprostředkované, nebo bezprostřední i zprostředkované zároveň. Vztah mezi rodiči a dětmi je tedy pouze bezprostřední, protože děti „vycházejí“ z rodičů bez jakéhokoli prostředníka. Tak to platí v lidské přirozenosti. V božství existuje nepochybně tatáž zásadní příbuznost (*germanitas*) osob jako v lidské přirozenosti, ovšem s tím rozdílem, že v lidské přirozenosti není možné, aby syn „vycházel“ pouze z otce. Protože se jedná o analogické aplikování pojmů, je zřejmé, že jistá podobnost mezi lidskou a božskou přirozeností je doprovázena zároveň ještě větší nepodobností. V tomto smyslu pak lze nazvat osobu, která je od věčnosti sama ze sebe, která z nikoho nevychází, Otcem, a osobu, která z ní vychází, Synem.³⁰⁸

Jakmile se vyřešil vztah mezi prvními dvěma osobami, je třeba vyjádřit jejich vztah ke zbývajícím osobě. Třetí osoba má s druhou osobou společný původ v první osobě, ovšem ne tak docela, protože by v tom případě byla s druhou osobou totožná, jak už Richard vysvětlil výše. Jelikož rozdíl mezi nimi ve vztahu k první osobě spočívá v příčině jejich vycházení, rozlišuje je Richard následovně: příčinou vycházení druhé osoby je

³⁰⁴ Srov. tamtéž V, 17-19.

³⁰⁵ Srov. tamtéž V, 23-24.

³⁰⁶ Srov. tamtéž VI, 2.

³⁰⁷ „Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle...“ (ČEP).

³⁰⁸ Srov. tamtéž VI, 3-5.

communio maiestatis (společenství důstojnosti), jinými slovy první osoba touží po osobě, jež jí bude v lásce rovna (*condignum*); příčinou vycházení třetí osoby je *communio caritatis* (společenství lásky), neboť první osoba společně s druhou touží po spolumilované osobě (*condilectum*). Richard tak v podstatě opakuje a dotahuje do konce své myšlenky představené v předcházejících knihách.³⁰⁹

Jelikož třetí osoba nevychází pouze z první osoby, nemůže být zvána jejím synem. Ze stejného důvodu nemůže být zvána ani synem Syna. V lidské přirozenosti schází podobný typ příbuznosti, který by byl aplikovatelný na třetí osobu. Proto se Richard ubírá jinou cestou. V Písmu se setkáváme s nejrůznějšími vyjádřeními charakteristickými pro tuto osobu: Duch Boží, Duch svatý, dech Boží, prst Boží apod. Jako „dech“ Boží musí vycházet věčně, musí tudíž být s Bohem souvěčný a tím samým i soupodstatný. V tomto okažniku je podstatná výpověď Písma o tom, že „Bůh je duch“ (Jan 4, 24). Znamená to, že Otec je duch, Syn je duch, ale třetí Osoba je Duch. Toto označení jí patří na základě charakteristické vlastnosti: Duch je láska společná Otci i Synu, je vydechován Otcem i Synem do srdcí svatých. Jako je lidský duch životem těla, tak je Duch Boží životem lidských duchů. Pojmenování „Duch svatý“ je tedy také v jistém slova smyslu *nomen ex re* (ze skutečnosti).³¹⁰

Dále se Richard zabývá názvy *Imago Patris* (Obraz Otce) a *Verbum Dei* (Slovo Boží). Táže se, proč jsou připisovány osobě Syna a nemohou být aplikovány také na osobu Duchu jak co do vztahu s Otcem, tak co do vztahu se Synem. Nato vysvětluje, že Syn je *Imago Patris* z toho titulu, že stejně jako Otec dává vše třetí osobě. Třetí osoba však nedává plnost nezištné lásky žádné jiné osobě, proto nemůže být zvána *Imago Patris*. Nemůže jí však být ani přiřčen výraz *Imago Filii*, poněvadž tentýž vztah, který je mezi Otcem a Duchem je i mezi Synem a Duchem. Jelikož pronesené slovo většinou zjevuje moudrost toho, který je pronáší, je zcela namístě nazývat Syna *Verbum Dei*. Duch svatý zde má místo posluchače tohoto Slova: „*In Patre omnis veritatis conceptio, in ejus Verbo omnis veritatis prolatio, in Spiritu sancto omnis veritatis auditio...*“.³¹¹ Duchu

³⁰⁹ Srov. tamtéž VI, 6-7.

³¹⁰ Srov. tamtéž VI, 8-10.

³¹¹ „V Otci se nachází veškerá pravda, v jeho Slově veškeré pronesení této pravdy, v Duchu svatém veškeré slyšení pravdy...“. Tamtéž VI, 12.

svatému přísluší pojmenování Dar. Je to totiž právě Duch, který je jakožto *amor debitus* poslán, resp. vylit (*infusio*) do srdcí věřících. Toto poslání (*missio*) nazývá Richard darováním (*datio*).³¹²

Ke konci spisu se autor zabývá otázkou přivlastňování: proč se moc (*potentia*) připisuje zvláštním způsobem převážně Otci, moudrost (*sapientia*) Synu a dobrota (*bonitas*), příp. láska, Duchu. Je tomu tak dáno na základě podobnosti té které vlastnosti s osobní vlastností jednotlivé osoby. Jednodušeji řečeno, moc pochází sama od sebe, proto je připisována zejména Otci, jehož osobní vlastností je pocházet od věčnosti ze sebe sama. Moudrost vychází z moci, tím se podobá Synu, který vychází z Otce. Dobrotivost vychází jak z moci, tak z moudrosti, proto se připisuje zejména Duchu, který z Otce i Syna vychází. Podobným způsobem ospravedlňuje používání termínů „nezrozený“, „zrozený“, „vydechovaný“ a na základě svého myšlenkového systému, který v celém spise představil, definuje, co znamená „zplodit Syna“, co je to „být zrozen z Otce“ a jak je to s Duchem svatým.³¹³

Poslední kapitoly jsou věnovány opět otázce obrazu Otce (*imago Patris*) ve spojitosti s termínem *figura substantiae Patris* (podoba Otcovy podstaty) podle Žid 1, 3. Richard upozorňuje, že se tím může myslet jediné *figura substantiae ingenitae* (podoba nezrozené podstaty), čímž nepopírá jedinstvo Boží podstaty, poněvadž máme dle jeho názoru spatřovat v tomto případě pod pojmem *substantia* konkrétní osobu Otce, nikoli samotnou božskou podstatu. A tak končí svůj výklad, že Bůh není a nemůže být než jeden, co do osob však trojí.³¹⁴

³¹² Srov. tamtéž VI, 11-14.

³¹³ Srov. tamtéž VI, 15-19.

³¹⁴ Srov. tamtéž VI, 20-25.

1.2. Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii

Druhým, avšak podstatně kratším spisem, který je věnován přímo trojiční teologii, je pojednání zvané *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*. Ve skutečnosti se jedná o dopis neznámému adresátovi, jehož autor odpovídá na otázku ohledně výkladu jedné pasáže z Augustinova *De Trinitate*. Přestože po dlouhou dobu nebyla vyřešena problematika jeho autorství a již od 13. století byl některými učiteli považován za jeho původce Hugo ze Sv. Viktora, důkladná literární studie k jeho kritické edici prokázala, že spis mohl vzniknout až po sepsání *Sentenci* Petrem Lombardským.³¹⁵ Sám obsah a myšlenková návaznost na Richardovo *De Trinitate* pak zcela jednoznačně potvrzují autorství Richardovo. S ohledem na citaci *Sentenci* vznikl spis zcela jistě až po r. 1157. Pokud jde o nejzazší dataci jeho sepsání, J. Ribailier se domnívá, že chronologicky předchází vznik *De Trinitate*, neboť neobsahuje žádné jeho explicitní ani implicitní citace, ovšem přesnějšího časového vymezení není schopen.³¹⁶

Otázka, která je Richardovi adresována, se týká Augustinova tvrzení, že Duch svatý je vzájemnou láskou Otce a Syna a že Otec je moudrý tou moudrostí, kterou je Syn.³¹⁷ Problém této myšlenky spočívá v teologii božské podstaty a jejích vlastností. Jestliže v Bohu je láska/moudrost totéž co bytí, milovat (*diligere*)/být moudrý (*sapere*) totéž co být (*esse*), pak by Augustinova slova mohla být také pochopena v heterodoxním smyslu, totiž že Duch svatý je původcem Otce a Syna, že Syn je původcem Otce. Je proto třeba jasně rozlišit mezi láskou, týkající se podstaty Boha jako takového, a láskou, která je připisována osobě Ducha svatého, a mezi moudrostí, kterou je Bůh co do své podstaty, a moudrostí, která se vypovídá přednostně o Synu. Richard formuluje dva argumenty, totiž logický a psychologický.³¹⁸ Podle jeho názoru je při vypovídání o Božích vlastnostech nutno rozlišovat mezi aktivním konáním (*facere*) a pasivním působením (*fieri*): když Augustin říká, že Otec miluje Syna láskou, kterou je Duch svatý, myslí tím, že Otec a Syn si vzájemně projevují lásku, kterou je Duch svatý, nikoli že by tím od Ducha svatého svou

³¹⁵ Srov. J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribailier*, Paris: Vrin, 1967, s. 157. Richard znal dílo Lombardského, jeho citace nalezneme např. i v *De potestate ligandi et solvendi* či v *De Trinitate*.

³¹⁶ Srov. tamtéž, s. 161.

³¹⁷ Srov. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Trinitate libri XV*, Turnhout: Brepols, 1968 (konkrétně VI, 5, 7).

³¹⁸ Srov. J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ s. 158.

lásku (a tedy rovněž bytí) přijímali. Totéž platí pro moudrost: jestliže je Otec moudrý tou moudrostí, kterou je Syn, znamená to, že Otec dává svou moudrost prostřednictvím Syna, a ne že ji od Syna přijímá. Východisko pro svůj další argument nalézá Richard ve stvořeném jsoucnu, resp. v lidském duchu. Všimá si rozdílu mezi podstatou duše a její láskou. Tato rozdílnost však v Bohu neexistuje, neboť jsou v něm jeho bytnost a jednání v dokonalé vzájemné jednotě.

Ve srovnání s tím, co o Duchu svatém při tématu lásky říká Richard v *De Trinitate*, je zřejmé, že jeho vlastní reflexe v této otázce byla od hipponského biskupa poněkud odlišná. Richard nehovoří o Duchu svatém přímo jako o lásce, nýbrž spíše zdůrazňuje jeho charakteristickou vlastnost spojovat, což v případě lásky vede k pojetí Ducha svatého výhradně jako vzájemného pojítka lásky mezi Otcem a Synem. I tato skutečnost, kterou Ribailier při svém zkoumání spisu přehlédl, podporuje teorii, že Richard se v *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii* drží Augustinovy předlohy a obhajuje její pravověrnost, přestože uznává, že je možné ji chápat i špatným způsobem, a právě proto se jí ve své vlastní reflexi rozvedené později v *De Trinitate* raději vyhýbá a důsledně rozlišuje mezi láskou coby Boží podstatou a „projevy“ lásky, které charakterizují jednotlivé božské osoby. V důsledku toho nepojednává o Duchu svatém jako o „plodu“ vzájemné lásky Otce a Syna, ale spíše o společníkovi v lásce mezi těmito dvěma osobami (*condilectus*). Jelikož jinou problematiku tento kratičký spis neřeší, můžeme se zaměřit na poslední Richardovo pojednání, které se věnuje výhradně trojiční tématice.

1.3. De tribus personis appropriatis in Trinitate

Poslední spis, jemuž musíme věnovat svou pozornost, chceme-li se dozvědět o Richardově učení o Nejsvětější Trojici, nese název *De tribus personis appropriatis* (někdy také s dodatkem „in Trinitate“). Stejně jako předchozí pojednání i toto vykazuje četné znaky epistolárního charakteru. Jedná se tudíž o dopis, jehož adresátem je jistý Bernard, avšak snahy vidět v této osobě clairvauxského opata jsou liché. Tomuto Bernardovi Richard věnoval několik svých pojednání a z tónu, kterým k němu promlouvá,

i z vřelého oslovení (*mi Bernarde*) je nasnadě se alespoň obecně domnívat, že šlo o Richardova dobrého přítele.³¹⁹ Zvláštností tohoto dopisu je však skutečnost, že je z něj rovněž evidentní, že se Richard obrací nejen na svého přítele, ale na četnější publikum bratří, pravděpodobně opatství či převorství, kde příjemce dopisu žije.³²⁰

Sepsání spisu jistě předchází vzniku *Ad me clamat ex Seir*, neboť se v něm na *De tribus personis appropriatis* vysloveně odkazuje. Je také dřívější než *De Trinitate*, což dokládá dlouhá pasáž z druhé části našeho spisu, která je v *De Trinitate* doslova opsána.³²¹ Na základě precizního literárního zkoumání vyslovuje J. Ribailier závěr, že spis nemohl být sepsán v době, kdy se jeho ústřední téma řešilo v souvislosti s naukou Petra Abélarda na koncilu v Sens (1140). Podle něj spadá spíše do období Petra Lombardského a Roberta z Melunu, kdy již byla otázka vyřešena a naopak docházelo k jisté rehabilitaci Abélardových myšlenek.³²² Ta je koneckonců zřejmá přímo u Richarda, který se patrně po vzoru Roberta z Melunu nezdráhá používat Abélardovu terminologii. Je tedy pravděpodobné, že spis vznikl nejdříve okolo r. 1160, tedy jednak v době, kdy Richard mohl konzultovat pojednávanou otázku s Robertem z Melunu, jednak v době, kdy již dávno utichly spory okolo Abélardovy teologie.

Dopis obsahuje dvě zřetelně oddělené části. V první pojednává Richard o dvou otázkách. První z nich se týká přivlastňování pojmů *unitas* (jedinost), *aequalitas* (rovnost) a *concordia* (svornost). I v tomto případě se původně jedná o Augustinovu tezi, která se nachází v jeho spise *De doctrina Christiana* (I, 5, 5) a kterou Richard svému příteli objasňuje. Za východisko úvah mu slouží jiné charakteristiky jednotlivých osob. V případě Otce je to nezrozenost, která nejlépe odpovídá jedinství, proto ji připisuje

³¹⁹ J. Ribailier se dokonce domnívá, že by mohlo jít buď o Bernarda Silvestris (1085-1160) či o některého svatoviktorského kanovníka a Richardova bývalého žáka, srov. J. RIBAILLIER, „Introduction,“ in RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribailier*, Paris: Vrin, 1967, s. 17-21.

³²⁰ Srov. J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ s. 169.

³²¹ Viz *De Trinitate* VI, 15. Autor navíc tuto pasáž uvozuje přiznáním, že použije to, co již dříve napsal jinde. J. Ribailier tím mimo jiné potvrzuje svou myšlenku, že 6. kniha *De Trinitate* zůstala v nedokončeném, neupraveném stavu a jako taková byla posmrtně k ostatním pěti knihám přičleněna, srov. J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ s. 172.

³²² Srov. tamtéž, s. 173. Ribailier naznačuje, že Richardova argumentace je velmi blízká argumentaci Roberta z Melunu a jeho Sentencí. Nutno podotknout, že Robert z Melunu působil ve svatoviktorském opatství před r. 1160. Je zcela jisté, že se s Richardem znali osobně, a velmi pravděpodobné, že byl pozdější svatoviktorský převor Robertovým posluchačem.

specialiter/secundum principalitatem (zvláštním/přednostním způsobem) právě první božské osobě. V případě Syna je základem přivlastnění spodoba s jeho vlastností být obrazem Otce (*imago Patris*). A jelikož podoba vyžaduje jistou rovnost obrazu s jeho „předlohou“, je nasnadě připisovat rovnost zvláštním způsobem a přednostně právě druhé božské osobě. Poslední zůstává osoba Ducha svatého, již nejlépe odpovídá zbylá svornost, a to na základě meziosobních vztahů božských osob. Jestliže Otec a Syn se mají ve vztahu k Duchu svatému *uniformiter* (tj. je mezi nimi jeden a týž vztah – pojem aktivní dýchání Richard pochopitelně ještě nezná) a obráceně platí, že Duch svatý se má *uniformiter* k Otci a zároveň Synu, pak právě Duchu svatému náleží obzvláštním způsobem svornost, neboť je to on, k němuž se v Trojici svorně vztahuje jak Otec, tak Syn, tedy on je důvodem jejich svornosti. Druhá otázka pak navazuje na Augustinův výrok ve zmíněném spise, totiž že tři božské osoby jsou jedno *propter Patrem* (tedy že osoba Otce je „zárukou“ jednoty), jsou si rovny *propter Filium* (Syn coby „záruka“ rovnosti) a žijí spolu ve svornosti *propter Spiritum sanctum* (Duch coby „záruka“ svornosti). Argumentace, kterou Richard užívá, vychází z již zmíněného srovnání mezi jednotlivými charakteristikami božských osob. Ve druhé části se vypořádává s terminologickým problémem přivlastňování pojmů *potentia* (moc), *sapientia* (moudrost) a *bonitas* (dobrotivost), kteréžto rovněž vychází z Augustinova *De doctrina Christiana*. Otázka zní, zda se tyto vlastnosti připisují *proprie et specialiter* (ve vlastním a zvláštním slova smyslu) právě jednotlivým božským osobám. Richardův závěr zní, že existence moudrosti a dobrotivosti by nebyla myslitelná bez moci, čímž poukazuje na vzájemné vztahy těchto vlastností, které se projevují i ve vzájemných vztazích jednotlivých božských osob.

Na závěr je třeba dodat, že oč nepatrnější je tento spis svým rozsahem, o tolik nezanedbatelnější měl vliv na učence 13. století. Jak dokládá J. Ribailier, jeho ohlas nalezneme u těch nejvýznamnějších představitelů scholastiky: Alexandr Haleský, Albert Veliký, Bonaventura z Bagnoregia či Tomáš Akvinský.³²³

³²³ J. Ribailier uvádí tyto odkazy: Alexandr Haleský – *In I Sententiarum*, d. 34, q. 9; *Summa Halesiana* I, p. 2, inq. 2, tr. 2, sect. 2, q. III; Albert Veliký – *In I Sent.* XXXIV, art. V; Bonaventura z Bagnoregia – *In I Sent.*, d. 34, q. 9; Tomáš Akvinský – *In I Sent.*, d. 31, q. 1, art. 2, solutio; d. 34, q. 2, solutio; *De Veritate*, q. 7, a. 3, c; *Summa theologiae* I, q. 39, art. 8. Srov. tamtéž, s. 179.

Exkurz: Nástin trojiční problematiky přelomu 11. a 12. století

Ze studií trojiční teologie v základních kurzech dogmatické teologie se mnohdy zdá, jako by byla trinitologie téměř výhradně záležitostí období církevních otců, kdy se utvářely a definovaly trojiční pojmy a formuloval celý systém věrouky tohoto tajemství víry, a jako by její znovuoživení nastalo až ve 20. století. Jen málokteré publikace primárně systematickoteologicky zaměřené se do hloubky věnují problémům, kterými procházela trojiční nauka v období středověku. Přitom kupř. na přelomu 11. a 12. století se zejména pod vlivem proměny metody teologické reflexe, jak jsme se o ní zmínili, o trojičních otázkách velmi živě diskutovalo a objevovaly se pokusy o stále nová vyjádření pravd víry týkajících se učení o Trojici, která by tehdejšímu myšlení srozumitelnější a která by dokázala trojiční nauku vyložit přesvědčivěji.³²⁴ Bohužel musíme spolu s P. Gemeinhardttem stále konstatovat, že nemáme k dispozici obsáhlejší studii, která by se trojičnímu učení ve zmíněném období věnovala komplexněji a zároveň z teologického (a nikoli filosofického) hlediska.³²⁵ Jelikož nám ovšem v následujícím výkladu Richardova trojičního učení nepůjde primárně o to, abychom ukázali, jakým způsobem odpovídal na ožehavé a problematické trinitární otázky své doby, nemusíme se historickým kontextem zabírat tolik podrobně. Spíše nás budou zajímat hlavní události a linie vývoje trojiční nauky, které nám poslouží jako pozadí k pochopení některých Richardových teologických akcentů.

Primárním problémem již starověké trinitární teologie bylo skloubení dvou pólů zjeveného tajemství, totiž Boží jednosti a zachování nauky o Trojici. Podobně jako v dobách církevních otců se i na přelomu 11. a 12. století opět projevila jako zásadní

³²⁴ Pro bližší představu o množství středověkých spisů, které se věnují otázkám Boží trojjednosti, stačí jen nahlédnout do soupisu „*XXX. Index de Deo Trino, vel de Trinitate, ordine logico dispositus, et quaecunq; de hoc mysterio scripsere patres ob oculos ponens*“, který je součástí PL 219, 19-26. Mezi nejznámější teology přelomu 11. a 12. stol., kteří po sobě zanechali díla věnovaná trojičnímu mystériu, můžeme jmenovat např. Petra Damiána († 1072), Brunona Kolínského († 1101), Anselma z Canterbury († 1109), Roscelina z Compiègne († 1121), Ruperta z Deutz († 1129), Hildeberta z Lavardin († 1133), Petra Alfonsiho († 1140), Petra Abélarda († 1142), Bernarda z Clairvaux († 1153), Honoria z Autun († 1154), Gilberta z Poitiers († 1154), Petra z Poitiers († 1215) a viktoríny Hugona († 1141), Waltera († 1179/90) a pochopitelně Richarda.

³²⁵ Srov. P. GEMEINHARDT, „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160,“ in PEKKA KÄRKKÄINEN (ed.), *Trinitarian Theology in the Medieval West*, Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2007, s. 13.

otázka, jak vhodně vyjádřit především onu pluralitu. Přes jistou zaužívanou terminologii a zděděné definice daného pojmového aparátu se v této době ukazovalo, že je zapotřebí znovu si položit otázku, jaký správný termín k vyjádření plurality v Bohu by bylo nejlépe užít a jak jej co možná neadekvátněji definovat. Častá jednání západní církve se zástupci východní církve po celé 11. stol., a zejména po r. 1054, si nutně žádala řešení a mohla tak působit na tehdejší teology, kteří o celou trinitární problematiku začali projevovali obnověný zájem.³²⁶ Následkem vlivu aplikování metod dialektiky do teologie se jako první vynořila otázka pojmu *persona*. Na konci 11. století Anselm z Canterbury velmi výmluvně ukázal, že hojně užívaná Boethiova definice tohoto termínu nebyla v tehdejších polemikách vlastně nic platná, nakořli nerozlišovala mezi pojmy *persona* a *substantia*, které byly pro celou terminologii stěžejní.³²⁷ Kromě Anselma byl významným kritikem Boethiovy definice Gilbert z Poitiers.³²⁸ Není neznámo, že Anselm doslova rezignoval na termín *persona*, aniž by jej hodlal nahradit jiným.³²⁹ Nevyjasněná a nejednoznačná terminologie vedla pochopitelně k nedorozuměním a není proto divu, že se různé snahy o řešení mohly dostat do vzájemných věroučných sporů, jako tomu bylo v případě Anselma a Roscelina z Compiègne.³³⁰

Jak je patřno, trojiční problematika byla víceúrovňová. Další otázka, o níž se hojně diskutovalo a kterou musíme zmínit, je na první pohled věroučného charakteru. Svě kořeny má hluboko v trojiční nauce a rovněž sehrála svou významnou roli v tzv. východním schizmatu. Jedná se o dodatek k nicejsko-konstantinopolskému vyznání víry známý pod termínem „Filioque“.³³¹ I v této otázce můžeme konzultovat spisy Anselma

³²⁶ O tom, jak tato jednání ovlivnila Anselma z Canterbury, viz tamtéž, s. 14-24.

³²⁷ Původ této problematiky je však samozřejmě starší. Formulovaná je již v 7. knize Augustinova De Trinitate. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 327-329.

³²⁸ Gilbertovy výtky byly spíše christologicko-antropologického charakteru. Ohrazoval se zejména proti tomu, že Boethiova definice je aplikovatelná jak na lidskou osobu, tak jen na její část (duše). Část osoby nemůže být označována osobou, tedy tímž termínem. Srov. GISLEBERTUS PORRETANUS, *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi* (PL 64, 1371D-1372A).

³²⁹ ANSELM Z CANTERBURY, *Monologion* 79 (85, 12-22): „Jeden a jediný pro jednu bytnost, trojí a trojiční pro tři nevím co.“

³³⁰ Velmi podrobný výklad jejich sporu podal C. J. MEWS, „Saint Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The De incarnatione uerbi and the Disputatio inter christianum et gentilem,“ in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 58 (1991), s. 55-98; též, „Saint Anselm and Roscelin of Compiègne: some new texts and their implications. II. A vocalist essay on the Trinity and intellectual debate c. 1080-1120,“ in *tamtéž* 65 (1998), s. 39-90.

³³¹ Srov. kupř. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 363-374.

z Canterbury, konkrétně jeho *De processione Spiritus sancti contra Graecos*, který vychází z jeho řeči přednesené na sněmu v Bari r. 1098, kde se ve službách papeže Urbana II. snažil o získání podpory ortodoxních biskupů jižní Itálie proti papeži Klementovi III. Známý doktrinální spor týkající se otázky „původu“ Ducha svatého nebyl zdaleka nový, již ve starověké církvi byly patrné teologické odchylky ve vnímání vycházení Ducha svatého mezi teology západní a východní provenience.³³² Ožehavějším tématem se však tento spor stal až v 9. století v souvislosti se vzájemnými rozhovory Mikuláše I. a konstantinopolského patriarchy Fotia³³³, a není proto divu, že se v 11. století opět dostává do popředí. Ve 12. stol. se toto téma opět objevilo na scéně, tentokrát v souvislosti s otázkou vztahu plození Syna a vycházení Ducha sv. v Nejsvětější Trojici, kterou otevřel Petr Abélard. Tento laický teolog 12. století je zvláště pro nás velmi zajímavý, neboť je úzce spojený s dějinami svatoviktorského opatství. Již jeho zmíněný filozofický spor s Vilémem ze Champeaux jako by předznamenal vztahy svatoviktorských učenců s tímto „enfant terrible“ pařížské teologie 12. věku.³³⁴ Jeho zkoumání nicejského vyznání víry ho přivedlo k tvrzení, že Duch sv. nemůže vycházet „*ex substantia Patris*“, neboť toto specifikum podle něj náleží osobě Syna. Abélard vnímal, že se tento obrat vypovídá výlučně o Synově plození ve věčné Trojici (*ex Patre unigenitus*). Jelikož původ Syna a Ducha sv. je v Trojici různý, nemůže dle něj logicky platit tvrzení, že Duch sv. rovněž vychází *ex substantia Patris (Filioque)*, neboť Duch sv. není z Otce zrozený, nýbrž od Otce vychází (*a Patre procedens*), a svůj výklad opíral o citace četných církevních otců, převážně východní provenience.³³⁵ Je ovšem třeba dodat, že se nestavěl proti teologii „Filioque“, nýbrž proti určitým výrazovým prostředkům, jimiž byla vyjadřována, což ovšem na teology tehdejší doby působilo již více než nepříjemně.

³³² Srov. B. SESBOÜÉ, „Il mistero della Trinità: Riflessione speculativa ed elaborazione del linguaggio. Il Filioque. Le relazioni trinitarie,“ in B. SESBOÜÉ, J. WOLINSKI (eds.), *Storia dei Dogmi I. Il Dio della salvezza, I-VIII secolo, Dio, La Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 255-307.

³³³ Srov. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint III*, Paris: Cerf, 2002, s. 603-607.

³³⁴ Zde se sluší dodat, že Petr Abélard nebyl jen žákem Vilémovým. Byl rovněž ovlivněn výukou výše zmíněného Roscelina z Compiègne. A kromě Viléma neměl po teologické stránce dobré vztahy ani s Hugonem ze Sv. Viktora.

³³⁵ Srov. P. GEMEINHARDT, „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160,“ s. 34-37.

V souvislosti s teologií Petra Abélarda se objevily i jiné ožehavější problémy. Jeho názory stejně jako mínění jeho odpůrců, především Bernarda z Clairvaux a Viléma ze Sv. Theodoricha, byly již takřka nesčetněkrát studovány, analyzovány a posuzovány.³³⁶ Constant J. Mews poukázal na zvláštní téma celé trinitární teologie, známé již od starověku, kterým se zabírali jak Petr Abélard, tak Vilém ze Champeaux a Hugo ze Sv. Viktora a kterým je triáda *potentia-sapientia-benignitas*.³³⁷ Na tomto místě můžeme také dodat, že témuž tématu se ve své trojiční reflexi věnoval i Richard, jak uvidíme níže. Abélardova reflexe plurality v Bohu za použití tohoto známého trojičního schématu rozpoutala velmi živou debatu. Ze strany Viléma ze Sv. Theodoricha, který si na Abélardovo učení opakovaně stěžoval, byla Abélardovi vytýkána jistá forma subordinacianismu. Dochovaly se dokonce dva obsáhlé spisy nazvané *Disputationes adversus Abaelardum*, kde poukazuje, v jakém slova smyslu je dle jeho názoru Abélardovo učení subordinačního charakteru.³³⁸ Kromě toho byla Abélardova teologie rovněž podezřívána ze sabellianismu, podobně jako dříve Roscelinova z triteismu, přestože se vůči Roscelinově formě triteismu Abélard ve svých spisech vždy velmi tvrdě vyhrazoval.³³⁹ Pod vlivem Abélardova učení a kontextu, v němž se utvářelo a v němž se

³³⁶ Srov. např. C. J. MEWS, *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*, Aldershot: Ashgate, 2002; JEAN JOLIVET, *La théologie d'Abélard*, Paris: Éd. du Cerf, 1997; MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode. Zweiter Band – Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Berlin: Akademie-Verlag, 1957; LAUGE OLAF NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of Incarnation during the Period 1130-1180*, Leiden: E. J. Brill, 1982.

³³⁷ Srov. C. J. MEWS, „The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard and the Fear of Social Upheaval,“ in *Speculum* 77 (2002), s. 342-382. Částečně se o této otázce zmiňuje i L. Karfíková ve své úvodní studii k překladu Hugonova spisu *De tribus diebus*, viz L. KARFÍKOVÁ, „Hugo ze Sv. Viktora a jeho spis O třech dnech,“ in HUGO ZE SV. VIKTORA, *De tribus diebus (O třech dnech)*, Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 22-26.

³³⁸ Srov. GUILLELMUS S. THEODORICI, *Disputatio adversus Abaelardum* (PL 180, 249A-282C); TÝŽ, *Disputatio altera adversus Abaelardum* (PL 180, 283A-328D). Asi nejznámější Vilémova výtka se týkala údajného Abélardova odstupňování moci mezi jednotlivými osobami Trojice, které shrnuje Vilém takto, „Otec je všemohoucnost, Syn určitá moc, Duch svatý žádná moc.“ (Srov. PL 180, 286B). Je třeba dodat, že se Abélard bránil, že nikdy nic podobně „nestoudného“ nezastával, srov. PETRUS ABAELARDUS, *Responsio contra calumnias objectorum* (PL 180, 329A-332C), zejména jeho tvrzení: „Tato vpravdě spíš ďábelská než lidská tvrzení mě děsí, odvracím se od nich a spolu s autorem je rovněž odsuzuji. A kdyby je někdo našel obsažené v mých spisech, vyznávám, že nejsem jen heretik, ale přímo hereziarcha.“ (PL 180, 330A)

³³⁹ Takto obviňoval Abélardovo učení kupř. Otto z Freisingu, viz P. GEMEINHARDT, „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160,“ s. 32. P. Gemeinhardt dospívá k názoru, že Abélardovy názory zdůrazňující Boží jedinstvo a jednoduchost zejména v jeho díle *Theologia summi boni* mohly skutečně působit silně modalistickým dojmem. Sabelliánské tendence se tudíž jeví jako reálná hrozba trojiční teologie té doby.

o něm hojně diskutovalo nejen v Paříži, můžeme vnímat skutečnost „strachu“ z jistých forem subordinacianismu či modalismu jako charakteristickou pro tehdejší i následnou trojiční reflexi. Situace okolo Abélardových trojičních tvrzení byla už natolik vyhrocená, že se během 1. pol. 12. stol. konaly dokonce hned dva sněmy, které se jeho teologií zabývaly, a to v r. 1121 ve Soissons a posléze v r. 1141 v Sens. Dokumenty posledně jmenovaného koncilu velmi výstižně shrnují dva bludy připisované Abélardovi, které souvisí s tím, co jsme doposud řekli, totiž s jeho údajným subordinacianismem a s jeho pochybami ohledně „Filioque“.³⁴⁰

K výše uvedeným sněmům, které se věnovaly otázkám trinitární teologie, můžeme připočítat také koncil remešský z r. 1148, kde se pojednávalo o trojičních otázkách v souvislosti s naukou Gilberta, biskupa z Poitiers, a to především s jeho rozlišováním mezi pojmy *Deus* a *Divinitas* a na základě analogie s ještě striktnějším rozlišením mezi *persona* a *proprietas personalis*.³⁴¹ Gilbert odmítal ztotožňovat božské osoby s jejich osobními charakteristikami/vlastnostmi. Zastával přesvědčení, že pokud všechny tři osoby participují na téže jediné božské podstatě, nemůže platit, aby byly rovněž podstatně totožné se svými osobními charakteristikami (a tím méně, aby s nimi byly spojeny akcidentálně). Z toho vyvozoval závěr, že osobní charakteristiky *generatio* (plození, tedy de facto otcovství), *nativitas* (zrození, tedy synovství) a *connexio* (spojení čili pasivní dýchání) jsou sice osobám vlastní, pro jednotlivé osoby charakteristické, ale nemohou s nimi být totožné. Mohou mít až sekundární, formální výpovědní hodnotu. Nejdříve musí být někdo, kdo něco vlastní, tedy jakýsi subjekt, a až poté lze vypovídat o něčem, co vlastní. Co se o osobách vypovídá (predikát), nemůže být samotnou osobou.³⁴² Ještě jinak můžeme říci, že podle Gilberta platí, že osoba je neztotožnitelná s tím, co se o ní vypovídá, tedy že je v jistém slova smyslu nevypověditelná (*impredicabilis*). Největší slabinou Gilbertovy reflexe bylo ovšem tvrzení, že božské osoby jsou tím, čím jsou, tedy např. Otec Otcem, jiným způsobem, než jakým jsou

³⁴⁰ Srov. HEINRICH DENZINGER, ADOLF SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg, Basel, Roma, Vienna: Herder, 1997 (dále jen DS), č. 721-722.

³⁴¹ Srov. MARCIA L. COLISH, *Peter Lombard*, Sv. 1, Leiden: Brill, 1994, s. 52-56; 131-147. Kánony tohoto sněmu jsou důležitým historickým i systematickým dokladem, neboť výstižně shrnují a opakují trojiční nauku v kontextu herezí dané epochy, srov. DS, č. 745-747.

³⁴² Srov. P. GEMEINHARDT, „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160,“ s. 41.

zároveň Bohem. I zde se tudíž setkáváme s jistým typem trinitárního modalismu, v němž se vůbec nepočítá s přivlastňováním a v němž hrozí zásadní determinace osobních vlastností na pouhé formy existence božských osob, od nich samotných podstatně odlišené.

V souvislosti s učením Petra Abélarda a Gilberta z Poitiers se poznenáhlu začalo ukazovat, jaké jsou problematické body trojiční teologie. Byly to nikoli nové, ale nově se vynořivší otázky teologie přivlastňování esenciálních vlastností Otci, Synu a Duchu svatému (zejména triády *potentia-sapientia-benignitas*)³⁴³ a spolu s ní snad ještě závažnější a naléhavější otázka definice teologického pojmu osoba a vymezení osobních charakteristik božských osob Otce, Syna a Ducha svatého. Toto teologické ovzduší poznamenalo celé 12. století natolik, že se obtisklo do reflexe nejednoho teologa. Jinak tomu není ani v případě Richarda ze Sv. Viktora. I on se ve svém díle vyjadřoval k otázkám, které jsme nyní nastínili, a předložil svá řešení, o nichž se níže dozvíme. Jak bylo nicméně řečeno, Richardova tvorba se nenese pouze ve stínu problematických otázek jeho doby, je mnohem komplexnější, a proto ani náš výklad nebude na tyto otázky omezen, ale bude zahrnovat veškerá témata Richardovy trojiční teologie.

2. Poznání Trojice

Hovoříme-li o Nejsvětější Trojici, musí nás jako první napadnout otázka, kterou středověcí myslitelé často rozebírali, totiž jak docházíme poznání Boha. Pokud ji položíme takto obecně, bude se týkat spíše fundamentální než systematické teologie. Naším úkolem v následující kapitole bude proto zodpovědět její konkrétnější podobu: jak podle Richarda docházíme poznání Trojjediného? Pochopitelně se nevyhneme obecnějšímu úvodu do Richardovy „teorie poznání“, která však rozhodně není tak teoretická, jak by se na první pohled mohlo jevit. Rovněž ve 12. století totiž platilo to, o čem se poslední dobou tak často mluví v souvislosti s teologií Martina Luthera, že totiž

³⁴³ Otázka přivlastňování se teprve ve 12. století plně tematizovala a teologové tohoto období k jejímu zodpovězení značnou měrou přispěli. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 413.

otázka hledání/poznání Boha nebyla čistě akademickou záležitostí, ale týkala se bytostně celého člověka, jeho pozemského putování a věčné spásy.³⁴⁴

Právě tak uvidíme, že i v Richardově díle je otázka poznání Trojjediného pojednávána takovým způsobem, aby měla i svůj praktický význam. V rámci Richardovy „teorie poznání“ se zaměříme především na tu část, kterou spojuje s poznáním Trojice, tedy s tzv. kontemplativním poznáním. Zaměříme se na jeho pojetí pramene poznání Trojjediného, jímž je zjevení, a konkrétně si zodpovíme otázku zjevení Trojice v Písmu. Poslední část této kapitoly budeme věnovat způsobu přijetí zjevení ze strany člověka a jeho vztahu k lidskému pozemskému jednání a nadpozemskému cíli.

2.1. Kontemplativní poznání

Richard ze Sv. Viktora se ve svém díle zabýval tématem poznání velmi důkladně. Můžeme souhlasit s T. Kobuschem, že nejvýrazněji a nejsystematičtěji se o něm pojednal ve spisech *De duodecim patriarchis* (nebo také *Beniamin minor*) a hlavně v *De contemplatione* (či také *Beniamin maior*).³⁴⁵ I v dalších Richardových spisech tu a tam narazíme na příležitostné zmínky k tématu poznání, ovšem poslední uvedený spis, sám o sobě dosti rozsáhlý, je pro téma poznání Nejsvětější Trojice obzvláště hodnotný. Richardův systém poznání je pro celou naši další práci zásadní. Je nezbytné se s ním seznámit nejen proto, že je tak odlišný od našeho současného uvědomění o způsobech poznávání, ale také proto, že je základem a předpokladem dalších jeho úvah spjatých s otázkou Trojice. Na tomto místě považuji za nutné zdůraznit, že nám zde nepůjde o Richardovu epistemologii coby filozofickou vědu, a už vůbec o její hodnocení

³⁴⁴ O interpretaci Lutherovy teologie v podání Benedikta XVI. viz jeho promluvu k představitelům Rady Evangelické církve v Německu, kterou přednesl bývalém augustiniánském klášteře v Erfurtu dne 23. září 2011. Dostupné online: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html (30. 7. 2017).

³⁴⁵ Srov. T. KOBUSCH, *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*, s. 106-114.

či zkoumání jejích východisek apod., nýbrž o seznámení s Richardovým vnímáním teologického poznání, zejména co se týče poznání tajemství Nejsvětější Trojice.³⁴⁶

Jak jsme už výše naznačili, v Richardově případě ani nemůžeme hovořit o „suchém“, racionálním poznání tajemství Trojice, aniž by zároveň nešlo o zakoušení tohoto tajemství, o snahu o jeho prožívání.³⁴⁷ V tomto spatřujeme základní rozdíl mezi filozofickou epistemologií a teologickým pojetím poznání, jak jej nacházíme u Richarda a jak s ním pracujeme i v této práci. Velmi výmluvná jsou v tomto ohledu již úvodní slova první kapitoly první části Richardova *De contemplatione*:

„Quid iuxta allegoricum sensum hec arca mystice designet vel quomodo Christum significet a doctoribus iam ante nos dictum et a perspicacioribus pertractatum. Nec iccirco tamen temeritatis incuriam incurrere nos suspicamur, si aliquid in eadem adhuc materiam moraliter loquamur.“³⁴⁸

Všimněme si pozorně, že Richard sám zařazuje tento svůj spis mezi výklady tropologické („...moraliter loquamur“), tedy mezi ty, jež jsou sepsány k doprovázení člověka tímto pozemským životem, k poukázání cesty, po níž se má člověk vydat, aby dosáhl svého cíle, jímž je život s Bohem.³⁴⁹ Samotná alegorie je jistě užitečná, ovšem bez tropologie by ztratila své pravé opodstatnění. Musíme mít proto neustále na paměti, že Richardovo pojetí poznání nemá mít pouze teoretický, ale rovněž veskrze praktický charakter, navíc s velmi konkrétním cílem. Toto pojetí musíme při četbě jeho díla také plně respektovat.

Ke znázornění lidské moudrosti a poznávání, které směřuje ke své plnosti, si Richard v *De contemplatione* slouží popisem schrány úmluvy z Ex 37, 1-10. Když hovoří

³⁴⁶ Pro zájemce o studii věnující se Richardově epistemologii můžeme odkázat alespoň na J. EBNER, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*, Münster in W.: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1917, případně pozdější studie k tématu, např. J. CHÂTILLON, „Richard de Saint-Victor,“ sl. 643-644; Týž, „Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor,“ *Bulletin de littérature ecclésiastique* 41 (1940), s. 3-26; D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*; J. GROSFILLIER, „Introduction,“ s. 22-50.

³⁴⁷ Richard dokonce tvrdí, že lidé daleko více důvěřují tomu, co sami zakusí, než co jim zprostředkovává přemýšlení. Srov. *De Trinitate* IV, 8, ř. 14-16; *De eruditione hominis interioris* I, 2 (PL 196, 1235A).

³⁴⁸ „O tom, jaký duchovní význam má tato archa podle alegorického smyslu, tedy jak předznamenává Krista, vypověděli a pojednali již před námi bystřejší učenci. Ať nás ovšem nikdo nepodezřívá z nedbalosti a opovázlivosti, jestliže o ní povíme také něco z mravního hlediska.“ *De contemplatione* I, 1, ř. 11-15.

³⁴⁹ O Richardově pojetí zakoušení viz H. FEISS, *On love: a selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor*, s. 36-42.

o způsobech poznávání, rozlišuje tři: *cogitatio*, které vychází z *imaginatio*; *meditatio*, jež vychází z *ratio*, a *contemplatio*, které má svůj původ v *intelligentia*.³⁵⁰ Richard si dává velmi záležet, aby všechny termíny řádně definoval a přesně explikoval, co jimi myslí, prostřednictvím popisu toho, co je jim vlastní a čím se od sebe navzájem liší. Pro naši potřebu postačí, zůstaneme-li u posledního termínu *contemplatio*.³⁵¹ Vystačíme si jím jednak proto, že se podle Richarda jedná o nejvyšší způsob poznávání, který v sobě zahrnuje i nižší stupně,³⁵² takže se s nimi při jeho výkladu alespoň zčásti setkáme, a dále také proto, že se jedná o v jistém slova smyslu výsostný způsob poznání, který je vlastní zejména teologii, čímž se dotýká námi zkoumaného předmětu.³⁵³ Předmět „kontemplativního poznání“ objímá veškeré poznatelné skutečnosti, od těch nejpřirozenějších a nejzjevnějších po skryté, Bohem zjevované.³⁵⁴ Pokud se jedná o samotnou definici toho, co myslí pojmem *contemplatio*, cituje Richard v *De contemplatione* Hugonovu formulaci, kterou jeho věhlasný předchůdce podal ve spise *Homiliae in Ecclesiasten*.³⁵⁵ Jeho vlastní definice, kterou podává na témže místě spolu s ní, se jí dosti podobá: „*Contemplatio est libera mentis perspicacia in sapientie spectacula, cum admiratione suspensa*.“³⁵⁶ Konstitutivním prvkem tohoto typu poznávání je podle Richarda kromě *mentis perspicacia* („vhled myslí“) také *admiratio* („údiv“), který jej vždy doprovází. Aby Richard přiblížil svým čtenářům co možná nejvíce

³⁵⁰ Srov. *De contemplatione* I, 3, ř. 8-10; 22-23. Užití latinské termíny schválně nepřekládáme. Pouze v případě pojmu *contemplatio* činíme výjimku a překládáme jej příležitostně jako „kontemplativní pozná(vá)ní“. Tuto poněkud nezvyklou českou variantu užíváme proto, že pouhé slovo kontempace, které by mohlo posloužit k překladu, se v češtině nejeví vhodné zejména pro jeho nejužívanější význam, jenž je „rozjímání“, což vůbec neodpovídá Richardovu významu. Stejně ovšem mu neodpovídají ani další české ekvivalenty jako „přemýšlení“ či „uvažování“. Naším záměrem je ukázat, že se u Richarda jedná o jistý specifický způsob poznání, který je ale zároveň tím nejvlastnějším poznáním.

³⁵¹ D. M. Coulter upozorňuje, že je u Richarda tento pojem poměrně význačný, sám poukazuje na minimálně tři významy, srov. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, s. 126-127. Z toho důvodu je namísto upozornit čtenáře, že zde i dále budeme vždy užívat tohoto pojmu pouze ve významu, který Coulter popisuje coby „a kind of vision separate from *speculatio* that is effect of mental activity and/or grace“.

³⁵² Srov. *De contemplatione* I, 3, ř. 25-28.

³⁵³ Srov. tamtéž, ř. 51-52.

³⁵⁴ Srov. tamtéž, ř. 52-54.

³⁵⁵ Srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*, Homilia I (PL 175, 117A).

³⁵⁶ „Kontemplativní poznání je přímý, údivem provázený vhled myslí do jevů moudrosti.“ *De contemplatione* I, 4, ř. 5-6. Podobnými slovy hovoří o *contemplatio* v *De exterminatione mali et promotione boni* II, 15 (PL 196, 1102 C-D), kde ji odlišuje zejména od *meditatio*. Jinou definici již ve svém díle nepodává.

tuto tak těžko popsatelnou skutečnost, přirovnává ji k letu ptáků³⁵⁷, který může být velmi různý co do směru, tvaru trajektorie letu, výšky, rychlosti či třeba cíle. Tím je podle Richarda vhodně naznačena různost forem „kontemplativního vzletu“ lidského poznání, který se různí poznávajícím subjektem, poznávaným objektem, jeho „vznešeností“ či „přízemností“, pohybem a směrem přemítání od vznešených skutečností k těm obvyklejšími či obráceně, přechodem od celku k jednotlivostem, od jednotlivostí k celku, od jedné skutečnosti ke skutečnosti opačné, od jednoho argumentu k druhému, liší se také kupř. zaměřením na účinek, jindy zase na účel, příčinu atp., takže lidská mysl může získat nejrůznějšími způsoby všemožné poznání.

Richard rozlišuje šestero druhů poznání.³⁵⁸ Všechny tyto druhy seskupuje do tří dvojic podle toho, jakým způsobem jsou konstituovány a v čem spočívají. Základem prvních dvou druhů, které prezentuje jako nejnižší, je *imaginatio* a jejich předmětem jsou tzv. *sensibilia*, tj. viditelné a jinými tělesnými smysly postřehnutelné skutečnosti. Prostřední dva druhy spočívají v *ratio* a jejich předmětem jsou *intelligibilia*, podle Richarda neviditelné, avšak lidským rozumem zpracovatelné skutečnosti. Na nejvyšším stupni jsou takové druhy poznání, které mají základ v *intelligentia*, což je nadrozumový pramen poznání, jehož předmětem jsou *intellectibilia*, tedy neviditelné a lidskému rozumu nadřazené skutečnosti.³⁵⁹ Aby nebylo pochyb o předmětech jednotlivých druhů poznání, dodává ještě jejich charakteristiky s ohledem na (ne)stvořenost a (ne)viditelnost, která zde vyjadřuje fyzickou či duchovní podstatu věci³⁶⁰, a vlastnosti jednotlivých druhů poznání³⁶¹. Všechny tyto druhy poznání, jejich předmět, charakteristiky předmětu poznání a vlastnosti druhů poznání si můžeme přehledně znázornit:

³⁵⁷ Srov. *De contemplatione* I, 5.

³⁵⁸ Tamtéž I, 6, ř. 3-10.

³⁵⁹ Srov. tamtéž I, 7, ř. 3-9.

³⁶⁰ Srov. tamtéž I, 7, ř. 10-16.

³⁶¹ Srov. tamtéž I, 8, ř. 3-11.

<i>druh poznání</i>	<i>vlastnosti poznání</i>	<i>předmět poznání</i>	
čirá představivost	prostý pohled na viditelné skutečnosti bez užití rozumu	<i>sensibilia</i> (viditelné a stvořené skutečnosti vnímatelné smysly)	tělesné skutečnosti
rozumem zpracovaná představivost	rozumové uspořádání viditelných skutečností		uspořádání tělesných skutečností
rozum pod vlivem představivosti	rozumový výstup skrze viditelné skutečnosti k neviditelným	<i>intelligibilia</i> (neviditelné a stvořené skutečnosti, rozumem uchopitelné)	spodoba všech tělesných skutečností ve vztahu k neviditelným
čirý rozum	na základě rozumového zpracování neviditelných skutečností vnímat další neviditelné skutečnosti a skrze jejich poznání vystupovat výše k poznání dosud nepoznaných		netělesné a neviditelné bytnosti
nadrozumové, rozumu se však nevzpírající	rozumové zpracování intelektibilních skutečností	<i>intellectibilia</i> (neviditelné, nestvořené a lidskému rozumu nepochopitelné skutečnosti)	božské skutečnosti
nadrozumové, které se zdá přičít rozumu	pochopením intelektibilních skutečností překračovat veškeré hranice lidského rozumu		

Richard se v *De contemplatione* poměrně obsáhle věnuje popisu prvních čtyř druhů poznání, protože jsou pro člověka nepostradatelné a tvoří základ myšlení, na němž lze „stavět“ výš.³⁶² Význam smyslů a rozumu coby základu poznání vyšších Božích skutečností byl ve středověkém teologickém myšlení všeobecně zdůrazňován³⁶³. My však svou pozornost zaměříme přednostně na poslední dva druhy poznání, jejichž předmět jsme spolu s Richardem nazvali velmi lakonicky *divina*. Jedná se o tzv. „intelektibilní“ skutečnosti, jak je Richard nazývá, což značí takové, které jsou nejen

³⁶² I navzdory tomu se zde jimi úmyslně nebudeme zabírat. Jednak proto, že nesouvisí s námi zvoleným předmětem, jednak proto, že o nich bylo napsáno dost jinde, srov. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*, s. 61-124. Richard tyto druhy poznání rozhodně nezanedbává, je si vědom jejich významu pro vyšší stupně poznání. Pojímá je jako žebřík, po němž lze stoupat výš směrem k poznání nestvořených skutečností: „Šťastný je ten, komu se poznání viditelných skutečností stalo žebříkem k poznání skutečností neviditelných.“ *De exterminatione mali et promotione boni* III, 16 (PL 196, 1111D).

³⁶³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*,“ s. 35.

neviditelné³⁶⁴, nestvořené a lidskému rozumu nepřístupné. Vyjádřeno prostorovou metaforou nacházejí se „nad“ rozumem, to proto, že jejich původ není v tomto stvořeném světě, ale přicházejí „shůry“, díky Božímu sdílení. A s ohledem na lidský rozum jsou rozdělitelné do dvou druhů: takové, které se rozumu nepříčí, a ty, které se zdají být zcela mimo „zákonitosti“ rozumu.³⁶⁵ Do první skupiny řadí veškeré otázky spojené s Boží přirozeností, tedy zejména týkající se Boží jednosti a jednoduchosti, dobroty, nekonečnosti apod. Do druhé skupiny patří otázky související s Boží trojičností, dále otázka Kristovy duše či Kristovy božské a lidské přirozenosti v jedné osobě apod.³⁶⁶ Jelikož se jejich předmět vždy nachází *supra rationem*, nad schopnostmi rozumového chápání, zmiňuje se Richard také o pramenech, odkud je člověku možno toto poznání čerpat. Čítá je tři: na prvním místě zmiňuje *ex sola gratia*, čili naprosto zdarmadaným působením Boží milosti; k této milosti je zapotřebí užít veškerých stvořených prostředků, které má člověk k dispozici, tedy *ex adiuncta industria* – vlastní přičinění; a na posledním místě hovoří o *ex aliena doctrina*, tedy o nauce, která de facto zastupuje tradici, tedy předávání Bohem zjevené zvěsti v dějinách.³⁶⁷

Nakonec se zmiňme ještě o tom, jak v člověku působí *contemplationis qualitas*. I zde Richard uvádí triádu: *mentis dilatatione* (rozšíření), *mentis sublevatione* (pozdvihnutí) a *mentis alienatione* (odcizení) neboli *mentis excessu* (překročení).³⁶⁸ Poslední uvedené, tj. jakési odcizení či vyjití mysli, je nejméně kvalitativní kontemplace,

³⁶⁴ Jak je podle Richarda možno vidět „neviditelné“, vysvětluje v *De contemplatione* II, 18, ř. 15-16: „...neviditelné skutečnosti jsou ty, které pojímáme myslí a formujeme si je na základě spodoby s viditelnými skutečnostmi.“ Pro Richarda základní kategorií, která spojuje viditelné (stvořené) a neviditelné (nestvořené) skutečnosti, je spodoby (*similitudo*). Jedná se o hlavní předpoklad Richardova myšlení vůbec, který je o to důležitější v otázce poznání Trojice.

³⁶⁵ Důležité je povšimnout si Richardovy jasné formulace „*videtur esse preter rationem*“, tedy „zdá se, že jsou proti rozumu“. Dle Richarda je pravděpodobně jen jakýmsi klamným zdáním, jež je zapříčiněno nedostatečností stvořeného rozumu, že se mu jeví tyto skutečnosti jako nerozumné, mimorozumové. Je výsadou nestvořené Mysli rozumět i těmito „mimorozumnostem“. Srov. *De contemplatione* I, 6, ř. 4-8; VI, 17, ř. 7-22. V tomto stanovisku se zásadně odlišuje od Hugona, který se nezdral tvrdit, že jsou tyto skutečnosti natolik vzdáleny lidskému rozumu, že jsou přímo „protirozumové“ (*contra rationem*). Srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis Christianae fidei* I, 3, 30 (PL 176, 231D).

³⁶⁶ Srov. *De contemplatione* IV, 17-18.

³⁶⁷ Srov. tamtéž V, 1.

³⁶⁸ Srov. tamtéž V, 2, ř. 6-7. Pozoruhodné na tomto výběru pojmů je jistě ne náhodné prostorové označení: *dilatatio* coby horizontální rozměr, *sublevatio* jako vertikální rozměr a *excessus/alienatio* coby třetí rozměr. Nejde samozřejmě o to, že by význam užitých pojmů měl být prostorový. Jedná se o důmyslný příměr, v němž se chce naznačit plnost, kterou mysl, potažmo člověk, zažívá.

kteřou lze zakoušet a která se stala středobodem pozdějších pojednání o Richardově mystické teologii.³⁶⁹ Jedná se o odcizení, při němž se ale člověk (starý člověk/Adam) paradoxně vrací sám k sobě. Richard říká, že se vrací domů, do Božího domu.³⁷⁰ Toto odcizení se uskutečňuje trojím způsobem, které Richard nazývá *tres anagogici excessionis modi: pre magnitudine devotionis, pre magnitudine admirationis a pre magnitudine exultationis*.³⁷¹ Richardovo užití termínu *anagogici* v popisu těchto způsobů není bez významu. Jak jsme viděli výše, Richard chápe v rámci teorie čtverého smyslu Písma anagogii jako ten smysl, který vypovídá o skutečnostech překračujících hranici časnosti a pozemskosti. Je tedy jasné, že uvedené *excessionis modi* se nacházejí za touto hranicí a samy o sobě nejsou plně dosažitelné, ale pokud se přiblížíme až k samotné této hranici, nakolik je nám to možné, přesto je můžeme díky sebedílení Boží milosti již zde a nyní částečně nahlížet a o nich vypovídat. Triáda odevzdání-obdivu/úžasurozjaření/radosti³⁷² jsou zvláštní, vskutku nadrozumové způsoby, jimiž člověk překračuje především sebe sama a vychází vstříc poznání božských skutečností, mezi něž čítá Richard mimo jiné i trojiční mystérium:

„Qualia sunt ea quae de Trinitatis unitate credimus, et multa quae de corpore Christi indubitata fidei auctoritate tenemus. Quod enim in una et simplici essentia triplex persona sit, vel quod unum idemque corpus eodem in

³⁶⁹ Již Dante Alighieri se o Richardovi vyjadřuje jako o největším mystickém teologovi své doby, srov. *Božská komedie – Ráj*, X, 128-134. Spirituální a mystický ráz Richardovy teologie zdůrazňoval v předchozím století zejména Jean Châtillon, viz výše kap. 2.2.

³⁷⁰ Srov. *Adnotatio in Psalmum CXXI* (PL 196, 363D-364A).

³⁷¹ „...trojí způsob překročení směrem k vyšším skutečnostem: plné odevzdání, naprostý údiv, úplné rozjaření.“ Srov. *De contemplatione* V, 5. Tyto tři pojmy je potřeba osvětlit, aby nepůsobily tak zvláštním dojmem. Hovoří-li Richard o odevzdání, myslí tím akceptaci bezradnosti svépomoci rozumu, odevzdání se v důvěře v Boží transcendentní moudrost; hovoří-li o údivu, myslí tím reakci na něco zcela nepochopitelného; a hovoří-li o rozjaření, předpokládá tím stav mysli, kdy se nespolehá na sílu svého rozumu, je plně oproštěná od svazujících zákonitostí stvořeného jsoucna a je uchváćena neskonale vše převyšujícím Zákonodárcem.

³⁷² Více o Richardově výkladu *mentis alienatio* v kontextu jeho exegeze veršů z Písne písní viz R. BUŽEK, „De contemplatione Richarda ze Sv. Viktora († 1173) a výklad Písne písní,“ in MILOŠ LICHNER (ed.), *Patřtická a středověká recepce Šalamúna. Kazatel – Príslovia – Pieseň piesní*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2017, s. 333-363.

*tempore in diversis locis esse possit, nulla humana ratio patitur, et huiusmodi assertionibus omnis absque dubio ratiocinatio reclamare videtur.*³⁷³

Otázkou tedy zůstává, odkud se může člověku dostat takového poznání, že Bůh je co do podstaty jeden, avšak ve třech osobách? Jakými prostředky je možno se o těchto nehlubších božských tajemstvích dozvědět?

2.2. Svatá Písma – pramen poznání

Jde-li o prostředky, jakými je možno dosáhnout poznání Trojjediného, nenechává Richard své posluchače a čtenáře na pochybách. Ať už se jedná o poznání těch skutečností, které jsou sice nad lidské chápání, ale lze je rozumem pochopit, či o ty skutečnosti, které ani užitím rozumu nelze plně vyzkoumat, tedy obecně v případě skutečností, jejichž předmětem poznání jsou tzv. *divina*, hovoří Richard nikterak překvapivě o zjevení (*revelatio*). Tím spíše se to týká Trojice božských osob. V jejich zjevení rozlišuje v souladu s biblickou tradicí dokonce dvojí způsob, a totiž přímý a nepřímý:

*„Deum autem in una substantia personaliter trinum, et in tribus personis substantialiter unum, nec ullus sensus corporeus docet, nec aliqua humana ratio plene persuadet. Sed hoc utique alii per revelationem discunt, alii autem sola auctoritate convincunt et credunt.*³⁷⁴

Bez patřičného uvedení kontextu může být z teologického pohledu vnímán poněkud s úsměvem Richardův obrat *sola auctoritate*. Ten rozhodně není myšlen jako protiklad

³⁷³ „(Vezměte si,) co všechno věříme o jedinství Trojice a co beze vší pochyby přijímáme na základě víry ohledně Kristova těla! Rozum nikterak nechápe, že v jedné, jednoduché bytnosti je trojí osoba, nebo že jedno a totéž tělo může být v jediném čase na různých místech. Ba dokonce se zdá, že veškerá rozumnost se vůči tvrzením tohoto druhu musí ohradit.“ *Beniamin minor* LXXXVI, ř. 12-18.

³⁷⁴ „Jako žádný tělesný smysl, tak ani lidský rozum nás nevyučuje a nepřesvědčuje o tom, že je Bůh v jedné podstatě co do osoby trojí a ve třech osobách co do podstaty jeden. O těchto skutečnostech se někteří dozvídají ze zjevení, jiní jsou o nich přesvědčeni a věří je na základě pouhého svědectví.“ *De contemplatione* IV, 2, ř. 13-16.

k pozdějšímu reformačnímu heslu *sola Scriptura*.³⁷⁵ Spíše v tomto případě jen zdůrazňuje závažnost kategorie „autority“ v monastické hermeneutice mystéria. Přímého zjevení se dostalo pouze biblickým postavám, kupř. Mojžíšovi, prorokům či apoštolu Pavlovi, neboť ti byli podle svědectví Písma v bezprostředním kontaktu s Bohem. Ostatní se však k Božímu zjevení dostávají zprostředkovaně, díky „autoritám“, které ve středověké a zejména monastické teologii platily za dosvědčující, průkazná a především důvěryhodná svědectví. Svědectví je zapotřebí ke zprostředkování zjevení, kterého my již nemůžeme být přímými příjemci, a je možno se na ně spolehnout i v případě, že člověku není dána milost kontemplativního poznání až k *mentis excessus*.³⁷⁶

Zastavme se ještě na chvíli u Richardova pojetí těchto *auctoritates*, čili svědectví.³⁷⁷ Z již řečeného lze vytušit, že jejich hlavními součástmi budou ty prvky, o nichž po 2. vatikánském koncilu souhrnně pojednáváme v rámci *auditus fidei* hermeneutiky mystéria. Především se jedná o svatá Písma.³⁷⁸ Tento pojem ovšem není radno ztotožňovat s naším pojmem Bible. Oba termíny totiž nejsou synonymní. Hugo i Richard nám zanechali svá pojetí posvátných Spisů, díky nimž jsou nám k dispozici výčty jednotlivých částí *Scriptura divina*, přičemž u některých částí dokonce i výčty konkrétních knih.³⁷⁹ Oba magistři rozlišují dvě části svatých Písem a každou z nich člení do tří oddílů. Zmíněnými dvěma částmi jsou pochopitelně Starý a Nový zákon (*Vetus et Novum*

³⁷⁵ Pokud navíc vezmeme v úvahu rozsah termínu *sacra Scriptura* po obsahové stránce, a to zejména právě v pojetí svatoviktorských kanovníků Hugona a Richarda coby představitelů monastické teologie, kterou se Martin Luther snažil ve své teologii v jistém slova smyslu oživit, získá celá debata ohledně významu reformačního pojetí *sola Scriptura* zcela jiný rozměr. Důkazem toho jsou samy Vyznavačské spisy, které jsou plně odkazů na přední svědky Tradice, za něž jsou považováni církevní otcové. O inspiraci, kterou našel Luther v monastické teologii, a jeho snahách ji „rehabilitovat“ viz Jaroslav VOKOUN, *Luther – finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017, s. 147-181. K Richardově pojetí svatých Písem viz R. BUŽEK, „Auditus fidei ve svatoviktorské hermeneutice mystéria ve 12. století,“ in *Studia theologica* 20, výtisk se připravuje (2018).

³⁷⁶ „Jestliže nejsme s to nazírat prostřednictvím sebezpřekročení mysli a čirým, bezprostředním způsobem poznání chápat, co věříme o Trojici osob a jedinosti podstaty v Bohu, ale držíme se alespoň ve víře, nakolik je nám to možno, všeho toho, co o těchto věcech přijímáme ze všeobecné tradice, často o nich uvažujeme, abychom si pro tuto snahu mohli zasloužit (účást na) plnosti Božích zjevení.“ *De contemplatione* IV, 21, ř. 39-44.

³⁷⁷ Důkladnou analýzu tohoto středověkého pojmu viz M.-D. CHENU, *La teologia nel dodicesimo secolo*, s. 398-401.

³⁷⁸ O důsledně biblickém charakteru monastické teologie píše H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, sv. 1/1, s. 113-114.

³⁷⁹ HUGO VON SANKT VIKTOR, *Didascalicon de studio legendi* IV, 2; RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Liber exceptionum* I, II, 9.

Testamentum). Třemi oddíly Starého zákona jsou Zákon (*Lex*), Proroci (*Prophetae*) a Svatopisy (*Hagiographi*).³⁸⁰ Zákon obsahuje pět knih Mojžíšových, mezi Proroky řadí Hugo i Richard knihy Joz, Sd, 1-2 S (1-2 Kr), 1-2 Kr (3-4 Kr), Iz, Jr, Ez a 12 malých proroků, dohromady tedy 8, příp. 10 knih. Mezi Spisy, či Svatopisy, čítá 9 knih: Jb, Ž, Př, Kaz, Pís, Da, 1-2 Pa, Ezd (včetně Neh coby její součásti) a Est. K těmto starozákonním knihám řadí i další, které jsou sice přijímány jako posvátné texty, avšak neřadí se do kánonu, a totiž Mdr, Sír, Júd, Tób, 1-2 Mak.³⁸¹ Lze tedy říct, že svatoviktorští magistři znali a uplatňovali rozlišení knih na kanonické a deuterokanonické, podobně jako činíme dnes.

Nový zákon se dle nich taktéž dělí do tří oddílů: Evangelia (*Evangelia*), Spisy apoštolů (*Apostoli*) a Spisy otců (*Patres*). Nikoli, nejedná se o mýlku, Hugo i Richard skutečně řadí mezi novozákonní spisy i díla církevních otců.³⁸² Tedy abychom byli přesní, oba uvádějí mezi kanonickými novozákonními spisy 4 knihy evangelií (Mt, Mk, Lk a J), dále Spisy apoštolů, které jsou podle nich zapsány také ve 4 „knihách“, totiž Skutky apoštolů, 14 Pavlových epištol, tzv. kanonické epištoly³⁸³ a kniha Zjevení. Spisy církevních otců dále člení na *decretalia/decreta/canones/regulae*, aniž by kterýkoli z nich blíže specifikoval, co těmito pojmy myslí, dále spisy církevních otců v úzkém slova smyslu, přičemž jmenují především Jeronýma, Augustina, Řehoře Velikého, Ambrože, Izidora, Origena, Bedy Ctihodného. K tomu pochopitelně dodávají, že se nejedná o celkový výčet jmen, neboť ten by byl nekonečný.³⁸⁴ Zatímco Hugo se spokojí s tímto konstatováním, Richard svým žákům a čtenářům navíc vysvětluje status posledního jmenovaného novozákonního oddílu. *Patres* podle něj mají mezi novozákonními spisy stejné postavení jako starozákonní deuterokanonické knihy, neboť i ony jsou sice

³⁸⁰ Toto dělení není jen nápadně podobné dělení hebrejské Bible (Tora, Neviim, Ketuvim), navíc je každá část jak Hugonem, tak Richardem uváděna v hebrejských termínech s přepisy a překlady do latiny. To platí i pro některé starozákonní knihy. Nemělo by tudíž překvapit, že i po obsahové stránce jednotlivé oddíly téměř přesně kopírují výčet starozákonních knih hebrejské Bible.

³⁸¹ *Liber exceptionum* I, II, 9: „...sice se čtou, ale neřadí se do kánonu.“ Přitom je zvláštní, že se ani Hugo ani Richard nezmiňují o knize Bar a ani není jasné, v jaké podobě míní knihy Est a Da, tedy zdali s tzv. přídávky či bez nich.

³⁸² Více o Hugonově začlenění církevních otců do kánonu Písem viz R. BERNDT, „Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor,“ in *Jahrbuch für biblische Theologie* 3 (1988), s. 191-199.

³⁸³ Výrazem kanonické epištoly je míněn soubor sedmi katolických listů.

³⁸⁴ Tato nápadná narážka na J 21, 25 vypovídá o velmi úzkém pojetí vztahů mezi spisy církevních otců a kanonickými knihami Písma.

posvátné a obsahují Boží zvěst, nicméně neřadí se do kánonu.³⁸⁵ Spisy církevních otců jsou tedy v jeho pojetí takovými deuterokanonickými spisy Nového zákona. Podle Richarda zcela jednoznačně platí, že svatá Písma představují Božímu lidu zvěst víry. Ještě podrobněji bychom mohli říci, že představují Bohem zjevenou a svatopisci písemně zaznamenanou zvěst víry o trojjediném Bohu Stvořiteli a Spasiteli. Právě zvěst stvoření a spásy Richard zdůrazňuje jako dvě zásadní a hlavní výpovědi Písma.³⁸⁶

Nasadě je otázka, jak Richard hovoří o zjevení Trojice ve Starém zákoně. Jestliže všechny knihy, které počítá mezi svatá Písma Nového zákona, již pracují s „hotovou“ zvěstí o Trojici, jakou výpovědní hodnotu mají v tomto ohledu knihy Starého zákona, mají-li vůbec nějakou. Anebo se můžeme ptát ještě obecněji po vztahu Starého a Nového zákona s ohledem na zjevení Nejsvětější Trojice.³⁸⁷ Indicie k odpovědi, kterou by nám Richard pravděpodobně dal, můžeme nalézt v jeho výkladu proměnění Páně. Když svatopisec popisuje Ježíšův šat, který se na hoře při rozmluvě s Mojžíšem a Eliášem rozjasnil, činí z toho Richard závěr, že spolu s nimi jistě hovořil o nebeských věcech, které jsou vysoko nad chápání lidského rozumu. Richard v souladu s J 3, 12 rozlišuje mezi Ježíšovým učením „pozemským“ a „nebeským“. Jestliže vyprávění o Ježíšově proměnění situuje celé dění na vysokou horu, je to pro Richarda znamením, že popisované události vyprávějí o nebeských záležitostech, což podle něj dosvědčuje právě i skutečnost, že se Ježíšův šat rozzářil a zbělel, neboť tato záře znamená nevypověditelnou a nedostupnou božskou moudrost. Přítomnost starozákonních postav Richard vysvětluje velmi překvapivě a odvážně: *„Suspecta est michi omnis veritas quam non confirmat Scripturarum auctoritas, nec Christum in sua clarificatione recipio, si non assistant ei Moyses et Helyas.“*³⁸⁸ Ani samotné Ježíšovo učení o „nebeských tajemstvích“ (*divina*), které jsou *supra rationem*, jak ukazuje v *De contemplatione*, by nebylo přijatelné, kdyby nebylo „dosvědčeno“ Písmem Starého zákona, které zde zastupují postavy Mojžíše

³⁸⁵ Srov. *Liber exceptionum* I, II, 9.

³⁸⁶ *Sermo XCIX* (PL 177, 1195C-D).

³⁸⁷ V této souvislosti lépe porozumíme tomu, proč jsme v předcházejících kapitolách tolik hovořili o Richardově výkladu Iz 7, 14nn. Otázka christologického výkladu Izajášova proroctví totiž velmi úzce souvisí s Richardovým pojetím vztahu Starého a Nového zákona.

³⁸⁸ „Podezřelá je jakákoli pravda, kterou nepotvrzuje svědectví Písem. Ani Krista při (události) proměnění nepřijmu, jestliže mu po bocích nestojí Mojžíš a Eliáš.“ *Beniamin minor* LXXXI, ř. 6-9. Richard zde činí narážku na Mt 17, 4 (či Mk 9, 3; Lk 9, 30-31).

a Eliáše. V tom spočívá funkce Starého zákona v případě všech zjevených božských tajemství (*divina*). Starý zákon tedy nezjevuje tajemství Trojice ani výslovně, ani přímo, to je záležitost až Nového zákona, ovšem platnost výpovědí Nového zákona musí Starý zákon implicitně obsahovat, předpovídat a dosvědčovat.³⁸⁹ Pokud tedy tajemství Nejsvětější Trojice nemá ve Starém zákoně oporu, nemůže si ani činit nárok na pravdivost Božího zjevení.

Jakou oporu novozákonního zjevení Boha Otce, Syna a Ducha svatého nalézá Richard ve Starém zákoně? Jako východisko zodpovězení naší otázky nám poslouží Richardovy výpovědi o Kristově vtělení, neboť Kristus je tím, kdo zjevuje Trojici. V 79. kázání své sbírky *Sermones centum* nám dochoval vzácný doklad svého smýšlení o starozákonních proroctvích a jejich christologických a současně trinitárních výpovědních hodnotách. Jeho patrně oblíbenou proročskou literaturou byla kniha Izajášova, v níž nalézal bezpočet dokladů a svědectví nejen o Kristově narození z panenské Matky, ale zároveň o zjevování Trojice v dějinách spásy. Ve zmíněném kázání komentuje verš Iz 53, 10,³⁹⁰ zejména jeho druhou část, kterou vykládá christologicky. Přitom výslovně dodává, že Izajáš prorokoval *in persona Dei Patris*.³⁹¹ Richard vnímal osobu Boha Otce jako toho, kdo ve starozákonním čase promlouval k vyvolenému Božímu lidu, zjevoval se mu a jen postupně jej uváděl do plnosti pravdy. Osoba Boha Otce je hlavním jednajícím, avšak nikoli samotným. Vrátime-li se k otázce výkladu Iz 7, 14, jak o ní pojednává v *De Emmanuele*, zjistíme, že Richard hovoří také o působení Ducha svatého, a to rovněž při sepisování starozákonního, proročského textu. Když pojednává o dvojznačnosti termínu *alma*, který je v hebrejské verzi Izajášova textu použit ve zmíněném verši pro popis té, jež počne, dovolává se přímo inspirace Ducha svatého, jehož je dle Richarda zásluhou, že byl použit právě tento výraz.³⁹² Vlivem a působením Ducha svatého prorok a svatopisec Izajáš plní tajemný Boží úradek, který mohl být plně rozpoznán až ve chvíli, kdy došlo ke vtělení druhé božské osoby. I na jiných

³⁸⁹ I v jiných případech poukazuje Richard na předobraznou funkci Starého zákona vůči Novému zákonu, srov. např. *De Emmanuele* I, 6-8 (PL 196, 612B-615D); *Beniamin minor* LXXXV.

³⁹⁰ Dle Richardova zápisu v tomto znění: „Et Dominus voluit contere eum in infirmitate. Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, et voluntas Domini in manu ejus dirigetur.“

³⁹¹ Srov. *Sermo* LXXIX (PL 177, 1151A-B).

³⁹² „A co řeknou židé, když jim povíme, že Duch svatý právě proto užil dvojznačného výrazu, neboť v něm chtěl ukryt tajemství svého úradku,...“ *De Emmanuele* I, 6 (PL 196, 613B).

místech se Richard vyjadřuje způsobem, že cokoli říká starozákonní autor, říká vlastně sám Duch svatý.³⁹³ Tímto způsobem Bůh Otec a Duch svatý působili při samotném vzniku Písem tak, aby v sobě zahrnovala i výpovědi o Nejsvětější Trojici, avšak nikoli formálně, nýbrž jen jaksi virtuálně. Tedy ještě před Kristovým vtělením můžeme ve starozákonní tradici víry nalézt místa, v nichž je tajemným způsobem předznačena plná víra v Nejsvětější Trojici: „...ante incarnationem Christi tempore naturalis legis, tempore scriptae legis, et tempore prophetarum fuerunt sancti, qui fidei sanctae Trinitatis mystice designarent...“.³⁹⁴ Zatímco druhá božská osoba zůstává ve Starém zákoně jaksi „v ústraní“, neboť Richard se o jejím působení při vzniku Písem vůbec nezmiňuje, je přesto, jak jsme mohli vidět, vlivem působení Boha Otce a Ducha svatého tajemně přítomna právě ve Starém zákoně. V novozákonní době je to naopak primárně osoba Ježíše Krista, která je hlavním aktérem a zjevuje Otce a vnitřní život Trojice.

K jejímu plnému zjevení došlo podle Richarda prvně při události Ježíšova křtu v Jordánu, jak je zaznamenán u Matouše (3, 17), když zazněl Otcův hlas slovy „*Hic est Filius meus, in quo michi complacui.*“³⁹⁵ Z tohoto výroku vyvozuje soupodstatnost a zároveň osobní odlišnost Boha Otce, Syna i Ducha svatého. Ukazuje na něm, nakolik je toto tajemství rozumem nevyvoditelné ze stvořených skutečností. Žádná stvořená skutečnost není sama ze sebe s to ani analogicky poskytnout rozumu záchytný bod, z něhož by se odrazil a toto tajemství pochopil. Jedná se o tajemství, které musí být zjeveno, a jedinou přístupovou cestou k němu je víra.³⁹⁶

³⁹³ Srov. např. *Sermo LXXXII* (PL 177, 1160B).

³⁹⁴ „...ještě před Kristovým vtělením za času přirozeného zákona, za času psaného zákona i za času proroků byli lidé, kteří tajemným způsobem předznamenávali víru ve svatou Trojici...“ *Sermo LXXXI* (PL 177, 1158A).

³⁹⁵ Srov. *Beniamin minor LXXXII*, ř. 44-46. Zejména vyjádření *michi complacui* mu dovoluje spatřovat v celé větě potvrzení rozlišení tří osob v jednosti božství: „Je jisté, že ..., pochopí-li se to správně, odkazuje tím na jednotu podstaty v rozličných osobách.“

³⁹⁶ „Toto tvrzení je natolik povzneseno nad veškeré lidské pomyšlení a vzpírá se celému lidskému rozumu, že by s ním rozum nikdy nesouhlasil, kdyby jej k jistotě o této skutečnosti nepovznesla víra.“ Tamtéž, ř. 53-56.

2.3. Fides Trinitatis – přístupová cesta poznání

Vlivem ještě nedávno silných proudů myšlení (pozitivismus, modernismus, racionalismus, sekularismus apod.) působí víra coby přístupová cesta poznání stále ještě jako cosi nepatřičného, co nemá s poznáním nic společného. V tomto ohledu je nám mnohdy zatěžko číst středověké autory, kteří v oblasti poznání pracují s kategorií víry jako se samozřejmostí. Jak jsme si mohli povšimnout, nejinak je tomu v případě Richardově. Platí však již řečené, že víra se vztahuje pouze a jedině na předmět poznání, který Richard označuje jako *divina*. Paralelu k jeho výše uvedeným tvrzením z *De contemplatione* nacházíme také v *De Trinitate*, kde se dočítáme, že časné skutečnosti poznáváme skrze zkušenost, k poznání věčných skutečností stoupáme zčásti prostřednictvím rozumového uvažování, zčásti vírou.³⁹⁷

Víra je tedy sice samostatnou kategorií poznání, ale nemůže zůstat zcela „osamocena“, tj. nemůže nespolupracovat s rozumovým poznáním.³⁹⁸ Právě naopak, rozumové uvažování vyžaduje. Víra není epistemologickým zpracováním zjeveného, nýbrž odpovědí na zjevení, přijetí zjevení. Jestliže tedy tajemství Nejsvětější Trojice získáváme ze zjevení a přijímáme je vírou, neznamená to, že o něm nemůžeme či nemáme uvažovat, že nemůžeme využívat veškeré kognitivní prostředky, které máme k dispozici, abychom o tomto tajemství mohli vůbec mluvit. V *Beniamin minor* Richard vysvětluje naše poznávání Božích tajemství na biblickém příběhu o Benjamínovi a v úplném závěru spisu pregnantně (byť na první pohled bez znalosti kontextu málo srozumitelně) shrnuje: „*In morte Rachel contemplatio supra rationem ascendit, in introitu Beniamin in Aegyptum contemplatio usque ad imaginationem descendit, in deosculatione Beniamin et Ioseph divinae revelationi humana ratio applaudit.*“³⁹⁹ Podle Richarda tedy zcela jistě platí, že ačkoli jsou Boží tajemství, která překračují rozum a která přijímáme vírou, ze zjevení, přesto k nim máme přistupovat (a samozřejmě také zcela přirozeně přistupujeme) i zapojením svých smyslů a svého rozumu: přemýšlíme

³⁹⁷ „Poznání časných skutečností získáváme prostřednictvím zkušenosti, k poznání věčných skutečností dospíváme jednak rozumovým uvažováním, jednak vírou.“ *De Trinitate* I, 1.

³⁹⁸ O vzájemné spolupráci víry a rozumového poznání viz *De contemplatione* IV, 21, ř. 45-49.

³⁹⁹ „Smrt Ráchel představuje, jak se kontemplativní poznání povznáší nad rozum, Benjamínovo sestoupení do Egypta znázorňuje, jak se sklání až k představivosti, a v Benjamínově setkání s Josefem (vidíme), jak lidský rozum přitakává božskému zjevení.“ *Beniamin minor* LXXXVII, ř. 35-38.

o nich, utváříme si „obrazce“, spodoby, jimiž se je snažíme vyjádřit a srozumitelně sdělit dalším.⁴⁰⁰ Tuto Richardovu myšlenku bychom mohli vyjádřit ještě poněkud jinak a rozšířit ji za použití analogie *fidei*: tak jako se vtělila druhá osoba Nejsvětější Trojice a přijala lidskou přirozenost, tak celá Trojice přijímá veškeré stvořené skutečnosti a jejich výrazy, když se nám zjevuje, zve nás k víře a uschopňuje nás, abychom o ní hovořili, tj. „vtělovali“ ji do stvořených výrazových prostředků.

Samotná víra je rovněž „božskou“ záležitostí, nakolik pramení z Božího zjevení. Monastický teolog jako Richard si je velmi dobře vědom, kdo je Původcem víry a komu jsme za ni vděční (*Dei fidei debitores*⁴⁰¹). Víra je přijímána jako Boží dar, jehož nejsvrchovanějším výrazem je možnost poznat Boha takového, jaký je. Tradice víry v sobě zahrnuje svatá Písma, apoštolské kázání, hlásání církevních otců a učitelů, tedy apoštolskou tradici i další církevní tradice, které na ni navazují v linii od nejstarší zvěsti Starého zákona až po současnost. Ty všechny jsou podmnožinou a součástí mnohem širší tradice víry, která je v nich vyjadřována. Richard popisuje víru jako bránu o dvou veřejích, aby poukázal na dvojí řád božského zjevení, totiž řád přirozený, který představuje víra v Boha Stvořitele, a řád nadpřirozený, který představuje víra v Boha Spasitele:

*„In prima parte ad fidem pertinet, confiteri Creatorem, ab eo facta esse omnia quae habent esse; in secunda parte ad fidem pertinet, venerari Salvatorem, et confiteri ab eo reparata esse perdita, quibus datum vel dandum est beatum esse. Prima pars fidei spectat ad debitum naturae, secunda spectat ad debitum gratiae. Illa credere debemus, quia per naturam conditi sumus. Ista credere debemus, quia per gratiam reparati sumus.“*⁴⁰²

Dvojí řád zjevení rozlišuje podle dvojího působení jediného Boha ve stvořeném světě (*duo numina, res una*), jak souladně dokládá víra a svatá Písma.⁴⁰³ Zastřešujícím pojmem

⁴⁰⁰ Srov. *Beniamin minor* V, ř. 12-18: „... z toho je vidět, jak se rozum povznáší k poznání neviditelných skutečností s pomocí své služebné, již je představivost, která mu představuje formy viditelných skutečností. Skrze ně může dosahovat i poznání neviditelných věcí, nakolik mu s nimi skýtají spodobu.“

⁴⁰¹ Srov. *De contemplatione* II, 24, ř. 51.

⁴⁰² „Předně náleží k víře vyznávat Stvořitele, který stvořil vše, co má být. Zadruhé k víře patří uctívat Spasitele a vyznávat, že napravil ty ztracené, jimž byla dána a jimž má být dána blaženost. První část víry se týká přirozenosti, druhá část milosti. Proto máme věřit, že skrze přirozenost jsme byli stvořeni a skrze milost napraveni.“ *Sermo LXXXIV* (PL 177, 1168A-B).

⁴⁰³ Srov. *Sermo XXXVI*; XCV (PL 177, 988B-C; 1195C); *Anotationes in Psalmum* II (PL 196, 269D-270A).

je *fides Trinitatis*⁴⁰⁴, neboť je to Nejsvětější Trojice, která je Stvořitelem a Vykupitelem veškerenstva.

Fides Trinitatis je nejen náležitou odpovědí na Boží sebezjevení, nejen přístupovou cestou k poznání Boha takového, jaký je sám v sobě, ale má zároveň vykupitelskou hodnotu. Skrze tuto víru docházejí spásy všichni věřící, dokonce i ti, kteří žili před plným zjevením tajemství Trojice.⁴⁰⁵ I oni byli ospravedlněni vírou v Trojici, i oni jsou účastni údělu svatých, pro něž je připraveno věčné veselí, přestože nemohli mít úplnou a dokonalou víru v Trojjediného. Toto Richardovo tvrzení je naprosto pochopitelné, neboť Bůh se nestává Trojicí až tehdy, kdy se nám takto zjeví, a ani tehdy, kdy my jej jako takového poznáme. Trojjediný je Trojjediným od věčnosti. A proto i ty postavy starozákonních dob, kterým nebylo dáno poznat nejhlubší a nejskrytější tajemství Boží, které však měly účast na víře zjevujícího se Hospodina, došly touto vírou spasení, neboť se jedná o jednu jedinou Tradici víry. Opět vidíme, že Richardovi vůbec nečiní problém otázka nárůstu obsahu víry (*fides quae creditur*), ale spokojuje se s faktem víry v Hospodina, Boha nebes i země, Boha Abrahama, Izáka, Jákoba (*fides qua creditur*), který pojímá jako spásonosný, neboť si je vědom, že Bůh byl Trojicí osob i pro Abrahama, Izáka i Jákoba, neboť je to tentýž Bůh, který se zjevoval jim a který se zjevil v Ježíši Kristu a v Duchu svatém.

Víra má jako jedna z cest poznání pouze dočasnou hodnotu. Tento fakt není ve 12. století samozřejmě ničím novým. I Richard si je prozatímnosti víry vědom a tuto její kvalitu ve svém myšlení reflektuje. Je si vědom, že víra je nepostradatelnou komponentou poznání Boha, které při dosažení plnosti poznání už nebude zapotřebí. Proto o ní hovoří jako o „vnitřní“ záležitosti, která má veskrze iniciační charakter.

„Ex fide vita interna, ex cognitione vita aeterna. Ex fide vita illa qua interim vivimus bene, ex cognitione vita qua in futuro vivemus beate: fides itaque totius boni initium est, atque fundamentum. Quam studiosos ergo in fide esse nos convenit, a qua omne bonum et fundamentum sumit, et

⁴⁰⁴ Viz např. *De Trinitate*, Prologus; *In Apocalypsim*, Prologus (PL 196, 686A); I, 4 (705C); IV, 7 (812B; 813D; 815B).

⁴⁰⁵ „Skrze víru ve svatou Trojici dosáhli (spásy) také dávní otcové, ačkoli jim nebylo její tajemství zjeveno v takovém rozsahu jako nám.“ *In Apocalypsim* VII, 4 (PL 196, 866C-D).

*firmamentum capit? Sed sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio.*⁴⁰⁶

Bylo by nejspíš nepatřičné vnímat tuto niternost v čistě subjektivistickém významu jako osobní. Spíše tím vyjadřuje život v tomto stvořeném světě, uzavřeném plnému poznání Boha. Právě v tomto světě nám víra napomáhá, abychom postupovali výš, do světa věčného, plného poznání. S vírou Richard spojuje také naději a lásku. Tyto zbylé dvě teologální ctnosti pojímá jako prostředek, skrze nějž dospívá člověk od víry k poznání božských skutečností a skrze toto poznání dosahuje věčného života. Naše současné pochopení zjevených božských tajemství není než jakýmsi uvedením do jejich poznání, jehož plnosti se můžeme dočkat jedině v budoucím čase. A v tomto prozatímním mezičase Richard zdůrazňuje zejména sepětí *cognitio* a *dilectio*, neboť poznání se podle něj neobejde bez lásky, bez ní totiž nemůže růst. Tento poukaz na praktickou stránku poznání Božích tajemství je nejen charakteristický pro monastickou teologii, jak jsme se pokusili poukázat v předchozích kapitolách, ale zároveň je velmi výmluvný stran Richardova vlastního hlubokého vnitřního přesvědčení, které ve své teologii předával dál. Ale nejen to – nejde pouze o sepětí poznání s láskou, ale také obráceně o sepětí lásky s poznáním. Ani samotné projevoování lásky není samo o sobě dostačující, resp. nemůže růst, není-li neustále živeno hlubším poznáním. Láska a víra (potažmo poznání) jsou komplementární složky, které od sebe není radno oddělovat. Na Boha lze patřit jedině oběma očima, totiž okem poznání a okem lásky (*oculo cognitionis et oculo dilectionis*), okem víry a okem skutků (*oculo fidei et oculo operationis*), okem rozumu a okem dobré vůle (*oculo rationis et oculo bonae voluntatis*), okem intelektu a okem citu (*oculo intellectus et oculo affectus*).⁴⁰⁷

Dochází-li člověk ve víře poznání Hospodina, očekává Richard, že na tento dar člověk náležitým způsobem odpoví. Jak jsme již naznačili, víra a poznání Trojjediného nejsou hodnotami samy pro sebe, jsou to dary a prostředky, které doprovázejí člověka

⁴⁰⁶ „Současný život (vychází) z víry, život věčný (bude vycházet) z poznání. Z víry pochází dobrý život, který nyní žijeme, z poznání vzejde v budoucnu život blažený. Víra je počátek a základ všeho dobra. Jak je proto záhodno, abychom byli horliví ve víře, z níž čerpá základ a oporu veškeré dobro! A je-li ve víře počátek veškerého dobra, v poznání spočívá jeho plnost a dovršení.“ *De Trinitate*, Prologus, ř. 23-30. Podobně, ale mnohem obrazněji se vyjadřuje také při výkladu Gn 15, 17, viz *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio beatae Mariae Virginis* (PL 196, 1057D-1058A).

⁴⁰⁷ Srov. *Sermo XLVIII* (PL 177, 1029B-1034B).

při jeho anagogickém stoupaní směrem vzhůru k Nebesům. Proto je po dosažení každého dalšího poznání Hospodina záhodno za tento dar vzdávat díky a velebit Boha za prokázanou milost.⁴⁰⁸ Milost víry a poznání jdou ruku v ruce s modlitbou a projevy lásky.⁴⁰⁹ Sluší se na monastického teologa, jakým Richard bez pochyby byl, aby zdůrazňoval a připomínal, že toho pravého poznání Hospodina a jeho úradků dosáhne každý, kdo po tom touží, především modlitbou.⁴¹⁰ Na ukotvení v monastické tradici se sám odvolává, když říká, že podle učení magistrů, tedy monastických teologů, dochází člověk k obnově Božího obrazu v sobě skrze poznání, které zahrnuje víru, rozum, vědění, intelekt, a že skrze lásku, která v sobě shrnuje lidské jednání, dobrou vůli, moudrost a cit, se připodobňuje Bohu.⁴¹¹

Ačkoli jsme si právě načrtli Richardovo učení o poznání Trojjediného, záměrně jsme opomněli otázku rozdílu poznatelnosti Trojice, jak je sama v sobě a jak se dává poznat ve svém zjevení, řečeno moderní terminologií otázku vztahu poznatelnosti imanentní a ekonomické Trojice. Není tomu proto, že by si Richard nebyl této rozdílnosti vědom. Pojednáme o ní však až v následující podkapitole, kde představíme Richardovo implicitní pojetí imanentní a ekonomické Trojice.

⁴⁰⁸ „Kdykoli se nám dostane nových paprsků božského osvětlení a na základě božského zjevení poznáme něco z toho, co překračuje lidský intelekt, měli bychom rovněž ihned povstat k díkůvzdání a jako polnici nechat zaznívat chvály o Boží dobrotivosti: ‘O Hospodinu mluv s chloubou, moje duše, ať to slyší pokorní a radují se.’ (Ž 34, 3)“ *De eruditione hominis interioris* I, 13 (PL 196, 1250D).

⁴⁰⁹ O pojetí poměru mezi vírou a dobrými skutky, tedy láskou, v uvedeném smyslu a o poměru poznání a víry pojednává Richard také v *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae* (PL 196, 266A-C).

⁴¹⁰ „Proto jestliže chceme být vzděláni v tajemné moudrosti božských Písem a ve znalosti božských soudů, učiníme lépe, budeme-li se o to snažit spíše modlitbou než bádáním, více nás osvítili oddaná zkroušeností než hluboké zkoumání.“ *De eruditione hominis interioris* II, 6-7 (PL 196, 1305A-B). Kontext uvedené citace tvoří Richardovo srovnání lidského vědění a Boží moudrosti „vtělené“ ve svatých Písmech. O to je pochopitelnější, proč se mnišským teologům jevílo jako zcela nesmyslné chtít do teologie aplikovat dialektiku a její metody coby výrazy lidského umu, neporovnatelného s Boží naukou.

⁴¹¹ Srov. *Sermo* XLVIII (PL 177, 1030B-C). O sounáležitosti každodenního jednání a modlitby se studiem Písma, tj. Boží zvěsti, viz také *Beniamin minor* LXXIX.

3. Hlavní témata učení o tajemství imanentní Trojice

Jak jsme si mohli všimnout, témata všech tří Richardových spisů, které jsou celé věnovány výhradně tajemství Nejsvětější Trojice, patří do oblasti imanentní Trojice. Největší podíl informací nám pochopitelně skýtá jeho *De Trinitate*. Jedná se o natolik originální a inspirativní text, že mu byla v minulém století věnována největší část pozornosti ze všech ostatních spisů.⁴¹² Jeho text byl studován z mnoha úhlů pohledu, takže často jen některé jeho vybrané téma je podkladem pro rozsáhlou samostatnou studii.⁴¹³ Také v českém teologickém prostředí mu byla věnována pozornost, takže i čeští čtenáři se o tomto díle, resp. o jeho trvale platných trinitárních inspiracích, mohou leccos dozvědět.⁴¹⁴ Když se dnešní badatelé zabírají touto částí Richardovy trojiční teologie týkající se imanentní Trojice, sledují tím vlastně její celkový a zásadní základ. Ani my nemůžeme tuto hlavní část Richardova myšlení opomenout, proto mu bude věnována následující kapitola. V ní systematicky pojednáme o těch nejhlavnějších otázkách trojiční reflexe svatoviktorského magistra a o jeho vlastním a dodnes oceňovaném originálním přínosu. Zaměříme se na látku, která souvisí buď s trinitární debatou Richardových časů, jak jsme o ní pojednali výše, nebo s dalším námi zkoumaným předmětem, totiž s tajemstvím ekonomické Trojice.

To, co Richard s ohledem na tehdejší trinitární názory nejvíce zdůrazňuje, je Boží jedinstvo a nerozdělitelnost. Tyto přívlastky Boží podstaty jsou těmi nejčastějšími, které Richard užívá. Jedinost Boží podstaty bude tudíž prvním předmětem této kapitoly. Že je Bůh jeden, je dle jeho názoru takřka „evidentní“. Potíže nastávají se správným vymezením plurality. Proto Richard neopomíná ve svém výkladu také vysvětlit, jakým způsobem je tato pluralita dána a že nemůže být číselně vymezena jinak než třemi. Jak

⁴¹² Jedná se o desítky článků a monografií, moderní kritickou edici nevyjímaje. Nebylo by možné je zde všechny uvádět, proto bude v průběhu textu odkazováno na ty nejvýznamnější z nich.

⁴¹³ V posledních třiceti letech kupř. M. D. MELLONE, *Lo Spirito Santo nel "De Trinitate" di Riccardo di S. Vittore*, Roma: Antonianum, 2001; P. CACCIAPUOTI, „*Deus existentia amoris*“. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, Turnhout: Brepols, 1998; D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological method in Richard of St. Victor (d. 1173)*; N. DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, Turnhout: Brepols, 1996.

⁴¹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 374-386.

se tohoto úkolu zhostil, si ukážeme ve druhé podkapitole. V této souvislosti je potřebné také vysvětlit, co jsou, resp. kdo jsou tito tři. Tato nejoriginálnější část Richardovy trojiční teologie, tedy definice osoby, bude obsahem třetí podkapitoly. V posledních dvou podkapitolách se zaměříme na dvě otázky, které spolu úzce souvisejí, a totiž schéma vnitrotrinitárních vzájemných vztahů božských osob a otázka přivlastňování esenciálních vlastností jednotlivým osobám.

3.1. Summa et individua personarum Trinitas

V části o Richardově díle jsme poukázali na skutečnost, že veškeré jeho teologické dílo je založeno na výkladu svatých Písem. Snažili jsme se tím ukázat, jak se jeho vnímání výpovědi Písma odráží rovněž v jeho teologii. Přitom jsme viděli, že na rozdíl od svého předchůdce Hugona preferoval teorii čtverého výkladu. Typ exegeze, který mu v Hugonově pojetí scházal, nazývá „anagogický“ a vnímá jej jako smysl, který poukazuje na nejvnitřnější tajemství Božího života, tedy na tajemství Boha, jak je sám v sobě, a tajemství zakoušení Boha v tomto a budoucím životě. Je proto zřejmé, že chceme-li se dozvědět o Richardově učení o imanentní Trojici něco bližšího, je třeba si přečíst především ty spisy, které jsme za anagogické označili výše. Základním východiskem pro naše zkoumání však bude Richardovo veledílo *De Trinitate*, které je založeno především na vyznání víry známém pod názvem *Quicumque*. Dalo by se říct, že se jedná o jakési kompendium, v němž nalezneme odpovědi na všechny otázky ohledně tajemství imanentní Trojice, které si kdy Richard kladl, nebo které mu kladli jiní.⁴¹⁵

Pro Richardovo teologické myšlení rozhodně neplatí předpoklad, že by se pojednání o imanentní Trojici omezovalo na výklad *de Deo uno*, jako tomu bylo po dlouhou dobu v manualistice. Nicméně i přesto je otázka Boží jednoty a jednosti důležitou v souvislosti s naukami Roscelina z Compiègne, Petra Abélarda a Gilberta z Poitiers. Jednota Boží podstaty by pravděpodobně vůbec nebyla problematickou,

⁴¹⁵ Jak jsme si ukázali, trojiční témata ostatních spisů, zejména *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, *De tribus personis appropriatis*, jsou v *De Trinitate* přítomna.

kdyby nebylo zároveň nutné ji sladit se zjevenou pluralitou. Téměř by se totiž dalo říct, že jedinstvo Boží substance je pro monastického teologa jaksi „evidentní“, nakolik je dosvědčena celým nadpřirozeným zjevením. A nejen to, vždyť i sám rozum této zjevené pravdě s radostí přisvědčuje.⁴¹⁶ Proto se také Richard ve svém díle snaží ukázat, nakolik je i lidsky rozumné věřit v jedinstvo Boží podstaty, takže svůj *modus agendi* definuje jako „...*non tam auctoritates inducere quam ratiocinationi insistere*“.⁴¹⁷

O tajemství Nejsvětější Trojice, resp. o její jediné a nedělitelné podstatě hovoří Richard v superlativech jako o *supereminens*, *sacratissimum* a *secretissimum mysterium*.⁴¹⁸ Východisko jeho úvah o Boží jedinstvu je ontologické (*modus essendi*) a vymezuje jej z hlediska času a původu. Zvažováním možností druhů bytí dochází k závěru, že Bůh je takové bytí, které je věčné a má původ v sobě samotném. Boží podstata je charakterizována jako sebou samotnou ustavená, věčná, tudíž bez počátku. Otázku o jediné Boží podstatě Richard spojuje s teologií Božích vlastností, neboť na tento věčný a nekonečný „základ“ postupně aplikuje všechny podstatné vlastnosti této jediné Boží podstaty. V *De Trinitate* se navíc záměrně s ohledem na téma plurality vyjadřuje především o třech vlastnostech, o nichž se během svého života již několikrát musel vyjádřit kvůli různým soudobým interpretacím Augustinových tezí, totiž o moci, moudrosti a dobrotivosti. Není ani s podivem, že se v rámci této části trojiční teologie vypořádává s ožehavou otázkou „božství“ (*deitas*)⁴¹⁹ coby formy bytí, jak ji nastolil Gilbert z Poitiers. Zcela jednoznačně zastává názor, že božská podstata musí být totožná s božstvím a že tudíž Bůh nemůže být než podstatně jeden.⁴²⁰ Tím se nejen odvrací od bludných teorií, které se v 1. pol. 12. stol. objevovaly a které mohly být pochopeny tak,

⁴¹⁶ Vzpomeňme si, že Boží jedinstvo patří dle Richarda mezi ty pravdy víry, které jsou sice nad schopnosti samostatného lidského poznání, ale zároveň také mezi ty, kterým se lidský rozum nikterak nepříčí (*supra rationem sed non preter rationem*).

⁴¹⁷ „...neodkazovat se tolik na svědectví, ale spíše trvat na rozumnosti.“ Srov. *De Trinitate* I, 4, ř. 1-2. Jedním dechem musíme dodat, že tento postup, neodmyslitelný pro již dávno se rozvíjející scholastickou metodu, je dokladem, že Richardova teologie byla sice v jádru monastická, ale zároveň se nebránila inovativním přístupům, nakolik jsou z jeho pohledu plauzibilní a užitečné.

⁴¹⁸ Srov. *De Trinitate* IV, 5.

⁴¹⁹ Richard zná tento pojem, ale zdá se, že se mu snaží vyhýbat a užívat spíše jeho synonymní formu *divinitas*, která se taktéž nachází v symbolu *Quicumque*.

⁴²⁰ Srov. *De Trinitate* I, 16.

že ruší Boží jedinnost a jednotu, ale zároveň předkládá své učení v souladu s vyznáním *Quicumque*.

Richardovi nestačilo pojednat o klasických vlastnostech Boží podstaty, ale přidává další: *incretus, sempiternus, incorruptibilis, incommutabilis, eternus*⁴²¹, *inmensus, incomprehensibilis* apod.⁴²² Nebylo by však účelné zaobírat se každou vlastností jednotlivě, neboť předkládané argumenty a výpovědi se v každém jednotlivém případě opakují. U všech těchto vlastností Richard ukazuje, že jsou charakteristické právě a jedině pro božskou podstatu jako takovou, takže jeden jediný Bůh a jedině On je nestvořený, trvalý, neměnný atd. A zcela pochopitelně dodává, že všechny jmenované vlastnosti se o Boží podstatě vypovídají ve své nejvyšší míře, neboť se vypovídají ne jen tak o ledajaké podstatě, nýbrž o *summa substantia* (nejvyšší podstatě).⁴²³ Proto také každou uvedenou vlastnost Bohu nepřipisuje bez dodatku „v nejvyšší míře“. Bůh tedy není jen *bonus* (dobrý), nýbrž *summe bonus* (dobrý v nejvyšší míře/svrchovaně dobrý) apod. Jeho výpovědi se zcela pochopitelně drží tzv. *via eminentiae*, tedy třetího stupně vypovídání o Bohu dle analogie jsoucna⁴²⁴ a tento metodický krok předává i svým čtenářům a žákům. Další významnou charakteristikou božské podstaty je její naprostá jednoduchost (*summa simplicitas*). Jednoduchost jde ruku v ruce s nedělitelností (*individua*). Tím Richard zdůrazňuje právě její jedinnost a nerozdělitelnost na žádné části a předchází tak všem nedorozuměním, kterým se jiní teologové jeho doby nevyhnuli.⁴²⁵

Na závěr věnujme svou pozornost specifiku Richardovy teologie vlastností Boží podstaty, jímž je určení dvou vlastností samotných vlastností této podstaty. Jestliže jsme už naznačili, že o všech Božích vlastnostech Richard vypovídá, že jsou takové, jaké jsou, v nejvyšší míře, což je první charakteristika samotných vlastností, měli bychom se také zmínit o jiné, totiž o nesdělitelnosti (*incommunicabilitas*).⁴²⁶ Nesdělitelnost podobně

⁴²¹ Richard si uvědomuje, že mohou výrazy *sempiternus* a *eternus* působit synonymně, proto definuje, že *sempiternus* znamená *sine initio et fine* (česky bychom tedy řekli „trvalý“/„neustálý“), zatímco *eternus* znamená *caret utroque* (sc. *initio et fine*) *et omni mutabilitate* (tedy v našem slova smyslu „věčný“). Srov. tamtéž II, 4, ř. 5-9.

⁴²² Podrobněji o každé vlastnosti jednotlivě pojednává ve 2. knize *De Trinitate*.

⁴²³ Srov. *De Trinitate* I, 14.

⁴²⁴ Srov. C. V. POSPIŠIL, *Hermeneutika mystéria. Struktury myšlení v dogmatické teologii*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 108-114.

⁴²⁵ Srov. *De Trinitate* II, 20.

⁴²⁶ Srov. tamtéž I, 17; II, 11-13.

jako svrchovanost je základní charakteristikou samotné Boží substance, neboť kdyby nebyla nesdělitelná, nemohla by být zároveň jedna jediná. Zároveň však Richard učí, že se tato charakteristika vypovídá i o ostatních vlastnostech, takže pro ně rovněž platí, že jsou nesdělitelné a dokonale se vypovídají pouze o Boží podstatě. Této vlastnosti Richard věnuje obzvláštní pozornost zejména s ohledem na svou velmi originální nauku o osobě, kterou rozvíjí v *De Trinitate*.⁴²⁷ Než se k ní však dostane, vymezuje číselně pluralitu v Bohu. Teprve následně definuje podstatu této plurality, proto se i my nyní přidržíme jeho metody a popíšeme nejprve, jak Richard vysvětloval nutnost trojice v božství.

3.2. Vymezení plurality

Z metodologického hlediska působí poněkud zvláště, že Richard v *De Trinitate* hovoří nejprve obecně o pluralitě v Bohu, aby ji nakonec číselně vymezil třemi osobami, a až poté se zabývá otázkou, jak samotný pojem osoba definovat. Přitom nehovoří o pluralitě obecně, ale od samého počátku hovoří o pluralitě osob. Odpověď na tuto záhadu se může zdát jednoduchá, uvědomíme-li si, že termín *persona* byl v teologii přes všechny výhrady učenců používán jako zcela samozřejmý. Richard proto nehovoří o třech „něco“, ale volí zaužívaný pojem, který následně rehabilituje tím, že mu dá svou vlastní definici. V tomto ohledu je jeho teologie důsledná a chvályhodná. Nestraní se problémům, ba právě naopak, ty nejožehavější z nich na rozdíl od jiných velikánů té doby sám řeší.

Ve vymezení trojice vychází z paradigmatu lásky, pro něj tolik charakteristického.⁴²⁸ Jestliže je Bůh svrchovaným dobrem (*summa bonitas*), nad něj nemůže být lepšího, nic láskyplnějšího, pak také musí zákonitě platit, že je v Bohu

⁴²⁷ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 374-381.

⁴²⁸ Podle P. Gemeinhardta navazuje na pojetí Trojice jako vztahů lásky, které rozpracoval ve své teologii Hugo ze Sv. Viktora, srov. P. GEMEINHARDT, „Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160,“ s. 49. K tomuto tvrzení si dovolíme doplnit, že aplikace lásky na meziosobní vztahy Trojice je starší záležitostí. Augustiniánští kanovníci od Sv. Viktora mohli čerpat např. z díla hipponského biskupa, jehož řeholi dodržovali. Augustinova inspirace je u Richarda evidentně přítomna.

nějakým způsobem přítomna pluralita, neboť k lásce patří, že se dává a přijímá. V Bohu tedy musí být někdo, kdo lásku dává, a někdo, kdo ji přijímá. Tím je dána zatím číselně nevymezená mnohost osob v Bohu. Aby tato pluralita nebyla vnímána jako pluralita podstaty, kterou je nutno popřít s ohledem na výše uvedené, je zřejmé, že božské osoby budou stejné (*equalitas*) a podobné (*similitudo*), budou tedy stejně souvěčné.⁴²⁹ Zdůraznění právě souvěčnosti není náhodné, neboť věčnost je charakteristika navýsost ontologická. V bytí a tím pádem ve všech vlastnostech jsou si tedy osoby zcela rovné. Konkrétněji Richard říká, že žádná osoba se od sebe sama nikdy nemůže lišit (naprostá identita pouze se sebou sama) a zároveň nemůže být v čemkoli nerovná jiné osobě (naprosto stejná co do vlastností s ostatními).⁴³⁰

Vrátíme-li se k lásce, pro Richarda platí, že svrchovaná láska se projevuje nejsvrchovanějším způsobem mezi třemi osobami. Ty následně označuje podle sdílení lásky jako *diligens – dilectus – condilectus* (milující – milovaný – spolumilovaný), aniž by naznačil, která osoba v Trojici je kterou z těchto tří milujících.⁴³¹ Otázkou je, proč k lásce nestačí pouze dvě osoby? Pravděpodobně by stačily, avšak pak by láska nebyla dokonalá a svrchovaná. Když jedna osoba miluje druhou osobu, potřebuje ještě třetí osobu, s níž by svou lásku k druhé osobě mohla sdílet. Tak je láska a radost z ní přivedena k naprosté dokonalosti. Celá třetí kniha *De Trinitate* je pak souhrn četných argumentů dosvědčujících, že jedině trojice je s ohledem na svrchovanost a plnost lásky, dobra a štěstí jediná myslitelná a logická a že žádné jiné číselné vymezení nedává smysl. Pokud tedy už víme o trojici, můžeme se konečně dozvědět, jak je tato trojice definována s ohledem na jedinnost podstaty.

⁴²⁹ Srov. *De Trinitate* III, 6.

⁴³⁰ Srov. tamtéž III, 25.

⁴³¹ Srov. tamtéž III, 13-15.

3.3. Definice osoby

Richardova definice osoby se nachází ve čtvrté knize *De Trinitate*. Jako zkušený a pečlivý magister vysvětluje dějiny tohoto pojmu ve vztahu k bludným učením a dokonce ve vztahu k jeho užití východními teology⁴³² a následně předkládá jeho systematickou precizaci. V jejím rámci se dozvídáme také důležitou, avšak v sekundární literatuře vždy opomíjenou informaci, proč na něm Richard tolik lpí. Podle něj je totiž tento pojem součástí tradice víry založené na Božím vnuknutí. Dle jeho slov platí, že „...*nomen persone nullatenus assignatum est sine instinctu divino et Spiritus sancti magisterio*“.⁴³³ Proto na něj nemůže rezignovat, přestože někteří teologové před ním tak učinili. Klasický pojem osoba, resp. jeho boethiovská definice byla totiž dávno před Richardem podrobena kritice. Bylo proto záhodno jej rehabilitovat, aby mohl dále dobře sloužit svému účelu. Toho si byl Richard zřejmě vědom a úlohy redefinice pojmu osoby se zhostil se ctí.⁴³⁴

Největší problém Boethiovy definice osoby coby „*naturae rationalis individua substantia*“ (nedělitelná podstata rozumové přirozenosti)⁴³⁵ je pojetí osoby jako podstaty. Problém vzniká tehdy, uvědomíme-li si, že o podstatě (*substantia*) hovoříme v případě Boží jednosti. Jak potom může být podstata, která je nedělitelná a podle Richarda také nesdělitelná, základem Boží plurality? Aby se Richard vyhnul této nesrovnalosti, definuje osobu nikoli s ohledem na *substantia*, nýbrž na *propria distinctio* (vlastní odlišnost). Bez tohoto rozlišení by trojice božských osob upadla v nerozlišitelnou identitu.⁴³⁶ Nejprve učí o odlišnosti pojmů osoba (*persona*) a podstata (*substantia*).⁴³⁷ Jelikož by mohla být osoba také pochopena jako podstata, rozlišuje zásadně mezi významy těchto slov: *significatio substantie* (význam pojmu podstata) a *significatio persone* (význam pojmu osoba). Podstatou rozumí „něco“ (*quid*), zatímco osobou se

⁴³² Srov. tamtéž IV, 3-4.

⁴³³ „...pojem osoba nebyl použit bez Božího vlivu a učitelského působení Ducha svatého.“ Tamtéž IV, 5, ř. 6-7.

⁴³⁴ Srov. také N. DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*, s. 207.

⁴³⁵ BOETHIUS, *De persona et duabus naturis* (PL 64, 1343D).

⁴³⁶ Srov. P. CACCIAPUOTI, „*Deus existentia amoris*“. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+ 1173)*, s. 221.

⁴³⁷ Srov. *De Trinitate* IV, 4.

rozumí „někdo“ (*quis*).⁴³⁸ Výhoda pojmu osoba dle jeho názoru spočívá v té skutečnosti, že se jím myslí vždy jen jeden jediný „někdo“, osoba je vždy naprostou originalitou a individualitou, odlišenou od ostatních osob zvláštní vlastností (*singulari proprietate*).⁴³⁹

Jako kritéria odlišnosti pak volí *qualitas* (jakost – *quale quid sit*) a *origo* (původ – *unde habeat esse*).⁴⁴⁰ Jakost se týká způsobu bytí (*modus essendi*), původ vypovídá o způsobu, jakým toto bytí osoba má (*modus obtinendi esse*). Osoby se od sebe mohou lišit na základě odlišnosti kvalit, odlišnosti původu či odlišnosti kvalit i původu zároveň. Božské osoby se pochopitelně nemohou lišit co do jakosti bytí, ale právě způsobem, jakým toto bytí každá jednotlivá osoba má. Aby vyjádřil toto specifikum každé božské osoby, využívá pojmu *existentia*, který i etymologicky náležitě ospravedlňuje.⁴⁴¹ Jde-li o jakost bytí, tedy o esenci, je existence sdělitelná (*communicabilis*), protože je společná všem božským osobám. Jde-li však o původ bytí, tedy o ono rozlišovací kritérium, které Richard také nazývá osobní vlastností (*proprietas personalis*)⁴⁴² je existence nesdělitelná (*incommunicabilis*). V božské přirozenosti také nacházíme existenci sdělitelnou i nesdělitelnou. Sdělitelnou existencí je například společná substance, která není odjinud než ze sebe samé.⁴⁴³ Nesdělitelnou existencí se ovšem myslí taková, která nemůže být společná leč jedné jediné skutečnosti, tedy osobě. Každá osoba v Trojici musí mít svou osobní vlastnost, která ji bude odlišovat od ostatních dvou:

⁴³⁸ To však neznamená, že by tím popíral substanciální charakter osoby. Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 377. *Existentia* je Richardem vnímána jako *substantialis esse*, *existere* je totiž *substantialiter ex aliquo esse*. Srov. *De Trinitate* IV, 12.

⁴³⁹ Srov. tamtéž IV, 7.

⁴⁴⁰ Srov. tamtéž IV, 11.

⁴⁴¹ Jedná se o jakousi intuitivní etymologii, která je rovněž dílem Richardovým: *sistere* dle něj odkazuje na esenci, čili jedinou jednoduchou podstatu, jedno jediné bytí – kvalitu bytí (ono *quale quid sit*), zatímco předložka *ex* odkazuje na původ (čili *unde habeat esse*).

⁴⁴² *De Trinitate* IV, 17, ř. 9-10.

⁴⁴³ To nikterak neprotiřečí výše uvedenému, že jediná božská podstata je podle Richarda nesdělitelná. V tom tkví právě genialita svatoviktorského mistra, neboť důsledně rozlišuje podstatu od existence. Boží podstata je skutečně nesdělitelná (*incommunicabilis*), ale její existence je sdělitelná (*communicabilis*) všem třem božským osobám.

„*Personalem proprietatem dicimus, per quam quilibet unus est ab omnibus aliis discretus.*“⁴⁴⁴

To znamená, že osobní vlastnost (*proprietas personalis*) je nesdělitelnou existencí (*existentia incommunicabilis*). Tím je dán základ Richardovy definice osoby, která se dochovala ve dvou verzích⁴⁴⁵:

- 1) „*Non inconvenienter itaque dicere possumus, ut credimus, de divina persona, quod sit nature divine incommunicabilis existentia.*“⁴⁴⁶
- 2) „*Fortassis erit planius et ad intelligendum expeditius, si dicimus quod persona sit existens per se solum juxta singularem quemdam rationalis existentie modum.*“⁴⁴⁷

Richardovým originálním a inspirativním přínosem v pojetí božských osob nejen ve středověku, ale i v dnešní době, je jeho spojení termínu *existentia* s výrazem *incommunicabilis*, přičemž odlišnost v této pluralitě není pojata abstraktně jako něco, nýbrž důsledně osobně jako někdo.⁴⁴⁸ Nejedná se o odlišnost podstatnou, nýbrž osobní. Richard navíc ve své trojiční teologii založené na uvedené definici pojmu osoba rozvinul dle současných teologů to, co schází u Augustina, totiž vztahovou teorii, a to dokonce přímo trojiční vztahovou teorii, která staví na pojetí *communio*.⁴⁴⁹

⁴⁴⁴ „Za osobní vlastnost považujeme tu, která odlišuje jednu osobu od všech ostatních.“ *De Trinitate* VI, 17, ř. 10-11.

⁴⁴⁵ Srov. N. DEN BOK, *Communicating the Most High*, s. 210. Obě verze se liší ovšem pouze formálně.

⁴⁴⁶ „O božské osobě můžeme snad nikoli nepatřičně říci, jak doufáme, že je nesdělitelnou existencí božské přirozenosti.“ *De Trinitate* IV, 22, ř. 21-23.

⁴⁴⁷ „Snad bude jasnější a k porozumění vhodnější, řekneme-li, že osoba existuje skrze sebe sama na základě jakéhosi jedinečného způsobu rozumové existence.“ Tamtéž IV, 24, ř. 3-5.

⁴⁴⁸ „V rozumové přirozenosti je dáno být něčím a být něčím jiným na základě rozličenosti podstaty, zatímco být někým a být někým jiným je dáno na základě odlišnosti osoby. A poněvadž v božské a svrchované moudré přirozenosti nalézáme onu odlišnost, ale v žádném případě zmíněnou rozličnost, věříme, že je v ní sice pluralita osob, ale popíráme pluralitu podstat.“ *De Trinitate* IV, 9, ř. 16-21. Na druhou stranu ale také platí, že se o božských osobách vyjadřuje termínem *res*, např. *De tribus personis appropriatis* (PL 196, 994C). Jakkoli se nám může zdát nevhodný, v monastické teologii patrně neměl tento termín natolik zvětčující/odosobnělý charakter.

⁴⁴⁹ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 378.

3.4. Schéma trinitárních mezosobních vztahů

Když už víme, že jsou v Bohu tři osoby, které se od sebe liší svými speciálními charakteristikami, je potřeba také vyložit, jaké jsou podle Richarda ony nepředatelné osobní znaky. Základem rozlišení je dle něj původ jednotlivých osob (*origo*), a ten se detailně popisuje ve vyznání *Quicumque*, takže v souladu s tímto vyznáním Richard v *De Trinitate* pojednává o vycházení všech tří osob. To zákonitě nemůže být časově sousledné, proto hovoří o příčinné souslednosti a vysvětluje, že příčinou existence druhé osoby je dokonalost té první, z níž vychází.⁴⁵⁰ Stejně tak příčinou existence třetí osoby je dokonalost prvních dvou.⁴⁵¹ Ve své reflexi Richard zcela jednoznačně zastává tvrzení, že třetí božská osoba vychází od obou osob, a nerozlišuje, zda primárně z jedné a sekundárně z druhé.⁴⁵²

I v případě tohoto bodu přichází opět na řadu téma lásky, na kterém Richard pomocí komplementární opozice dávání-přijímání ukazuje, že existují v zásadě tři možnosti projevů lásky, které pak jednotlivě připisuje každé osobě zvláště na základě vycházení osob v imanentní Trojici.⁴⁵³ Jeho pojetí vymezuje tři možnosti projevoání lásky, které nazývá *amor gratuitus*, *amor debitus* a *amor gratuitus simul et debitus* (resp. *amor permixtus*). Tyto pojmy aplikuje na teorii vzájemného vycházení jednotlivých osob Nejsvětější Trojice a definuje je takto:

*„Amor gratuitus est, quando quis ei a quo nichil muneris accipit gratanter inpendit. Amor debitus est, quando quis ei a quo gratis accipit nichil nisi amorem rependit. Amor ex utroque permixtus est, qui alternatim amando et gratis accipit et gratis inpendit.“*⁴⁵⁴

⁴⁵⁰ „...dokonalost jedné osoby je příčinou existence druhé.“ *De Trinitate* V, 7, ř. 39-40.

⁴⁵¹ Srov. tamtéž V, 8, ř. 48-49.

⁴⁵² Dokonce podává argument, podle něhož není možné, aby třetí osoba vycházela pouze od první osoby, poněvadž pak by nebyl jasný rozdíl mezi druhou a třetí osobou a také by mezi nimi nebyla jasná vzájemná vazba. Srov. tamtéž V, 10.

⁴⁵³ Srov. tamtéž V, 17-19.

⁴⁵⁴ „Nezištná láska spočívá v tom, když ji někdo dobrovolně poskytuje tomu, od něhož se mu za ni nedostává žádné odplaty. Vděčná láska se projevuje tehdy, když někdo oplácí jediné láskou tomu, od něžž nezištně dostává. Láska, která je nezištná i vděčná, spočívá v tom, když někdo miluje a současně nezištně přijímá i poskytuje.“ Tamtéž V, 16, ř. 20-24.

Je celkem nasnadě se domnívat, který charakteristický typ lásky bude vypovídat o osobní specifičnosti které osoby. *Amor gratuitus* jako láska, která od žádné z osob nepřijímá a vše své vydává, bude ztotožněna s Otcem, *amor debitus* coby láska pouze přijímající a láskyplně vracející vše to, co má od jiných, je charakteristická pro Ducha svatého a *amor permixtus*, tedy láska jak přijímající, tak z vlastního plně vydávající, je charakteristická pro osobu Syna. Abychom si usnadnili výklad, znázorníme Richardovo pojetí přehlednou tabulkou, v níž je zaznamenáno, jaký typ vycházení je které osobě vlastní a podle něj jaká osobní vlastnost s ohledem na lásku (ať vyjádřenou jako *amor*, či *dilectio*) se o ní nejlépe a nejvhodněji vypovídá:

<i>božská osoba</i>	<i>původ bytí</i>	<i>osobní vlastnost</i>	<i>projev lásky</i>	<i>projev milování</i>
Otec	nevychází od jiného, dává vycházet jinému	dávat a nepřijímat	nezištná láska (<i>amor gratuitus</i>)	milující (<i>diligens</i>)
Syn	vychází od jiného, jinému dává vycházet	přijímat a dávat	láska nezištná i vděčná (<i>amor gratuitus simul et debitus</i>)	milovaný (<i>dilectus</i>)
Duch svatý	vychází z jiného, nedává vycházet jinému	přijímat a nedávat	láska vděčná (<i>amor debitus</i>)	spolumilovaný (<i>condilectus</i>)

Kromě rozlišení osob ve vztahu k *amor* nakonec Richard také ztotožní s jednotlivými osobami i původní termíny, které užil při vymezování plurality v božství

pomocí pojmu *dilectio*.⁴⁵⁵ Aby bylo jeho schéma prosto všech možných dezinterpretací, zejména co se týče případných nařčení ze subordinacianismu či modalismu, důrazně opakuje, že „*nulla in Trinitate differentia est amoris vel dignitatis*“.⁴⁵⁶ Na Richardově pojetí, které působí nesmírně nadčasově altruisticky, je zvláštní pouze zdůvodnění lásky jednotlivých osob. Tak Ambrož ve spise *De Spiritu sancto* říká, že každá božská osoba miluje to, co sama je, jak to nachází v druhé osobě. Hugo ze Sv. Viktora toto tvrzení modifikuje, když zdůrazňuje, že láska jedné osoby k druhé umožňuje lásku druhé osoby k té první. Hugo tedy vnímá meziosobní lásku božských osob takovým způsobem, že láska jedné osoby k druhé umožňuje lásku druhé osoby k sobě a opačně (kupř. co Otec miluje v Synu, miluje i Syn sám v sobě).⁴⁵⁷ Richard míní, že láska jedné božské osoby, která je její specifickou charakteristikou, nemůže být větší vůči druhé osobě než vůči sobě samé.⁴⁵⁸ Jinými slovy každá osoba miluje sebe samou proto, jaká je, a stejně tak i druhou osobu miluje proto, jaká je druhá osoba.

Otázka vzájemné meziosobní lásky božských osob Richarda zaměstnala zejména při výkladu Augustinových slov z *De Trinitate*⁴⁵⁹, podle nichž by měl platit následující výrok: „...Otec miluje Syna Duchem svatým a Syn týmž Duchem miluje svého Otce, jakož Otec je moudrý tou moudrostí, jíž je Syn...“. Jak už jsme nastínili výše, problematickým se toto vyjádření zdá být, vezmeme-li v úvahu, že božské atributy se identifikují se substancí, takže *diligere* stejně jako *sapere* je totéž co *esse*.⁴⁶⁰ Richard upozorňuje, že to, co říká Augustin, by se dalo vykládat i způsobem, který by odporoval zjevené věrouce. Vysvětluje v souladu s tím, co později znovu potvrdí ve svém *De Trinitate*, že jestliže

⁴⁵⁵ Pokud jde o sémantickou odlišnost mezi *amor* a *dilectio*, pokusil se o ni P. Cacciapuoti. V případě pojmu *amor* vnímá, že se jedná o antropologickou, v lidském životě zakusitelnou kategorii, která je přenesena do prostoru transcendentna, zatímco *dilectio* vyjadřuje v imanentní Trojici dynamiku vnitřní síly a vzájemného sepětí částí plurality. Srov. P. CACCIAPUOTI, „*Deus existentia amoris*“. *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*, s. 176-178.

⁴⁵⁶ „...v Trojici není žádná rozličnost lásky ani důstojnosti.“ Srov. tamtéž V, 24, ř. 43-45.

⁴⁵⁷ Na toto srovnání upozorňuje L. Karfíková ve své studii k českému překladu Hugonova díla O třech dnech, srov. L. KARFÍKOVÁ, „Hugo ze Sv. Viktora a jeho spis O třech dnech,“ s. 37-38.

⁴⁵⁸ „Kdyby tedy kterákoli osoba milovala to, co náleží její vlastnosti, více kvůli někomu jinému než kvůli sobě, a kdyby milovala to, co náleží vlastnosti jiné osoby, více kvůli sobě než kvůli jiné osobě, co jiného by to bylo nebo jak jinak by to působilo, než že nechce být tou osobou, kterou je, a že chce být osobou, kterou není?“ *De Trinitate* V, 24, ř. 18-22.

⁴⁵⁹ Srov. AUGUSTINUS, *De Trinitate* VI, 5, 7.

⁴⁶⁰ Viz nastíněná problematika v části C, kapitole 1. 2.

každá osoba je láska, pak také platí, že si neodporuje tvrzení, že Otec miluje láskou, kterou je on sám, i láskou, která z něj vychází a kterou je Duch svatý.⁴⁶¹ Totéž platí pochopitelně i pro Syna. Nejedná se přitom o směšování osob ani o převrácení jejich vzájemných vztahů na základě vycházení. Richard se odvolává na Ježíšova slova z J 7, 16 ve znění „*mea doctrina non est mea, sed eius qui misit me*“ (podle ČSP: „mé učení není mé, ale toho, který mě poslal“). Platí-li toto o druhé osobě ve vztahu k první, proč by o vztahu třetí a první osoby nemohlo analogicky platit „*mea dilectio non est mea, sed Patris de quo procedit, sed Filii qui eam spiravit*“⁴⁶²? Richard vysvětluje, že to, co činí Otec, činí rovněž Syn, od něhož má vše to, co má, tedy i to, co činí. Co činí Syn, činí skrze něj zároveň Otec. A stejně to platí o Duchu svatém, všechno to, co činí Duch svatý, je společeně Otcem a Synem, od nichž má vše to, co má.⁴⁶³

Na tomto místě si můžeme povšimnout jisté nesrovnalosti s tím, co Richard zastává v *De Trinitate*, v němž nikdy neztotožňuje Ducha svatého s láskou první a druhé osoby Trojice.⁴⁶⁴ Ačkoli se zde v jistém slova smyslu zastává Augustinovy teze, nebo lépe řečeno interpretuje ji tak, aby byla přijatelná, sám osobně ji zcela nezastával a spíše navrhoval alternativní řešení, totiž vnímat Ducha svatého coby Spolumilovaného, tedy osobu, která vychází z lásky první a druhé osoby. Jak podotýká C. V. Pospíšil, který v této debatě o místě Ducha svatého uvnitř imanentní Trojice spatřuje analogii k vědeckému sporu teologů H. Mühlena a G. Greshakeho ohledně pojetí „My“ v Trojici, stojíme zde před vzájemně komplementárními pojetími a před dalším podvojným teologickým řešením.⁴⁶⁵

⁴⁶¹ „Otec je láska a Duch svatý je jeho láska. Proto Otec miluje sebou samým a miluje Duchem svatým.“ *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*, s. 165.

⁴⁶² „...moje láska není má, nýbrž Otce, od něhož vychází, a Syna, který ji vdechl.“ Tamtéž.

⁴⁶³ „To, co koná Syn, koná bez pochyby i Otec, od něhož Syn získává to, že koná a že může konat. ... Podobně se tedy zaměř i na Ducha svatého, který koná, a skrze něj nahlížeť, jak koná nejen Otec, ale i Syn.“ Tamtéž.

⁴⁶⁴ Srov. *De Trinitate* V, 8; 13.

⁴⁶⁵ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 382-383.

3.5. Otázka přivlastňování esenciálních vlastností

Jednou z hlavních otázek, které Richard ve svém trojičním učení věnuje značný prostor, je téma přivlastňování esenciálních vlastností. Právě v Richardově době, přesněji v 60. letech 12. stol., začal cisterciácký mnich Alan z Lille († 1203) používat pro přivlastňování termín *appropriatio*, který se nakonec stal stěžejním latinským pojmem.⁴⁶⁶ Richard však tento termín nezná.⁴⁶⁷ Náš svatoviktorský magistr užívá termínu *proprietates*, a ty rozděluje na *proprietates singulares, individuales, incommunicabiles*, jimiž označuje charakteristické vlastnosti odlišující jednotlivé božské osoby mezi sebou navzájem,⁴⁶⁸ a *proprietates generales, communes*, tedy obecně vlastnosti, které jsou společné všem třem osobám a vypovídají se o božské podstatě.⁴⁶⁹

Samotné téma přivlastňování nalezneme u Richarda jednak v šesté knize *De Trinitate*, jednak v kratším spise *De tribus personis appropriatis*. Z obou těchto dochovaných literárních svědectví Richardova uvažování o přivlastňování je evidentní jediný teologický základ, který ve svém výkladu využívá, a tím je nauka o vycházení osob Trojice, jak je popsána ve vyznání *Quicumque*. My budeme v našem výkladu sledovat výpovědi posledně uvedeného spisu, neboť v něm je Richardovo učení o přivlastňování obsaženo názorně, pregnantně a stručně. Jak už bylo řečeno, Richard se v něm konkrétněji zabývá přivlastňováním *unitas, equalitas, concordia, potentia, sapientia a benignitas*.

Richard upozorňuje na problematičnost přivlastňování. Potíž pochopitelně spočívá v tom, že všechny uvedené vlastnosti jsou společné všem třem osobám, resp. jediné Boží esenci. I navzdory tomu lze hovořit o jakémisi zvláštním způsobu, jehož prostřednictvím lze uvedené vlastnosti přivlastnit konkrétním osobám. Proto nemůže nerozlišovat, že primárně (*primordialiter*) se uvedené vlastnosti vypovídají o božské

⁴⁶⁶ Srov. A. MILANO, „Apropiaciones,“ in X. PIKAZA, N. SILANES (eds.), *El Dios cristiano*, Salamanca: Secretariado Cristiano, 1992, s. 1139-1179.

⁴⁶⁷ Za jedinou výjimku, která však potvrzuje pravidlo, že Richard tento termín neužíval, by mohl být považován jeho spis s názvem *De tribus personis appropriatis*. V ostatních případech používá tvarů slovesa *attribuere*.

⁴⁶⁸ Sov. *De Trinitate* IV, 6, ř. 27-30.

⁴⁶⁹ Srov. tamtéž, IV, 16, ř. 43-46.

přirozenosti, ale současně se připisují *specialiter* (obzvláštním způsobem), ba dokonce *proprie* (na základě spodoby s vlastní a nesdělitelnou vlastností) té božské osobě, o níž se na základě vztahu k ostatním dvěma osobám či na základě své charakteristické specifičnosti vypovídá nejvýmluvněji. Když kupř. hovoří o Bohu Otcí, říká:

„*Primordialiter itaque est, ut sic dicam, unitas in solo Ingenito, sed juxta ejus similitudinem vel emanationem tam in Unigenito quam in Spiritu sancto.*“⁴⁷⁰

Zajímavá je na Richardově explikaci skutečnost, že jednotu sice připisuje primárně Otcí, ale neopomíná i ostatní božské osoby, jimž ji jaksi *ex post* či druhotně přivlastňuje až na základě podobnosti (*juxta similitudinem*) s Otcem a na základě původu/vycházení (*juxta emanationem*) z Otce. Jestliže tedy přivlastní jednu vlastnost Boží esence konkrétní osobě, nestačí mu to k uzavření celé otázky, ale vysvětluje dále, jak a na základě čeho je tato vlastnost společná i ostatním osobám Trojice, v tomto případě tedy Synu a Duchu svatému. Toto společné vlastnění pak zakládá na vzájemných vztazích jednotlivých osob v Trojici. K tomu je nutno říct, že Richard nepoužívá výslovně pojmu vztah (*relatio*), ale hovoří o *habitus*, který si přizpůsobil z obratu *se habere ad aliquem*, kterýžto vyjadřuje vztah jednoho vůči druhému apod. Důvod tohoto „druhotného přivlastnění“ je celkem nasnadě. Zůstaneme-li u vlastnosti *unitas/unio*, které Richard vnímá jako jednu skutečnost, neboť spojení je vždy spojením vjedno, musí být tato jistě společná i minimálně Duchu svatému, neboť na základě jednání jednotlivých osob Trojice v ekonomii spásy je za „spojovníka“ a spolupracovníka, který se sjednocuje s dílem ostatních dvou osob, označována právě osoba Ducha svatého.⁴⁷¹ Richard tudíž v otázce přivlastňování neopomíná ani jednání božských osob v dějinách spásy.

Dalším zvláštním Richardovým rysem v přivlastňování je jakési „obrácené přivlastňování“, tedy takové, které vychází z pojmu užívaného pro jednu konkrétní osobu, ale dá se použít i v případě, kdy se vypovídá o jedině Boží podstatě. Ve svém díle takto nakládá s označením třetí božské osoby termínem „Duch“. Při výkladu Janova Zjevení, konkrétně verše 3, 6: „*Qui habet aurem audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis*“,

⁴⁷⁰ „Proto primárně je, abych tak řekl, jednota pouze v Nezrozeném, ale na základě podobnosti či vyplývání také v Jednorozeném, jak i v Duchu svatém.“ *De tribus personis appropriatis* 1.

⁴⁷¹ Srov. níže v kapitole 3. 5. 2, kde je popsána role Ducha svatého v díle spásy podrobněji.

dospívá k názoru, že zmíněný Duch není osobou Ducha svatého, ale že se jím míní celá Boží Trojice:

„Spiritus in hoc loco nequaquam personam Spiritus sancti tantum, sed ipsam sanctam et individuam Trinitatem designat, quae una Deitas creditur, et unus Deus adoratur. Spiritus enim est Deus.“⁴⁷²

Označení Duch je primárně užíváno pro osobu Ducha svatého, ale zároveň se jím může vyjadřovat i celá Trojice v jediném božství. V tomto případě Richard bohužel nenaznačuje, jakým způsobem ke svému závěru došel. Bylo by jistě zajímavé sledovat i v tomto případě jeho argumentaci. Každopádně tím velmi nepřímou poukazuje na problematičnost celé otázky přivlastňování, kterou bylo zapotřebí vyřešit, aby se předcházelo nedorozuměním v užívání různých termínů a připisování vlastností jednou božské přirozenosti, podruhé konkrétní osobě, jak to koneckonců sám Richard činí, když rozlišuje vlastnosti na *generales, communes a singulares, individuales, incommunicabiles*.

Klasickým typem přivlastňovaných vlastností byla triáda moci, moudrosti a dobrotivosti.⁴⁷³ Svatoviktorský magister je vnímá téměř jako exkluzivní vlastnosti, které ukazují na jedno jediné božství.⁴⁷⁴ Zajímavá je Richardova výpověď, že v případě moci, moudrosti či dobrotivosti máme všichni svou zkušenost, na níž můžeme založit poznání toho, co rozvinuto v trojiční teologii přesahuje naše kognitivní možnosti. Triáda moci, moudrosti a dobrotivosti má totiž svůj obraz také ve stvoření:

„In his que manifesta et nobis nota sunt, erudimur, ni fallor, ad eorum notionem que humane capacitatis modum excedunt. In his enim tribus forma quedam et imago summe Trinitatis exprimitur et quoddam nobis velud

⁴⁷² „Duch na tomto místě neznamena pouze osobu Ducha svatého, nýbrž samotnou svatou a nerozdělitelnou Trojici, o níž věříme, že je jeden Bůh, a kterou také jako jednoho Boha uctíváme. Duch je tedy Bůh.“ *In Apocalypsim* I, 5 (PL 196, 717D). Srov. také vysvětlení, proč je třetí osoba Trojice nazývána právě Duchem svatým v *De Trinitate* VI, 9-10.

⁴⁷³ K jejímu pojetí u Richardova předchůdce Hugona viz D. POIREL, *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le ‘de tribus diebus’ de Hugues de Saint-Victor*, Turnhout: Brepols, 2002.

⁴⁷⁴ Srov. např. „To právem vypovídá o božství, neboť v Trojici je rovná moc, jedna vůle a stejná moudrost.“ *Causam quam nesciebam* 4, ř. 98-99.

*speculum proponitur, ut invisibilia Dei per ea que facta sunt intellecta conspiciantur.*⁴⁷⁵

Na toto přivlastňování již Richard neaplikuje své učení o *habitudo*. Zdá se, že si je vědom jejich drobných nuancí a rozdílnosti. Kromě již zmíněné možnosti vycházet ze zkušenosti je zde ovšem ještě jiná, zásadní skutečnost, a totiž že přivlastňování moci Otci, moudrosti Synu a dobrotivosti Duchu vychází ze samotného Písma, což je pro Richarda určující a směrodatný fakt.

Nejen že lze zmíněné vlastnosti speciálně přivlastnit jednotlivým osobám v imanenci, a že je lze coby stopy Boží Trojjedinosti zahlédnout ve stvoření a mít s nimi vlastní zkušenost, navíc také poukazují na Trojici osob i v rámci jejich jednání navenek.⁴⁷⁶ V ekonomickém působení Trojice lze tedy rozdělit jednotlivé „oblasti“, které navenek vystupují soudržně a společně, nicméně přesto rozlišitelně. I přivlastňování esenciálních vlastností tak může být návodem, jak vnímat jednání Trojjediného v dějinách. Jestliže jedné osobě můžeme připisovat dílo stvoření, pak nikoli výlučně. A stejně je to i v případě esenciálních vlastností. Richard zdůrazňuje, že se nesmí zapomínat na to, že všechny tři osoby vždy jednají neoddělitelně. Jestliže každá ze jmenovaných obecných vlastností božské podstaty má jistá specifika, která mají spodobu s osobními vlastnostmi jednotlivých osob,⁴⁷⁷ můžeme jistě tutéž paralelu zahlédnout i v ekonomické Trojici, která je primárním obrazem Trojice věčné. Takže všechno, co je v Trojici imanentní, je zároveň v Trojici ekonomické na základě souladu počtu, podobností, vlastností i jednotlivin. Tímto tématem se proto můžeme posunout v našem výkladu dále, a to směrem k pojednání o ekonomické Trojici v Richardově podání.

⁴⁷⁵ „Tím, co je nám zjevné a známé, se učíme, nemýlím-li se, poznání těch skutečností, které překračují rozsah lidských schopností. V moci, moudrosti a dobrotivosti je jakýmsi způsobem vyjádřena forma a podoba nejvyšší Trojice, která se nám v nich zobrazuje jako v zrcadle, takže neviditelná Boží (tajemství) lze nahlížet prostřednictvím stvořených věcí.“ *De tribus personis appropriatis* 2. Richard opět cituje Řím 1, 19-20, který zde tentokrát překládáme bez přihlídnutí k českým překladům, aby více zapadal do kontextu.

⁴⁷⁶ Srov. *Sermo LXI* (PL 177, 1087 C). Viz také níže.

⁴⁷⁷ „To, co nacházíme v této trojici (vlastností), odpovídá tomu, co nalézáme v Trojici (osob). Tři odpovídají třem, podobné odpovídá podobnému, vlastní odpovídá vlastnímu, jednotlivé odpovídá jednotlivému.“ *De tribus personis appropriatis* 2.

4. Hlavní témata učení o tajemství ekonomické Trojice

Jako jsme pojednali o hlavních otázkách, které si Richard kladl a zodpovídal ohledně imanentní Trojice, musíme nyní pojednat o hlavních tématech, která se týkají tajemství ekonomické Trojice. Už jsme si pověděli, že tato část našeho snažení je obzvláště obtížná v tom slova smyslu, že nemáme k dispozici jediné ucelené pojednání, které by Richard této nedílné součástí trojiční teologie věnoval. Nejspíš proto je opomíjena také u soudobých badatelů zkoumajících Richardovo dílo. Jsme tudíž zcela odkázáni na vlastní četbu celku dochovaných spisů našeho autora a na schopnost nalézt v nich témata týkající se tajemství ekonomické Trojice a systematicky je uspořádat.

S ohledem na právě řečené se předně budeme snažit pojednat o Richardově pojetí identity a difference imanentní a ekonomické Trojice. V další podkapitole si představíme jeho úvahy ohledně stop, podob a obrazu Trojice. Nejpodstatnější část Richardova učení o ekonomické Trojici se však dle našeho názoru nachází v jeho výpovědích o sebezjevování a jednání Trojice v dějinách spásy. Toto bohaté téma si rozčleníme na otázky týkající se stvořitelské Trojice, spasitelské Trojice a Richardova trinitárního pojetí zadostiučinění, které je originálním přepracováním známé Anselmovy satisfakční teorie, a v neposlední řadě otázku vztahu a podoby Trojice v člověku.

4.1. Totožnost a odlišnost imanentní a ekonomické Trojice

Je dobře známo, že otázku identity a difference imanentní a ekonomické Trojice nastolil v předchozím století Karl Rahner se svým tzv. Grundaxiome⁴⁷⁸. Nepřiměřená aplikace principu, podle něhož jsou všechna díla Boží navenek společná všem třem osobám, jej přivedla k takové trinitární reflexi, která se zabývá rovněž praktickým významem nauky o Trojici. Podle toho, co jsme se dozvěděli v předcházejících kapitolách, můžeme mít dopředu naději, že monastický teolog bude více vnímat potřebu vyjasnění vztahu mezi

⁴⁷⁸ Srov. např. C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 93-102.

imanentní a ekonomickou Trojicí a že mu toto vymezení nebude činit potíže. Dříve proto, než pojednáme o Richardově pojetí ekonomické Trojice, se podíváme na to, jak pojímal její vztah k Trojici imanentní.

Možná poněkud překvapivě začneme pojetí zmíněného vztahu demonstrovat na otázce ohledně tzv. *rationes necessarie*.⁴⁷⁹ Tato známá anselmovská inspirace, která byla v Richardově době teprve jen něco málo přes půl století stará, nám může být velmi nápomocná, protože se na ní nejvýrazněji v celém Richardově myšlení ukazuje jeho pojetí totožnosti a odlišnosti Trojice, jak je sama v sobě a jak jedná navenek. Primárním východiskem nám v tomto případě bude spis, v němž je nejvíce znát vliv Anselmovy teologie na Richardovo myšlení, a totiž *Ad me clamat ex Seir*. O něm bude řeč ještě níže v souvislosti s jiným jeho ústředním tématem, jímž je *satisfactio*, tedy další anselmovský prvek. Přestože v *Ad me clamat ex Seir* nalezneme i ohlasy myšlenek dřívějších autorů, jako Jeronýma či Řehoře Velikého, Anselmův vliv je v něm bez pochyby nejsilnější. Není proto divu, že J. Rivière na počátku XX. století označoval Richarda za Anselmova schopného žáka a šířitele jeho myšlenek.⁴⁸⁰ Ve své kritické edici Richardova spisu na tuto myšlenku navazuje J. Ribaillier a potvrzuje, že Richard se nechal silně ovlivnit Anselmem, nicméně zároveň nezakrývá, že mezi oběma existují jisté rozdíly.⁴⁸¹ S Rivièreovým tvrzením skutečně nelze bezvýhradně souhlasit, pokud nechceme podceňovat Richardův vlastní teologický přínos. Pokud jde o vztah k Anselmovu *Cur Deus homo*, můžeme na J. Ribailliera navázat a poukázat na základní teologickou odlišnost mezi oběma velikány. Ta totiž vede spíše k názoru, že Richard se ani tak nesnažil šířit Anselmovy myšlenky, jako spíše je schopně a originálně upravovat.

Zásadní rozdíl mezi oběma mysliteli spočívá ve východisku jejich soteriologické reflexe. Je známo, že Anselmovým cílem v *Cur Deus homo* bylo dokázat i bez historického Krista, tedy jako by ho nikdy nebylo (!), čistě jen tzv. nutnými rozumovými důvody

⁴⁷⁹ Detailní analýzu richardovského využití *rationes necessarie* viz v N. DEN BOK, *Communicating the Most High*, s. 184-194.

⁴⁸⁰ Srov. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*, Paris: Gabalda, 1905, s. 353.

⁴⁸¹ Srov. J. RIBAILLIER, „Étude littéraire,“ in J. RIBAILLIER (ed.), *Richard de Saint-Victor: Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, Paris: Vrin, 1967, s. 242.

(*rationibus necessariis*), že je nemožné, aby byl člověk bez Krista spasen.⁴⁸² Jinými slovy absolutně nezávisle na Božím zjevení, jako by ho ani nebylo zapotřebí, čistě logicko-deduktivním postupem racionálně prokázat, že Kristovo vykupitelské dílo bylo nutné ke spáse člověka a že se nutně muselo odehrát tím způsobem, jak jej z dějin známe. Anselmovým cílem tak bylo, jak známo, prokázat moudrost a rozumnost Božího jednání při díle spásy člověka.⁴⁸³ Anselm se domnívá, že takováto reflexe může mít přesvědčivější výpovědní hodnotu pro nevěřící, kteří neuznávají Písmo jako zjevené Boží slovo, a tudíž je nemůže užívat jako argumentu.⁴⁸⁴ Richard však tuto metodu ve svém myšlení striktně odmítá. Výše jsme si ukázali, jaký význam má v jeho teologii Boží zjevení. Nejen že sám postupuje v celém pojednání prostřednictvím exegeze Písma, a nikoli apriorní racionální úvahou, ale navíc výslovně zdůrazňuje, jak bylo zjevení Božího vykoupění v dějinách postupně a částečně odkrýváno židům a také dokonce pohanským národům.⁴⁸⁵ Tím dává docela jednoznačně najevo, že teolog je povinen pracovat s Písmem a až na jeho základě předkládat další argumenty jiné povahy. Písmo je pro něj skutečně základní *locus theologicus*, od nějž nelze ustoupit.

Vraťme se však ještě k Anselmově argumentaci prostřednictvím tzv. *rationes necessarie*.⁴⁸⁶ Je známo, že si Richard tento termín od Anselma vypůjčil.⁴⁸⁷ Ve svém spise *De Trinitate*⁴⁸⁸ s nutnými rozumovými důvody operuje jako s argumentem pro nadčasově platné pravdy zjevení, tedy pro tajemství imanentní Trojice, jež je

⁴⁸² ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden (lateinisch und deutsch)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958, Prologus: „A i kdybychom odstranili Krista, jako by ho nikdy nebylo, prokáže rozumovými důkazy, že je nemožné, aby byl člověk spasen bez něj.“

⁴⁸³ Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Světla a stíny Anselmova spisu *Cur Deus homo*,“ in *Teologický sborník* 1 (1998), s. 46-47.

⁴⁸⁴ Srov. ANSELM VON CANTERBURY, *Cur Deus homo* I, 3. Jeho snaha se může někomu jevit jako ušlechtilá, ale v praxi svou efektivitu rozhodně neprokázala.

⁴⁸⁵ „O jeho příchodu byli předem přesvědčeni mnozí pohané a toužebně jej očekávali.“ *Ad me clamat ex Seir* VIII. Tuto teorii sdílí se svým předchůdcem Hugonem, srov. HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus* (PL 176, 339B-340C).

⁴⁸⁶ Jak vnímá *rationes necessarie* Anselm, viz např. E. GILSON, „Sens et nature de l'argument de saint Anselme,“ in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* IX (1934), s. 5-51.

⁴⁸⁷ A rozhodně nebyl ve XII. století sám. Nalezneme jej u autorů jako Jan ze Salisbury, Gilbert z Poitiers, Clarembald z Arrasu, Robert z Melunu či Achard ze Sv. Viktora. Srov. J. RIBAILLIER, „Introduction,“ in J. RIBAILLIER (ed.), *Richard de Saint-Victor: De Trinitate*, Paris: Vrin, 1958, s. 21.

⁴⁸⁸ „Naším záměrem v tomto díle bude, nalik Hospodin dopřeje, stanovit nejen pravděpodobné, ale přímo nutné důvody toho, v co věříme...“ *De Trinitate* I, 4, ř. 4-6.

nejvznešenější nadčasovou pravdou.⁴⁸⁹ Způsob pojednání o těch tajemstvích víry, která „mají počátek v čase“ (*omnia que ceperunt esse ex tempore*), je podle Richarda odlišný.⁴⁹⁰ Mezi ně je třeba zařadit i otázky týkající se stvořené formy Božího sebezjevení a sebedarování v dějinách, rovněž tedy otázku Božího vykoupení, která je hlavním předmětem spisu *Ad me clamat ex Seir*. Proto o nich v *De Trinitate* nehovoří. Dává tím najevo, že si je vědom, že povaha argumentace se v případě pravd imanentní Trojice liší od povahy argumentace v případě pravd ekonomické Trojice. A také tím mimo jiné dává velmi jasně najevo, jak mezi sebou i metodologicky rozlišuje tajemství imanentní a ekonomické Trojice. Jejich vzájemnou odlišnost Richard zakládá na vztahu obou skutečností k věčnosti, resp. časovosti. Jestliže ve spise *Ad me clamat ex Seir* pojednává o tajemstvích Božího zjevení uskutečněných v čase, záměrně pojmu *rationes necessarie* neužívá, přestože i v tomto spise inklinuje k formulacím, které určitou racionalitu a logickou nutnost v souvislosti s Božím zjevením v dějinách implikují.⁴⁹¹

Jakou povahu má tedy v Richardově podání tato racionalita? V uvedené otázce jsme odkázáni pouze na svou vlastní spekulaci, jelikož Richard sám nás o této teoretické otázce nezpravuje. Na základě jeho důrazu na zjevení se však můžeme směle domnívat, že charakter Richardovy argumentace je aposteriorní. To znamená, že Richard předkládá racionální argumenty zjevení až na základě samotného zjevení. To se týká např. argumentace ohledně způsobu nápravy lidského přečinění či argumentace způsobu ponížení, který má být součástí zadostiučinění. L. Karfíková hovoří v této souvislosti velmi výstižně o Richardově tzv. dějinně podmíněné racionalitě a dějinně podmíněném věroučném poznání.⁴⁹² To nám osvětluje, proč před výkladem svého pojetí zadostiučinění v *Ad me clamat ex Seir* hovoří o dějinách zjevení. Zřetelně tím naznačuje,

⁴⁸⁹ „Stanovili jsme si za cíl pojednat v tomto spise o tom, v co jsme dle pravidla všeobecné víry povinni věřit. Ne o všem, ale o jen o věčných skutečnostech.“ Tamtéž I, 3, ř. 13-15.

⁴⁹⁰ „Není naším záměrem pojednat zde o tajemstvích naší spásy, která se uskutečnila v čase, byť v ně musíme věřit a také v ně věříme. Je to však tím, že způsob pojednání o těchto tajemstvích a o věčných je odlišný.“ Tamtéž, ř. 15-18.

⁴⁹¹ Např.: „*juxta rationem* justitiae opus erat satisfactio“, „oportuit ut esset verus Deus qui ad hoc sufficeret, ut esset verus homo qui pro *jure necessitudinis* merito exsolveret“, viz *Ad me clamat ex Seir* VIII; „oportuit nichilominus aut Filium aut Spiritum sanctum pro homine *satisfacere*“, „*ratio aperta* demonstrant quod causa hominis ad sui expiationem *personam Filii specialiter requirebat*“, viz tamtéž IX; apod.

⁴⁹² Srov. L. KARFÍKOVÁ, „Richard, 'Kniha o vtěleném Slově' a svatoviktorská hermeneutika,“ s. 35-39.

že se východisko jeho reflexe nachází v Písmu, potažmo ve zjevení, jako hlavním prameni.

Tuto hypotézu však musíme doplnit. Zároveň je totiž potřeba si všimnout, že ne všechny Richardovy argumenty vycházejí pouze ze zjevení. To je skutečnost, která byla doposud přehlížena. Když se Richard v *Ad me clamat ex Seir* táže po osobě vykonavatele zadostiučinění, jeho argumenty vycházejí z pojetí vycházení osob v imanentní Trojici.⁴⁹³ Naše poznání vycházení osob uvnitř samotné Nejsvětější Trojice máme jediné díky Božímu zjevení v dějinách spásy, takže pramenem této argumentace je v posledku zase samo zjevení. Ale v tomto případě nepochází ze zjevení přímo, nýbrž z jeho interpretace, k níž přistupuje aplikace určité *analogia fidei*. Tato argumentace se proto nezakládá na čistě kontingentní historické události, ale vychází z Richardova vnímání vztahu mezi věčností a dějností, potažmo mezi imanentní a ekonomickou Trojicí. Tento charakter Richardovy argumentace lze ve srovnání s Anselmovým užitím *rationes necessarie* považovat za velmi významnou součást jeho originálního přínosu do teologického diskurzu a za vodítko jeho pojmání vztahu mezi imanentní a ekonomickou Trojicí.

Povaha *rationes necessarie* v Richardově pojetí, zdá se, nevychází z úsudku a striktnosti lidské logiky, ale zakládá se na transcendentní nutnosti bytí Boha takového, jaký je sám v sobě. I v tomto ohledu Richard následoval Otce scholastiky, který si je v *Cur Deus homo* rovněž vědom toho, že nutnost tzv. *rationes necessarie* je založena v Bohu samotném, ba dokonce že je s ním identická.⁴⁹⁴ Někdo by mohl namítnout, že v takovém pojetí by pak zcela chyběla svoboda Božího bytí, potažmo svoboda Božího sebevyjádření v dějinách. Vzpomeňme si ovšem, že tím hlavním přirovnáním, na němž Richard vysvětluje Boží bytí v imanenci, je láska (*amor, dilectio*). Právě láska může být v Richardově pojetí vnímána za jakýsi protipól absolutní nutnosti, protože láska nemůže být vynucována, ale je naprosto svobodnou záležitostí. Richard tedy v Bohu počítá jak s nutností, tak se svobodou: Bůh musí být takový, jaký je, a chce být takový, jaký je. A právě takový se rovněž nutně a zcela svobodně zjevuje.

⁴⁹³ Viz níže v podkapitole 3. 5. 2.

⁴⁹⁴ Srov. C. V. POSPÍŠIL, *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*, s. 115.

Pozoruhodným způsobem vypovídá o totožnosti imanentní a ekonomické Trojice při výkladu Ježíšova narození z panenské matky v *De Emmanuele*.⁴⁹⁵ Na základě analogie víry dokazuje, jak bylo nutné, aby se Vykupitel mužského pohlaví zrodil z jediného „principu“, a to navíc ženského pohlaví. Kdyby se totiž Ježíš narodil ze spojení muže a ženy, „zpronevěřil“ by se tím své vlastní osobní charakteristice, kterou má druhá božská osoba v imanenci.⁴⁹⁶ Dalším ukazatelem totožnosti imanentní a ekonomické Trojice je skutečnost, že tak jako v imanentní Trojici je druhá božská osoba *Dilectus* ve vztahu k Otci, je i ve svém vtěleném sebevyjádření ve vztahu k církvi, k andělům, k člověku, tedy jednoduše k celému stvoření.⁴⁹⁷ Podobně i v pneumatologii platí, že pokud vychází Duch svatý od Otce a Syna v imanenci, působí i v ekonomii spásy to, co má od Otce i Syna, tedy uděluje milost Otce, která je v Synu.⁴⁹⁸

Rationes necessarie tedy vnímá jako nutné jedině proto, že věří, že je jejich nutnost založena právě v Boží imanenci a že jimi není nikterak ohrožena svoboda Božího sebevyjádření a jednání.⁴⁹⁹ Oproti tomu argumenty pro pravdy, které mají svůj počátek v čase, takto nutnou platnost nemají, poněvadž vše, co počalo v čase, může být, stejně tak, jako být nemusí.⁵⁰⁰ Svatoviktorský magister potvrzuje ve své trojiční reflexi pevnou víru, že Bůh je pravdivý a že se zjevuje takový, jaký je. Proto z jeho sebezjevení usuzuje na jeho nedostupné bytí a zároveň z něj zpětně usuzuje na projevy jeho působení v dějinách. Richard si je vědom toho, že vnitřní život Boha nelze poznat bez předchozího Božího zjevení v dějinách. Z něho získává informace o vnitrotrinitárním Božím životě a tyto informace pak zpětně aplikuje na Boží sebezjevení, aby poukázal na jejich provázanost, prokázal jejich platnost a v konečném důsledku potvrdil jasnou totožnost imanentní a ekonomické Trojice. Zároveň však, byť v menší míře, počítá s rozdílností, která je dána tím, že ekonomická Trojice je sebevyjádřením imanentní Trojice. Kdykoli

⁴⁹⁵ *De Emmanuele* I, 12 (PL 196, 619C-621D).

⁴⁹⁶ „Kdyby přijal tělo z muže i ženy, neslučovalo by se to s jeho osobní vlastností a ani nám by se tolik nepřiblížil. Kdyby měl co do lidského zrození otce i matku, nepodobalo by se to totiž jeho vlastnosti, neboť v božství má pouze Otce.“ Tamtéž (620C-D).

⁴⁹⁷ „Tento milovaný je milovaný svého Otce, milovaný své nevěsty, milovaný lidí, milovaný andělů, milovaný všech a každého jednotlivě.“ *Adnotatio in Psalmum XXVIII* (PL 196, 296A-B).

⁴⁹⁸ „Jako Duch svatý nevychází sám od sebe, tak ani sám od sebe nemluví, ale mluví, co říká Otec a Syn, od nichž vychází.“ *Sermo XCIX* (PL 177, 1205D).

⁴⁹⁹ Srov. *De Trinitate* I, 4, ř. 7-10.

⁵⁰⁰ „Vše, co začíná být v čase z dobrodiní Stvořitele, může být i nebýt.“ Tamtéž, ř. 12-13.

Richard hovoří o ekonomické Trojici, zakládá své výpovědi na učení o Trojici imanentní. Důsledně ve své teologické reflexi promítá, jak je ono Boží jednání a působení v souladu s Bohem, jaký je sám v sobě, jak je Boží působení a jednání v dějinách koherentní s jeho bytím.

Pro Richardovu trojiční nauku se zdá být charakteristická potřeba vysvětlit a opodstatnit, jak sebevyjádření a působení Trojice v dějinách spásy má svůj základ ve věčné svébytné, nutné a svobodné koexistenci tří osob, které jsou jedním Bohem, jako by naše znalost imanentní Trojice, kterou ovšem získáváme právě prostřednictvím jejího vlastního sebevyjádření, mohla být zpětně potvrzením věrohodnosti a pravdivosti jejího stvořeného obrazu.

4.2. Vestigium, similitudo et imago summae Trinitatis

Vzhledem k tomu, že drtivá většina sekundární literatury, která se zabývá Richardovým učením o Trojici, se omezuje na jeho výpovědi z *De Trinitate*, kde se věnuje výhradně tajemství imanentní Trojice, zdá se, jako by téma ekonomické Trojice nebylo u Richarda vůbec přítomno. Jen pošetilý člověk by se mohl domnívat, že autor Richardova typu, který tolik akcentuje stvořené jsoucno, zejména lidské bytí v tomto časném světě v rámci tropologického výkladu Písma, bude opomíjet hledat ve stvoření výrazy Trojjediného a zapomínat na Boží jednání v dějinách. V následujícím výkladu se budeme držet Richardova dělení přirozeného a nadpřirozeného zjevení, jak o něm hovoří v *Adnotatio in Psalmum II*: k přirozenému zjevení patří obor stvoření, k nadpřirozenému zjevení obor milosti spásy.⁵⁰¹ V této části se budeme věnovat pouze přirozenému zjevení ekonomické Trojice.

⁵⁰¹ „Rozlišujeme však mezi Pánem a Kristem. Pánem rozuměj Stvořitele, Kristem rozuměj Spasitele. Proto se rozlišuje mezi Stvořitelem a Spasitelem. Stvořitelem je (Bůh nazýván) proto, že učinil to, co dříve nebylo. Spasitelem je zván, poněvadž obnovil to, co zahynulo. Přirozené dary náležejí k Tvůrci, zatímco o darech milosti se spíše jeví, že patří zvláštním způsobem Spasiteli.“ *Adnotatio in Psalmum II* (PL 196, 269nn). Podobně rozlišuje i v *Ad me clamat ex Seir*.

Když v *De contemplatione* pojednává o poznání intelektibilních skutečností, které poznáváme jedině ze zjevení a přijímáme vírou, hovoří také obecně o významu všelikého stvoření v tomto poznání:

„Quia igitur rationalem creaturam ad creatoris imaginem factam agnovimus, recte ab illa natura similitudinis rationem familiaris querimus modumque investigationis nostre formamus ab illa, inquam, natura in cui conditione divine imaginis vestigia vehementius inpressa, et evidentius expressa non dubitamus. Quid itaque aliud est cherubin vultus suos in propitiatorium vertere, quam in divinarum rerum speculatione et investigatione rationalem creaturam attendere, et ex inspecta similitudine ad divinitatis intelligentiam altius proficere?“⁵⁰²

V tomto úryvku nacházíme všechny tři charakteristické výrazy, kterými Richard v souladu s již dřívější teologickou tradicí vystihuje, jakým způsobem se „tvář“ imanentní Trojice zračí ve stvoření, totiž prostřednictvím *vestigium* (stopa), *similitudo* (podoba) a *imago* (obraz). Nezdá se, že by je nějak zvlášť od sebe navzájem významově odlišoval, naopak je pojímá pravděpodobně jako synonyma.⁵⁰³ Tento úryvek a jiné další⁵⁰⁴ však dokazují, že Richard měl zcela jasné povědomí, které navíc považoval za nezpochybnitelné, o tom, že Trojice je ve stvoření jaksí tajemně přítomna. Zvláštním místem této přítomnosti je pak zcela pochopitelně lidská přirozenost. Sice nelze Trojici apriori ze stvoření přímo poznat, určitě je však dle něj možno ji aposteriori alespoň nepřímou „vystopovat“, nebo, po richardovsku, „nahlížet“. Richard se v tomto případě opírá o verše z Ř 1, 19-20, „*invisibilia Dei, a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur,*“⁵⁰⁵

⁵⁰² „Poněvadž uznáváme, že rozumové stvoření bylo učiněno k obrazu Stvořitele, činíme správně, hledáme-li důkazy podobnosti v Božím obrazu a odvozujeme-li od něj také způsob našeho hledání. Nepochybujeme totiž, že v jeho uspořádání nalezneme hlouběji obtištěny a viditelněji vyjádřeny stopy Božího obrazu. Co jiného tedy znamená, když cherubové obracejí svou tvář ke slitovnici, než že při nahlížení a zkoumání božských skutečností obracejí svou pozornost k rozumovému stvoření a z nahlédnuté podobnosti dospívají k vyššímu poznání Boha.“ *De contemplatione* IV, 20, ř. 14-22.

⁵⁰³ Jedinou výjimkou je rozlišení obrazu a podoby Boží v případě lidské duše.

⁵⁰⁴ Srov. např. *Beniamin minor* 5; 65; 82; *De contemplatione* II, 12; II, 16; III, 21; IV, 8; *Adnotatio in Psalmum* II (PL 196, 271); *Adnotatio in Psalmum CXVIII* (tamtéž 345); *De Emmanuele* I, 11 (tamtéž 618); I, 19 (tamtéž 631); *In Apocalypsim* I, 1 (tamtéž 686; 690); II, 1 (tamtéž 746) a mnohé další.

⁵⁰⁵ Jeho věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze totiž od stvoření světa vidět, když lidé přemýšlejí o jeho díle. (ČEP) Nebo neviditelné věci jeho, hned od stvoření světa, po věcech učiněných rozumem pochopeny bývají, totiž ta jeho věčná moc a božství. (BK)

keré se v Richardových dílech opakují velmi často. Jsou mu primárním biblickým výchozím bodem pro uvažování o Bohu, o němž se dozvídáme až z nadpřirozeného zjevení, nikoli ze stop, podob a obrazů ve stvoření. Přirozené zjevení slouží spíše jako „nevyřčené, zpětné utvrzení“, že Bůh je ve stvoření přítomen, byť samozřejmě nikoli podstatně, a že se i v něm o sobě skrytě vyovídá. Bylo by však domýšlivé domnívat se, že stvoření a jeho zákonitosti můžeme poznat tak hluboce a pravdivě, jak jsou mezi sebou provázány v souvislosti s výpovědní hodnotou o svém Tvůrci. Tato pravda je zjevná pouze samotnému Tvůrci, zatímco nám, kteří jsme byli stvořeni k jeho obrazu, nezbývá než si vytvářet pouhé obrazy těchto skutečností, poněvadž nejsme s to dohlédnout jejich poslední smysl.⁵⁰⁶ Byť to Richard nikde explicitně neříká, ale z jeho pojetí vyplývá, že člověk si v tomto ohledu vytváří pro sebe obraz, podobně jako si Hospodin činí svůj obraz v člověku, čili i v této skutečnosti se ukazuje, že je tím nejmýšlivějším Božím dílem.

Stvořená přirozenost tedy patří mezi cesty vedoucí směrem vzhůru k přirozenosti nestvořené. Toto vědomí nalezneme u Richarda na řadě míst.⁵⁰⁷ Několika svědectvími máme také potvrzeno, že zvláštním způsobem je v Richardově myšlení přítomen Nestvořený i v lidské přirozenosti, a to skrze podobnosti i nepodobnosti s tím, co se o Bohu dozvídáme z jeho vlastního zjevení.⁵⁰⁸ Obzvláštního zájmu o pojetí vztahu podobnosti a nepodobnosti týkajícího se vyjadřovacích prostředků, které jsou aplikovány jak na oblast stvořeného, tak na oblast nestvořeného jsoucna, v páté a šesté knize Richardova *De Trinitate* si všímá i N. den Bok.⁵⁰⁹

Místo, v němž je Trojice v člověku nejvíce patrná, je od dob Augustinových lidská mysl. Richard pokračuje v augustinovské tradici a nachází v mysli (*mens*) obrazy, které poukazují na pravdy o Hospodinově trojjediném bytí. Boží přítomnost v mysli člověka se zračí například ve skutečnosti, že stejně jako je Syn silou a moudrostí (*virtus et sapientia*), slovem a vůlí (*verbum et voluntas*) Otce, je i lidská vůle obrazně řečeno potomkem lidské

⁵⁰⁶ Srov. *De contemplatione* IV, 20, ř. 29-31.

⁵⁰⁷ Srov. např. *De Trinitate* I, 9, ř. 12-13.

⁵⁰⁸ Srov. tamtéž III, 9, ř. 14-15; V, 6, ř. 29-30; *Beniamin minor* 83, ř. 9-11.

⁵⁰⁹ Srov. N. DEN BOK, *Communicating the Most High*, s. 161-166. Dodejme, že s problematikou podobnosti a nepodobnosti úzce souvisí to, čemu Richard říká *loquendi multiformitas*, která poukazuje na pluralitní možnosti vyjadřování stvořeného jazyka, srov. *De Trinitate* V, 6. 23.

mysli. Pokud se proto lidská vůle ztotožňuje s vůlí Otce, pak i Syn Otce je zároveň Synem takového člověka. Tím chce Richard říci, že když člověk chce totéž, co chce Otec, když má moudrost, jakou vlastní Otec, pak má s Otcem téhož Syna, kterého ve svém srdci a ve své mysli počíná a plodí. Člověk, resp. lidská mysl, je v tomto smyslu obrazem Otce, nakolik se s ním ztotožňuje a „plodí Syna“. Nakolik je lidská mysl ztotožněna s božskou, je i její potomstvo, vůle, podobná božské.⁵¹⁰

U Richarda tedy sice nalezneme odstupňování projevů Trojice ve stvoření, dokonce v jeho díle nalézáme i doklady přijetí a aplikace Augustinovy nauky ohledně přítomnosti Božího obrazu a podoby v lidské přirozenosti, ale nedozvídáme se, jak toto odstupňování blíže specifikoval. Musíme zde konstatovat, že v oblasti přirozeného zjevení Richard nebyl příliš invenční a nezanechal rozpracovanější teorii ohledně přítomnosti podob Nejsvětější Trojice ve stvoření. Jinak je tomu v oblasti nadpřirozeného zjevení, proto zaměříme svou pozornost v dalším zkoumání Richardova učení více na působení Trojjediného v oblasti vykoupění.

4.3. Sebezjevování a jednání Trojice v dějinách

Pojednání o Richardově učení o ekonomické Trojici, resp. jejího nadpřirozeného jednání v dějinách spásy, bylo a je badateli zaobírajícími se myšlením svatoviktorského magistra a převora značně přehlíženo.⁵¹¹ Otázkou je, čím je to způsobeno. Buď naším nezájmem o dané téma, nebo skutečností, že k němu s ohledem na Richardovo dílo nemáme co říct. Na následujících stranách si ukážeme, že druhá možnost je zcela vyloučena. Pojednání o Božích dílech v dějinách spásy je v Richardově teologické reflexi neodmyslitelně spjato s pojednáním o Bohu, jaký je sám v sobě, a proto by mělo tvořit součást výkladů o Richardově trojiční teologii. Vznesenému požadavku hodláme dostát i v této kapitole zaměřené na téma sebezjevování a jednání Trojice v dějinách spásy.

⁵¹⁰ Srov. *Adnotatio in Psalmum XXVIII* (PL 196, 297C-D).

⁵¹¹ Tuto výjimku tvoří P. Cacciai puoti a jeho již zmíněná monografie *„Deus existentia amoris“*. *Teologia della carità e della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore († 1173)*. Nutno ovšem poznamenat, že autor ve své monografii nepředkládá syntézu Richardova učení o ekonomické Trojici, nýbrž jen nastiňuje některá témata, která souvisí s jeho primárním zájmem.

Na následujících stranách si představíme Richardovo učení o spolupůsobení Nejsvětější Trojice při díle stvoření a při díle vykoupení. Zejména poslední zmíněné téma je velmi nosné pro Richardovu velmi originální koncepci zadostiučinění, kteréžto téma si vypůjčil od Anselma z Canterbury, ale důkladně je ve svém myšlení trinitarizoval. Téma vykoupení je u Richarda v jistém slova smyslu dvojjediné. Dochovala se nám totiž svědectví jeho teologie vtělení a teologie zadostiučinění. V obou nalézáme společné styčné body, které si proto také v souvislosti s danými tajemstvími víry představíme. Dílo Trojjediného se ovšem v teologii monastického autora neomezuje na tajemství, která jsou součástí zjevení. Působení jediného Boha ve třech osobách je tajemstvím, které se má promítat do každodenního jednání věřícího člověka, zejména to platilo pro Richardovi svěřené spolukanovníky. Otázce, jak svatoviktorský mistr toto promítání vnímal a jaké trinitární opodstatnění mu připisoval, se proto budeme věnovat v této kapitole na jejím závěru.

4.3.1. Stvořitelská Trojice

Jak jsme viděli v podkapitole o přivlastňování esenciálních vlastností jednotlivým osobám Trojice, Richard v souladu s dávnou tradicí používá triádu *potentia*, *sapientia* a *bonitas* (*benignitas*), kterou v daném pořadí připisuje zvláštním způsobem Otci, Synu a Duchu svatému. Jakkoli o těchto vlastnostech hovoří v souvislosti s jednotlivými osobami, nezapomíná také zdůrazňovat, že jde o vlastnosti jediné božské esence, která je nerozdělitelná. Nadto se v jeho kázáních na dvou místech setkáváme také s popisem toho, jaký význam mají jednotlivé vlastnosti ve vztahu ke stvořenému jsoucnu.⁵¹² Zdá se, že tyto tři vlastnosti vnímal jako přednostní charakteristiky, které se vážou k dílu stvoření a vhodně se o něm vyjadřují. Když se zamýšlí nad významem jednotlivých vlastností, dospívá k názoru, že se ve stvoření projevují těmito způsoby: moc se projevuje stvořitelskou činností, moudrost způsobuje, že vše je řádně řízeno, a dobrotivost se projevuje tím, že je vše stvořené zachováno.⁵¹³ Poté, co se člověku následkem prvotního hříchu zatemnila původní schopnost kontemplativního poznání, takže nevidí

⁵¹² Srov. *Sermo XXVII; LXI* (PL 177, 956D-960B; 1087A-1089D).

⁵¹³ *Sermo XXVII* (PL 177, 957D-958A).

Boha a jeho působení bezprostředně, nezbyvá mu než se soustředit alespoň na veškerenstvo viditelného stvoření (*universitas rerum visibilium*), které mu zčásti může toto nahlížení zprostředkovat. V této souvislosti se Richard opět dovolává známého Pavlova verše Ř 1, 20 a ztotožňuje *invisibilia* právě se jmenovanou triádou moci, moudrosti a dobrotivosti:

*„Tria sunt invisibilia Dei: potentia, sapientia, benignitas. Ab his tribus procedunt omnia. Potentia creat, sapientia gubernat, benignitas conservat. Quae tamen tria sicut in Deo ineffabiliter unum sunt, ita in operatione separari non possunt. Potentia per benignitatem sapienter creat, sapientia per potentiam benigne gubernat, benignitas per sapientiam potenter conservat.“*⁵¹⁴

Richard nám v této poslední výpovědi zanechal mnohem víc informací, než se může na první pohled zdát. S námi pojednávaným tématem totiž podle svatoviktorského magistra souvisí otázka, jakým způsobem vnímat dílo Božího stvoření ve vztahu k Trojjedinému. Otázka zní, zda je dílo stvoření záležitostí pouze osoby Otce, nebo celé Trojice. Jestliže *potentia* coby zvláštní charakteristika připisovaná Bohu Otci je spojována se stvořením, znamená to, že Richard připisuje dílo stvoření Bohu Otci? Jak chápat jeho tvrzení, že v jednání (navenek) nelze jednotlivé osoby od sebe oddělovat (*in operatione separari non possunt*)?

Vzpomeňme si, že Richard hovoří o díle stvoření a díle vykoupení jako o díle jediného Boha: *„Creator et Salvator, duo sunt nomina, et res una.“*⁵¹⁵ Nemůže tento výrok a jemu podobné znamenat, že přehnaně uplatňuje princip, podle něhož platí, že všechna díla Boží navenek jsou společná všem třem osobám? Když se na Richardovy výpovědi pozorně zahledíme, zjistíme, že jeho stanovisko ke zmíněnému principu rozhodně není nevyvážené. Platí pro něj to, co jsme si naznačili výše, že jaký je Bůh sám v sobě, tak jedná i navenek. Proto tedy také platí, že všechno dílo, ať už stvoření či

⁵¹⁴ „Tři jsou ony neviditelné Boží skutečnosti: moc, moudrost, dobrotivost. Od těchto tří vychází vše. Moc tvoří, moudrost uspořádává, dobrotivost zachovává. A jako jsou tyto tři skutečnosti v Bohu jedno, tak i v Božím jednání je od sebe navzájem nelze oddělovat. Moc tvoří moudře skrze dobrotivost, moudrost skrze moc dobrotivě dává všemu řád a dobrotivost skrze moudrost mocně vše zachovává.“ *Sermo LXI* (1087C-D).

⁵¹⁵ *Sermo XXXVI* (988B) a další.

vykoupení, má původce sice v jediném Bohu, ale současně v Bohu, který je Trojicí osob. Jestliže je Bůh jeden, ale rozlišujeme v něm tři osoby, je Boží dílo jedno, ale můžeme v něm rozlišovat tři různé „aktivity“, tři různé komplementární „typy“ jednání, které pak můžeme zvláštním způsobem více připisovat té či oné konkrétní božské osobě, podobně jako to činíme s vlastnostmi jediné Boží podstaty, které jednotlivým osobám pouze zvláštním způsobem přivlastňujeme. V Božím díle stvoření proto spolupůsobí Otec, Syn i Duch svatý, a to tak, že Bůh Otec moudře (v Synu) vše tvoří skrze dobrotivost (Ducha svatého), Bůh Syn skrze moc Otcovu všechno stvoření dobrotivě (v Duchu svatém) řídí a Bůh Duch svatý skrze moudrost Syna mocně (v Otcovi) všechno stvoření uchovává.

Tímto způsobem naznačuje propojení jednotlivých božských osob v jednání navenek, a přestože je rozlišuje, zároveň zdůrazňuje jejich jedinnost. Bůh tudíž není ani jediným principem, ani tři božské osoby nejsou třemi osamocenými a nesouvislými principy. Bůh je podle Richardova učení Trojjediným principem veškerého stvoření, a jak uvidíme dále, také díla vykoupení. V čem jsou si božské osoby rovny, v tom stejným způsobem konají. To, co je odlišuje, je pak základem jejich odlišnosti i v jednání. Takto Richard na příklad odlišuje působení Boha Otce a Syna v dějinách:

„Sed scimus quia Christus in eo quod unum atque idem est quod Pater, idem atque eodem modo operatur quod Pater. Sed quid mirum esse debet si in quo aliud est quam Pater, alium modum operandi habet quam Pater? Si similiter agit ut Pater in sua divinitate, in qua similis est Patri, quid mirum si dissimiliter operatur quam Pater in qua dissimilis est Patri?“⁵¹⁶

Znamená to tedy, že Otec i Syn působí současně jednu a tutéž skutečnost, ale každý v ní působí svým vlastním charakteristickým způsobem.

Závěrem můžeme říct, že se Richard držel principu, že všechna díla Boží navenek jsou společná všem třem osobám, ale současně se snažil díla Boží navenek nahlížet trinitárně a každé z božských osob zvláštním způsobem připisovat určitý způsob podílu

⁵¹⁶ „Víme, že Kristus, nakolik je jedno a totéž s Otcem, totéž a tímtež způsobem také co Otec vykonává. Ale nemělo by být nic zvláštního na tom, jestliže v tom, v čem se od Otce liší, jedná jiným způsobem nežli Otec. Jestliže totiž jedná ve své božské podstatě, v tom, v čem je stejný s Otcem, stejně jako Otec, co je zvláštního na tom, že odlišně od Otce jedná v tom, v čem se od Otce liší?“ *Adnotationes in Psalmum XXVIII* (PL 196, 298D-299A).

na jejich společném díle. O Duchu svatém však v souvislosti s dílem stvoření nehovoří vůbec ani v kontextu citovaného místa, ani na místě jiném. V tomto ohledu zůstává osoba Ducha svatého velmi upozaděna. Celkově se bohužel nejedná o tematiku, kterou by ve svém díle podrobněji rozváděl.

4.3.2. *Spasitelská Trojice a trinitární pojetí zadostiučinění*

Jestliže v případě díla stvoření Richard ve svých spisech nezanechává širší náznak toho, jakým způsobem se na něm podle něj jednotlivé osoby spolupodílejí, velmi detailně se zajímal, jak trinitárně nahlížet dílo vykoupení. Ve svých spisech se tomuto tématu věnoval poměrně často, nejvíce v *Ad me clamat ex Seir*, kde předkládá své trinitární pojetí zadostiučinění, což bylo v jeho době aktuální téma. I v tomto případě se snaží promýšlet inspiraci Anselma z Canterbury a po osobním přepracování ji ve své nauce dále předávat.

Dílo vykoupení podává Richard ve své trojiční nauce důsledně trinitárně. Byl přesvědčen, že tato víra byla zvěstována od samého počátku Božího zjevení a míra jejího zjevování v dějinách měla vzrůstající tendenci od nepatrných zmínek až po vyslovené sdělení. Současně dává důrazně najevo, že tato víra je pro spásu člověka rozhodující.⁵¹⁷ Není proto divu, že se Richard snažil ukazovat, jak je víra v Trojjediného spojená s oním hlavním a vrcholným okamžikem zjevení a spásy člověka, který se věřícímu naskytá v osobě a díle Ježíše Krista (*sacramentum redemptionis humanae*). Už jsme si naznačili Richardovo charakteristické paradigma, dle něhož platí, že osoby Trojice jsou „jedno“ a tato jednota/jednost se musí projevit také v jejich díle. Nejinak je to mu i v případě spásy člověka. Richard je plně přesvědčen, že v Nejsvětější Trojici, konkrétně ve druhé osobě Trojice byl od věčnosti „ukryt“ úmysl Otce spasit svět.⁵¹⁸ Přesto si však uvědomoval, že každá osoba Trojice má na tomto svém jediném společném díle zvláštní, dokonce nezaměnitelný podíl. To je nejvíc patrné právě na té pravdě víry, že se vtělila

⁵¹⁷ Srov. *In Apocalypsim* IV, 7 (PL 196, 812A-815B).

⁵¹⁸ „První pečeť posvátného Písma otevřel Kristus, když vykoupil svět a vlil prvotní církvi Ducha, čímž na sobě a skrze sebe vyjevil v plnosti a zcela otevřeně prapůvod Otcova zaslíbení, který až do oněch dob zůstával skrytý.“ Tamtéž II, 4 (761A).

pouze druhá osoba Nejsvětější Trojice. Toho si byl svatoviktorský magistr vědom, takže by pravděpodobně nezastával názor, že se mohla vtělit kterákoli osoba Trojice.⁵¹⁹ Jak je Richardovi vlastní, dává si záležet, aby náležitě vysvětlil, proč zrovna druhá osoba byla ke vtělení tou „nejvhodnější“.⁵²⁰

V již zmíněném *Ad me clamat ex Seir* začíná Richard svůj výklad právě otázkou po vykonavateli zadostiučinění (*satisfactio*). Platí pro něj zásada, že způsob, jakým k dílu spasení došlo, je vnitřně spojen s událostí, kvůli níž k dílu spásy v dějinách vůbec došlo, tedy s prvotním hříchem.⁵²¹ Na základě charakteru prvotního provinění, jež podle Richarda spočívalo v domýšlivé snaze člověka coby nejnižšího tvora povýšit se na nejvyšší místo Tvůrce, proto vyvozuje, že „struktura“ spásného jednání by měla spočívat v opačném sledu, tedy v ponížení z nejvyššího místa na nejnižší. To znamená, že tohoto skutku pokoření se měla ujmout některá ze tří božských osob.⁵²² Richard k tomu ještě dodává, že je zcela pochopitelné, aby se Bůh ujal spásy člověka, poněvadž kdyby se tohoto úkolu zhostila jiná bytost nežli Bůh, právem by jí měl být člověk vděčný za své vykoupení více než samotnému Bohu. Ovšem stejně tak podle řádu spravedlnosti (*quantum ad rationem justitiae*) vyžadovalo vykoupení člověka zase jen člověka, který by odčinil své provinění. Člověk se provinil, člověk proto musí své provinění odčinit.⁵²³ To

⁵¹⁹ Výstižně o tom hovoří v *Sermo XLVIII* (PL 177, 1031C-D): „Božím dílem je sdružovat stvořené duše a povolávat je k radosti věčného světla. Být bičován, poplíván, ukřižován, zemřít a být pochován není ve své podstatě dílem Božím, ale dílem hříšného člověka, který si to vše zasloužil svým hříchem. On však naše hříchy vzal a na svém těle je položil na dřevo kříže. Ten, který zůstává ve své podstatě, zůstává nepochopitelný, se rozhodl přijmout naši přirozenost a dal se zbičovat, protože kdyby nepřijal naše slabosti, nikdy by nás nemohl pozvednout k moci své síly.“ O středověké, zejména scholastické debatě, že se mohla vtělit kterákoli osoba Trojice, více viz C. V. POSPÍŠIL, *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 187-188.

⁵²⁰ O Richardově pojetí vhodnosti v souvislosti se vtělením srov. D. M. COULTER, *Per visibilia ad invisibilia. Theological Method in Richard of St. Victor († 1173)*, s. 201-209.

⁵²¹ I v tomto aspektu vidíme silný vliv Anselma z Canterbury, pro něhož je hamartologické východisko stěžejní pro celou výstavbu satisfakční teorie. Srov. C. V. POSPÍŠIL, „Světla a stíny Anselmova spisu *Cur Deus homo*,“ s. 48-51.

⁵²² „Jako lék k očistění od hříchu bylo zapotřebí ponížení z nejvyššího k nejnižšímu. To ovšem nemohla než některá osoba Trojice.“ *Ad me clamat ex Seir* VIII. K tomu jen dodejme, že podle zásad dobové lékařské praxe se má nemoc léčit medikamentem, jenž je v protikladu k nemoci (*contraria contrariis curare*). Terapeutický význam Kristova vykupitelského díla, v Anselmově teorii zcela absentující, akcentuje v pozdější době po Richardově vzoru kupř. Bonaventura, srov. C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*,“ s. 35.

⁵²³ „Lidské vykoupení si žádalo takového člověka, který by vyšel na pomoc vlastní přirozenosti s ohledem na její dluh.“ *Ad me clamat ex Seir* VIII.

však není všechno. Je také zjevné, že člověk svou neposlušností propadl smrti. Proto k charakteru léku, jak je zadostiučinění vnímáno, navíc patří zaplatit z poslušnosti zaslouženou smrtí smrtí nezaslouženou. Tedy člověk, který by byl vhodný k zadostiučinění, musel být smrtelný, ale natolik spravedlivý, že rozsudku smrti nepodléhal. Z obojího pak tedy logicky plyne, že osoba lidského vykupitele musela být současně pravým Bohem, který by byl schopen zadostiučinění vykonat, i pravým člověkem, který by jej právem odčinil, jak si to žádá i sama logika věci.⁵²⁴

Zbývá tedy jen zjistit, která z osob Nejsvětější Trojice byla k tomuto úkolu nejvhodnější. Richard v tomto případě postupuje na základě analogie již dříve zmíněného vycházení osob v imanentní Trojici. K zadostiučinění je zapotřebí někoho, kdo je vymáhá, a někoho, kdo je vykonává. Trestání hříchu či vymáhání zadostiučinění za hřích jistě nepřísluší žádné z osob, která má všechno to, co má, od jiné osoby. V imanentní Trojici je pouze jediná osoba, která má vše to, co má, jen ze sebe, a tou je osoba Otce (*amor gratuitus*). Vymáhání zadostiučinění tedy přísluší Otcí. Úkolu ospravedlnění člověka se pak mohla ujmout buď osoba Syna, nebo osoba Ducha svatého. I v zodpovězení této otázky si Richard pomáhá trojičnými vztahy mezi božskými osobami. Duch svatý má vše to, co má, od Otce a Syna jako svého dvojjediného zdroje (*amor debitus*). Kdyby byl prostředníkem zadostiučinění on, jak by Otec a Syn mohli přijmout jeho zadostiučinění, jestliže v imanenci od Ducha svatého nezískávají nic z toho, co mají?⁵²⁵ Jinak by tomu bylo v případě, že by se prostřednictvím ujal Syn, poněvadž Duch svatý má vše to, co má, od Syna (a Otce), takže by nemohl nepřijmout Synovo dílo, nemohl by neopustit hřích, který by chtěl odpustit a svým zadostiučiněním zahladit Syn (*amor gratuitus simul et debitus*).⁵²⁶ Z těchto úvah tedy i logicky vyplývá, že tou osobou,

⁵²⁴ „Hle, jak rozum prokazuje, že bylo zapotřebí, aby prostředníkem Boha a lidí byl pravý Bůh a pravý člověk.“ Tamtéž.

⁵²⁵ Charakteristika této osoby se jeví jako veskrze pasivní: „Nejvyšší láskou je dvěma božskými osobami milována ta osoba, o níž víme, že od obou získala veškerou plnost.“ *De Trinitate* V, 18, ř. 8-9. Tato osoba pak nemůže prokazovat nejvyšší možnou lásku v plné míře, která je vlastní pouze božským osobám, stvořenému jsoucnu, neboť by se jednalo o *amor inordinatus*: „A poněvadž je jí vlastní, jak jsme již řekli, že od ní žádná jiná osoba nevychází, není již v božství žádná jiná osoba, které by mohla projevovat plnost nezištné lásky. Vůči stvořené osobě sice může projevovat nezištnou lásku, ale nikoli plnost nezištné lásky, neboť by se jednalo o nezřízenou lásku.“ Tamtéž, ř. 11-16.

⁵²⁶ Znovu si pro připomenutí a lepší porozumění Richardovy aplikace vztahů osob imanentní Trojice do díla vykoupení shrňme, že pro Richarda platí, že Otec dává z lásky vše, co má, aniž by to byl od jiné osoby přijal, Duch svatý toto dávání v plnosti lásky opětuje tím, že je vděčně přijímá, aniž by ale cokoli dával další

kteřá se měla ponížit z nejvyššího místa na nejnížší a přínést zadostiučinění, nemohl být nikdo jiný nežli Syn, neboť tak to odpovídá vnitrotrinitárnímu životu Boha, jaký je sám v sobě.⁵²⁷

Richard přidává k potvrzení výše řečeného ještě další dva argumenty. Ze zjevení je podle něj zřejmé, že člověk svým přestoupením chtěl dosáhnout podoby Boží (*ad similitudinem Dei ascendere*). A jelikož měl způsob zadostiučinění odpovídat způsobu provinění, logika věci vyžadovala, aby se ten, který se měl ujmout nápravy, sám sebe zřekl a snížil se k podobě hříšníka, jak se v dějinách spásy také stalo (srov. Fp 2, 6). Proto se jeví jako nejvhodnější, aby se stala obrazem Božím na základě lidského zrození právě ta osoba, o níž se hovoří jako o *imago Patris*⁵²⁸ či *figura substantie Patris*⁵²⁹ na základě božského zrození. A tou je osoba Syna.⁵³⁰ Tuto analogii doplňuje ještě další, která se opírá o teologii přivlastňování, jak jsme si ji představili. První člověk se prohřešil především proti Boží moudrosti, poněvadž chtěl jako Bůh rozeznávat dobro a zlo a pošetilou krádeží se dobrat poznání (srov. Gn 3, 5). Proto se zdá být náležité, aby se záležitosti dostiučinění ujala právě ta osoba, která je v Trojici přednostně označována jako Moudrost (srov. 1 K 1, 24).⁵³¹ Proto je vhodné, aby ten, kdo padl pro svou pošetilst, povstal právě činem Moudrosti a Pravdy.⁵³² Druhá božská osoba se tedy chopila své role prostředníka, která jí na základě těchto argumentů ze zjevení od věčnosti náleží, a přinesla zadostiučinění. A zároveň Richard odkrývá, jakým způsobem měla osoba dostiučinitele přínést zadostiučinění: především ponížením (tj. vtělením) a nezaslouženou smrtí (tj. utrpením). Zatímco *satisfactio* jako takové je záležitostí vyplývající z vnitrotrinitárních vztahů osob Trojice, jeho způsob vyplývá naopak z antropologické

osobě (tj. aniž by z něj vycházela další osoba), a Syn je „prostřední“ osobou (*persona media*), která od Otce s vděčností vše přijímá a spolu s Otcem toto vše dává (Duchu svatému). Srov. tamtéž V, 13-14.

⁵²⁷ „Hle, jak rozum jasně ukazuje, že případ člověka vyžadoval k odpuštění hříchů přednostně osobu Syna.“ *Ad me clamatur ex Seir IX*.

⁵²⁸ Srov. *De Trinitate VI*, 11.

⁵²⁹ Srov. tamtéž VI, 21.

⁵³⁰ „Právě on musel kvůli náležitému způsobu odpuštění hříchů sestoupit a vzít na sebe podobu člověka, aby jako jeden a týž měl podobu Otce na základě božského zrození a podobu člověka na základě lidského zplodění.“ *Ad me clamatur ex Seir X*. Jak známo, Duch svatý nevyhází v imanentní Trojici ze zrození, srov. *De Trinitate VI*, 16.

⁵³¹ Srov. *De Trinitate VI*, 23.

⁵³² *Ad me clamatur ex Seir XI*.

danosti, resp. odpovídá hříchu a s ohledem na svou zásadně terapeutickou funkci zároveň léku proti hříchu.

Nesmíme však zapomínat na zbylé dvě osoby Nejsvětější Trojice a jejich zapojení do díla spásy. Richard se jejich úlohou při zadostiučinění zaobírá velmi důkladně. Zůstaňme ještě u vtělení druhé osoby. V *De Emmanuele* na základě výkladu známého verše „*Rorate, caeli, desuper, et nubes pluant justum; aperiatur terra, et germinet Salvatorem, et justitia oriatur simul, ego Dominus creavi eum*“⁵³³ z Iz 45, 8, velmi působivým a obrazným biblickým jazykem doplňuje svou teologii vtělení o jakýsi „popis působnosti“ Boha Otce a Boha Ducha svatého při početí a vtělení druhé božské osoby. Snad nás již nemůže překvapit odpověď na otázku, odkud Richard ve své reflexi vychází. Samozřejmě že i v tomto případě se nechává inspirovat teologií vycházení božských osob v imanenci. Jeho hlavními prameny jsou v tomto případě evangelia a opět symbolum *Quicumque*. Ježíš Kristus je onou Boží rosou, která je při početí dštěna Otcem a Duchem svatým. Otec na základě zrození (*gignendo*) Syna posílá (*mittendo quem genuit*), Duch svatý na základě spojení (*uniendo*), které je pro něj charakteristickým osobním specifíkem,⁵³⁴ „vdechuje“, inspiruje (*inspirando qui univit*).⁵³⁵ Richardovo schéma si můžeme velmi názorně shrnout v přehledné tabulce:

<i>Otcova činnost při seslání Syna</i>	<i>činnost Ducha svatého při seslání Syna</i>
Otec dští plozením	Duch svatý dští sjednocením
Otec vysláním toho, kterého zplodil	Duch svatý vdechnutím toho, který sjednotil
(Emmanuel) od Otce zrozený co do božství	z Ducha svatého počat co do lidství
(Emmanuel) od Otce poslán	Duhem svatým pomazán

⁵³³ Nebesa, vydejte krůpěje shůry, ať kane z oblaků spravedlnost; nechť se otevře země a urodí se spása a spravedlnost vyraší s ní. Já, Hospodin, to stvořím.

⁵³⁴ Zde i dále bude Richard velmi často zdůrazňovat tuto charakteristiku, která se obzvláštním způsobem připisuje osobě Ducha svatého.

⁵³⁵ Srov. *De Emmanuele* II, 23 (PL 196, 657A-C).

Zvláště působení Ducha svatého je v tomto případě nesmírně zajímavé. Richardův výraz, že Duch svatý „vdechuje“, je poněkud nesrozumitelný. Určitým vodítkem pro jeho pochopení by mohlo být vysvětlení, které dodává následujícími slovy: „*Nam unum idemque Emmanuel est a Patre genitus, et de Spiritu sancto conceptus.*“⁵³⁶ Zdá se, že Richard ponechává Otci v ekonomii jeho imanentní „rolí“ plodit Syna. Vzpomeneme-li si na to, co říkal o původu Syna z Otce jako z jediného principu, který dle něj musí být zachován i v ekonomii spásy,⁵³⁷ pak rozumíme, že obrat *a Patre genitus* má v ekonomii význam právě onoho jednoho jediného principu, jaký má druhá osoba v imanenci. Syn nemůže v ekonomii vycházet z Ducha svatého, ale může být jeho „příčiněním“ počat. Tak se koneckonců vyjadřují i svatá Písma. Početí z Ducha svatého tedy neznamena, že by byla v ekonomii narušena struktura vycházení osob v imanenci, ale poukazuje na zprostředkovatelskou úlohu Ducha svatého ve zjevování Trojice vůči stvořenému jsoucnu. Opět tedy platí, že osoby Nejsvětější Trojice působí společně jedno jediné dílo vykoupení, společně se podílejí na události vtělení, ale každá svým vlastním a přiléhavým „osobitým způsobem“, který jí odpovídá v imanenci.

Vrátíme-li se ještě zpět k pojmu *satisfactio* a tématu vykoupení, musíme uznat, že Richard svým myšlením přispívá k soudobému diskurzu ohledně spásy a vykoupení důslednou trinitarizací satisfakční teorie, kterou tak můžeme směle považovat za ojedinělou nejen v jeho době, ale i v dobách následujících. Záležitost lidské spásy byla podle svatoviktorského magistra rozdělena mezi osoby Trojice takto: Otec trestá hřích člověka, Syn usmiřuje a Duch svatý odpouští.⁵³⁸ Bránou ke spáse je zadostiučinění, jež je „jedinečným způsobem nápravy člověka“.⁵³⁹ I ono musí být v souladu s Richardovou teologickou reflexí jednoznačně trojiční záležitostí a i ono musí mít svůj trinitární základ. Jaká je tedy úloha jednotlivých osob v zadostiučinění? Už jsme si naznačili, že Otec, kterému přísluší trestat lidské přestoupení, zadostiučinění vyžaduje a je jeho vymahatelem, Syn je jeho vykonavatelem. Zbývá proto ještě blíže charakterizovat

⁵³⁶ „Neboť jeden a týž je Emmanuel, který je od Otce zrozený a z Ducha svatého zplozený.“ Tamtéž (657B).

⁵³⁷ Srov tamtéž I, 12 (620C-D).

⁵³⁸ „Záležitost lidské spásy mezi sebe rozdělila nejvyšší Trojice osob, jeden Bůh, následovně: jednu a tutéž lidskou vinu Otec trestá, Syn usmiřuje a Duch svatý odpouští.“ *Ad me clamat ex Seir XI*.

⁵³⁹ Tamtéž. Znovu je třeba upozornit na rozdíl mezi Anselmem a Richardem: pojetí zadostiučinění v myšlení svatoviktorského mistra je primárně terapeutické, vnímané jako náprava, nikoli juristické, pojmávané jako náhrada za pohaněnou čest.

úlohu Ducha svatého. Richard si dává záležet, aby důsledně vysvětlil, proč nemůže být Duch sv. ani vymahatelem ani vykonavatelem zadostiučinění. Podle schématu vycházení osob v imanentní Trojici náleží Duchu svatému i v díle lidské spásy úloha společníka a zprostředkovatele.⁵⁴⁰ Tato úloha je dána jeho vnitrotrinitární „závislostí“ na druhé osobě Trojice coby na svém původci.⁵⁴¹ Jak říká Richard: „*Pater autem principium est Unigeniti, Unigenitus vero principium est etiam Spiritus sancti.*“⁵⁴² Jedině od Ducha svatého totiž žádná z osob Trojice nedostává za úkol, aby něco činila, Duch svatý neuschopňuje ani Otce ani Syna, aby něco vykonali, protože Duch svatý nemůže být principem Otce a Syna, jak potvrzuje Richard jinde. Naopak, Duch svatý vše získává od Otce skrze Syna, Otec a Syn jsou jeho dvojjediným počátkem, proto je o něm možno říct, že pochází z Jednorozeného (*unigenitus Patris*). A jestliže je možno se o Jednorozeném vyjádřit jako o prostředníkovi (*mediator*)⁵⁴³ a usmiřovateli (*propitiator*), pak i o Duchu svatém, který stejně jako Syn má vše od Otce, odvozeně platí, že je v díle zadostiučinění a spásy společníkem (*cooperator*)⁵⁴⁴ a že je jeho zprostředkovatelem (*se medium interponit*). Úloha Ducha svatého následně vrcholí v jeho seslání. Stejně jako byl nutný příchod Syna v těle, bylo stejně nutné i seslání Ducha svatého k utvrzení víry ve vykoupění, jejíž počátek byl položen v Kristu.⁵⁴⁵ Skutečnost, že Duch svatý stejně jako Syn v imanentní Trojici přijímá vše to, co má, je tedy podle Richardova myšlení základem jeho spolupůsobící a spoluzprostředkující roli v dějinách spásy „po boku“ Syna.

Jelikož Richardův spis *Ad me clamat ex Seir* v následných dějinách nedošel významnějšího ohlasu, nelze říci, že by výraznějším způsobem ovlivnil velké představitele scholastické teologie. Na rozdíl od proslulých scholastických autorů, jako

⁵⁴⁰ „K větší slávě padlého člověka, aby mohl povstat skrze spravedlnost, Otec vyžaduje zadostiučinění, Syn je vykonává a Duch svatý je jeho zprostředkovatelem.“ Tamtéž.

⁵⁴¹ Všimněme si, jak Richard ve své reflexi důsledně aplikuje učení, že Duch sv. vychází nejen z Otce, ale rovněž ze Syna.

⁵⁴² „Otec je počátek Jednorozeného, Jednorozený pak je rovněž počátkem Ducha svatého.“ *Ad me clamat ex Seir* VI.

⁵⁴³ Srov. rovněž v Bonaventurově myšlení: C. V. POSPÍŠIL, „Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu *Breviloquium*,“ s. 35.

⁵⁴⁴ Srov. tamtéž, XII.

⁵⁴⁵ Srov. tamtéž.

byli např. Bonaventura⁵⁴⁶ či Tomáš Akvinský⁵⁴⁷, jediný Richard klade důraz na skutečnost, že působení jedné osoby v dějinách spásy není nikdy bez vztahu k dalším osobám Nejsvětější Trojice, a to z důvodu jejich vztahovosti v imanenci. Jak jsme již ukázali výše, Richard ve svém učení předkládá svým posluchačům a čtenářům víru, že život Věčného se projevuje v procesech dějin spásy podle toho, jak je sám v sobě. Jestliže je Věčný trojicí osob, pak se jako Trojice projevuje i v celém díle vykoupení. A projevy Trojice osob v ekonomii spásy jsou určovány projevy Trojice osob v jejich vnitřním životě. Proto Richard poukazuje na to, že každá z osob Trojice má v díle vykoupení svou úlohu, která jí patří na základě vzájemných vztahů, které mezi těmito osobami existují věčně. Nejlépe je to vidět v případě vhodnosti vtělení druhé božské osoby. Richard by dle našeho názoru opravdu striktně odmítal názor, že by se mohla vtělit kterákoli osoba Nejsvětější Trojice, čímž se odlišuje od stanovisek pozdějších velkých scholastických učitelů XIII. století.⁵⁴⁸ Pokud by se prokázalo, že Richardova pozice v této otázce nebyla v jeho době ojedinělá, mohlo by to ozřejmovat stanovisko velkých scholastiků jako reakci na danou pozici, jíž chtěli zdůraznit naprostou transcendenci imanentní Trojice vůči Trojici ekonomické,⁵⁴⁹ zatímco Richardovi jde předně o to, aby poukázal na význam výpovědi obsažené v Božím zjevení podobně jako o mnoho staletí později již vzpomenutý K. Rahner. Tento význam vnitřních trinitárních vztahů by se pak projevoval nejen do ekonomie spásy, ale i do života křesťanů.

⁵⁴⁶ Srov. BONAVENTURA, „Breviloquium,“ in COLLEGIUM S. BONAVENTURAE (eds.), *Tria opuscula: brevilquium, itinerarium mentis in deum et de reductione atrium ad theologiam*, Florentiae: Ad Claras Aquas, 1938, kniha IV.

⁵⁴⁷ Srov. THOMAS AQUINAS, „Summa theologiae,“ in *Opera omnia*, sv. 4-12, Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906, III, q. 14, 46, 48.

⁵⁴⁸ Srov. tamtéž III, q. 3, a. 5; BONAVENTURA, „Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi,“ in COLLEGIUM S. BONAVENTURAE (eds.), *Opera omnia* III, Florentiae: Ad Claras Aquas, 1887, d. 1, a. 2, q. 3. Přitom teze, že se mohla vtělit kterákoli osoba Nejsvětější Trojice, se díky vlivu scholastiků v dalších dějinách stala klasickou. Srov. F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità. Fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma: Pontificia Università: 1999, s. 209-298.

⁵⁴⁹ S tím by mohla souviset i Richardova jasná tendence zdůrazňovat spíše identitu imanentní a ekonomické Trojice než transcendenci a svobodu imanentní Trojice vůči ekonomické.

4.3.3. Člověk a Trojice

Jistě si lze představit, jak významnou otázkou bylo v klášterních centrech 12. století prožívání a zakoušení zjevených pravd víry v každodenním životě. Podle Richardova pojetí kontemplativního poznání bylo takové zakoušení přímo neodmyslitelnou součástí života svatoviktorských kanovníků. Je proto také třeba si položit otázku, jak konkrétně Richard vnímal obraz Trojice v životě člověka. V tomto ohledu bude totiž možná celkem překvapivé, že Richard hovoří spíše o působení jednotlivých osob, které však až na jednu dochovanou výjimku nesdružuje v systém jako např. v případě jednání Trojice v dějinách spásy. Vlastní, osobní zkušenost jednoho každého člověka vychází z obecnější zkušenosti Božího lidu, s níž je možno se seznámit prostřednictvím četby, studia a zkoumání Písma, prožíváním a účastí na Tradici víry Božího lidu. Díky těmto oporám, které vyvěrají přímo od Boha a jsou neustále milostivě doprovázeny působením Ducha svatého, se není třeba obávat, že by se člověk ve svém vlastním osobním zakoušení dostal na scestí. Není divu, že nejčastější slova, jejichž předmětem je důraz na prožívání Božích tajemství, nalezneme v Richardových kázáních. Vždyť právě ono bylo v monastické kultuře primárním místem, kde se pěstovala teologie.⁵⁵⁰

V případě vlastní zkušenosti vycházíme z předpokladu analogie s obecnou, Bohem poskytovanou zkušeností Božího lidu, kterou po způsobu Richardovy teologie vnímáme jako zvláštní místo, jež má mnohé důsledky do osobního života každého věřícího. Primární pro tuto zkušenost je skutečnost vykoupení. Skrze toho, který je *Dilectus hominis*⁵⁵¹ a který se stal Božím Synem (*naturalis Filius*), se rovněž člověk může stát Božím synem (*filius adoptivus*), ovšem pochopitelně pouze adoptivním.⁵⁵² To by nebylo možné, kdyby člověk nebyl předem disponován, kdyby nebyl utkán na trinitárním předivu, kdyby nebyl stvořen k obrazu a podobě svého Tvůrce. Na tomto místě musíme zdůraznit, že Richard v antropologické aplikaci pojmů obraz (*imago*) a podoba (*similitudo*) mezi nimi důrazně rozlišuje, přistupuje k nim tudíž odlišně než v případě

⁵⁵⁰ Proto je i my zahrnujeme mezi Richardova teologická pojednání a nikterak neumenšujeme jejich význam.

⁵⁵¹ Srov. *Annotatio in Psalmum XXVIII* (PL 196, 296A).

⁵⁵² Srov. *Sermo XLVIII* (PL 177, 1030D).

aplikace těchto pojmů na celé stvoření.⁵⁵³ Rozdíl rozumí v následujícím slova smyslu: když se řekne, že je člověk stvořen k Božímu obrazu, znamená to, že jsou mu dány takové kognitivní schopnosti (*cognitio*), aby byl schopen svého Stvořitele a Vykupitele poznat, zatímco když se řekne, že je stvořen k Boží podobě, myslí se tím na lidské jednání, které má být ku podobě Boha Stvořitele a Vykupitele (*dilectio*). Tento Richardův příměr je naprosto znamenitý, neboť jím naznačuje nejen praktický význam Božího díla stvoření člověka, ale také cíl lidského směřování během životní pouti na tomto světě. Budeme se opakovat, ale je nutné znovu zdůraznit, že poznání Boha je nejen záležitostí kontemplativního poznání, ale ruku v ruce s každodenním jednáním, které má sledovat přímo Hospodinův vzor, je také cílem lidského putování, jehož završení a plnost lze očekávat v nadcházejícím čase. Boží obraz v člověku se netýká pouze mysli a jejího poznání, ale má dopad i na každodenní lidské jednání, které má být láskyplné, aby skutečně spodobovalo jednání Boží.⁵⁵⁴

V jednom svém kázání proneseném u příležitosti posvěcení chrámu podává tropologický výklad chrámu coby lidské duše. Toto kázání je jedinečným dokladem o trinitárním nahlížení působení Boha přímo v lidské duši. Jestliže je totiž i v samotném člověku možno nalézt stopu Trojice, jak jsme si ukázali výše na Richardově trojičním pojetí lidské mysli, znamená to, že je člověk vnitřně disponován k tomu, aby byl příjemcem Božího působení. Proto se Richard neostýchá říct, že lidská duše má Trojici za svého Velekněze (*Pontifex*).⁵⁵⁵ Působení Trojice v duši je v jeho podání opět ovlivněno naukou o přivlastňování, při níž si vypomáhá známou triádou moci, moudrosti a dobrotivosti. Skrze moc, tedy v osobě Otce, duše nahlíží Boží velebnost a hrůzu, neboť jej vidí jako Tvůrce nebe a země, ale současně i jako obávanou trestající osobu, která vyhnala Adama a Evu z ráje, která zničila potopou téměř všechno stvoření, která faraóna i jeho jezdce utopila v moři apod. Skrze moudrost, v osobě Syna, je člověk obdarováván poznáním a nahlíží, že Syn vychází z Otce, že je Božím Slovem, živým, účinným a ostřejším než dvousečný meč. A skrze dobrotivost je člověku nabízena útěcha, která vychází od

⁵⁵³ Srov. *Sermo LXX* (1119D).

⁵⁵⁴ Richard se na rozdíl od Augustina nespokojí v trinitární reflexi pouze s obrazem mysli, ale neváhá jít dál a hovořit i o sociální aplikaci trojiční nauky, jak jsme si ukázali výše. Promítání trinitárního mystéria do života věřících je tématem poslední kapitoly.

⁵⁵⁵ Srov. *Sermo II* (PL 177, 904D).

Otce i Syna současně, která pozvedá padlé a utěšuje ztrápené. Ovšem nejedná se jen o nějaké povrchní, interiorizující Boží působení v duši. Richard si je vědom významu vnějšího světa, tělesnosti člověka, proto říká, že svatá Trojice posvěcuje chrám Boží v člověku jak zevnitř, tak navenek.⁵⁵⁶

Richard ve svém učení o Nejsvětější Trojici vyzýval své čtenáře a posluchače k tomu, aby v sobě díky milostiplnému působení Trojjediného obnovovali jeho podobu, aby ho napodobovali. V jeho kratičkém traktátu *In illa die* se nám dochoval jedinečný doklad toho, jakým způsobem Richard zakládá spodobu člověka s Trojjediným nejen s ohledem na přirozenou konstituci stvoření člověka, ale také s ohledem na praktické výzvy k napodobování tak, jak se sám Trojjediný projevuje v dějinách. Základní text, který mu slouží jako myšlenkové východisko, je z Iz 7, 21-22: „*In illa die nutriet homo vaccam boum et duas oves et prae ubertate lactis comedet butyrum.*“⁵⁵⁷ Po krátkém úvodu a vysvětlení, jak chápat mléko, krávu a ovci, o nichž Izajáš hovoří, se zabývá především výkladem krávy, která podle něj symbolizuje upřímnou lásku (*sincera dilectio*). *Dilectio* je téma, kterým jsme se zabírali v souvislosti s láskou nestvořenou, s láskou imanentní Trojice, v tomto spise se však zaměřuje na lásku stvořenou, kterou si mají projevovat lidé navzájem. Richard proto nahlíží vztah mezi láskou nestvořenou a láskou stvořenou, pro který je zásadní vztah mezi Boží jedností a pluralitou:

„*Quamvis sit (sc. Deus) personaliter trinus, vere et absque ulla ambiguitate est substantialiter unus. Quidquid ergo est in illa divinitatis natura, non solum est optimum et summum, sed et omnino simplex, et vere et essentialiter unum.*“⁵⁵⁸

Láska je ve své svrchované podobě Boží podstatou, esencí, zároveň je však osobní, resp. meziosobní záležitostí. V této pluralitě projevů lásky mezi jednotlivými božskými osobami Richard nachází základ pro pluralitu stvořené lásky. Mezilidská láska má být

⁵⁵⁶ Srov. tamtéž (905A).

⁵⁵⁷ V onen den zůstane člověku jedna kravka a dvě ovce. Nadojí však tolik mléka, že bude jíst máslo. (ČEP+ČSP)

⁵⁵⁸ „Ačkoli je Bůh co do osob trojí, vpravdě a beze sporu je co do podstaty jediný. Boží přirozenost je nejen nejlepší a nejsvrchovanější, ale také jednoduchá a co do podstaty opravdu jen jedna.“ *In illa die* 8, ř. 226-229.

výrazem spodoby s láskou Trojjediného. Proto se snaží dále nacházet praktický význam trojiční nauky pro každodenní lidský život.

K tomu si pomáhá výkladem veršů Mt 22, 37-39, kde se nachází dvojí přikázání lásky k Bohu a k bližním. To však nutně potřebuje vyložit: jaká má být láska vůči bližnímu, jaký je rozdíl mezi láskou k Bohu a láskou k bližnímu? Richard potvrzuje požadavek prvenství lásky vůči Bohu, který odůvodňuje tím, že se jedná o lásku zcela jedinečnou, která má být láskou takřka „podstatnou“, neboť má vycházet z hloubi lidského srdce.⁵⁵⁹ Obou projevů lásky je zapotřebí, aby člověk vynakládal lásku v nejvyšší možné podobě. Nelze pouze milovat Boha, stejně jako nelze pouze milovat bližního.⁵⁶⁰ A jestliže láska vůči Bohu má být svrchovaná, neboť se zakládá na skutečnosti, že v Bohu je láska ve své svrchované a nejvyšší míře, je totožná s Boží podstatou, pak láska k člověku je právem různá, rozrůzněná a má nespočet výrazů:

„Hic ergo dilectionis nostrae affectus debet esse simplex et uniformis, nam apud proximum utique debet esse multiplex et multiformis. Illic uniformis et unicus, hic divisus atque diversus; divisus quia ad plures, diversus quia ad dispares.“⁵⁶¹

Láska vůči bližním bude jiná ve vztahu k věřícím a ve vztahu k nevěřícím, jiná ve vztahu k nepřátelům a ve vztahu k přátelům, jiná ve vztahu k cizincům a ve vztahu k těm, kteří jsou nám blízko, apod. Pluralita božských osob podle Richarda zakládá různé formy a podoby lásky mezi lidmi. Proto Richard vybízí adresáty svého spisu, aby milovali všechny upřímně, skutečně a vytrvale, ale každého zvlášť na základě nejrůznějších „kritérií“.⁵⁶² Původem a podstatou stvořené mezilidské lásky je tedy pro Richarda nestvořená láska božských osob.

⁵⁵⁹ Tamtéž 11, ř. 330-332.

⁵⁶⁰ „Láska k bližnímu bez lásky k Bohu nemůže být opravdová. Láska k Bohu bez lásky k bližnímu nemůže být dokonalá.“ Tamtéž 6, ř. 156-159.

⁵⁶¹ „Naše projevy lásky vůči Bohu musí být výhradní a jedinečné, vůči bližnímu však mnohotvárné a různorodé. Vůči Bohu tedy jedinečné a ojedinělé, vůči bližnímu četné a odlišné – četné kvůli pluralitě, odlišné kvůli různosti.“ Tamtéž 8, 229-233.

⁵⁶² „Své bližní milujme upřímně, užitečně, vroucně, vytrvale, ale ne všechny stejně, nýbrž různě s ohledem na jejich mravy a různost zásluh.“ Tamtéž 10, ř. 326-329.

Kromě řečeného si dovolíme poukázat také na jeho christologické souvislosti. Jak jsme viděli, charakteristickou vlastností druhé božské osoby je v Richardově pojetí *amor permixtus*. Jestliže je člověk stvořen podle vzoru druhé božské osoby, znamená to, že je mu tato charakteristická vlastnost také jaksi bližší. Není proto jen příjemcem Boží lásky, ale sám lásku, kterou od Boha přijímá, vděčně projevuje Bohu (podle Richardovy definice *gratis accipit et rependit*) a svým bližním (*gratis inpendit*). Na Kristově životě a jeho učení mohou dle Richardova názoru všichni věřící spatřovat nejvyšší příklad lásky, k níž jsou ve víře zváni. Když Richard vykládá Izajášovo časové určení *in illa die*, pojímá ho zcela christologicky a říká, že se jedná o čas milosti, čas našeho vykoupení, kdy se druhá božská osoba z lásky vydala.⁵⁶³ Kristovo svědectví o Boží lásce nejen v rámci imanentních interpersonálních vztahů, ale také v ekonomii spásy vůči lidem, je Richardovi podnětem k výzvě k následování Kristova příkladu a příkladu celé Nejsvětější Trojice v tomto stvořeném světě.⁵⁶⁴ Takto Trojjediný působí neustále svým zjevením na každodenní život věřících, zejména prostřednictvím Kristova života, díla a učení.

Svatoviktorský magister ve své teologické reflexi neopomíjí ani působení Ducha svatého. Právě díky Duchu svatému, který uvádí do veškeré pravdy Božích tajemství, si můžeme uvědomovat to vše, o čem jsme doposud hovořili.⁵⁶⁵ I v tom se projevuje úzké sejetí osoby Ducha svatého s osobou Syna. Jestliže totiž druhá božská osoba zjevuje plně poznání Trojjediného a je příkladem k prožívání Božího života formou dvojího přikázání lásky na tomto světě, nebylo by žádného poznání a žádné lásky, kdyby člověka neosvětloval a nezapaloval Duch svatý.⁵⁶⁶ Znovu se tedy ukazuje, že Duch svatý spolupůsobí se Synem – nejprve na díle spásy, poté na zakoušení díla spásy jednotlivci v očekávání druhého Kristova příchodu. Jedině v moci Ducha svatého je člověk schopen poznání pravdy, kterou Ježíš Kristus hlásal a žil, a projevů lásky trojičního Boha, jak byla

⁵⁶³ „Pro nás se stal člověkem, kvůli nám trpěl, zemřel a byl pochován. To všechno a další jeho činy zcela zjevně ukazují, jak nás miluje a jak je třeba jej milovat.“ Tamtéž 13, ř. 406-410.

⁵⁶⁴ Z toho důvodu nelze plně souhlasit s vydavatelem moderní kritické edice Richardova *In illa die*, J. Châtillonem, který v úvodní studii říká, že se v tomto spise Richard nezaobírá alegorickým či dogmatickým výkladem. Je sice pravda, že jeho záměr je tropologický, nicméně na druhou stranu je nutno dodat, že si je Richard vědom komplexní výpovědní hodnoty vykládaného textu a že jeho tropologický výklad má pevný doktrinální základ.

⁵⁶⁵ Srov. *Sermo XXVII* (PL 177, 958C).

⁵⁶⁶ „...neboť týž Duch osvětluje rozum k poznání pravdy a zapaluje mysl k projevům lásky.“ *Beniamin minor* 29, ř. 14-17.

zjevena. S tím souvisí i jiná „působnost“ Ducha svatého, totiž v lidském pokání. Duch svatý je nazýván Utěшитelem (*Paraclitus*). Podle Richarda to souvisí s jeho působením v pokání, neboť je to dle jeho názoru on, kdo utěšuje duši, která v kající pláči. Duch svatý duši navštívuje a přivádí zpět k plné důvěře Hospodinu, k víře v jeho odpuštění a milost.⁵⁶⁷

V celém tomto našem výkladu nezazněla větší poznámka týkající se působení Boha Otce v životě člověka. Není tomu tak proto, že bychom na tuto osobu Nejsvětější Trojice zapomněli, nýbrž proto, že Richard o ní v tomto významu ve svém díle nehovoří. Jediný nepřímý poznatek můžeme naleznout v jednom Richardově kázání, kde hovoří v souvislosti s pokáním:

*„Timor quippe et amor, qui justificandis peccatoribus per Spiritum sanctum infunduntur, ita sibi cooperantur, ut sive sint carnalia sive spiritalia peccata, timore praecedente, amore sequente efficaciter abluantur.“*⁵⁶⁸

Výše jsme ukázali, že Richard vnímal Boží díla v ekonomii spásy jako společná všem osobám, ale rozlišoval jejich, abychom tak řekli, působnost. Na rozdíl mezi působením Boha Otce a Syna rozlišuje působení formou *terrore suae majestatis*, kterou připisuje Otci, a *exemplo suae humilitatis*, kterou charakterizuje Synovo působení.⁵⁶⁹ Na základě sémantické podobnosti mezi *timor* a *terror* ve středověké teologické literatuře by snad bylo možno říci, že zmíněný „*timor quippe et amor*“ mohou představovat působení Boha Otce a Syna v životě člověka, které by navíc bylo doprovázeno působením Ducha svatého. Ne bezdůvodně by Richard hovořil o spolupráci obou, neboť víme, že osoby Nejsvětější Trojice v jeho myšlení působí vždy neoddělitelně a neodlučitelně společně, ale každá svým „vlastním způsobem“. Otec by v tomto případě představoval úctu a chvění před tou osobou Trojice, která stíhá hříšníka, zatímco Syn je účinným prostředkem záchrany. Duch svatý v této struktuře působí opět jako spolupracovník

⁵⁶⁷ „Proto je Duch svatý nazýván Paraklétos, to je Utěšitel, neboť je to on, kdo duši stíženou slzami kající často a rád utěšuje. Tak často ji navštívuje, s radostí posiluje a plně obnovuje v důvěře v odpuštění, že se svých hříchů v pláči zřídá.“ Tamtéž, X, ř. 18-23.

⁵⁶⁸ „Bázeň a láska, jež vlévá Duch svatý hříšníkům k ospravedlnění, vzájemně spolupracují natolik, že jak hříchy tělesné, tak ty duchovní jsou smývány tím způsobem, že je předchází bázeň a následuje láska.“ *Sermo LVIII* (PL 177, 1074B).

⁵⁶⁹ Srov. *Adnotationes in Psalmum XXVIII* (PL 196, 299A).

obou ostatních osob. Podobně odlišené je působení osob v případě díla vykoupení.⁵⁷⁰ Ovšem tuto spekulaci nemůžeme založit na obširnějším textovém dokladu. Nezbyvá než přiznat, že v případě působení Boha Otce v životech věřících nenacházíme v Richardově díle mnoho výpovědí, které by nám přiblížily, jak je vnímal.

5. Nexus mysteriorum et vitae: praktický význam trojičního mystéria

Poslední kapitola naší systematizace Richardova učení o Trojici se bude týkat tématu, které je neodmyslitelně spjata s obecnou povahou jeho typu teologického myšlení. Jak jsme ukázali v části věnované Richardovu teologickému dílu a porůznu také v části přímo pojednávající o jeho trinitární nauce, Richard je silně zakořeněn v tradici monastické teologie. To neznamena, že by byl v očích svých soudobých kolegů vnímán jako tradicionalista. Proud monastické teologie byl ve 12. století stále ještě velmi silný i navzdory poznenáhu se vzímajícímu scholastickému přístupu.⁵⁷¹ Navíc jsme si mohli všimnout, že byl Richard v mnoha ohledech velmi moderním myslitelem: čerpal ze soudobé či pro něj nedávné literatury, která je scholastickému proudu mnohem bližší, nechal se jí inspirovat a transformoval některé její nosné myšlenky do své vlastní a osobité reflexe. Pro monastickou tradici a spolu s ní pro Richarda platí, že teologie není členěna disciplíny, ale je nahlížena jako soudržný celek, který se skládá z komplexu všech témat. Během naší práce jsme se mohli přesvědčit, že totéž platí do jisté míry i v Richardově promýšlení tajemství Trojjediného. Proto bude naším posledním krokem poohlédnutí po disciplínách, které jsou v jeho pojetí s trinitární reflexí spjaty.

Dalo by se říct, že pro Richardovo myšlení v jistém slova smyslu platí slova I. vatikánského koncilu ohledně vztahu jednotlivých zjevených Božích tajemství mezi sebou navzájem a jejich vztahu k poslednímu cíli člověka.⁵⁷² Richardova teologie

⁵⁷⁰ „...Otec trestá, Syn odčiňuje a Duch svatý odpouští.“ *Ad me clamat ex Seir XI.*

⁵⁷¹ Srov. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, s. 9-10.

⁵⁷² Srov. dekret zmíněného koncilu Dei Filius 4, in *Dokumenty prvního vatikánského koncilu*, Praha: Krystal OP, 2006.

skutečně není rozparcelovaná na jednotlivá teologická pojednání, ale působí jako celistvý zdroj jedné jediné Boží zvěsti, která vrcholí tématem Nejsvětější Trojice. Má-li tato zvěst zůstat živá a spásonosně působit mezi věřícími, je třeba, aby byla základem, který budou hlásat a kázat církevní představitelé, k čemuž Richard vybízí na příklad v *Sermo XXXV*.⁵⁷³ Snad se nám v této práci podařilo ukázat, že z tohoto hlediska je Richard poctivým kazatelem a teologem, který se ve svých kázáních často obrací k tajemství Nejsvětější Trojice a kromě toho vyučuje své posluchače i mimo kazatelskou činnost. Jak už jsme jednou v průběhu výkladu zmínili, kázání je považováno za jedno z primárních míst, kde se pěstuje teologie, proto se o něm Richard vůbec vyjadřuje. Monastickému teologovi bylo nejspíš zřejmější než nám, že kázání buduje církev, resp. kázání je nástrojem k povzbuzování k víře a k vyznání Trojjediného. S vyznáním trinitárního mystéria totiž církev stojí a padá. Krásný příměr tohoto nabízí Richard v dalším ze svých kázání při výkladu verše Ex 25, 31, když přirovnává svícen z čistého zlata k církvi, která „...je založena na víře ve svatou a nerozdělitelnou Trojici a pověřena, aby uchovávala pravé božské světlo.“⁵⁷⁴

Podobnou metaforu svícnu znázorňujících víru církve neutil Richard ve svém díle pouze jednou.⁵⁷⁵ Sice jsme v jedné z minulých kapitol předestřeli názor, že Richard namísto církve hovoří v případě příjemce Boží zvěsti spíše, která zahrnuje i víru v Trojici, byť ve starozákonní době neúplně a nedokonale, o Božím lidu. Na druhou stranu je ovšem pravda, že církev je novým Božím lidem, který získává veškeré dědictví a zaslíbení starozákonního lidu. Sice v Richardově trojiční teologii nenalezneme žádné ekleziologické implikace, každopádně je z jeho spisů znát, že souvztažnost církve a vyznání Nejsvětější Trojice je pro něj významná a že tyto dvě entity jsou neodlučitelně spjaty jako naprostý předpoklad či podmínka *sine qua non*.

Mohli jsme si také všimnout, že je s trojiční teologií v podání Richarda ze Sv. Viktora úzce spjatá i antropologie. Jestliže je celé stvoření utkáno na trojičním předu,

⁵⁷³ „Každý prelát má vyučovat sobě svěšené duše ve čtyřech oblastech. Zaprvé jsou mu svěřeny, aby je vyučoval ve víře ve svatou, nerozdělitelnou Trojici, zadruhé má nabádat, jak mají užívat a ovládat pět tělesných smyslů, zatřetí je vést, aby konaly šest skutků milosrdenství, a začtvrté je pobízet, aby se cvičily v sedmi hlavních ctnostech.“ *Sermo XXXV* (PL 177, 983B).

⁵⁷⁴ *Sermo LXXXI* (1156D).

⁵⁷⁵ „Svícny stojí na třech podstavcích, stejně tak i svatá církev je založena na víře v Trojici.“ *In Apocalypsim* I, 4 (PL 196, 705C).

tím více to platí o člověku, který je nejvyšším výrazem samotného Boha, a tudíž i Boží trojjedinosti. Proto také Trojjediný o své stvoření a zejména o člověka tolik pečuje, dává mu život, naplňuje ho milostí a jednou jej přivede ke slávě vzkříšení, kdy bude vše porušené a poškozené přivedeno k celistvosti a bezúhonnosti.⁵⁷⁶ Vznešeně hovoří o člověku jako o hlavním zrcadle, v němž člověk lze, ba dokonce je záhodno nahlížet Trojjediného:

„Praecipuum et principale speculum ad videndum Deum, animus rationalis absque dubio invenit seipsum. ... ubi, quaeso, quam in eius imagine cognitionis vestigia expressius impressa reperientur? Hominem secundum animam ad Dei similitudinem factam et legimus et credimus. ... ad eius, ut ita dixerim, imaginariam visionem aptius speculum quam spiritum rationalem invenire non possumus.“⁵⁷⁷

Lidský rozumový duch zrcadlí Nejsvětější Trojici a nad sebe lepšího a vhodnějšího pomocníka by ve stvořeném jsoucnu sotva našel. Musíme s politováním konstatovat, že tuto inspiraci Richard bohužel nerozebral šířeji, aby poukázal na význam a důstojnost lidské bytosti. Není se ovšem čemu divit, neboť v jeho době nebyla ještě důstojnost jednoho každého člověka tolik aktuálním tématem. Každopádně pro nás může tato myšlenka být velmi inspirativním pramenem.⁵⁷⁸

Propojení trojičního mystéria s láskou k Bohu a k bližním, resp. trinitární základ a výklad nejvyššího přikázání v Richardově podání, jsme si už ukázali. Jednalo se o skutečně nejpraktičtější aplikaci tajemství Trojjediného do každodenního všedního dne. Primárně byla určena pro svatoviktorské kanovníky 12. století, ale svou platnost neztrácí ani mimo kanovnícký klášterní život, ani v jiných dobách. Hovořili jsme také o sepětí trinitologie a soteriologie. Jestliže Richard pojímá trinitárně dílo vykoupení, které má svou příčinu v lidském přestoupení, nepřekvapí, že trinitárně pojímá také samotný lidský pád. Nemyslí tím hřích prvního člověka, ale prohřešky každého

⁵⁷⁶ Srov. tamtéž, IV, Prologus (797B-C).

⁵⁷⁷ „Rozumový duch nalézá přednostní a obzvláštní zrcadlo k nahlížení Boha v sobě samém. ...kde jinde než v Božím obraze lze nalézt stopy Božího poznání výslovněji vtištěny? Vždyť se o tom dočítáme a věříme, že lidská duše byla stvořena k Boží podobě. ...abychom jej zahlédli, abych tak řekl, jako v obraze, nemůžeme nalézt vhodnější zrcadlo než rozumového ducha.“ *Beniamin minor* LXXII, ř. 1-11.

⁵⁷⁸ Srov. inspiraci Richardovy teologie osoby v C. V. POSPÍŠIL, *Jako v nebi, tak i na zemi*, s. 374-381.

jednotlivce. I hamartologie má v Richardově podání určité trinitární pozadí.⁵⁷⁹ Ač se to může zdát na první pohled zarážející, je pravda, že Richard aplikoval tajemství Nejsvětější Trojice i do oblasti nauky o hříchu. Hřích má dle jeho názoru jednoznačně destruktivní účinky. Rozměr hříchu je trojí: člověk hřeší proti sobě samému, proti bližnímu a proti Bohu.⁵⁸⁰ Co se týče přestoupení vůči Bohu, Richard důrazně odmítá, že by člověk hřešil proti Boží přirozenosti, ale dopouští se hříchu proti jednotlivým božským osobám (sic!). Hřích má tedy v jeho podání silně interpersonální charakter:

„Secundum hunc triplicem peccandi modum dicimur peccare in Patrem, peccare in Filium, peccare in Spiritum sanctum. Nam quamvis una eademque sit potentia, sapientia et bonitas Patris, et Filii, et Spiritus sancti, secundum quemdam tamen modum loquendi in quibusdam Scripturae locis, potentia Patri, sapientia Filio, benignitas Spiritui sancto (quasi specialiter) videntur assignari. Qui igitur per infirmitatem delinquit, ei utique valde contrarius est qui summa potentia est. Qui vero per ignorantiam peccat, ei utique valde contrarius est qui summa sapientia est. Qui autem per solam malitiam offendit, quomodo ei magis adversari potest qui summa bonitas est? Secundum hunc itaque considerationis modum, specialiter videtur agere contra Patrem, qui peccat per infirmitatem; specialiter contra Filium agit, qui per ignorantiam delinquit; specialiter Spiritui sancto adversatur, quod per malitiam committitur.“⁵⁸¹

Na základě této poněkud rozsáhlejší citace můžeme vidět, že charakter hříchu zároveň napovídá, proti které osobě je zvláštním způsobem hřích „namířen“. I v tomto případě si Richard napomáhá analogií, kterou nachází v trojiční otázce přivlastňování

⁵⁷⁹ Srov. *De potestate ligandi et solvendi* IV.

⁵⁸⁰ Srov. *De statu interioris hominis* II, 6-7 (PL 196, 1151A-B). Richard nehovoří o čtvrtém rozměru hříchu, tedy proti stvořenému jsoucnu. Stvoření je zahrnuto mezi bližní.

⁵⁸¹ „Na základě trojího způsobu hřešení rozlišujeme hřích proti Otci, hřích proti Synu a hřích proti Duchu svatému. Neboť ačkoli je jedna a táž moc, moudrost a dobrotivost Otce, Syna a Ducha svatého, přesto se na některých místech Písma v jistém slova smyslu připisuje moc jakoby zvláštním způsobem Otci, moudrost Synu a dobrotivost Duchu svatému. Kdo proto upadá pro slabost, staví se nejvíce do protikladu k tomu, který je svrchovaná moc. Kdo hřeší z nevědomosti, staví se nejvíce do protikladu k tomu, který je svrchovaná moudrost. A kdo se prohřešuje jen ze zloby, nejvíce se protíví tomu, kdo je svrchované dobro. Z tohoto hlediska se jeví, že jedná zejména proti Otci, kdo hřeší pro slabost, zejména proti Synu, kdo upadá pro nevědomost, a především proti Duchu svatému, když páchá zlo.“ Tamtéž, II, 3 (PL 196, 1148B-C).

esenciálních vlastností moci, moudrosti a dobrotivosti. Jejich protipóly slabost, nevědomost a zloba jsou základními třemi oblastmi hříchu, které mají odpovídat třem božským osobám a třem esenciálním Božím vlastnostem, které se těmto osobám zvláštním způsobem připisují, tj. proti moci, moudrosti a dobrotivosti. Každý hřích proti Bohu může být tedy navíc ještě obzvláštním způsobem rozlišen, zda více zasahuje osobu Otce (*per impotentiam/infirmiorem*), Syna (*per ignorantiam*) či Ducha svatého (*per malitiam*). I v tomto případě se nám ukazuje, nakolik je u Richarda těsně spjata imanentní Trojice, ekonomická Trojice a v tomto případě i lidské jednání ve stvořeném světě.

Na závěr je třeba se ještě zmínit o neméně důležité eschatologické implikaci. Částečně jsme na ni již také narazili v souvislosti s časností a věčností a se začátkem a dovršením poznání Hospodina takového, jaký je. Plné a dovršené poznání Boha coby Trojice přijde až v eschatologickém čase:

„... post tempus Antichristi, cum coeperint praedicare, id est in ipso initio praedicationis eorum, consummabitur mysterium Dei, id est secretum promissum quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quod hic in mundo inchoatur, ibi in coelo consummatur.“⁵⁸²

Tajemství Boha můžeme ztotožnit s tajemstvím Trojjediného. V eschatologické plnosti bude platit, že tajemství přestane být tajemstvím, nakolik nám bude bezprostředně zjevné. Richardův obrat *consumma(bi)tur* se v této souvislosti jeví velmi výmluvný. Odhaluje jím názor, že v eschatologické budoucnosti dojde k završení tajemství, k jeho celkovému naplnění s ohledem na lidské srdce. Ono bude naplněno patřením na Boha, čímž se naplní jeho poznání a vůbec cíl a smysl životní pouti.

Z výše uvedeného vysvítá, že se Richard ve své teologické reflexi snažil všemi možnými způsoby propojovat a integrovat teoretickou část teologie a její praktickou část, kterou představuje především jako jednání člověka v tomto životě a projevování lásky k Bohu a k bližnímu. Trojiční mystérium se proto v Richardově porozumění jeví jako

⁵⁸² „...po čase Antikrista, až začnou hlásat, to znamená na samotném počátku jejich hlásání, se dovrší Boží tajemství, tedy zaslíbené tajemství, které oko nespátřilo, ucho neslyšelo a ani na mysl člověka nevstoupilo, které se započíná v tomto světě a dovršuje se na onom, v nebi.“ *In Apocalypsim* III, 7 (PL 196, 790D-791A).

velmi prakticky pojímané. Jeho výpovědní hodnota je širší, má vztah k církvi, k člověku, k jeho završení pozemské pouti apod. Také se z Richardovy reflexe jeví, že chápe Boží sebezjevení v tom slova smyslu, že nám pomáhá žít božským životem už částečně nyní, během naší pozemské pouti, a ukazuje nám cestu k tomu, abychom se stávali (adoptovnými) dětmi Božími. Zcela jednoznačně tedy platí, že v Richardově učení o Nejsvětější Trojici mají božská tajemství svůj reálný, užitečný a praktický význam pro život věřících nejen vezdejší, ale i ten přicházející. Vazba jednotlivých tajemství mezi sebou navzájem je tak současně propojena s jejich významem pro jednání a život každého věřícího křesťana.

Závěr

Richard ze Sv. Viktora byl ve svém opatství skutečně významnou postavou. Jeho zapojení do chodu klášterní školy v úloze magistra a jeho následné působení na fungování opatství v roli převora a podpřevora, a to dokonce navzdory nepříznivým a delší dobu trvajícím okolnostem spojeným s nejrůznějšími historickými událostmi, dosvědčuje, že se jednalo o schopného muže, který byl navíc s to věnovat se pěstování teologie na velmi vysoké úrovni a navíc originálním způsobem. Teologie pro něj nebyla pouze akademickou záležitostí, ale také způsob, jak se přibližovat Bohu, jak spatřovat Boží tvář v časnosti tohoto světa a dospívat tak do světa budoucího. Zejména jeho osobní nasazení v otázce výkladu Izajášova proroctví ze strany žáků jeho kolegy spolukanovníka Ondřeje ze Sv. Viktora ukazuje, že teorie nikdy nemůže zůstat sama bez doprovodu praktické stránky věci. Jsme přesvědčeni, že tento základní charakteristický rys pocházející z tradice monastické teologie se projevuje v celém jeho díle, tudíž se dotýká i jeho reflexe trojičního mystéria. Richardovo učení o Trojjediném není pouze akademickou záležitostí, není pouze pojednáním o Bohu, jaký je sám v sobě, nýbrž má také mnohé výpovědi o Božím jednání v dějinách, ať už obecných dějinách spásy Božího lidu, či v dějinách konkrétního člověka při jeho výstupu k Trojjedinému, který se projevuje v poznání a spodobování se s Trojjediným v každodenním jednání.

Ve svém *Liber exceptionum* Richard po Hugonově vzoru rozlišuje mezi poznáním časným a věčným nejen z důvodů metodologických a hermeneutických, ale také pro význam jednoho i druhého poznání jednotlivě. Kdyby teologie byla jen jakousi technickou vědou, kdyby nepromlouvala do životů těch, kteří se jí zabývají, kteří přijímají zvěst víry a kteří z této zvěsti žijí, patrně by celá Richardova životní snaha vyšla naprázdno. A ani pro nás dnes či v kterékoli jiné době by nebyla pramenem inspirací a výzev. Můžeme být proto vděční, že se nám dochovala obě díla *De Emmanuele* nebo třeba kázání *Quomodo Christus ponitur in signum populorum*, ve kterých se ukazuje Richardovo osobní nasazení v prožívání tajemství víry. Z tohoto pohledu byla i první část této práce důležitá, aby nám poskytla svědectví o Cíli, s jehož vidinou vzniklo veškeré Richardovo dílo.

Tato vidina se pojí s druhou částí práce, kde jsme se věnovali právě Richardovu dílu. Jednak proto, co jsme řekli v úvodu, že je nutné se seznámit se všemi spisy, abychom mohli podat komplexní obraz jeho výpovědí o Nejsvětější Trojici, jednak proto, abychom ilustrovali, že jeho dílo není pouhým souborem textů vzniklých v různých dějinných kontextech. I v tom, jak Richard koncipoval své spisy, můžeme nahlédnout jeho důraz na propojení mezi teorií a praxí, v tomto případě konkrétně, jak teorie výkladu souvisí s obecným přístupem k teologii a k její konkrétní reflexi v podobě vyprodukovaných spisů. Jednotlivé smysly exegeze svatých Písem vnímáme u Richarda jako celistvý „systém teologie“, který se může promítat i do uspořádání jeho spisů, neboť většina z nich je výkladem svatých Písem v jejich širokém pojetí, jaké v souladu s dobovým přesvědčením zastával. Nechceme tím říct, že lze takto k Richardovu dochovanému dílu přistupovat apriori. Spíše naopak, aposteriori můžeme tento soulad vnímat a obdivovat jej. Námi předložené členění Richardových spisů dle přednostního typu výkladu, který v daných spisech převažuje, nechceme považovat za jediné správné, ale s ohledem na bytostný charakter jeho díla zastáváme názor, že je možné je i takto nahlížet a že navíc koresponduje s jeho celkovým pohledem na teologii. Doufáme, že právě v souvislosti s pojednáním o trojičním tajemství se nám podařilo ukázat, jaký soulad existoval v Richardově teologické reflexi mezi tímto přístupem k Písmu a celkovému pojetí teologie, které se nakonec uplatňuje i v zaměření jeho spisů.

Výklad Písma je v Richardově pojetí součástí tradice víry a teologií, která má dvojitý charakter: jednak se snaží doplňovat to, co není k nalezení v předešlých výrazech tradice (tím máme na mysli především výklady, u nichž Richard sám výslovně tvrdil, že doplňují to, co se nenachází u církevních otců), jednak má složku explikativní, když vysvětluje a dává do souladu různá tajemství víry (v našem výkladu jsme si mohli povšimnout, jak takto pracuje především s Izajášem, Augustinem či „Athanasiem“). A pokud jde o Richardovu teologii a její specifičnost v dobovém kontextu pozvolného a nezastavitelného vzniku scholastické teologie, domníváme se, že nebudeme daleko od pravdy, když ji budeme nahlížet převážně jako dědičku monastické tradice s flexibilními schopnostmi absorbovat to nosné, co je v nových přístupech nápomocné.

Z námi předložených údajů a dokladů Richardovy teologické reflexe týkající se tajemství Nejsvětější Trojice, které jsme si zvolili za centrální téma mezi všemi ostatními

dogmatickými pojednáními, kterými se Richard ve svém díle zabývá, jsme se snažili poukazovat především na ty, které v dosavadním diskurzu zůstávaly bez povšimnutí. Jak bylo mnohokrát vzpomenuáno, jedná se především o témata spojená s ekonomickou Trojicí. Je s podivem, že jim odborníci na Richardovy texty nevěnovali náležitou pozornost, a to tím spíše, že se nám podařilo ukázat, v jakém souladu jsou s jeho výpověďmi o Trojici imanentní. Nenáleží nám zde, abychom soudili přístupy současných odborníků na Richardovo dílo, ovšem nemůžeme si nevšimnout diskrepance současných teologů ve srovnání s Richardovým vlastním přístupem, v němž jsou tajemství imanentní a ekonomické Trojice úzce propojena. To znovu souvisí s tématem propojování teorie s praxí, teologie s životem a Božím zjevením s jeho praktickým významem. Richard si však zcela jistě plně uvědomoval, že jedno bez druhého je nepochopitelné a nepředstavitelné.

Krátký exkurz do světa trojiční teologie na přelomu 11. a 12. století nám ukázal, v jakém kontextu Richard své myšlenky formuloval a co ho mohlo v jeho reflexi ovlivnit. Mohli jsme si všimnout, s jakým důrazem a s jakou důsledností promýšlel zcela základní otázku – jak se mohu o Bohu vůbec dozvědět a jak k němu mohu dospět, abych jej poznal? Můžeme se domnívat, že Richard svou teorii poznání, v jejímž rámci pojednává o poznání těch nejvyšších skutečností, jako je trojjedinost Boží, formuloval s ohledem na zakoušení svrchovaného mystéria s ohledem na čistě dialektické, logické a abstraktní přístupy? Je čistě jen naší spekulací a soukromým názorem vyplývajícím ze studia dochované Richardovy literatury, že Richard odmítá představu ideje Boha, ale snaží se navázat osobní vztah s Trojjediným. Jinak řečeno, v souladu s tím, co jsme již naznačili, Richardovo pojednání o Trojici není akademickou záležitostí, ale snahou poznat Boha plně a bytostně (i s vědomím, že plnosti a dokonalosti lze dosáhnout až ve světě příštím). Kapitola, v níž jsme pojednávali o Richardově „teorii poznání“, měla právě tento cíl, totiž ukázat, že bez praktického významu a dopadu do života věřícího člověka je jakákoli teorie marná. Ovšem bez této teorie by na druhou stranu byla jakákoli praxe mylná. Právě z tohoto důvodu jsme rovněž pojednali o Richardově pojetí imanentní Trojice, o tom, jak vykládal symbolum *Quicumque*, kde se dle něj nachází trojiční teologie ve své čisté a dostačující podobě vyjádřena nejlépe. Z toho důvodu užívá vyznání *Quicumque* jako základní text pro svou vlastní reflexi, která se promítá i do Trojice ekonomické.

Významnou otázkou s ohledem na dobový kontext byla pro Richarda Boží jedinstvo a nerozdělitelnost, tedy teologie Boží podstaty. Není s podivem, že svatoviktorský magistr kladl takový důraz na správné pochopení božské substance. Vždyť i to je nutný předpoklad ke správnému porozumění a pojímání plurality v Bohu. Konec konců právě termín *substantia* užitý v Boethiově definici osoby byl tím, který jej přivedl k originálnímu vysvětlení a definování tohoto navýsost teologického pojmu. Richardova definice osoby je vskutku tím nejvýznamnějším a dodnes nejvíc inspirujícím počinem jeho promýšlení trojičního tajemství. Avšak hlavním tématem, jehož implikace Richard využíval ve výkladu řady otázek trinitologie, bylo pro něj schéma trinitárních vztahů podle již zmíněného Pseudo-Athanasiova vyznání. Richard na jeho základě umně vykládal nejen otázku přivlastňování esenciálních Božích vlastností, ale rovněž jej aplikoval do tajemství ekonomické Trojice.

Za podstatnou část s důležitou výpovědní hodnotou považujeme rovněž pojednání o vztahu imanentní a ekonomické Trojice. Ačkoli si Richard uvědomuje jejich diferenci, skutečnost identity je pro jeho osobní reflexi důležitější a akcentovanější. To se promítá obzvláštním způsobem do otázky jeho učení o tajemství ekonomické Trojice. Jak jsme si mohli ukázat, u Richarda nehrozí nepřiměřená aplikace principu, podle něhož jsou všechna Boží díla navenek společná všem osobám dohromady. Richard sice potvrzuje, že se jedná o společná Boží díla, ale snaží se, a to zejména v otázce díla vykoupení, poukázat, jakým „způsobem“ se jednotlivé božské osoby na tomto jejich společném díle podílejí. Možná právě strach z přílišného ztotožňování působení osob v ekonomii spásy ze strany Richarda a případně i dalších teologů 12. století způsobila u scholastických velikánů protireakci, která se projevila ve zdůrazňování Boží svobody v otázce vtělení a tvrzení, že se mohla vtělit kterákoli osoba Trojice. Richard totiž v této otázce zastával názor opačný a doložil řadu argumentů, proč byla nejvhodnější osobou ke vtělení právě druhá osoba Trojice, přičemž jeho argumenty mají odlišnou povahu od argumentace podané Anselmem z Canterbury v *Cur Deus homo*, která mu původně byla inspirací.

Právě canterbuský arcibiskup Anselm byl velmi vlivným Richardovým zdrojem myšlenek, kterým se však svatoviktorský mistr nenechal determinovat, ale skutečně jen inspirovat. To platí zejména pro jejich koncept zadostiučinění. Richardovo trinitární

pojetí zadostiučinění je z našeho pohledu významným dokladem jeho snahy promýšlet tajemství Trojjediného nejen v oblasti imanence, ale zároveň v úzkém vztah k dějinám spásy. To znovu dokládá, že vztah totožnosti imanentní a ekonomické Trojice Richard upřednostňoval nad vztahem difference. Dle našeho názoru Richard nikterak neumenšuje svobodu Boží, kterou tolik zdůrazňovali scholastici následujícího století, ale znázorňuje ji jiným způsobem, totiž na pojetí Boží podstaty pomocí lásky (*amor/dilectio*). Jelikož je tato v Bohu přítomna v plnosti, garantuje i plnost svobody Božího bytí. Svobody, která je ale zároveň nutností. Na bipolární paradoxalitu, která je v Richardově myšlení skrytě přítomna, nesmíme zapomenout.

Současně nesmíme zapomenout na poslední významnou oblast spojenou s Richardovým osobitým pojednáváním o tajemství Nejsvětější Trojice, kterou je důraz na projevy Trojjediného v životě člověka. Richard se nespokojuje pouze s debatou o tom, jak jsou tři božské osoby jedinou podstatou, jak tyto osoby působí v obecných dějinách, ale poukazuje i na to, jak se tyto tři osoby projevují v životě každého člověka „tady a teď“. Tato část Richardovy reflexe je tou nejkrásnější ukázkou toho, jak bytostně se člověka dotýká víra v Trojjediného Boha a jaký význam má v jeho životě. Prostřednictvím výkladu dvojího přikázání lásky k Bohu a bližnímu Richard na základě analogie nestvořené a stvořené lásky nabádá své posluchače a čtenáře, aby Trojjediného napodobovali ve svém životě, ve svých meziosobních vztazích. Nebyla by škoda, kdyby tyto Richardovy výzvy zůstaly v rámci jeho trojiční teologie oslyšeny?

Pevně věříme, že se nám podařilo nejen ukázat, ale i prokázat, že Richardova trojiční teologie zdaleka není vyčerpaným tématem a že ještě existují směry bádání, kterými je možno se vydat. Jelikož jsme si vědomi skutečnosti, že si tato práce nemůže činit nárok na úplnost a dokonalost výkladu a nestaví se na „piedestal“ coby vyčerpávající pojednání o tomto tématu, postačíme si s naším již několikrát opakovaným závěrem, že totiž Richard kladl veliký důraz na to, aby ve svém učení rovnoměrně vypovídal o tajemství jak imanentní, tak ekonomické Trojice, a o jejich vzájemném vztahu založeném převážně na jejich identitě. Základem tohoto přístupu je mu především teologie vycházení božských osob vyjádřená ve vyznání *Quicumque*. Zejména skutečnost identity je Richardovým východiskem a předpokladem celé jeho trinitární reflexe, zejména co se týče výpovědí ohledně ekonomické Trojice a jejího působení

v každodenním životě jednotlivce. Richardův odkaz je navíc obohacen o stále aktuální výzvu, abychom o Trojjediném neuvažovali pouze jako o předmětu poznání a analyzovali jeho působení do posledního aktu, ale vnímali jej jako náš skutečný cíl, jehož naplnění dosáhneme v eschatologickém završení. Proto by si i autor této práce přál, aby pojednání o Richardově učení o Trojici vedlo nejen k dalšímu hlubšímu zájmu a promýšlení Richardova odkazu, nýbrž také k prožívání zmíněných skutečností a k dospívání k trojici osob v jedinství božství a k jedinství božství ve třech božských osobách.

Použité zkratky

BK: Biblí svatá aneb všecka Svatá Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z r. 1613, London: British and Foreign Bible Society, 1967.

ČEP: Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2017.

ČSP: Bible. Český studijní překlad. Praha: KMS, 2013.

Není-li v textu, resp. poznámce pod čarou u biblické citace uvedeno jinak, je citován Český ekumenický překlad Bible.

Zkratky jednotlivých biblických knih uvádíme dle Českého ekumenického překladu.

Použitá literatura

A) Prameny

A. 1) Spisy Richarda ze Sv. Viktora

RICHARDUS S. VICTORIS. *Sermones centum*. (PL 177, 899-1210A)

- *Epistolae*. (PL 196, 1225A-1230C)
- *Mistice adnotationes in Psalmos*. (PL 196, 265D-404D)
- *De Emmanuele*. (PL 196, 601-666)
- *In Apocalypsim*. (PL 196, 683B-888B)
- *Nonnullae allegoriae tabernaculi foederis*. (PL 196, 191C-202B)
- *In visionem Ezechielis*. (PL 196, 527A-600C)
- *Expositio difficultatum suborientium in expositione tabernaculi foederis*. (PL 196, 211B-248B)
- *De differentia sacrificii Abrahae a sacrificio beatae Mariae Virginis*. (PL 196, 1057D-1058A)
- *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae*. (PL 196, 255A-266C)
- *De statu interioris hominis*. (PL 196, 1115C-1160B)
- *De exterminatione mali et promotione boni*. (PL 196, 1073C-1116C)
- *De eruditione interioris hominis*. (PL 196, 1229D-1366A)
- *De Trinitate. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribailier (éd.)*. Paris: Vrin, 1958.
- *Liber exceptionum. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Châtillon (éd.)*. Paris: Vrin, 1958.

- *Opuscules théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*, J. Ribailier (éd.). Paris: J. Vrin, 1967:
 - *De potestate ligandi et solvendi*. S. 57-110.
 - *De spiritu blasphemiae*. S. 11-129.
 - *De judiciaria potestate in finali et universali iudicio*. S. 131-154.
 - *Quomodo Spiritus sanctus est amor Patris et Filii*. S. 155-166.
 - *De tribus personis appropriatis in Trinitate*. S. 167-187.
 - *Declarationes nonnullarum difficultatum Scripturae*. S. 189-214.
 - *Ad me clamat ex Seir*. S. 215-280.
 - *De differentia peccati mortalis et venialis – Elemosina patris non erit in oblivione*. S. 281-296.
 - *De verbis Apostoli*. S. 297-337.
- *De contemplatione. Texte latin, introduction, traduction et notes par J. Grosfillier*. Turnhout: Brepols, 2013. ISBN 978-2-503-54758-9.
- *Beniamin minor*. Paris: Cerf, 1997. ISBN 2-204-05610-3.
- *Trois opuscules spirituels de Richard de Saint-Victor. Textes inédits accompagnés d'études critiques et de notes par J. Châtillon (éd.)*. Paris: Études Augustiniennes, 1986. ISBN 2-85121-078-5 :
 - *In illa die*. S. 55-152.
 - *Causam quam nesciebam*. S. 153-222.
 - *Carbonum et cinerum*. S. 223-265.

A. 2) Ostatní prameny

ALEXANDR III. *Epistolae*. (PL 200, 772D-773A)

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

_____. *Monologion*. In SCHMITT, FRANCISCUS S. *Anselm von Canterbury: Monologion*. Přel. F. S. Schmitt. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964. 217 s. Přel. z: *Monologion*.

_____. *Cur Deus homo*. In *Cur Deus homo. Warum Gott Mensch geworden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. 155 s.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS. *De Trinitate libri XV*. In MOUNTAIN, W. J., GLORIE, F. (eds.) *Augustinus Hipponensis. De Trinitate libri XV*. Turnhout: Brepols, 1968. 380 s. ISBN 978-2-503-00501-0.

BEDA VENERABILIS. *De tabernaculo et vasis eius ac vestibus sacerdotum*. (PL 91, 393D-498D)

BERNARD Z CLAIRVAUX. *De baptismo*. (PL 182, 1029-1046A)

_____. *Epistolae*. (PL 182, 67-337B)

BOETHIUS. *De persona et duabus naturis*. (PL 64, 1337-1354D)

BONAVENTURA. *Breviloquium*. In COLLEGIUM S. BONAVENTURAE (eds.). *Tria opuscula: breviloquium, itinerarium mentis in deum et de reductione atrium ad theologiam*. Florentiae: Ad Claras Aquas, 1938.

_____. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*. In COLLEGIUM S. BONAVENTURAE (eds.). *Opera omnia*. Sv. 3. Florentiae: Ad Claras Aquas, 1887.

GISLEBERTUS PORRETANUS. *Commentaria in librum de duabus naturis et una persona Christi*. (PL 64, 1353D-1412B)

GUERRICUS IGNACIENSIS. *Sermones per annum*. (PL 185, 11A-214B)

GUILLELMUS S. THEODORICI. *Disputatio adversus Abaelardum*. (PL 180, 249A-282C)

HILDEBERT Z LAVARDIN. *Epistolae*. (PL 171, 141A-190B)

HUGO VON SANKT VIKTOR. *Didascalicon de studio legendi*. Přel. T. Offergeld. *Fontes Christiani*. Sv. 27. Freiburg: Herder, 1997. 455 s. ISBN 3-451-23810-1.

_____. *De sacramentis legis naturalis et scriptae dialogus*. (PL 176, 17C-42B)

_____. *In Salomonis Ecclesiasten homiliae XIX*. (PL 175, 113B-256C)

JEAN DE SAINT-VICTOR. *Richardi canonici et prioris S. Victoris Parisiensis vita ex libro V. Antiquitatum ejusdem Ecclesiae*. (PL 196, IX-XIV; Bibliothèque Mazarine, Ms. 778)

_____. *Memoriale historiarum*, BnF, Ms. Lat. 15011, f. 384r.

PETRUS ABAELARDUS. *Historia calamitatum*. (PL 178, 113A-182A)

_____. *Responsio contra calumnias obsectorum*. (PL 180, 325A-336A)

ROBERT Z TORIGNI. *De immutatione ordinis monachorum*. (PL 202, 1309B-1320B)

RUPERT Z DEUTZU. *De vita vere apostolica*. (PL 170, 609-664A)

STEPHANUS TORNACENSIS. *Epistolae*. (PL 211, 309A-562D)

THOMAS AQUINAS. *Summa theologiae*. In *Opera omnia*. Sv. 4-12. Romae: Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888-1906.

B) Sekundární literatura

B. 1) Tištěné zdroje

BAUTIER, ROBERT-HENRI. Les origines et les premiers développements de l'abbaye Saint-Victor de Paris. In LONGÈRE JEAN (éd.). *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge. Communications présentées au XII^e Colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*. Paris-Turnhout: Brepols, 1991. S. 23-52. ISBN 2-503-50048-X.

BERNDT RAINER. *André de Saint-Victor († 1175) exégète et théologien*, Paris-Turnhout: Brepols, 1991. 403 s. ISBN 2-503-50067-6.

_____. The School of St. Victor in Paris. In SÆBØ MAGNE (ed.). *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Volume 1: From the Beginnings to the Middle Ages; Part 2: The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. S. 467-495. ISBN 3-525-53507-4.

_____. Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift? Zur Kanontheorie des Hugo von St. Viktor. *Jahrbuch für biblische Theologie* 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. S. 191-199. ISSN 0935-9338.

BIFFI, INOS. *La filosofia monastica: «Sapere Gesù»*, Milano: Jaca Book, 2008. 668 s. ISBN 978-88-16-40859-3.

DEN BOK, NICO. *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor (+1173)*. Turnhout: Brepols, 1996. 540 s. ISBN 978-2-503-50530-5.

BONNARD, FOURIER. *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de St. Victor de Paris*. Sv. 1. Reprint 1. vyd. Paris: Arthur Savaète Éditeur, 1904. 477 s.

BUŽEK, RADOMÍR. De contemplatione Richarda ze Sv. Viktora († 1173) a výklad Písně písní. In LICHNER, MILOŠ (ed.). *Patristická a středověká recepcia Šalamúna. Kazateľ – Príslovia – Pieseň piesní*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2017. S. 333-363. ISBN 978-80-244-5198-5.

_____. *Auditus fidei ve svatoviktorské hermeneutice mystéria ve 12. století. Studia theologica 20*. Výtisk se připravuje (2018).

_____ (éd.). Richard de Saint-Victor: Quomodo Christus ponitur in signum populorum. *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge 84*. Paris: Vrin, 2017. S. 129-156. ISSN 0373-5478.

CACCIAPUOTI, PIERLUIGI. « *Deus existentia amoris* » *Teologia della carità e teologia della Trinità negli scritti di Riccardo di San Vittore (+1173)*. Turnhout: Brepols, 1998. 286 s. ISBN 2-503-50764-6.

COLISH, MARCIA L. *Peter Lombard*. Sv. 1. Leiden: Brill, 1994. 470 s. ISBN 90-04-09859-3.

CONGAR, YVES. *Je crois en l'Esprit Saint*. Sv. 3. Vyd. 3. Paris: Cerf, 2002. 876 s. (sv. 1-3). ISBN 2-204-05166-7.

COULTER, DALE M. *Per visibilia ad invisibilia. Theological methode in Richard of St. Victor (d. 1173)*. Turnhout: Brepols, 2006. 293 s. ISBN 2-503-52386-2.

CURTIUS, ERNST R. *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha: Triáda, 1998. 738 s. ISBN 80-86138-07-0.

DAHAN, GILBERT. *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris: Cerf, 2007. 637 s. ISBN 978-2-204-04165-2.

EBNER, JOSEPH. *Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor*. Münster in W.: Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, 1917. 126 s.

DENZINGER, H., SCHÖNMETZER, A. (eds.) *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Freiburg, Basel, Roma, Vienna: Herder, 1997.

FEISS, HUGH. *On love: a selection of works of Hugh, Adam, Achard, Richard, and Godfrey of St. Victor*. Turnhout: Brepols, 2011. 391 s. ISBN 978-1-56548-373-6.

GEMEINHARDT, PETER. Logic, Tradition, and Ecumenics. Developments of Latin Trinitarian Theology between c. 1075 and c. 1160. In KÄRKKÄINEN, PEKKA (ed.). *Trinitarian Theology in the Medieval West*. Helsinki: Luther-Agricola-Society, 2007. S. 10-68. ISBN 978-951-746-953-1.

GILSON, ÉTIENNE. Sens et nature de l'argument de saint Anselme. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* IX. Paris: Vrin, 1934. S. 5-51.

GIRAUD, CÉDRIC. L'école de Saint-Victor dans la première moitié du XII^e siècle, entre école monastique et école cathédrale. In POIREL, DOMINIQUE. *L'école de Saint-Victor de Paris. Influence et rayonnement du moyen âge à l'époque modern*. Turnhout: Brepols, 2010. S. 101-120. ISBN 978-2-503-53562-3.

_____. Per verba magistri. La langue des maîtres théologiens au premier XII^e siècle. In VON MOOS, PETER (Hg.). *Zwischen Babel und Pflingsten. Sprachdifferenzen und Gesprächsverständigung in der Vormoderne (8.-16. Jh.)*. Zürich/Berlin: Lit Verlag, 2008. S. 357-373. ISBN 978-3-8258-0617-0.

GLORIEUX, PALÉMON. Le 'Contra quatuor labyrinthos Franciae' de Gauthier de Saint-Victor. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 19. Paris: Vrin, 1953. S. 187-335.

_____. Mauvaise action et mauvais travail: Le Contra quatuor labyrinthos Franciae. *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 21. Louvain: Abbaye du Mont César, 1954. S. 179-193.

GÖSSMANN, ELISABETH. *Antiqui und Moderni im Mittelalter: eine geschichtliche Standortbestimmung*, München: F. Schöningh, 1974. 158 s.

GRABMANN, MARTIN. *Die Geschichte der scholastischen Methode. Zweiter Band – Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*. Berlin: Akademie-Verlag, 1957. 586 s.

GROSFILLIER, JEAN. Introduction. In RICHARD DE SAINT-VICTOR. *De contemplatione (Beniamin maior): Texte latin, introduction, traduction et notes par Jean Grosfillier*. Turnhout: Brepols, 2013. S. 7-68. ISBN 978-2-503-54758-9.

CHÂTILLON, JEAN. L'école de Saint-Victor. Guillaume, Hugues, Richard et les autres. *Communio: revue catholique internationale* VI, 5. Paris: Communio, 1981. S. 63-76. ISSN 0338-781X.

_____. Abélard et les écoles. In JOLIVET, JEAN. *Abélard en son temps: actes du colloque international organisé à l'occasion du 9^e centenaire de la naissance de Pierre Abélard, 14-19 mai 1979 [Nantes, Paris]*. Paris: Belles lettres, 1981. S. 133-160. ISBN 2-251-34302-4.

_____. Sermons et prédicateurs victorins de la seconde moitié du XII^e siècle. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 33. Paris: Vrin, 1966. S. 7-60. ISSN 0373-5478.

_____. Les écoles de Chartres et de Saint-Victor. In *La scuola nell'Occidente latino dell'alto medioevo*. Sv. 2. Spoleto: Presso la Sede del Centro, 1972. 875 s. ISBN 88-7988-018-7.

_____. La culture de l'école de Saint-Victor au XII^e siècle. In SICARD, PATRICE (éd.). *Le mouvement canonial au moyen âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*. Paris-Turnhout: Brepols, 1992. S. 327-354. ISBN 2-503-50262-8.

_____. De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus: chronique d'histoire littéraire et doctrinale de l'école de Saint-Victor. *Revue du moyen âge latin* 8. Lyon: Facultés Catholiques, 1952. S. 247-272. ISSN 0151-1963.

_____ (éd.). *Richard de Saint-Victor: Trois opuscules spirituels. Textes inédits accompagnés d'études critiques et de notes*. Turnhout: Brepols, 1986. 285 s. ISBN 2-85121-078-5.

_____. Thomas Becket et les Victorins. In SICARD, PATRICE (ed.). *Le mouvement canonial au moyen âge. Réforme de l'église, spiritualité et culture*. Paris-Turnhout: Brepols, 1992. S. 99-118. ISBN 2-503-50262-8.

_____. *Théologie, spiritualité et métaphysique dans l'œuvre oratoire d'Achard de Saint-Victor. Études d'histoire doctrinale précédées d'un essai sur la vie et l'œuvre d'Achard*. Paris: Vrin, 1969. 356 s. ISBN 978-2-7116-0134-9.

_____. Le 'Liber exceptionum' et les 'Allegoriae in Vetus et Novum Testamentum' de Richard de Saint-Victor. In RICHARD DE SAINT-VICTOR. *Liber exceptionum. Texte critique avec introduction, notes et tables*. Paris: Vrin, 1958. S. 12-96.

_____. L'Édit d'Alexandre ou Les trois processions. In TÝŽ. *Richard de Saint-Victor: Sermons et opuscules spirituels inédits. Texte latin, introduction et notes de J. Châtillon et W.-J. Barthélemy*. Paris: Desclée de Brouwer, 1951. S. XIX-XC.

_____. Richard de Saint-Victor. In VILLER; CAVALLERA; GUIBERT (eds.). *Dictionnaire de spiritualité: ascétique et mystique, doctrine et histoire*. Sv. 13. Paris: Beauchesne, 1988. Sl. 598-627.

_____. Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor. *Bulletin de littérature ecclésiastique* 41. Toulouse: Institut catholique de Toulouse, 1940. S. 3-26.

CHENU, MARIE-DOMINIQUE. *La teologia nel XII secolo*. Přel. P. Vian. Milano: Jaca Books, 1999. 480 s. Přel. z: La théologie au douzième siècle. ISBN 88-16-40169-9.

JAEGER, C. S. *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1994. 515 s. ISBN 978-0-8122-1745-2.

JOCQUÉ, LUC. Les structures de la population claustrale dans l'ordre de Saint-Victor au XII^e siècle. Un essai d'analyse du Liber Ordinis. In LONGÈRE JEAN (ed.). *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge. Communications présentées au XII^e Colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*. Paris-Turnhout: Brepols, 1991. S. 53-96. ISBN 2-503-50048-X.

JOLIVET, JEAN. Données sur Guillaume de Champeaux. Dialecticien et théologien. In LONGÈRE JEAN (ed.). *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge. Communications présentées au XII^e Colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*. Paris-Turnhout: Brepols, 1991. S. 235-251. ISBN 2-503-50048-X.

_____. *La théologie d'Abélard*. Paris: Cerf, 1997. 135 s. ISBN 2-204-05514-X.

KARFÍKOVÁ, LENKA. Richard, 'Kniha o vtěleném Slově' a svatoviktorská hermeneutika. In RICHARD ZE SV. VIKTORA, *Kniha o vtěleném Slově*. Přel. L. Jiroušková. Praha: OIKOYMENH, 2000. S. 7-42. Přel. z: Ad me clamat ex Seir. ISBN 80-7298-012-2.

_____. Hugo ze Sv. Viktora a jeho spis O třech dnech. In HUGO ZE SV. VIKTORA, *De tribus diebus (O třech dnech)*. Přel. L. Karfíková. Praha: OIKOYMENH, 1997. S. 7-50. Přel. z: *De tribus diebus*. ISBN 80-86005-61-5.

KLEINEIDAM, ERICH. *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*. Leipzig: St. Benno Verlag, 1955. 66 s.

KOBUSCH, THEO. *Filosofie vrcholného a pozdního středověku*. Praha: OIKOYMENH, 2013. 783 s. ISBN 978-80-7298-486-2.

LECLERCQ, JEAN. *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. 4. vyd. Paris: Cerf, 2008. 271 s. ISBN 978-2-204-08847-3.

LOHRMANN, DIETRICH. Ernis, abbé de Saint-Victor (1161-1172). Rapports avec Rome, affaires financières. In LONGÈRE JEAN (ed.). *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge. Communications présentées au XII^e Colloque d'humanisme médiéval de Paris (1986-1988)*. Paris-Turnhout: Brepols, 1991. S. 181-194. ISBN 2-503-50048-X.

LONGERE, JEAN. Introduction. In RICHARD DE SAINT-VICTOR. *Les douze patriarches (Beniamin minor). Texte critique et traduction par J. Châtillon et M. Duchet-Suchaux. Introduction, notes et index par J. Longère*. Paris: Cerf, 1997. S. 7-75. ISBN 2-204-05610-3.

LOSSKY, VLADIMIR. *Dogmatická teologie*. Přel. P. Aleš. Praha: Pravoslavné nakladatelství, 1994. 88 s. Přel. z: *Théologie dogmatique*.

DE LUBAC, HENRI. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Sv. 1/1. Paris: Cerf, DDB, 1993. 366 s. ISBN 2-204-04819-4 (Cerf), 2-220-03377-5 (DDB).

_____. *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Sv. 2/1. Paris: Aubier-Montaigne, 1961. 562 s.

MARMION, D., VAN NIEUWENHOVE, R. *An Introduction to the Trinity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 262 s. ISBN 978-0-521-70522-6.

MELONE, MARIA D. *Lo Spirito Santo nel De Trinitate di Riccardo di S. Vittore*. Roma: Antonianum, 2001. 368 s. ISBN 88-7257-049-2.

_____. La recezione della teologia trinitaria di Riccardo di S. Vittore nel 'Commento alle Sentenze' di Bonaventura da Bagnoregio. In HOROWSKI, ALEKSANDER (a cura di). *Religion et doctrinae. Miscellanea di studi offerti a Bernardino de Armellada in occasione del suo 80° compleanno*. Roma: Collegio San Lorenzo da Brindisi, 2009. 814 s. ISBN 978-8-888-00166-1.

MEWS, CONSTANT J. Saint Anselm and Roscelin: some new texts and their implications. I. The *De incarnatione uerbi* and the *Disputatio inter christianum et gentilem*. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 58. Paris: Vrin, 1991. S. 55-98. ISSN 0373-5478.

_____. Saint Anselm and Roscelin of Compiègne: some new texts and their implications. II. A vocalist essay on the Trinity and intellectual debate c. 1080-1120. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 65. Paris: Vrin, 1998. S. 39-90. ISSN 0373-5478.

_____. *Reason and belief in the age of Roscelin and Abelard*. Aldershot: Ashgate, 2002. 332 s. ISBN 0-86078-866-0.

_____. The Council of Sens (1141): Abelard, Bernard and the Fear of Social Upheaval. *Speculum* 77. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. S. 342-382. ISSN 0038-7134.

A. MILANO, „Apropiaciones,“ in X. PIKAZA, N. SILANES (eds.). *El Dios cristiano*. Salamanca: Secretariado Cristiano, 1992. S. 1139-1179. ISBN 978-8-485-37696-4.

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

NIELSEN, LAUGE O. *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta's Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of Incarnation during the Period 1130-1180*. Leiden: E. J. Brill, 1982. 396 s. ISBN 90-04-06545-8.

NECHUTOVÁ, JANA. *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*. Praha: Vyšehrad, 2000. 365 s. ISBN 80-7021-305-1.

NERI, FRANCESCO. *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità. Fra teologia scolastica e teologia contemporanea*. Roma: Pontificia Università: 1999. 405 s. ISBN 88-7652-842-3.

NOUZILLE, PHILIPPE. *Expérience de Dieu et théologie monastique au XII^e siècle*. Paris: Cerf, 1999. 331 s. ISBN 2-204-06337-1.

D'ONOFRIO, GIULIO. Gli studi teologici e il progresso culturale dell'Occidente. In Týž (direzione di). *Storia della teologia nel medioevo II.: La grande fioritura*. Roma: Città Nuova, 2011. 599 s. ISBN 88-384-2625-2.

_____. *Storia del pensiero medievale*. Roma: Città Nuova, 2011. 877 s. ISBN 978-88-311-1631-2.

OTTAVIANO, CARMELO. Riccardo di San Vittore. La vita, le opere, il pensiero. In *Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della classe di scienze morali storiche e filologiche*. Řada VI. Sv. 4. Roma: Giovanni Bardi, 1933. S. 411-541. ISSN 0391-8149.

PIAZZONI, AMBROGIO M. I Vittorini. In D'ONOFRIO, GIULIO (direzione di). *Storia della teologia nel medioevo II.: La grande fioritura*. Casale Monferrato: Piemme, 1996. S. 179-203. ISBN 88-384-2625-2.

PURWATMA, MATHEUS. *The Explanation of the Mystery of the Trinity Based on the Attribute of God as Supreme Love: a Study of the De Trinitate of Richard of St. Victor*, Roma: Pontificia Universitas Urbaniana, 1990. 124 s.

POIREL, DOMINIQUE. *Livre de la nature et débat trinitaire au XII^e siècle. Le 'de tribus diebus' de Hugues de Saint-Victor*. Turnhout: Brepols, 2002. 506 s. ISBN 978-2-503-51253-2.

POKORNÝ, P., VESELÝ, J. *Perspektiva víry. Úvod do eschatologie*. Praha: Kalich, 1991. 207 s. ISBN 80-7017-360-2.

POSPÍŠIL, CTIRAD V. *Soteriologie a teologie kříže Bonaventury z Bagnoregia*. Brno: L. Marek, 2002. 271 s. ISBN 80-86263-26-6.

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

_____. Bonaventura z Bagnoregia a základní přístupové cesty k jeho spisu Breviloquium. In BONAVENTURA. *Breviloquium. Compendium scholastické teologie*. Přel. C. V. Pospíšil. Praha: Vyšehrad, 2004. 415 s. Přel. z: Breviloquium. ISBN 80-7021-703-0.

_____. Světla a stíny Anselmova spisu Cur Deus homo. *Teologický sborník 1*. Praha: CDK, 1998. S. 43-59. ISSN 1211-3808.

_____. Patří pojednání o vlastnostech Božích do trinitární teologie? *Studia theologica 7*, 2. Olomouc: UP v Olomouci, 2005. S. 1-12. ISSN 1212-8570.

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

_____. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 3. vyd. Praha, Kostelní Vydří: Krystal OP, Karmelitánské nakladatelství, 2006. 415 s. ISBN 80-85929-80-5 (Krystal OP), 80-7195-000-9 (Karmelitánské nakladatelství).

RATZINGER, JOSEPH. *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*. Freiburg: Herder, 2009. 912 s. ISBN 978-3-451-30130-8.

RIBAILLIER, JEAN. Introduction. In TÝŽ (éd.), *Richard de Saint-Victor: De Trinitate*. Paris: Vrin, 1958. S. 7-77.

_____. Étude littéraire. In TÝŽ (éd.), *Richard de Saint-Victor: Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables par J. Ribaillier*. Paris: Vrin, 1967 S. 59-73, 157-161, 169-179, 217-280.

RIVIÈRE, JEAN. *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*. Paris: Gabalda, 1905. 515 s.

ROBERT, GABRIEL. *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*. Paris: J. Gabalda, 1909.

SALET, GASTON. Introduction. In TÝŽ (éd.), *Richard de Saint Victor: La Trinité*. Sources Chrétiennes 63. Paris: Cerf, 1959. 528 s.

SESBOÜÉ, BERNARD. Il mistero della Trinità: Riflessione speculativa ed elaborazione del linguaggio. Il Filioque. Le relazioni trinitarie. In SESBOÜÉ, B., WOLINSKI, J. (eds.) *Storia dei Dogmi I. Il Dio della salvezza, I-VIII secolo, Dio, La Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*. Casale Monferrato: Piemme, 1996, s. 255-307. ISBN 978-8-838-42451-9.

SICARD, PATRICE. *Hugues de Saint-Victor et son école. Introduction, choix de texte, traduction et commentaires*. Turnhout: Brepols, 1991. 288 s. ISBN 2-503-50073-0.

SIGNER, MICHAEL A. Consolation and Confrontation: Jewish and Christian Interpretation of the Prophetic Books. In HEFFERNAN, T. J., BURMAN, T. E. (ed.) *Scripture and Pluralism: Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and Renaissance*. Leiden: Brill, 2005. S. 77-94. ISBN 978-90-04-14415-6.

STÖRIG, HANS J. *Malé dějiny filozofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000. 630 s. ISBN 80-7192-500-4.

VOKOUN, JAROSLAV. *Luther – finále středověké zbožnosti*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 2017. 282 s. ISBN 978-80-7195-890-1.

VAN ZWIETEN, J. W. M. Jewish Exegesis Within Christian Bounds. Richard of St. Victor's De Emmanuele and Victorine Hermeneutics. *Bijdragen* 48, 3. Leuven: Peeters Publishers, 1987. S. 327-335. ISSN 0006-2278.

Dokumenty prvního vatikánského koncilu. Praha: Krystal OP, 2006.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

B. 2) Elektronické zdroje

LOPES POÇAS, G. I. *A doutrina espiritual em Ricardo de S. Victor na obra Benjamin Minor*, disertační práce obhájená na Faculdade de Letras (Universidade do Porto), 2004. 200 s. Dostupné z: <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/10883> (ke dni 2. 3. 2018).

POIREL, DOMINIQUE. L'école de Saint-Victor au Moyen Âge: bilan d'un demi-siècle historiographique. *Bibliothèque de l'école des chartes* 156 (1998). S. 187-207. Dostupné z: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/bec_0373-6237_1998_num_156_1_450921 (ke dni 2. 3. 2018).

BENEDIKT XVI. *Promluva k představitelům Rady Evangelické církve v Německu*, 23. září 2011, Erfurt. Dostupné z: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110923_evangelical-church-erfurt.html (ke dni 2. 3. 2018).